

Zvonko Posavec

Moderni svijet obilježen je pojavom nihilizma, koji ne određuje samo evropsko kulturno nasljeđe, nego se poput drugih tipičnih evropskih pojava širi na cio svijet. Ako nihilizam ne shvatimo kao *nazor* na svijet, nego kao *temeljno kretanje* suvremene povijesti — kao što reče Heidegger — tada se postavlja pitanje što se zbiva s bitj čovjeka u takvom nihilističkom kretanju suvremenosti. Danas se više nego ikad čini da je čovjek posvuda odnio pobjedu i da je do te mjere zagospodario svime da više ne susreće ništa osim sama sebe. Pa ipak, nije li upravo danas, kada se čini da je postao neprijepornim gospodarom svega, čovjek izložen najvećoj opasnosti?

U spisu *Pitanje o tehnici* Heidegger nasuprot tom lažljivom prividu postavlja tezu »da čovjek danas baš nigdje ne susreće sama sebe, tj. svoju bit« (Zagreb, 1972, str. 112). Razdoblje u kojem čovjek više nigdje ne susreće svoju bit razdoblje je nihilizma. Budući da čovjek može zadobiti svoju bit jedino u odnosu na bitak, razdoblje je nihilizma ujedno razdoblje izostanka istine bitka. Izostajanje pak istine bitka, odnosno izostajanje istine onoga što jest, omogućuje prikrivanje postojećega, a time i njegovo perpetuiranje. Stoga je mišljenje, ako želi biti na razini svoga suvremenog zadatka, na nuždan način neko smještavanje biti čovjeka u njegovu istinu, nasuprot pritisku tzv. urgentno postojećega.

Namjera je ovoga napisa razmotriti proces nastanka nihilizma, odrediti njegovu strukturu i bit, te spoznati položaj čovjeka u takvom kretanju.

Uvid u ova zbivanja odlučna za suvremenu povijest, nastojat ćemo zadobiti misleći zajedno s Nietzscheom i Heideggerom.

Genezu nihilizma izradit ćemo na nekim odlomcima Nietzscheova nedovršenog djela *Volja za moć*. Iz tog djela izabrali smo odlomke u kojima Nietzsche analizira XVII, XVIII i XIX stoljeće. Oni zapravo predstavljaju nihilizam u njegovoj povijesnoj genezi, a ujedno daju uvid i u XX. stoljeće, koji znatno premašuje uobičajene predodžbe. Nietzsche je, naime, u tim odlomcima analitički promislio XIX stoljeće u njegovoj genezi iz XVII i XVIII, a poznato je da su se u XIX stoljeću razvile tenden-

cije koje su, s odgovarajućim modifikacijama i transformacijama, našle najradikalnije ozbiljenje u XX stoljeću. Filozof tu ne daje, kao što bi mogao tkogod pomisliti, prikaz novovjekovnog zbivanja povijesti od XVII stoljeća, on samo upućuje na unutarnju logiku povijesti Zapada, koja vodi do nihilizma, te razmatra pitanja koja se onda iz toga nameću. Nihilizam je stoga za Nietzschea riječ određene spoznaje biti evropske povijesti, a ne riječ moralnog ili osobnog raspoloženja.

Stoga ćemo eksplicirati unutarnju logiku koju Nietzsche nastoji razotkriti u razvitku novovjekovne povijesti iskušavajući na taj način doseg njegova mišljenja.

U *volji za moć* (I, 95) Nietzsche označuje posljednja tri stoljeća na slijedeći način:

»Njihova različita *osjetljivost* najbolje bi se ovako mogla izraziti:

*Aristokratizam*: Descartes, vladavina *razuma*, svjedočanstvo suverenosti *volje*;

*Feminizam*: Rousseau, vladavina *osjećaja*, svjedočanstvo suverenosti *osjetila*; neistinit;

*Animalizam*: Schopenhauer, vladavina *strasti*, svjedočanstvo suverenosti *životinjskih instinkata*; pošteniji, ali sumoran«.

Kako vidimo, Nietzsche ovdje vrlo oskudno označuje tri posljednja stoljeća, imenima triju filozofa: Descartesa, Rousseaua, Schopenhauera, kao tipičnih predstavnika onoga što je karakteristično za svako pojedino stoljeće. To nipošto ne znači da se pojedino stoljeće iscrpljuje u svom reprezentantu.

Određujući preciznije XVII stoljeće, Nietzsche kaže:

»Sedamnaesto je stoljeće aristokratsko, ono uvodi red, prezire sve što je animalno, strogo je prema srcu, »nedušno«, dapače i bez duše, »njenjemačko«, strano onomu što je i burleskno, uopćuje i s visoka gleda na prošlost: jer vjeruje u sebe. U osnovi ono ima u sebi mnogo šta od gra-bežljive zvijeri, od privikavanja na isposništvo da bi ostalo gospodarom. To je stoljeće *jake volje*; i stoljeće jakih strasti«.

Pojasnimo malo ovu karakterizaciju XVII stoljeća. Nietzsche njome daje pregnantnu sliku stoljeća u osnovnim crtama. Odmah na početku stoji oznaka »aristokratsko«. To za Nietzschea ne znači samo stanovit izvanjski društveni poredak, nego u prvom redu ustrojstvo života i opstan-ka tadašnjeg čovječanstva iz kojeg se onda nameće, razvija i formira odgovarajuće društvo. Bilo bi krivo poistovjetiti ustrojstvo ljudskoga bitka s društvenim bitkom, i to zatim protegnuti na cijelu povijest, jer ljudski bitak kao društveni bitak i sam je povijesna kategorija. Aristokratsko označuje dakle Nietzscheu bitnu izgradnju ljudskoga bitka. Što to znači? To znači da je cjelokupna priroda čovjeka podređena vladajućem centru, a taj je vladajući centar um. Vladavina uma sastoji se u tome da se u njemu sabire cjelokupno svjetsko odnošenje čovjeka. Riječ je dakle o tome da um ovladava i raspolaže svim mogućnostima htijenja, djelovanja i mišljenja, tako da njegova vladavina posvuda dođe do izražaja. Čovjek ostaje na taj način nadmoćan nad samim sobom, nad svojim osjećajima i težnja-

ma samo kao umno biće, jer kao umno biće ostaje on nadmoćan nad samim sobom, tj. nad svojom prirodom. Temeljno držanje koje iziskuje takvo stanje jest *générosité*, nadmoćnost nad samim sobom ne samo u pogledu svojih požuda, nagona, osjećaja, nego i nasuprot vlastitim zabludama i nevoljama zle kobi. Ovo je stoljeće nesklono svemu »prirodnome«, dakle svemu onome što bi moglo nesputano proizići samo od sebe, jer hoće da svemu nametne poredak, milom ili silom, ali poredak utemeljen u umu. Taj poredak nije unaprijed dan, niti dolazi sam od sebe, od prirode, nego njega nalaže umna volja pa je stoga uvijek izvedeni poredak. Ovo gospodstvo čovjeka kao umnog bića nad samim sobom postiže se samo stalnim uvježbavanjem, samosvladavanjem i samoprisilom. XVII je stoljeće upravo stoga »ponosno« i »strogo« prema svemu prirodnome, dakle prema svemu što se u nama spontano pojavljuje, kao primjerice osjećaji, želje, požude; ono je uopće protiv svega što nam se događa naprosto po prirodi.

