

Pregledni članak
I Nietzsche, F. W.
1:930

Primljeno: 30. lipnja 2007.

Nietzscheovo tumačenje historije*

GORAN GRETIĆ**

Sažetak

Autor u tekstu obrađuje značenje Nietzscheova djela *O štetnosti i koristi historije za život* na primjeru recepcije tog djela od strane znamenitoga historičara Burckhardta. Pokazuje se da je njihovo međusobno neslaganje paradigmatično za shvaćanje uloge povijesti i povijesnoga obrazovanja u oblikovanju europskoga duha, odnosno, po pitanju značenja kontinuiteta europske povijesti. U drugom dijelu rada prikazane su različite interpretativne mogućnosti u zahvaćanju odnosa Nietzscheova mišljenja i povijesne zbiljnosti nacionalsocijalizma. Autor u zaključku ističe gledište prema kojem je Nietzsche shvaćen kao radikalni mislilac čiji se utjecaj ne može zanemariti.

Ključne riječi: Nietzsche, Burckhardt, historija, kontinuitet, nove vrijednosti, mišljenje i povijesna zbiljnost

Nietzsche je bio i ostao jedna osobito prijeporna pojava europske kulture i povijesti 20. stoljeća. Za života je uglavnom bio neshvaćen i nepriznat. Umro je 1900. godine vrlo usamljen i manje-više zaboravljen, no u sljedećem stoljeću postaje iznimno utjecajan i vrlo popularan u širokim kulturnim krugovima Europe. Njegovo djelo i njegova ostavština, pa onda i pitanja objavljivanja te ostavštine (za vrijeme nacionalsocijalizma), zadobivaju posebno povijesno-političko značenje budući da se nacionalsocijalistički pokret Njemačke izričito pozivao na Nietzschea kao svoga ideologa. Zato je i Walter Kauffmann, vrlo utjecajni tumač Nietzschea, mogao već prije pedeset pet godina ustvrditi kako je Nietzsche toliko snažno postao dio njemačkoga života da se povijest njegove slave prikazuje kao "kulturna povijest Nje-

* Članak je napisan u sklopu znanstvenog projekta *Politike nacionalnog identiteta i povijesni "lomovi"*, Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske.

** *Goran Grotić*, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na kolegiju Uvod u etiku.

mačke u dvadesetom stoljeću”.¹ Otada do danas ne prestaju vrlo opširne, učene i vehementne rasprave vrlo širokoga kruga znanstvenika o Nietzscheu i njegovoj filozofiji, osobito o vrsti i načinu povezanosti njegove filozofije s ideologijom nacionalsocijalizma. Za razumijevanje recepcije Nietzschea također treba naglasiti da se Nietzscheova filozofija otpočetka može vidjeti kao osebujno veličanje onoga novog i stvaralačkog, a pritom je svako to “novo stvaranje” zapravo stvaranje novih vrednota i normi. Iz toga onda slijedi da te uvijek nove vrednote i norme utječu i na način njihova prihvaćanja, odnosno to predstavlja izvor iz kojega onda proizlazi i načelna otvorenost, kao i poziv da se hrabro krene novim putevima. Prema tome bi, po Nietzscheu, jedan samoodređujući i stvaralački čin trebao neku viziju ispuniti sadržajem i potom joj dati konkretne oblike. Moglo bi se možda reći kako je upravo ta emfatična otvorenost za sve ono novo i neobuzdano, bila odlučujuća atraktivnost Nietzscheova mišljenja za njegove najraznovrsnije pristalice. Stoga je vrlo zanimljiva i poučna recepcija njegova djela, a u okviru povijesti te recepcije svakako posebno mjesto zauzima njegov odnos prema znamenitom učenjaku i polihistoru Jacobu Burckhardt.

Nietzsche je kao iznimno mlad postao docent na sveučilištu u Baselu gdje je 1870. godine imao priliku slušati predavanja znatno starijega i vrlo uglednoga historičara J. Burckhardta pod naslovom “Über die historische Grosse” (O historijskoj veličini), a 1870.-1871. i kolegij “Über das Studium der Geschichte” (O studiju povijesti). Ta su predavanja utjecala na Nietzscheovo poimanje povijesti. “Veličina”, rekao je Burckhardt u tim predavanjima, jest “ono što mi nismo”, a “moć” je “po sebi zlo”. Naime, Burckhardt je modernoj težnji k uvijek većoj moći, većem bogatstvu i užicima suprotstavljao antički osjećaj mjere i jednostavnosti. U nastupajućem razdoblju masa i nadolazeće demokracije Burckhardt je podsjećao svoje slušatelje na rano grčko povijesno doba i njihove aristokratske vrednote. On je nedvojbeno u Nietzscheu vidio nadarenoga i naobraženoga učenika koji je bio spreman, prihvaćajući grčki kulturno-politički nazor na svijet, misliti protiv vlastitoga vremena, a to je značilo lučiti kulturne veličine od političkih, tj. aristokratizam i heroizam više kulture suprotstavljati razdoblju vladavine masa.

U Burckhardtovoj teoriji povijesti tri tzv. “potencije”, naime, država, religija i kultura u jednom složenom međuodnosu određuju povijest, dok se kod Nietzschea težište promišljanja premješta na kulturu. On je religiju isprva podsvjesno, a poslije i otvoreno tretirao kao silu koja je neprijateljska u odnosu na kulturu, dok je državi s iznimnom radikalnošću osporavao svako pravo na vlastiti opstanak. Dakle, upravo u vrijeme stvaranja njemačke države Nietzsche je htio služiti isključivo i samo kulturi, i to je svakako bilo u Burckhardtovu duhu, dok s druge strane Nietzscheovo slavljenje velikoga

¹ Usp. Kaufmann, 1974.

pojedince razotkriva određenu bliskost prema Burckhardtovim promišljanjima.

