

# H GENEALOGIJI MORALE

Polemični spis

Prevedel  
TEO BIZJAK

# PREDGOVOR

## 1

Mi se ne poznamo, mi spoznavajoči, mi sami sebe same: in to z razlogom. Nikoli se nismo iskali – kako bi se naj potemtakem nekega dne *našli*? Upravičeno so rekli: »kjer so vaši zakladi, tam je tudi vaše srce«; *naš* zaklad je tam, kjer so košnice našega spoznanja. Mi smo vedno na poti k njim, kot rojene krilatce in medobere duha nas pravzaprav od srca skrbi samo eno – nekaj »prinesti domov«. Kar pa se sicer življenja tiče, tako imenovanih »doživljajev« – kdo med nami še sploh ima dovolj resnosti za to? Ali dovolj časa? Bojim se, da pri teh stvareh nismo nikdar bili čisto »pri stvari«: ravno našega srca nimamo tam – niti naših ušes! Marveč, tako kot se božansko raztreseni in vase zatopljeni človek, ki mu je zvon – oznanjujoč poldan – pravkar z vso močjo dvanajstkrat zadonel v ušesih, nenadoma zdrami in se vpraša: »Koliko je pravzaprav odbila ura?«, tako si *pozneje* tudi mi, kdaj pa kdaj, manemo ušesa in povsem osupli, povsem zmedeni vprašamo: »Kaj smo pravzaprav pravkar doživeli?«, še več: »Kdo pravzaprav *smo*?«, in potem štejemo, kot sem dejal, vseh dvanajst drhtečih udarcev zvona našega doživljaja, našega življenja, naše *biti* – ah! in pri tem se uštejemo ... Prav nujno si ostajamo tuji, se ne razumemo, *moramo* se imeti za druge, za nas večno velja stavek: »Vsakdo je samemu sebi najbolj oddaljen« – sami sebi nismo nikakršni »spoznavajoči« ...

– Moje misli o *poreklu* naših moralnih predsodkov – namreč, zanje gre v tem polemičnem spisu – so dobile prvi, zadržan in začasen izraz v tisti zbirki aforizmov, ki nosi naslov »Človeško, prečloveško. Knjiga za svobodne duhove« in katere zapis se je pričel v Sorentu, neke zime, ki mi je dovolila, da se ustavim, kot se ustavi popotnik, in pregledam prostrano in nevarno deželo, po kateri je vse dotlej popotoval moj duh. To se je zgodilo pozimi 1876–77; same misli so starejše. To so bile v glavnem že iste misli, ki se jih ponovno lotevam v pričujočih razpravah: upajmo, da jim je dolg vmesni čas dobro del, da so postale zrelejše, jasnejše, močnejše, popolnejše! Toda to, da še danes vztrajam pri njih, da so se med tem same med sebojno vse bolj izpopolnjevale, celo druga v drugo rasle in se zraščale, mi utrjuje radostno zaupanje, da v meni že na začetku niso nastale ne posamično ne poljubno ne sporadično, ampak iz skupne korenine, iz v globini ukazujoče, vedno bolj jasno govoreče, vedno odločneje zahtevajoče *temeljne volje* do spoznanja. Namreč, samo tako se spodobi za filozofa. Nikakršne pravice nimamo do tega, da smo v čemerkoli *zasebni*: ne smemo se niti zasebno motiti niti zasebno zadeti resnice. Marveč z enako nujnostjo, kakor drevo obrodi sadove, rastejo iz nas naše misli, naše vrednote, naši Da in Ne in Če in Ali – vsi sorodni in povezani med seboj in priče Ene volje, Enega zdravja, Enega ozemlja, Enega sonca. – Ali *vam* prijajo ti naši sadeži? – A kaj je to mar drevesom! Kaj je to *nam* mar, nam, filozofom! . . .

Spričo neke meni lastne dvomljivosti, ki jo nerad priznam – nanaša se namreč na *moralo*, na vse, kar se je doslej na zemlji slavilo kot morala – dvomljivosti, ki se je v mojem življenju pojavila tako zgodaj, tako sama

od sebe, tako nezadržno, tako v protislovju z mojim okoljem, starostjo, vzorom, poreklom, da bi jo skorajda imel pravico imenovati moj »a priori« – se je morala moja radovednost, tako kot moj sum, zgodaj zaustaviti ob vprašanju, *kakšnega izvora* sta pravzaprav naše dobro in zlo. Dejstvo je, da sem se že kot trinajstletni deček ukvarjal s problemom izvora zla: v letih, ko imamo »napol otroške igre, napol boga v srcu«, sem mu posvetil svojo prvo literarno igro, svojo prvo filozofsko pisno vajo – in kar se tiče moje takratne »rešitve« problema, sem, torej, kot se spodobi, izkazal bogu čast in ga naredil za *očeta* zla. Ali je hotel moj »a priori« prav *to* od mene? tisti novi, nemoralni ali vsaj imoralni »a priori« in iz njega govoreči, ah! tako anti-kantovski, tako zagonetni »kategorični imperativ«, ki sem mu medtem vedno bolj prisluhnil in ne le prisluhnil? . . . Na srečo sem se zgodaj naučil ločevati teološki predsodek od moralnega in nisem več iskal izvora zla *izza* sveta. Nekaj historičnega in filološkega šolanja, vštevši prirojeni izbirčni smisel za psihološka vprašanja nasploh, je v kratkem spremenilo moj problem v drugačnega: pod kakšnimi pogoji si je človek izmislil vrednostni sodbi – dobro in zlo? *in kakšno vrednost imata sami?* Sta doslej zavirali ali pospeševali človeško blaginjo? Sta znak stiske, obubožanja, izrojenosti življenja? Ali nasprotno, se v njima kaže polnost, moč, življenjska volja, njen pogum, njeno zaupanje, njena prihodnost? – Na to sem našel in tvegaj marsikakšen odgovor, razlikoval čase, ljudstva, stopnje individuov, razčlenil sem svoj problem, iz odgovorov so vstajala nova vprašanja, nove raziskave, domneve, verjetnosti: dokler nisem končno imel neko lastno deželo, neka lastna tla, povsem zamolčan bujen cvetoč svet, takorekoč skrivne vrtove, o katerih ni smel nihče ničesar slutiti . . . Oh, kako smo *srečni*, mi spoznavajoči, seveda le, če znamo dovolj dolgo molčati! . . .

Prvo spodbudo, da objavim nekaj od svojih hipotez o izvoru morale, mi je dala neka jasna, čedna, modra, tudi staromodra knjižica, v kateri sem se prvič razločno srečal z neko sprevrnjeno in perverzno vrsto genealoških hipotez, prav z njihovo *angleško* vrsto, in to me je pritegnilo – s tisto privlačno silo, ki jo ima vse, kar se nam zoperstavlja, vse, kar nam je antipodno. Naslov knjižice je bil »izvor moralnih občutkov«; njen pisec dr. Paul Rée; leto njenega izida 1877. Morda nisem še nikoli prebiral česa, čemur bi v tolikšni meri, od stavka do stavka, od zaključka do zaključka, govoril Ne kot tej knjižici: vendar povsem brez jeze in nestrpnosti. V prej označenem delu, na katerem sem takrat delal, sem se, kdaj pa kdaj, skliceval na trditve te knjige, ne tako, da bi jih spodbijal – kaj mi mar spodbijanja! – ampak, kakor pritiče pozitivnemu duhu, namesto neverjetnega postavljal verjetnejše, namesto ene zmote morda drugo. Kot sem dejal, sem takrat prvič, še nespretno, kar bi hotel sebi nazadnje prikriti, še nesproščeno, še brez svojega jezika za te svoje reči, in marsikdaj z vračanjem na staro in z omahovanjem, obelodanil hipoteze o poreklu, ki jim posvečam te razprave. V podrobnostih lahko primerjamo, kaj pravim v Človeško, prečloveško, afor. 45, o dvojni predzgodovini dobrega in zlega (namreč iz sfere imenitnikov in sužnjev); prav tako afor. 136 ff. o vrednosti in poreklu asketske morale; prav tako afor. 96 in 99 ter II. zvezek, afor. 89, o »nравности nрави«, o veliko starejši in izvirnejši vrsti morale, ki je toto coelo oddaljena od altruističnega vrednotenja (v katerem vidi dr. Rée, tako kot vsi angleški genealogi morale, moralno vrednotenje *na sebi*); prav tako afor. 92, Popotnik afor. 26, Jutranja zarja afor. 112, o poreklu pravičnosti kot uravnoteženje med približno enako močnimi (ravnotežje kot predpostavka vseh pogodb, torej vsakega prava); prav tako o poreklu kazni, Popotnik, afor. 22 in 33, za katero ni

zastraševalni namen niti esencialen niti izvoren (kot meni dr. Rée: – marveč ji je, v določenih okoliščinah, šele priložen in vedno kot nameček, kot nekakšna pritiklina).

5

Pravzaprav mi je prav takrat šlo za nekaj veliko pomembnejšega od lastnega ali tujega hipotezništva o izvoru morale (ali natančneje: zadnje samo zavoljo smotra, za katerega je to le eno izmed mnogih sredstev). Meni je šlo za *vrednost* morale, – in glede tega sem se moral skorajda sam spoprijeti s svojim velikim učiteljem Schopenhauerjem, na katerega se, kot na sodobnika, obrača tista knjiga, na katerega se obrača strast in pritajeni ugovor tiste knjige (– kajti tudi tista knjiga je bila »polemični spis«). Posebej je šlo za vrednost »ne-egoističnega«, instinktov sočutja, samozatajevanja, samožrtvovanja, ki jih je prav Schopenhauer tako dolgo zlatil, božanstvenil, poonstranjal [verjenseitigt], dokler mu končno niso preostali kot »vrednote na sebi«, na osnovi katerih je *rekel* *Ne* življenju in še samemu sebi. Toda prav proti *tem* instinktom je iz mene govorilo neko vse bolj načelno nezaupanje, neka vse globlje prodirajoča skepsa! Prav tu sem videl *veliko* nevarnost za človeštvo, njegovo najsublimnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? v nič? – prav tu sem videl začetek konca, ustavitev, ozirajočo se utrujenost, voljo, ki se obrača *proti* življenju, zadnjo bolezen, ki se nežno in otožno naznanja: vedno bolj razširjajočo se moralo sočutja, ki je prevzela celo filozofe in jih naredila bolne, sem razumel kot najgrozljivejši simptom naše grozljive evropske kulture, kot njeno stranpot k novemu budi-zmu? k evropskemu budizmu? k – *nihilizmu*?... To, da moderni filozofi dajejo prednost sočutju in ga prece-njujejo, je namreč nekaj novega: filozofi so se doslej ujemali prav glede *nevrednosti* sočutja. Naj omenim samo Platona, Spinozo, La Rochefoucaulda in Kanta, štiri kar se da različne duhove, toda v enem so si enotni: v zaničevanju sočutja. –

Ta problem *vrednosti* sočutja in morale sočutja (– jaz sem nasprotnik sramotnega modernega pomehkuženja občutkov –) se najprej zdi zgolj nekaj posamičnega, vprašaj za sebe; toda kdor enkrat tu obvisi, se tu *nauči* spraševati, temu se bo zgodilo to, kar se je zgodilo meni: – odpre se mu neznanski nov razgled, kot omotica ga zgrabi neka možnost, na dan privre vsakovrstno nezaupanje, sum, bojazen, omaja se vera v moralo, v vsako moralo, – končno se oglasi nova zahteva. Izrecimo jo, to *ново zahtevo*: potrebujemo *kritiko* moralnih vrednot, *samo vrednost teh vrednot moramo najprej postaviti pod vprašaj* – in za to potrebujemo vedenje o pogojih in okoliščinah, iz katerih so izrasle, pod katerimi so se razvijale in premeščale (morala kot posledica, kot simptom, kot krinka, kot tartifovstvo, kot bolezen, kot nesporazum; toda tudi morala kot vzrok, kot zdravilo, kot stimulans, kot ovira, kot strup), vedenje, kakršnega doslej niti ni bilo niti ni bilo želeno. *Vrednost* teh »vrednot« smo jemali kot dano, kot dejstveno, kot nekaj, kar je onstran vsake vprašljivosti; doslej tudi nismo niti najmanj podvomili in omahovali ob tem, da »dobremu« pridamo več vrednosti kot »zlemu«, več vrednosti v smislu pospeševanja, koristnosti, uspevanja z ozirom na človeka [*den Menschen*] nasploh (vštevši prihodnost človeka). Kako pa? če bi bilo nasprotno res? Kako pa? če bi v »dobrem« tudi ležal simptom nazadovanja ali pa neka nevarnost, neko zapeljevanje, strup, narcoticum, zaradi česar bi morda sedanjost živela *na račun prihodnosti*? Živela morda udobneje, manj nevarno, toda tudi v nižjem slogu, nižje? . . . Tako da bi bila prav morala kriva, če nikoli ne bi dosegli neko, na sebi možno *največjo mogočnost in sijaj* tipa človeka? Tako da bi bila prav morala nevarnost nad nevarnostmi? . . .

Dovolj, da sem jaz sam imel razloge, odkar se mi je odprl ta pogled, iskati učene, drzne in delavne tovariše (kar počnem še danes). To ogromno, daljno in tako skrito deželo morale – dejansko obstoječe, dejansko življene morale – je potrebno prepotovati s čisto novimi vprašanji in tako rekoč z novimi očmi: ali ne pomeni to skoraj toliko, kot to deželo šele *odkriti*? . . . Če sem pri tem, med drugimi, mislil tudi na imenovanega dr. Réea, se je to zgodilo zato, ker nisem prav nič dvomil, da bi ga sama narava njegovih vprašanj prisilila k pravilnejši metodiki podajanja odgovorov. Sem se glede tega prevaral? Na vsak način pa sem želel dati temu tako ostremu in nepristranskemu očesu boljšo smer, smer k dejanski *zgodovini morale*, in ga še pravočasno posvariti pred *nebeško modrino* angleškega hipotezništva. Saj je na dlani, katera barva mora biti genealogu morale stokrat pomembnejša prav od nebeške modrine: namreč *sivina*, hočem reči, vse, kar temelji na listinah, vse, kar se da dejansko ugotoviti, kar je dejansko obstajalo, skratka, celotno dolgo, težko razberljivo hieroglifsko pisavo človeške moralne preteklosti! – *Te* dr. Rée ni poznal; toda bral je Darwina: – in tako si v njegovih hipotezah, na način, ki je vsaj zabaven, pridno segata v roke Darwinova zver in najmodernejši skromni moralni razvajenec, ki »ne grize več«, slednji z izrazom nekakšne dobrodušnosti in fine indolentnosti na obrazu, ki mu je primešano zrnce pesimizma, utrujenosti: kot da se ne bi prav nič izplačalo jemati vsega tega – problemov morale – tako resno. No, meni se zdi nasprotno, da ni prav nobene reči, ki bi se jo bolj *izplačalo* jemati zares; k temu plačilu na primer spada, da nam bo morda nekega dne dovoljeno, da jo jemljemo *vedro*. Namreč, vedrost ali, da rečem v svojem jeziku, *vesela znanost* – je plačilo: plačilo za dolgo, hrabro, delavno in podzemsko resnost, ki seveda ni za vsakogar. Toda na dan, ko bomo iz polnega srca



rekli: »naprej! tudi naša stara morala sodi v *komedijo!*«, bomo za dionizično dramo o »usodi duše« odkrili nov zaplet in novo možnost -: in on jo bo že znal izkoristiti, na to lahko stavimo, on, veliki stari večni komediograf našega bivanja! . . .

8

– Če je komurkoli ta spis nerazumljiv in mu ne gre dobro v uho, nisem, se mi zdi, nujno kriv jaz. Dovolj je razumljiv, če predpostavimo, kar jaz predpostavljam, da se je najprej prebralo moje prejšnje spise in da se pri tem ni štedilo s prizadevnostjo: le-ti zares niso lahko dostopni. Kar se tiče, na primer, mojega »Zaratustre«, ne dovolim, da velja za njegovega poznavalca kdorkoli, kogar ni vsaka njegova beseda vsaj enkrat globoko ranila in vsaj enkrat globoko očarala: šele potem sme namreč uživati privilegij spoštljive deležnosti halkionskega elementa, iz katerega se je rodilo to delo, njegove sončne svetlosti, daljave, širine in gotovosti. V drugih primerih povzroča težave aforistična forma: vzrok je v tem, da danes ne jemljemo te forme *dovolj resno*. Aforizem, dobro skovan in vlit, s tem, da je prebran, še ni »razvozlan«; marveč je šele sedaj potrebno začeti z *razlago*, za katero potrebujemo večščino razlaganja. V tretji razpravi te knjige sem ponudil vzorec tega, kaj v takšnem primeru smatram za »razlago«: – tej razpravi je na začetek postavljen aforizem, sama razprava pa je njegov komentar. Seveda, da bi izpolnjevali branje kot *veščino*, je potrebno predvsem nekaj, kar je dandanašnji prav najbolj pozabljeno – zato je še dovolj časa do takrat, ko bodo moji spisi »berljivi« – potrebno je torej nekaj, za kar moramo biti skorajda krava, nikakor pa *ne* »moderni človek«: *prežvekovanje* . . .

Sils-Maria, Oberengadin,  
v juliju 1887

## PRVA RAZPRAVA

### »Dobro in zlo«, »dobro in slabo«

#### 1

Ti angleški psihologi, ki se jim moramo zahvaliti za edine poskuse, da bi se prišlo do neke zgodovine nastanka morale, – oni sami so nič kaj lahka uganka; imajo celo, to priznam, prav kot žive uganke neko bistveno prednost pred svojimi knjigami – *oni sami so zanimivi!* Kaj pravzaprav hočejo, ti angleški psihologi? Najdemo jih, naj to hočemo ali ne, vedno pri istem opravilu, namreč kako potiskajo partie honteuse našega notranjega sveta v ospredje in kako prav tam iščejo pristno delujoče, vodeče, za razvoj odločujoče, kjer bi ga intelektualni ponos nazadnje *želel* najti (na primer v vis inertiae navade ali v pozabljivosti ali v neki slepi in naključni kvačkariji in mehaniki idej ali v čemerkoli čisto pasivnem, avtomatičnem, refleksnem, molekularnem in temeljito stupidnem) – kaj pravzaprav sili te psihologe vedno prav v *to* smer? Je to skrivni, škodoželjni, prostaški, morda celo njihov samozatajitveni instinkt pomanjševanja človeka? Ali neki pesimističen sum, nezaupanje razočaranih, omračenih, strupenih in pozelenelih idealistov? Ali neko majhno podtalno sovraštvo in rancune do krščanstva (in Platona), ki najbrž ni niti prestopilo praga zavesti? Ali prav poželjivo naslajanje nad nenavadnostjo, bolešno paradoksnostjo, dvomljivostjo in nesmiselnostjo bivanja? Ali, naposled, od vsakega nekaj, malo prostaštva, malo omračenosti, malo protikrščanskega razpoloženja, malo dražljivosti in potrebe po popru? ... Toda pravijo mi, da so to

preprosto stare, hladne, dolgočasne žabe, ki lazijo in skačejo okoli človeka, v človeka, kakor da bi bile prav tu v svojem elementu, namreč v *močvirju*. To poslušam z odporom, še več, v to ne verjamem: in če smemo želeli tam, kjer ne moremo vedeti, potem si jaz iz srca želim, da bi bilo z njimi nasprotno, – da bi bili ti raziskovalci in mikroskopiki duše v temelju pogumne, velikodušne in ponosne živali, ki znajo tako svoje srce kot svojo bolečino držati na uzdi in so se za to vzgojili, da žrtvujejo vse želje resnici, *vsaki* resnici, celo preprosti, trpki, odurni, zoprni, nekrščanski, nemoralni resnici... Kajti takšne resnice obstajajo. –

## 2

Torej vsa čast dobrim duhovom, ki morda vladajo v teh zgodovinarjih morale! Toda, žal, eno je gotovo, da jim manjka sam *zgodovinski duh*, da jih je pustil na cedilu prav vsak dobri duh zgodovine! Vsi skupaj mislijo, kot je pač v stari navadi pri filozofih, *bistveno* nezgodovinsko; o tem ni nobenega dvoma. Šušmarstvo njihove genealogije morale pride na dan na samem začetku, tam, kjer gre za ugotavljanje porekla pojma in sodbe »dober«. »Izvorno so« – dekretirajo oni – »neegoistična dejanja hvalili in imenovali dobra tisti, ki so jim bila storjena, torej tisti, ki so jim *koristila*; kasneje se je *pozabilo* na ta izvor hvale in neegoistična dejanja so se preprosto zato, ker so se *iz navade* vedno hvalila kot dobra, tudi občutila kot dobra – kot da bi bila nekaj dobrega na sebi.« Takoj vidimo: ta prva izpeljava že vsebuje vse tipične poteze idiosinkrazije angleških psihologov, – imamo »koristnost«, »pozabo«, »navado« in na koncu »zmoto«, vse kot podlago vrednotenju, na katero je bil višji človek do sedaj ponosen kot na neko vrsto predpravice človeka nasploh. Ta ponos je *treba* ponižati, to vrednotenje razvrednotiti: je to doseženo?... Sedaj mi je prvič kot na dlani, da ta teorija išče in umešča izvorišče nastanka pojma »dober«

na napačnem mestu: sodba »dober« *ne* prihaja od teh, ki jim je »dobro« storjeno! Marveč so to bili »dobri« sami, se pravi imenitniki, mogočniki, visokostoječi in velikodušni, ki so sami sebe in svoja dejanja občutili in določali kot dobra, namreč kot prvovrstna, v nasprotju z vsem nizkim, ozkodušnim, prostaškim in plebejskim. Iz tega *patosa distance* so si šele vzeli pravico ustvarjati vrednote, vtiskati imena vrednotam: kaj jim je bilo mar koristnosti! Gledišče koristnosti je prav z ozirom na takšen vroč izvir najvišjih, rang določujočih, na rang povzdigujočih vrednotenj tako tuje in neprimerno, kolikor je le mogoče: tu je prav občutek dosegel nasprotje tisti nizki stopnji temperature, ki jo predpostavlja vsaka preračunljiva pamet, vsak koristnostni calcul – in dosegel ga je ne kot enkratno, ne kot kratkotrajno izjemo, ampak trajno. Patos imenitnosti in distance, kot sem dejal, trajajoč in dominirajoči skupni in temeljni občutek višje, vladajoče vrste v odnosu do nižje vrste, do tistega »spodaj« – *to* je izvor nasprotja »dober« in »slab«. (Pravica gospodarjev dajati imena gre tako daleč, da bi si lahko dovolili razumeti sam izvor jezika kot izraz moči vladajočih: oni rečejo »*to je to in to*«, zapečatijo sleherno reč in dogajanje z glasom in si jo s tem takorekoč prilastijo.) Zaradi tega izvora se beseda »dober« že od vsega začetka nikakor nujno *ne* veže na »neegoistična« dejanja: kot izhaja iz praznoverja prej omenjenih genealogov morale. Marveč se šele ob *propadu* aristokratskega vrednotenja zgodi, da se to celotno nasprotje »egoistično« – »neegoistično« vse bolj in bolj vsiljuje človekovi vesti, – da uporabim svoj jezik, *instinkt črede* je ta, ki skozi to nasprotje končno pride do besede (tudi do *besed*). In tudi še potem dolgo traja, da postane ta instinkt v tolikšni meri gospodar, da moralno vrednotenje pri tem nasprotju kar obvisi in obtiči (kot se to, na primer, dogaja v sedanji Evropi: danes prevladuje predsodek, ki jemlje »moralno«, »neegoistično«, »désintéressé« za enakovredne pojme že s silo »fiksne ideje« in norosti [Kopfkrankheit]).

Toda, na drugem mestu: povsem neodvisno od zgodovinske nevzdržnosti te hipoteze o poreklu vrednostne sodbe »dober«, boleha ta hipoteza sama v sebi na psihološkem protislovju. Koristnost neegoističnega dejanja naj bi bila izvor njegove hvale, in ta izvor naj bi bil *pozabljen* – kako je ta pozaba sploh *mogoča*? Je morda koristnost takšnih dejanj sploh kdajkoli prenehala? Prav nasprotno: ta koristnost je bila namreč ves čas vsakdanje izkustvo, torej nekaj, kar se je stalno na novo podčrtovalo; torej, namesto da bi izginilo iz zavesti, namesto da bi se moglo pozabiti, se je moralo vse bolj razločno vtiskovati v zavest. Koliko razumnejša je nasprotna teorija (ni pa zaradi tega resničnejša –), ki jo, na primer, zastopa Herbert Spencer: on v bistvu izenačuje pojem »dober« s pojmom »koristen«, »smotrni«, tako da bi v sodbah »dober« in »slab« človeštvo povzelo in sankcioniralo prav svoje nepozabljene in nepozabne izkušnje o koristnem-smotrnem, o škodljivem-nesmotrnem. Po tej teoriji je dobro to, kar se je od nekdanj izkazovalo za koristno: zato se sme trditi, da dobro velja za »v največji meri vredno«, za »vredno na sebi«. Tudi ta način razlage je, kot sem dejal, napačen, vendar je vsaj sama razlaga v sebi razumna in psihološko vzdrži.

Namig za *pravo* pot mi je dalo vprašanje, kaj pravzaprav pomenijo, v etimološkem oziru, v različnih jezikih izražene označbe »dobrega«: tukaj sem našel, da vsi vodijo nazaj k *enaki pojmovni preobrazbi* – da je povsod »imeniten«, »plemenit« v stanovskem pomenu temeljni pojem, iz katerega se je po nujnosti razvil »dober« v pomenu »duševno-imeniten«, »plemenit«, »duševno-omikan«, »duševno-privilegiran«: razvoj, ki je vedno potekal vzporedno z onim drugim razvojem,

ki je »navaden«, »prostaški«, »nizek« končno predelal v pojem »slab«. Najzgovornejši primer za slednje je sama nemška beseda »schlecht« [slab]: ki je identična z besedo »schlicht« [preprost] – primerjaj »schlechtweg« [nasploh], »schlechterdings« [povsem, naravnost] – in je prvotno označevala preprostega, navadnega človeka, še brez sumničavega prezira v pogledu, preprosto v nasprotju z imenitnikom. Nekako v času tridesetletne vojne, torej dovolj pozno, se premesti ta pomen v današnjo rabo. – Ta uvid se mi zdi *bistven* za genealogijo morale; da je bil tako pozno najden, je kriv zaviralni vpliv, ki ga ima znotraj modernega sveta demokratični predsodek o vseh vprašanih o poreklu. In to vse do navidez najobjektivnejšega področja naravoslovnih znanosti in fiziologije, kot naj bo tukaj samo nakazano. Toda kakšno zmedo lahko zakuha ta predsodek, še posebno v morali in zgodovini, ko se enkrat razbrzda do sovraštva, kaže zloglasen Bucklov primer; *plebejstvo* modernega duha, ki je angleškega porekla, je tukaj še enkrat izbruhnilo na svojih domačih tleh, silovito kot najblatnejši vulkan in s tako zasoljeno, preglasno, prostaško zgovornostjo, s kakršno so doslej govorili vsi vulkani.

## 5

Z ozirom na *naš* problem, ki bi ga lahko z razlogom poimenovali *tih* problem in ki se izbirčno obrača samo k maloštevilnim ušesom, ni nikakor majhnega pomena ugotoviti, da večkrat v teh besedah in korenih, ki označujejo »dobro«, še preseva glavna nuance, na podlagi katere so se imenitniki ravno čutili kot ljudje višjega ranga. Res, da se morda najpogosteje poimenujejo preprosto po svoji premoči v moči (kot »mogočniki«, »gospodarji«, »zapovedujoči«) ali po najvidnejših obeležjih te premoči, na primer kot »bogataši«, »posestniki« (to je pomen besede *arya*; in ustreza iranskim in slovanskim besedam). Toda tudi po neki *tipični karakterni potezi*: in ta primer nas tu zanima. Imenujejo se,

na primer, »resnični«: predvsem grško plemstvo, katerega glasnik je megarski pesnik Teognis. V ta namen skovana beseda *ésthlós* pomeni v svojem korenu nekega, ki je, ki ima realiteto, ki je dejanski, ki je pravi [wahr]; potem, po subjektivnem obratu, pravi [Wahre] kot resnični [Wahrhaftige]; na tej stopnji pojmovne preobrazbe postane geslo in značnica plemstva in povsem preide v pomen »plemenit«, za razmejitev od *lažnivosti* navadnega človeka, tako kot ga je dojel in slikal Teognis – dokler ni, po propadu plemstva, besedi preostal pomen duševne noblesse in je postala takorekoč zrela in sladka. Tako v besedi kakós kot tudi *deilós* (plebejec, v nasprotju z *ágathós*) je podčrtana strahopetnost: to morda namiguje, v katero smer velja iskati etimološko poreklo besede *ágathós*, ki se jo lahko razlaga na več načinov. V latinski besedi *malus* (ki jo primerjam z grško besedo *mélas*) bi lahko prepoznali navadnega človeka kot temnobarvnega, predvsem kot črnolasega (»*hic niger est*«), kot predarijskega prebivalca na italških tleh, ki je po barvi najrazločneje izstopal od plavolasih, ki so zavladali, namreč od zavojevalske rase; vsaj galščina mi je ponudila povsem ustrezen primer, – *fin* (na primer v imenu *Fin-Gal*), beseda, ki je označevala plemstvo, nazadnje dobrega, plemenitega, čistega, izvorno plavolasega v nasprotju s temnimi, črnolasimi staroselci. Mimogrede rečeno, Kelti so bili popolnoma plava rasa; nimamo prav, ko tiste pasove s pretežno temnolasim prebivalstvom na skrbneje izdelanih etnografskih kartah Nemčije povezujemo s kakršnimkoli keltskim poreklom in mešanjem krvi, kot to še dela Virchow: na teh mestih, nasprotno, izstopa *predarijsko* prebivalstvo Nemčije. (Enako velja skoraj za vso Evropo: tukaj je končno podjarmljena rasa v bistvenem zopet dobila premoč: v barvi, v kratkosti lobanje, morda celo v intelektualnih in socialnih instinktih: kdo nam lahko zagotovi, da moderna demokracija, še modernejši anarhizem in predvsem tisto nagnjenje h »komuni«, k najprimitivnejši obliki družbene forme, ki je

sedaj skupna vsem evropskim socialistom, v glavnem ne pomeni neznanke *ponovitev* [Nachschlag] – in da *rasa* zavojevalcev in *gospodarjev*, namreč rasa Arijev, tudi fiziološko ne podlega? . . .) Latinsko besedo bonus, mislim, da smem razlagati kot »bojovnik«: s predpostavko, da bonus upravičeno zvajam na starejši duonus (primerjaj bellum = duellum = duen-lum, kjer se mi zdi, da je ohranjen ta duonus). Bonus potemtakem kot človek spora, razdora (duo), kot bojovnik: vidimo, kaj je bila v starem Rimu na možu njegova »dobrota«. Celo naš nemški »Gut« [dobro]: ali ne pomeni »den Goettlichen« [božanski] moža »božanskega rodu«? In ali ni identičen z ljudskim (izvorno plemiškim) imenom za Gote? Razlogi za to domnevo ne sodijo semkaj. –

## 6

Pravilo, da se pojem politične premoči vedno razreši v pojem duševne premoči, zaenkrat še nima izjeme (četudi jo dopušča), če je najvišja kasta obenem *svečeniška* kasta in če, potemtakem, pri svoji skupni označitvi daje prednost predikatu, ki spominja na njihovo svečeniško funkcijo. Tu si, na primer, prvič začneta nasprotovati »čisto« in »nečisto« kot stanovska znaka; prav tako se tudi tukaj kasneje razvije »dober« in »slab« v nekem ne več stanovskem pomenu. Sicer pa naj posvarim pred tem, da ne bi pojma »čist« in »nečist« vnaprej jemali preresno, preširoko ali celo simbolično: vsi pojmi starodavnega človeštva so bili, nasprotno, spočetka razumljeni v neki nam komaj predstavljeni meri grobo, nerodno, zunanje, ozko, naravnost in posebej *nesimbolično*. »Čist« je že od vsega začetka zgolj človek, ki se umiva, ki si prepoveduje uživati takšno hrano, ki povzroča kožne bolezni, ki ne spi z umazanimi ženskami iz nižjega ljudstva, ki ima odpor do krvi, – nič več, ne mnogo več! Po drugi strani je iz celotnega načina bistveno svečeniške aristokracije seveda jasno, zakaj so se tukaj lahko že tako zgodaj, na neki nevaren način,



ponotranjila in zaostri la vrednostna nasprotja; in dejansko so skozi ta nasprotja končno zazijali prepadi med človekom in človekom, preko katerih celo kak Ahil svobodomiselstva ne bi šel brez groze. Že od začetka je nekaj *nezdravega* v takšni svečeniški aristokraciji in v njej vladajočih, od dejanj odvrnjenih, delno tuhtajočih, delno čustveno eksplozivnih navadah, katerih posledica je, kot se zdi, tista skoraj neizogibna intestinalna bolehnost in nevrastenija, ki spremlja svečenike vseh časov; toda to, kar so sami našli kot zdravilo proti tej svoji bolehnosti, – ali je treba reči, da se je nazadnje, v svojih posledicah, to zdravilo pokazalo še stokrat bolj nevarno od bolezni, ki naj bi jo ozdravilo? Človeštvo samo še boleha za posledicami teh svečeniških kurativnih naivnosti! Za primer pomislimo na nekatere vrste diet (izogibanje mesu), na post, na spolno vzdržnost, beg »v puščavo« (Weir Mitchellova izolacija, seveda brez spremljajočega pitanja in pretiranega hranjenja, ki je najučinkovitejše protisredstvo za vsako histerijo asketskega ideala): sem gre prišteti vso čutomržno, polenjujočo in rafinirajočo metafiziko svečnikov, njihovo samohipnotiziranje na način fakirjev in brahmanov – brahman, uporabljen kot stekleni gumb in fiksna ideja – in nasposled še preveč razumljivo splošno zasičenost z njihovim radikalnim zdravljenjem, z *Ničem* (ali z bogom: – zahteva po neki unio mystica z bogom je budistična zahteva po ničū, nirvani – in nič več!) Pri svečeniških postaja čisto vse nevarneje, ne le zdravilna sredstva in zdravstvo, ampak tudi ošabnost, maščevanje, ostroumnost, razuzdanost, ljubezen, oblastnost, krepost, bolezen; – z nekaj upravičenosti lahko vsekakor še dodamo, da je postal človek sploh šele na tleh te *bistveno nevarne*, svečeniške oblike bivanja *interesantna žival*, da je šele tukaj človeška duša prejela, v nekem višjem pomenu, *globino* in postala *zla* – in to sta temeljni obliki dosedanje premoči človeštva nad siceršnjim živalstvom.

Sedaj smo že uganili, kako zlahka se svečeniški način vrednotenja lahko odcepi od viteško aristokratskega in kako se lahko potem naprej razvija v njegovo nasprotje; za kar prejme še posebno spodbudo vsakokrat, ko se svečeniška in vojaška kasta druga drugi ljubosumno zoperstavita in se nočeta medsebojno pogoditi glede veljave. Viteško aristokratske vrednostne sodbe predpostavljajo močno telesnost, bujno, bogato, celo prekipevajoče zdravje, skupaj s tem, kar pogojuje ohranjanje le tega, vojno, pustolovščino, lov, ples, bojno tekmovanje in sploh vse, kar vsebuje krepko, svobodno, veselo delovanje. Svečeniško imenitni način vrednotenja ima – to smo videli – druge predpostavke: zanje dovolj slabe, ko gre za vojno! Svečeniki so, kot je poznano, *najzlobnejši sovražniki* – zaradi česa? Ker so najnemočnejši. Pri njih se iz nemoči razrašča sovražstvo v nekaj neznankega, grozljivega, v nekaj najduhovnejšega in najstrupenejšega. Vsi veliki črtilci [Hasser] v svetovni zgodovini so bili vedno svečeniki, tudi najduhovitejši črtilci: – proti duhu svečeniškega maščevanja pride sploh vsak drug duh komajda v poštev. Človeška zgodovina bi bila kar prebedasta stvar brez duha, ki so ga vanjo vnesli nemočni: takoj vzemimo najbolj izrazit primer. Vse, kar se je na zemlji storilo proti »imenitnikom«, »nasilnežem«, »gospodarjem«, »oblastnikom«, ni vredno besed v primerjavi s tem, kar so proti njim storili Židje: Židje, to svečeniško ljudstvo, ki si je znalo ob svojih sovražnikih in zavojevalcih končno priskrbeti zadoščenje samo z radikalnim prevrednotenjem njihovih vrednot, torej z aktom *najduhovnejšega maščevanja*. Samo ta način je bil primeren svečeniškemu ljudstvu, ljudstvu z najbolj potlačeno svečeniško maščevalnostjo. Židje so bili ti, ki so si proti aristokratskemu izenačevanju vrednot (dober = imeniten = močan = lep = srečen = bogu ljub) z zastrašujočo doslednostjo tvegali obrat in jih zgrabili z zobmi naj-

globljega sovraštva (sovraštva iz nemoči), namreč, »samo bedni so dobri, samo ubogi, nemočni, nizki so dobri, prav tako so tudi trpeči, tisti, ki živijo v pomanjkanju, bolni, grdi edini pobožni, edini od boga blaženi, samo zanje je zveličanje, – nasprotno ste vi, imenitniki in nasilneži, za vso večnost zli, okrutni, pohotni, nenasitni, brezbožni, vi boste tudi večno nesrečni, prekleti in pogubljeni!« . . . Ve se, *kdo* je podedoval to židovsko prevrednotenje . . . V zvezi s to neznansko in čez vsako mero usodno iniciativo, ki so jo Židje dali s to najnačelnjšo vseh vojnih napovedi, se spominjam stavka, do katerega sem prišel ob neki drugi priložnosti (»Onstran dobrega in zla«, afor. 195) – namreč, da se z Židi začinja *vstaja sužnjev v morali*: vstaja, ki ima za sabo dvatisočletno zgodovino in danes nam je to ušlo izpred oči zgolj zato, ker je bila – zmagovita . . .