Nadalje, XVII stoljeće obara autoritet tradicije u ime samoizvjesne umne spoznaje. Autoritet tradicije počiva naime, po Descartesovu shvaćanju, na preuzimanju tuđeg mišljenja utemeljenog na čisto osobnom autoritetu. Zato je napad na tradiciju i na takvo vjerovanje u osobni autoritet usko povezan s vezanjem želja srca uz jasni i hladni poredak uma. To je proces koji se odvija istodobno. Tako to stoljeće »svisoka gleda na prošlost«, pa ne treba za putove kojima kroči odgovarati pred autoritetom tradicije, jer je sada um ono čemu sve mora odgovarati, pred čim se sve mora opravdati, položiti račun o svojem postojanju. Stoga to stoljeće »uopćuje«, generalizira.

To međutim ne znači samo da sve mora biti postavljeno u jedno određenje; ono uopćuje utoliko ukoliko posvuda i sve utemeljuje na postojećem umu kao mjerodavnu području.

Nadalje, Nietzsche kaže da to »stoljeće vjeruje u sebe«. Ono vjeruje u jasan poredak, koji su izveli i ostvarili ljudi, i um, od kojega sve dobiva svoju legitimaciju. Oko toga uma sabire se čovječanstvo toga stoljeća. Sabiranje oko nečega i u nečemu stvar je volje. Ovo sabiranje oko uma kao volje za umnim poretkom bit je toga stoljeća. Zato je to stoljeće, stoljeće »jake volje«, jer su sve bitne snage čovjeka stavljene u službu jednog jedinog cilja. Iz toga proizlazi da je ono u isto vrijeme i upravo zbog toga stoljeće »jakih strasti«, stoljeće velikih strasti, na što upućuje pjesništvo i uopće umjetnost toga stoljeća.

Protiv ove stroge vladavine uma pobunio se osjećaj. XVIII stoljeće donosi njegovo oslobođenje. No, to je samo jedna strana ovoga stoljeća, jer je ono ipak ostalo određeno duhom prethodnoga, i to tako što je izvojevani racionalitet postavilo u službu želje, osjećaja, strasti. Ono što to stoljeće želi u svojim željama, to je idealan, naime dobar čovjek. Pobuna osjećaja samo je jedna ali karakteristična strana XVIII stoljeća; proklamirao ju je Rousseau, pa Nietzsche ga zato uzima kao reprezentanta XVIII stoljeća.

Ovo stoljeće Nietzsche karakterizira na slijedeći način:

»Osamnaesto stoljeće nalazi se u znaku *žene*, sanjari, duhovito je plitko ali mu je duh u službi želja, u službi srca, raspusno uživa i u onomu

što je najduhovnije, podriva svaki autoritet; ono je opijeno, veselo, jasno, humano, lažno pred samim sobom i u osnovi jako prosto, društveno...».

Treba napomenuti da se izrazi koje upotrebljava Nietzsche moraju shvatiti uvijek iz dotičnog konteksta, pa stoga i nema nekog općeg značenja pojedinih riječi. Stoga ni karakterizacija da se osamnaesto stoljeće nalazi »u znaku žene« ne znači ukinuće vladavine muškaraca, niti je pak riječ o emancipaciji žena, koja počinje tek u XIX stoljeću. Nietzscheova rečenica znači da je XVIII stoljeće oslobodilo srce kao sjedište želja iz okova u kojega ga je postavio umni poredak. Srce je sjedište neposrednog unutrašnjeg bitka, neposredna izvjesnost samoga sebe, a um nasuprot tome kao samosvijest sve postavlja razlikovanjem sebe od predmeta i tako u svojoj čistoći sve drži podalje od sebe. Želju možemo shvatiti samo u suprotnosti prema htijenju. U htijenju se volja ujedinjuje sa svojim predmetom kao onim koji ona hoće, te se tako sabire sa samom sobom. Ono prema čemu teži htijenje leži u tome da se volja ujedini s predmetom kao onim nečim nužnim u htijenju. Taj je predmet u XVII stoljeću umni poredak, koji volja, kao ono što je dominantno, ostvaruje. Želje naprotiv ne određujemo mi sami. Želje proizlaze same od sebe, one nas nadvladavaju i ponese. Istina je da želje možemo zatomiti u sebi ili ih pak slijepo slijediti. Ukoliko se prepustimo pukim željama, u kojima nema nikakva htijenja, tada se gubimo u pukim mogućnostima, koje ne samo da ostaju neispunjene, nego čiji nadolazak ne možemo uopće predvidjeti, a ni misliti. Ako se prepustimo pukim željama, tada smo bespomoćno isporučeni zbiljnosti, vidimo sadašnjost samo u svjetlu željenoga, a tako viđena sadašnjost nije nikada dovoljna, ona nikada nije postavljena na zadovoljavajući način.

U XVIII stoljeću stvar stoji drugačije. Ljudstvo XVIII stoljeća ne odnosi se ni u kojem slučaju bolesno, samo željno; ono preuzima racionalitet prethodnoga stoljeća, razvija ga dalje i utoliko se i samo odnosi racionalno. Međutim XVIII stoljeće stavlja taj racionalni duh u »službu želja« i željenoga. Racionalitet je dakle stavljen u službu želja, a ono željno jest idealan čovjek, dobar čovjek. Na taj se način ono željno, tj. idealan čovjek, pokazuje kao dokučiv, zato se i priroda čovjeka mora izjednačiti s idealom. Upravo stoga XVIII stoljeće nastoji zaboraviti ono što je XVII stoljeće analički razotkrilo o nasilnoj prirodi čovjeka, kako bi bilo moglo izjednačiti prirodu čovjeka s idealom za kojim teži. Zato Nietzsche označuje ovo stoljeće kao »sanjarsko«, naime, ono se oduševljava sanjareći o idealnu čovjeku, unatoč svomu racionalitetu. Racionalitet i sanjarenje potpuno se podnose. To stoljeće je ujedno »plitko« — nastavlja Nietzsche — jer se drži na površini čovjeka, ne prodire više analitički u tamni temelj prirode čovjeka. Ono je »humano«, jer je zauzeto za čovjeka uopće, za idealna čovjeka. Zato ono sanjari »opijeno« i tako se postavlja iznad prirode čovjeka kako ju je otkrilo XVII stoljeće, pa je lažno pred samim sobom, jer je postignuto znanje o strahoti ljudske prirode sakrilo pred samim sobom.

To shvaćanje sankcionirao je Rousseau izrekom da je »čovjek od prirode dobar«. Priroda stoji ovdje kao ime za sve što je samo od sebe, za ono što vlada bez napora, za sve ono što um i volja ne moraju naporom

iznijeti. To je međutim osjećaj u smislu samoodnošenja čovjeka prema samome sebi i to takvom koji mi ne moramo sami isforsirati, koji nas obuzima jednostavno od prirode.