Oni veliki – to su za Nietzschea bili stvaraoci kulture, filozofi, umjetnici, geniji – zato kod Nietzschea uvijek iznova nailazimo na formulacije idealne zajednice u smislu nekog reda, duhovnoga samostana, obrazovne sekte, republike učenjaka itd. To su, dakako, kod Nietzschea bili natpolitički i apolitički ideali, no oni su se kod njega spojili s političkim zahtjevima nevjerojatne i zapanjujuće radikalnosti. Kao Burckhardtov učenik, Nietzsche je zastupao politiku koju valja gledati odvojeno od svakoga imperijalizma i politike moći njegove epohe. Za Burckhardta se grad, bila to antička Atena ili renesansna Firenca, pokazivao kao mjesto političkoga zavičaja više kulture, odnosno kao povijesno mjesto razvoja i njegovanja humanosti.

U tom je kontekstu Burckhardt slutio da će Njemačko Carstvo “dalje egzercirati” i nakon rata, iako na kraju više nitko neće moći reći “zašto zapravo život postoji”. To su isto tako bile i Nietzscheove slutnje i strepnje, naime, da će se dogoditi “iskorjenjivanje njemačkoga duha za dobrobit Njemačkoga Carstva”, stoga se i on, poput Burckhardta, priklanjao idealu grada kao mjestu njegovanja više kulture, jasno se distancirajući od bilo kakve imperijalne tvorevine, zvala se ona *Imperium Romanum* ili Njemačko Carstvo.

S obzirom na takav Nietzscheov duhovno-politički razvoj ne čudi što on, nekadašnji gorljivi Prus, nijednom riječju ne spominje rađanje Njemačkoga Carstva, niti carevu proklamaciju u Versaillesu. Sada Nietzscheova borba postaje nešto drugo, svakako ne rat nacija, jer borba o kojoj je on razmišljao tek je predstojala, bila je to borba za “jedan novi duh u znanstvenom i etičkom odgoju naše nacije”. No ta je borba za Burckhardta i Nietzschea bila zapravo dvostruko ugrožena i beznadna, najprije to je bila borba protiv građanskoga društva i njegovih proklamiranih načela opće jednakosti. Za Burckhardta je to značilo definitivni povijesni poraz grada-polisa kao jedinstva *societas civilis* i *res publica*, odnosno antičkoga jedinstva države i društva. Tome nasuprot moderno doba, od francuske revolucije, za njega predstavlja konačno uspostavljanje i razdvajanje, na temelju načela jednakosti, samostalnosti i samostojnosti, države od društva. S druge strane, to je bila njihova zajednička borba protiv novonastupajućega egalitarizma u liku pokreta socijalizma. Po vlastitom samorazumijevanju, Nietzsche je bio osobito radikalan reformator koji je vjerovao, kao i mnogi prije njega, u mogućnost oživljavanja duha klasične antike, dok je Burckhardt cijeloga života ostao klasični humanist nepokolebljivo uvjeren u nužnost održanja kontinuiteta kulture Zapada. No Nietzscheov je pokušaj obnove antike bio dvojak jer on s jedne strane ostaje privržen antici, ali je s druge istodobno poduzeo i snažnu reviziju i radikalizaciju klasičnih ideala. S obzirom na njegovo doba, Nietzscheova je situacija bila sljedeća: novonastalo Njemačko Carstvo nije uspjelo sačuvati razinu kulture njemačke klasične epohe, a upravo je tome Nie-

tzsche težio, dakako, na posve nov i osebujuć način; stoga je put k toj obnovi za Nietzschea postao put u usamljenost. Poznati historičar Schieder to je stajanje stvari ovako formulirao: “Umjetnost i filozofija okrenule su se od mlade nacionalne države i izgradile vlastito carstvo, samo je znanost našla dom u nacionalnoj državi. Nietzsche stoji na raskrižju toga razvoja, ali on nije glasnogovornik nekoga šireg pokreta, nego čini svoje korake u uvijek većoj usamljenosti” (Schieder, 1963.: 8).