## 8

Toda vi tega ne razumete? Nimate oči za nekaj, kar je potrebovalo dvatisoč let, da je zmagalo? . . . Temu se ni čuditi: vse *dolge* stvari je težko videti, sprevideti. Toda *to* je dogodek: iz debla tega drevesa maščevanja in sovraštva, židovskega sovraštva – iz najglobljega in najsublimnejšega, namreč ideale ustvarjajočega, vrednote spreminjajočega sovraštva, kakršnega še ni bilo na zemli – je zrastle nekaj prav tako enkratnega, neka *nova ljubezen*, najgloblja in najsublimnejša od vseh vrst ljubezni: – in iz katerega drugega debla bi sploh še lahko zrasla? . . . Toda, da se vendarle ne bi mislilo, da je morda zrastle kvišku kot dejansko zanikanje one žeje po maščevanju, kot nasprotje židovskega sovraštva! Ne, obratno je resnica! Ta ljubezen je izrasla iz njega kot njegova krošnja, kot triumfirajoča, široko in širše v najčistejši jasnini in sončavi razvijajoča se krošnja, ki je takorekoč v kraljestvu luči in višine težila k cilju tega sovraštva, k zmagi, k plenu, k zapeljevanju z isto težnjo, s katero so se korenine tega

sovraštva vedno temeljiteje in poželjiveje pogrezale v vse, kar je imelo globino in kar je bilo zlo. Ta Jezus iz Nazareta, kot živi evangelij ljubezni, ta »odrešenik«, ki prinaša revnim, bolnim, grešnim zveličanje in zmago – ali ni bil on prav zapeljevanje v svoji najgrozljivejši in najbolj neubranljivi obliki, zapeljevanje in ovinek k prav tistim *židovskim* vrednotam in obnovitvam idealov? Ali ni Izrael prav po ovinku tega »odrešenika«, tega navideznega nasprotnika in razdiralca Izraela, dosegel zadnji cilj svoje sublimne maščevalnosti? Ali ne spada v tajno črno magijo resnično *velike* politike maščevanja, daljnovidnega, podzemskega, počasi razširjajočega se in preračunljivega maščevanja, da je moral sam Izrael pred vsem svetom zatajiti in pribiti na križ prav orodje svojega maščevanja kot svojega smrtnega sovražnika, da je s tem lahko »ves svet«, namreč vsi Izraelovi nasprotniki, nepremišljeno vgriznil prav v to vabo? In, ali bi si, iz vsega raffinementa duha, sicer sploh še znali izmisliti *nevarnejšo* vabo? Nekaj, kar bi bilo po vabljujivosti, opojnosti, omamnosti, pogubnosti svoje moči enako onemu simbolu »svetega križa«, grozljivemu paradoksu »križanega boga«, misteriju nepojmljive poslednje najskrajnejše okrutnosti in samokrižanja boga *za odrešitev človeka?* ... Vsaj nekaj je gotovo, da je sub hoc signo Izrael s svojim maščevanjem in prevrednotenjem vseh vrednot doslej vedno znova triumfiral nad vsemi ostalimi ideali, nad vsemi *imenitnejšimi ideali*. – –

9

– »Toda kaj še govorite o *imenitnejših* idealih! Prepustimo se dejstvu: ljudstvo je zmagalo – ali »sužnji« ali »sodrga« ali »čreda« ali kakor jih že želite imenovati – če se je to zgodilo z Židi, dobro! potemtaka ni nikoli imelo nobeno ljudstvo svetovnozgodovinskega poslanstva. »Gospodarji« so odpravljeni; zmagala je morala navadnega človeka. To zmago je hkrati mogoče jemati kot zastrupitev krvi (ta zmaga je preme-

šala rase med seboj) – temu ne ugovarjam; toda nedvomno se je ta intoksikacija *posrečila*. »Rešitev« človeškega rodu (namreč od »gospodarjev«) je na najboljši poti; vse se je vidno požidilo ali pokrščanilo ali zdrhalilo (kaj še pomenijo besede!) Potek te zastrupitve celotnega telesa človeštva se zdi neustavljiv, njen tempo in korak smeta biti odslej celo vedno počasnejša, finejša, bolj neslišna, preudarnejša – saj je vendar dovolj časa... Pripada cerkvi, v ta namen, danes še kakšna *nujna* naloga, sploh še kakšna pravica do obstajanja? Ali pa bi jo lahko pogrešali? Quaeritur. Ali se ne zdi, da cerkev ta potek prej zavira in zadržuje, namesto da bi ga pospeševala? Torej, prav v tem bi lahko bila njena koristnost... Zanesljivo je polagoma postala nekaj grobega in kmečkega, kar se upira nežnejši inteligenci, pravemu modernemu okusu. Ali se ne bi morala vsaj nekoliko rafinirati?... Cerkev danes bolj odtuja kot pa zapeljuje... Kdo izmed nas bi sploh postal svobodnjaški duh, če ne bi bilo cerkve? Cerkev se nam upira, *ne* njen strup... Četudi odmislimo cerkev, še vedno ljubimo strup...« – To je epilog »svobodnjaškega duha« k mojemu govoru, epilog poštene živali, kar se je v izdatni meri pokazal, in vrhu vsega še demokrata; vse do tu me je poslušal, in ko me je slišal molčati, ni zdržal. Namreč, na tem mestu moram o marsičem molčati. –

## 10

Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam *ressentiment* ustvarjalen in poraja vrednote: *ressentiment* takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem. Medtem ko vsaka imenitna morala izraža iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe, pravi morala sužnjev že vnaprej Ne nečem, kar je »zunaj«, kar je »drugo«, kar je »nesam«: in *ta* Ne je njeno ustvarjalno dejanje. To obračanje pogleda, ki postavlja vrednote – *ta nujna* usmerje-

nost navzven namesto nazaj nase – pripada prav ressentimentu: morala sužnjev potrebuje, da bi nastala, vedno najprej nek nasprotni in zunanji svet, potrebuje, fiziološko rečeno, zunanje dražljaje, da bi sploh agirala, – njena akcija je v temelju reakcija. Nasprotno je pri imenitnem načinu vrednotenja: spontano agira in raste, svoje nasprotje išče zgolj zato, da bi sama sebe še bolj hvaležno, še z večjim veseljem potrjevalo, – njegov negativni pojem »nizkoten« »navaden« »slab« je zgolj naknadno rojena bleda kontrastna slika v odnosu do njegovega pozitivnega, skozi in skozi z življenjem in strastjo prežetega temeljnega pojma »mi imenitni, mi dobri, mi lepi, mi srečni!« Ko se imenitni način vrednotenja spozabi in pregreši nad realnostjo, se to zgodi z ozirom na sfero, ki mu *ni* dovolj poznana, proti katere dejanskemu poznavanju se celo uporno brani: morda napačno presoja sfero, ki jo prezira, sfero navadnih ljudi, nizkega ljudstva; po drugi strani velja upoštevati, da bo afekt prezira, vzvišen pogled, prezirljiv pogled, tudi pod predpostavko, da *popači* sliko preziranega, vsekakor daleč zaostajal za ponaredkom, s katerim se bo zatrto [zurueckgetretene] sovraštvo, maščevanje nemočnih, spozabilo nad svojim nasprotnikom – in effigie, seveda. Dejansko je preziru primešane preveč zanikrnosti, preveč lahkoumnosti [Leicht-Nehmen], preveč odvracanja pogleda, preveč nestrpnosti, celo preveč pristnega občutka veselja, da bi bil v stanju spremeniti svoj objekt v pravo spako in grdobo. Ne smemo pač preslišati skoraj dobrohotnih nuances, ki jih je, na primer, grško plemstvo polagalo v vse besede, s katerimi je ločilo nizko ljudstvo od sebe; kako se v teh besedah kar naprej mešajo in naslanjajo neka vrsta obžalovanja, obzirnosti, popustljivosti, dokler niso na koncu skorajda vse besede, s katerimi so naslavljali navadnega človeka, ostale kot izraz za »nesrečen«, »obžalovanja vreden« (primerjaj *deilós*, *deilaios*, *ponerós*, *mochtherós*, zadnji dve besedi označujeta pravzaprav navadnega človeka kot delovnega sužnja in

tovorno žival) – in kako, po drugi strani, besede »slab«, »nizek«, »nesrečen« niso za grško uho nikoli prenehale zveneti v nekem tonu, v neki barvi zvoka, v kateri prevladuje »nesrečen«: in to kot ostanek starega plemenitejšega aristokratskega načina vrednotenja, ki se tudi v preziru ne zataji (– filologi se naj spomnijo, v kakšnem smislu se uporabljajo besede oizyrós, ánoľbos, tlémon, dystycheĩn, xymphorá). »Blagorodni« so se pač počutili kot »srečneži«; njim ni bilo treba umetno konstruirati svoje sreče, tako da bi se najprej ozrli na svoje sovražnike, niti si morda to dopovedovati ali ši lagati (kot je v navadi pri vseh ljudeh ressentimenta); kot polni, z močjo preobloženi in potemtakem *nujno* aktivni ljudje so prav tako vedeli, da ne gre ločevati delovanja od sreče, – dejavnost je pri njih nujno všteta v srečo (od koder izhaja eũ práttein). Vse zelo v nasprotju s »srečo« na stopnji nemočnih, tlačениh, gnojnih od strupenih in sovražnih občutkov, pri katerih je sreča v bistvu narkoza, omama, mir, svoboda, »sabbat«, počitek občutij in pretegovanje udov, skratka nastopa *pasivno*. Medtem ko imeniten človek živi pred samim seboj z zaupanjem in odprtostjo (gennaĩos »plemiškega rodu« poudarja nuance »odkrit« in seveda tudi »naiven«), človek ressentimenta ni niti odkrit niti naiven niti do sebe pošten in premočrten. Njegova duša *škili*; njegov duh ljubi skrivališča, tiholazne poti in zadnja vrata, vse, kar je skrito, mu ugaja kot *njegov* svet, *njegova* varnost, *njegovo* krepčilo; spozna se na molčanje, ne-pozabljanje, čakanje, na vnaprejšnje samopomanjševanje, samoponiževanje. Rasa takšnih ljudi ressentimenta bo na koncu nujno postala *pametnejša* od katerekoli imenitne rase, tudi pamet bo častila v povsem drugačni meri: namreč kot prvovrstni pogoj eksistence, medtem ko ima pamet pri imenitnih ljudeh zlahka na sebi rahel priokus luksuza in raffinementa: – ker prav tu ni toliko bistvena, kot je bistvena gotovost funkcioniranja regulirajočih *nezavednih* instinktov ali celo kot določena nespamet, morda kot hrabro zaletavanje bodi-

si v nevarnost bodisi na sovražnika, ali kot tista zanese-njaška nenadnost jeze, ljubezni, spoštovanja hvaležnosti in maščevanja, po čemer so se imenitne duše vseh dob prepoznale. Ressentiment imenitnega človeka samega, če se pri njem pojavi, se namreč izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne *zastruplja*: po drugi strani pa se v neštetih primerih sploh ne pojavi, v tistih, v katerih je pri šibkih in nemočnih neizbežen. Znamenje močnih, polnih natur, v katerih obstaja presežek plastične, posnemajoče, ozdravitvene moči kot tudi moči pozabljanja, je, da dolgo ne znajo jemati zares svojih sovražnikov, svojih nezgod, svojih *pregreh* [Untaten] (iz modernega sveta je dober primer za to Mirabeau, ki ni imel nikakršnega spomina za insulte in nizkotnosti, ki so mu bile storjene, in ki ni mogel odpustiti samo zato, ker je – pozabil). Takšen človek se na mah otrese mnoge golazni, ki se v druge zagrebe; samo tu je še možna pristna »ljubezen do svojih sovražnikov«, pod predpostavko, da je sploh kje možna. Koliko spoštovanja le ima imeniten človek do svojih sovražnikov! – in takšno spoštovanje je že most k ljubezni... Svojega sovražnika celo zahteva zase kot svoje odlikovanje, ne prenese nobenega drugega sovražnika kakor takšnega, na katerem ni kaj zaničevati in *zelo veliko* spoštovati. Predstavljam si, nasprotno, »sovražnika«, kot ga koncipira človek ressentimenta – in prav tukaj je njegovo dejanje, njegova ustvarjalnost: koncipiral je »zlega sovražnika«, »zlobneža«, in sicer kot temeljni pojem, iz katerega si izmisli sebe kot posnetek in nasprotek, torej – samega sebe – tudi kot »dobrega«!...

## 11

Torej ravno nasprotno kot pri imenitniku, ki temeljni pojem »dober« koncipira vnaprej in spontano, namreč iz sebe in šele od tu ven si ustvari predstavo o »slabem«! Ta »slab« imenitnega izvora in oni »zel« iz kotla nenasitnega sovraštva – prvi naknadna stvaritev,



nekaj poleg [Nebenher], komplementarna barva, drugi pa, nasprotno, original, začetek, pravo *dejanje* v konceptiji morale sužnjev – kako različni sta si obe navidez istemu pojmu »dober« zoperstavljeni besedi »slab« in »zel«! Vendar *ne* gre za isti pojem »dober«: nasprotno, vprašajmo se vendar, *kdo* je pravzaprav »zel« v smislu morale ressentimenta. Z vso strogostjo odgovorjeno: *prav* »dobri« druge morale, prav imenitnik, mogočnik, vladajoči, samo prebarvan, preimenovan [umgedeutet], uzrt s strupenim očesom ressentimenta. Tukaj je ena stvar, ki jo najmanj želimo zatajiti: kdor je spoznal te »dobre« le kot sovražnike, jih je spoznal tudi samo kot *zle sovražnike*, in isti ljudje, ki se, inter pares, tako strogo držijo običaja, spoštovanja, navade, hvaležnosti, še bolj medsebojnega nadzorovanja, ljubosumnosti, po drugi strani pa se v medsebojnem odnosu izkazujejo tako iznajdljivi v obzirnosti, samoobvladovanju, nežnosti, zvestobi, ponosu in prijateljstvu, – so navzven, tam, kjer se začne tuje, tujina [*die Fremde*], le malo boljši od spuščениh zveri. Tam so rešeni vsake socialne prisile, v divjini se odškodujejo za napetost, ki jo povzročata dolga zaprtost in umirjanje v mir skupnosti, vrnejo se *nazaj* v nedolžnost zverske vesti, kot veseljaške pošasti, ki iz vrste gnusnih pomorov, požigov, skrunitev, mučenj odidejo objestni in duševno uravnoteženi, kakor da bi šlo zgolj za študentsko norčavost, prepričani o tem, da imajo zdaj pesniki za dolgo zopet o čem peti in kaj slaviti. Na dnu vseh teh imenitnih ras prepoznamo zver, sijajno klateško *plavo bestijo*, ki hlepi po plenu in zmagi; od časa do časa potrebuje izpraznitev tega skritega dna, žival mora ponovno na plan, mora ponovno nazaj v divjino: romansko, arabsko, germansko, japonsko plemstvo, homerski junaki, skandinavski vikingi – ta potreba je vsem skupna. Imenitne rase so puščale za sabo pojem »barbari« povsod, kjer so hodile; še njihova najvišja kultura izdaja neko zavest o tem in celo ponos (na primer, ko Perikles pravi v tistem znamenitem nagrobnem govoru svojim Atencem: »naša

smelost si je krčila pot po vsej zemlji in morjih, povsod si je postavljala neminljive spomenike v dobrem *in hudem*). Ta »smelost« imenitnih ras, blazna, absurdna, nenadna v svojem izražanju, celo nepredvidljivost, neverjetnost njihovih podjetij – Perikles izrecno poudarja hrathymía-o Atencev – njihova ravnodušnost in prezir do varnosti, telesa, življenja, ugodja, njihovo strahovito vedrost in globoko ugodje v vsakem uničevanju, v vsaki nasladi zmage in krutosti – vse se je za tiste, ki so to trpeli združilo v podobo »barbara«, »zlega sovražnika«, morda »Gota«, »Vandala«. Globoko, ledeno nezaupanje, ki ga tudi danes vzbuja Nemec, brž ko pride na oblast – je še vedno odmev [Nachschlag] nepogasljive groze, s katero je Evropa stoletja dolgo gledala besneje plave germanske bestije (četudi med starimi Germani in nami Nemci komajda obstaja pojmovno sorodstvo, da o krvnem niti ne govorimo). Nekoč sem opozoril na Hesiodovo zadrego, ko si je zamislil zaporedje obdobji kultur in jih skušal izraziti z zlatom, srebrom in bronom: s protislovjem, ki mu ga je ponujal veličasten, toda tudi tako grozljiv, tako nasilen Homerjev svet, ni znal opraviti drugače kot tako, da je iz enega obdobja naredil dve, ki ju je poslej postavljal drugega za drugim – enkrat obdobje trojanskih in tebanskih junakov in polbogov, tako kot se je tisti svet ohranjal v spominu imenitnih rodov, kjer so imeli lastne pradede; potem bronasto obdobje, tako kot se je ta isti svet prikazoval potomcem poteptanih, oropanih, trpinčenih, pregnanjanih, prodanih: kot sem dejal, obdobje bronu, trdo, hladno, okrutno, brezčutno in brezvestno, vse zmrcvarjeno in okrvavljeno. Recimo, da bi bilo res, da je *smisel vsake kulture* vzgojiti iz zveri »človek« krotko in civilizirano žival, *domačo žival*, v kar se danes vsekakor verjame kot v »resnico«, potem bi morali vse instinkte reakcije in ressentimenta, s pomočjo katerih so bili imenitni rodovi, skupaj s svojimi ideali, končno osramočeni in premagani, nedvoumno smatrati za prava *orodja kulture*; s čimer pa še ne bi mogli reči, da so njihovi

*nosilci* sami obenem tudi predstavniki kulture. Marveč nasprotno, ne le, da bi bilo verjetno – ne! to je danes *očitno!* Ti nosilci zatiralskih in maščevanja željnih instinktov, potomci vsakega evropskega in neevropskega suženjstva, še posebej vseh predarijskih naseljencev – ti predstavljajo *nazadovanje* človeštva! Ta »orodja kulture« pomenijo človekovo sramoto in še prej sum v kulturo in protiargument »kulturi« nasploh! Človek se lahko čisto upravičeno boji plave bestije na dnu vseh imenitnih ras in se jo varuje: toda kdo se ne bi stokrat raje bal, če sme hkrati občudovati, kot pa se *ne* bati, toda pri tem kar naprej z gnusom gledati spodletele, pomanjšane, zakrnele, zastrupljene? In ali ni to *naše* prekletstvo? V čem je danes *naš* odpor proti »človeku«? – kajti mi *trpimo* na »človeku«, o tem ni dvoma. *Ne* strah; prej to, da se na človeku nimamo več česa bati; da je v ospredju golazen »človek« in je kar mrgoli; da se je »krotki človek«, brezupno poprečen in dolgočasen, že naučil sebe čutiti kot cilj in vrh, kot smisel zgodovine, kot »višjega človeka«; – da ima celo določeno pravico do tega, da se tako čuti, če se čuti daleč od preobilice spodletelih, bolehnih, naveličanih, izžitih, po katerih začenja danes Evropa zaudarjati, če se, potemtakem, čuti vsaj kot nekaj relativno uspelega, vsaj še sposobnega živeti, vsaj življenje potrjujočega . . .

12

– Na tem mestu ne morem pridušiti vzdih in zadnjega upanja. Kaj je prav zame povsem neznosno? Kaj je to, s čimer jaz sam ne morem opraviti, kar me duši in od česar mrem? Slab zrak! Slab zrak! To, da se mi približa nekaj spodletelega; to, da moram vohati drob spodletele duše! . . . Kaj človek sicer vse prenese, stisko, pomanjkanje, slabo vreme, bolehnost, težave, osamljenost? Pravzaprav z vsem ostalim opraviš takšen, kot si, rojen za podzemsko in borbena bivanje; vedno znova se vračaš na svetlobo, vedno ponovno doživiš

svojo zlato uro zmage, – in potem stojiš tu, kakor si rojen, nezlomljiv, napet, pripravljen za novo, za še težje, za še bolj oddaljeno, kot lok, ki ga vsaka stiska samo še bolj napne. – Toda občasno mi je dan pogled – če postavimo, da obstajajo nebeške darovalke, onstran dobrega in zlega – dan mi je samo en pogled na nekaj popolnega, na nekaj do kraja uspelega, srečnega, močnega, triumfirajočega, na čemer se je še česa bati! Na človeka, ki opravičuje človeka [*den Menschen*], na komplementarno in odrešilno srečno naključje človeka, zaradi katerega še smemo ohraniti *vero v človeka!*... Kajti tako je: pomanjševanje in izenačevanje evropskega človeka skriva *našo* največjo nevarnost, kajti ta pogled utruja... Danes ne vidimo ničesar, kar hoče postati večje, slutimo, da gre vedno bolj navzdol in navzdol v tanjše, dobrodušnejše, pametnejše, prijetnejše, povprečnejše, ravnodušnejše, v nekaj še bolj kitajskega, še bolj krščanskega – človek postaja, o tem ni nobenega dvoma, vedno »boljši«... Prav v tem je prekletstvo Evrope – s strahom pred človekom smo izgubili tudi ljubezen do njega, spoštovanje pred njim, upanje vanj, celo voljo zanj. Pogled na človeka poslej utruja – kaj je danes nihilizem, če ne *to?* ... Mi smo utrujeni *od tega človeka*...

### 13

– Toda vrnimo se: problem *drugačnega* izvora »dobrega« od dobrega, ki si ga je izmislil človek ressentimenta, terja svoj zaključek. – Če se jagnjeta čemerijo na velike ptice ujede, se temu ne gre čuditi: samo da velikim pticam ujedam zaradi tega ne moremo zameriti, da si odnašajo mlada jagnjeta. In ko si jagnjeta med sabo pravijo: »te ptice ujede so zle; in kdor ni čisto nič podoben ptici ujadi, marveč je njeno nasprotje, jagnje, – ali naj ta ni dober?« potem tej vzpostavitvi ideala nimamo kaj očitati, kot tudi temu ne, da bodo ptice ujede na to nekolikanj porogljivo pogledale in si morda

rekle: »me nismo nanje čisto nič čemerne, na ta dobra jagnjeta, celo rade jih imamo: nič ni bolj okusnega kot nežno jagnje.« – Zahtevati od moči [Staerke], da se *ne* bi izkazovala kot moč, da naj *ne* bi bila hotenje premagovanja, hotenje podjarmljanja, gospodovanja, hlepenje po sovražnikih in odporih in triumfu, je prav tako nesmiselno kot zahtevati od šibkosti, da se naj izkazuje kot moč. Nek kvantum sile ustreza prav takšnemu kvantumu gona, volje, delovanja – pravzaprav, sploh ni nič drugega kot prav ta gon [Treiben], to hotenje, to delovanje samo, in samo zaradi zapeljivosti jezika (in v njem okamenelih temeljnih zmot uma), ki razume in narobe razume vsako delovanje kot pogojeno z delujočim, z nekim »subjektom«, se to lahko prikaže drugače. Namreč, prav tako kot ljudstvo ločuje strela od njenega bliskanja in slednje jemlje za *dejanje* [Tun], za učinek nekega subjekta, ki se imenuje strela, tako ljudska morala tudi ločuje moč od izkazovanj moči, kakor da bi za močnim obstajal indiferentni substrat, ki bi *po izbiri* izrazil moč ali pa tudi *ne*. Toda takšnega substrata ni; za dejanjem, delovanjem, nastajanjem ni »biti«; »dejavnik« [Taeter] je dejanju samo primišljen, – dejanje je vse. Ljudstvo pravzaprav podvaja dejanje, ko pravi, da strela bliska, to je dejanje-dejanje: isto dogajanje postavlja enkrat kot vzrok in potem še enkrat kot njegov učinek. Naravoslovci niso nič boljši, ko pravijo: »sila giblje, sila povzročča« in temu podobno, – celotna naša znanost, kljub vsej svoji hladnosti, svoji osvobojenosti od afekta, je še vedno zapeljana od jezika in se še ni rešila podtaknjenih zmenet, »subjektov« (atom je, na primer, takšno zмене, enako Kantova »stvar na sebi«): potem ni čudno, da zatrti [zurueckgetretenen], skrito tleči afekti maščevanja in sovraštva izkoristijo to vero zase in da pravzaprav celo nobene vere *ne* ohranjajo bolj goreče kot te, *da so močni poljubno lahko tudi šibki* in ptica ujeta jagnje: s tem si pridobijo pravico, da imajo ptico ujedo *za odgovorno*, da je ptica ujeta . . . Če si tlačeni, poteptani, premagani,

iz maščevanja željne zvijačnosti nemoči, prigovarjajo: »bodimo drugačni od zlih, namreč, bodimo dobri! In dober je vsakdo, ki ni nasilen, ki nikogar ne poškoduje, ki ne napada, ki se ne maščuje, ki prepušča maščevanje bogu, ki se, tako kot mi, skriva, ki se izogiba vsakega zla in sploh ne zahteva veliko od življenja, tako kot mi potrpežljivi, ponižni, pravični« – potem to, če hladno in nepristransko prisluhnemo, ne pomeni nič več kot: »mi šibki smo pač šibki; dobro je, da ne počnemo ničesar, *za kar nismo dovolj močni*« – toda to trpko dejansko stanje, ta pamet najnižjega reda, ki jo imajo celo insekti (ki se, ob večji nevarnosti, pač delajo mrtve, da ne bi kaj »preveč« naredili), se je, zahvaljujoč ponarejanju in samozlaganosti nemoči, oblekla v blišč odpovedujoče, tihe, pričakujoče kreposti, kakor da bi bila sama šibkost šibkih – se pravi, kajpak, njihovo *bistvo*, njihovo delovanje, njihova celotna, edina, neizbežna, neločljiva dejanskost – prostovoljni dosežek, nekaj hotenega, izbranega, *dejanje, zasluga*. Ta vrsta človeka *potrebuje* vero v indiferentni svobodno izbirajoči »subjekt« iz instinkta po samoohranitvi, samopotrjevanju, v katerem se posvečuje vsaka laž. Subjekt (ali, da povemo bolj popularno, *duša*) je morda zato bila doslej najboljša postavka vere na svetu, ker je preštevilnim smrtnikom, šibkim in tlačnim vseh vrst, omogočila tisto sublimno samogoljufanje, ki samo šibkost razlaga kot svobodo, svojo takšnost in takšnost pa kot *zaslugo*.

14

– Ali želi kdo pogledati malo navzdol, tja dol v skrivnost *fabriciranja idealov* na zemlji? Kdo ima za to pogum? . . . Naprej! Tu je odprt pogled v to temno delavnico. Počakajte še trenutek, moj gospod jezikač in vratolomnež: vaše oko se mora najprej privaditi na to goljufivo spreminjajočo se svetlobo . . . Tako! Dovolj! Govorite sedaj! Kaj se dogaja tam spodaj? Povejte, možje najnevarnejše zvedavosti, kaj vidite – sedaj sem

jaz ta, ki posluša. –

– »Ničesar ne vidim, pa zato toliko več slišim. Iz vseh kotov in vogalov prihaja previdno, zahrbtno, tiho momljanje in zborna šepetanje. Zdi se mi, da je lažnivo; sladkobna milina se drži vsakega zvoka. Šibkost naj se z lažjo spreobrne v *zaslugo*, o tem ni dvoma – tako je, kot ste rekli.« –

– Dalje!

– »in nemoč, ki se ne maščuje, v ‚dobroto‘; boječa nizkotnost v ‚ponižnost‘, podvrženost tistim, ki jih sovražijo, v ‚pokornost‘ (namreč pokornost enemu, o katerem pravijo, da zapoveduje to podvrženost, – imenujejo ga bog). Neofenzivnost šibkega, strahopetnost sama, te ima v preobilju, njegovo za vrata skrivanje, neizbežna prisiljenost k čakanju pridejo tu na dober glas, tako kot ‚potrpljenje‘, najbrž se imenuje tudi krepost [*die Tugend*]; ne-moči-se-maščevati imenujejo ne-hoteti-se-maščevati, morda celo odpuščanje (‚ker *oni* ne vedo, kaj delajo – samo mi vemo, kaj *oni* počnejo!‘. Govorijo tudi o ‚ljubezni do svojih sovražnikov‘ – in se pri tem znojijo.«

– Dalje!

– »Ni dvoma, bedni so, vsi ti momljači in zakotni ponarejevalci, četudi še toplo čepijo drug ob drugemu – toda pravijo mi, da je njihova beda božja volja in božje znamenje, da se pač pretepa tiste pse, ki so najljubši; morda je ta beda tudi priprava, preizkus, šolanje, morda še več – nekaj, kar bo nekoč poravnano in poplačano z neznanskimi obrestmi v zlatu, ne! v sreči. Temu pravijo ‚blaženstvo‘.«

– Dalje!

– »Sedaj mi dajejo vedeti, da niso samo boljši od mogočnikov, gospodarjev zemlje, katerih slino morajo lizati (*ne* iz strahu, nikakor ne iz strahu! ampak, ker bog zapoveduje častiti vso gosposko) – da niso le boljši, ampak ‚tudi so na boljšem‘, da bodo enkrat vsekakor na boljšem. Toda dovolj! dovolj! Ne zdržim več. Slab zrak! Slab zrak! Ta delavnica, kjer se *fabricirajo ideali* – tako se mi zdi, smrdi po samih lažeh.«

– Ne! Samo še trenutek! Ničesar še niste rekli o mojstrovini teh alkimistov, ki iz vsake črnine izdelujejo belino, mleko, nedolžnost: – ali niste opazili, kaj je njihova dovršenost v raffinementu, njihov najbolj smel, najfinejši, najduhovitejši, najbolj lažniv artistski prijem? Pazite! Te kletne živali, polne maščevanja in sovraštva – kaj vendar delajo prav iz maščevanja in sovraštva? Ste sploh že kdaj slišali te besede? Če bi vendarle zaupali njihovim besedam, ali bi zaslutili, da ste med samimi ljudmi ressentimenta? . . .

– »Razumem, še enkrat bom napel ušesa (uh! uh! uh! in *zamašil* nos). Zdaj šele slišim to, kar so že tolikokrat rekli: ‚Mi dobri – *mi smo pravični*‘ – to, kar zahtevajo, ne imenujejo maščevanje, ampak ‚triumf *pravičnosti*‘; to, kar sovražijo, ni njihov sovražnik, ne! oni sovražijo ‚*krivico*‘, ‚*brezbožnost*‘; to, v kar verjamejo in upajo, ni upanje na maščevanje, opojnost sladkega maščevanja (– ‚slajšega od medu‘ je že Homer rekel), ampak zmaga boga, *pravičnega* boga, nad brezbožniki; to kar jim še preostane ljubiti na zemlji, niso njihovi bratje v sovraštvu, ampak njihovi ‚bratje v ljubezni‘, ali, kot pravijo, vsi dobri in pravični na svetu.«

– In kako imenujejo to, kar jim služi kot tolažba za vse trpljenje v življenju – njihovo fantazmagorijo anticipiranega bodočega blaženstva?

– »Kako? Ali prav slišim? To imenujejo ‚poslednja sodba‘, prihod *njihovega* kraljestva, ‚božjega kraljestva‘ – *medtem* pa živijo ‚v veri‘, ‚v ljubezni‘, ‚v upanju‘.«

– Dovolj! Dovolj!

## 15

V veri v kaj? V ljubezni do česa? V upanju na kaj? – Ti šibki – namreč, nekoč hočejo tudi *oni* biti močni, brez dvoma, enkrat naj bi prišlo tudi *njihovo* »kraljestvo« – na splošno ga imenujejo, kot smo dejali, »božje kraljestvo«: da, v vsem smo tako ponižni! Že da bi *to* doživeli, moramo dolgo živeti, še po smrti, – ja, nujno je večno življenje, da si lahko v »božjem kraljestvu«



tudi za večno poplačaš zemeljsko življenje »v veri, v ljubezni, v upanju«. Plačilo za kaj? Plačilo s čim? . . . Zdi se mi, da se je Dante grobo zmotil, ko je z zastrašujočo ingenioznostjo postavil nad vrata svojega pekla napis »tudi mene je ustvarila večna ljubezen«: – nad vrati krščanskega paradiža in njegove »večne blaženosti« bi na vsak način z večjo pravico smel stati napis »tudi mene je ustvarilo večno *sovrašтво*« – seveda če predpostavimo, da bi nad vrati lahko stala resnica o laži! Kajti *kaj* je blaženost tistega paradiža? . . . Najbrž bi že sami uganili; toda bolje je, da nam to izrecno izpriča nekdo, ki je v teh rečeh nezanemarljiva avtoriteta, Tomaž Akvinski, veliki učitelj in svetnik. »Beati in regno coelesti«, pravi pohlevno kot jagnje, »videbunt poenas damnatorum, *ut beatitudo illis magis complacet*.« Ali pa, če želite slišati v nekoliko krepkejšem tonu, morda iz ust nekega triumfalnega cerkvenega očeta, ki je svojim kristjanom odsvetoval okrutne naslade v javnih gledaliških predstavah – zakaj neki? »Vera nam vendar nudi veliko več, – pravi, de *spectac. c. 29 ss.* – *veliko močnejšega*; zahvaljujoč odrešitvi so nam vendar na razpolago povsem druge radosti; namesto atletov imamo naše mučence; si želimo krvi, no, torej imamo Kristusovo kri . . . Toda kaj nas čaka šele na dan njegove vrnitve, njegovega triumfa!« – in zdaj nadaljuje, očarani vizionar: »At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! *Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem*, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent! Item praesides (provincialni namestniki) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflantibus erubescerent, quibus nihil ad deum pertinere

suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales (bolj pri glasu, še hujši kričači) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum *insatiabilem* conferre, qui in dominum desaevierunt. »Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuarie fillius (vse, kar sledi, zlasti še ta, iz talmuda poznana oznaka za Jezusovo mater, nam kaže, da Tertullian od tu naprej misli na Žide), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia comementium laederentur.« Ut talia spectes, *ut talibus exultes*, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo *per fidem* spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (I. Cor. 2,9.) Credo circo et utraque cavea (prvi in četrti balkon ali, po drugih avtorjih, komični in tragični oder) et omni stadio gratiora.«\*

– *Per fidem*: tako je zapisano.

## 16

Zaključimo. Obe *zoperstavljeni* vrednoti, »dobro in slabo«, »dobro in zlo«, sta na zemlji bojevali strašen, tisočletja trajajoč boj; in tako kot drži, da je druga vrednota že dolgo časa v premoči, tako, kajpak, tudi še ne manjka mest, kjer se še naprej bije neodločen

\* Prevod Tertulijanovega teksta De spectaculis na str.

boj, Lahko bi celo rekli, da se je medtem še bolj razvnel in prav s tem postal vse globlji, vse bolj duhoven: tako da danes najbrž ni odločilnejšega znamenja »višje nature«, duhovnejše nature, kot to, da je človek razdvojen v zgornjem smislu in da je dejansko še vedno bojišče za ona nasprotja. Simbol tega boja, napisan v pisavi, ki je ostala berljiva skozi vso človeško zgodovino vse do danes, se imenuje »Rim proti Judeji, Judeja proti Rimu«: – doslej še ni bilo pomembnejšega dogodka od tega boja, od tega spraševanja, od tega smrtonosnega protislovja. Rim je občutil v Židu nekaj, kar je kot protinarava sama, takorekoč svoj antipodni monstrum; v Rimu je Žid veljal za »dokazanega sovražnika celotnega človeškega rodu«: upravičeno, kolikor imamo pravičo, da navezujemo blagor in prihodnost človeškega rodu na brezpogojno gospostvo aristokratskih vrednot, rimskih vrednot. Kaj so, nasprotno, Židje občutili do Rima? To uganemo iz tisočev znamenj; toda dovolj je, da si še enkrat vzamemo k srcu Janezovo Razodetje, ta najsurovejši od vseh napisanih izbruhov, kar jih ima maščevanje na vesti. (Sicer pa ne podcenjujmo globoke doslednosti krščanskega instinkta, ko je prav to knjigo sovraštva naslovil z imenom učenca ljubezni, taistega, kateremu je pripisal tisti zaljubljeno-sanjaški evangelij – : v tem tiči delček resnice, četudi je bilo za ta namen potrebnega še toliko literarnega ponarejanja.) Rimljani so bili tako močni in imenitni, da močnejših in imenitnejših še ni bilo na zemlji, še celo v sanjah nikoli; vsa njihova zapuščina [Ueberrest], vsak napis očara, pod predpostavko, da uganemo, *kaj* tam piše. Židje so bili, nasprotno, tisto svečeniško ljudstvo resentmenta par excellence, z notranjo ljudsko-moralno genialnostjo brez primere: samo primerjajte podobno nadarjena ljudstva, recimo Kitajce ali Nemce, z Židi, da bi začutili, kaj je prvega in kaj petega reda. Kdo izmed njih je zaenkrat *zmagal*, Rim ali Judeja? O tem vendar ni nobenega dvoma: to lahko kajpak presodimo po tem, pred kom se danes v samem Rimu klanjajo kot pred

zapopadkom vseh najvišjih vrednot – in ne zgolj v Rimu, ampak domala na polovici zemeljske površine, povsod tam, kjer je postal človek krotek, ali pa tam, kjer želi postati krotek, – *pred tremi Židi*, kot vemo, in *eno Židinjo* (pred Jezusom iz Nazareta, ribičem Petrom, preprogarjem Pavlom in pred materjo na začetku omenjenega Jezusa, imenovano Marija). To je zelo nenavadno: Rim je, brez vsakega dvoma, podlegel. Vsekakor je šlo v renesansi za bleščeče-srhljivo ponovno prebujanje klasičnega ideala, imenitnega načina vrednotenja vseh stvari: sam Rim se je gibal, kot da bi pravkar od mrtvih vstal, pod pritiskom novega, nad njim zgrajenega, požidenega Rima, ki je ponujal aspekt ekumenske sinagoge in se imenoval »cerkev«: toda takoj je ponovno triumfirala Judeja, zahvaljujoč tistemu temeljno prostaškemu (nemškemu in angleškemu) ressentimentnemu gibanju, ki se imenuje reformacija, vštevši to, kar je iz tega moralo slediti, obnova cerkve, – tudi obnova grobnega spokoja klasičnega Rima. V nekem celo še odločilnejšem in globljem pomenu kot takrat je Judeja s francosko revolucijo še enkrat zmagala nad klasičnim idealom: zadnja politična imenitnost, ki je obstajala v Evropi, to je *francosko* sedemnajsto in osemnajsto stoletje, se je sesula pod instinkti ressentimenta ljudstva, – nikdar ni bilo na zemlji slišati za večjo radost, za hrupnejše navdušenje! Sicer pa se je sredi tega zgodilo nekaj najbolj grozljivega, nekaj najbolj nepričakovanega: pred oko in vest človeštva je *živo* in v nezaslišanem sijaju stopil sam antični ideal, – proti staremu lažnemu geslu ressentimenta o *prednosti večine*, proti volji do zniževanja, do poniževanja, do izenačevanja, do padca in zahoda človeka je še enkrat, močnejše, enostavnejše, prodorneje kot sploh kdaj, zadonelo strašno in očarljivo nasprotno geslo o *prednosti manjšine!* Kot zadnji namig k *drugačni* poti se je pojavil Napoleon, ta najbolj samosvoj in najpozneje rojeni človek, kar jih je kdaj bilo, in v njem utelešeni problem *imenitnega ideala na sebi* – dobro preudarimo, za *kakšen* problem gre: Napoleon, ta sinteza *nečloveka* in *nadčloveka*...

– Je to s tem minilo? Je bilo to največje od vseh nasprotij med ideali s tem postavljeno ad acta za vse čase? Ali pa je bilo le odloženo, za dolgo odloženo? . . . Ali ne bi moral enkrat vzplamteti še veliko strašnejši, veliko dlje pripravljeni plamen starega ognja? Še več: ali si naj ne bi morali prav tega z vso močjo želeči? celo hoteti? celo pospeševati? . . . Kdor na tem mestu začne, tako kot moji bralci, razmišljati, nadaljevati razmišljanje, bo težko prišel temu hitro do dna, – zadosten razlog zame, da pridem temu sam do dna, pod predpostavko, da je že zdavnaj postalo dovolj jasno, kaj hočem, kaj hočem prav z onim nevarnim geslom, ki je napisano na kožo moji zadnji knjigi: »Onstran dobrega in zla« . . . To pa nikakor ne pomeni »Onstran dobrega in slabega.« –.

*Opomba.* Priložnost, ki mi jo ponuja pričujoča razprava, izkoriščam, da javno in formalno izrazim željo, ki sem jo doslej izrekal samo v priložnostnih razgovorih z učenjaki: da bi si namreč kakšna filozofska fakulteta lahko pridobila zasluge za napredek študija *zgodovine morale* z vrsto akademskih nagradnih razpisov: – morda bo ta knjiga služila kot močna spodbuda prav v tej smeri. Glede na takšno možnost naj predlagam naslednje vprašanje: le-to zasluži prav toliko pozornosti filologov in zgodovinarjev kot pravih poklicnih filozofov-učencov.