Ovaj obrat od XVII stoljeća prema XVIII pojašnjuje Nietzsche na primjeru dvaju tipičnih predstavnika toga stoljeća, na Voltaireu i Rousseauu.

»*Voltaire — Rousseau.* — Prirodno stanje je strašno, čovjek je divlja zvijer; naša civilizacija je nečuveni *trijumf* nad tom prirodom divlje zvijeri: — *tako je mislio Voltaire.*

On je imao smisla za blagost, utančanost, duhovne radosti civiliziranog života; on je prezirao glupost, čak i u ruhu vrline; i odsutnost delikatnosti, pa i kod isposnika i redovnika.

*Moralno ništavilo* čovjekovo činilo se da je osobito zanimalo Rousseaua; riječima »nepravedan«, »surov« mogli su se najbolje raspaliti instinkti podjarmljenih, koji se inače nalaze pod jarmom zabrane i nemilosti: *tako da se njihova vlastita savjest opire svakoj buntovnoj želji.* Ti emancipatori, prije svega, traže jedno: da svojoj stranci pridaju snažne naglaske i držanje *više prirode*« (I, 99).

U toj karakterizaciji Voltaire stoji u sjecištu pravaca mišljenja XVII i XVIII stoljeća. Sa XVII stoljećem dijeli on mišljenje o strahoti onoga što je čovjek po prirodi. Osnovni je karakter prirodna čovjeka nasilje. Međutim, kada Voltaire u povijesti vidi napredovanje humanizacije, napredovanje ublažavanja običaja, duhovno profinjenje, kada on dakle živi u užitku postignute kulture uma, tada on pripada XVIII stoljeću.

Po Rousseauu čovjek je dobar upravo po prirodi. Zato on utemeljuje, kako kaže Nietzsche, pravila i zakone na osjećaju (»pravilo zasnovano na osjećaju: priroda kao izvor pravde«, I, 100), te dovodi do pobune onoga što je ostalo u XVII, stoljeću podređeno vladavini uma i na taj način djeluje protiv vladajućih staleža koji predstavljaju onu kulturu uma.

Kako je uopće bilo moguće postaviti tezu da je čovjek po prirodi dobar? Ne protuslovi li ona svim iskustvima XVII stoljeća o strahoti ljudske prirode, koja upravo zbog te svoje prirode mora biti pobijeđena i silom privredena k umu? Rousseau utemeljuje teološki svoju tezu o dobroj prirodi čovjeka. Kod njega od prirode »znači: onako kako je čovjek proizišao iz ruku stvoritelja«. A iz ruku stvoritelja nije mogao proizići nikako drugačiji nego dobar. Na taj način ovaj racionalitet, postavljen u službu želja, ide pod ruku s teologijom, po kojoj je čovjek od boga stvoren dobar, a dospio je u nesreću vlastitom krivicom. Ova nesreća, ovo zlo sastoji se, po Rousseauu, upravo u toj kulturi uma koju je Voltaire glorificirao kao *trijumf nad nasilnom prirodom čovjeka.*

Nietzsche objašnjava: »Dobar čovjek kao čedo prirode bio je čista fantazija; ali s dogmom o njemu kao djelu božjem postao je nešto vjerovatno i zasnovano« (I, 100).

Sve što je bog stvorio, mora biti dakle o sebi dobro. Odakle međutim pokvarenosti čovjeka? Rousseauov odgovor glasi da je čovjek sam pokva-

rio čovjeka, naime društvo i njegova civilizacija, tj. kultura uma, koja je, kao što smo rekli, za Voltairea bila trijumf ljudi nad svojom početnom nasilnom prirodom. Rousseau na taj način utemeljuje osudu postojećeg društva i njegove civilizacije religiozno-metafizički. Rousseau isto tako potpuno dosljedno brani božansku providnost, nasuprot Voltaireu kojemu je postignuta civilizacija bila djelo ljudskog napora.

Tako dakle želje idu ponovno u zajednicu s kršćanskom teologijom, ali potpuno drugačije nego u srednjem vijeku. U srednjem vijeku stoji um u službi teologije i zadatak mu je da umnim putovima vodi čovjeka do autoriteta crkve i do njezine istine, a ta istina bila je usklađena s umom koliko je to bilo samo moguće. U XVIII stoljeću vjerovanje u boga stvoritelja služi tome da učini uvjerljivim postizanje idealnog čovjeka nasuprot spoznaji njegove strašne prirode koju je iznijelo prethodno stoljeće.

Rousseauov nauk priprema revoluciju, jer ona slijedi u ime ljudskosti, tj. pravednosti. Po prirodi svi su ljudi jednaki. Razlike postoje samo u porecima vladavine koji sile i iskrvljuju prirodnu bit čovjeka, kvare prirodnog čovjeka i na taj način kvare njegovu prirodu. Zato treba dati nacrt državnog poretka koji će biti uređen na bazi te prirode čovjeka po elementarnim pravilima uma. Dakle, nije riječ ni o kakvim uzmacima racionaliteta, on je naprotiv stavljen u službu prirodnog, tj. idealnog čovjeka. Rousseau ne namjerava provesti uniformitet, jednodolikost svih ljudi, nego dopušta prirodne razlike, ako su od prirode i upravo zato što su od prirode. Te prirodne razlike su prirodne sposobnosti nadarenosti, koje su kod ljudi različite i koje se manifestiraju kao moći, tj. sposobnosti djelovanja. Rousseau dopušta još jedino razlike moći, tj. razlike koje dolaze u radu i djelovanju uopće. U tome se sastoji Rousseauov modernitet. Svaki čovjek ima, po Rousseauu, kao čovjek svoju samosvijest u slobodnom razvitku svojih vlastitih sposobnosti, ima svoju samosvijest u granicama i mjeri svoje moći u sposobnosti. U tome on treba da bude, zadovoljan sam sa sobom, a prema tome i spreman za mir sa svakim drugim. Francuska revolucija, koja je srušila postojeći poredak društva da bi čovjeka vratila k njegovoj prirodnoj ljudskosti, bila je proba ove teze. Što je bilo revolucijom oslobođeno, bilo je dobro i opravdano, jer oslobođena je priroda dobra. Francuska revolucija završava najprije u cezarizmu, koji je iskoristio razotkrivenu i oslobođenu ljudsku prirodu i stavio je u službu neuvjetovane volje za osvajanje i moć, ali u isto vrijeme i krotio tu prirodu. Napoleonova vladavina dovršila je sanjarenje o idealnu čovjeku i predstavlja uvid u XIX stoljeće.

XIX stoljeće karakterizira Nietzsche na slijedeći način:

»Dvadeseto je stoljeće više *animalno*, podzemno, rugobnije, realističnije, plebejskije, ali baš zato »bolje«, i »časnije«, ono se priklanja pred »zbiljnošću« svake vrsti, istinitije je; ali je slabovoljno i sumorno, mutnih nagona i fatalistično. Ono je i bez straha i bez strahopoštovanja pred »razumom« i pred »srcem«, ono je potpuno uvjeren u vladavinu strasti (Schopenhauer je to nazvao »voljom«: ali ništa nije karakterističnije za njegovu filozofiju od pomanjkanja stvarnog *htijenja* u nioj). Čak je i moral sveden na *jedan* instinkt (»sažaljenje«), (I, 95).