Korespondencija između njih dvojice odnosi se, koliko je sačuvana, s Burckhardtove strane na zahvale i kratke komentare povodom primljenih Nietzscheovih radova. Nietzscheova su pisma pak mnogo dulja; on unaprijed nastoji otkloniti predmnijevane Burckhardtove otpore i kritike, i tako mu omogućiti pristup svojim stajalištima. Nietzsche je sve snažnije tražio potporu i razumijevanje pa je svaku novu pošiljku svojih radova popraćao pismima koja oslikavaju njegovu zabrinutost hoće li i kako dotični rad biti prihvaćen. Tomu nasuprot Burckhardt je u svojim, njemu zapravo nametnutim odgovorima, uvijek jednako distanciran, dapače sve više rezerviran i sa sve više nerazumijevanja za puteve Nietzscheova mišljenja. Tu je upravo upadnu disonanciju njihova odnosa Nietzsche na neki polusvjestan način ipak osjećao, te je to u pismima nakon 1880., koja to retrospektivno promišljaju, i otvoreno izrekao, ali u pismima jednomu drugom, starijem i prisnijem prijatelju, naime, teologu Overbecku. Valja naglasiti da je nužda i usamljenost koju je Nietzsche osjećao, a i iz koje je on za sebe stvarao neminovnost *amor fati*, bila ipak druge vrste od one koja je Burckhardta, kao i zajedničkoga prijatelja Overbecka, vodila do njihove povučeniosti, dapače, potpune rezerviranosti u odnosu na aktualna događanja.² U toj korespondenciji Burckhardta i Nietzschea izlaze na vidjelo temeljne sadržajne razlike njihovih pogleda na zadaću historije pa se i po tome već razlikuje njihova opća kritika kulture i historijskih događanja. Te sadržajne razlike među njima utoliko su bitne jer počivaju na naizgled istoj osnovici, naime, na kritici postojećega stanja kulture i obrazovanja. Ta je kritika kod Burckhardta bila pokrenuta njegovim iskustvima u vrijeme oko 1840. godine, na početku europskih socijalno-demokratskih pokreta, a kod Nietzschea u doba stvaranja Njemačkog Carstva, oko 1870. godine. Obojica su imali pred očima, i to na isti način u razmaku od 30 godina, civilizirano barbarstvo, opće propadanje

² Tako primjerice Nietzsche kaže u pismu Overbecku: “Katkad čeznem za tim da s tobom i Burckhardtom imam tajnu konferenciju, više da bih pitao kako vi prolazite s tom nuždom, nego da vam pričam novosti.” No postupno je Nietzsche bivao prisiljen uvidjeti da je njegova nužda bila druge vrste, pa to otvoreno izriče: “Vi sa mnom nemate ni zajedničku nuždu ni istu volju. To je usamljenost: ja nemam nikoga tko bi sa mnom dijelio moje da i moje ne.” Zato je i lako pretpostaviti da je Nietzsche upravo tu vrstu suglasnosti tražio i želio dobiti od Burckhardta šaljući mu svoje radove. Stoga on nastavlja: “To je moja nužda, to me je učinilo nijemim! Samo u tom smislu, dragi moj prijatelju Overbeck, patim ja od usamljenosti” (Bernauli, 1908.: 535).

duhovnoga života i raspad staroeuropsko-aristotelovskoga utemeljenja Europe i kršćanskoga svijeta. Treba naglasiti da se u prosudbi povijesne situacije tadašnjega kršćanstva mladi Burckhardt u načelu posve slagao s Nietzscheom (pri čemu je svakako zanimljivo napomenuti da su obojica bili sinovi protestantskih svećenika). Prema Burckhardtovim shvaćanjima velika i bitna razdoblja kršćanstva nedvojbeno su nepovratno prošla, dok se, po njemu, prema suvremenoj teologijskoj restauraciji kršćanstva moglo osjećati samo sažaljenje. Po Burckhardtovu mišljenju, povijest dogmi i crkve već je više nego dovoljno odgovorila na sva pitanja teologije, tako da i najoštrumnije moderno kršćanstvo stoji nepovratno daleko od prvotne snage kršćanske objave. No već se u tome s Nietzscheom podudarnom stajalištu pojavljuju razlike koje će kasnije u potpunosti izići na vidjelo. U povodu suvremenoga povijesnog stanja kršćanstva Nietzsche smatra da je došlo vrijeme za pronalaženje nečega novog. Prema takvom je “pronalaženju”, koje bi valjalo biti nadomjestak za kršćansko vjerovanje, Burckhardt, kao čovjek koji povijesno misli, oduvijek osjećao odbojnost. Stoga se on, ali ne i Nietzsche, doista suzdržavao od polemika s kršćanstvom, te je tako izražavao svoje poštovanje prema religiji kao jednoj umirućoj “potenciji”. Nietzscheova je kritika, tome oprečno, vremenom postajala sve oštrija i žešća, te je u djelima “Unzeitgemässen Betrachtungen”, “Götzen Dämmerung”, te u spisima protiv Wagnera i *Antikristu* završila s napadima u liku potpune negacije kršćanstva. Tome nasuprot, Burckhardtova se kritika kršćanstva u starosti samo po tome zaoštrila, kad je on tamo gdje je Nietzsche strastveno uništavao, s nadmoćnom porugom pravio ironično-pakosne bilješke, skrivajući pritom pred javnošću svoje zadnje misli. Konačno, slično kao u odnosu prema kršćanstvu, u obrazovanju se razlikuje njihova kritika države.

No odlučujuća je razlika između Burckhardta i Nietzschea u njihovim pogledima na zadaću historije, od koje je Nietzsche općenito i ponajprije vidio nedostatke i štetu, a Burckhardt bezuvjetnu korist, dapače, možda i jedinu koja nam je preostala. To se vrlo jasno vidi u Burckhardtovu kratkom, rezerviranom i oskudnom odgovoru na pošiljku Nietzscheova, kako on kaže, “bogatoga spisa”, naime, djela “O koristi i štetnosti historije”. Doduše, u prvi mah može začuditi kratkoća i rezerviranost njegova odgovora, ali to ni-pošto ne znači da ta tema za Burckhardta nije bila vrlo značajna. Zapravo, može se pretpostaviti da je razlog njegove rezerviranosti vjerojatno bio u tome da se on namjerno suzdržavao braniti od Nietzscheovih napada na korisnost, tj. smislenost proučavanja historije. Po svemu sudeći, tako se on odbijao opravdati za bavljenje onim što je za njega 30 godina bilo pravo, korisno i jedino smisleno.