»Kakšen napotek nam daje jezikoslovje, še posebno etimološke raziskave, za zgodovino razvoja moralnih pojmov?«

– Po drugi strani je seveda za te probleme (*vrednosti* dosedanjih vrednotenj) prav tako nujno pridobiti sodelovanje fiziologov in medicincev: pričemer bi bilo poklicnim filozofom prepuščeno, da bi bili tudi v tem posameznem primeru zagovorniki

in posredniki, potem ko jim bo povsem uspelo spremeniti prvotno tako krhko, tako nezaupljivo razmerje med filozofijo, fiziologijo in medicino v najbolj prijateljsko in plodno izmenjavo. Vsaka tablica dobrin [Guetertafeln], vsak »ti moraš«, ki je poznan zgodovini ali etnološkim raziskavam, zares potrebuje najprej *fiziološko* osvetlitev in razlago, vsekakor še bolj kot psihološko; vsaka od njih čaka na kritiko s strani medicinske znanosti. Vprašanje: koliko je *vredna* ta ali ona tablica dobrin in »morala«? naj bo postavljeno iz najrazličnejših perspektiv; posebno to »vredno za kaj?« ni nikoli dovolj dobro razloženo. Nekaj, kar bi bilo na primer očitno vredno za kar največje možno trajanje kake rase (ali za stopnjevanje njene moči prilagajanja na določeno klimo ali ohranitve največjega števila), nikakor ne bi imelo enake vrednosti, če bi šlo morda za to, da se oblikuje močnejši tip. Blagor večine in blagor manjšine sta zoperstavljeni vrednostni gledišči: imeti prvo za že *na sebi* bolj vredno, to prepustimo naivnosti angleških biologov... Vse znanosti morajo odslej pripravljati bodočo nalogo filozofa: to nalogo gre razumeti tako, da bo filozof razrešil *problem vrednot*, da bo določil *hierarhijo vrednot*. –

## DRUGA RAZPRAVA

### »Krivda«, »slaba vest« in sorodno

#### 1

Vzgojiti žival, ki *sme obljubljeni* – ali ni to prav tista paradoksalna naloga sama, ki si jo je zadala narava glede človeka? Ali ni to pravi problem človeka [*vom Menschen*]? . . . Da je ta problem v veliki meri rešen, se mora zdeti toliko bolj presenetljivo tistemu, ki zna vse preveč ceniti proti delujočo silo, silo *pozabljivosti*. Pozabljivost nikakor ni samo vis inertiae, kot menijo površni, marveč je aktivna, v najstrožjem pomenu pozitivna zaprečitvena sposobnost, ki ji gre pripisati, da se tega, kar doživljamo, skusimo, kar sprejemamo vase, v stanju prebavljanja (smeli bi ga imenovati »vduševanje« [Einverseelung]) prav tako malo zavedamo kot celotnega tisočerega procesa, s katerim se odvija naše telesno prehranjevanje, tako imenovano »utelešanje« [Einverleibung]. Od časa do časa zapreti vrata in okna zavesti; ostati miren ob hrupu in boju, s katerim v našem spodnjem svetu uslužni organi delajo drug za drugega in drug proti drugemu; malo tišine, malo tabule rase zavesti, da bi se naredil prostor za novo, predvsem za imenitnejše funkcije in funkcionarje, za vodenje, predvidenje, vnaprejšnje določanje (kajti naš organizem je oligarhično urejen) – to je korist, kot sem dejal, aktivne pozabljivosti, takorekoč vratarice, ohranjevalke duševnega reda, miru, etikete: tukaj takoj uvidimo, kako brez pozabljivosti ne bi moglo biti nobene sreče, nobene vedrine, nobenega upanja, nobenega ponosa, nobene *sedanjosti*. Človeka, ki se mu ta zaprečitveni

aparatus pokvari in preneha delovati, lahko primerjamo (in ne le primerjamo –) z dispeptikom, – z nobeno stvarjo ne »opravi«... Prav ta nujno pozabljiva žival, pri kateri je pozaba moč [Kraft], oblika *krepkega* zdravja, si je sedaj privzgojila nasprotno sposobnost, spomin, s pomočjo katerega se v določenih primerih izključi pozabljivost, – namreč v tistih primerih, ko naj bi obljubila: potemtakem nikakor ne gre zgolj za pasivno ne-moči-se-spet-rešiti enkrat vrezanega vtisa, ne zgolj indigestacija enkrat nekomu dane besede, s katero ne moremo opraviti, ampak aktivno ne-hoteti-se-spet-rešiti, znova in znova hoteti enkrat hoteno, pravi *spomin volje*: tako da bi med prvotnim »jaz hočem«, »jaz bom naredil« in dejansko izpraznitvijo volje, njenim *aktom*, smeli brez pomislekov vnesti cel svet novih tujih stvari, okoliščin, celo aktov volje, ne da bi se ta dolga veriga volje pretrgala. Toda, kaj vse to predpostavlja! Kako se je moral človek, da lahko v takšni meri vnaprej razpolaga s prihodnostjo, najprej učiti ločevati nujno dogajanje od naključnega, kavzalno misliti, oddaljeno gledati kot navzoče in to predvideti, z gotovostjo odločati, sploh računati in preračunati, kaj je smoter in kaj sredstvo zanj, – kako je za to moral predvsem človek sam najprej postati *preračunljiv, pravilen, nujen*, tudi samemu sebi v svoji lastni predstavi, da bi nazadnje lahko, tako kot tisti, ki obljubi, jamčil sebe *kot prihodnost!*

## 2

Prav to je dolga zgodovina porekla *odgovornosti*. Omenjena naloga vzgojiti žival, ki sme obljubljeni, vsebuje, kot smo že dojeli, kot pogoj in pripravo, natančnejšo nalogo; najprej *narediti* človeka do določene mere nujnega, enoličnega, enakega med enakimi, pravilnega in potemtakem preračunljivega. Neznanska naloga tega, kar sem imenoval »nравnost nрави« (primerjaj Jutranja zarja, afor. 9, 14, 16) – pravo delo človeka na samem sebi v najdaljšem obdobju človeškega



1

rodu, njegovo celotno *predzgodovinsko* delo ima v tem svoj smisel, svoje veliko opravičilo, najsi tudi vsebuje še toliko strogosti, tiranije, topoumnosti in idiotizma: človek se je dejansko *naredil* preračunljivega s pomočjo nravnosti nravi in socialnega prisilnega jopiča. Če se, nasprotno, postavimo na konec neznanskega procesa, tja, kjer drevo končno rodi svoje sadeže, ko societeta in njena nravnost nravi končno obelodanita, čemu sta bila le sredstvo: potem ugotovimo, da je najzrelejši sad na njunem drevesu *suvereni individuum*, ki je samo sebi enak, spet osvobojen nravnosti nravi, avtonomni nadnraavstveni individuum (kajti »avtonomen« in »nraavstven« se izključujeta), na kratko, človek z lastno neodvisno vztrajno voljo, ki *sme ljubljati* – in v njem ponosna, v vseh mišicah trzajoča zavest o tem, kaj je bilo tu končno doseženo in v njem utelešeno, namreč pristna zavest o moči in svobodi, občutek popolnosti človeka nasploh. Ta osvobojeni, ki dejansko *sme ljubljati*, ta gospodar *svobodne* volje, ta suveren – kako naj ne bi vedel, kakšno premoč ima s tem pred vsem, kar ne more ljubljati in jamčiti za sebe, koliko zaupanja, koliko strahu, koliko spoštovanja vzbuja – »zasluži« si vse troje – in kako ima, s to oblastjo nad sabo, nujno v rokah tudi oblast nad okoliščinami, nad naravo in nad vsemi kreaturami nestalnejše in manj zanesljive volje? »Svobodni« človek, imetnik vztrajne nezlomljive volje ima v lasti tudi svojo *mero vrednot*: ko se, izhajajoč iz sebe, ozira na druge, jih spoštuje ali pa prezira; in prav tako nujno, kot spoštuje sebi enake, močne in zanesljive (tiste, ki *smejo ljubljati*), – torej vsakogar, ki ljublja kot suveren, stežka, poredkoma, počasi, ki skopari s svojim zaupanjem, ki se *odlikuje* s tem, ko zaupa, ki da besedo, na katero se lahko zanesesh, ker ve, da je dovolj močan, da bo dano besedo držal, celo navkljub nezgodam, celo »navkljub usodi« –: enako nujno bo imel pripravljeno brco za slabotne vihravce, ki ljubljajo, ne da bi smeli, in vzgojno šibo za lažnivca, ki prelomi dano besedo že v trenutku, ko

jo izusti. Ponosno védenje o izrednem privilegiju *odgovornosti*, zavest o tej redki svobodi, o tej moči nad sabo in usodo, se je pogreznila vanj do najbolj notranjih globin in postala instinkt, dominantni instinkt: – kako bo imenoval ta dominantni instinkt, seveda če za to sploh potrebuje besedo? Toda, saj ni dvoma: ta suvereni človek ga imenuje svojo *vest*...

3

Svojo *vest*?... Že vnaprej je mogoče uganiti, da pojem »*vesti*«, ki ga tu srečamo v njegovi najvišji, domala začudujoči izoblikovanosti, že ima za sabo dolgo zgodovino in preobrazbo oblik. Da se sme za sebe jamčiti in to s ponosom, torej, da se *sme* tudi sebe *potrjevati* – to je, kot sem dejal, zreli sad, toda tudi *pozni* sad: – kako dolgo je moral ta sad trpko in kisló viseti na drevesu! In še veliko dlje časa takšnega sadu sploh ni bilo videti, – nihče bi ga ne mogel napovedati, najsi je bilo še tako gotovo, da je bilo na drevesu vse pripravljeno in da je raslo prav v smeri tega sadu! – »Kako se v človeku-živali naredi spomin? Kako se temu nekoliko topemu, nekoliko čenčavemu trenutnostnemu razumu, tej utelešeni pozabljivosti nekaj tako vtisne, da ostane prisotno?«... Ta prastari problem se ni, kot si lahko mislimo, reševal ravno z nežnimi odgovori in sredstvi; morebiti celo ni ničesar strašnejšega in grozljivejšega v vsej predzgodovini človeka od njegove *mne-motehnike*. »Nekaj ostane v spominu tako, da se vanj vžge: samo to, kar ne preneha *boleti*, ostane v spominu« – to je temeljni stavek najstarejše (žal, tudi najdaljše) psihologije na zemlji. Lahko bi se celo reklo, da povsod na zemlji, kjer v življenju človeka in ljudstva še danes obstajajo slovesnost, resnost, skrivnost, mrke barve, še *učinkuje* nekaj tiste grozovitosti, s katero se je nekoč vsepovsod na zemlji obljubljaló, zastavljalo in zaobljubljalo: preteklost, najdaljša, najgloblja, najtrša preteklost, nas navdahne in navre v nas, ko postanemo

»resni«. Ko je človeku bilo nujno, da si naredi kak spomin, nikoli ni šlo brez krvi, trpinčenja, žrtev; najgrozljivejše žrtve in zalogi (kamor spada žrtvovanje prvorojenca), najgнусnejše pohabitve (na primer kastracije), najokrutnejše oblike ritualov vseh religioznih kultov (in vse religije so v zadnji instanci sistemi okrutnosti) – vse to ima svoj izvor v tistem instinktu, ki je v bolečini uganil najmočnejši pripomoček mnemonike. V nekem določenem smislu sodi sem celoten asketizem: nekatere ideje naj bi postale neizbrisne, vsepovsod pričujoče, nepozabne, »fiksne«, da bi se z njimi hipnotiziral celoten živčni in intelektualni sistem – in asketski postopki in življenjski načini so sredstvo za to, da se te ideje rešijo konkurence vseh ostalih idej, da bi postale »nepozabne«. Kolikor slabši »spomin« je imelo človeštvo, toliko bolj strašen je vedno ta aspekt njegovih običajev; posebno še strogost kazenskih zakonov daje merilo za to, koliko truda je bilo potrebnega, da se premaga pozabljivost in da ostane v *spominu* nekaj primitivnih zahtev skupnega družbenega življenja tega trenutnostnega sužnja afekta in želje. Mi Nemci se prav gotovo nimamo za posebno okrutno in trdosrčno ljudstvo, še manj za posebno lahkomišelnino in tja v dan živeče; toda dovolj je, da pogledamo naše stare kazenske ureditve, da dojamemo, koliko prizadevanja je potrebnega na zemlji, da se vzgoji »ljudstvo mislecev« (hočem reči: *to* evropsko ljudstvo [*das Volk*], pri katerem tudi še danes najdemo maksimum zaupanja, resnosti, neokusnosti in stvarnosti in ki ima s temi svojimi lastnostmi pravico do vzgajanja vsake vrste evropskih mandarinov). Ti Nemci so si z grozljivimi sredstvi ustvarili spomin, da bi zagospodarili nad svojimi osnovnimi plebejskimi instinkti in njihovo brutalno okornostjo: spomnimo se starih nemških kazni, na primer na kamenjanje (– že v sagi pade mlinski kamen na glavo krivca), lomljenje udov na kolesu [*das Raedern* – *kolesati*] (najlastnejša iznajdba in specialiteta nemškega genija na področju kazni!), prebadanje s koli, trganje

ali teptanje s konji (»razčetverjanje«), kuhanje zločin-  
cev v olju ali vinu (še v štirinajstem in petnajstem  
stoletju), priljubljeno odiranje (»rezanje jermenov«),  
izrezovanje mesa iz prsi; pač tudi na to, da so hudodelca  
premazali z medom in ga na žarečem soncu prepustili  
muham. S pomočjo takšnih slik in postopkov si človek  
končno zapomni pet, šest »jaz nočem«, glede katerih je  
*dal svojo besedo*, da bi bil deležen ugodnosti življenja  
v družbi – in zares! s pomočjo takšnega spomina se je  
človek končno »spametoval«! – Ah, pamet [Vernunft],  
resnost, obvladovanje afektov, vsa ta mračna stvar, ki  
se imenuje razmišljanje, vse te predprave in bleščice  
človeka: kako drago se je vse to plačalo! koliko krvi in  
groze je na dnu vseh »dobrih stvari«! . . .

4

Toda kako je potem prišla na svet ona druga  
»mračna stvar«, zavest o krivdi, vsa »slaba vest«? – In  
s tem se vračamo nazaj k našim genealogom morale.  
Da še enkrat povem – ali še sploh nisem povedal? –  
le-ti so zanič. Kakih pet pednjev dolga lastna, zgolj  
»moderna« izkušnja; nobenega védenja, nobene volje  
do védenja o preteklem; še manj zgodovinskega instink-  
ta, nekega »drugega videnja«, ki je prav tu potrebno –  
pa se kljub temu ukvarjati z zgodovino morale: to se  
mora, kakor je prav, končati z rezultati, ki niso samo  
v krhkih odnosih do resnice. Se je tem dosedanjim  
genealogom morale vsaj od daleč kaj sanjalo o tem, da  
ima, na primer, glavni moralni pojem, pojem »krivde«  
[Shuld], svoje poreklo v zelo materialnem pojmu »dol-  
gov«? Ali, da se je kazen kot *povračilo* [Vergeltung –  
maščevanje] razvila popolnoma mimo vsake predpo-  
stavke o svobodi ali nesvobodi volje? – in to v tolikšni  
meri, da je, nasprotno, vedno najprej potrebno doseči  
*visoko* stopnjo učlovečenja, da bi žival »človek« začela  
delati veliko primitivnejše razločke med »naklepno«,  
»iz malomarnosti«, »slučajno«, »prištevno« in njihovimi

nasprotji in jih upoštevati pri odmeri kazni. Misel, ki je danes tako cenena in navidez tako prirodna, tako neizbežna, ki je pač morala služiti za razlago, kako je na zemlji sploh nastal občutek pravičnosti, misel, da »zločinec zasluži kazen, ker bi lahko ravnal drugače«, je dejansko povsem pozno dosežena, ja, rafinirana oblika človekovega presojanja in sklepanja; kdor to misel prestavi na začetek, se grobo pregreši nad psihologijo starodavnega človeštva. Skozi najdaljše obdobje človeške zgodovine se nikakor *ni* kaznovalo zato, ker naj bi bil hudodelec odgovoren za svoje delo, torej tudi *ne* pod predpostavko, da naj se kaznuje samo krivca: – marveč, tako kot starši še danes kaznujejo svoje otroke, iz jeze zaradi pretrpele škode, ki se potem stresa nad povzročiteljem škode, – toda ta jeza se vzdržuje v mejah in modificira z idejo, da ima vsaka škoda v nečem svoj *ekvivalent* in da se jo dejansko da poplačati, pa četudi z *bolečino* povzročitelja škode. Od kod je ta prastara, globoko zakoreninjena, morda danes ne več izkoreninljiva ideja o ekvivalenci škode in bolečine vzela svojo moč? Jaz sem to že pokazal: iz pogodbenega razmera med *upnikom* in *dolžnikom*, ki je tako staro, kot so sploh »pravni subjekti«, in ki po svoji strani ponovno opozarja na temeljne oblike nakupa, prodaje, menjave, trgovanja in prometa.

## 5

Predočitev teh pogodbenih razmerij seveda vzbuja, kot je po prejšnjih pripombah vnaprej pričakovati, vsakršen sum in odpor do starodavnega človeštva, ki jih je ustvarilo ali dopustilo. Prav v teh pogodbenih razmerjih se *obljuba*; prav tu gre za to, da se tistemu, ki obljubi, *ustvari* spomin; prav tu bomo naleteli, pa naj bomo še tako nezaupljivi, na najdišče trdote, okrutnosti in mučnosti. Da bi svojo obljubo, da bo dolg povrnil, navdal z zaupanjem, da bi jamčil za resnost in svetost svoje obljube, da bi zabičal svoji vesti povračilo dolga

kot dolžnost, obvezo, dolžnik, z veljavno pogodbo, zastavi upniku, za primer, da dolga ne povrne, nekaj, kar sicer še »poseduje«, nad čimer še ima oblast, na primer svoje telo ali svojo ženo ali svojo svobodo ali celo svoje življenje (ali, pod določenimi religioznimi predpostavkami, celo svojo blaženost, zveličanje svoje duše, nazadnje celo spokoj v grobu: tako je bilo v Egiptu, kjer dolžnik niti v grobu ni imel miru pred upnikom, – seveda pa je prav pri Egipčanih ta mir nekaj veljal). Toda zlasti upnik je lahko na vse načine sramotil in mučil telo dolžnika, lahko je na primer od njega odrezal toliko, kolikor se mu je zdelo primerno velikosti dolga: – zgodaj in povsod so bile iz tega gledišča dane natančne, deloma strahovito podrobne ocenitve, *pravno* veljavne ocenitve posameznih udov in delov telesa. To, da je rimski Zakonik na dvanajstih tablicah dekretiral, da naj ne bo pomembno, če je upnik v kakem takšnem primeru odrezal več ali manj – »si plus minusve secuerunt, ne fraude esto«, to imam že za napredek, za dokaz svobodnejšega, bolj velikopoteznega, *bolj rimskega* pojmovanja prava. Pojasnimo si logiko tega celotnega načina poravnave: dovolj nenavadna je. Ekvivalenca je v tem, da namesto neposrednega povračila za škodo (torej namesto poravnave v denarju, zemlji ali kakršni koli posesti), pripada upniku za povračilo in poravnavo neka vrsta *ugodja*, – ugodja, da lahko brez pomislekov sprošča svojo moč nad brezmočnim, naslada »de faire le mal pour le plaisir de le faire«, užitek v nasilju: kolikor bolj visoko je cenjen kak užitek, toliko globlje in niže stoji upnik na družbeni lestvici in zlahka se mu lahko zazdi kot najokusnejši grižljaj, celo kot pokušina višjega reda. S »kaznovanjem« dolžnika je upnik deležen *pravice gospodarjev*: končno pride tudi on enkrat do vznesenega občutka, da lahko neko bitje prezira in z njim grdo ravna kot z nekom »pod sabo« – ali vsaj *vidi*, v primeru, ko je prav kazensko nasilje, izvrševanje kazni prešlo na »oblast«, da je to bitje prezirano in da se z njim grdo ravna. Poravnava potemtakem sestoji iz navajanja na okrutnost in pravici do nje. –

Iz *te* sfere, iz obligacijskega prava torej, izhaja svet moralnih pojmov »krivda«, »vest«, »dolžnost«, »svetost dolžnosti« – njihov začetek je bil, kot pač začetek vsega velikega na zemlji, temeljito in dolgo zalivan s krvjo. In ali ne bi smeli pristaviti, da ta svet pravzaprav nikdar ni povsem izgubil določenega vonja po krvi in mučenju? (še celo pri starem Kantu ne: kategorični imperativ zaudarja po okrutnosti . . .) Prav tako se je tukaj najprej zapletel tisti srhljivi in morda danes že nerazrešljivi splet idej »krivde in trpljenja«. Še enkrat vprašajmo: koliko je lahko trpljenje poravnava »dolgov«? Toliko, kolikor je *zadajanje* trpljenja najbolj godilo, toliko, kolikor je oškodovanec zamenjal izgubo, vštivši neugodje zaradi izgube, za izreden protiužitek: *zadajanje* trpljenja, – pravcato *slavje*, nekaj, kar je bilo, kot rečeno, toliko bolj cenjeno, kolikor nižji rang in družbeni položaj je ustrezal upniku. To je bilo povedano samo kot domneva: kajti takšne podzemske stvari je težko popolnoma uvideti, ne glede na to, da je poleg tega še mučno; in kdor tukaj površno vpleta pojem »maščevanja«, si še prej zakrije in zamegli vpogled, kot pa si ga olajša (– maščevanje samo vendar vodi nazaj k istemu problemu: »kako je zadajanje trpljenja lahko zadoščanje?«). To nasprotuje, kot se mi zdi, občutljivosti, še bolj tartifovstvu krotkih domačih živali (hočem reči – modernemu človeku, hočem reči – nam), da bi si kar se da jasno predstavili, kako veliko slavnostno veselje starodavnega človeštva je vzbujala *okrutnost*, ki je celo kot ingredienca primešana skoraj vsakemu njihovemu veselju; in po drugi strani, kako naivno, kako nedolžno se je pojavljala njihova potreba po okrutnosti, kako načelno so dojemali prav »nezainteresirano zlobnost« (ali, da rečemo s Spinozo, *sympathia malevolens*) kot *normalno* lastnost človeka –: potemtakem kot nekaj, čemur vest s srcem *pritrjuje*! Pozornejše oko bi morda tudi sedaj zaznalo še dovolj tega najstarejšega in najpo-

polnejšega človekovega slavnostnega veselja; v »Onstran dobrega in zla«, afor. 229 (že prej v »Jutranji zarji«, afor. 18, 77, 113) sem previdno pokazal na vedno bolj naraščajočo poduhovljanje in »božanstvenje« okrutnosti, ki se vleče skozi celotno zgodovino višje kulture (in, vzeto v nekem pomenljivem smislu, jo celo tvori). Vsekakor pa še ni tako dolgo tega, ko si ni bilo mogoče misliti knežjih svatb in največjih ljudskih slavnosti brez usmrtitev, mučenj ali morda autodafejev, prav tako si ni bilo mogoče misliti nobenega imenitnega gospodinjstva brez bitja, nad katerim se je dalo brez pomislekov znašati svojo zlobo in kruto pikrost (– spomnimo se Don Kihota na dvoru vojvodinje: danes beremo celega Don Kihota z grenkim priokusom, skorajda z muko, s čimer bi bili njegovemu piscu in njegovim sodobnikom zelo tuji, zelo mračni, – oni so ga namreč brali z najboljšo vestjo, kot najvedrejšo knjigo, ob njej so se skoraj na smrt nasmejali.) Gledati trpljenja prija, zadajati trpljenje še bolj – to je trda beseda, toda hkrati staro, mogočno, človeško-prečloveško načelo, ki bi ga najbrž tudi že opice podpisale: kajti pravijo, da v izmišljanju bizarnih okrutnosti v veliki meri že napovedujejo človeka in so takorekoč njegova »predigra«. Ni slavlja brez okrutnosti: tako uči najstarejša, najdaljša zgodovina človeka – in tudi na kazni je toliko *slovesnega!*

7

– S temi mislimi, mimogrede povedano, nimam nikakršne želje speljevati vodo na razglašeni in škripajoči mlin življenjske naveličanosti naših pesimistov; nasprotno, treba je izrecno povedati, da je bilo življenje na zemlji, takrat ko se človeštvo še ni sramovalo svoje okrutnosti, vedrejšje kot sedaj, ko obstajajo pesimisti. Stemnitev neba nad človekom je vedno naraščala sorazmerno z naraščanjem človekovega sramu *zaradi človeka*. Utrujen pesimističen pogled, nezaupanje do uganke življenja, ledeni Ne gnusobi življenja – to niso znamenja



*najzlobnejših* obdobj človeškega rodu: marveč so se obelodanila, tako kot močvirske rastline, kar tudi so, šele ko se pojavi močvirje, ki mu pripadajo, – mislim na bolešno pomehkuženje in zmoraliziranje, s pomočjo katerih se zver »človek« končno nauči sramovati vseh svojih instinktov. Na poti k »angelstvu« (da ne uporabim ostrejših besede) si je človek pokvaril želodec in dobil obložen jezik, zaradi katerega mu ni postalo zoprno le veselje in nedolžnost živali, ampak mu je postalo neokusno tudi življenje samo: – tako da si občasno pred samim seboj maši nos in s papežem Inocentijem Tretjim zavrača spisek svojih odvratnosti (»nečisto plojenje, gnusno prehranjevanje v materinem telesu, sprijenost snovi, iz katere se razvije človek, ostudni smrad, izločanje sline, urina in blata«). Sedaj, ko mora trpljenje korakati vedno med prvimi argumenti *proti* bivanju, kot njegov najhujši vprašaj, se je dobro spomniti časov, ko se je presoajalo obrnjeno, ker se ni dalo shajati brez *zadajanja* trpljenja in se je v njem videlo čar prvega reda, pravo zapeljivo vabo za življenje. Morda pa takrat – da rečem pomehkuženim v tolažbo – bolečina še ni tako bolela kot danes: tako vsaj bi lahko sodil zdravnik, ki je obravnaval težka notranja vnetja pri črncih (te vzemimo za reprezentante predzgodovinskega človeštva), vnetja, ki tudi najboljše grajenega Evropejca spravijo skoraj do obupa; – črncev pa *ne*. (Zdi se, da krivulja človekove občutljivosti za bolečino res izredno in skorajda hipoma pade, kakor hitro zapustimo prvih zgornjih deset tisoč ali deset milijonov ljudi visoke kulture; in kar se mene tiče, ne dvomim, da trpljenje vseh živali skupaj, ki so bile doslej z nožem povprašane po znanstvenih odgovorih, preprosto ni upoštevavanja vredno proti eni boleči noči ene same histerične izobražene ženske.) Morda je celo dovoljeno dopustiti možnost, da tudi ugodje v okrutnosti pravzaprav še ni izumrlo: moralo bi se le, glede na to, koliko bolečina danes bolj boli, nekoliko sublimirati in subtilizirati, morali bi se zlasti pojaviti preneseno v imaginativnost

in duševnost in biti okrašeno s samimi takšnimi nesumljivimi imeni, da vanje ne bi podvomila tudi najnežnejša hipokriktična vest (»tragično sočutje« je eno takšnih imen; drugo je »les nostalgies de la croix«). To, kar se nam pravzaprav pri trpljenju upira, ni trpljenje na sebi, ampak nesmiselnost trpljenja: toda niti za kristjana, ki je v trpljenje interpretativno vtikal celotno tajno mašinerijo odrešitve, niti za naivnega človeka starodavnih časov, ki si je vse trpljenje znal razložiti glede na gledalca ali povzročitelja trpljenja, sploh ni obstajalo takšno *nesmiselno* trpljenje. Da bi se lahko prikrito, neodkrito, neizpričano trpljenje odpravilo s sveta in da bi se lahko pošteno negiralo, je bilo takrat skorajda nujno iznajti božanstva in vmesna bitja vseh višin in globin, skratka nekaj, kar tudi v skritosti blodi, kar tudi v temi vidi in kar zlepa ne zamudi interesantnega bolečega prizora. S pomočjo takšnih znajdb se je namreč življenje takrat razumelo na umetniško, na katero se je vedno razumelo, namreč, da opraviči samo sebe, da opraviči svoje »hudo«; sedaj bi mu bile za to morda potrebne iznajdbe drugačnih pripomočkov (na primer življenje kot uganka, življenje kot spoznavni problem). »Vsako hudo, nad katerim se razveseli kak bog, je upravičeno«: tako je zvenela starodavna logika občutka – saj res, ali je bila to le starodavna logika? Bogovi, mišljeni kot prijatelji *okrutnih* prizorov – ah, kako daleč sega ta prastara predstava še celo v naše evropsko učlovečenje! Glede tega se lahko posvetujemo s Calvinom in Lutrom. Vsekakor pa je gotovo, da še *Grki* niso znali ponuditi svojim bogovom okusnejše prikuhe za njihovo srečo, kot so radosti okrutnosti. Kaj mislite, s kakšnimi očmi neki je dal Homer gledati svojim bogovom na človekovo usodo? Kaj je pravzaprav bil poslednji smisel trojanskih vojn in podobnih tragičnih grozodejstev? O tem ni moč dvomiti: mišljena so bila kot *slavja* za bogove: in kolikor je pesnik bolj kot ostali ljudje »božanski«, toliko pač tudi kot slavja za pesnike ... Nič drugače si niso kasneje zamišljali grški filozofi

morale, kako še božje oči gledajo na moralni boj, na heroizem in samomučenje krepostnih: »Herakles dolžnosti« je bil na odru in se je tega tudi zavedal; krepost brez prič je bila za to ljudstvo igralcev nekaj povsem nepojmljivega. Ali ni bila tista tako drzna, tako usodna iznajdba filozofov, s katero se je Evropa takrat prvič srečala, iznajdba »svobodne volje«, absolutne spontanosti človeka v dobrem in zlem, ali ni bila iznajdena predvsem zato, da bi si lahko ustvarili predstavo, da se božji interes za človeka, za človekovo krepost *nikoli ne more izčrpati*? Na tem svetu-odru ne bi smelo nikoli manjkati dejansko novega, dejansko nezaslišanih napevov, zapletov, katastrof: povsem deterministično zamišljen svet bi bil za bogove uganljiv in bi jim potemtakem postal hitro utrujajoč, – zadosten razlog za te *prijatelje bogov*, filozofe, da svojim bogovom ne prisodijo takšnega determinističnega sveta! Celotno antično človeštvo je polno nežnega obzira do »gledalca«, kot bistveno javen, bistveno očiten svet, ki si ni mogel misliti sreče brez iger in slavljenj. – In, kot že rečeno, tudi v veliki *kazni* je toliko slavnostnega! . . .

8

Občutek krivde, osebne dolžnosti – da zopet povzamemo tok naše raziskave – je imel, kot smo lahko videli, svoj izvor v najstarejših in najizvirnejših odnosih med osebami, kar jih je, v razmerju med kupcem in prodajalcem, upnikom in dolžnikom: tu se je prvič postavila oseba proti osebi, tu *se je prvič merila* oseba z osebo. Odkrita ni bila nobena še tako nizka stopnja civilizacije, v kateri ne bi že zaznali nekaj tega razmerja. Postavljati cene, odmeriti vrednosti, si izmisliti ekvivalente, menjavati – to je v tolikšni meri preokupiralo najprvotnejše mišljenje človeka, da v nekem določenem smislu tvori mišljenje *samo* [*das Denken*]: tu se je vzgojila najstarejša vrsta ostroumnosti, prav *tako* lahko domnevamo, da je tu nastal tudi človekov ponos,

njegov občutek prednosti glede na ostalo živalstvo. Morda naša beseda »Mensch« (manas) še izraža prav nekaj *tega* samoobčutenja: človek se je označil kot bitje, ki meri vrednote, vrednoti in meri, kot »ocenjujoča žival na sebi«. Kupovanje in prodajanje, skupaj s svojimi psihološkimi pritisklinami, sta celo starejši kot začetki karšnihkoli družbenih oblik in zvez: iz najrudimentarnejše oblike osebnega prava se je, nasprotno, rastoči občutek menjave, pogodbe, dolga, prava, dolžnosti, poravnave najprej *prenesel* na najsurevejše in najprvotnejše družbene komplekse (v njihovem razmerju do podobnih kompleksov), hkrati z navado primerjati, meriti, preračunavati moč z močjo. Oko je bilo pač naravnano na to perspektivo: in s to okorno konsekvencnostjo, – ki je lastna mišljenju starodavnega človeštva, ki ga je bilo sicer težko premakniti, toda, ki se je, ko je bilo enkrat vzbudeno, neizprosno gibalo v isto smer, – je kmalu seglo po veliki posplošitvi na »vsaka stvar ima svojo ceno; vse se lahko odplača« – najstarejši in najbolj naivni moralni kanon *pravičnosti*, začetek vsake »dobrodušnosti«, vsake »primernosti«, vsake »dobre volje«, vsake »objektivnosti« na zemlji. Pravičnost je na tej prvi stopnji dobra volja med približno enako močnimi, da se medsebojno pogodijo, da se z izravnavo zopet »sporazumejo« – in, z ozirom na manj močne, le-te *prisilijo* k medsebojni izravnavi. –

## 9

Vedno je treba meriti z mero davnine (z davnino, ki je sicer v vseh časih prisotna ali ponovno možna): tako je tudi skupnost do svojih udov v tistem pomembnem osnovnem razmerju kot upnik do svojih dolžnikov. Človek živi v neki skupnosti, uživa prednosti te skupnosti (ah, in to kakšne prednosti! mi jih danes včasih podcenjujemo), živi zaščiten, varovan, v miru in zaupanju, brez strahu pred kakšno škodo in sovražnostjo, ki jim je izpostavljen tisti, ki je *zunaj*, ki je »izobčen« iz

nje. – Nemeč razume kakšen je bil prvotni pomen besede »Elend«, êlend (tujina, pregnanstvo) – v skladu s katerim se je človek zastavil in se zavezal skupnosti prav z ozirom na to škodo in sovražnost. Kaj se bo zgodilo v *nasprotnem primeru*? Skupnost, prevarani upnik, si bo poplačal, kolikor le more dobro, o tem smo lahko prepričani. Tu gre še najmanj za neposredno škodo povzročitelja škode: neodvisno od nje je kršilec predvsem »prelomnik«, tisti, ki prelomi pogodbo in dano besedo *proti celoti*, glede na vse dobrine in ugodnosti življenja v skupnosti, ki jih je bil do tedaj deležen. Kršilec je dolžnik, ki ne le ne vrača določenih ugodnosti in predujmov, ampak se celo spravi nad svojega upnika: zatorej izgubi, kot je tudi prav, ne le vse dobrine in ugodnosti – temveč se ga sedaj spomni na to, *koliko pomenijo te dobrine*. Jeza oškodovanega upnika, skupnosti, ga postavi nazaj v divje in brezpravno stanje, pred katerim je bil doslej obvarovan: odrine ga od sebe, – in sedaj se lahko nad njim sproščajo vsakovrstne sovražnosti. »Kazen« je na tej stopnji omike preprosto posnetek, *mimus* normalnega ravnanja z osovraženim, razoroženim, premaganim sovražnikom, ki ni le ob vse pravice in zaščito, ampak tudi ob vsako milost; torej vojni zakoni in zmagoslavje vae victis! v vsaki brezobzirnosti in okrutnosti: – od tu postane jasno, da je sama vojna (vštevši bojni kult žrtvovanja) dala vse tiste *oblike*, v katerih se pojavi kazen v zgodovini.

## 10

Ko raste moč skupnosti, le-ta ne jemlje več prekrškov posameznika tako resno, ker ji ti ne smejo veljati več v enaki meri kot prej za nevarne in prevratne za obstoj celote: hudodelec ne bo več »podvržen izgonu« in ne bo izobčen, splošna jeza se ne sme več tako razuzdano kot prej znašati nad njim, – marveč bo odslej hudodelec previdno vzet v obrambo in zaščito s strani celote, še posebno pred jezo neposredno oškodovanih.

Kompromis z jezo tistih, ki jih je hudodelstvo najbolj neposredno prizadelo: prizadevanje, da bi se primer lokaliziral in da bi se preprečilo nadaljnje ali celo splošno udeleževanje in vznemirjanje; poizkusi, da se najdejo ekvivalenti in da se vsa stvar pomiri (*compositio*); predvsem vedno bolj določeno nastopajoča volja, da se vsak prekršek jemlje kot nekaj, kar je v nekem smislu *odplačljivo*, torej, vsaj do neke mere *izolirati* kršilca od njegovega dejanja – to so obeležja, ki se v nadaljnjem razvoju kazenskega prava vedno bolj jasno izražajo. Kakor raste moč in samozavest neke skupnosti, toliko se vedno omili tudi kazensko pravo; vsaka oslabitev in globlja ogroženost le-te ponovno prikliča na dan ostrejša oblike kazenskega prava. »Upnik« je vedno postal v tolikšni meri človečnejši, kolikor bogatejši je postal; končno je sama *mera* njegovega bogastva v tem, koliko škode lahko prenese, ne da bi zaradi tega trpel. Ne bi bila nepojmljiva neka takšna *zavest družbe o svoji moči*, pri kateri bi si smela privoščiti najjimenitnejši luksuz, kar jih lahko ima, – da *ne bi kaznovala* povzročitelja škode. Potem bi smela reči: »Kaj se me pravzaprav tičejo moji priskledniki? Naj živijo in uspevajo: za to sem še dovolj močna!« . . . Pravičnost, ki se je začela z »vse je odplačljivo, vse se mora poplačati«, se konča s tem, da zna pogledati skozi prste in pustiti pri miru tistega, ki ni zmožen plačati svojih dolgov, – konča se kot vse dobre stvari na zemlji, *ukinjajoč samo sebe*. Ta samoukinitvev pravičnosti, se ve, s kakšnimi lepimi imeni se imenuje – *milost*; ta ostane, kot se po sebi razume, predpravica najmočnejšega, še boljše, njegov Onstran prava.