Odmah se može zapaziti dvosmislenost izraza kojima Nietzsche karakterizira XIX stoljeće. Ta je dvosmislenost po Nietzscheu sama priroda XIX stoljeća i glavni razlog zašto je to stoljeće tako teško shvatiti. Stalno se izmjenjuju komparacije pozitivnih i negativnih određenja (rugoban-realističan, plebejski-častan, itd.). Schopenhauer je uzet kao glavni reprezentant toga stoljeća, jer je i sam dvosmislen. S jedne strane govori u svojoj filozofiji o volji kao bitku, a s druge strane nema ništa tako karakteristično kod njega kao nedostatka prave volje, misli Nietzsche. Dakle, pribivamo rađanju jednog skrivenog govora, takvog govora koji nešto uzima za istinito da bi to preokrenuo u nešto drugo. Tako Schopenhauer naziva nešto voljom čemu zapravo nedostaje pravoga htijenja, takvog htijenja koje postavlja ciljeve, jer ciljevi tek čine volju onim što ona jest. Što on naziva voljom, zapravo je slijepi nagon koji se najprije manifestira u organskom tijelu.

Tako počinje u XIX stoljeću nastupati vladavina animalnoga. Bit animalnosti ne može se misliti samo iz čiste osjetilnosti ili iz seksualnog nagona, premda je i to točno, i nije nimalo slučajno da seksualnost počinje slaviti svoju pobjedu nad ljubavlju. K biti ljubavi pripada uvijek stid, koji je štiti od rasula, a seksualnost oslobođena prema samoj sebi ne poznaje više nikakva stida. Taj proces svakako počinje u XIX stoljeću, ali pod animalnošću Nietzsche ne misli na to, nego na jednu određenu strukturu odnošenja. Bit animalnosti je požuda, nagon koji izlazi iz sebe da zahvati nešto drugo kako bi to drugo podredio i to podređeno ponovno upotrijebio za dalji napad, za dalje osvajanje. Animalnost upotrebljava i troši dohvaćeno za novi i dalji zahvat. Tako je već Napoleon smatran idealnim čovjekom, jer se u njemu vidjelo na djelu neprekidno posezanje požude za moći.

Za razliku od XVIII stoljeća, koje se drži na površini ljudskoga da bi moglo ljudsku prirodu primjeriti idealu, XIX je stoljeće podzemno, ono ide iza onoga kako se čovjek sebi pričinja u svijesti. Počinje istraživanje *stražnje strane*, *druge strane* čovjekove svijesti, a i svih ostalih procesa. U tome se duboko skriva fatalnost XIX stoljeća, a da bi se ta fatalnost razotkrila, potrebne su upravo povijesne spoznaje kojih danas ima sve manje.

Dakle, to požudno, koje je bit animalnosti, ne želi se pokazati («podzemno»), nego mora biti skriveno. Ono mora biti skriveno i ono se skriva iza onoga kako se čovjek pojavljuje pred samim sobom i pred okolnim svijetom. Što ne puštamo da se vidi, to je «rugobno». Nasuprot oholosti uma, nasuprot racionalizmu XVII stoljeća, nasuprot oplemenjivanju plemenitih osjećaja za idealna čovjeka u XVIII stoljeću, XIX je stoljeće «plebejsko». Međutim, ukoliko se vladavina animalnosti zauzima za suglasnost sa svojom vlastitom zbiljom, ono je «časnije», «istinitije». Podređuje se zbilji kad odustaje od toga da zbilju promijeni prema predočenom idealu, zato je ono «voljno slabije». To «slabljenje volje» pripremilo je već XVIII stoljeće proklamacijom pobune osjećaja, ali ono je ipak još htjelo ozbiljiti svoj ideal dobra čovjeka racionalnim sredstvima. U XIX stoljeću počinje vladavina nagona nad samosvjesnim umom, a da se ta vladavina ne podvrgava nekom vladajućem centru. Predstavnik toga je Schopenhauer.

er, kojemu je volja prava bit stvari, međutim volja je o sebi, bez uma, slijepi nagon koji hoće čisto htijenje bespredmetno postavljena cilja. Svoju prvu manifestaciju ima ta volja u organskom tijelu, a samosvijest uma puka je funkcija u službi volje za životom, naime u službi njegova održanja i daljeg prenošenja. Time Schopenhauerova filozofija tvori u isto vrijeme metafizičko utemeljenje cijele dubinske psihologije i psihoanalize s njihovim učenjem o mehanici nesvjesnoga koje određuje svjesno.

Nietzsche smatra da je, gleda li se politički, prva polovica XIX stoljeća reakcionarna, restaurativna, a njezin način mišljenja još romantičan. Nietzsche objašnjava:

»Romantizam je *proizišao* iz osamnaestog stoljeća; to je neka vrsta nagomilane čežnje za njegovim sanjarcnjem i zanosom u velikom stilu (u stvari u njemu ima mnogo glume i samoobmane: željelo se da se predstavi *jaka priroda, velika strast*), (I, 95).

Nietzsche ne suprotstavlja, kao što to obično radi, romantiku XVIII stoljeću, nego gleda u romantici baštinicu XVIII stoljeća. Romantici nije više ideal dobar čovjek kojega bi trebalo ostvariti racionalnim sredstvima; sada su strasti samoga srca podignute do ideala. Dok se posvuda zbiva podjarmljivanje pod stvarno postojeće, romantičari nastoje prikazati jaku i veliku prirodu, beskonačnu strast. Oni sami nisu ta jaka priroda, oni je samo prikazuju. Ova gluma dolazi do izražaja osobito u romantičkoj ironiji, u kojoj se prikazivač razlikuje od onoga što prikazuje kako bi na taj način izmaknuo samoprijevari.

Vladajuću tendenciju XIX stoljeća Nietzsche vidi u tome da se instinktivno traže teorije kojima se želi opravdati fatalistička podjarmljenost pod postojeće, a to je upravo određenje ideologije. Stoga je XIX stoljeće, stoljeće ideologija, a prema tome i naše stoljeće kao baštinik XIX stoljeća.

Osnovni razlog zašto to stoljeće traži teorije koje opravdavaju podvrgavanje pod činjeničnost leži u slabosti volje. Te teorije nastoje dokazati da postojeće postoji s pravom, kako bi na taj način legitimirale podjarmljivanje pod faktično stanje, pod činjenice. Tako dolazimo do teze da sve što postoji, sve što se ostvarilo, postoji s pravom već stoga što postoji, što se stvorilo. Ovu tezu legitimirala je romantična nauka o državi i društvu, i poznato učenje o povijesno nastalom, o prirodno izraslom u kojem počiva ljudski *hybris*. U stvari to je formula svakog konzervatizma. Svaki konzervatizam, kako god se predstavljao, potječe iz ovakvog premišljanja XIX stoljeća, a u XX stoljeću on je samo u tom smislu prihvaćen i dalje razvijen.