Pogledajmo najprije Burckhardtovu zahvalu i odgovor povodom primitka toga Nietzscheova djela. On ponajprije tu raspravu naziva “sadržajem snažnim i bogatim djelom”, a potom kaže: “Zapravo, ja o tome zasad ne bih imao pravo nešto reći jer to djelo valja vrlo zrelo i postupno uživati, no sama

se stvar nekoga poput mene tako neposredno tiče, te se dolazi u kušnju da se odmah nešto kaže.” I potom se Burckhardt izražava u smislu kako njegova “jadna glava” nikada nije ni izdaleka bila u stanju “tako duboko reflektirati” o “posljednjim temeljima, ciljevima i poželjnostima” povijesnih znanosti. Naime, kao “učitelj i docent”, veli Burckhardt, on može reći da je poučavao povijest bitno samo kao “propedeutičku struku”, ali nikada u smislu onoga što se patetično naziva i shvaća kao “svjetska povijest”. On je samo nastojao, koliko je to bilo moguće, uputiti studente “vlastitom prisvajanju prošloga – bilo koje vrste”, odnosno, da studentima barem prošlost ne učini omraženom. Isto kao što mu je bila strana pomisao i zahtjev k filozofijskom obrađivanju svjetske povijesti, tako nikada nije ni imao namjeru odgojiti, u užem smislu škole, nastavljače i učenike. Želio je da svaki slušatelj izgradi vlastito uvjerenje.

Dublji razlog Burckhardtove suzdržanosti valja tražiti u tome što Nietzscheova rasprava, unatoč naslovu, uopće ne raspravlja o “koristi”, nego samo o “štetnosti” historije, te potom putem kritike sjećanja želi naučavati kako je moguć historijski zaborav. Nasuprot tome, Burckhardt je nepokolebljivo vjerovao u korist proučavanja onoga “što je bilo” i pritom je bio posve siguran da temeljni potresi i krize suvremenosti, povijesno gledano, počivaju na tome da 19. stoljeće započinje s *tabula rasa* svih odnosa, stoga je zahtijevao i zastupao nužnost sjećanja na ono “što je bilo”. S obzirom na ta uvjerenja o koristi historije za život, Burckhardt je završetak Nietzscheovih razmatranja problema historije, gdje se kaže da cijelu našu “dekorativnu kulturu” valja odbaciti, i to s pomoću kritičke analize historijskoga obrazovanja, morao shvatiti kao Nietzscheovu načelnu nespремnost za očuvanje povijesnoga kontinuiteta. Upravo je takva stajališta Burckhardt izričito odbijao i u tome vidio glavnu opasnost za razvoj suvremene povijesti.

Tema ove Nietzscheove rasprave tri su različite vrste ophođenja s onim “historijskim” ili tri različite vrste ponašanja u odnosu na ono prošlo. No ono što odlikuje i određuje sva ta tri načina ponašanja prema historiji, jest jedno i isto, naime, “korist i šteta” historije “za život”, a ta se korist i šteta, po Nietzscheu, određuju iz odnosa sjećanja i mogućnosti zaborava. Prema Nietzscheu, život potrebuje historiju jer nije moguća egzistencija ljudskoga života bez sjećanja na ono što je bilo, no isto tako mora se moći u pravo vrijeme i u pravom omjeru zaboraviti, a da se ne bi trpjela šteta od prekomjernosti onoga “što je bilo”. I budući da historija u trojakom pogledu pripada onomu životnom, a pritom prvotno nije nikakva znanost, postoje, po Nietzscheu, i tri vrste historijskoga znanja: monumentalna, antikvarna i kritička historija. Prvom načinu odgovara čovjek koji je u sadašnjosti neprestance djelatan, ali tako da iz prošlosti uzima uzore za budućnost. Drugom načinu odgovara čovjek koji staro i provjereno čuva s pijetetom, a trećemu čovjek koji se preko kritike onoga što je bilo, oslobađa tereta prošlosti i otvara si mogućnosti za budućnost.