## 11

– Da rečem nekaj odklonilnih besed proti današnjim poskusom iskanja izvora pravičnosti na nekih povsem drugih tleh, – namreč v ressentimentu. Da vnaprej povem psihologom na uho, pod predpostavko, da si bodo zaželeli enkrat od blizu študirati sam ressen-

timent: ta rastlina sedaj najlepše cvete med anarhisti in antisemiti, sicer pa kot je vedno cvetela, skrivaj kot vijolica, četudi z drugačnim vonjem. In kakor mora nujno iz istega vedno izhajati isto, tako ne preseneča, ko vidimo, da prav iz takšnih krogov ponovno izhajajo poizkusi, ki so se že večkrat pojavljali – primerjaj afor 14 zgoraj – namreč, da se *maščevanje* posvečuje z imenom *pravičnosti* – kakor da bi bila pravičnost v osnovi samo nadaljnji razvoj občutka prizadetosti – in da se z maščevanjem naknadno počastijo sploh in vsi *reaktivni* afekti. Ob to zadnje sámo bi se jaz najmanj spotikal: celo z ozirom na celoten biološki problem (glede na katerega se je do sedaj podcenjevala vrednost teh afektov), se mi kažejo kot *zasluga*. To, na kar bi rad opozoril, je okoliščina, da iz samega duha ressentimenta izrašča ta nova nuance znanstvene upravičenosti (v prid sovraštva, zavisti, nevoščljivosti, sumničenja, rancune, maščevanja). Ta »znanstvena upravičenost« namreč takoj zastane in naredi prostor akcentom smrtnega sovraštva in pristranskosti, brž ko gre za drugo skupino afektov, ki imajo, se mi zdi, še veliko večjo biološko vrednost kot reaktivni afekti in bi si potemtakem še prej zaslužili, da bi bili *znanstveno* ocenjeni in to visoko cenjeni: namreč prav *aktivni* afekti, kot so oblastizeljnost, lakomnost in podobni. (E. Dühring, Werth des Lebens; Cursus der Philosophie; pravzaprav povsod.) Toliko proti tej tendenci nasploh: kar pa se celo tiče Dühringove posamezne trditve, da je treba iskati domovino pravičnosti na tleh reaktivnih občutkov, se ji moramo, resnici na ljubo, ostro zoperstaviti z nasprotno trditvijo: *zadnje* področje, ki ga osvoji duh pravičnosti, je področje reaktivnih občutkov! Če bi se dejansko dogajalo, da bi pravični človek ostal pravičen celo do tistih, ki so mu povzročili škodo (pravičen in ne le hladen, zmeren, tuj, ravnodušen: biti pravičen je vedno neko *pozitivno* obnašanje), ko bi se celo pod navalom osebnih žalitev, posmeha, sumničenj ne skalilo vzvišeno, čisto, kot milozročja objektivnost pravičnega

globoko, *presojajoče* oko, no, potem je to neka popolnost in največje mojstrstvo na svetu, – celo nekaj, česar tu ni pametno pričakovati, v kar vsekakor naj ne bi preveč zlahka *verjeli*. Seveda je običajno, da celo pri najpravičnejših osebah zadostuje že majhna doza napadalnosti, zlobe, insinuacije, da jim požene kri v oči in pravičnost *iz* njih. Aktiven, napadalen, samovoljen človek je še vedno sto korakov bliže pravičnosti kot reaktiven; zanj nikakor ni nujno, da napačno in pristransko ocenjuje svoj objekt, tako kot počne, kot mora početi reaktiven človek. Zato je agresiven človek – kot močnejši, pogumnejši, imenitnejši – dejansko tudi imel v vseh časih na svoji strani *svobodnejše* oko, *čistejšo* vest: po drugi strani pa hitro uganemo, kdo sploh ima na vesti iznajdbo »slabe vesti«, – človek ressentimenta! Končno pa, ozrmo se v zgodovino: v kateri sferi neki je doslej na svetu sploh bila domača celotna uporaba prava, tudi pristna potreba po pravu? Morda v sferi reaktivnih ljudi? Nikakor ne: marveč v sferi aktivnih, močnih, spontanih, agresivnih. Historično gledano, je pravo – naj bo rečeno na jezo omenjenega agitatorja (ki enkrat sam o sebi ispove: »nauk o maščevanju se je vlekel kot rdeča nit pravičnosti skozi vsa moja dela in prizadevanja«) – boj prav *proti* reaktivnim občutkom, vojno z njimi s strani aktivnih in agresivnih moči, ki so uporabile svojo moč delno za to, da zaustavijo in umirijo razbrzdanost reaktivnega patosa in da ga prisilijo k poravnavi. Povsod, kjer se izpolnjuje pravičnost, kjer se pravičnost drži pokonci, vidimo neko močnejšo moč, ki išče sredstva, da prekine nesmiselno divjanje ressentimenta med šibkejšimi (najsij bo grupami ali posamezniki), ki so pod njo, deloma tako, da izpuli objekt ressentimenta iz rok maščevanja, deloma tako, da po svoji strani postavlja na mesto maščevanja boj proti sovražnikom miru in reda, deloma tako, da si izmisli, predlaga, morda prisili k spravi, deloma tako, da povzdigne določene ekvivalente škode v normo, na katero je potlej ressentiment za vedno napoten.



Toda odločilno, kar najvišja oblast počne in uveljavlja proti premoči nasprotnih in naknadnih občutkov – to vedno počne, čim je dovolj močna za to – je vzpostavitve *zakona*, imperativno razlaganje, kaj je iz njenega zornega kota sploh dovoljeno, kaj je prav, kaj prepovedano in kaj ni prav: vtem ko po vzpostavitvi zakonov obravnava nasilno vmešavanje in samovoljna dejanja posameznikov ali celih skupin kot kršitev zakona, kot upor zoper najvišjo oblast *sámo*, odvrča občutek svojih podložnikov od naslednje takšne z zločinom povzročene škode in s tem trajno doseže nasprotno od tistega, kar želi vsako maščevanje, ki vidi in dopušča edinole gledišče oškodovanega –: odslej se bo oko privajalo na vedno *bolj neosebno* ocenjevanje dejanja, celo oko oškodovanega samega (četudi prav nazadnje, kot sem že prej pripomnil). – Potemtakem obstajata »pravica« in »krivica« šele od vzpostavitve zakona (in *ne*, kot hoče Dühring, od akta poškodovanja). Govoriti o pravici in krivici *na sebi* je brez vsakega smisla – poškodovanje, posiljevanje, izkoriščanje, uničevanje *na sebi* seveda ne more biti nič »krivičnega« – kolikor življenje *esencialno*, namreč v svojih temeljnih funkcijah fungira poškodujoče, posiljujoče, izkoriščujoče, uničujoče in se ga celo ne da zamisliti brez tega karakterja. Priznati si moramo še celo nekaj bolj zaskrbljujočega: da so lahko, gledano z najvišjega biološkega stališča, pravna stanja vedno samo *izjemna stanja*, kot delne restrikcije pristne, k moči stremeče življenjske volje, in so podrejena temu skupnemu smotru kot posamična sredstva: namreč kot sredstva za ustvarjanje *višjih* enot moči. Suvereno in splošno zamišljen pravni red, ne kot sredstvo v boju kompleksov moči, ampak kot sredstvo *proti* vsakemu boju nasploh, morda po Dühringovi komunistični šabloni, po kateri mora vsaka volja jemati vsako voljo kot enako, bi bil *življenju sovražen* princip, uničevalec in razkrojevalec človeštva, atentat na človekovo prihodnost, znak utrujenosti, skrita pot k niču. –

Povejmo na tem mestu še nekaj o izvoru in smotru kazni – o dveh problemih, ki sta ločena ali ki bi morala biti ločena: žal se mečeta običajno v isti koš. Kako so se v teh primerih obnašali dosedanji genealogi morale? Naivno kot vedno –: v kazni staknejo nek »smoter«, na primer maščevanje ali zastraševanje, ga potem nič hudega sluteč postavijo na začetek, kot *causa fiendi* kazni, in – to je vse. »Smoter v pravu« je poslednje, kar se lahko uporabi za zgodovino nastanka prava: nasprotno, za vsako zgodovino ni pomembnejše trditve od tiste, ki je dosežena s toliko truda, vendar, ki *bi jo naj* tudi dejansko dosegli, – da sta namreč vzrok nastanka kake stvari in njena končna koristnost, njena dejanska uporaba in umeščenost v sistem smotrov toto coelo ločena; da nekaj danega, kakorkoli nastalega [Zu-Stande-Gekommenes], kaka njemu nadrejena moč vedno znova razloži glede na nove namene, na novo osvoji, predela in preuredi za novo korist; da je vsako dogajanje v organskem svetu *prevladovanje, obvladovanje* in da je vsako prevladovanje in obvladovanje zopet novo interpretiranje, je prirejanje, pri katerem se morata dotakratni »smisel« in »smoter« nujno zasenčiti ali popolnoma izbrisati. Naj smo *koristnost* kateregakoli fiziološkega organa (ali tudi pravne institucije, družbenega običaja, politične navade, oblike v umetnostih ali v religioznem kultu) še tako dobro dojeli, s tem še nismo dojeli ničesar glede njegovega nastanka: naj to zveni starejšim ušesom še tako nadležno in neprijetno, – kajti že od nekdanj so verjeli, da se z dokazljivim smotrom, s koristnostjo neke stvari, neke oblike, neke uredbe pojmuje tudi razlog njenega nastanka, da je oko nastalo za gledanje, roka za prijemanje. Tako so si predstavljali tudi kazen, da je iznajdena za kaznovanje. Toda vsi smotri, vse koristnosti so samo *znak* za to, da je neka volja do moči zagospodarila nad nečim manj močnim in mu iz sebe vtisnila pomen neke funkcije; in

celotna zgodovina neke »stvari«, nekega organa, navada je lahko neprekinjena znakovna veriga vedno novih interpretacij in priredb, katerih vzroki sami ni nujno, da so v medsebojni sovisnosti, marveč si, v določenih okoliščinah, zgolj naključno drug za drugim sledijo in se izmenjujejo. »Razvoj« neke stvari, neke navade, nekega organa zato ni niti najmanj njegov progressus h kakemu cilju, še manj logičen in najkrajši, z najmanjšim utroškom sile in z najmanjšimi stroški dosežen progressus – ampak zaporedje bolj ali manj globoko segajočih, bolj ali manj med seboj neodvisnih, na njem odigravajočih se procesov prevladovanja, kamor gre prišteti odpore, ki se proti le-tem vsakokrat zastavljajo, poskuse spremembe oblik z namenom obrambe in reakcije, prav tako rezultate uspešnih protiakcij. Forma je nestanovitna, »pomen« pa še bolj... Celó znotraj vsakega posameznega organizma ni nič drugače: z vsako bistveno rastjo celote se premesti tudi »pomen« posameznih organov, – v določenih okoliščinah je lahko njihov delni propad, njihovo številčno zmanjšanje (na primer z uničenjem srednjih členov) znak naraščajoče moči in popolnosti. Hotel sem reči: tudi to, da *postane nekaj delno nekoristno*, da zakrni in se izrodi, da gre v izgubo smisla in smotrnosti, na kratko smrt, pripada pogojem dejanskega progressusa: ki se vedno kaže v podobi neke volje in poti k *večji moči* in je vedno dosežen na račun številnih, toda šibkejših moči. Veličino nekega »napredka« se celo *odmeri* po meri tega, kaj vse mu je bilo potrebno žrtvovati; človeštvo kot množica, žrtvovano uspevanju neke posamezne *močnejše* vrste človeka, to *bi bil* napredek... – Ta glavni vidik historične metode toliko bolj poudarjam, ker v osnovi nasprotuje prav vladajočemu instinktu in okusu časa, ki bi se še raje pogodil z absolutno naključnostjo, celo z mehanistično nesmiselnostjo vsega dogajanja, kot pa s teorijo neke v vsakem dogajanju pričujoče *volje moči*. Demokratična idiosinkrazija proti vsemu, kar vlada in hoče vladati, moderni *mizarhizem* (da skujemo grdo besedo za grdo

stvar) se je polagoma premestil in preoblekel v duhovno, v najduhovnejše, da danes, korak za korakom, že prodira, *sme* prodirati v najstrožje, navidez najobjektivnejše znanosti; da, zdi se mi, da je zagospodaril že nad celotno fiziologijo in naukom o življenju, na njegovo škodo, kot se po sebi razume, s tem ko mu je eksamotiral temeljni pojem, pojem prave *aktivnosti*. Pod pritiskom te idiosinkrazije se v ospredje postavlja »prilagajanje«, se pravi neko drugorazredno aktivnost, zgolj re-aktivnost, celo življenje samo so definirali kot vedno bolj smotrno notranje prilagajanje zunanjim okoliščinam (Herbert Spencer). Toda s tem spregledamo bistvo življenja, njegovo *voljo do moči*; s tem spregledamo principiелno prednost, ki jo imajo spontane, napadalne, samovoljne, na novo razlagajoče, na novo usmerjujoče in oblikujoče sile, iz katerih učinkovanja šele sledi »prilagajanje«; s tem se v organizmu zataji prevladujoča vloga najvišjih funkcionarjev, v katerih se pojavlja življenjska volja aktivno in tvorно. Spomnimo se, kaj je Huxley očital Spencerju, – njegov »administrativni nihilizem«: vendar gre še za kaj *več* kot za »administriranje«...

### 13

– Torej, da se vrnemo k stvari, namreč h *kazni*, moramo na njej razlikovati dvoje: najprej nekaj, kar je na njej relativno *trajno*, rabo, akt, »dramo«, določen strogi niz procedur, po drugi strani nekaj, kar je na njej *nestanovitno*, pomen, smoter, pričakovanje, ki se veže na izvrševanje takšnih procedur. Pri tem lahko brez nadaljnjega predpostavimo, per analogiam, skladno z zgoraj razvitim glavnim stališčem historične metode, da je sama procedura nekaj starejšega, nekaj, kar je predhodno njeni uporabi v kazni, da je slednja šele bila *priložena*, z razlago dodana proceduri (ki je že dolgo obstajala, vendar v nekem drugačnem običajnem pomenu), skratka, da *ni* tako, kot so doslej domnevali naši naivni genealogi morale in prava, ki so vsi skupaj

domnevali, da je procedura *iznajdena* zaradi kazni, tako kot so nekoč domnevali, da je roka *iznajdena* zaradi prijemanja. Kar pa se tiče onega drugega, nestanovitnega elementa v kazni, njenega »pomena«, pojem »kazni«, v nekem zelo poznem stanju kulture (na primer v današnji Evropi), dejansko ne predstavlja več enega pomena, ampak kar sintezo »pomenov«: dosedanja zgodovina kazni nasploh, zgodovina njenega izrabljanja za najrazličnejše smotre, se končno kristalizira v neke vrste enotnosti, ki jo je težko razvozlati, težko analizirati in, kar moramo poudariti, se je nikakor *ne da definirati*. (Danes je nemogoče določno reči, *zakaj* se pravzaprav kaznuje: vsi pojmi, v katerih je semiotično povzet celoten proces, se izmikajo definiciji; definirati se da zgolj to, kar nima zgodovine.) V nekem zgodnejšem stadiumu je, nasprotno, ta sinteza »pomenov« bolj razrešljiva, tudi bolj premestljiva; še lahko zaznamo, kako ob vsakem posameznem primeru elementi sinteze spreminjajo svojo vrednost in se temu primerno prerazporejajo, tako da zdaj ta, zdaj oni element izstopi in dominira na račun ostalih, v določenih okoliščinah se celo zdi, da en sam element (recimo smoter zastraševanja) ukine vse ostale elemente. Da bi imeli vsaj neko predstavo o tem, kako negotov, kako naknaden, kako *accidentiell* je »pomen« kazni in kako se lahko ena in ista procedura uporablja, razlaga, prireja za bistveno različne namene, si pogledjmo shemo, do katere sem prišel na osnovi sorazmerno majhnega in naključnega materiala. Kazen kot sredstvo, da se nekoga naredi neškodljivega, kot sredstvo za preprečitev nadaljnje škode. Kazen kot odplačilo škode oškodovanemu, odplačilo v kakršni koli obliki (tudi v obliki kompenzacijskega afekta). Kazen kot izolacija motnje v ravnotežju, da se prepreči nadaljnja širitev motnje. Kazen kot način vliivanja strahu pred tistimi, ki določajo in izvršujejo kazen. Kazen kot neke vrste poravnava za prednosti, ki jih je zločinec do takrat užival (na primer, ko se ga izkoristi za sužnja v rudniku). Kazen kot

izrezovanje izrojenega elementa (v določenih okoliščinah cele rodbine, kot v kitajskem pravu: potemtakem kazen kot sredstvo za ohranjanje čistosti rase ali za utrditev nekega socialnega tipa). Kazen kot slavje, namreč kot nasilje in zasramovanje končno premaganega sovražnika. Kazen kot sredstvo za ustvarjanje spomina, bodisi za tistega, ki trpi kazen – tako imenovano »poboljševanje«, bodisi za priče eksekucije. Kazen kot plačilo nekakšnega honorarja, ki si ga pridržuje moč, ki ščiti hudodelca pred razbrzdanostmi maščevanja. Kazen kot kompromis z naravnim stanjem maščevanja, kolikor ga močni rodovi še ohranjajo in terjajo kot privilegij. Kazen kot vojna napoved in vojni ukrep proti sovražniku miru, zakona, reda, oblasti, proti sovražniku, ki se ga smatra za nevarnega za skupnost, za kršilca pogodbe z oziroma na njene predpostavke, za uporabnika, za izdajalca in kršilca miru in proti kateremu se bori s sredstvi, ki jih ima vojna vedno pri roki. –

#### 14

Ta seznam zagotovo ni popoln; očitno je kazen preobložena z vsakovrstnimi koristnostmi. Toliko prej ji smemo odtrgati neko *dozdevno* koristnost, ki v popularni zavesti vsekakor velja za najbolj bistveno, – vera v kazen, ki so ji danes z vse več razlogi omajana tla, najde še vedno prav v njej najmočnejšo oporo. Vrednost kazni naj bi bila v tem, da vzbudi v krivcu *občutek krivde*, v njej se išče pravi instrumentum tiste duševne reakcije, ki jo imenujemo »slaba vest«, »grizenje vesti«. Toda na ta način se spozabimo celo nad današnjo dejanskostjo in psihologijo: in koliko bolj šele nad najdaljšo zgodovino človeštva, nad njegovo predzgodovino! Pristno grizenje vesti je prav med zločinci in kaznjenci nekaj skrajno redkega; ječe, kaznilnice *niso* nedra, v katerih bi posebno rada rasla ta vrsta glodajočega črva: – s tem se strinjajo vsi vestni opazovalci, ki v mnogih primerih neradi in navkljub svojim

željam dajejo takšno sodbo. Na splošno vzeto, kazen povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; priostruje občutek odtujitve; krepi odpornost. Če se zgodi, da stre energijo in pripelje do klavrne prostracije in samoponiževanja, potem je takšen rezultat prav gotovo še manj spodbuden kot povprečni učinek kazni: ki se karakterizira s suho in mračno resnostjo. Toda samo pomislimo na tisočletja *pred* človekovo zgodovino, pa lahko brez oklevanja presodimo, da se je prav s kaznijo najmočnejše *zaviral* razvoj občutka krivde, – vsaj pri žrtvah, na katerih se je izživljala kazenska oblast. Ne podcenjujemo namreč, koliko prav sodne in izvršilne procedure preprečujejo zločincu, da bi občutil svoje dejanje, vrsto svojega početja kot *na sebi* zaničevanja vredno: kajti on natančno vidi, da se ista vrsta dejanj stori v službi pravičnosti in da se torej odobravajo, da se mirne vesti izvršujejo: tako špionaža, ukana, podkupovanje, nastavljanje pasti, vsi kočljivi in prekanjeni policijski in tožilski prijemi, potem načelno, celo ne v afektu upravičeno ropanje, posiljevanje, zmerjanje, zapiranje, mučenje, ubijanje, kot se izvršujejo pri različnih vrstah kaznovanja, – potemtakem vsa dejanja, ki jih tisti, ki sodi zločincu, nikakor ne jemlje kot *na sebi* podla in obsojanja vredna dejanja, ampak samo v določenem oziru in uporabi. »Slaba vest«, ta najgrozljivejša in najzanimivejša rastlina naše zemeljske vegetacije, *ni* zrastle na teh tleh, – v najdaljšem obdobju se dejansko ni v zavesti tistih, ki sodijo, ki kaznujejo, izrazilo *nič* kaj takega, da imajo opraviti s »krivcem«. Ampak s povzročiteljem škode, z neodgovornim primerkom usode. Tudi tisti, ki ga je doletela kazen, zopet kot del usode, ni čutil nobene druge »notranje bolečine«, kot ob nenadnem vdoru nečesa nepredvidljivega, kot ob strahotnem naravnem pojavu, rušечih se, drobečih se pečinah, proti čemur se ne da boriti.

To je prišlo nekoč na nek zapleten način v zavest Spinozi (na jezo njegovih razlagalcev, ki se pošteno *trudijo*, da ga na tem mestu narobe razumejo, na primer Kuno Fischer), ko je nekega popoldneva premleval kdo ve kateri spomin, se je prepustil vprašanju, kaj mu je še sploh preostalo od znamenite *morsus conscientiae* – on, ki je pregnal dobro in zlo v človeško domišljijo in s srdom branil čast svojega »svobodnega« boga proti obrekljivcem, ki so trdili, da bog dela vse sub ratione boni (»to bi vendar pomenilo, da je bog podvržen usodi, kar bi bilo zares največji vseh nesmislov« –). Za Spinozo se je svet ponovno vrnil v tisto nedolžnost, v kateri je bil pred iznajdbo slabe vesti: kaj se je s tem zgodilo z *morsus conscientiae*? »Nasprotje gaudiuma,« si je končno dejal, »žalost, ki jo spremlja predstava pretekle stvari, ki je izpadla proti vsakemu pričakovanju.« Eth. III, propos. XVIII, schol. I. II. Povzročitelji škode, ki jih je doletela kazen, niso, kar se njihovega »prestopka« tiče, tisočletja dolgo čutili *nič drugače kot Spinoza*: »tukaj je šlo nekaj nepričakovano narobe«, *ne* pa: »tega ne bi smel storiti« –, uklonili so se kazni, kot se uklanjamo boleznim ali nesreči ali smrti, s tistim srčnim fatalizmom brez revolta, z ozirom na katerega imajo, na primer, Rusi še danes prednost pred nami zahodnjaki v ravnanju z življenjem. Če je takrat obstajala kritika dejanja, potem ga je kritizirala pamet: brez vprašanja moramo pravi *učinek* kazni iskati predvsem v vedno bolj izostreni pameti, v vedno daljšem spominu, v volji, da se v bodoče pristopi k poslu bolj previdno, bolj nezaupljivo, bolj naskrivaj, v uvidu, da smo za mnogo tega enkrat za vselej prešibki, v neki vrsti izboljšanja samo-presojanja. To, kar je v glavnem mogoče doseči s kaznijo pri ljudeh in živalih, je povečanje strahu, izostrenje pameti, obvladovanje želja: kazen s tem *kroti* človeka, vendar ga ne dela »boljšega«, – še bolj upravi-



čeno bi smeli trditi nasprotno. (»Škoda spametuje«, pravi ljudstvo: kolikor spametuje, tudi slabša. Na srečo dovolj često poneumlja.)

16

Na tem mestu ne gre več odlašati, ampak moram prvič začasno izraziti svojo hipotezo o izvoru »slabe vesti«: ni ji lahko prisluhniti in zahteva, da se dolgo premišljuje o njej, da se bdi nad njo in da se jo prespi. Slabo vest imam za globoko obolenje, v katero je človek moral zapasti pod pritiskom najtemeljitejše od vseh sprememb, kar jih je prestal, – sprememba, ki je nastala, ko se je končno znašel ujet v spono družbe in miru. Nič drugače, kakor je šlo vodnim živalim, ko so bile prisiljene postati kopenske živali ali propasti, ni šlo tem polživalim, dobro prilagojenim divjini, spopadom, klateštvu in pustolovščini, – ko so bili vsi njihovi instinkti naenkrat razvrednoteni in »sneti«. Odslej so morale hoditi po nogah in »same sebe nositi«, kjer jih je dotlej nosila voda: nanje je legla strašna teža. Še za najenostavnejša opravila se niso čutile dovolj spretno, za ta novi nepoznani svet niso več imele svojih starih vodnikov, regulirajočih nezavedno nezmotljivih gonov, – zreducirane so bile na mišljenje, sklepanje, računanje, kombiniranje vzrokov in učinkov, te nesrečnice, zreducirane so bile na svojo »zavest«, na svoj najbolj klavrn in najbolj ponesrečeni organ! Menim, da na zemlji ni nikoli obstajal takšen občutek bede, takšno svinčeno neugodje – in vrhu tega stari instinkti niso naenkrat prenehali postavljati svojih zahtev! Vendar jim je bilo težko in redkokdaj mogoče ustreči: v glavnem so si morali iskati nove in takorekoč podtalne zadovoljitve. Vsi instinkti, ki se ne sproščajo navzven, *se obrnejo navznoter* – to je tisto, čemur jaz pravim *ponotranjenje* človeka: s tem šele zraste v človeku to, kar kasneje imenujejo njegova »duša«. Celoten notranji svet, na začetku tanek, kot razpet med dvema opnoma, se je

razraščal in naraščal, dobil globino, širino, višino v takšni meri, kot je bilo *ovirano* človekovo sproščanje navzven. Strašni nasipi, s katerimi se je državna organizacija varovala pred starimi instinkti svobode – kazni sodijo predvsem med te nasipe –, so pripeljali do tega, da so se vsi instinkti divjega svobodnega klatečega se človeka obrnili nazaj, *proti človeku samemu*. Sovražstvo, okrutnost, slast zasledovanja, napadanja, preobračanja, uničenja – vse to se obrne proti imetnikom takšnih instinktov: *to* je izvor »slabe vesti«. Človek, ki se je v pomanjkanju zunanjih sovražnikov in odporov, stisnjen v utesnjujočo ozkost in pravilnost nravi, nestrpno sam trgal, zasledoval, grizel, nadlegoval, s sabo grdo ravnal, ta žival, ki se do krvi buta v rešetke svoje kletke, žival, ki se jo hoče »ukrotiti«, ta, ki je občutil pomanjkanje in ga je razžiralo domotožje po pustinji, ta, ki je moral iz samega sebe delati pustolovščino, mučilnico, negotovo in nevarno divjino – ta norec, ta hrepeneči in obupani jetnik je postal iznajditelj »slabe vesti«. Toda z njo se je začelo največje in najgrozljivejše obolenje, od katerega se človeštvo še do danes ni pozdravilo, človek boluje *na človeku, na sebi*: kot posledica nasilne ločitve od živalske preteklosti, skoka in takorekoč padca v nov položaj in pogoje bivanja, vojne napovedi starim instinktom, na katerih so dotlej počivali njegova moč, slast in grozljivost. Takoj dodajamo, da se je, po drugi strani, z dejstvom neke proti sebi obrnjene, proti sebi postavljajoče se živalske duše na svetu pojavilo nekaj tako novega, globokega, nezaslišanega, skrivnostnega, polnega protislovij *in obetajočega*, da se je s tem izgled sveta bistveno spremenil. In res, bili bi potrebni božanski gledalci, da bi hvalili prizor, ki se je s tem pričel in katerega konec še sploh ni videti, – preveč izboren, preveč čudovit, preveč paradoksen prizor, da bi se lahko nesmiselno-neopazen odigral na katerikoli smešni zvezdi! Od takrat se človek šteje *med* najbolj nepričakovane in najrazburljivejše mete sreče v igri Heraklitovega »velikega otroka«, naj se imenuje Zeus

ali naključje, – zase vzbudi interes, napetost, upanje, skorajda gotovost, kot da bi se z njim nekaj naznanjalo, nekaj pripravljalo, kot da človek ne bi bil cilj, ampak le pot, pripetljaj, most, velika obljuba . . .

17

K predpostavki te hipoteze o izvoru slabe vesti spada prvič, da prej omenjena sprememba ni bila niti postopna, niti prostovoljna in se ni prikazovala kot organsko vraščanje v nove pogoje, ampak kot prelom, skok, prisila, kot neizogibna usoda, proti kateri ni bilo boja in še celo ressentimenta ne. Drugič pa, da se je vživljanje dotlej nezavrtega in neizoblikovanega prebivalstva v čvrsto obliko, kakor se je začelo z aktom nasilja, le s samimi akti nasilja končalo, – da je najstarejša »država« potemtakem nastopila in ves čas delovala kot strašna tiranija, kot uničujoča in brezobzirna mašinerija, dokler takšna surovina ljudstva in polživali končno ni bila ne le pregneta in upogljiva, ampak tudi *izoblikovana*. Uporabil sem besedo »država«: po sebi se razume, koga sem s tem mislil – nekakšno krdelo plavih zveri, zavojevalsko in gospodovalno raso, ki – vojaško organizirana in z organizacijsko močjo – brez pomislekov položi svoje strašne šape na številčno verjetno neznansko močnejše, vendar še neizoblikovano, še potikajoče se prebivalstvo. Tako se vendar na svetu začne »država«: menim, da je opravljeno s tistim zanesenjaštvom, ki je dopuščalo, da se država začne s »pogodbo«. Kdor lahko ukazuje, kdor je po naravi »gospodar«, kdor se pokaže nasilnega v dejanju in kretnji – kaj ima ta opraviti s pogodbami! Na takšna bitja ne računamo, pojavijo se kot usoda, brez razloga, nerazumljivo, brezobzirno, brez pretveze, pojavijo se tako, kot se pojavi blisk, preveč strašno, preveč iznena-da, preveč prepričljivo, preveč »drugače«, celo da bi jih lahko sovražili. Njihovo delo je instinktivno ustvarjanje, vtiskovanje oblik, to so najneprostovoljnější, najbolj

nezavedni umetniki, kar jih je: – tam, kjer se pojavijo, v kratkem nastane nekaj novega, tvorba gospostva, ki *živi*, razmejena in povezana v delih in funkcijah, v kateri nič ne dobi mesta, čemur ni bil najprej vstavljen »pomen« glede na celoto. Ta bitja ne vedo, kaj je krivda, kaj odgovornost, kaj obzirnost, ti rojeni organizatorji; v njih vlada tisti strašni egoizem umetnika, ki se sveti kot bron in se zna za vso večnost naprej upravičiti v »delu«, kot mati v svojem otroku. *Oni* niso ti, pri katerih je zrasla »slaba vest«, to se že od začetka razume, – toda *brez njih* ne bi zrasla, ta grda rastlina; propadla bi, če ne bi sila udarcev njihovega kladiva, njihove umetniške nasilnosti odstranila iz sveta ali vsaj iz očitnosti neznanski kvantum svobode in jo naredila takorekoč *latentno*. Ta *instinkt svobode*, ki je bil nasilno potisnjen v latentnost – to smo že dojeli – ta nazaj potlačeni, nazaj potisnjeni, v notranjost zaprti in končno samo še na samem sebi izpraznjujoči se in nad samim sabo znašajoči se instinkt svobode: ta in samo ta je *slaba vest* v svojem začetku.

## 18

Varujmo se, da ne bi o tem celotnem fenomenu slabo mislili že zato, ker je že od začetka oduren in boleč. Pravzaprav gre za isto aktivno silo, ki v teh umetnikih nasilja in organizatorjih sijajneje dela in gradi države, silo, ki si tukaj, znotraj, v malem, neznatnem, usmerjena nazaj, v »labirintu prsi«, če se izrazimo z Goethejem, ustvarja slabo vest in si gradi negativne ideale, gre za prav tisti *instinkt svobode* (v mojem jeziku rečeno: za voljo do moči): samo da je snov, nad katero se znaša oblikujoča in nasilna narava te sile, prav človek sam, njegovo celotno živalsko staro sebstvo [Selbst] – in *ne* kot pri tistem večjem in očitnejšem fenomenu *drugi* človek, *drugi* ljudje. To prikrito samoposiljevanje, ta umetniška okrutnost, to ugodje dajati samemu sebi obliko kot kakšni težki, upirajoči se in trpeči snovi,

vžgati si neko voljo, kritiko, protislovje, prezir, nek Ne, to srhljivo in grozno-prijetno delo duše, ki je sama s sabo prostovoljno razcepljena, ki se trpinči iz ugodja v trpinčenju, ta celotna *aktivna* »slaba vest« je končno – kot ste že uganili – privedla na dan, kot pravo materino naročje idealnih in imaginativnih dogodkov, tudi obilico nove nenavadne lepote in pritrjevanja in nemara sploh šele lepoto [*die Schönheit*]... Kaj neki bi bilo »lepo«, če se protislovje ne bi najprej zavedalo samo sebe, če si grdo ne bi najprej reklo: »jaz sem grdo«? ... Po tem namigu nam bo vsaj manj zagonetna uganka: kako se lahko v protislovnih pojmi, kot so *nesebičnost*, *samo-zatajevanje*, *samožrtvovanje* nakazuje ideal, lepota; in odslej bomo vedeli eno, o tem ne dvomim, – namreč, kakšne narave je že od začetka *ugodje*, ki ga občuti nesebični, samega sebe zatajujoči, samega sebe žrtvujoči: to ugodje sodi k okrutnosti. – Toliko zaenkrat o poreklu »neegoističnega« kot *moralne* vrednote in za obmejitev tal, iz katerih je zrasla ta vrednota: šele slaba vest, šele volja do samotrpinčenja nudi predpostavko za *vrednost* neegoističnega. –

## 19

Slaba vest je bolezen, o tem ni dvoma, vendar takšna bolezen, kot je to nosečnost. Poiščimo pogoje, pod katerimi je ta bolezen dosegla svoj najstrašnejši in najsublimnejši vrhunec: – videli bomo, kaj je s tem pravzaprav šele stopilo na svetu. Za to je potrebna vzdržljivost, – najprej pa se moramo še enkrat vrniti nazaj na neko zgodnejše stališče. Privatnopravno razmerje dolžnika do svojega upnika, o čemer smo bolj na dolgo že govorili, je bilo še enkrat z interpretacijo vtakano, in sicer na zgodovinsko nadvse čuden in sumljiv način, v neko razmerje, kjer nam, modernim ljudem, morda deluje najbolj nerazumljivo: namreč v razmerje med *sodobniki* in njihovimi *predniki*. V prvotnih rodovnih zadrugah – govorimo o pradavnih časih – je živeča

generacija vsakokrat priznala juristično obvezo do prejšnjih in še posebno do najdavnješe generacije, ustanoviteljice rodu (in nikakor ne zgolj čustveno zavezanost: slednji bi celo lahko, ne brez razloga, zanikali obstoj v najdaljšem obdobju človeškega rodu). Tu vlada prepričanje, da *obstaja* rod zgolj in samo zahvaljujoč žrtvam in dosežkom prednikov, – in da je treba to *nazaj poplačati* z žrtvami in dosežki: potemtakem se prizna *dolg*, ki neprestano narašča s tem, da ti predniki, ko še naprej obstajajo kot močni duhovi, ne prenehajo s svojo močjo dajati rodu nove prednosti in predujme. Zaman morda? Toda za ta surova in »brezdušna« obdobja ne obstaja nikakršen »zaman«. Kaj se jim lahko povrne? Žrtev (spčetka za hrano, najbolj grobo vzeto), slavja, godbe, čaščenje, predvsem pa pokorščina – kajti vsi običaji so, kot delo prednikov, tudi njihove postave in ukazi –: jim sploh kdaj damo dovolj? Ta dvom ostaja in narašča: občasno izsili veliko odvezo kar poprek, nekakšno strašno odplačilo »upniku« (na primer zloglasno žrtvovanje prvorojenca, kri, v vsakem primeru človeško kri). *Strah* pred pradedi in njihovo močjo, zavest o dolgu do njih po tej logiki nujno raste v enaki meri kot raste moč samega rodu, kot postaja sam rod vse bolj zmagovit, neodvisen, spoštovan, strašljiv. In ne morda obratno! Vsako zmanjšanje moči rodu, vsako nesrečno naključje, vsako znamenje izrojenosti, bližajočega se razpada, nasprotno, vedno tudi *zmanjšuje* strah pred duhom ustanovitelja rodu in daje vedno slabšo predstavo o njegovi modrosti, skrbnosti in sedanji moči. Zamislimo si to surovo logiko, privedeno do konca: tako so morali pradedje *najmočnejših* rodov – skozi fantazijo naraščajočega strahu – končno prerasti v neznanske razsežnosti in so bili potisnjeni v globino božanske pošastnosti in nepredstavljenosti: – praded je nazadnje nujno transfiguriran v *boga*. Morda je prav tu izvor bogov, torej izvor v *strahu!* . . . In kdor bi čutil potrebo dodati: »toda tudi v pieteti!«, težko da bi to veljalo za najdaljša obdobja človeškega rodu, za

njegove pradavne čase. Toliko bolj pa seveda za *srednje* obdobje, v katerem se izoblikujejo imenitni rodovi: – tisti rodovi, ki so svojim pradedom (herojem, bogovom) dejansko z obrestmi povrnili vse lastnosti, ki so se med tem pokazale pri njih samih, *imenitne* lastnosti. K plemenitenju in žlahtnenju bogov (kar pa seveda nikakor ni njihovo »posvečanje«) se bomo kasneje še povrnili: sedaj, predhodno, spremljajmo do konca samo ta celotni razvoj zavesti o dolgu.

## 20

Zavest, da imamo dolg do božanstva, nikakor ni izginila, kakor nas uči zgodovina, tudi po propadu organizacijskih oblik take »skupnosti«, ki temeljijo na krvnem sorodstvu; tako kot je človeštvo od rodovnega plemstva podedovalo pojem »dobro in slabo« (skupaj z njegovim psihološkim osnovnim nagnjenjem, da določa rangovno ureditev), je podedovalo, skupaj z dediščino rodovnih in plemenskih božanstev, tudi pezo neplačanih dolgov in zahtevo po odvezi le-teh. (Prehod tvori tisto široko suženjsko in podložno prebivalstvo, ki se je prilagodilo božjim kultom svojih gospodarjev, bodisi s prisilo, bodisi zaradi hlapčevstva in mimikrije: od njih se potem razširja ta dediščina na vse strani.) Občutek, da imamo dolg do božanstva, ni prenehal rasti več tisočletij, in sicer vedno v enakem razmerju, kot je na svetu rasel in bil povzdigovan pojem boga in občutenje boga. (Celotna zgodovina etničnih bojev, zmag, medsebojnih sprav, zlivanj, vse, kar je predhodno dokončnemu rangovnemu redu vseh ljudskih elementov v vsaki veliki sintezi ras, se zrcali v zmešnjavi genealogij njihovih bogov, v sagah o njihovih bojih, zmagah in spravah; napredek k univerzalnim kraljestvom je vedno tudi napredek k univerzalnim božanstvom, despotizem s svojim obvladovanjem neodvisnega plemstva vedno tudi utira pot kakemu monoteizmu.) Vznik krščanskega boga, kot maksimalnega boga, ki je bil doslej dosežen,

je zaradi tega na svetu povzročil tudi maksimum občutka dolga/krivde. Če predpostavimo, da se polagoma gibljemo v *nasprotno* smer, potem bi lahko iz nezaustavljivega upadanja vere v krščanskega boga z nemajhno verjetnostjo izpeljali, da že sedaj obstaja tudi znatno upadanje človekove zavesti o dolgu/krivdi; da ne gre zametovati obeta, da popolna in dokončna zmaga ateizma lahko reši človeštvo iz tega celotnega občutka, iz dolga/krivde do svojih prednikov, do svoje *causa prima*. Ateizem in neka vrsta *druge nedolžnosti* sodita skupaj.