Nietzsche smatra da se štoviše, »već Hegelov uspjeh u borbi protiv osjećajnosti i romantičnog idealizma zasniva na fatalističkoj tendenciji njegova načina mišljenja, na njegovoj vjeri da viši razum ide zajedno s pobjedničkom stranom, na njegovu opravdanju postojeće »države« (umjesto »čovječanstva« itd.)«, (I, 95).

Nietzsche ovdje vjerojatno cilja na poznatu Hegelovu rečenicu iz »*Osnovnih crta filozofije prava*«, gdje Hegel kaže: »Što je umno, to je zbiljsko; što je zbiljsko, to je umno.«



Ova rečenica izgovara odnos zbiljskog i umnog. Kako je ona dijalektičke naravi, treba je uvijek misliti s obje strane. Hegel vidi svoju zadaću u tome da pomiri um i zbiljnost, tako da zbiljsko kao zbiljsko želi dokazati kao umno. Zbiljsko je umno samo ako se u njemu nalazi realizirani um; tada je ono opravdano u svom postojanju. Rečenicu treba čitati i obratno; to znači: — budući da je nešto zbiljsko, ono je i umno. Ova rečenica okrenuta je u stvari protiv shvaćanja koje vidi um kao nešto što leđbi iznad zbiljnosti i što nikada ne prelazi u zbiljnost, nego ostaje u pukom trebanju i na taj se način nikada ne realizira.

Međutim, ako ovu rečenicu uzmemo jednostrano, nedijalektički, tada dobivamo ono što je nastalo u drugoj polovici XIX stoljeća i o čemu Nietzsche govori. Tada dobivamo stav: budući da je nešto zbiljsko, tj. budući da nešto činjenično postoji, on je umno. Tada dobivamo činjeničnost kao kriterij istine i zbiljnost, te nasrtljivost i neprincipijelnost znanstvenih istraživača kao opću signaturu vremena. Hegel je bio daleko od takvog shvaćanja odnosa zbiljskoga i umnog.

Osim toga u XIX stoljeću nastaje cio niz teorija kojima je zajedničko odustajanje od slobodno postavljenih ciljeva, a to znači odustajanje od budućnosti. Nietzsche nabroja te teorije:

»Uspjeh determinizma, geneološkog izvođenja *obveznih zakona* koji su prije vrijedili kao apsolutni, učenje o sredini i prilagođivanju, svođenje volje na refleksne pokrete, odricanje volje kao »djelujućeg uzroka«; napokon — dolazi do pravoga prekrštavanja: tako se malo volje opaža da riječ volja postaje *slobodna* da obilježi nešto drugo. *Dalje* teorije: učenje o *objektivnosti*, o promatranju »lišenom volje« kao jedinom putu k istini; *pa i k ljepoti* (tako isto i vjera u »*genij*« da bi se imalo pravo na *potčinjavanje*); mehanizam, proračunljiva utvrđenost i neizmjenljivost mehaničkog procesa; takozvani »*naturalizam*«, princip eliminiranja subjekta koji bira, upravlja, tumači — « (I, 95).

Bioški determinizam, nauka o nasljeđivanju, nauka o rasama, nauka o sredini i prilagođivanju, redukcija volje na sasvim refleksna kretanja i reakcije. Tu bi se mogle nabrojiti i vulgarno-materijalističke teorije kad jednostrano stavljaju primat proizvodnje nasuprot spoznavajućoj svijesti, nadalje, nauka o objektivnosti, vjerovanje u političkog genija, koje se također pojavilo u XIX stoljeću, kako bi se moglo lakše izvesti pravo na podjarmljivanje. Danas se to vjerovanje u genija očituje kao kult ličnosti koji dolazi do izražaja kako u građanskim ekstremima tako i u nekim socijalističkim deformacijama. Prevlast objektivnosti nad subjektivnom odgovornošću očituje se u koncepcijama partija koje traže bezuvjetno podređivanje pojedinaca pod volju partije, tako se skida svaka odgovornost s pojedinaca. Fatalizmu se međutim ne prepuštaju samo anonimni pojedinci, njemu su odane i velike vođe, jer se ni oni ne odvažuju na vlastito i slobodno određivanje ciljeva, nego se pozivaju na providnost ili se smatraju izvršiteljima neizbježivih i neumitnih povijesnih zakonitosti, pozivajući se na tobožnju volju povijesti koja im nalaže njihove čine.

U tom razdoblju posvuda se podsjeća na postojeće, poziva se na postojeće, na činjenično, na logično na povijesni proces. U to se mogu

ubrojiti i sveukupne teorije o nesvjesnomu jer i one žele smanjiti čovjeku odgovornost za odluku. Nigdje se volja ne usuđuje na slobodu svoga vlastitog htijenja, pa stoga ni na slobodno preuzimanje odgovornosti. Sve te teorije objašnjavanja nastale su u XIX stoljeću, a svoj puni procvat doživjele su u prvoj polovici XX stoljeća. Njihov nastavak vidi Nietzsche u »fatalističkom potčinjavanju sili fakata«. Usprkos takvoj situaciji ili upravo zbog nje XIX stoljeće pokušava sebi dati privid onoga što nije, ono želi sebi dati privid stvaralačkog otkrivanja budućnosti u neprekidnom nadilaženju samoga sebe. Sto više dolazi do sužavanja stvaralačkog, to više govori ono o stvaralačkom.

Međutim, Nietzscheovim analitičkim spoznajama ne izmiču ni znakovi pozitivnih mogućnosti koji su se pojavili ponajprije u drugoj polovici XIX stoljeća. To su takozvani zakoni učvršćivanja. Evo što on kaže:

»Sve izrazitije antiidealističko, konkretnije, neustrašivije, radnije, umjerenije, nepovjerljivije prema naglim mijenama, *antirevolucionarno*«, (I, 117).

Da malo proanaliziramo pojedinačno ova određenja. Najprije, to je stoljeće *antiidealističko*, to znači da više ne želi prekoračiti zbiljsko ovdje i sada, nego upravo želi na njega usmjeriti svoj pogled, i to na taj način da ga preradi na temelju znanstvene spoznaje. Ono, dakle, želi ovako povezano zbiljsko prihvatiti i preuzeti i neće od straha pobjeći u idealitet želje. Zato je to stoljeće *radnije*, jer želi oblikovanjem i preoblikovanjem proizvesti lik života. Ono je *nepovjerljivo prema iznenadnim promjenama*, to znači da ne vjeruje da bi novi svijet mogao nastati u jednom trenutku u kojem se ukida vrijeme kao trajanje i tek stvara vremenitost vremena. Nema dakle promjena u jednoj nultoj točki, jer se više ne vjeruje u takve »nagle promjene«. Oba ova određenja: *antiidealističko* i *antirevolucionarno*, u stvari su ista određenja. To ne znači da Nietzsche povlađuje konzervativizmu koji odriče ljudskoj biti budućnost. On vidi i konzervativizam i revolucionarnost međusobno povezane i uvjetovane jer i jednom i drugom nedostaje strpljivosti, truda i radinosti u izgradnji novog lika života dugom preradom sadašnje zbilje.