Za sva ta tri načina zajedničko je da služe životu i to ponajprije kao posljedica ograničenosti njihova obzora, naime, preko ograničenosti širokoga pogleda na puko monumentalno, potom kratkovidnosti za samo ono lokalno te izoštrenoga pogleda za ono promašeno. Stoga nijedan od tih triju načina nije “objektivan”, ali je svaki sukladan životu i istodobno sprječava da se historijska znanost razvija samostalno i autohtono. Također sva ta tri načina odnošenja spram historije reguliraju, putem stupnja potrebe za historijskim znanjem, odnos između moći i znanja. Po Nietzscheu, glavna je karakteristika modernoga obrazovanja da je ono u potpunosti historijsko obrazovanje, a kao takvo ono istodobno ne oblikuje i ne izgrađuje cjelinu tjelesnoga bitka. Sve ostaje kod pukog mišljenja obrazovanja i osjećaja, tu ne nastaje nikakva “obrazovna odluka”, kako naglašava Nietzsche, te u skladu s time zbiljski motivi djelatnoga života, koji sada očito izlazi na vidjelo, ne znače ništa više nego ravnodušnu konvenciju. To Nietzsche ovako izražava: “Prekomjernost historije napala je plastičnu snagu života i ona više ne razumijeva kako bi se moglo poslužiti prošlošću kao nekom snažnom hranom.” (Nietzsche, 1906a: 162) Stoga, po njegovu mišljenju, valja “uništiti” to historijsko nadobrazovanje u korist istinitoga obrazovanja, a imperativ s kojim Nietzsche želi uništiti našu “dekorativnu kulturu” i njezino historijsko obrazovanje, glasi: “Samo iz najviše snage sadašnjosti smijete tumačiti ono prošlo” (Nietzsche, 1906a: 162). Da bi se uopće moglo odgonetati što je to vrijedno u smislu znanje i baština, mora se nastojati tumačiti proročke izreke prošlosti kao znalac sadašnjosti i graditelj budućnosti. Nietzsche to ovako izražava: “Oblikujte u sebi sliku koja treba odgovarati budućnosti, te zaboravite praznovjerje da ste epigoni” (Nietzsche, 1906a: 162). S takvim herojskim “futurizmom” pružio je Nietzsche, već unaprijed, sadašnjosti i njezinoj prezasićenosti historizmom savjest za svaku proizvoljnu preinaku povijesti, a k tome još i iluziju posve izvjesnoga raspolaganja s “najvišim” i “najplemenitijim” snagama sadašnjosti, i to samo zato što se u tome “carstvu mladosti” mnogo toga više ne drži vrijednim znanja i čuvanja. Na kraju je svoje rasprave Nietzsche toj herojskoj volji za bolju budućnost suprotstavio “ironičku egzistenciju”, a koja je vođena “slutnjom neke propasti”. Opis te ironičke egzistencije, po svemu sudeći, odnosi se uglavnom na Burckhardta, te sadržava perspektive koje na odlučujući način osvjetljaju genealogiju historizma. Nietzsche je, naime, otkrio da se moderna historijska svijest, a koja je u svome korijenu kršćanska, samo površno izražava kao svijest napretka, dok je u svome temelju svijest o svršetku, a ta je predodžba, prema njegovu mišljenju, posredovana Hegelovom idejom svršenosti. Ironička samosvijest historijskoga obrazovanja sastoji se u jednoj “iznad svega stojećoj slutnji”, a koja kaže da se na ovoj visini znanja, unatoč svim trijumfima, ne može radovati. Naime, stajalište *memento mori*, koje je bilo osnovica srednjovjekovnoga znanja i savjesti, preobrazilo se u svjetovnu svijest povijesnoga kraja, a pritom se ta univerzalna historijska potreba u osnovi razotkriva kao duboka beznadnost koja se pojavljuje kao određeni historijski lik, a od kojega je sada

pomračeno sve više obrazovanje. Prema Nietzscheu, to neprijateljstvo historije i života ima svoje posljednje povijesno utemeljenje u kršćanskoj religiji, a ona od cjeline ljudskoga života uzima njegove posljednje sate kao najvažnije. Tako se, prema Nietzscheu, zasigurno bude najdublje i najplemenitije snage, no one postaju preprekom za svako “novo sađenje, odvažne pokušaje, slobodne težnje”. Odnosno, time se samo stvara historijska svijest, tj. “zrelo i duboko ozbiljno promatranje o nevrijednosti svega događanja, o svijetu koji je zreo za sud, raspršilo se do skeptične svijesti da je u svakom slučaju dobro znati sva događanja, jer je prekasno za to da se učini nešto bolje. (...) U tom smislu mi živimo još u srednjovjekovlju, historija je još uvijek prikrivena teologija” (Nietzsche, 1906a: 174).

Stoga se, za Nietzschea, historijska refleksija historijske svijesti “novoga doba” razotkriva kao nešto krajnje historijsko. Ali time se već nadaje mogućnost i nužnost razrješenja problema historije s njezinim vlastitim sredstvima, odnosno historijska se svijest mora sada okrenuti protiv same sebe, a da bi se opet moglo dogoditi nešto “novo, moćno, životno obećavajuće i izvorno”. Ili, pita se Nietzsche, trebamo li uvijek biti samo sljedbenici antike i kršćanskoga svijeta, ne bismo li trebali jednom konačno “težiti, dospjeti iza i preko toga aleksandrijskog svijeta”, te tražiti naše uzore u “starogrčkom prav svijetu” onoga prirodnog i ljudskog, jer “tamo nalazimo zbiljnost jednoga bitno nehistorijskoga obrazovanja i unatoč tome, ili štoviše upravo zato, neizrecivo bogatijega i životnijega obrazovanja” (Nietzsche, 1906a: 174). No taj Nietzscheov dionizijski protupoklič na kršćanski *memento mori* još nije neka metafizička izvjesnost, nego samo prva bojažljiva historijska nada koja se izražava u kršćanstvu suprotstavljenoj izreci onoga vremena, *memento vivere*. Kao posljedica još nerazrađenoga stajališta prema problemu historije cijela rasprava “O koristi i štetnosti historije”, a s obzirom na postavljeni problem, sadržava dva posve različita odgovora. Jedan historijski, odnosno, nehistorijski i jedan u potpunosti nathistorijski. Oba su ta stajališta povezana samo tako da se vlastitoj sadašnjosti, tj. aktualnom trenutku hoće dati povijesnu, odnosno, vječnu vrijednost. Dok kasnije u Zaratustrinu učenju o “podnevu i vječnosti” ljubav prema fatumu ostavlja iza sebe povijesnu volju k budućnosti, u djelu “Unzeitgemässen Betrachtungen” taj je nathistorijski odgovor samo neobvezno promišljanje, koje je ipak rubni problem historije.