## 21

Toliko za zdaj, na kratko in v grobem, o povezanosti pojmov »dolga«, »dolžnosti« *z religioznimi predpostavkami: doslej sem namenoma puščal ob strani pravo moralizacijo teh pojmov (potiskanje le-teh nazaj v vest, še natančneje, zaplet slabe vesti s pojmom boga) in sem ob koncu prejšnjega odstavka celo govoril, kot da te moralizacije sploh ne bi bilo, torej, kot da bodo ti pojmi odslej nujno propadli, potem ko jim umanjka njihova predpostavka, vera v našega »upnika«, v boga. Dejansko stanje se strašansko razlikuje od tega. Moralizacija pojmov dolga in dolžnosti, z njunim potiskanjem nazaj v slabo vest pomeni prav poskus, da se obrne smer opisanega razvoja ali da se ga vsaj zaustavi: sedaj naj se prav obet na dokončno odrešitev enkrat za vselej pesimistično sklene, sedaj naj pogled brezupno odskoči, odskoči nazaj pred železno nemožnostjo, sedaj naj se pojma »dolg« *in »dolžnost« obrneta nazaj – toda proti komu? O tem ni dvoma: najprej proti »dolžniku«, v katerega se odslej slaba vest v takšni meri naseljuje, zažira, v katerem se kot polip razširja in razrača v vse predele in globine, dokler ni končno z nemožnostjo odveze dolga koncipirana tudi nemožnost pokore, misel o njuni neodplačljivosti (»večni kazni«) –; končno kajpada tudi proti »upniku«, pomislimo samo na causa prima človeka, na začetek človeškega rodu, na njegove-**



ga pradedu, ki je odslej preklet («Adam«, »izvirni greh«, »nesvoboda volje«), ali na naravo, iz katere naročja nastaja človek in v katero se odslej polaga princip zla («pohudičenje narave«), ali na bivanje nasploh, ki preostane kot *nevrednota na sebi* (nihilistično odvrčanje od njega, zahteva po nič ali zahteva po njegovemu »nasprotju«, po drugačni biti, po budizmu in sorodnemu) – dokler enkrat ne stopimo pred paradokso in strašno sredstvo izhoda, v katerem je izmučeno človeštvo našlo začasno uteho, pred genialno potezo *krščanstva*: bog se sam žrtvuje za dolg/krivdo človeka, bog si na samem sebi poplača, bog kot edini, ki lahko človeka odreši tega, kar je za samega človeka postalo neodplačljivo – upnik se žrtvuje za svojega dolžnika, iz *ljubezni* (kdo bi verjel? –), iz *ljubezni* do svojega dolžnika! . . .

## 22

Verjetno smo že uganili, *kaj* se je pravzaprav z vsem tem, *pod* vsem tem dogajalo: ta volja do samomučenja, ta nazaj potisnjena okrutnost ponotranjenega, nazaj v samega sebe pregnanega človeka-živali, ki je zaprt v »državo« zaradi ukrotitve in ki je iznašel slabo vest, da bi si zadajal bol, potem ko se je bolj *naravni* izhod tega hoteti-povzročati-bolečino zamašil, – ta človek slabe vesti se je polastil religiozne predpostavke, da bi prignal svoje samomučenje do njegove najgrozljivejše strogosti in ostrine. Krivda pred *bogom*: ta misel mu služi za mučilno napravo. V »bogu« zapopade skrajna protislovja, ki jih lahko prepozna za svoje lastne in neodrešene živalske instinkte, ki si jih razlaga kot krivdo pred bogom (kot sovraštvo, upor, vstajo proti »gospodu«, »očetu«, pradedu in začetku sveta), vpne se v nasprotje »boga« in »hudiča«; zanikovanje samega sebe, narave, naravnosti, dejanskosti svojega bitja izvrže iz sebe kot potrjevanje, kot bivajoče, telesno, dejansko, kot boga, kot svetost boga, kot božjo sodbo, kot krvništvo boga, kot onstranstvo, kot večnost,

kot neskončno mučenje, kot pekel, kot neizmernost kazni in krivde. To je neka vrsta blaznosti volje v duševni okrutnosti brez primere: človekova *volja*, da se čuti krivega in zavrženega vse do nespravljivosti, njegova *volja*, da se vidi kaznovanega, ne da bi kazen kdaj lahko postala ekvivalent krivdi, njegova *volja*, da name-rava inficirati in zastrupiti najbolj notranji temelj stvari s problemom kazni in dolga/krivde, da bi si enkrat za vselej zaprl pot iz tega labirinta »fiksni idej«, njegova *volja*, da povzdiguje ideal – ideal »svetega boga« –, pred obličjem katerega se bo jasno zavedal svoje absolutne ničvrednosti. Ah, ta blazna in žalostna bestija človek! Kakšna domiselnost, kakšna neprirodnost, kakšni paroksizmi neumnosti, kakšna *bestialnost idej* vdre na dan, kakor hitro je samo malo ovirana, da *bi bila bestija dejanja!* . . . Vse to je nadvse zanimivo, toda vzbuja tudi črno, mračno, izčrpavajočo žalost, tako da si moramo nasilno prepovedati dolgo gledati v ta brezna. Tu je *bolezen*, brez dvoma, najstrašnejša bolezen, kar jih je do sedaj besnelo v človeku: – in kdor še lahko posluša (toda danes nimamo več ušes za to! –), kako v tej noči mučenja in nesmisla doni krik *ljubezni*, krik najbolj hrepeneče očarljivosti, odrešitve v *ljubezni*, ta se obrne stran, prežet z nepremagljivo grozo . . . V človeku je toliko grozljivega! . . . Svet je bil že predolgo norišnica! . . .

## 23

To naj bo enkrat za vselej dovolj o poreklu »svete-ga boga«. – Da koncepcija bogov *na sebi* ne vodi nujno k temu sprijenju fantazije, katerega predočitve se za trenutek nismo mogli izogniti, da obstajajo *imenitnejši* načini, ki se jih poslužujemo pri izmišljanju bogov od tega samokrižanja in samoskrunitve človeka, v katerem je Evropa zadnjih tisočletij dosegla mojstrstvo, – to lahko na srečo še vidimo z vsakim pogledom na *grške bogove*, na te zrcalne podobe imenitnih in samovoljnih ljudi, ob katerih se je žival v človeku počutila pobožan-

stveno in *ni* same sebe trgala, *ni* besnela proti sami sebi! Ti Grki so se dolgo časa posluževali svojih bogov prav zato, da bi se varovali pred »slabo vestjo«, da bi se lahko veselili svobode svoje duše: torej v obrnjenem smislu, kot je krščanstvo uporabljalo svojega boga. V tem so šli *zelo daleč* ti prečudoviti in levjesrčni otroci; in nič manjša avtoriteta kot sam homerski Zeus jim tu pa tam daje vedeti, da jemljejo stvari preveč na lahko. »Čudno!« reče on enkrat – gre za primer Aigistosa, za *zelo* hud primer –

»Čudno, kako zelo se vendar pritožujejo smrtniki  
nad bogovi!

Samo mi naj bi bili vzrok zla, menijo; toda  
oni sami  
z neumnostjo, tudi usodi navkljub, ustvarjajo  
sebi nesrečo.«

Vendar se tukaj prav tako sliši in vidi, da je ta olimpijski gledalec in sodnik daleč od tega, da bi se nanje čemeril in si o njih slabo mislil: »kako so *nespametni!*« tako misli on ob zločinih smrtnikov, – in »nespametnost«, »neumnost«, nekoliko »motnje v glavi«, toliko so si tudi Grki najmočnejšega, najhrabřejšega obdobja *dopuščali* kot razlog za mnogo hudega in usodnega: nespametnost in *ne* greh! Razumete to? ... Toda, celo ta motnja v glavi je bila problem – »da, kako je le mogoča? od kod je pravzaprav lahko prišla v takšne glave, kot jih imamo *mi*, mi, ljudje plemenitega porekla, srečni, omikani, iz najboljše družbe, imenitnosti, vrline?« – tako so se stoletja spraševali imenitni Grki ob srečanju z njim nerazumljivimi grozotami in strahotami, s katerimi se je kdo izmed njih omadeževal. »Moral ga je pač znoriti kak *bog*,« so si končno rekli in zmajevali z glavo ... Ta izgovor je *tipičen* za Grke ... Kot takšni so bogovi takrat služili za to, da so bili ljudje do neke mere upravičeni tudi v slabem, služili so kot vzrok zla – takrat niso jemali nase kazni, ampak, kar je *imenitneje*, krivdo ...

– Zaključujem s tremi vprašaji, to je najbrž očitno. »Pravzaprav, ali se tukaj ideal postavlja ali ruši?« me boste morda povprašali... Toda, ali ste kdaj sebe dovolj izprašali, kako drago se je na svetu plačalo postavljanje *vsakega* ideala? Koliko dejanskosti smo morali za to obrekovati in prezreti, koliko laži smo morali posvetiti, koliko vznemirjati vest, koliko »boga« smo morali vsakokrat žrtvovati? Da bi eno svetišče postavili, *moramo eno svetišče zrušiti*: to je zakon – pokažite mi primer, kjer se ni izpolnil!... Mi moderni ljudje smo dediči tisočletne vivisekcije vesti in samomučjenja živali v nas [Selbst-Thierquälerei]: v tem smo se najdlje vadili, od tu najbrž izvira naše mojstrstvo, v vsakem primeru naš raffinement, naša razvajenost v okusu. Človek je vse predolgo motril svoja naravna nagnjenja z »zlim pogledom«, tako da so se le-ta v njem končno spojila s »slabo vestjo«. *Na sebi* bi bil možen nek nasprotni poizkus – toda kdo je dovolj močan za to? – namreč *nenaravna* nagnjenja, vse tiste onstranske aspiracije, vse, kar je nasprotno čutom, instinktom, naravi, živali, skratka dosedanje ideale, vse življenju sovražne ideale, ideale, ki obrekujejo svet, spojiti s slabo vestjo. Na koga se naj danes obrnemo s *takšnimi* upi in zahtevami?... S tem bi imeli proti sebi ravno *dobrega* človeka; in s tem, kot se spodobi, lenobne, pomirjene, nečimrne, sanjaške, utrujene... Kaj globlje žali, kaj temeljiteje ločuje, kot dovoliti, da se pokaže nekaj strogosti in visokosti, s katero obravnavamo sebe? In zopet – kako ustrežljivo, kako ljubeznivo se nam kaže svet, kakor hitro delamo tako, kot ves svet, in se »prepuščamo« tako, kot se ves svet!... Za oni cilj bi potrebovali *drugačno* vrsto duhov, kot so verjetni prav v tem obdobju: skozi vojne in zmage okrepljeni duhovi, za katere so zavojevanje, pustolovščina, nevarnost, celo bolečina postali potreba; za to bi bilo potrebno privajanje na oster višinski zrak, na zimske pohode,

vsekakor na led in gore, za to bi bila potrebna celo neka vrsta sublimne zlobe, neka skrajna, najbolj samogotova prešernost spoznanja, ki pripada velikemu zdravju, potrebno bi bilo, na kratko in dovolj žalostno, prav to *veliko zdravje!*... Je dandanes to še možno?... Toda enkrat, v nekem močnejšem času, kot je ta trhla, vase dvomeča sedanost, se vendarle mora pojaviti *odrešujoči* človek, človek velike ljubezni in prezira, ustvarjalni duh, ki ga njegova priganjajoča sila vedno znova odganja iz vsakega ob-stranstva in onstranstva, človek, katerega samotnost bo ljudstvo napačno razumelo, kot da beži *pred* dejanskostjo – medtem ko pomeni njegova samotnost samo njegovo zatopljenost, zakopanost, poglobljenost v dejanskost, da bi enkrat, ko bo zopet prišel na svetlo, s sabo prinesel *rešitev* te dejanskosti: njeno rešitev iz prekletstva, ki ga je nanjo položil dosedanji ideal. Ta človek prihodnosti, ki nas bo rešil tako dosedanjega ideala kakor tega, *kar je moralo iz njega izrasti*, velikega gnusa, volje do nič, nihilizma, ta znanilec poldneva in velike odločitve, ki bo zopet osvobodil voljo, ki bo povrnil zemlji njen cilj in človeku njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta premagovalec boga in nič – *on mora enkrat priti*...

## 25

– Toda kaj tu pripovedujem? Dovolj! Dovolj! Na tem mestu se mi spodobi samo eno, – da molčim: sicer bi se spozabil nad tem, kar je dovoljeno samo mlajšemu, »prihodnejšemu«, močnejšemu, kot sem jaz, – kar je dovoljeno samo *Zaratuštri, Zaratuštri brezbožniku*...

## TRETJA RAZPRAVA:

### *Kaj pomenijo asketski ideali?*

*Brezskrbne, porogljive, nasilne  
– take nas hoče modrost:  
to je ženska in zmeraj ljubi  
samo vojščaka.*

*Tako je govoril Zaratustra.*

#### 1

Kaj pomenijo asketski ideali? – Umetnikom nič ali preveč; filozofom in učenjakom nekaj takega kot slutnjo in instinkt za najboljše predpogoje visoke duhovnosti; pri ženskah v najboljšem primeru eno ljubkost zapeljevanja več, nekoliko morbidezze v lepi mesenosti, angelstvo čedne tolste živali; pri fiziološko ponesrečenih in neskladnih (pri večini smrtnikov) poizkus, da bi sebe imeli za »predobre« za ta svet, sveta forma razuzdanosti, njihovo glavno sredstvo v boju z dolgotrajno bolečino in dolgočasjem; pri svečenikih pristno svečeniško vero, njihovo najboljše orodje moči, tudi »najvišje« dovoljenje za moč; pri svetnikih končno pretveza za zimsko spanje, njihovo novissima gloriae cupido, njihov spokoj v niču (»bogu«), njihovo obliko blaznosti. Toda s tem, da je nasploh asketski ideal ljudem tako veliko pomenil, se izraža temeljno dejstvo človekove volje, njen horror vacui: *volja potrebuje cilj*, – in še raje bo hotela nič, kot nič ne hotela. – Me razumete? . . . Ste me razumeli? . . . »Nikakor ne! dragi gospod!« – Začnimo torej od začetka.

#### 2

Kaj pomenijo asketski ideali? – Ali, da vzamem nek posamezen primer, v zvezi s katerim so me često spraševali za nasvet, kaj pomeni na primer, če umetnik kot Richard Wagner, na svoje stare dni poklanja spoštovanje neomadeževanosti? V nekem določenem smislu

je on to kajpada vedno počel; toda šele čisto nazadnje v asketskem pomenu. Kaj pomeni ta sprememba »pomena«, ta radikalna sprevrnitev pomena? – kajti za takšno sprevrnitev je šlo, Wagner je s tem skočil naravnost v svoje nasprotje. Kaj pomeni, če nek umetnik skoči v svoje nasprotje? . . . Tu se, recimo da se želimo nekoliko pomuditi pri tem vprašanju, takoj spomnimo najboljšega, najmočnejšega, najveselejšega, *najpogumnejšega* obdobja, kar jih je najbrž bilo v Wagnerjevem življenju: to je bilo takrat, ko se je notranje in globoko ukvarjal z Lutrovo svatbo. Kdo ve, od katerih naključij je bilo pravzaprav odvisno, da imamo danes namesto te svatbene glasbe Mojstre pevce? In koliko te še morda odzvanja v njih? Toda ne podleže nikakršnemu dvomu, da bi šlo tudi pri tej »Lutrovi svatbi« za pohvalo neomadeževanosti. Vsekakor tudi za pohvalo čutnosti: – tudi tako bi se mi zdelo povsem v redu, tudi tako bi bilo povsem »wagnerjansko«. Kajti med neomadeževanostjo in čutnostjo ni nujno, da obstaja nasprotje; vsak dober zakon, vsako pristno srčno ljubljenje je dvignjeno nad to nasprotje. Wagner bi bil dobro storil, kot se mi zdi, če bi to *prijetno* dejstvo s pomočjo ljubke in pogumne komedije o Lutru ponovno enkrat položil na srce svojim Nemcem, kajti med Nemci je in je vedno bilo veliko obrekljivcev čutnosti; in Lutrova zasluga ni najbrž v ničemer večja kot prav v tem, da je imel pogum za svojo *čutnost* (takrat so jo imenovali dovolj ljubko – »evangelijska svoboda« . . .) Toda celo v tistem primeru, kjer dejansko obstaja nasprotje med neomadeževanostjo in čutnostjo, na srečo še zdaleč ni potrebno, da je tragično nasprotje. To bi lahko veljalo vsaj za vse uspelejše, veselejše smrtnike, ki so daleč od tega, da bi svojo labilno ravnotežje med »živaljo in angelom« brez nadaljnega šteli med razloge proti bivanju, – najbolj prefinjeni in najsvetlejši, kakor Goethe, kakor Hafis, so v tem videli celo en mik življenja *več*. Prav takšna »protislovja« napeljujejo k bivanju . . . Po drugi strani je povsem

razumljivo, da ko se enkrat onesrečene svinje privede častit neomadeževanost – in takšne svinje obstajajo – vidijo in častijo v njej le svoje nasprotje, nasprotje onesrečene svinje – oh, in to s kakšim tragičnim kruljenjem in vnemo! to si lahko mislite – tisto mučno in odvečno nasprotje, ki ga je Richard Wagner na koncu svojega življenja, tega se ne da tajiti, še hotel uglasbiti in postaviti na oder. *Čemu neki?* se smemo po pravici vprašati. Kaj so mu bile mar svinje, kaj so nam mar? –

### 3

S tem se kajpada ne moremo izogniti nekemu drugemu vprašanju, kaj mu je bil pravzaprav mar tisti moški (ah, tako nemoški), »kmetavz«, tisti ubogi hudič in prirodnjak Parsifal, ki ga je s tako zvitimi sredstvi končno naredil za katolika – kako? je bil ta Parsifal sploh mišljen *resno*? Lahko bi nas namreč obšla skušnjava, celo želja po nasprotni podmeni, – da je bil Wagnerjev Parsifal mišljen vedro, takorekoč kot epilog in satirska drama, s katero se je hotel tragik Wagner posloviti od nas, tudi od sebe, predvsem pa *od tragedije*, na nek čisto njemu primeren in njega vreden način, namreč z ekscesom najvišje in najobjestnejše parodije na samo tragičnost, na celotno grozljivo zemeljsko resnost in večno zemeljsko tarnanje, na končno premagano najbolj *grobo obliko* v protinaravi asketskega ideala. To bi bilo vredno, kot sem dejal, prav velikega tragika: ki, kot vsak umetnik, pride šele potem do poslednjega vrhunca svoje veličine, ko zna gledati sebe in svojo umetnost *pod sabo*, – ko se zna sebi *smejati*. Je Wagnerjev »Parsifal« njegov prikriti smeh premoči nad samim sabo, triumf njegove pridobljene poslednje najvišje umetniške svobode, umetniškega onstranstva? To bi si, kot sem dejal, lahko želeli: kajti kaj naj bi bil *resno mišljeni* Parsifal? Ali res moramo videti v njem (kot so mi prigovarjali) »izrodek poblaznelega sovraštva do spoznanja, duha in čutnosti«? Prekletstvo nad čuti



in duhom v enem sovraštvu in eni sapi? Apostazija in obrat h krščansko bolestnim in obskurnim idealom? In končno celo samozanikovanje, samočrtanje s strani umetnika, ki je dotlej z vso močjo svoje volje težil k nasprotnemu, namreč k *najvišji poduhovljenosti in čutnosti* svoje umetnosti? In ne samo svoje umetnosti: tudi svojega življenja. Spomnimo se, s kakšnim navdušenjem je Wagner svoj čas sledil filozofu Feuerbachu: Feuerbachova beseda o »zdravi čutnosti« – to je zvenelo Wagnerju in mnogim Nemcem v tridesetih in štiridesetih letih (imenovali so se »mladi Nemci«) kot beseda odrešitve. Je začel naposled o tem *drugače misliti*? Vsaj zdi se, da je naposled bil voljan začeti to *drugače poučevati* . . . In ne samo s Parsifalovimi pozavnami z odra: – v' motnem, prav tako nesvobodnem kot nebogljenem pisateljstvu njegovih zadnjih let je na stotine mest, kjer se izdaja skrita želja in volja, obupana, negotova, pritajena volja do pridiganja obrata, spreobrnitve, zanikovanja, krščanstva, srednjega veka in sporočila svojim učencem »to ni nič! Išcite zveličanje kje drugje!« Enkrat se celo sklicuje na »kri odrešenika« . . .

#### 4

Da povem svoje mnenje glede enega takšnih primerov, ki je zelo mučen – in *tipičen* primer –: zagotovo storimo najbolje, če umetnika toliko ločimo od njegovega dela, da ga ne jemljemo enako resno kot njegovo delo. Končno je on samo predpogoj svojega dela, materino naročje, tla, morda gnojilo in gnoj, na katerem, iz katerega delo raste, – in zato najpogosteje nekaj, kar je treba pozabiti, če se hočemo veseliti samega dela. Vpogled v *poreklo* kakega dela se tiče fiziologov in vivisekcionistov duha: nikdar in nikoli estetskih ljudi, artistov! Pesniku in oblikovalcu Parsifala je bilo prav tako malo prizaneseno z globokim, temeljitim, celo strašnim vživljanjem in poglabljanjem v srednjeveške kontraste duše, s sovražno oddaljenostjo od

vsake višine, strogosti in vzgoje duha, z neko vrsto intelektualne *perverzности* (oprostite besedi), kot je malo prizaneseno noseči ženski z odvratnostmi in nenavadnostmi nosečnosti: ki jo je treba, kot rečeno, *poza-biti*, če se hočemo veseliti otroka. Paziti se moramo pred zamenjavo, v katero umetnik vse preveč zlahka sam zapade iz, po angleško povedano, psihološke contiguity: kot da *bi bil* on sam to, kar zmore upodobiti, si izmisliti, izraziti. Dejansko je tako, da če bi to bil, potem tega preprosto ne bi upodabljal, si izmišljal, izražal; Homer ne bi nikoli spesnil Ahila, Goethe nikoli Fausta, če bi Homer bil Ahil in Goethe Faust. Popoln in pravi umetnik je za večno ločen od »realnega«, dejanskega; po drugi strani se ve, kako se lahko včasih vse do obupa utruji od te večne »nerealnosti« in zlaganosti svojega najbolj notranjega bivanja, – in da potem pač posluša enkrat poseči v njemu najbolj prepovedano, v dejansko, poskuša *biti* dejanski. S kakšnim uspehom? To lahko uganemo . . . To je ta *tipična veleiteta* [Velleitæet – muhavost] umetnika: to je ista veleiteta, v katero je zapadel ostareli Wagner in ki jo je moral tako drago, tako usodno plačati (– zaradi nje je izgubil dragoceni del svojih prijateljev). Toda končno, tudi povsem neodvisno od te veleitete, je sploh kdo, ki si ne bi želel, zavoljo Wagnerja samega, da bi se *drugače* poslovil od nas in od svoje umetnosti, ne z nekim Parsifalom, ampak zmagoviteje, bolj samogotovo, bolj wagnerjansko, – manj zavajajoče, manj dvoumno glede na svoje celotno hotenje, manj schopehauersko, manj nihilistično? . . .

## 5

– Kaj torej pomenijo asketski ideali? V primeru umetnika, kot smo pravkar dojeli: *čisto nič!* . . . Ali pa vse mogoče, kar je prav toliko kot čisto nič! . . . Eliminirajmo najprej umetnike: ti ne stojijo dolgo dovolj neodvisni v svetu in *proti* svetu, da bi njihovo vrednote nje in spreminjanje le-tega *na sebi* zaslužilo zanimanje!

V vseh časih so bili komorni strežaji neke morale ali filozofije ali religije; povsem neodvisno od tega, da so, žal, bili dovolj često vse preveč dovzetni dvorjani svojih privržencev in pokroviteljev in tankočutni prilizovalci starim ali nanovo prihajajočim oblastem. Vedno potrebujejo vsaj zaščitnika, podporo, káko že utemeljeno avtoriteto: umetniki niso nikoli samostojni, samostojnost nasprotuje njihovim najglobljim instinktom. Tako si je vzel na primer Richard Wagner, ko »je prišel čas«, filozofa Schopenhauerja za svojega vodnika, za svojega zaščitnika: – kdo bi si tudi mogel samo misliti, da bi on imel *pogum* za asketski ideal brez podpore, ki mu jo je nudila Schopenhauerjeva filozofija, brez Schopenhauerjeve avtoritete, ki je v sedemdesetih letih *prevagala* v Evropi? (pri tem nismo upoštevali še tega, ali bi bil v *novi* Nemčiji sploh možen umetnik brez mleka pobožne, do države pobožne miselnosti). – In s tem smo prispeli do resnejšega vprašanja: kaj pomeni, če se pravi *filozof* klanja pred asketskim idealom, dejansko samostojen duh, kot je bil Schopenhauer, mož in vitez z bronastim pogledom, ki ima pogum do samega sebe, ki zna biti samostojen in ne čaka najprej vodnikov in višjih namigov? – Tukaj hitro razmislimo o nenavadni in za marsikoga celo fascinantni Schopenhauerjevi drži do *umetnosti*: kajti očitno je *najprej* zaradi nje Richard Wagner prestopil na Schopenhauerjevo stran (k temu ga je pregovoril, kot vemo, neki pesnik, namreč Herwegh), in to v takšni meri, da je s tem zazijalo popolno teoretično protislovje med njegovim prejšnjim in poznejšim estetskim prepričanjem, – prvo je izraženo na primer v spisu »Opera in drama«, zadnje v spisih, ki jih je objavljajal od leta 1870 dalje. Še posebno brezobzirno je Wagner od takrat naprej spremenil, kar je najbrž najbolj čudno, svojo sodbo o vrednosti in položaju same *glasbe*: kaj mu je bilo do tega, da jo je do tedaj imel za sredstvo, za medium, za »žensko«, ki vsekakor potrebuje smoter, moškega, da lahko uspeva – namreč dramo! Naenkrat je dojel, da se s Schopen-

hauerjevo teorijo in novostjo lahko več stori in majorem musicae gloriam, – namreč s *suverenostjo* glasbe, kot jo je pojmoval Schopenhauer: glasba, daleč stran od vseh ostalih umetnosti, neodvisna umetnost na sebi, ki *ne* kaže, kot druge umetnosti, podob fenomenalitete, marveč govori jezik same volje [*des Willens*], neposredno iz »brezna«, kot njeno najpristnejše, najizvornejše, najbolj neizvedeno odkritje. S tem izrednim stopnjevanjem vrednosti glasbe, ki je verjetno izhajalo iz Schopenhauerjeve filozofije, se je naenkrat nezaslišano dvignila tudi cena samega *glasbenika*: odtlej je postal orakelj, svečenik, da, še več kot svečenik, neka vrsta glasnika »nasebstva« stvari, telefon onstranosti, – odtlej ni več govoril le z glasbo, ta božji trebuhljač, – ampak je govoril metafiziko: je potem čudno, da je nazadnje nekega dne začel pridigati o *asketskih idealih*? ...

## 6

Schopenhauer je uporabil Kantovo pojmovanje estetskega problema, – četudi ga zagotovo ni uvidel s Kantovimi očmi. Kant je mislil, da izkazuje umetnosti čast, ko je med predikati lepega dajal prednost in postavljaj v ospredje tiste, ki so v čast spoznanju: neosebnost in splošno veljavnost. Ali je bilo to v glavnem zgrešeno, ne bi bilo na mestu tu razpravljati; to, kar bi tu rad podčrtal, je, da je Kant, tako kot vsi filozofi, namesto da bi uvidel estetski problem iz izkušnje umetnika (ustvarjalca), razmišljal o umetnosti in lepem zgolj s stališča »gledalca« in s tem neopazno uvedel samega »gledalca« v pojem »lepega«. Toda ko bi filozofi lepega vsaj dovolj poznali tega »gledalca«! – namreč kot veliko *osebno* dejstvo in izkušnjo, kot obilico najlastnejših močnih doživljajev, želja, presenečenj, zamaknjenosti na področju lepega! Toda bojim se, da je bilo vedno nasprotno: in tako prejmemo potem od njih že na začetku definicije, v katerih, tako kot v tisti znameniti definiciji, ki jo daje Kant o lepem,

tiči pomanjkanje bolj prefinjenega samo-izkustva v podobi debelega črva temeljne zmote. »Lepo je, je rekel Kant, kar ugaja *brez interesa*.« Brez interesa! Primerjajmo to definicijo z ono drugo, ki jo je podal resnični »gledalec« in artist – Stendhal, ki nekje imenuje lepo une promesse de bonheur. Tu je vsekakor *zavrnjeno* in izbrisano prav to, kar Kant edinole povzdiguje v estetskem stanju: le *désintéressement*. Kdo ima prav, Kant ali Stendhal? – Če se kajpak naši esteti ne utrudijo polagati na tehtnico v Kantov prid to, da lahko v čaru lepote gledamo »brez interesa« *celo* nage ženske statue, potem se smemo nekoliko nasmejati na njihov račun: – izkušnje *umetnikov* v zvezi s to kočljivo točko so »bolj interesantne«, in Pigmalion nikakor *ni* bil nujno »neestetski človek«. Imejmo toliko boljše mišljenje o nedolžnosti naših estotov, ki se zrcali v takšnih argumentih, štejmo na primer Kantu v čast to, kar z naivnostjo podeželskega župnika uči o posebnostih čuta za tip! – Tu pa se vrnemo nazaj k Schopenhauerju, ki je bil povsem drugače blizu umetnostim kot Kant, pa se vendar ni rešil čara Kantove definicije: kako se je to lahko zgodilo? Okoliščina je dovolj čudna: besedo »brez interesa« si je interpretiral na povsem oseben način, iz izkušnje, ki je morala biti pri njem najbolj običajna. O malo stvarih Schopenhauer govori s takšno gotovostjo, kot o učinku estetske kontemplacije: o njej pravi, da učinkuje prav proti *spolni* »zainteresiranosti«, torej podobno kot lupulin in kafra, nikoli se ni utrudil povelečevati *te* odrešitve od »volje« kot veliko prednost in korist estetskega stanja. Lahko bi nas celo zamikalo vprašanje, ali njegova temeljna koncepcija »volje in predstave«, misel, da je odrešitev od »volje« možna samo skozi »predstavo«, ne izhaja iz posplošitve one seksualne izkušnje. (Ob nobenem vprašanju Schopenhauerjeve filozofije, mimogrede rečeno, ne smemo nikoli pozabiti, da je to koncepcija šestindvajsetletnega mladeniča; tako da ni specifična zgolj za Schopenhauerja, ampak je specifična tudi za to življenjsko obdobje.)

Prisluhnimo na primer najbolj izrazitemu mestu, med mnogimi, ki jih je napisal v čast estetskemu stanju (Svet kot volja in predstava I, 231), prisluhnimo tonu, trpljenju, sreči, hvaležnosti, s katero so bile te besede izgovorjene. »To je stanje brez bolečine, ki ga je Epikuros cenil kot najvišje dobro in kot stanje bogov; v tistem trenutku smo razbremenjeni odurne težnje volje, slavimo sabbat prisilnega dela hotenja, Ixionovo kolo miruje«... Kakšna vehemenca besed! Kakšne podobe bridkosti in dolge naveličanosti! Kakšno skorajda patološko zoperstavljanje časov, »tistega trenutka« in siceršnjega »Ixionovega kolesa«, »prisilnega dela hotenja«, in »odurne težnje volje«! – Tudi če bi imel Schopenhauer stokrat prav, kar se tiče njega samega, kaj bi bilo s tem storjenega za uvid v bistvo lepega? Schopenhauer je opisal en učinek lepega, calmirende volje, – toda ali je ta učinek tudi pravilo? Stendhal, ki ni bil, kot rečeno, nič manj čutna, zato pa bolj posrečena natura kot Schopenhauer, poudarja neki drug učinek lepega: »Lepo *obljublja* srečo«, njemu se zdi prav *vzburljanje volje* (»interesa«) z lepim dejstvo. In končno, kaj ne bi mogli ugovarjati samemu Schopenhauerju, da se je zelo po krivici imel za kantovca, da Kantove definicije lepega nikakor ni razumel kantovsko, – da tudi njemu ugaja lepo iz nekega »interesa«, celo iz najmočnejšega, najosebnejšega interesa: da se trpinčeni reši svojega trpinčenja?... In, da se vrnemo k našemu prvemu vprašanju, »kaj *pomeni*, če se filozof klanja pred asketskim idealom?«, dobimo tu vsaj prvi namig: *rešiti se hoče trpinčenja*. –

## 7

Nikar ne skremžimo obraza, že ko slišimo besedo »trpinčenje«: prav v tem primeru ostaja dovolj tega, kar ji nasprotuje, dovolj tega, kar ji gre odtegniti, – ostaja celo nekaj, čemur se gre smežati. Zlasti ne podcenjujmo tega, da je Schopenhauer, ki je spolnost

resnično obravnaval kot osebnega sovražnika (vštevši njeno orodje, žensko, ta »instrumentum diaboli«), *po-treboval* sovražnike, da bi ostal dobre volje; da je imel rad srdite žolčne temno zelene besede; da se je jezil samo, da bi se jezil, iz strasti; da bi zbolel, da bi postal *pesimist* (kajti on to ni bil, najsi je to še tako želel) brez svojih sovražnikov, brez Hegla, ženske, čutnosti in celotne volje do bivanja, obstanka. Schopenhauer sicer *ne* bi obstal, na to lahko stavimo, zbežal bi: toda njegovi sovražniki so ga trdo držali, njegovi sovražniki so ga vedno znova navajali k bivanju, njegova jeza je bila, tako kot pri antičnih kinikih, njegovo okrepčilo, okreva-nje, njegovo plačilo, njegov *remedium* proti gnusu, njegova *sreča*. Toliko o najosebnejšem v primeru Scho-penhauerja; po drugi strani je na njem še nekaj tipično, – in šele tu se vrnemo k našemu problemu. Od kar obstajajo na svetu filozofi in povsod tam, kjer so filozofi obstajali (od Indije do Anglije, da vzamem nasprotna pola v nadarjenosti za filozofijo), je neizpodbitno obsta-jala tudi neka pristna razdraženost in rancune filozofov proti čutnosti – Schopenhauer je samo najzgovornejši in, če imamo za to ušesa, tudi najbolj navdušujoč in najbolj očarljiv izbruh te razdraženosti in rancune –; prav tako obstaja pristna pristranskost in srčnost filozo-fov v zvezi s celotnim asketskim idealom, o tem in glede tega se nam ni treba slepiti. Oboje spada, kot rečeno, k tipu; če oboje umanjka pri kakem filozofu, potem je on samo »takorekoč« filozof – o tem ste lahko prepriča-ni. Kaj to *pomeni*? Kajti to dejstvo moramo šele interpretirati: *na sebi* je tu za večno bedasto, kot pač vsaka »stvar na sebi«. Vsaka žival, potemtakem tudi la bête philosophe, instinktivno teži k optimumu ugodnih pogojev, v katerih lahko v celoti sprošča svoje moči in doseže svoj maksimum občutka moči; vsaka žival, prav tako instinktivno in s prefinjenim nosom, ki »je nad vsaakim umom«, z gnusom zavrača [perhorreszirt] vse vrste rogoviležev in ovir, ki jo ovirajo ali bi jo lahko ovirali na poti k temu optimumu (– *ne* govorim o

njegovi poti k »sreči«, ampak o njegovi poti k moči, dejanju, k najsilnejšemu dejanju, torej največkrat dejansko o njegovi poti k nesreči). Tako filozof z gnusom zavrača *zakonsko zvezo* skupaj z vsem, kar bi ga lahko navedlo vanjo, – zakonska zveza kot ovira in prekletstvo na njegovi poti k optimumu. Kateri veliki filozof je bil doslej poročen? Heraklit, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer – ti niso bili poročeni; še več, teh si še *zamisliti* ne moremo kot poročene. Poročeni filozof sodi v *komedijo*, to je moja teza: in tista izjema, Sokrat, zlobni Sokrat, se je, kot se zdi, poročil ironice, nalašč zato, da bi demonstriral *to* tezo. Vsak filozof bi govoril tako, kot je nekoč govoril Buda, ko so mu sporočili, da se mu je rodil sin: »Rodil se mi je Râhula, okovi so mi skovani« (Râhula pomeni tu »malega demona«); vsakemu »svobodnemu duhu« bi morala priti ura premisleka, pod predpostavko, da je pred tem imel uro brez misli, kot je nekoč prišla taistemu Budi – »ozek in tesnoben, si je mislil pri sebi, je dom, mesto nečistosti; svoboda je v zapuščanju doma«: »tako razmišljujoč je zapustil dom«. V asketskem idealu je naznačenih toliko mostov k *neodvisnosti*, da filozof ne more brez notranje radosti in ploskanja poslušati zgodbe vseh tistih odločnih ljudi, ki so nekega dne rekli Ne vsaki nesvobodi in odšli v kakšno *puščavo*: celo če vzamemo, da so bili zgolj močni osli in popolno nasprotje močnemu duhu. Kaj potemtakem pomeni asketski ideal pri filozofu? Moj odgovor je – to ste že zdavnaj uganili: filozof se ob svojem stališču veseli optimuma pogojev najvišje in najdrznejše duhovnosti, – s tem *ne* zanikuje »bivanja«, marveč potrjuje *svoje* bivanje in *samo* svoje bivanje, in to najbrž do te mere, da mu ni tuja zločinska želja: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* . . .