Pogledajmo još malo kako Nietzsche karakterizira naše doba:

»Pitanje *zdravlja tijela* sve se odlučnije postavlja na mjesto zdravlja »duše«: to se drugo smatra stanjem koje je posljedica prvoga, a tjelesno zdravlje, u najmanju ruku, preduvjetom duševnoga zdravlja« (I, 117).

Nietzsche ovdje izgovara jednu promjenu koja je posvuda nastupila u suvremenosti. Briga oko spasa duša u onostranosti odstupa pred brigom za zdravlje života ovdje i sada, pred brigom oko dostojnih uvjeta na zemlji, čiji se nedostatak neće više moći pokriti onostranim nadama.

Nadalje, on kaže:

»Svi mi tražimo stanja u kojima građanski moral *ništa više ne govori*, a još manje svećenički (...) »*Dobro društvo*« je ono koje ništa ne interesira kao ono što je u građanskom društvu *zabranjeno: isto je tako s knjigama, muzikom, politikom, s poštivanjem žene*«, (I, 119).

I ova se Nietzscheova prognoza potvrdila. Gradanski i crkveni moral gubi sve više i više svoju oblikovnu snagu za ljudski život. Premda problema ima mnogo, pa i previše, oni se ipak neće više promatrati u svjetlu tradicionalnog morala, i to naprosto stoga što taj moral nije više u stanju ovladati činjenicama pred koje nas stavlja moderni svijet i koje on neprekidno proizvodi.

Ipak, po Nietzschevu mišljenju sve ove i slične pozitivne pojave i znakovi jačanja, koji se pojavljuju u tijeku XX stoljeća ne daju odgovor na pitanje *čemu, zašto i kamo* vodi cijelo ovo povijesno kretanje koje je obuhvatilo cijelu zemaljsku kuglu. Nietzsche je prorokao kamo vodi ovo zbivanje, koje je počelo u XVII stoljeću, upravo stoga što je mislio ono bitno našega doba. Pod naslovom *Dvadeseto stoljeće* on kaže: »Opat Galijani veli na jednom mjestu: *La prévoyance est la cause des guerres actuelles de l'Europe. Si l'ón voulait se donner la peine de ne rien prévoir, tout le monde serait tranquille, et je ne crois pas qu'on serait plus malheureux parce qu'on ferait pas la guerre.*« (Predviđen je uzrok današnjih ratova u Evropi. Kada bi se ljudi trudili da ništa ne predviđaju, cio bi svijet bio miran, a ne vjerujem da bi ljudi bili nesretniji kad ne bi ratovali.) Budući da se nipošto ne slažem s neratobornim pogledima svoga pokojnog prijatelja Galijanija, ja se ni najmanje ne bojim da ponešto proreknem i da tako po mogućnosti izazovem uzroke ratova.

Golemo *osvješćivanje*, nakon užasna potresa: pomoću novih pitanja,« (I, 133).

XX je stoljeće konzekvencija XIX stoljeća, a ono je stoljeće *animaliteta*. Taj animalitet, kao neuvjetovanje zahvaćanja svega samostalnog, prostire se sada na cjelokupnost bića. Ovaj boj, započet oko zemlje i vladavine nad zemljom, potenciran je sada znanošću i tehnikom. A vladavina nad zemljom očituje se kao neprekidno povećavanje moći raspolažanja stvarima i ljudima. To je doba nečuvenih ratova, slomova, eksplozija, a mir postoji još samo u latenciji zatornih ratova. Gledano iz aspekta čovjeka i njegova života, to se pokazuje kao dalje slabljenje volje. Volja koja bi sama sebi postavljala ciljeve nasuprot političkom, privrednom i vojnom trenudu i njegovu prodiranju u život ostaje potpuno nemoćna, pa se svojim neprekidno drugačijim postavljanjem ciljeva služi samo da se ovaj nezadrživi proces dalje odvija. Na vrh stupaju ljudi koji su kadri upravljati ovim procesom osvajanja svijeta, neslućeno ga dalje pojačavati i ubrzavati. To su ljudi u kojima se koncentriraju pogonske snage i koje se počinju sve više i više rješavati dosad prisutnih tradicionalnih shvaćanja. Oni stoje na vrhu ne zbog snage svoje volje, kako bi slobodnim postavljanjem ciljeva dodijelili procesu pravac, nego zbog toga što najodvažnije pospješuju ovo neuvjetovano kretanje, i stoga su u smislu svoga doba najjači. To su ljudi čiste vitalne snage i proračunane racionalnosti, pa bismo ih mogli smatrati i nekom vrstom nadljudi, (budući da imaju pregled cjeline svih elementa kretanja i da podupiru taj trend) kad oni ne bi bili u isto vrijeme neljudi, jer su se potpuno predali izvršenju animaliteta. Ono istinsko ljudsko, usprkos velikim riječima o humanitetu, usprkos časnu trudu oko humanosti, nedostaje sve više i više. Tako se ovo doba usprkos svemu tome pokazuje kao najnemilosrdnije od svih prijašnjih. To je doba najveće gluposti, bru-

talnosti i bijede masa, a u isto vrijeme doba najvećih individualnosti. Usprkos tomu i oni najveći, vode i oni najmanji, vođeni, posjeduju podjednaka svojstva i utoliko pripadaju skupa tj. i jedni i drugi su bez duha. Neduhovnost nije suprotna racionalnosti, ona se izvrsno slaže s proračunanom lukavošću, štoviše sa samom kalkulacijom, koja i nije ništa drugo nego proračunana lukavost u velikoj mjeri. Neduhovnost je štoviše nuždan uvjet za takvo kalkulirajuće proračunavanje svakoga sa svakim, jer duh nikada ne proračunava. Osnovno je svojstvo duha da on pušta da se drugo pojavi u svojoj vlastitoj biti, a takvog mišljenja od doba klasičnog njemačkog idealizma više nema.

Ljudi su brutalni i bezosjećajni, što se izvrsno slaže sa sentimentalnom površnošću. Bljutava sentimentalnost modernog muzičkog biznisa i brutalnost suvremenog života izvrsno se upotpunjuju. Nietzsche kaže da su štoviše i oni koji izvršuju i pogone cio taj proces bijedni i, ljudski gledano, ništa, jer su ono što jesu samo kao izvršioc i animaliteta. Ti ljudi izvan toga procesa, gledano kao ljudi o sebi, nisu ništa, oni su naprosto ništetni.

Što je bit toga procesa? Bit toga procesa sastoji se u tome da on sve što je prisutno upotrebljava i da to upotrijebljeno i potrošeno iskoristi za novu upotrebu i povećanu potrošnju. U svemu tome izlazi na vidjelo samo proces koji beskonačno raste, proces za koji se sve upotrebljava i u kojem se sve troši. To je proces proširivanja i daljeg neuvjetovanog rasta animaliteta unutar samoga sebe, i tako proces proširivanja opće besciljnosti i besmislenosti. To je ono što Nietzsche podrazumijeva pod nihilizam.