Taj bi se cijeli pojmovni sklop mogao ovako izraziti: Nietzscheov je historijski odgovor na problem historije u tome da se “snažnim instinktom izvuče osjećaj kada je nužno historijski, a kada nehistorijski osjećati”. Oboje je u istoj mjeri nužno za zdravlje pojedinca, naroda i kulture, naime, znati kada je nužno sjećati se, a kada zaboraviti. Pritom je riječ o uviđanju “stupnja” i “granice” kada nešto prošlo valja zaboraviti, da prošlost ne bi pokopala sadašnjost, jer samo zahvaćanje onoga prošloga omogućuje da ono ponovno postane nešto povijesno. To, prema Nietzscheu, znači da prava spoznaja prošlosti zapravo upućuje prema budućnosti, pa se time istodobno po-

tiče u borbu sa sadašnjosti. Takvi u pozitivnom smislu “historijski” ljudi vjeruju da će proučavajući ono prošlo spoznati smisao ljudskoga postanka, no oni pritom, prema Nietzscheu, ne shvaćaju da misle i djeluju nehistorijski jer njihovo bavljenje poviješću nije u službi čiste spoznaje nego života. Drugim riječima, svojim djelovanjem oni rabe historiju za svrhe i korist života, i to na kritički, monumentalistički ili antikvarni način.

Takva historija koja služi u životu nije nikakva autonomna znanost, nego tijekom razvitka kulture nastala snaga koja obećava budućnost, pa stoga služi jednoj nehistorijskoj moći. A ako se uviđa da je istiniti temelj na kojem uopće može nastati nešto što je pravo, zdravo i veliko, samo ono što još nije dospjelo do historijske svijesti, tada je i sposobnost da se barem djelomice osjeća nehistorijski nešto bitno i prvotno. Stoga bi se onaj koji je spoznao da je svaki veliki povijesni događaj nastao u nerasvijetljenim, nehistorijskim okolnostima, mogao “možda” uzdignuti do jednoga posve nathistorijskoga stajališta. Takav “nathistorijski čovjek” odgovara niječno na pitanja o mogućnosti ponavljanja vlastitoga života, ali ne zato što se možda od budućnosti očekuje nešto bolje, nego zato što je za njega svijet “u svakom pojedinačnom trenutku gotov i dosegnoo je svoj kraj” (Nietzsche, 1906a: 117).

Tu je dakle riječ o vremenskoj opreci između savršene prošlosti i neke nedovršene budućnosti i ta se opreka s nadvremenskoga stajališta pokazuje kao “trenutak” koji u sebi sve sadržava, ali koji je, historijski gledano, puki privid. No to je upravo temeljna misao Zaratustrina učenja o savršenom vremenu, o savršenom bitku u vremenu “podneva”, koje je božanski trenutak, a u kojem je Nietzsche vidio vječno vraćanje. Ali da bi se uopće moglo biti u tom trenutku, potrebna je “božanska umjetnost zaborava”, a takav čovjek samozaborava promatrat će kao jedno i prošlost i sadašnjost, i to kao “svesadašnjost” neprolaznih tipova, a koji se pojavljuju kao nešto uvijek isto, budući da su “nepromjenjive vrijednosti i vječno istoga značenja”.

Takvo nathistorijsko stajalište bilo je polazište s kojega je Nietzsche naučavao vječno vraćanje. Stoga je ono nehistorijsko samoograničenje na neki ograničeni obzor, a preko ograničujuće snage zaborava, još uvijek u okviru problema vremena historije, dok su nathistorijske snage one koje uopće omogućuju otklanjanje pogleda od vremenskog postajanja “spram onoga što opstanku daje karakter vječnoga i jednako bitnoga” (Nietzsche, 1906a: 203).

Prema Nietzscheovu mišljenju, “historijski” čovjek živi na način neprestanoga sjećanja na ono što više nije, pa stoga ni u jednom trenutku nije posve i u potpunosti ono što jest, dapače, zato on ni u jednom trenutku nije sam sobom zadovoljan. On se odupire teretu prošlosti i da bi mogao živjeti, nijeće tu prošlost i sam se od sebe prikriva. Opreka tome jest nevino dijete koje ne mora nijekati nekakvu prošlost, jer vlastitim djelom nije ništa prouzročilo ili skrivilo, i ni za što ne mora odgovarati, stoga egzistira igrajući se između prošlosti i budućnosti, dok jednom ne shvati što to znači ono “bilo je”, nai-

me, “ona lozinka kojom na čovjeka dolazi borba, patnja i mrzovolja, koja ga podsjeća što je u temelju njegova opstanka – jedan nikada dovršeni imperfekt. Kad smrt konačno donese suđeni zaborav, time on istodobno potire sadašnjost i opstanak i utiskuje pečat na spoznaju da je opstojnost samo jedna neprekidana bilost, stvar koja živi od toga da niječe i proždire samu sebe, da proturječi samoj sebi” (Nietzsche, 1906a: 108).