Vidimo, da ti filozofi niso nikakršne nepodkupljene priče in sodniki *vrednosti* asketskega ideala! Mislijo *nase*, – kaj jim mar »svetnik«! Pri tem mislijo na to, kar je *njim* prav najbolj neobhodno: osvobojenost prisile, motenj, hrupa, poslov, dolžnosti, skrbi; bistrost glave; ples, skok in let misli; čist zrak, redek, jasen, svoboden, suh, kot je višinski zrak, pri katerem postane vsako animalično bitje duhovnejše in dobi krila; mir v vseh souterrains; vsi psi lepo privezani na verigo; nobenega laježa sovraštva in kosmate rancune; nobenih glodajočih črvov ranjene častihlepnosti; skromno in pokorno črevesje, marljivo kot mlin, toda oddaljeno; srce tuje, onstrano, prihodnje, posthumno, – oni ob asketskem idealu mislijo, če vzamemo vse skupaj, na veseli asketizem pobožanstvene in okrilatene živali, ki nad življenjem bolj blodi, kot pa miruje. Ve se, katere so tri velike bleščeče besede asketskega ideala: revnost, ponižnost, neomadeževanost: in sedaj si enkrat pogledajmo od blizu življenje vseh velikih plodnih iznajditeljskih duhov, – vedno bomo našli, do določene stopnje, vse tri. Nikakor *ne*, to se po sebi razume, kot da bi morda bile njihove »kreposti« – kaj je mar tej vrsti ljudi za kreposti! – ampak kot najlastnejši in najprirodnejši pogoji njihovega *najboljšega* bivanja, njihove *najlepše* plodnosti. Pri tem je seveda povsem mogoče, da je njihova dominantna duhovnost najprej morala obrzdati neugnan in razdražljiv ponos ali pa objestno čutnost, ali da je svojo voljo po »puščavi« morda s težavo ponosno vzdrževala nasproti težnji k luksuzu in k najbolj izbornemu, kakor tudi proti s srcem in roko potratni liberalnosti. Toda ona je to počela prav kot *dominanten* instinkt, ki je uveljavil svoje zahteve ob vseh drugih instinktih – in to še počne; če tega ne bi počela, tudi ne bi dominirala. Tu torej ni ničesar, kar bi spominjalo na »krepost«. Sicer pa *puščava* – o kateri sem pravkar govoril – v katero se umaknejo in osamijo

močni, neodvisni duhovi – ah, kako drugačna je ta videti, kot pa puščava, o kateri sanjajo izobraženci! – morebiti pa so ti izobraženci sami ta puščava. In gotovo je, da noben igralec duha nikakor ne bi zdržal v njej, – kajti zanj je vse premalo romantična in sirska, vse premalo teatralna puščava! Sicer tudi v njej ne manjka kamel: toda s tem se izčrpa vsa podobnost. Morda samovoljna obskurnost; nekakšno umikanje pred samim sabo; bojazen pred hrupom, čaščenjem, časniki, vplivi; pičla služba, vsakdan, nekaj, kar več zakrije kot pa odkrije; priložnostno druženje z neškodljivimi, vedrimi živalmi in ptiči, na katerih si pogled oddahne; gore za družbo, vendar ne mrtve, marveč z *očmi* (se pravi z jezeri); morda samo soba v neki polni navadni gostilni, kjer smo prepričani, da nas ne bodo spoznali in kjer lahko nekaznovano govorimo s komerkoli, – to je tu »puščava«: oh, dovolj je pusta, verjemite mi! Ko se je Heraklit umaknil v dvorišča in stebrišča velikanskega Artemidinega templja, je bila to bolj častivredna »puščava«, priznam: zakaj nam danes *manjkajo* takšni templji? (– morda pa nam le *ne* manjkajo: pravkar mislim na svojo najlepšo študijsko sobo, Piazza di San Marco, recimo spomladi, dopoldan med 10. in 12. uro.) Toda prav temu, čemur se je Heraklit izogibal, se sedaj izogibamo tudi *mi*: hrup in demokratsko čvekanje Efežanov, njihova politika, njihove novice o »kraljestvu« (perzijskem, da se razumemo), njihov kramarski sejem »današnjosti«, – kajti mi filozofi potrebujemo najprej mir pred nečim: pred vsako »današnjostjo«. Mi spoštujemo to, kar je mirno, hladno, imenitno, daljno, preteklo, sploh vse, pred čimer se duši ni treba braniti in zapirati, – nekaj, s čimer lahko govorimo, ne da bi govorili *naglas*. Samo prisluhnimo zvenu, ki ga ima duh, ko govori: vsak duh ima svoj zven, ljubi svoj zven. Tisti tam, na primer, mora biti agitator, hočem reči puhloglavec, praznoglavec: vse, kar le gre vanj, vse se vrne iz njega votlo in tolsto, obteženo z odmevom velike praznine. Oni tam govori redkokdaj drugače kot hripa-

vo: ali je morda tudi *mislil* hripavo? To bi bilo možno – vprašajte fiziologe –, toda kdor misli v *besedah*, misli kot govorec in ne kot mislec (to izdaja, da v osnovi ne misli na stvari, ne misli stvarno, ampak samo z ozirom na stvari, da misli pravzaprav na *sebe* in na svoje poslušalce). Tale tretji tu govori vsiljivo, stopil nam je preblizu, njegova sapa nam zaudarja, – nehote zapremo usta, četudi gre za knjigo, skozi katero nam govori: zven njegovega stila govori o razlogu za to, – da nima časa, da ne verjame samemu sebi, da mora priti do besede sedaj ali nikoli. Toda samogotovi duh govori potihoma; išče skritost, pusti čakati nase. Filozofa prepoznamo po tem, da se izogiba trem bleščečim in zvenečim stvarem, slavi, vladarjem in ženskam: s čimer pa ni rečeno, da oni ne prihajajo k njemu. Izogiba se preveč svetle luči: zato se izogiba svojega časa in njegovega »dne«. V tem je podoben senc: bolj kot mu zahaja sonce, večji postaja. Kar se tiče njegove »ponižnosti«, tako kot prenaša temo, prenaša tudi določeno odvisnost in zmaščitev: še več, boji se motenj zaradi bliskanja, ustraši se pred nezaščitenostjo preveč osamljenega in prepuščenega drevesa, nad katerim vsako slabo vreme stresa svoje muhe in vsaka muha svoje slabo vreme. Njegov »materinski« instinkt, skrita ljubezen do tega, kar v njem raste, mu kaže položaj, kjer mu ni treba misliti *nase*; enako kot je *materinski* instinkt v ženskah doslej nasploh utrjeval njihov podrejeni položaj. Ti filozofi konec koncev zahtevajo zelo malo, njihovo geslo je »kdor poseduje, je posedovan« –: *ne* iz kreposti, kot moram znova in znova pripovedovati, ne iz zaslužne volje do skromnosti in preproščine, ampak zato, ker *tako* od njih zahteva, pametno in neizprosno zahteva, njihov vrhovni gospodar: kot tisti, ki ima smisel samo za eno, in vse, čas, moč, ljubezen, interes, samo zaradi tega zbira, samo zaradi tega hrani. Takšna vrsta ljudi nima rada, da jo vznemirjajo sovraštva, prav tako ne prijateljstva: z lahkoto pozabi ali prezira. Biti mučenec, se ji zdi stvar slabega okusa; »za

resnico *trpeti*« – to prepušča častihlepnežem in odrskim junakom duha in tistim, ki imajo sicer dovolj časa za to (– oni sami, filozofi, morajo nekaj *storiti* za resnico). Oni varčujejo z uporabo velikih besed; pravijo, da se jim upira celo beseda »resnica«: zveni bahaško... Končno, kar se tiče »neomadeževanosti« filozofov, ta vrsta duhov izkaže svojo plodnost očitno kje drugje ne na otrocih: morda tudi kje drugje posmrtno živi njihovo ime, njihova mala nesmrtnost (v starodavni Indiji so se filozofi izražali še bolj neskromno »kaj bo potomstvo tistemu, katerega duša je svet?«). V tem ni nič neomadeževanosti, izhajajoče iz kake asketske skrupule in čutomrznosti, tako kot ne gre za neomadeževanost, če se atlet ali jockey vzdržuje žensk: marveč tako želi, vsaj za časa velike nasičenosti, njihov dominantni instinkt. Vsak artist ve, kako škodljivo učinkuje spolno občevarje v stanjih velike duhovne napetosti in priprave; najmočnejšim in tistim z najbolj zanesljivimi instinkti med njimi za to ni potrebna najprej izkušnja, slaba izkušnja, – ampak tukaj prav njihov »materinski« instinkt brezobzirno razpolaga, v korist nastajajočega dela, z vsemi ostalimi zalogami in dodatki moči, z vigoroznim animaličnim življenjem: tedaj večja moč *porablja* manjšo. – Sicer pa si po tej interpretaciji razložimo zgoraj obravnavani primer Schopenhauerja: pogled na lepo je pri njemu očitno učinkoval kot dražljaj, ki sprošča *glavno moč* njegove nature (moč razmišljanja in poglobljenega pogleda); tako da je potem ta eksplozirala in naenkrat obvladala zavest. S tem pa seveda naj ne bi bila izključena možnost, da tista posebna sladkost in obilje, ki je lastna estetskemu stanju, ne bi mogla izhajati prav iz ingredience »čutnosti« (kakor izhaja iz istega izvira tisti »idealizem«, ki je lasten zamožnim dekletom) – tako da se ob vstopu v estetsko stanje ne ukinja čutnost, kot je mislil Schopenhauer, ampak se samo transfigurira in ne vstopa več v zavest kot spolni dražljaj. (Na to gledišče se bom vrnil

kdaj drugič, v zvezi s še bolj delikatnimi problemi, ki so bili doslej tako nedotaknjeni, tako nenačeti, s problemi *fiziologije estetike*.)

9

Določen asketizem, kot smo videli, strogo in vedro prostovoljno odrekanje, sodi k ugodnim pogojem najvišje duhovnosti, kakor tudi k njenim najnaravnejšim posledicam: zato se sploh ne gre čuditi, če niso prav filozofi nikdar obravnavali asketskega ideala brez nepristranskosti. Pri resnem zgodovinskem ponovnem izračunu se pokaže, da je povezava med asketskim idealom in filozofijo celo veliko bolj tesna in trdna. Lahko bi rekli, da se je filozofija šele na *povodcu* tega ideala sploh naučila prvih korakov in korakov po zemlji – ah, še tako nerodna, ah, s še tako nejevoljnim obrazom, ah, tako pripravljena pasti in ležati na trebuhu, ta drobna plaha neroda in razvajenka s krivimi nogami! S filozofijo se je spočetka dogajalo tako kot z vsemi dobrimi stvarmi, – dolgo niso imele poguma za same sebe, stalno so se ozirale okoli, ali jim ne bi hotel kdo pomagati, še več, bale so se vseh, ki so jih gledali. Preštejmo po vrsti posamezne gone in kreposti filozofa – njegov gon dvomljenja, njegov gon zanikanja, čakajoči (»efektni«) gon, njegov analitični gon, gon raziskovanja, iskanja, tveganja, njegov gon primerjanja, izenačevanja, njegovo voljo do nevtralnosti in objektivnosti, njegovo voljo do vsakega »*sine ira et studio*« –: ali je sploh kdo že doumel, da so vsi skupaj najdlje nasprotovali prvim zahtevam morale in vesti? (da o *pameti*, ki jo je še Luter rad imenoval gospa Modrijanka, modra kurba, sploh ne govorimo). Da bi se moral filozof, če *bi* prišel do samozavedanja, počutiti prav kot živi »*nitimur in vetutum*« – in bi se torej *pazil*, da »se ne bi čutil«, da ne bi prišel do samozavedanja? . . . Nič drugače ni, kot sem dejal, z vsemi dobrimi stvarmi, na katere smo danes ponosni; celo če merimo z merilom

starih Grkov, deluje naša celotna moderna bit, kolikor ni slabost, ampak moč in zavest moči, kot sama hybris in brezboštvo: kajti prav stvari, nasprotno tem, ki jih danes častimo, so imele najdlje na svoji strani vest in boga za svojega varuha. Hybris je danes naše celotno stališče do narave, naše posiljevanje narave s pomočjo strojev in s tako nevprašljivo iznajdljivostjo naših tehnikov in inženirjev; hybris je naše stališče do boga, hočem reči do katerega koli dozdevnega pajka smotra in nravnosti za veliko mrežo-tkanjem vzročnosti – lahko bi rekli tako kot je dejal Karel Drzni v boju z Ludvikom Enajstim: »je combats l'universelle araignée« –; hybris je naše stališče *do nas*, – kajti mi eksperimentiramo z nami, kot si ne bi dovolili z nobeno živaljo, in, veseleč se in radovedno, si paramo dušo pri živem telesu: kaj nam je še mar »zveličanja« duše! Potem zdravimo sami sebe: bolezen je poučna, o tem ne dvomimo, še bolj poučna kot zdravje, – *povzročitelji bolezni* se nam zdijo danes še celo bolj potrebni kot katerikoli ranocelniki in »zveličarji«. Mi sedaj, brez dvoma, posiljujemo sami sebe, mi hrestači duše, mi vprašujoči in vprašljivi, kot da ne bi življenje bilo nič drugega kot hrestanje orehov; prav s tem moramo nujno iz dneva v dan postajati vedno bolj vprašljivi, *vrednejši*, da vprašamo, in prav s tem morda tudi vrednejši – da živimo? ... Vse dobre stvari so bile nekoč slabe stvari; iz vsakega izvirnega greha je nastala izvirna krepost. Zakonska zveza se je zdela na primer dolgo časa pregreha nad pravom skupnosti; nekoč je moral plačati kazen tisti, ki je bil tako neskromen in si prisvojil žensko zase (sem sodi na primer jus primae noctis, v Kambodži še danes predprava svečenikov, teh čuvajev »dobrih starih običajev«). Blagi, naklonjeni, popustljivi, sočustvujoči občutki – končno tako visoko cenjeni, da so skoraj »vrednote na sebi« – so imeli najdlje proti sebi prav samoprezir: človek se je sramoval blagosti, kakor se danes sramuje strogosti (primerjaj »Onstran dobrega in zla«, afor. 260). Podvrženost *pravu*: – ah, s kakšnim odporom vesti

so se imenitni rodovi povsod na zemlji odpovedali krvnemu maščevanju in dovolili vladavino prava nad sabo! »Pravo« je bilo dolgo vetitum, hudodelstvo, novotarija, nastopilo je z nasiljem, *kot* nasilje, ki se mu je človek podredil samo s sramom pred samim seboj. Vsak najmanjši korak na zemlji je bil nekoč storjen z duševnimi in telesnimi mukami: to celotno stališče, »da ni samo stopanje naprej potrebovalo svojih neštevilnih mučencev, ne! ampak stopanje, gibanje, sprememba nasploh »nam zveni prav danes tako tuje, – to stališče sem osvetlil v »Jutranji zarji«, str. 17 ff. »Nič se ni dražje plačalo, pravim prav tam, str. 19, kot tisto malenkost človeškega uma in občutka svobode, kar je sedaj naš ponos. Toda zaradi tega ponosa nam je danes skorajda nemogoče občutiti tista neznanska časovna obdobja ‚nравности nрави‘ kot dejanska in odločilna obdobja zgodovine, predhodna ‚svetovni zgodovini‘, ki so določila karakter človeštva: v katerih so trpljenje, okrutnost, pretvarjanje, maščevanje, zatajitev uma na sebi povsod veljali za krepost, nasprotno temu pa so dobro počutje, vedoželjnost, mir, sočutje na sebi povsod veljali za nevarnost, sočustvovanje, delo sta veljala za sramoto, blaznost za božanskost, *sprememba* pa za nemoralno in pogubno!«

## 10

V isti knjigi, str. 39, je razloženo, s kakšnim ocenjevanjem, pod kakšnim *pritiskom* ocenjevanja je moral živeti najstarejši rod kontemplativnih ljudi, – ravno toliko so ga zaničevali, kolikor se ga niso bali! Kontemplacija se je na svetu pojavila najprej v zakrinkanu podobi, v nekem dvoumnem videzu, z zlim srcem in često s prestrašenim obrazom: o tem ni nikakršnega dvoma. Neaktivno, tuhtajoče, nebojevniško v instinktih kontemplativnih ljudi jih je dolgo obdajalo z globokim nezaupanjem: proti temu ni bilo drugega sredstva kot odločno vzbujati *strah* pred sabo. In na to so se, na

primer, stari brahmani razumeli! Najstarejši filozofi so znali dati svojemu bivanju in svoji pojavi smisel, oporo in ozadje, zaradi katerega se jih je človek naučil *bati*: če natančneje premislimo, zaradi neke še fundamentalnejše potrebe, namreč da bi pred samim sabo vlivali strah in spoštovanje. Kajti v sebi so našli vse vrednostne sodbe obrnjene *proti* sebi, premagovati so morali vsakovrsten sum in odpor proti »filozofu v sebi«. To so počeli, kot ljudje strašnih obdobj, s strašnimi sredstvi: okrutnost do sebe, iznajdljivo samotrpincenje – to je bilo glavno sredstvo teh moči željnih puščavnikov in miselnih novotarjev, ki so morali nujno v sebi najprej prevladati bogove in tradicijo, da bi sploh lahko *verjeli* v svojo novost. Spominjam se slavne zgodbe o kralju Viçvamitri, ki si je iz tisočletnega samomučenja pridobil takšen občutek moči in zaupanja vase, da se je lotil graditi *nova nebesa*: grozljiv simbol najstarejše in najnovejše zgodovine filozofov na svetu, – vsak, ki je kdajkoli gradil »nova nebesa«, je našel moč za to šele v *lastnem peklu* . . . Povzemimo celotno dejansko stanje v kratke formule: filozofski duh se je najprej vedno moral preoblačiti in zabubiti v *prej dognane* tipe kontemplativnega človeka, v svečenika, čarovnika, preroka, nasploh v religioznega človeka, da bi kakorkoli sploh *bil možen*: *asketski ideal* je dolgo časa služil filozofu kot pojavna oblika, kot eksistenčna predpostavka, – moral ga je *uprizarjati*, da bi lahko bil filozof, moral je vanj *verjeti*, da bi ga lahko uprizarjal. Filozofom lastna, svet zanikajoča, življenju sovražna, v čute dvomeča, razčutena [entsinnlichte] drža ob strani [Abseits-Haltung], ki se je ohranila vse do najnovejših časov in se tako skorajda uveljavila kot *filozofska atituda na sebi*, – ta je predvsem posledica izjemnih okoliščin, v katerih je filozofija sploh nastala in obstajala: kolikor bi, namreč najdlje časa filozofija *sploh ne bila možna* na zemlji brez asketskega ogrinjala in preobleke, brez asketskega samo-nesporazuma. Nazorno in očitno izraženo: *asketski svečenik* je vse do najnovejših časov nudil priskutno in



mračno obliko gosenice, v kateri je filozofija edino smela živeti in se plaziti naokoli . . . Se je to dejansko *spremenilo*? Se je ta pisani in nevarni krilatec, ta »duh«, ki ga je v sebi hranila tista gosenica, dejansko končno – zahvaljujoč sončnejšemu, toplejšemu, jasnejšemu svetu – otresel kute in bil spuščen na svetlo? Je danes že dovolj ponosa, tveganja, poguma, samogotovosti, volje duha, volje do odgovornosti, *svobode volje*, da je odslej na zemlji dejansko *možen* »filozof«? . . .

11

Šele sedaj, ko smo uvideli *asketskega svečenika*, se resno lotimo našega problema: kaj pomeni asketski ideal? – šele sedaj bo stvar »resna«: poslej sploh šele imamo pred sabo pravega *reprezentanta resnosti*. »Kaj pomeni vsaka resnost?« – to še načelnejše vprašanje imamo morda že tu na koncu jezika: vprašanje za fiziologe, kot se spodobi, ki pa se mu bomo mi zaenkrat še izognili. Asketski svečenik ni iz onega ideala črpal samo svoje vere, ampak tudi svojo voljo, svojo moč, svoj interes. Njegova *pravica* do bivanja stoji in pade s tem idealom: nič ni čudnega, da tu naletimo na strašnega nasprotnika, če predpostavimo namreč, da bi bili mi nasprotniki onega ideala, in to na takšnega nasprotnika, ki se bori za svojo existenco, ko se bori proti tistemu, ki zanika oni ideal . . . Po drugi strani pa že od samega začetka ni verjetno, da bi bilo tako zainteresirano stališče do našega problema le temu v posebno korist; asketski svečenik bo komajda najuspešnejši branilec svojega ideala, iz istega razloga, zaradi katerega ženski običajno spodleti, ko hoče braniti »žensko na sebi«, – kaj šele najobjektivnejši razsodnik in sodnik tukaj nastale kontroverze. Torej mu bomo morali še prej pomagati – toliko je že sedaj jasno – da se bo uspešno branil pred nami, kot pa da bi se bali, da nas bo uspešno ovrgel . . . Misel, proti kateri se tu borimo, je *vrednote-nje* našega življenja s strani asketskih svečenikov: oni

ga (skupaj s tem, kar mu pripada, »narava«, »svet«, celotna sfera nastajanja in minevanja) povezujejo s povsem drugačnim bivanjem, ki se mu življenje zoperstavlja in ga izključuje, *razen če* se morda ne obrne proti sebi, če *sámo sebe zanika*: v tem primeru, v primeru asketskega življenja, velja življenje kot most k onemu drugemu bivanju. Asket obravnava življenje kot zmotno pot, po kateri se človek mora vračati, dokler ne prispe tja, kjer se pot začne; ali pa kot zmoto, ki jo človek ovrže z dejanjem – ki *naj bi* jo ovrigel: kajti on *zahteva*, da ji sledimo, kjer more, izsiljuje *svoje* vrednotenja bivanja. Kaj to pomeni? Takšen pošasten način vrednotenja ni zapisan v zgodovini človeštva kot izjema in curiosum: ampak je eno najbolj razširjenih in najdlje trajajočih dejstev, kar jih je. Brana z neke oddaljene zvezde, bi črka majuskula našega zemeljskega bivanja morda navedla k sklepu, da je zemlja prav *asketska zvezda*, kotichek nezadovoljnih, ošabnih in odvratnih stvorov, ki se nikakor ne morejo znebiti globoke nejevolje nad sabo, zemljo, nad vsem živečim in ki si povzročajo toliko gorja, kot je le mogoče, iz veselja v povzročanju gorja: – najbrž njihovim edinim veseljem. Vendar premislimo, kako se redno, splošno in domala v vseh časih pojavlja asketski svečenik; on ne pripada nobeni posamični rasi; uspeva povsod; izrašča iz vseh stanov. Ne da bi morda svoj način vrednotenja gojil in razmnoževal z dedovanjem: nasprotno, – globok instinkt mu prepoveduje, v grobem rečeno, razmnoževanje. Mora biti necesiteta prvega reda, ki tem *življenju sovražnim* vrstam vedno znova pusti rasti in uspevati, – že mora biti neki *interes samega življenja*, da takšen tip samoprotislovnosti ne izumre. Kajti asketsko življenje je samoprotislovje: tu vlada ressentiment brez primere, ressentiment nenasitnega instinkta in moči volje, ki hoče zavladati ne nad nečim v življenju, ampak nad samim življenjem, nad njegovimi najglobljimi, najmočnejšimi, najbolj notranjimi pogoji; tu je storjen poskus, da bi se z uporabo sile začepili izviri sile; tu se nenaklo-

njeno in škodoželjno gleda na samo fiziološko uspevanje, še posebno na izraze le-tega, na lepoto; na veselje; medtem ko se občuti in išče dopadenje v spodletelem, zakrnelem, v bolečini, nezgodi, v grdem, v samovoljni izgubi, v razosebljanju, samobičanju, samožrtvovanju. Vse to je kar se da paradoksalno: tu stojimo pred razdvojenostjo, ki samo sebe *hoče* razdvojeno, ki *uživa* v svojem lastnem trpljenju in ki postaja vse bolj samogotova in triumfirajoča, kolikor bolj ji *peša* njena lastna predpostavka, fiziološka zmožnost življenja. »Triumf prav v zadnji agoniji«: pod tem superlativnim znamenjem se je od nekdanj boril asketski ideal; v tej uganki zapeljevanja, v tej podobi zamaknjenosti in muke je prepoznal svojo najsvetlejšo luč, svoje odrešenje, svojo končno zmago. Crux, nux, lux – so pri njem eno. –

## 12

Predpostavimo, da je takšna utelešena volja do kontradikcije in protinarave privedena do tega, da *filozofira*: na čem bo sproščala svojo najbolj notranjo samovoljnost? Na tem, kar bo z največjo gotovostjo čutila kot resnično, kot ralno: *zmoto* bo iskala ravno tam, kjer pristni življenjski instinkt najbolj brezpogojno postavlja resnico. Takšna volja bo, tako kot so to počeli asketi Vedanta filozofije, ponižala telesnost do iluzije, prav tako bolečino, mnoštvo, celotno pojmovno nasprotje »subjekta« in »objekta« – *zmote*, nič drugega kot *zmote*! Odrekati svojemu jazu vero, zanikati samemu sebi svojo »realiteto« – kakšen triumf! – ne več le nad čuti, nad videzom, gre za veliko večji triumf, posiljevanje in okrutnost nad *umom*: triumf, ki doseže višek naslade s tem, ko asketski samoprezir, samoposmeh uma dekretira: »*obstaja*« področje resnice in biti, toda prav um je iz tega *izključen!*«... (Mimogrede rečeno: še celo v kantovskem pojmu »intelegibilni značaj stvari« ostaja nekaj te pohotne asketske razdvojenosti, ki rada obrača um proti umu: »intelegibilni

značaj« namreč pri Kantu pomeni neko vrsto kakovosti stvari, ki jo intelekt dojame ravno toliko, da je zanj – *povsem nepojmljiva*.) – Prav kot spoznavajoči ne bomo nehvaležni do takšnih resolutnih obratov običajnih perspektiv in vrednotenj, s katerimi je duh vse predolgo, kot se zdi, zločinsko in nekoristno besnel proti samemu sebi: zatorej enkrat drugače gledati, drugače-*hoteti*-gledati nikakor ni zanemarljiva vzgoja in priprava intelekta za njegovo bodočo »objektivnost«, – slednja ni razumljena kot »brezinteresno zrenje« (kar je neumnost in nesmisel), ampak kot zmožnost *imeti v oblasti* svoj Za in Proti, in ga izstavlјati ali odstavlјati: tako da zna človek izkoristiti za spoznanje prav *različnost* perspektiv in interpretacij afektov. Odslej se bolj čuvajmo, dragi gospodje filozofi, nevarne stare pojmovne čenčavosti, ki je pritaknila »čisti, brezvoljni, brezbolni, brezčasni subjekt spoznanja«, čuvajmo se lovka takšnih kontradiktornih pojmov, kot so »čisti um«, »absolutna duhovnost«, »spoznanje na sebi«: – tu se vedno zahteva, da si mislimo oko, ki se ga sploh ne da misliti, oko, ki naj ne bi bilo usmerjeno nikamor, ki naj bi imelo zaprečene, ki naj bi mu manjkale aktivne in interpretativne moči, s katerimi gledanje šele postane gledanje nečesa, tu se od očesa vedno zahteva nesmisel in neumnost. Obstaja *samo* perspektivično gledanje, *samo* perspektivično »spoznavanje«; in *kolikor več* afektov pustimo do besede ob neki stvari, *kolikor več* oči, različnih oči bomo znali zastaviti za isto stvar, toliko popolnejši bo naš »pojem« te stvari, naša »objektivnost«. Toda sploh eliminirati voljo, vse afekte sploh izločiti, predpostavimo, da to zmoremo: kako? ali ne bi to pomenilo *kastrirati* intelekt? . . .

### 13

Toda vrnimo se. Takšno samoprotislovje, kot se pojavlja v asketu, »življenje *proti* življenju«, je – toliko je zaenkrat jasno – fiziološko in ne več psihološko

gledano, preprosto nesmisel. To samoprotislovje je lahko samo *nevidezno*; mora biti neka vrsta začasnega izraza, razlage, formule, priredbe, psihološki nesporazum o nečem, česar prave narave dolgo nismo mogli spoznati, dolgo nismo mogli označiti *na sebi*, – zgolj beseda, stisnjena v neko staro *luknjo* človeškega spoznanja. In da na kratko zoperstavim dejansko stanje: *asketski ideal izvira iz obrambnega in ozdravitvenega instinkta nekega degenerirajočega življenja*, ki se skuša z vsemi sredstvi ohraniti in se bori za svoje bivanje; kaže na neko parcialno fiziološko zavoro in utrujenost, proti kateri se z novimi sredstvi in iznajdbami neprestano borijo najgloblji, intaktni instinkti življenja. Asketski ideal je takšno sredstvo: torej je ravno obratno, kot menijo častilci tega ideala, – življenje se v njem in skozenj bori s smrtjo in *proti* smrti, asketski ideal je večšina *ohranjanja* življenja. Da je asketski ideal, kot nas uči zgodovina, lahko v takšni meri zavladal in dobil takšno moč nad človekom, še posebno povsod tam, kjer sta se uveljavili civilizacija in ukrotitev človeka, v tem se izraža pomembno dejstvo; *bolestnost* dosedanjega tipa človeka, ali vsaj ukročenega človeka, fiziološka borba človeka s smrtjo (točneje: z naveličanostjo nad življenjem, z utrujenostjo, z željo po »koncu«). Asketski svečenik je utelešena želja po nekem drugače-bitu, po nekem drugje-bitu, in domala najvišja stopnja te želje, njena pristna gorečnost in strast: toda ravno *moč* njegovega želenja je vez, ki ga tu veže, ravno s tem postane orodje, ki mora delati na tem, da ustvari ugodnejše pogoje za tukajšnjost [hiersein] in človeškost, – ravno s to *močjo* utrjuje v bivanju vso čredo ponesrečenih, razglašenih, prizadetih, onesrečenih, vseh vrst na-sebi-trpečih, vtem ko gre instinktivno pred njimi kot njihov pastir. Me že razumete: ta asketski svečenik, ta navidezni sovražnik življenja, ta *zanikajoči*, – ravno on spada med velike *ohranjujoče* in *potrjujoče* sile življenja... Od časa je odvisna ta bolestnost? Kajti človek je bolj bolan, bolj negotov, bolj spremenljiv,

bolj nedognan kot katera koli druga žival, o tem ni dvoma, – človek je bolna [*das kranke*] žival: kako to? Zagotovo si je tudi več drznil, več novosti ustvaril, bolj kljuboval, bolj izzival usodo kot vse ostale živali skupaj: on, veliki eksperimentator s sabo, nezadovoljeni, nenasitni, ki se bori za poslednjo oblast z živaljo, naravo in bogovi, – on, še vedno neobvladani, večno prihodnji, ki nima več miru pred svojo lastno priganjajočo silo, tako da mu njegova prihodnost neizprosno rije, kot ostroga, po mesu vsake sedanjosti: – kako naj ne bi bila tako pogumna in bogata žival tudi najbolj ogrožena, najdlje in najgloblje bolna med vsemi bolnimi živalmi? . . . Človek je, dovolj pogosto, vsega sit, obstajajo cele epidemije te sitosti (– tako okoli leta 1348, v času mrtvaškega plesa): toda celo ta gnus, ta utrujenost, ta naveličanost nad samim sabo – vse to tako močno izstopa iz njega, da takoj zopet postane nova vez. Njegov Ne, ki ga govori življenju, razkriva, kot s čarovnijo, kopico nežnejših pritrjevanj življenju; celo če se *poškoduje*, ta mojster uničenja, samouničenja, – ga potlej rana sama sili k življenju . . .

#### 14

Kolikor bolj normalna je boleznost pri človeku – in te normalnosti ne moremo zanikati –, toliko bolj bi morali spoštovati redke primere duševno-telesne mogočnosti, *posrečene* primere človeka, toliko bolj obvarovati uspele pred najslabšim zrakom, zrakom bolnih. Ali to počnemo? . . . Bolni so največja nevarnost za zdrave; nesreča za močne *niso* najmočnejši, ampak najšibkejši. Ali to vemo? . . . Grobo vzeto, ne gre za strah pred človekom, strah, katerega zmanjšanje bi si lahko želeli: kajti ta strah sili močne, da so močni, kdaj pa kdaj tudi strašni, – on *ohranja* uspeli tip človeka. To, česar se je treba bati, kar učinkuje usodnejše kot katerakoli druga usoda, ni veliki strah, ampak veliki *gnus* pred človekom; tako kot veliko *sočutje* do človeka. Recimo, da se

nekega dne to dvojce spari, potem bi se na svetu neizbežno in takoj pojavilo nekaj najbolj grozljivega, »zadnja volja« človeka, njegova volja do nič, nihilizem. In res: tu je veliko za to pripravljenega. Kdor nima samo svojega nosa za vohanje, ampak tudi svoje oči in ušesa, ta zazna skorajda povsod, kjer danes stopa, nekaj takega kot norišnični, bolnišnični zrak, – jaz govorim, kot je prav, o kulturnih področjih človeka, o vsake vrste »Evropi«, končno o vseh, kar jih je na svetu. Človekova velika nevarnost so *bolestni: ne zlobni, ne »roparice«*. Tisti, ki so že od začetka onesrečeni, zatrti, zlomljeni, *najšibkejši*, ti so, ki najbolj spodkopavajo življenje med ljudmi, najbolj nevarno zastrupljajo in postavljajo pod vprašaj naše zaupanje v življenje, v človeka, v nas. Kako se izmakniti temu zastrtemu pogledu, ki nas navdaja z globoko žalostjo, temu nazaj obrnjenemu pogledu že od začetka izrojenega, ki izdaja, kako si takšen človek govori, – temu pogledu, ki vzdihuje. »Ko bi jaz le lahko bil kdo drug! tako vzdihuje ta pogled: toda tu ni upanja. Sem, kar sem: kako bi se rešil samega sebe? In vendar – *sem samega sebe sit!*« . . . Na takšnih tleh samopreziranja, na pravih močvirskih tleh raste vsak plevel, vsako strupeno rastje, in vse tako majhno, tako skrito, tako nepošteno, tako osladno. Tu mrgolijo črvi maščevanja in zavisti; tu zaudarja zrak po skrivnostih in neodkritosti; tu se stalno plete mreža najzlobnejše zarote, – zarote trpečih proti uspelim in zmagovitim, tu se *sovraži* aspekt zmagovitih. In kakšna lažnivost, da se to sovraštvo ne prizna kot sovraštvo! In kakšna potrata velikih besed in atitud, kakšna umetnost »poštenega« obrekovanja! Ti spodlete-li: kakšna plemenita zgovornost priteka iz njihovih ust! Koliko sladkobne, sluzaste, ponižne vdanosti plava v njihovih očeh! Kaj pravzaprav hočejo? Vsaj *predstavljati* pravičnost, ljubezen, modrost, premoč – to je stremuštvo teh »najnižjih«, teh bolnih! In kako spretno jih dela takšno stremuštvo! Človek še posebno občuduje spretnost ponarejanja, s katero posnemajo lik [Geprae-

ge] kreposti, celo žvenket, zlat žvenket kreposti. Sedaj so si vzeli v zakup krepost čisto samo zase, ti šibki in brezupno bolestni, o tem ni nikakršnega dvoma: »samo mi smo dobri, pravični, tako govorijo, samo mi smo homines bonae voluntatis.« Potikajo se med nami kot živi očitek, kot svarilo nam, – kot da bi bili zdravje, uspelost, moč, ponos, občutek moči že na sebi pregrešne stvari, ki jih mora človek enkrat plačati, bridko plačati: oh, kako so pravzaprav oni sami pripravljene *terjati* plačilo, kako hlepijo po tem, da bi bili *rablji!* Med njimi je polno maščevalnih ljudi, preoblečenih v sodnike, ki neprestano nosijo v ustih besedo »pravičnost« kot strupeno slino, vedno našobljeni, vedno pripravljene popljuvati vse, kar ni videti nezadovoljno, in vse, kar gre dobre volje svojo pot. Med njimi ne manjka niti tiste najgnusnejše specije nečimrnih, lažnivih izrojencev, ki jim je do tega, da se prikazujejo kot »lepe duše« in morda svojo zmaličeno čutnost, povito v verze in druge plenice, nosijo na tržnico kot »čistost srca«: specije moralnih onanistov in »samozadovoljevalcev«. Volja bolnih, da predstavljajo *katero koli* obliko premoči, njihov instinkt za skrite poti, ki vodijo k tiraniji nad zdravimi, – kje vse ne najdemo te volje najšibkejših do moči! Še posebno bolna ženska: nihče je ne preseže v raffinementu za vladanje, za tlačenje, za tiraniziranje. Bolna ženska za to ne prizanaša ne živemu ne mrtvemu, izkopala bo najgloblje zakopane stvari (Bogosi pravijo: »ženska je hijena«). Poglejte ozadje vsake družine, vsake korporacije, vsake skupnosti: vsepovsod boj bolnih proti zdravim, – tihi boj večinoma z drobnim strupenim prahom, z vbodi z iglami, z zahrbtnim izrazom trpina na obrazu, včasih pa tudi s tistim bolnim farizejstvom *glasnih* kretenj, ki najraje igra »plemenito ogorčenje«. Hripavi lajež ogorčenja bolnih psov, popadljivo zlaganost in jezo takšnih »plemenitih« farizejev je mogoče slišati vse tja do posvečenih prostorov znanosti (– naj še enkrat spomnim bralce, ki imajo ušesa, na tistega berlinskega apostola maščevanja, na Eugena



Dühringa, ki v današnji Nemčiji zganja najbolj nedostojen in priskuten moralni rompopom: Dühring, največji moralni širokoustnež, kar jih je danes, celo med njemu enakimi, med antisemiti). Vsi ti so ljudje ressentimenta, ti fiziološko ponesrečeni in piškavi, celotno trepetajoče zemeljsko kraljestvo podzemnega maščevanja, neutrudljivi, nenasitni v izbruhih proti srečnim in prav tako v maškaradah maščevanja, izgovorih za maščevanje. Kdaj bi pravzaprav dosegli svoj poslednji, najfinejši, najsublimnejši triumf maščevanja? Brez dvoma takrat, ko bi jim uspelo svojo lastno revščino, sploh vso revščino *prevaliti na vest* srečnih: tako da bi se ti začeli nekega dne sramovati svoje sreče in bi si morda porekli: »sramota je biti srečen! *preveč bede je!*« . . . Toda ne bi bilo večjega in usodnejšega nesporazuma, če bi srečni, uspeli, mogočni po telesu in duši začeli tako dvomiti v svojo *pravico do sreče*. Stran s tem »sprevrnjenim svetom«! Stran s tem sramotnim pomehkuženjem občutkov! To, da *ne* bodo bolni naredili zdrave bolne – in to bi bilo takšno pomehkuženje – to bi vendarle moralo biti najvišje gledišče na zemlji: – k temu sodi predvsem to, da ostanejo zdravi *ločeni* od bolnih, zavarovani celo pred pogledom bolnih, da se ne pomešajo z bolnimi. Ali bi morda bila njihova naloga, da so bolničarji ali zdravniki? . . . Toda *svoje* naloge ne bi mogli slabše razumeti in jo bolj zatajiti, – višje *naj* se ne poniža do orodja nižjega, patos distance *naj* tudi za večno loči naloge! Njihova pravica, da obstajajo, predpravica zvozna s polnim zvenom pred razglašenim, počenim, je vendar tisočkrat večja: samo oni so porok prihodnosti, samo oni so *zadolženi* za človekovo prihodnost. Kar *oni* morejo, kar *oni* morajo, tega bolni nikoli ne bi smeli niti zmoči niti jim tega ne bi bilo treba: toda, *da bi* zmogli, kar morajo le *oni*, kako naj jim bo še prepuščeno, da bi bili zdravniki, tolažniki, »zveličarji« bolnih? . . . In zato čistega zraka! čistega zraka! In vsekakor stran od vsake norišnice in bolnišnice kulture! In zato v dobro družbo, v *našo* družbo! Ali samotnost, če je

treba! Toda vsekakor stran od zoprne sopare notranje pokvarjenosti in skrite bolezenske črvivosti! . . . Da se, namreč, dragi prijatelji, mi sami vsaj še nekaj časa ubranimo pred dvema najhujšima nalezljivima boleznima, ki sta morda prihranjeni prav za nas – pred *velikim gnusom do človeka!* pred *velikim sočutjem do človeka!* . . .