XX je stoljeće upravo, a možda i slijedeće, razdoblje otvorenog nastupa i pojave nihilizma. Taj proces, kao što smo vidjeli, započeo je u XIX stoljeću kao posljedica slabljenja volje. U isto vrijeme taj se nihilizam skriva na dva načina. S jedne strane ubrzanim tehničkim procesom proizvodnje, koji neprestano donosi nove i nove produkte, pa nastoje privid živosti i života; s druge strane, pak proces animaliteta koji se realizira sukobljava se s još prisutnim tradicijskim stanjima najrazličitije vrste, pa se često iza njih skriva. Međutim, proces je rastapanja i odbijanja tradicije nezadrživ, tako da se i snage postojanosti i ustrajnosti moraju — ukoliko žele biti i ostati djelotvorne — u njega uključivati, te ga na taj način ubrzavaju i protiv svoje volje. U stvari, tu je na djelu proces besciljnosti i besmislenosti koji sam sebe upravlja, ali koji ipak, da bi se mogao upraviti, uspostaviti i urediti, mora neprekidno goniti na zaborav samoga sebe. To se događa na taj način da je čovjeku, koji je neprekidno tjeran od jednoga uspjeha k drugomu, oduzeta svaka mogućnost samoosvješćivanja. A upravo je zadaća mišljenja da se osvijesti na onome što jest, na onome što se zbiva. Takvo mišljenje nije kalkulatorsko i zato ono izniče svakoj kalkulaciji. Ono što uistinu jest i što se mišljenja, pa prema tome i čovjeka tiče, to nije nešto neutralno što pred nama stoji. S tim mišljenjem nije imalo nikada posla. Ono što se uistinu događa i s čime mišljenje oduvijek ima posla to je ono što se sada tiče čovjeka, a to znači što ga se ticalo i što će ga se ticati. Ono što uistinu jest i što se događa, to je ono što se njega tiče, što ga određuje u cijeloj njegovoj egzistenciji, što ga nagovara ili odbija. *To što uistinu jest, to je na neki način bit samoga čovjeka, pa*

je upravo stoga on taj koji mora preuzeti, razviti, podnijeti, iznijeti i izdržati sve to, bez obzira da li on to hoće ili neće, da li to zna ilj ne zna. A to što jest, po Nietzscheovu je uvidu besciljnost, besmislenost koja sama sebe proširuje i upravlja, bespuće koje čovjek mora izdržati, jer to je on sam na djelu.

No usporedo s tom besciljnošću pojavljuje se jedinstvena mogućnost čovjeka da se osvjesti, da se podsjeti na samoga sebe. Kako? Ako je izvršeno rastapanje i rastvaranje svih tradicionalnih stanja, ako dakle ništa nije ostavljeno u svojoj vlastitoj biti, nego je sve postavljeno u proračunano stanje pripravnog djelovanja i ljudskog radnog potencijala, ako je dakle, sve da bi ostalo djelotvorno, stupilo u službu animaliteta, ako su se besciljnosti i besmisao potpuno uspostavili, tada je došao povijesni trenutak u kojem se čovjek konfrontira s NIČIM koje posvuda iznosi na vidjelo besmisao i besciljnost, s NIČIM toga besmisla i besciljnosti, tada dakle nastupa trenutak u kojem ono izlazi na vidjelo, kada se ono otvara pred ljudima. U tom trenutku bit će moguće nečuvano osvješćivanje, ono će dapače biti nužno — kako kaže Nietzsche — a ujedno će iznijeti nova pitanja.

U čemu se sastoji to osvješćivanje i koja su to nova pitanja? Na to je teško odgovoriti, jer smo u tim odgovorima mi sami u pitanju. Međutim, riječ je o nečemu vrlo jednostavnom, što mi zbog svoje velike zapletenosti u komplicirani, kalkulatorski način mišljenja teško možemo shvatiti. Ako se naime ništa besmisla i besciljnosti, dakle ništa nihilizma, zbiva u otvorenoj konfrontaciji s čovjekom, tada je, nasuprot, s jedne strane, ničemu nihilizma, s druge strane, naočigled činjenice da ipak sve to jest, a ne da nije, i da čovjek usred svega toga što jest i sam jest, prijeko potrebno postaviti pitanje o smislu toga »jest«, tada je to s obzirom na nihilizam neizbježno pitanje o smislu *bitka* čovjeka. Tada postaje nužno mišljenje koje sve kalkulatorsko razmišljanje prepušta njemu samome, prema kojemu ono nema više nikakva obzira, premda ga pušta da se i dalje zbiva. Tada ono iz uvida u ništa nihilizma počinje promišljati ono u čemu se sastoji pravi smisao »jest«, smisao bitka i smisao ljudskog opstanka u cjelini bića, i to uvijek iz dvostrukog aspekta, iz aspekta nihilizma na nas same i iz aspekta činjenice da ipak sve jest, a ne da nije.

Nietzsche nastoji prevladati ništa nihilizma s pomoću nihilističkog neuvjetovanog samopotvrđivanja života s pomoću volje koja u ništa besmisla i besciljnosti uvijek iznova postavlja takve ciljeve koji čine život vrijednim i dostojnim. Jedino tako život se uvijek iznova živi u neuvjetovanom potvrđivanju samoga sebe.

Nietzsche je spoznao nihilističke crte animaliteta koji određuje našu suvremenost, ali je on to ništa ipak preskočio, nije ga pripustio u onomu što ono jest, nego ga nadvladava u ime bitka kao volje za moći. Time je odgovorio pradaвноj metafizičkoj istini o primatu bitka nad ničim. Ipak, animalitet je vladavina toga ništa. Kako može ništa biti? Kako može ništa vršiti pritisak, a ono ga, posredovano tehničkim znanostima, može vršiti ne samo na neko pojedinačno biće, nego na biće u cjelini. Kako može ništa uopće biti djelotvorno? Ne čini li se paradoksalnim izričaj: to što jest, to je ništa! Kako može ništa biti? Nismo li upali u logično protuslovlje?



Svakako, tradicionalna filozofija ne misli ništa nihilizma i ne može ga misliti, jer je orijentirana na bitak bića, ona je ontološki orijentirana, pa joj se izričaj da ništa jest ukazuje kao potpuna besmislica. Ne samo filozofija, nego i u njoj utemeljene znanosti, zbog svoga ontološkog podrijetla, odbijaju svaku pomisao o tome da tematiziraju ništa. Znanosti su blokirane nasuprot pokušaju mišljenja nihilizma, one ne mogu ni na koji način shvatiti ništa koje govori u razdoblju nihilizma. Izuzetak je velika literatura kojoj srodnost bitka i ničega nije bila strana. To ne znači da tradicionalno mišljenje nije poznavalo različite oblike nebitka. Naprotiv!