U određenju pojma i uloge spoznaje izlazi na vidjelo još jedna vrlo karakteristična i bitna razlika u poimanju historije između Nietzschea i Burckhardta, a pritom se kod jednoga radi o “volji za moć”, kod drugoga o spoznaji kao bezinteresnoj “teoriji”. Kod Nietzschea je često riječ o krajnjem napezanju, nastojanju volje da bi se dosegili krajnji ciljevi, a onda je na koncu možda i svejedno je li se to postiglo ili nije. Tome nasuprot Burckhardt se oslobađa svega poželjnoga putem razumijevajućega promatranja pa tamo gdje Nietzscheova radikalna kritika hoće biti eksploziv između antike, koju on hoće za sebe, kako bi je mogao “utjeloviti” za svoje doba, i kršćanstva koje hoće odbaciti, Burckhardtov historijski pogled u objema tim silama vidi moći koje valja jednako poštovati. No Burckhardt ipak zna da ni antika niti kršćanstvo više ne mogu biti izvor budućnosti, i dok Nietzsche vrši vehementni napad na kršćanski križ u ime ponovno rođenoga boga Dioniza, Burckhardt, nasuprot tome, u opisu Dionizova lika govori o njegovoj apolonijskoj “lijepoj egzistenciji” i “besciljnoj blaženosti”! Zato za Burckhardta zbiljsku antiku ne predstavlja nikakav Dioniz, nego Homerov Zeus od Otricoli.

Svojim odlučnim otklanjanjem od svih modernih radikalizama, koji krajnje zaoštreni najčešće vode u historijski nihilizam, odnosno ne daju nikakve plodotvorne korijene, Burckhardtova je suzdržanost u odnosu na vlastito vrijeme također samo znak vremena, i po svojoj je supstanciji samo utoliko “moderna”, jer se u tome habitusu ponovno pojavljuje nešto iz kasne antike, a to je povratak postojanoj jednostavnosti umjerenoga života, usred jednoga krizama neizlječivo rastrojenoga svijeta. Za Burckhardta se zato sreća, kao i ono iznova usrećujuće, pojavljivala tamo gdje se otkrila, otvorila “harmonija”, a koja jest u biti čovjeka i stvari, životne ljepote i cjeline bitka. No cjelina bitka izlazi na vidjelo tek putem duha, a koji kao ono promatrajuće stoji nasuprot svijetu, i odgovara mu svojim stvaranjem. Jer ono što modernom čovjeku čiji je život djelatna volja, žurba i poslovnost, vrijedi kao puko pasivno zrenje, u tome je Burckhardt, poput Grka, vidio i najviši način ljudske djelatnosti. Iako je dobro znao da čisto motrenje za Grke nije nikakvo odustajanje od djelovanja i htijenja, u smislu nekoga povlačenja k pukom promatranju, a koje bi sprječavalo djelovanje, ipak je mogao s Pitagorom ponoviti da su ljudi došli na svijet kao na velika svečana okupljanja: “Jedni da dogovaraju poslove, drugi da sudjeluju u natjecanjima, treći kao motritelji” (Burckhardt, 1929.-1933b.: 357). Takvu sreću kontemplativnoga života Nietzsche je vjerojatno osjetio samo jednom, i to kad u *Zaratustri*

opisuje ekstatični trenutak “podneva i vječnosti”, odnosno, kad se našao u mogućnosti da “s onu stranu čovjeka i vremena”, pogleda u lice vječnoga vraćanja cjeline kozmičkoga postojanja kao jednako-ostajućega bitka svega bića. Za razliku od toga, Burckhardt je uživao u sreći povijesnoga svijeta, iako je znao da povijest inače predstavlja neprestano kršenje i ponovno uspostavljanje ljudskosti jer “narodi i pojedinci tjeraju svoju egzistenciju do granice mogućega” (Burckhardt, 1929.-1933a.: 471).

Zbiljski put prema osjećaju sreće nije stoga Burckhardtovu otvarala povijest svijeta, nego povijest umjetnosti, koja nam znači “drugi opstanak”, a tu su skladni bit i pojava, te je konačno uspostavljena “mirna sreća duše”. Je li taj “mir duše”, kojem je Burckhardt težio, ono što je Nietzsche opisao u *Zaratustri* kao “početak umora, prva sjena koju baca večer” ili je to upravo ono što je Nietzsche tako strastveno zahtijevao, a do čega nikada nije dospio, naime, “izraz zrelosti i vještine usred čina i stvaranja, (...) mirno disanje, dosegnuta sloboda volje”? (Nietzsche, 1906b: 3).

Konačno, valja naglasiti kako u Burckhardtovim promišljanjima mogućnosti sretnoga života i općenito pitanja o sreći najjasnije izlazi na vidjelo duboka i sustavna povezanost i ukorijenjenost njegova mišljenja u staroeuropsko-aristotelovskoj tradiciji metafizike duha. Pri kraju “Svjetsko-povijesnih razmatranja” on kaže: “Mogu doći vremena užasa i najdublje bijede, mi bismo rado znali taj val na kojem plovimo u oceanu, ali taj smo val mi sami. (...) Ali ako u bijedi treba biti sreće, ona može biti samo duhovna, okrenuta unatrag prema spašavanju obrazovanja prijašnjih vremena, okrenuta unaprijed k veselom i nezlovoljnom zastupanju duha u jedno doba koje inače može u potpunosti zapasti u ono tvarno” (Burckhardt, 1929.-1933a.: 426).

Može se utvrditi da po pitanju određenja mjesta umjetnosti izlazi na vidjelo još jedna prikrivena i osebujna srodnost Burckhardtovih i Nietzscheovih stajališta. Naime, za Burckhardta u “rješenju velike zagonetke života” historija stoji iza filozofije, ali filozofija iza poezije, a ona iza likovnih umjetnosti. U promišljanju toga poretka Burckhardt se izričito poziva na Schopenhauera, te zaključuje da poezija daje uvid u “bit čovječanstva općenito”, a potom i u ono “vremenito i nacionalno”, pri čemu ono što se označuje kao “bit čovječanstva općenito” ima za njega prednost pred “vremenitim i nacionalnim”, tj. povijesnim. Podrijetlo te srodnosti zasigurno jest u snažnom utjecaju Schopenhauera na obojicu. Tako primjerice Nietzsche u djelu *Volja za moć* određuje svijet kao “samo sebe rađajuće umjetničko djelo” i iz toga slijedi da je u “usporedbi s onim umjetničkim pojavama znanstvenoga čovjeka doista znak određenoga ograničenja i umanjenja razine života” (Nietzsche, 1906.: 193).