15

Če ste to dojali v vsej globini – in jaz zahtevam, da prav tukaj *globoko sežete*, globoko dojamete – kako naloga zdravih preprosto *ne* more biti v tem, da pazijo na bolne, da zdravijo bolne, potem ste s tem dojali še eno nujnost več, – potrebo po zdravnikih in bolničarjih, *ki so sami bolni*: in odslej imamo in držimo smisel asketskega svečenika z obema rokama. Asketskega svečenika moramo razumeti kot vnaprej določenega »zveličarja«, pastirja in zagovornika bolne črede: šele tako razumemo njegovo velikansko historično poslanstvo. *Gospodstvo nad trpečimi* je njegovo področje, gospodstvo, na katerega ga napotuje njegov instinkt, v njem najde svojo najlastnejšo veščino, svoje mojstrstvo, svojo vrsto sreče. On sam mora biti bolan, v temelju mora biti podoben bolnim in prizadetim, da bi jih razumel, – da bi se z njimi razumel; toda biti mora tudi močan, biti mora še bolj gospodar nad sabo kot nad drugimi, posebno še nepoškodovan v svoji volji do moči, da bi si pridobil zaupanje in vzbujal strah med bolnimi, da bi jim lahko bil opora, odpor, podpora, prisila, vzgojitelj, tiran, bog. On mora braniti svojo čredo – pred kom? Brez dvoma pred zdravimi, tudi pred zavistjo do zdravih; on mora biti naravni nasprotnik *in zaničevalec* vsakega surovega, vihravega, nebrzdanega, trdega, nasilnega zverinskega zdravja in mogočnosti. Svečenik je prva oblika *delikatnejše* živali, ki še lažje prezira kot sovraži. Ne bo mu prizaneseno z vojno z zvermi, ki bo bolj vojna zvijačnosti (»duha«) kot pa

vojna nasilja, kot se po sebi razume, – zato bo morda potrebno, da naredi iz sebe skoraj nov tip zveri, ali vsaj, da jo *pomeni*, – novo živalsko strahoto, za katero se zdi, da so v njej združeni beli medved, gibka hladna prežeča divja mačka in ne nazadnje lisica v toliko privlačno kot strah vzbujajočo enotnost. Če ga nuja sili, potem bo najbrž stopal med ostalimi vrstami zveri medvedje resno, častito, modro, hladno, z varljivo premočjo, kot glasnik in ustnik skrivnostnejših sil, odločen, da poseje na teh tleh, kjer more, trpljenje, razdvojenost, samoprotislovje in da lahko, preveč gotov v svojo umetnost, kadarkoli zagospodari nad *trpečimi*. S sabo prinaša mazila in balzam, o tem ni dvoma; vendar mora najprej raniti, da bi bil zdravnik; medtem ko lajša bolečino, ki jo povzroča rana, *hkrati zastrupi rano* – namreč predvsem na to se razume, ta čarovnik in krotilec zveri, v čigar okrožju vse zdravo nujno postane bolno in vse bolno nujno postane krotko. Dejansko dovolj dobro brani svojo bolno čredo, ta nenavadni pastir, – brani jo tudi pred sabo, pred v čredi sami tlečo sprijenostjo, zahrbtnostjo, zlobnostjo in pred tem, kar je sicer lastno vsem zasvojenim in bolnim; bori se modro, ostro in skrivoma z anarhijo in vedno začenjajočim samorazkrojem znotraj črede, v kateri se neprestano kopiči in kopiči tisto najnevarnejše strelivo in eksploziv, *ressentiment*. To strelivo tako sprazniti, da ne razstreli niti črede niti pastirjev, to je njegova prava umetnija, tudi njegova največja koristnost; če bi hoteli zajeti vrednost svečeniške eksistence v najkrajšo formulo, potem bi lahko naravnost rekli: svečenik *spreminja smer* ressentimenta. Namreč vsak, ki trpi, instinktivno išče vzrok svojega trpljenja; še natančneje, storilca, še bolj določeno, za trpljenje dovetnega *krivega* storilca, – na kratko, karkoli živega, nad čimer lahko, pod katerokoli pretvezo, dejansko ali in effigie sprošča svoje afekte: kajti sproščanje afektov je največji poskus olajšanja, namreč *omrtvičenja* trpečega, njegov nehote želeni narcoticum proti kakršni koli muki. Samo v tem

je, po moji domnevi, mogoče najti dejansko fiziološko vzročnost ressentimenta, maščevanja in sorodnega, torej v zahtevi po *omrtvičenju bolečine z afektom*: – ta vzročnost se običajno išče, dokaj zmotno, kot se mi zdi, v defenzivnem protiudarcu, v golem obrambnem ukrepu reakcije, v »refleksnem gibu« ob nenadni poškodbi in ogroženosti, na tak način, kot ga še izvede brezglava žaba, da bi se otresla jedke kisline. Toda različnost je fundamentalna: v enem primeru se želi preprečiti nadaljnje poškodbe, v drugem primeru se želi *omrtviti* pekočo, skrito, neznosno bolečino s katero koli silovitejšo emocijo in jo vsaj za trenutek spraviti iz zavesti, – za to potrebuje človek afekt, kar se da divji afekt in za vzburjenje tega afekta kakršen koli izgovor. »Nekdo mora biti kriv za to, da se slabo počutim« – ta način sklepanja je lasten vsem boleznim, in sicer kolikor bolj jim ostane prikrit pravi vzrok slabega počutja, fiziološki vzrok (– ta je morda v obolenosti nervusa sympathicus, ali v preobilici žolčnih izločkov, ali v primanjčovanju kalijevih sulfatov in kalijevih fosfatov v krvi ali v napetosti trebuha, ki ovirajo krvni obtok, ali v izroditvi jajčnikov in temu podobno). Trpeči so vsi po vrsti strašno voljni in iznajdljivi v pretvezah za boleče afekte; oni uživajo že v svojem nezaupanju, tuhtanju o slabostih in navideznih ovirah, rijejo za mračnimi in vprašljivimi zgodami po črevesju svoje preteklosti in sedanosti, kjer jim je na voljo, da uživajo v mučnem dvomu in se opijanajo z lastnim strupom zlobe – odpirajo najstarejše rane, krvavijo iz zdavnaj zaceljenih brazgotin, zločinca delajo iz prijatelja, žene, otroka in iz vsega, kar jim je sicer najbliže. »Jaz trpim: nekdo mora biti za to kriv« – tako misli vsaka bolna ovca. Toda njen pastir, asketski svečenik, mu pravi: »Tako je, moja ovca! Nekdo mora biti za to kriv: toda ti sama si ta nekdo, ti sama si za to kriva, – *ti sama si si kriva!*«. . . To je dovolj drzno, dovolj napačno: toda vsaj eno je s tem doseženo, s tem je, kot rečeno, smer ressentimenta – *spremenjena*.

Odslej lahko uganete, kaj je, po moji predstavi, instinkt-zdravnik življenja vsaj *poskušal* doseči z asketskim svečenikom in za kaj mu je morala služiti začasna tiranija takšnih paradoksnih in paralogičnih pojmov, kot so »krivda«, »greh«, »grešnost«, »pokvarjenost«, »prekletstvo«: narediti bolne do določene mere *neškodljive*, neozdravljive uničiti z njimi samimi, manj obolelim ostro usmeriti, nazaj na njih same obrniti smer njihovega ressentimenta (»eno je potrebno«) in slabe instinkte vseh trpečih na ta način *izkoristiti* za samodiscipliniranje, samonadzor, samopremagovanje. S takšno »medikacijo«, medikacijo zgolj z afekti, nikakor ne gre, kot se po sebi razume, za dejansko *ozdravitev* bolnih v fiziološkem pomenu; celo ne bi smeli trditi, da je pri tem instinkt življenja kadar koli obetal in nameraval zdraviti. Neka vrsta tiščanja skupaj in organiziranja bolnih na eni strani (– beseda »cerkev« je najbolj popularno ime za to), neka vrsta začasnega zavarovanja bolj zdravo grajenih, bolj polno vlitih na drugi strani, torej razprtje *prepada* med zdravim in bolnim – to je bilo dolgo časa vse! In to je bilo mnogo! bilo je *zelo mnogo!*... (V tej razpravi izhajam, kot se vidi, iz predpostavke, ki mi je, z ozirom na bralce, kakršne potrebujem, ni treba najprej utemeljiti: da »grešnost« pri človeku ni nobeno dejansko stanje, marveč samo interpretacija nekega dejanskega stanja, namreč neke fiziološke neubranosti, – slednja zagledana v moralno religiozni perspektivi, ki za nas ni več zavezujoča. – S tem, da se nekdo *počuti* »krivega«, »grešnega«, še nikakor ni dokazano, da se po pravici tako počuti; tako kot ni nekdo zdrav samo zato, ker se počuti zdravega. Spomnimo se vendar znanih procesov proti čarovnicam: takrat tudi najbistroumnejši in najbolj človekoljubni sodniki niso dvomili o tem, ali gre tu za krivdo; še »čarovnice« *same niso dvomile o tem*, – pa kljub temu ni bilo krivde. – Da izrazim to predpostavko v bolj razviti

obliki: celo »duševne bolečine« sploh ne smatram za dejansko stanje, ampak zgolj za razlago (kavzalno razlago) dejanskih stanj, ki jih doslej ni bilo moč eksaktno formulirati: torej kot nekaj, kar še povsem visi v zraku in je znanstveno neobvezujoče, – pravzaprav samo mastna beseda namesto suhljatega vprašaja. Če nekdo ne more opraviti z »duševno bolečino«, potem *ni*, grobo rečeno, temu kriva njegova »duša«; najbrž prej njegov trebuh (grobo rečeno, kot sem dejal: s čimer nikakor ne želim, da me tudi grobo slišite, grobo razumete . . .) Močan in uspel čovek prebavi svoje doživljaje (vštevši dobra in zla dejanja), tako kot prebavi svoj obed, četudi mora pogoltniti trde grizljaje. Če *ne more opraviti* z doživljajem, potem je ta vrsta indigestacije prav toliko fiziološka kot ona druga – in večkrat dejansko samo ena izmed posledic one druge. – S takšnim pojmovanjem, med nami rečeno, smo lahko še vedno najostrejši nasprotniki vsakega materializma . . .)

17

Toda ali je on pravzaprav *zdravnik*, ta asketski svečenik? – Mi smo že doumeli, da ga komaj lahko imenujemo zdravnika, pa naj se sam še tako rad počuti kot »zveličar« in dopušča, da ga častijo kot »zveličarja«. On se bori samo proti trpljenju samemu, proti neugodju trpečih, *ne* proti vzroku le-tega, *ne* proti pravi bolezni, – to mora biti naš najosnovnejši ugovor proti svečeniški medikaciji. Če se samo enkrat postavimo v perspektivo, ki jo edino pozna in ima svečenik, potem ne bomo zlahka nehali občudovati, kaj vse je v tej perspektivi videl, iskal in našel. *Omilitev* trpljenja, vsakovrstna »tolažba«, – to se izkaže kot njegov genij: kako iznajdljivo je dojel svojo nalogo tolažnika, kako brez pomislov in smelo je izbral sredstva za to nalogo! Še posebno krščanstvo bi lahko imenovali veliko zakladnico najduhovitejših tolažilnih sredstev; toliko osvežilnega, olajšujočega, narkotizirajočega je v njem nakopičenega, toli-

ko najnevarnejšega in najpredrznejšega je tvegalo v ta namen, na tako prefinjen, tako rafiniran, tako južnjaško rafiniran način je še posebno krščanstvo uganilo, s katerimi stimulirajočimi afekti se vsaj začasno lahko premaga globoka depresija, svinčena utrujenost, črna žalost fiziološko zavrtih. Kajti, če posplošimo: pri vseh velikih religijah je šlo v glavnem za boj proti določeni utrujenosti in teži epidemičnih razsežnosti. Vnaprej lahko postavimo kot verjetno, da mora na določenih mestih sveta nad širokimi masami ljudi občasno skoraj nujno zavladati *občutek fiziološke zavrtosti*, ki pa jim, v pomanjkanju fiziološkega znanja, ne vstopa v zavest kot tak, tako da se njegov »vzrok«, njegov remedur lahko išče in preizkuša samo na področju psihologije in morale (– to je namreč moja najsplošnejša formula za to, kar se navadno imenuje »religija«). Takšen občutek zavrtosti je lahko najrazličnejšega porekla: morda kot posledica križanja preveč tujih ras (ali stanov – stanovi vedno izražajo tudi razliko v poreklu in rasno razliko: evropsko »svetobolje«, »pesimizem« devetnajstega stoletja je v bistvu posledica nesmiselno nenadnega mešanja stanov); ali pogojen s pomanjkljivo emigracijo – rasa, ki je prišla v klimo, za katero pa njena prilagoditvena moč ni zadostovala (primer Indijcev v Indiji); ali pa naknadni učinek starosti in utrujenosti rase (pariški pesimizem od leta 1850 dalje); ali napačne diete (alkoholizem srednjega veka; nesmisel vegetarijancev, ki imajo kajpak na svoji strani avtoriteto Shakespeareovega plemiča Christoph); ali slabokrvnosti, malarije, sifilisa in temu podobnega (nemška depresija po tridesetletni vojni, ki je okužila pol Nemčije s hudimi boleznimi in s tem pripravila tla za nemško servilnost, malodušje). V takšnem primeru se skuša vsakokrat *bojevati* v velikem slogu *proti občutku neugodja*; poučimo se na kratko o njegovih najpomembnejših praktikah in oblikah. (Tukaj, kot se spodobi, puščam čisto ob strani pravi boj *filozofov* proti občutku neugodja, ki navadno poteka istočasno – dovolj je zanimiv, toda

preveč absurden, preveč praktično nepomemben, preveč pajkovsko spletkarski in zakoten, recimo, ko skuša dokazati bolečino kot zmoto, pod naivno predpostavko, da *bi morala* bolečina izginiti, brž ko prepoznamo v njej zmoto – toda poglej! ona se pazi, da ne izgine...) Človek se *najprej* bojuje proti temu dominirajočemu neugodju s sredstvi, ki občutek življenja sploh ponižajo do najnižje točke. Biti, če le mogoče, sploh brez hotenja, brez želje; izogibati se vsemu, kar povzroča afekt, kar razburja »kri« (jesti neslano hrano: higiena fakirjev); ne ljubiti; ne sovražiti; ravnodušnost; ne se maščevati; ne bogateti; ne delati; beračiti; če je le mogoče brez ženske, ali pa kar se da malo ženske: v duhovnem oziru, gre za Pascalov princip »il faut s'abêtir«. Rezultat, psihološko-moralno izražen: »razosebljanje«, »posvečanje«; fiziološko izražen: hipnotiziranje, – poskus doseči pri človeku nekaj podobnega, kar je za nekatere vrste živali *zimsko spanje*, za veliko rastlin vročega podnebja pa *poletno spanje*, minimumu porabe snovi in presnove, pri kateri se življenje ravno še ohranja, ne da bi še pravzaprav vstopilo v zavest. Za ta cilj je bilo porabljen presenetljivo veliko človeške energije – zaman morda? . . . Da so takšni sportsmani »svetosti«, ki jih je v vseh časih in skoraj pri vseh ljudstvih polno, dejansko našli odrešitev od tega, proti čemur so se s tako rigoroznim treningom borili, v to ni moč dvomiti, – v nešteto primerih so se s pomočjo svojega sistema sredstev hipnotiziranja dejansko *rešili* tiste globoke fiziološke depresije: zaradi tega se šteje njihovo metodiko med najsplošnejša etnološka dejstva. Prav tako si ne smemo dovoliti, da bi takšno namero izstradanja telesnosti in želje že na sebi šteli za simptome norosti (kot rada počne neka vrsta trapastih »svobodnih duhov«, ki žrejo roastbeef, in plemič Christoph). Toliko bolj je gotovo, da odpira, lahko odpira *pot* do vsakovrstnih duševnih motenj, na primer k »notranjemu razsvetljenju«, kot pri Hezihastih z gore Atos, k zvočnim in slikovnim halucinacijam, k strastnim prekipeva-



njem in ekstazam čutnosti (zgodba svete Terezije). Razlaga tovrstnih stanj, ki jih podajajo tisti, ki so jim podvrženi, je bila vedno tako zanesenjaško zmotna, kot je le mogoče, to se po sebi razume: samo ne preslišimo tona najbolj prepričljive hvaležnosti, ki že odzvanja prav v *volji* do takšne vrste interpretacij. Najvišje stanje, *odrešitev* sama, tisto končno doseženo skupno hipnotiziranje in mir jim vedno velja za skrivnost na sebi, ki je ne morejo izraziti tudi najvišji simboli, kot vstop in vrnitev v temelj stvari, kot osvoboditev od vsake utvare, kot »vednost«, kot »resnica«, kot »bit«, kot odrešitev od vsakega cilja, vsake želje, vsakega delovanja, kot onstran tudi dobrega in zlega. »Dobro in zlo, pravi Budist, – oba sta vezi: nad obema je zagospodaril Popolni«; »storjeno in nestorjeno, pravi vernik Vedante, mu ne povzroča bolečine; kot vedež se otrese dobrega in zla; njegovo kraljestvo ne trpi več od dejanja; povzpel se je nad oba, nad dobro in zlo«: – torej gre za vseindijsko pojmovanje, tako za pojmovanje brahmanov kot budistov. (Niti v indijski niti v krščanski miselnosti se »odrešitve« *ne da doseči* s krepstjo, z moralnim poboljšanjem, kolikor visoko se že vrednoti hipnotizirajočo vrednost krepsti: to si zapomnimo, – sicer pa to preprosto ustreza dejanskemu stanju. Da so v tem ostale *resnične*, to morda lahko smatramo za najboljši del realizma treh največjih, sicer tako temeljito zmoraliziranih religij. »Za vedočega ni dolžnosti« . . . »Z *dodajanjem* vrlin ne dosežemo odrešitve: kajti ta je v zedinjenju [Einssein] z neizpopolnjivim Brahmo; prav tako ne z *opustitvijo* napak: kajti Brahma, v zedinjenju s katerim je odrešitev, je večno čist« – ta mesta iz Shankarjevega komentarja citira prvi resnični *poznavalec* indijske filozofije v Evropi, moj prijatelj Paul Deussen). Mi bomo torej spoštovali »odrešitev« v velikih religijah; nasprotno pa bomo nekoliko težje ostali resni pri oceni, ki so jo dali ti od življenja utrujeni, celo za sanje preutrujeni ljudje *globokemu spancu*, – globoki spanec namreč že kot vstop v Brahmo,

kot *dosežen* unio mystica z bogom. »Torej če je popolnoma zaspal – pravi o tem najstarejša in najčastivrednejša »Knjiga« – in se popolnoma umiril, tako da se mu sanjske slike ne prikazujejo več, potem se je on, ah moj dragi, poenotil z bivajočim, vstopil je v samega sebe, – objel s spoznavajočim samstvom [Selbst], se ne zaveda več, kaj je zunaj in kaj znotraj. Tega mosta ne prekorači ne dan ne noč ne starost ne smrt ne trpljenje ne dobro delo niti zlo delo.« »V globokem spanju, prav tako pravijo verniki te najgloblje od treh velikih religij, se povzdigne duša iz tega telesa, vstopi v najvišjo luč in se s tem pokaže v pravi podobi: tu je duša sam najvišji duh, ki tava naokoli in se med tem šali in igra in zabava, bodisi z ženskami ali z vozovi ali s prijatelji, tu ne pomisli več na ta privesek-telo, na katerega je pripeta prâna (dah življenja) kot vlečna žival na cizo.« Kljub temu si bomo tudi tukaj, kot v primeru »odrešitve«, ohranili v spominu, da se s tem, četudi v sijaju orientalskega pretiravanja, vendarle izraža enaka oena, ki jo je izrazil jasni, hladni, grško hladni, toda trpeči Epikur: hipnotični občutek nič, mir najglobljega spanja, na kratko *odsotnost trpljenja* – to lahko trpečim in temeljito razglašenim že velja za najvišje dobro, za vrednoto vrednot, to *morajo* pozitivno oceniti, občutiti kot Pozitivno sámó [das Positive selbst]. (Po isti logiki občutka se v vseh pesimističnih religijah nič imenuje *bog*.)

18

Veliko pogosteje od takšnega hipnotičnega celokupnega dušenja senzibilnosti, dovzetnosti za bolečino, ki že predpostavlja redkejšo moči, predvsem pogum, prezir do mnenja, »intektualni stoicizem«, je proti depresivnim stanjem preizkušan še drugačen trening, ki je vsekakor lažji: *mahinalna dejavnost*. Da je z njo trpečim znatno olajšano življenje, je zunaj vsakega dvoma: danes se to dejstvo nekoliko nepošteno imenuje »bлагослов dela«. Olajšanje je v tem, da je interes

trpečega temeljito odvrnjen od trpljenja, – da neprestano vstopa v zavest delo in vedno samo delo in zaradi tega ostane v njej malo prostora za trpljenje: kajti ta izbira človeške zavesti je *ozka!* Mahinalna dejavnost in kar sodi k njej – kot absolutna regularnost, stroga slepa poslušnost, enkrat za vselej določen način življenja, izpolnjenost časa, določeno dovoljenje, celo vzgoja k »neosebniosti«, k pozabljanju nase, k »incuria sui« –: kako temeljito, kako prefinjeno jo je znal uporabiti asketski svečenik v boju z bolečino! Prav ko je imel opraviti s trpečimi nižjih stanov, z delovnimi sužnji ali ujetniki (ali z ženskami: ki so največkrat oboje hkrati, delovne sužnje in ujetnice), je bila potrebna komaj kaj več kot drobna veščina spreminjanja imen in prekrstitve, da bi potlej v osovraženihih stvareh videli dobrodejnost, relativno srečo: – nezadovoljstvo sužnja s svojo usodo nikakor *niso* iznašli svečeniki. – Še bolj cenjeno sredstvo v boju z depresijo je predpisovanje *drobne radosti*, ki je zlahka dostopna in lahko postane pravilo; človek se pogosto poslužuje te medikacije v povezavi z ono, o kateri smo pravkar govorili. Najpogostejša oblika, v kateri se predpisuje takšno radost kot sredstvo zdravljenja, je radost v *povzročanju* radosti (kot dobrodelnost, obdarovanje, lajšanje, pomoč, spodbujanje, tolaženje, hvaljenje, odlikovanje); s tem ko asketski svečenik predpisuje »ljubezen do bližnjega«, pravzaprav predpisuje vzbujanje najmočnejšega, najbolj življenje potrjujočega gona, četudi v najprevidnejših doza, – *volje do moči*. Sreča v »najmanjši premoči«, kot jo prinaša s sabo vsaka dobrodelnost, koristnost, vsaka pomoč, vsako odlikovanje, je najpogostejše sredstvo tolažbe, ki se ga poslužujejo fiziološko zavrti, pod predpostavko, da se jim je dobro svetovalo: v nasprotnem primeru si drug drugemu povzročajo gorje, seveda poslušni istemu temeljnemu instinktu. Če iščemo začetke krščanstva v rimskem svetu, najdemo združenja za vzajemno podporo, združenja revežev, bolnikov, pogrebna združenja, ki izražajo iz dna takratne družbe

in v katerih se je zavestno negovalo glavno sredstvo proti depresiji, drobne radosti, radosti vzajemne dobrotelčnosti, – morda je bilo to takrat nekaj novega, pravo odkritje? V tako priklicani »volji do vzajemnosti«, do oblikovanja črede, do »občestva«, do »kenakla« mora zdaj zopet vzbujena volja do moči s tem priti, četudi v najmanjši meri, do novega in polnejšega izbruha: *oblikovanje črede* je v boju z depresijo bistven napredek in zmaga. Z rastjo skupnosti se krepi tudi nov interes za posameznika, ki ga dovolj pogosto povzdiguje nad najosebnejše v njegovi zlovolji, v njegovem odporu do *sebe* (Geulixov »despectio sui«). Vsi bolni in bolešni instinktivno težijo, iz zahteve po tem, da se otresejo topega neugodja in občutka šibkosti, k organizaciji črede: asketski svečenik odkrije ta instinkt in ga podpira; kjer obstajajo črede, je instinkt šibkosti ta, ki je hotel čredo, in svečeniška pamet, ki jo je organizirala. Kajti ne smemo spregledati tega: močni prav tako po naravni nujnosti težijo *narazen* kot šibki *skupaj*; če se prvi združijo, storijo to zgolj z obetom agresivne skupne akcije in skupne zadovoljitve njihove volje do moči, z velikim odporom posamezne vesti; slednji se nasprotno organizirajo, z *veseljem* prav v tem skupnem organiziranju, – njihov instinkt je pri tem prav tako zadovoljen, kot instinkt rojenih »gospodarjev« (se pravi solitarne vrste zveri človeka), instinkt, ki se v osnovi vzbudi in vznemiri v organizaciji. Pod vsako oligarhijo – tako uči celotna zgodovina – vedno tiči skrit *tiranski* pohlep; vsaka oligarhija neprestano trepetata pred napetostjo, ki jo vsak posameznik v njej nujno nosi v sebi, da bi obvladal ta pohlep. (Tako je bilo na primer z *Grki*: Platon to potrjuje na na stotine mestih, Platon, ki je poznal sebi enake – *in* samega sebe . . .)

## 19

Sredstva asketskega svečenika, ki smo jih doslej spoznali – dušitev celotnega občutka življenja, mahinalna dejavnost, drobne radosti, predvsem v »ljubezni do

bližnjega«, organizacija čred, vzbujanje občestvenega občutka moči, zaradi katerega je nejevolja posameznika na sebi samem preglášena z njegovim veseljem ob uspevanju občestva – to so, po modernih merilih, njegova *nedolžna* sredstva v boju z neugodjem: obrnimo se sedaj k bolj interesantnim, h »krivim« sredstvom. Pri vseh teh gre za eno: za že kakšno *razbrzdanost občutka*, – uporabljeno proti topi hromeči dolgi bolečini kot najučinkovitejše sredstvo omrtvitve; zaradi česar je bila svečeniška iznajdljivost v izmišljanju tega enega vprašanja naravnost neizčrpna: »s čim se doseže razbrzdanje občutkov?«... To zveni grobo: jasno, da bi zvenelo bolj ljubko in bi šlo najbrž lažje v ušesa, če bi morda rekel »asketski svečenik je ves čas uporabljal *navdušenje*, ki leži v vseh močnih afektih«. Toda zakaj še božati pomehkužena ušesa naših modernih razvajencev? Zakaj naj bi *mi* popustili tudi le za korak njihovemu tartifovstvu besed? Za nas psihologe bi v tem že ležalo tartifovstvo *dejanja*; ne glede na to, da bi se nam zagnusilo. Namreč, psiholog ima danes svoj *dober okus*, če ga sploh ima, (kdo drug bi lahko rekel: svojo poštenost), v tem, da se upira sramotnemu *zmoraliziranemu* načinu govorjenja, s katerim so poslinjene prav vse moderne sodbe o človeku in stvareh. Kajti ne slepimo se o tem: to, kar je najbolj lastna značilnost modernih duš, modernih knjig, ni laž, ampak utelešena *nedolžnost* v moralistični zlaganosti. Odkrivati povsod to »nedolžnost« – to je najbrž naše najodvratnejše delo, med vsem na sebi nujnim delom, ki se ga mora psiholog danes lotiti: to je del *naše* velike nevarnosti, – to je pot, ki morda prav *nas* vodi k velikemu gnusu... Ne dvomim o tem, čemu bi služile moderne knjige (če predpostavimo, da bodo trajale, česar se kajpak ne gre bati, in če prav tako predpostavimo, da bo enkrat obstajalo potomstvo z ostrejšim, bolj strogim, bolj *zdravim* okusom) – čému bi, tem zanamcem, sploh lahko služilo *vse* moderno: za bljuvala, – in to zaradi svoje moralne osladnosti in ponarejenosti, zaradi svoje-

ga najbolj notranjega feminizma, ki se rad imenuje »idealizem« in vsekakor verjame, da je idealizem. Naši današnji izobraženci, naše »dobričine« ne lažejo – to je res; toda to jim *ni* v čast! Pristna laž, prava resolutna »poštena« laž (o katere vrednosti bi morali slišati Platona) bi bila zanje zdaleč prestroga, premočna; to bi od njih zahtevalo, česar se od njih ne *sme* zahtevati, da bi odprli oči do samih sebe, da bi znali pri samih sebi razlikovati »resnično« in »lažno«. Zanje se spodobi samo *nepoštena laž*; vsakdo, ki se danes čuti kot »dobri človek«, je popolnoma nesposoben, da bi se do katere koli stvari obnašal drugače kot *nepošteno zlagano*, neizmerno zlagano, vendar nedolžno zlagano, prostodušno zlagano, sinjeoko zlagano, krepostno zlagano. Ti »dobri ljudje«, – so vsi skupaj do kraja zmoralizirani in z ozirom na poštenje osramočeni in za večno pokvečeni: kdo izmed njih bi še vzdržal resnico »o človeku«! . . . Ali določneje vprašano: kdo izmed njih bi prenesel *resnično* biografijo! . . . Nekaj namigov: lord Byron je zapisal nekaj najosebnejših stvari, toda Thomas Moore je bil »predober« za to: on je zažgal papirje svojega prijatelja. Isto naj bi storil dr. Gwinner, izvršitelj Schopenhauerjeve oporoke: kajti tudi Schopenhauer je zapisal nekaj o sebi in morda tudi proti sebi (»eís heautón«). Sposobni Amerikanec Thayer, Beethovnov biograf, je naenkrat zastal v svojem delu: ko je došel do neke točke tega častivrednega in naivnega življenja, le-tega ni več zdržal . . . Morala: kateri pameten človek bi danes še zapisal pošteno besedo o sebi? – ta bi pa že moral pripadati redu svete nore predrznosti. Obljubljajo nam avtobiografijo Richarda Wagnerja: kdo dvomi o tem, da to ne bo *pametna* avtobiografija? . . . Spomnimo se že komičnega zgražanja, ki ga je povzročil v Nemčiji katoliški svečenik Janssen s svojo nepojmljivo oglato in neškodljivo oblikovano sliko nemškega reformacijskega gibanja; kaj bi šele počeli, če bi nam nekdo enkrat *drugače* prikazal to gibanje, če bi nam enkrat pravi psiholog prikazal pravega Lutra, ne

več z moralistično preproščino vaškega duhovnika, ne več z osladno in obzirno sramežljivostjo protestantskih zgodovinarjev, ampak morda s *tainovsko* neustrašnostjo, iz *moči duše* in ne iz pametne indulgence do moči? . . . (Mimogrede povedano, Nemcem je, konec koncev, še nekako uspelo proizvesti klasičen tip slednje, – oni si ga smejo že šteti, šteti v dobro: namreč v njihovem Leopoldu Rankeju, v tem rojenem klasičnem advocatusu vsake cause fortiori, v tem najpametnejšem od vseh pametnih »dejstvenikov« [Tatsaechlichen]).

## 20

Toda saj ste me že razumeli: – če vzamemo vse skupaj, je dovolj razlogov, ali ne, da se mi psihologi današnjosti nismo rešili vsega nezaupanja *do nas samih?* . . . Najbrž smo še »predobri« za našo obrt, najbrž smo tudi mi še žrtve, plen, bolniki tega zmoraliziranega okusa časa, pa naj se še tako čutimo njegovi zaničevalci, – najbrž inficira tudi še *nas*. Pred čim neki je svaril tisti diplomat, ko je govoril svojim podobnikom? »Predvsem ne zaupajmo, dragi gospodje, našim prvim vzgibom! je rekel, *ti so skoraj vedno dobri*« . . . Tako naj bi danes tudi vsak psiholog govoril svojim podobnikom . . . In s tem se vračamo k našemu problemu, ki dejansko od nas zahteva nekaj strogosti, nekaj nezaupanja, še posebno do »prvih vzgibov«. *Asketski ideal v službi namere razbrzdati občutke*: – kdor se spomni predhodne razprave, bo iz vsebine, ki je stlačena v teh sedmih besedah, v bistvenem že predvidel, kaj je treba sedaj prikazati. Rešiti enkrat človeško dušo vseh njenih spon, potopiti jo v grozo, mraz, vročino in zanos do te mere, da se bo, kot da je vanjo udarila strela, rešila vsakega majhnega in malenkostnega neugodja, toposti, razglašenosti: katere poti vodijo k *temu* cilju? In katera med njimi najbolj gotovo? . . . Pravzaprav zmorejo to vsi veliki afekti, če predpostavimo, da se nenadoma sprožijo; jeza, strah, poželenje, maščevanje, upanje, triumf,

obup, okrutnost; in asketski svečenik je dejansko brez pomislekov vzel v svojo službo *cel* trop divjih psov v človeku in spuščal zdaj tega, zdaj onega, vedno z istim ciljem, da bi zbudil človeka iz dolgotrajne žalosti, da bi vsaj začasno pregnal njegovo topo bolečino, oklevajočo bedo, vedno tudi z religiozno interpretacijo in »opravičilom«. Vsaka takšna razbrzdanost občutkov se kasneje *splača*, to se po sebi razume – bolni še bolj zbolijo –; in zaradi tega je ta vrsta remedur bolečine, po modernih merilih merjeno, »kriva«. Vendarle moramo, kot zahteva poštenost, toliko bolj vztrajati pri tem, da se je *mirne vesti* uporabljala, da jo je asketski svečenik v globoki veri v njeno koristnost, celo v njeno neobhodnost predpisoval, – in da se je dovolj pogosto sam skoraj zlomil pred gorjem, ki ga je povzročil; prav tako, da vehementni fiziološki revanš takšnih ekscesov, morda celo duševne motnje, v osnovi pravzaprav ne nasprotujejo celotnemu smislu te vrste medikacije, ki *ni* bila izmišljena zaradi ozdravitve bolezni, ampak zaradi boja proti depresivnemu neugodju, zaradi lajšanja le-tega, njenega omrtvičenja. Ta cilj je bil tako tudi dosežen. Glavni prijem, ki si ga je dovolil asketski svečenik, da bi v človeški duši zazvenela vsakršna parajoča in vznese-na glasba, je bil v tem – to vsakdo ve –, da je izkoristil *občutek krivde*. Poreklo le tega je bilo na kratko nakazano v prejšnji razpravi – kot del psihologije živali in nič več: tam smo srečali občutek krivde tako rekoč v surovem stanju. Šele v rokah svečenika, tega pravega umetnika v občutkih krivde, je dobil podobo – ah, kakšno podobo! »Greh« – kajti tako se glasi svečeniško pretolmačenje [Umdeutung] živalske »slabe vesti« (nazaj obrnjene okrutnosti) – je bil doslej največji dogodek v zgodovini bolne duše: v njem imamo najnevarnejšo in najusodnejšo umetniško religiozno interpretacijo. Človek, ki trpi zaradi samega sebe, morda kot žival, ki je zaprta v kletko, vsekakor pa fiziološko, nejasno, zakaj, zaradi česa? željan razlogov – razlogi nudijo olajšanje –, željan sredstev in narkotikov, se končno posvetuje z



nekom, ki pozna tudi to, kar je skrito – in glej! dobi namig, od svojega čarovnika, asketskega svečenika dobi *prvi* namig o »vzroku« svojega trpljenja: iskati ga mora *v sebi*, *v krivdi*, v nekem koščku preteklosti, svoje trpljenje mora razumeti kot izpolnjevanje *kazni*... Slišal je, razumel je, nesrečnik: sedaj se počuti kot kokoš, okoli katere zarišemo črto. Nikoli več ne pride ven iz tega začrtanega kroga: iz bolnika postane »grešnik«... In sedaj se aspekta tega novega bolnika, »grešnika«, ne bomo rešili za nekaj tisočletij, – se ga bomo sploh kdaj rešili? – kamor koli pogledamo, povsod hipnotični pogled grešnika, ki se giblje vedno v isto smer (v smer »krivde« kot *edine* kavzalnosti trpljenja); povsod slaba [boese] vest, ta »grozna žival«, da rečemo z Lutrom; povsod ponovno prežvekovanje preteklosti, sprevrčanje dejanja, »zeleno oko« za vsako početje; povsod *hotenje* po napačnem razumevanju trpljenja spremenjeno v vsebino življenja, pretolmačenje [Umdeutung] trpljenja v občutek krivde, strahu in kazni; povsod bič, srajca pokore, sestradano telo, skrušenost; povsod grešnikovo kolesanje samega sebe [Sichselbst-Raedern : – lomljenje udov na kolesu samemu sebi] na grozljivem kolesju nemirne, bolešno pohotne vesti; povsod nema bridkost, skrajni strah, agonija zmučenega srca, krči neznane sreče, krik po »odrešitvi«. In res, s tem sistemom procedur so bile stara depresija, teža in utrujenost temeljito *premagane*, življenje je zopet postalo *zelo* zanimivo: buden, večno buden, neprespan, vnet, zогlenel, izčrpan, vendar ne utrujen – tak je bil človek, »grešnik«, ki je bil posvečen *v te* misterije. Ta stari veliki čarovnik v boju z neugodjem, asketski svečenik – on je očitno zmagal, nastopilo je *njegovo* kraljestvo: in že se človek ne pritožuje več *nad* bolečino, ampak *hlepi* po bolečini; »*več* bolečine! *več* bolečine!« tako kriči stoletja dolgo zahteva njegovih učencev in posvečencev. Vsaka razbrzdanost občutkov, ki je bolela, vse, kar je lomilo, prevračalo, mrcvarilo, zamaknilo, zanašalo, skrivnost mučilnic, iznajdljivost

samega pekla – vse se je poslej odkrilo, uganilo, izkoristilo, vse je bilo v službi čarovnika, odslej je vse služilo zmagi njegovega ideala, asketskega ideala... »Moje kraljestvo ni od tega sveta« – je govoril potem tako kot prej: ali je res še imel pravico tako govoriti?... Goethe je trdil, da obstaja samo šestintrideset tragičnih situacij: od tod lahko uganemo, če drugače ne bi vedeli, da Goethe ni bil asketski svečenik. Ta – jih pozna več...

## 21

Z ozirom na *ta* celotni način svečeniške medikacije, »kriv« način, je vsaka kritična beseda odveč. Ko bi takšno razbrzdanje občutkov, kot ga v tem primeru predpisuje asketski svečenik svojim bolnikom (pod najsvetejšimi imeni, kot se po sebi razume, prežet s svetostjo svojega smotra), dejansko *koristilo* kateremu koli bolniku, kdo neki bi imel veselje vztrajati pri takšni trditvi? Morali bi se razumeti vsaj okoli besede »koristiti«. Če hočemo z njo izraziti, da je takšen sistem postopkov *poboljšal* človeka, potem ne ugovarjam: le da moram k temu pristaviti, kaj mi pomeni »poboljšal« – skoraj toliko kot »ukrotil«, »ošibil«, »utrudil«, »rafiniral«, »pomehkužil«, »skopil« (torej skoraj toliko kot *poškodoval*...) Toda, če gre v glavnem za bolne, zlovoljne, deprimirane, potem takšen sistem v vsakem primeru naredi bolnega še *bolj bolnega*, četudi predpostavimo, da bi ga »poboljšal«; vprašajmo samo zdravnike za duševne bolezni, kaj vse prinaša s sabo metodična uporaba spokorniškega mučenja, skrušenosti in krčev odrešitve. Prav tako poglejmo v zgodovino: povsod, kjer je asketski svečenik uveljavil te zdravilne postopke, je boleznost vsakokrat neznansko hitro rastla v globino in širino. Kaj je vedno tvorilo »uspeh«? Razrvan živčni sistem, poleg tega, kar je sicer že bilo bolno; in to v velikem in malem, pri posameznikih in pri množicah. Med posledicami treninga spokore in odrešitve najdemo obsežne epileptične epidemije, največje, kar jih pozna

zgodovina, kot v srednjem veku svetega Vida ples in svetega Ivana ples; kot drugačno obliko njegovega učinkovanja najdemo strahotne ohromitve in trajne depresije, s katerimi se temperament naroda ali mesta (Ženeva, Basel) morda enkrat za vselej sprevrže v svoje nasprotje; – sem sodi tudi histerija lova na čarovnice, nekaj podobnega somnambulizmu (osem velikih izbruhov te histerije samo med leti 1564 in 1605) – ; prav tako najdemo med njegovimi posledicami tiste smrti vdane množične delirije, katerih grozljivi krik »evviva la morte« je bilo slišati po celi Evropi, prekinjan zdaj s pohotnimi, zdaj z uničevalno divjimi idiosinkrazijami: tako kot lahko tudi še danes povsod opazujemo enake spremembe afektov, z enakimi intermitencami in spreobrnitvami, vsekakor tam, kjer asketski nauk o grehu spet doseže velik uspeh (religiozna nevroza se kaže kot oblika »zlega bitja«: o tem ni dvoma. Kaj pomeni ta nevroza? Quaeritur.) Grobo vzeto, tako se je asketski ideal in njegov sublimno moralni kult, ta najduhovitejša, najdrznejša in najnevarnejša sistematizacija vseh sredstev za razbrzdanje občutkov, pod zaščito svetih namenov, vpisal na strašen in nepozaben način v celotno zgodovino človeštva; in na žalost *ne samo* v njegovo zgodovino . . . Težko, da poznam še kaj, kar je v takšni meri delovalo razdiralno na *zdravje* in moč ras, še posebno Evropejcev, kot ta ideal; brez vsakega pretiravanja ga lahko imenujemo *pravo prekletstvo* zdravstvene zgodovine evropskega človeka. Z njegovim vplivom bi lahko primerjali kvečjemu specifično germanski vpliv: mislim na zastrupljanje Evrope z alkoholom, ki je šlo doslej strogo v korak s politično in rasno premočjo Germanov (– kamor so vcepili svojo kri, tja so vcepili tudi svojo pregreho). – Tretji v vrsti bi lahko bil sifilis – magno sed proxima intervallo.