Tradicionalno mišljenje posjeduje cio niz različitih pojmova nebitka. U grubim potezima mogli bismo ih svrstati u četiri tipa.

a. Nebitak znači naprosto ništa, nešto ništetno, prema tome on je ono čemu se ni na koji način ne može pridati »jest«, dakle ne bitak kao potpuna apsencija (PARMENID).

b. Nebitak znači nebitak u smislu ne biti drugo. Ako je stolica stolica, tada ona nije ništa drugo, tada ona nije npr. stol i samo zato što nije nikakav stol, može biti stolica. Upravo stoga što čovjek nije majmun, može on biti čovjek. Platon je prvi izveo ovaj smisao nebitka kao drugobitka, pa je iznio drugobitak kao fundamentalno ontološko određenje.

c. Nebitak znači: nešto što nije, ali već može biti. Cvijet još ne cvate, ali cvjetanje pripada k njemu kao njegova mogućnost bitka. Kad cvijet ne bi bio određen cvjetanjem kao mogućnost bitka, kao nešto što pripada njegovu bitku, nego kao njegova mogućnost, tada cvijet ne bi mogao nikada i nigdje procvasti, kao što kamen nikada ne cvate.

U tom smislu nebitak je shvaćen kao uskraćivanje, kao lišavanje neke stvari koja je inače primjerena njezinu bitku, grč. *steresis*, lat. *kurziv, privatio*. Ovo značenje nebitka otkrio je Aristotel, i to u povezanosti sa zadatkom da shvati bit bića koje ima svoje mjesto boravka u kretanju, dakle u istraživanju bitka prirode bića. To biće ne može se uopće shvatiti bez takve vrste nebitka, dakle nebitka u smislu još — nebitka ničega kao uskraćivanja.

d. Nebitak, nadalje, znači ono što postoji upravo u negiranju samoga sebe. Tako je po Hegelu neposredno ono što postoji samo u ukidanju samoga sebe, naime ono se pokazuje kao nesamostalni moment apsolutne refleksije.

To su četiri temeljna određenja nebitka koja poznajemo iz tradicionalnog mišljenja, a koja se mogu pojaviti u različitim vidovima i iskusiti različite promjene. Možemo jasno uočiti da se ni jednim ovim pojmom ne može obuhvatiti ono ništa, ona vrst nebitka kakva se javlja u nihilizmu. U stvari, sva četiri ova pojma dobivena su od pojma bitka kao njegove negacije, oni su svi negacija bitka. Bitak je bio do sada uvijek pojam mjere u mišljenju nebitka, odnosno ničega. Ako svi ovi pojmovi nebitka ne mogu obuhvatiti ništa nihilizma, tada moramo odustati od toga da kažemo da ništa nihilizma jest. Jer i ako bi ništa nihilizma bilo, ono bi se ticalo svega bića u smislu stalnog nastajanja pa prema tome i čovjeka. Ali za ništa nihilizma mi to više ne možemo reći. Stoga moramo bitni način tog ništa drugačije odrediti, ne više iz bitka, nego iz načina kako ono na-



stupa i napada. Zato je upravo taj način njegova pritiska i napada, sam način kako ono »jest«, a ne obratno, ono jest i stoga se tiče čovjeka. Sama rečenica, »ništa jest« besmislena je. Način kako ništa postoji, način je njegova napada, pritiska, ništa je u načinu kako se čovjeka tiče. Način njegova bitka postoji samo u načinu kako ono napada i kako ono pritišće čovjeka.

Da bismo mogli tako misliti, moramo mišljenje osloboditi svih tradicionalnih temeljnih predodžaba. Moramo ta određenja držati što je moguće više u neodređenosti i udaljenosti od tih tradicionalnih određenja da bi ona mogla primiti svoje određenje od stvari koju misle. A stvar koja se ovdje misli jest bitak i ništa kao ono što neprestano dotiče naše biće; i bitak i ništa misle se iz načina doticanja našega bića, a ne kao nešto zbiljsko, predručno, pa da nas se onda zato nekako tiču.

Najprije moramo pripustiti ništa nihilizma u njegovoj očitj navali kao nešto što jest. Ono je dakle »srodno« bitku. Smisao bitka ostaje u ovoj srodnosti s ničim problematičan, zato je potrebno da se iznova odredi ovo »jest«. To Ništa koje je »srodno« bitku nije mislila tradicionalna metafizika, jer je uvijek određivala ništa kao negaciju bića. Heidegger kaže da je metafizika mislila: »Ništa kao protupojam istinskom biću, tj. kao njegovo nije-kanje« (ibid., 56). Zato po njegovu mišljenju izostaje »podjednako pitanje o bitku i Ničemu« (ibid., 56).

Heidegger je to Ništa koje nas postavlja pred cjelinu bića opisao prvi put već godine 1929. u spisu »Što je metafizika«. U analizi raznih ugođaja Heidegger otkriva da nas tjeskoba (Angst) dovodi pred samo Ništa. Tu tjeskobu koja otkriva Ništa, a preko njega cjelinu bića, opisuje Heidegger na slijedeći način:

»Sve stvari, i mi sami, tonemo u ravnodušnost. Ali ne u smislu pukog iščezavanja, već nam se one u svom uzmicanju kao takvom obraćaju. To uzmicanje bića u cjelini, koje nas spopada u tjeskobi, prepada nas. Ne ostaje ništa određeno. Ostaje i obuzima nas — u uzmicanju bića — ovo »Ništa« (ibid., 50).

Ništa koje nas susreće u modernom svijetu obilježio je Heidegger kao »ništeće Ništa«. To znači da je ništenje način kako ništa postoji kad »ništa ništi«. To znači da ono odvraća od bića, ali odvrćući od bića, ono pokazuje biće tek otvorenim kao ono što je suprotno Ničemu. K. — H. Volkman — Schluck ovako interpretira to ništeće ništa: »Ništeće Ništa premješta nas pred biće kao biće u njegovoj otvorenosti. Ono nas šalje nasuprot biću kao takvom. Iz ništenja Ništa nastaje otvorenost bića, naime to da biće jest. Stoga ništa ne daje tek protupojam biću, nego ono pripada k biti samoga bitka. U ništenju Ničega i kao ništenje zbiva se bitak bića« (*Der Weg des Denkens in der modernen Welt*, str. 320, u: *Weltaspekte der modernen Philosophie*, Amsterdam 1972, Festschrift R. Berlinger).

Ništa dakle nije ovdje mišljenje kao nešto drugo, nego je mišljeno o sebi; takvo mišljenje, ono omogućuje da biće, a prema tome i čovjek proizidu u slobodi svoje biti. Cijela metafizika bila je usmjerena na biće, a u razdoblju njezina znanstveno-tehničkog manipuliranja bićem, kad ona opasno ugrožava svako razumijevanje bića, nameće se više nego ikada pita-

nje o smislu bitka. Nihilističko kretanje suvremenosti stavlja nas pred Ništa koje omogućuje i potiče pitanje o smislu onoga što jest, tj. pitanje o smislu bitka. Pitanje o smislu bitka i pitanje o biti čovjeka jedno je te isto pitanje. Kako danas čovjek »više nigdje ne susreće svoju bit«, pitanje je o bitku ujedno pokušaj smještavanja čovjeka u njegovu bit.

Odgovor, kako god bio dobar ne može se dati odmah; treba prije pojasniti prethodno pitanje. Jedino ako nam uspije angažirati mišljenje u pravcu smisla bitka, a nihilističko kretanje suvremenosti nesumnjivo nas sili na to, možemo se nadati da će čovjek uspjeti bolje razumjeti sebe i svoj život.