Asketski svečenik je pokvaril duševno zdravje, kjer je le prišel do oblasti, potemtakem je pokvaril tudi *okus* in *artibus et litteris*, – in ga še vedno kvari. »Torej«? – Upam, da se mi bo enostavno dopustil ta torej; vsaj dokazovati ga ne nameravam. Samo en namig: velja pa temeljni knjigi krščanske literature, njenemu pravemu modelu, njeni »knjigi na sebi«. Še sredi grško-rimskega gospostva, ki je bilo tudi gospostvo knjig, spričo še ne okrnjenega in razbitega antičnega knjižnega sveta, v času, ko se je še dalo prebrati nekatere knjige, za katere bi sedaj človek dal pol literature, samo da bi jih imel, si je preproščina in nečimrnost krščanskih agitatorjev – pravijo jim cerkveni očetje – že predrznila dekretirati: »tudi *mi* imamo našo klasično literaturo, *mi ne potrebujemo grške*«, – in pri tem so ponosno kazali na knjige legend, apostolska pisma in apologetske traktatiče, približno tako kot se danes angleška »vojska odrešenja« bori s sorodno literaturo proti Shakespearu in drugim »poganom«. Jaz ne maram »novega testamenta«, to ste že uganili; to, da sem s svojim okusom glede tega najbolj cenjenega, najbolj precenjenega spisa tako osamljen, me skoraj vznemirja (*proti* meni je okus dveh tisočletij): toda kaj to pomaga! »Tu stojim, ne morem drugače,« – jaz imam pogum za svoj slab okus. *Stari* testament – da, to je nekaj čisto drugega: vse spoštovanje staremu testamentu! V njem sem našel velike ljudi, herojsko pokrajino in nekaj najbolj redkega na zemlji, neprimerljivo naivnost *močnega srca*; še več, našel sem ljudstvo. V novem, nasprotno, sama majhna gospodarstva sekt, čisti rokoko duše, samo načičkanost, oglatost, čudaškost, sam konventikelski zrak, da ne pozabim na občasni zadah bukolične osladnosti, ki pripada epohi (*in* rimski provinci) in ki ni toliko židovska, kot je helenistična. Ponižnost in ošabnost tesno druga ob drugi; klepetavost občutkov, ki domala oglušuje; strast-

nost, ne strast; mučna gestikulacija; tu je očitno manjkala vsaka dobra vzgoja. Kako se lahko iz lastnih majhnih razvad dela toliko hrupa, kot ga delajo ti pobožni možicliji! Nikomur ni do tega: kaj šele bogu. Nazadnje hočejo imeti še celo »krono večnega življenja«, vsi ti mali ljudje iz province: zakaj neki? čemu neki? bolj neskromen se ne da biti. »Nesmrtni« Peter: kdo bi *njega* prenašal! Njihovo stremušstvo je smešno: *oni* vedno znova javno premlevajo svoje najosebnejše stvari, svoje neumnosti, svojo žalost in postopaške skrbi, kot da bi se bile stvari same dolžne brigati za to, *oni* se ne utrudijo vpletati samega boga v najmanjše gorje, v katerem tičijo. In to stalno najbolj neokusno na ti z bogom! In ta židovska, in ne zgolj židovska vsiljivost z gobcem in tacami do boga!... V vzhodni Aziji obstajajo majhna prezirana »poganska ljudstva«, od katerih bi se ti prvi krščani lahko naučili nekaj bistvenega, nekaj *takta* v spoštovanju; le-ta si ne dovolijo, kot pričajo krščanski misionarji, sploh izgovoriti imena svojega boga. To se mi zdi dovolj delikatno; gotovo je tudi, da ni predelikatno samo za »prve« krščane: da bi občutili nasprotje, se spomnimo recimo Lutra, tega »najzgovornejšega« in najmanj skromnega kmeta, kar jih je imela Nemčija, in na luteranski ton, ki je prav njemu najbolj prijal v pogovorih z bogom. Lutrovo nasprotovanje cerkvenim svetnikom-posrednikom (še posebno »hudičevemu prascu papežu«) je bilo, o tem ni dvoma, konec koncev nasprotovanje neotesanca, ki ga je ozlovoljila *dobra etiketa* cerkve, etiketa spoštovanja hieratičnega okusa, ki pušča samo bolj posvečene in bolj molčeče v najsvetejše in ga zapira pred neotesanci. Ti naj bi prav tu nikoli več ne imeli besede, – toda Luter, kmet, je vsekakor hotel drugače, to mu ni bilo dovolj *nemško*: predvsem je hotel govoriti direktno, hotel je govoriti sam, hotel je »nemoten« govoriti s svojim bogom... No, to je tudi počel. – Asketski ideal, to ste uganili, nikoli in nikjer ni bil šola dobrega okusa, še manj dobrih manir, – v najboljšem

primeru je bil šola hieratičnih manir –: to pa zato, ker ima sam nekaj v svojem telesu, kar je smrtni sovražnik vsem dobrim maniram, – pomanjkanje mere, odpor do mere, on sam je »non plus ultra«.

23

Asketski ideal ni pokvaril le zdravja in okusa, ampak je pokvaril še nekaj tretjega, četrtega, petega, šestega – čuval se bom, da ne povem, *kaj* vse (kdaj neki bi prišel do konca!). Tu naj ne bi pojasnjeval, kako je ta ideal *učinkoval*; ampak samo *kaj pomeni*, na kaj meri, kaj se skriva za njim, pod njim, v njem, česa začasen, nerazumljiv, z vprašanji in nesporazumi preobložen izraz je. In samo zaradi tega namena nisem mogel svojim bralcem prihraniti pogleda na pošastnost njegovih učinkov, celo usodnih učinkov: da bi jih, namreč, pripravil na zadnji in najstrašnejši aspekt, ki ga ima zame vprašanje o pomenu tega ideala. Kaj pomeni prav ta *moč* tega ideala, *pošastnost* njegove moči? Čemu mu je bilo dano toliko prostora? zakaj se mu ni nudil večji odpor? Asketski ideal izraža neko voljo: *kje* je nasprotna volja, v kateri bi se izrazil *nasprotni ideal*? Asketski ideal ima *cilj*, – ta je dovolj splošen, da se zdijo vsi ostali interesi človeškega bivanja, merjeni z njim, majceni in ozki; obdobja, ljudstva, ljudi neizprosno meri glede na ta edini cilj, ne dopušča nobene druge razlage, nobenega drugega cilja, zavrača, zanika, potrjuje, potrjuje samo glede na *svojo* interpretacijo (– in ali je sploh kdaj obstajal bolj do konca preišljen sistem interpretacij?); ne podvrže se nobeni moči, marveč verjame v svojo predpravico pred vsako močjo, v svojo brezpogojno *distanco v rang*u glede na vsako moč, – verjame, da ni na zemlji nobene moči, ki ne bi inorala najprej od njega prejeti pomen, pravico bivanja, vrednost, kot orodje za *njegovo* delo, kot poti in sredstva za *njegov* cilj, za En cilj . . . Kje je *nasprotje* temu zaprtemu sistemu volje, cilja in interpre-

tacije? Zakaj *manjka* nasprotje? ... Kje je *drugi* »En cilj«? ... Toda pravijo mi, da *ne* manjka in da se ni le dolgo uspešno bojeval z onim idealom, marveč naj bi v vseh glavnih stvareh že zagospodaril nad njim: naša celotna moderna *znanost* naj bi pričala o tem, – ta moderna znanost, ki naj bi kot prava filozofija dejanskosti, očitno verjela samo v samo sebe, očitno imela korajžo za sebe, voljo do sebe in naj bi bila doslej dovolj dobro shajala brez boga, onstranstva in zanikajočih kreposti. Toda s takšnim truščem in agitatorskim čvekanjem se pri meni nič ne opravi: ti trobentači dejanskosti so slabi muzikanti, njihovi glasovi – to se dobro sliši – *ne* prihajajo iz globine, iz njih *ne* govori brezno znanstvene vesti – kajti danes je znanstvena vest brezno –, beseda »znanost« je v takšnih trobentaških gobcih preprosto nečistovanje, zloraba, brezsramnost. Resnica je ravno nasprotno od tega, kar se tu trdi: danes nima znanost popolnoma *nobene* vere vase, kaj šele ideal *nad* sabo, – in če je še sploh kje strast, ljubezen, vnema, *trpljenje*, potem to ni nasprotje asketskemu idealu, marveč *njegova najnovejša in najimenitnejša oblika*. Vam to zveni čudno? ... Tudi med današnjimi učenjaki obstaja dovolj pridnih in skromnih delavcev, ki jim prija njihov mali kotiček, in zato, ker jim tam prija, se včasih nekoliko neskromno oglašajo z zahtevo, da je pravzaprav *treba* biti danes zadovoljen, zlasti v znanosti, – prav tu bi se dalo storiti še toliko koristnega. Ne ugovarjam; niti najmanj ne bi hotel tem poštenim delavcem pokvariti njihovega veselja za delo: kajti jaz se veselim njihovega dela. Vendar s tem, da se sedaj v znanosti strogo dela in da ima zadovoljne delavce, nikakor *ni* dokazano, da bi danes imela znanost kot celota cilj, voljo, ideal, strast velike vere. Nasprotno je, kot rečeno, res: če znanost danes ni najnovejša pojavna oblika asketskega ideala, – gre za preveč redke, imenitne, izbrane primere, da bi z njimi lahko omajali splošno sodbo – potem je *skrivališče* za vseh vrst zlovolje, nevere, črvičenja, despectio sui, slabe

vesti, – je *nemir* sam v izgubi ideala, trpljenje v *pomanjkanju* velike ljubezni, nezadovoljnost v neprostovoljni *skromnosti*. Ah, česa vsega ne skriva danes znanost! koliko bi vsaj *morala* skriti! Vrlost naših najboljših učenjakov, njihova do nezavesti vztrajajoča pridnost, njihova dan in noč kuhajoča glava, njihovo rokodelsko mojstrstvo sámo – kako pogosto ima vse to svoj pravi pomen v tem, da sami sebi nečesa ne spustijo več pred oči! Znanost kot sredstvo samooslobovanja: *vam je to znano?* . . . Včasih jih do kosti ranimo – vsak, ki se druži z učenjaki, je to doživel – z nedolžno besedo, svoje učene prijatelje razdražimo proti sebi v trenutku, ko jim nameravamo izkazati čast, iztirimo jih zgolj zato, ker smo bili pregrobi, da bi uganili, s kom imamo pravzaprav opraviti, s *trpečimi*, ki si tega, kar so, sami nočejo priznati, z omamljenci in brezmiselnimi, ki se bojijo samo Ene stvari: *da bi se ovedeli* . . .

## 24

– In sedaj si, nasprotno, oglejmo tiste redkejšje primere, o katerih sem govoril, poslednje idealiste med filozofi in učenjaki danes: ali imamo morda z njimi iskane *nasprotnike* asketskega ideala, njegove *proti-idealiste*? Oni *dejansko* mislijo, da to so, ti »neverujoči« (kajti to vsi skupaj so); zdi se, da je prav to njihov zadnji košček vere, biti nasprotnik tega ideala, tako resno so na tem mestu, prav tu postanejo njihove besede, njihove kretnje tako strastne: – ali bi moralo biti to, kar verjamejo, že zaradi tega *resnično*? . . . Mi »spoznavajoči« smo naravnost nezaupljivi proti verujočim vseh vrst; naše nezaupanje nas je polagoma naučilo, da sklepamo obrnjeno, kot se je sklepalo nekoč: povsod namreč, kjer je moč neke vere zelo izstopala, lahko sklepamo na določeno šibko dokazljivost, celo na *neverjetnost* tega, v kar se verjame. Tudi mi ne zanikamo, da vera »zveličuje«: *prav zato* pa zanikamo, da vera karkoli *dokazuje*, – močna vera, ki zveličuje, pomeni



dvom v to, v kar verjame, ne utemeljuje »resnice«, ampak utemeljuje določeno verjetnost – *zmote*. Kako je sedaj to v tem primeru? – Ti zanikovalci in obstranci [Abseitigen] današnjosti, ti brezpogojni v Enem, v zahtevi po intelektualni čistosti, ti trdni, strogi, vzdržni, herojski duhovi, ki so čast našega časa, vsi ti blede ateisti, antikristi, imoralisti, nihilisti, ti skeptiki, efekti-ki, *hektiki* duha (še zlasti slednje so, v nekem smislu), ti poslednji idealisti spoznanja, ki so danes edini, v katerih prebiva in se uteleša intelektualna vest, – oni dejansko verjamejo, da so se povsem rešili asketskega ideala, ti »svobodni, *zelo* svobodni duhovi«: in vendar, da jim odkrijem, česar sami ne morejo videti – kajti stojijo si preblizu – ta ideal je tudi *njihov* ideal, oni sami ga danes predstavljajo, in morda nihče razen njih, oni sami so njegov najbolj poduhovljeni izrodek, njegove najbolj izpostavljene vojaške in ogledniške enote, njegova najbolj zvita, najbolj nežna, najbolj nedojemljiva oblika zapeljevanja: – če sem v čemer koli reševalec ugank, potem želim biti s *to* trditvijo!... To še zdaleč niso *svobodni* duhovi: *kajti oni še verjamejo v resnico*... Ko so krščanski križarji naleteli na orientu na nepremagljivi red assassinov, na red svobodnih duhov par excellence, katerega najnižje stopnje so živele v pokorščini, ki je ni dosegel noben meniški red, so tam dobili, na že kakšen način, tudi namig za tisti simbol in geslo, ki je bilo pridržano samo za najvišje stopnje, kot njihov secretum: »Nič ni resnično, vse je dovoljeno«... No, *to* je bila *svoboda* duha, *s tem* je bila sami resnici *odpovedana* vera... Je sploh že kateri evropski, krščanski svobodnjak zašel v to trditev in v labirint njenih *posledic*? pozna *iz izkušnje* Minotaurusa tega brloga?... Jaz dvomim v to, še več, vem da je drugače: – Tem brezpogojnim v Enem, tem *tako imenovanim* »svobodnim duhovom«, ni prav nič bolj tuje kot svoboda in sproščenost v tem smislu, v vsakem pogledu so bolj trdno vezani, prav v veri v resnico so, tako kot sicer nihče drug, trdni in brezpogojni. Morda poznam

vse to preveč od blizu: to občudovanja vredno filozofsko vzdržnost, na katero jih obvezuje takšna vera, ta stoicizem intelekta, ki si nazadnje prepoveduje reči Ne prav tako strogo kot reči Da, to *hotenje* obstati pred dejanskim, pred *factum brutum*, ta fatalizem »petits faits«-a (ce petit fatalisme, kot mu jaz pravim), v katerem išče današnja francoska znanost neke vrste moralne prednosti pred nemško, sploh ta odpoved interpretaciji (posiljevanju, uravnavanju, okrajševanju, opuščanju, zapolnjevanju, izmišljanju, potvarjanju in vsemu, kar sicer sodi k *bistvu* vsakega interpretiranja) – to izraža, v grobem povedano, prav tako ascetizem kreposti kot vsakršno zanikanje čutnosti (v osnovi je to samo en modus tega zanikanja). Toda to, kar *sili* k temu asketizmu, brezpogojna volja do resnice, je *vera v sam asketski ideal*, četudi kot njegov nezavedni imperativ, ne slepimo se o tem, – to je vera v neko *metafizično* vrednoto, v *resnico* kot vrednoto *na sebi*, ki je preverjena in pismeno potrjena edino v tem idealu (stoji in pade s tem idealom). Strogo vzeto, znanost »brez predpostavk« ne obstaja, misel na takšno znanost je nepojmljiva, paralogična: vedno mora najprej obstajati neka filozofija, neka »vera«, iz katere dobi znanost smer, pomen, meje, metodo, *pravico* do bivanja. (Kdor to obrnjeno razume, kdor na primer namerava postaviti filozofijo »na strogo znanstvene osnove«, ta bo moral najprej *postaviti na glavo* ne le filozofijo, ampak tudi resnico samo: najhujša žalitev spodobnosti, kar jih je glede na dve tako častivredni ženščini!) Da, ni dvoma – in s tem prepuščam besedo moji »veseli znanosti«, prim. njeno peto knjigo, str. 263 – »resnični, v tistem predrznem in skrajnem pomenu, kot ga predpostavlja vera v znanost, *potrjuje s tem drugi svet* od sveta življenja, narave in zgodovine; in kolikor potrjuje ta »drugi svet«, kako?, ali ne bi moral prav s tem zanikati njegovo nasprotje, ta svet, *naš svet*? . . . To, na čemer počiva naša vera v znanost, je še vedno neka *metafizična vera* – tudi mi, današnji spoznavajoči, mi brezbožci in

antimetafiziki, tudi mi še jemljemo *naš* plamen iz tistega ognja, ki ga je zanetila tisočletje stara vera, krščanska vera, ki je bila tudi Platonova vera, da je bog resnica, da je resnica *božanska* . . . Kaj pa, če ravno ta postaja vedno bolj neverjetna, če se ne bi nič pokazalo bolj božansko, kot pa je zmota, slepota, laž, – če bi se pokazalo, da je sam bog naša *najdolgotrajnejša laž*?« – – Na tem mestu se je potrebno zaustaviti in se za dolgo zamisliti. Sama znanost odslej *potrebuje* upravičenje (s čimer še sploh ni rečeno, da zanjo takšno upravičenje obstaja). Glede tega vprašanja si pogledjmo najstarejše in najnovejše filozofije: pri vseh manjka zavest o tem, kako sama volja do resnice najprej potrebuje upravičenje, tu ima vsaka filozofija luknjo – od kot to? Ker je doslej nad vsemi filozofijami *vladal* asketski ideal, ker je bila resnica postavljena kot bit, bog, kot najvišja instanca, ker resnica sploh ni *smela* biti problem. Razumete ta »smela«? – Od trenutka, ko zanikamo vero v boga asketskega ideala, *nastopi tudi nov problem*: problem *vrednosti* resnice. – Volja do resnice potrebuje kritiko – določimo s tem svojo lastno nalogo –, vrednost resnice je treba za poskus *postaviti pod vprašaj* . . . (Tistemu, ki se mu to zdi preveč na kratko povedano, bi priporočal, da ponovno prebere tisti odstavek »vesele znanosti«, ki nosi naslov: »Koliko smo tudi mi še pobožni«, str. 260 ff, najbolje pa celotno peto knjigo imenovanega dela, prav tako kot predgovor k »Jutranji zarji«.)

## 25

Ne! Ne prihajajte mi z znanostjo, ko iščem naravnega antagonista asketskemu idealu, ko sprašujem: »*kje* je nasprotna volja, v kateri se izraža njegov *nasprotni ideal*?« Znanost za to še zdaleč ni dovolj samostojna, ona v vsakem pogledu najprej potrebuje neko vrednoto-ideal, vrednote ustvarjajočo moč, v katere *službi* edino *lahko verjame* sama vase, – ona sama nikoli ne ustvarja vrednot. Njeno razmerje do asketskega ideala še ni na

sebi čisto nič v antagonizmu z asketskim idealom; v glavnem se še celo prej predstavlja kot naprej poganjajoča sila njegove notranje izoblikovanosti. Njeno nasprotovanje in boj se nikakor ne nanašata, če natančneje pretehtamo, na sam ideal, ampak zgolj na njegovo zunanje obzidje, preobleko, igro mask, na njegovo občasno otrdelost, olesenelost, zdogmatiziranost – ona ponovno osvobaja življenje v njem, s tem ko zanika to, kar je na njem eksoterično. Oba, znanost in asketski ideal, stojita na Enih tleh – to sem že dal razumeti –: namreč iz istega precenjevanja resnice (pravilneje: iz iste vere v to, da se resnice *ne* da ocenjevati in *ne* kritizirati), prav zaradi tega sta *nujno* zaveznika – tako da, če bi ju recimo kdo pobil, bi ju lahko pobil vedno samo skupaj in skupaj postavil pod vprašaj. Ocenitev vrednosti asketskega ideala neizogibno potegne za sabo tudi ocenitev vrednosti znanosti: za to si pravočasno odprimo oči, napnimo ušesa! (*Umetnost*, da vnaprej povem, kajti enkrat se bom obširneje vrnil k temu, – umetnost, v kateri je posvečena prav *laž*, *volja do prevare* pa ima mirno vest na svoji strani, je veliko bolj temeljito zoperstavljena asketskemu idealu kot znanost: tako je čutil instinkt Platona, tega največjega sovražnika umetnosti, kar jih je rodila Evropa. Platon *proti* Homerju: to je popolni, pravi antagonizem – tam prostovoljni »onstranec«, veliki obrekovalec življenja, tukaj njegov neprostovoljni oboževalec, *zlata* natura. Umetnikovo službovanje asketskemu idealu je zato najhujša *korupcija* umetnika, kar jih je lahko, žal tudi najobičajnejša: kajti nič ni bolj koruptibilno, kot je umetnik.) Tudi fiziološko preračunano, počiva znanost na istih tleh kot asketski ideal: predpostavka je, tako tukaj kot tam, neko določeno *obubožanje življenja*, – ohlajeni afekti, upočasnjeno tempo, dialektika namesto instinktov, *resnost*, vtisnjena obrazom in kretnjam (resnost, ta najbolj nezmotljivi znak težavnejše presnove, bojujočega se, garaškega življenja). Poglejmo si obdobja kakšnega ljudstva, pri katerem stopi v ospredje učenjak: to so

obdobja utrujenosti, pogostokrat zatona, propada, – prekipevajoča moč, gotovost življenja, gotovost *prihodnosti* so mimo. Prevaga mandarinov nikoli ne pomeni nič dobrega: tako kot vznik demokracije, mirovnih razsodišč namesto vojne, ženska enakopravnost, religija sočutja in kar je še simptomov upadajočega življenja. (Dojeti znanost kot problem; kaj pomeni znanost? – prim. o tem predgovor k »Rojstvu tragedije«.) – Ne! ta »moderna znanost« – vsaj za to si odprimo oči! – je trenutno *najboljša* zaveznica asketskega ideala, in to prav zaradi tega, ker je najbolj nezavedna, najbolj neprostopoljna, najbolj skrivna in podzemna zaveznica! Doslej so »ubogi na duhu« in znanstveni nasprotniki tega ideala igrali eno igro (nikar ne mislimo, mimogrede povedano, da so ti njihovo nasprotje, recimo kot *bogati* na duhu: – to oni *niso*, jaz sem jih imenoval hektike duha). Te slavne *zmage* slednjih: to nedvomno so zmage – toda nad čim? V teh zmagah zagotovo ni bil poražen asketski ideal, še prej je postal močnejši, namreč bolj nepojmljiv, duhovnejši, bolj zvijačen, s tem ko mu je znanost vedno znova brezobzirno okrušila, porušila zid in nanj dograjeno obzidje, ki je *posurovelo* njegov izgled. Ali zares menite, da recimo poraz teološke astronomije pomeni poraz tega ideala? ... Ali je morda človek s tem postal *manj potreben* onstranske razrešitve svoje uganke bivanja, ko se to bivanje potlej izkaže še bolj poljubno, še bolj postopaško, še bolj nepotrebno v *vidnem* redu stvari? Ali ni prav to samopomanjševanje človeka, njegova *volja* do samopomanjševanja od Kopernika sem v nezaustavljivem napredovanju? Ah, vera v svoje dostojanstvo, edinstvenost, nenadomestljivost v redosledju bitij je proč, – človek je postal *žival*, žival brez primere, odbitka in pridržka, on, ki je bil v svoji prejšnji veri domala bog (»božji otrok«, »bogčlovek«) ... Zdi se, da se je človek od Kopernika sem znašel na strmini, – poslej se kotali vedno hitreje stran od središča – kam? v nič? v »*predirljiv* občutek svoje ničevosti«? ... V redu! ali ne bi

bila to ravna pot – v *stari ideal*?... Vsaka znanost (in nikakor ne samo astronomija, o katere poniževalnem in slabitvenem delovanju je izrekel Kant pomembno priznanje, »astronomija uničuje mojo pomembnost«...), vsaki znanosti, tako prirodni kot *neprirodni* – tako imenujem spoznavno samokritiko – je danes do tega, da odvrča človeka od njegovega dosedanjega spoštovanja do sebe, kot da to ne bi bilo nič drugega kot bizarna domišljavost; lahko bi celo rekli, da je njen lastni ponos, njena lastna trpka oblika stoične ataraksije v tem, da skuša ohraniti pri sebi s težavo pridobljeni *samoprezir* človeka kot njegovo poslednjo, najresnejšo zahtevo po spoštovanju (po pravici, res: kajti prezirajoči je še vedno nekdo, ki »ni pozabil, kako se spoštuje«...)

Ali se s tem pravzprav *dela proti* asketskemu idealu? Ali resno še mislite (kot so si to teologi nekaj časa domišljali), da je morda Kantova *zmaga* nad teološko pojmovno dogmatiko (»bog«, »duša«, »svoboda«, »nesmrtnost«) škodovala temu idealu? – pri čemer nam mora biti čisto vseeno, ali je sam Kant kaj takšnega sploh nameraval. Gotovo pa je, da so, od Kanta naprej, transcendentalisti vseh vrst ponovno zmagali, – sedaj so emancipirani od teologov: kakšna sreča! – on jim je pokazal skrito pot, po kateri lahko odslej na lastno pest in kar najbolj znanstveno spodobno sledijo »željam svojega srca«. Prav tako: kdo bi lahko poslej zameril agnostikom, če oni, kot oboževalci nepoznanega in skrivnostnega na sebi, sedaj častijo *sam vprašaj* kot boga? (Xaver Doudan nekje govori o ravages, ki jih je povzročila »l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu«; on meni, da je starim tega manjkalo.) Predpostavimo, da vse, kar človek »spoznava«, ne zadovoljuje dovolj njegovih želja, marveč jim nasprotuje in povzroča zono; kakšen božanski izgovor je, da lahko iščemo krivdo za to ne v »željah«, ampak v »spoznanju«!... »Nobenega spoznanja ni: *torej* – obstaja bog«: kakšna nova elegantia syllogismi! kakšen *triumf* asketskega ideala! –

– Ali pa je morda kazalo celotno sodobno zgodovino pisje bolj prepričljivo držo do življenja in ideala? Njegova najjimenitnejša zahteva gre sedaj tako daleč, da hoče biti *ogledalo*; to zgodovino pisje zavrača vsako teleologijo; ničesar več noče »dokazati«; zavrača vlogo sodnika, in v tem je njegov dobri okus, – niti ne potrjuje, niti ne zanikuje, le ugotavlja, »opisuje«... Vse to je v veliki meri asketsko; obenem pa je v še večji meri *nihilistično*, ne slepimo se o tem! Vidimo žalosten, strog, toda odločen pogled, – oko, ki se *ozira ven*, kakor se ozira ven osamljen morjeplovec na severni tečaj (morda da se ne bi ozrl navznoter? da ne bi gledal nazaj?). Tu je sneg, tu je življenje onemelo; poslednje vrane, ki se tu oglašajo, se imenujejo »Čemu?«, »Zaman!«, »Nada!« [Nič] – tu ne uspeva in ne raste nič več, kvečjemu petersburška metapolitika in tolstojevsko »sočutje«. Kar pa se tiče one druge vrste zgodovinarjev, najbrž še »moderneje« vrste, uživaške, pohotne vrste, ki se enako spogleduje z življenjem kot z asketskim idealom, ki besedo »artist« uporablja za rokavico in si je danes povsem zase vzela v zakup hvalo kontemplacije: oh, kakšno žejo po asketih in zimskih pokrajinah še vzbuja ti osladni duhoviteži! Ne! naj gre k vragu to »zamišljeno« ljudstvo! Koliko raje bi se potepal skozi najmračnejše sive hladne megle s tistimi historičnimi nihilisti! – toda, recimo, da bi moral izbirati, potem bi pravzaprav celo prej prislutil nezgodovinskim, protizgodovinskim duhovom (na primer onemu Dühringu, ob čigar tonih se v današnji Nemčiji opijanja doslej še plaha, še pritajena species »lepih duš«, species anarchistica znotraj izobraženega proletariata). Stokrat slabši so »zamišljeni« –: ne poznam ničesar, kar bi vzbuja tolikšen gnus, kot ga vzbuja takšen »objektivni« naslanjač, takšen nadišavljen užitkar zgodovine, napol far, napol satir, parfum Renana, ki že z visokim falzetom svojega aplavza izdaja, kaj mu manjka, *kje* mu

manjka, *kje* je v tem primeru rojenica uporabljala, ah! preveč kirurško, svoje grozljive škarje! To je proti mojemu okusu, tudi proti mojemu potrpljenju: Pri takšnih aspektih naj ostane potrpežljiv tisti, ki nima z njim kaj zgubiti, – mene takšen aspekt razjezi, zaradi takšnih »gledalcev« sem ogorčen nad »prizorom«, še bolj kot zaradi prizora samega (zaradi zgodovine same, me razumete), pri tem me nepričakovano prevzame anakreontično razpoloženje. Ta narava, ki je dala biku rogove, levu chásm' ódónton, čemu mi je dala noge? . . . Za teptanje, pri svetem Anakreonu! in ne samo za bežanje: za teptanje trhlih naslanjačev, strahopetne zasanjanosti, pohotnega evnuhovstva pred zgodovino, spogledovanja z asketskimi ideali, impotentnega tartifovstva pravičnosti! Vse moje spoštovanje asketskemu idealu, *dokler je pošten!* tako dolgo, dokler verjame vase in ne uganja pred nami norčij! Ne maram vseh teh koketnih stenic, katerih nenasitno stremuštvo hoče, da bi zaudarjale po neskončnosti, vse dokler ne začne neskončnost zaudarjati po stenica; ne maram pobeljenih grobov, ki igrajo življenje; ne maram utrujenih in obrabljenih, ki se zavijajo v modrost in gledajo »objektivno«; ne maram z junaštvom okrašenih agitatorjev, ki nosijo maskirno čepico ideala na svoji slamnati glavi; ne maram stremuških umetnikov, ki bi želeli biti asketi in svečeniki, so pa pravzaprav samo tragični pavlihe; tudi teh ne maram, teh najnovejših špekulantov v idealizmu, antisemitov, ki danes krščansko-arijsko-poštenjaško zavijajo s svojimi očmi in z izrabljanjem, ki izčrpava vsako potrpljenje, z zlorabljanjem najbolj cenene agitacijskega sredstva, moralne atitude, skušajo v ljudstvu vzbuditi vse elemente rogate živine (– da *nobena* duhovna goljufija ne ostane brez posledic v današnji Nemčiji, je v zvezi z očitnim in že otipljivim *opustošenjem* nemškega duha, česar vzrok iščem v preveč izključujoči prehrani s časopisi, politiko, pivom in Wagnerjevo glasbo, vključno s tem, kar je predpostavka te diete: enkrat nacionalna stisnjenost in domi-



domišljavost, močan, toda ozek princip »Deutschland, Deutschland ueber alles«, potem pa paralysis agitans\* »modernih idej«). Danes je Evropa bogata in iznajdljiva predvsem v sredstvih za vzburjanje, zdi se, da ji ni nič bolj potrebno kot stimulantia in ognjene vode: od tod tudi neznanska ponarejenost idealov, teh najbolj ognjenih voda duha, od tod tudi vsepovsod odvraten, smrdeč, zlagan, psevdoalkoholičen zrak. Rad bi vedel, koliko tovornih ladij ponarejenega idealizma, herojskih kostumov in blebetanja velikih besed, koliko ton posladkanege špiritnega sočutja (firma: la religion de la souffrance), koliko lesenih nog »plemenitega ogorčenja« za pomoč duhovnim ploskonožcem, koliko *komedijantov* krščanskomoralnega ideala bi morali danes eksportirati iz Evrope, da bi njen zrak ponovno bolj sveže zadišal . . . Očitno je, da ta prevelika proizvodnja odpira novo možnost za *trgovino*, seveda se da z majhnimi maliki-ideali in njim pripadajočimi »idealisti« delati novo »kupčijo« – ne preslišimo tega vendarle jasnega namiga! Kdo ima dovolj poguma za to? – v *rokah* imamo vse, kar je potrebno, da »idealiziramo« vso Zemljo! . . . Toda kaj govorim o pogumu: tu je potrebno samo eno, roka namreč, nepristranska, zelo nepristranska roka . . .

27

– Dovolj! Dovolj! Pustimo te kuriozitetete in kompleksitete najmodernejšega duha, ki so vredne ravno toliko smeha kot zlovolje: ravno *naš* problem jih lahko pogreša, problem *pomena* asketskega ideala, – kaj le ima ta opraviti z Včeraj in Danes! Teh stvari se bom bolj temeljito in strožje lotil v neki drugi zvezi (pod naslovom »K zgodovini evropskega nihilizma«; zato opozarjam na delo, ki ga pripravljam: **Volja do moči, poskus prevrednotenja vseh vrednot**). To, kar sem edino hotel tukaj nakazati, je sledeče: asketski ideal ima za sedaj tudi v najduhovnejši sferi še vedno samo eno vrsto dejanskih sovražnikov in *škodljivcev*: to so komedijanti

tega ideala, – kajti vzbujajo nezaupanje. Sicer pa povsod, kjer je duh danes strogo, močno in brez ponarejanja pri delu, shaja sploh brez ideala – popularni izraz za to abstinenco je »ateizem« –: *odštevši njegovo voljo do resnice*. Ta volja, ta *ostanek* ideala je, če mi hočete verjeti, prav oni ideal sam v svoji najstrožji, najduhovnejši formulaciji, povsem ezoteričen, brez vsega zunanega, potemtakem ne njegov ostanek, ampak njegovo *jedro*. Brezpogojni poštenu ateizem (– in samo *njegov* zrak dihamo, mi duhovnejši ljudje te dobe!) potemtakem *ni* v nasprotju z onim idealom, kot se zdi; marveč je samo ena izmed njegovih zadnjih razvojnih faz, ena njegovih zaključnih oblik in notranjih doslednih izpeljav, – je spoštovanje vzbujajoča *katastrofa* dvatisočletne vzgoje k resnici, ki si na koncu prepove *laž vere v boga*. (Enak razvojni potek v Indiji, v popolni neodvisnosti, ki zato nekaj dokazuje; isti ideal, prignan do enakega zaključka; odločilna točka je bila dosežena pet stoletij pred evropskim štetjem, z Budo, natančneje: že s Sankhyam-filozofijo, ki jo je potem Buda populariziral in naredil iz nje religijo.) *Kaj*, z vso strogostjo vprašano, je pravzaprav *zmagalo* nad krščanskim *bogom*? Odgovor je zapisan v moji »veseli znanosti«, str. 290: »krščanska moralnost sama, vedno strožje vzeti pojem resnicoljubnosti, spovedniška prefinjenost krščanske vesti, premeščena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost za vsako ceno. Gledati naravo, kot da bi bila dokaz za dobroto in previdnost boga; interpretirati zgodovino v čast božjemu umu, kot stalno pričanje za nravni svetovni red in npravne končne namene; lastne doživljaje razlagati, kot so jih dovolj dolgo razlagali pobožni ljudje, kot da bi bilo vse previdnost, vse namig, kot da bi bilo vse izmišljeno in poslano na ljubo zveličanju duše: to je zdaj *mimo*, to ima vest *proti* sebi, vsaka finejša vest ima to za nespo- doбно, nepoštenu, za lažnivost, feminizem, šibkost, strahopetnost, – s to strogostjo, če sploh s čim, smo prav *dobri Evropejci* in dediči najdaljšega in najpogum-

nejšega evropskega samopremagovanja«... Vse velike stvari propadejo zaradi sebe, zaradi akta samoukinitve: *tako* hoče zakon življenja, zakon *nujnega* »samopremagovanja« v bistvu življenja, – končno je tudi samemu zakonodajalcu namenjen poziv: »patere legem, quam ipse tulisti.« Tako je propadlo krščanstvo *kot dogma*, po svoji lastni morali; tako mora zdaj propasti tudi krščanstvo *kot morala*, – mi stojimo na pragu tega dogodka. Potem ko je krščanska resnicoljubnost potegnila zaključek za zaključkom, potegne na koncu svoj *najsilnejši zaključek*, svoj zaključek *proti* sami sebi; toda to se zgodi, ko postavi vprašanje »*kaj pomeni vsaka volja do resnice?*«... In tu se ponovno dotikam svojega problema, našega problema, moji *nepoznani prijatelji* (– kajti ne *poznam* še nobenega prijatelja): kakšen smisel naj bi imela naša celotna bit, če ne tega, da bi se v nas volja do resnice zavedala sebe *kot problema?*... Na tem samo-ovedenju volje do resnice odslej – o tem ni nobenega dvoma – *propada* morala: ta velika predstava v sto dejanjih, ki je prihranjena za Evropo naslednjih dveh stoletij, najstrahotnejša, najbolj vprašljiva in morda tudi najbolj obetajoča predstava vseh predstav...

28

Če odmislimo asketski ideal: potem ni imel človek, *žival* človek, do sedaj nobenega smisla. Njegovo bivanje na zemlji ni imelo nobenega cilja; »čemu sploh človek?« – je bilo vprašanje brez odgovora; manjkala je *volja* za človeka in zemljo; za vsako veliko človeško usodo je kot refren odzvanjal še večji »zaman!« Prav *to* pomeni asketski ideal: da je nekaj *manjkalo*, da je okoli človeka zazijala velikanska *luknja*, – on ni znal opravičiti samega sebe, se pojasniti, se potrditi, *trpel* je zaradi problema svojega smisla. Tudi sicer je trpel, v glavnem je bil *bolestna* žival: vendar njegov problem ni bilo trpljenje samo, marveč to, da je manjkal odgovor na krik vprašanja »*zakaj* trpeti?« Človek, najpogumnejša in

trpljenja najbolj vajena žival, na sebi *ne* zanika trpljenja: *hoče* ga, sam ga išče, seveda le, če mu pokažemo *smisel* trpljenja, nek *Zato* trpljenja. Nesmiselnost trpljenja, *ne* trpljenje, je bilo prekletstvo, ki se je doslej zgrnilo nad človeštvo, – *in asketski ideal mu je priskrbel smisel!* Ta je bil doslej edini smisel; kakršen koli smisel je boljši kot pa noben smisel; asketski ideal je bil v vsakem oziru »*faute de mieux*« par excellence, kar jih je doslej bilo. V njem je bilo trpljenje *razloženo*; neznanska praznina je bila videti zapolnjena; zaprla so se vrata pred vsakim samomorilskim nihilizmom. Razlaga je – brez dvoma – prinesla s sabo novo trpljenje, globlje, bolj notranje, bolj strupeno, življenje glodajoče: vsako trpljenje je spravila pod perspektivo *krivde*. . . Toda kljub vsemu – človek je bil s tem *rešen*, imel je *smisel*, odslej ni bil več samo še list v vetru, igrača nesmisla, »brez-smisla«, odslej je lahko nekaj *hotel*, – najprej je bilo vseeno kam, čemu, s čim je hotel: *volja sama je bila rešena*. Seveda si ne moremo prikriti, *kaj* pravzaprav izraža to celotno hotenje, ki mu je dal asketski ideal njegovo smer: to sovraštvo do človeškega, še bolj do živalskega, še bolj do snovnega, ta odpor do čutov, do samega uma, ta strah pred srečo in lepoto, ta zahteva, da se opusti vsak videz, sprememba, nastajanje, smrt, želja, zahteva sama – vse to pomeni, ali si upamo to dojeti, *voljo do nič*, odpor do življenja, upor najbolj temeljnim predpostavkam življenja, vendar pa to je in ostaja *volja!*. . . In, da za zaključek še rečem, kar sem rekel na začetku: človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel. . .