Kakav je Nietzscheov utjecaj na samu historiju, odnosno, na povijesnu zbiljnost u prvoj polovini dvadesetoga stoljeća? Taj je utjecaj nepobitno golem jer nepobitna je povijesna činjenica da je Nietzscheova filozofija bila od

strane ideologa nacionalsocijalizma uzimana kao idejna osnova njihova svjetonazora, kao i njihove “velike politike”. Dakako, posve je drugo pitanje je li to svojatanje Nietzschea od strane nacionalsocijalizma bilo opravdano i u kojoj mjeri, ili se pak radilo samo o falsifikatima, površnim analogijama i plitkom političkom zlorabljenju?

Dovoljno je samo letimice pogledati knjigu R. F. Krummel *Nietzsche und der deutsche Geist*³ da bi se primijetio doista sveobuhvatni utjecaj Nietzschea na njemački kulturni, intelektualni i znanstveni život. Dok je, suptotno tome, Nietzsche sam još 1888. pisao: “U Beču, u St. Petersburgu, u Stockholmu, u Kopenhagenu, u Parizu, u New Yorku – svudje su me otkrili: nisu me u europskoj zemlji gluposti, u Njemačkoj”.⁴ pritom ću se ukratko osvrnuti, na samo par, po mojem mišljenju, osobito karakterističnih i pozornosti vrijednih pristupa odnosu Nietzschea i povijesne zbiljnosti nacionalsocijalizma.

No ponajprije treba napomenuti kako je još od početka stoljeća za mnoge čitatelje i poštovatelje njegova djela veliki problem bio kako shvatiti i odrediti Nietzscheov odnos prema Njemačkoj i njemstvu, jer doista nije lako naći pisca koji s toliko malicioznosti i antipatije piše o Nijemcima, a onda i s time povezanoga pitanja uloge i značenja Europe i onoga europskog. No, unatoč tome, za golem broj čitatelja lektira Nietzschea predstavljala je poseban doživljaj jer se tu, opet prema mišljenju mnogih, navodno radilo o posebnom i specifičnom njemačkom mišljenju i osjećajnosti, dapače, smatralo se da je njemstvo bila pretpostavka za razumijevanje Nietzschea. Jedino su na njemačkom jeziku mogla biti napisana njegova djela, tvrdio je svojedobno poznati njemački filozof Rickert. Dapače, za Rickerta je Nietzscheovo djelo *Tako je govorio Zarathustra* zapravo potpuno neprevodivo na neki strani jezik. I ne samo to, već su odiseja njegova života, kao i sama sudbina Njemačke bili bitno povezani, kako je o tome 1924. pisao O. Spengler (Spengler, 1937.). No, s druge strane, brojni su interpreti Nietzschea smatrali da je on upravo po svojoj kritici njemstva i Nijemaca, kao i s obzirom na svoju europsku orijentaciju, zapravo u potpunosti Nijemac. T. Mann koji se od ranih dana iscrpno bavio Nietzscheom, i svakako bio jedan od najkompetentnijih poznavatelja njegova djela i s njime kongenijalni pisac, o tome kaže: “Duševne pretpostavke i izvori ... etička tragedija njegova života, toga besmrtnog europskog igrokaza samonadvladavanja, samokažnjavanja, samorazapinjanja s duhovnom smrtnom žrtvom, kao srce i mozak razdirući završetak – gdje se to inače može naći nego u protestantizmu naumburškoga pastora sina, nego u onoj sjeverno-njemačkoj, građansko-dürerovskoj-moralnoj sferi” (Mann, 1983.: 146). Tako i Löwith, koji među filozofima zasigurno

³ Vidi, Krummel, 1983.

⁴ Detaljnije u: Nietzsche, F., 1906.: *Ecce homo*, Werke, Bd.VI.

pripada najboljim poznavateljima Nietzschea, naglašava posve osebniji afinitet Nijemaca prema Nietzscheu, čak misli da ga nenijemci teško mogu razumjeti te kaže: “Bez toga posljednjeg njemačkog filozofa ne može se uopće razumjeti njemački razvoj ... On je kao Luther specifično njemački događaj, radikalan i zlokoban.” (Löwith, 1986.: 6).

Svakako je vrijedno navesti da je T. Mann, 1943., u svojim *Dnevnicima*, shvaćao nietzscheizam kao bijeg od svega onog građanskog, umjerenog, klasičnog (apolinijskog), tj. on je fašizam vidio u neposredno nietzscheanskim kategorijama. T. Mann opisuje fašizam ponajprije kao razbijanje svega građanskoga, kao patološku infekciju koja se razorno širi, ali je istodobno nešto duboko politički. Potom govori u duhovno-duševnom fašizmu, tj. odbacivanju onoga humanog, prihvaćanju nasilja i krvoločnosti, vladavini iracionalizma i okrutnosti, kao i o dionizijskom nijekanju istine i pravde.

Napokon, treba spomenuti i Heideggerovu ocjenu i njegov odnos prema Nietzscheu, a taj je odnos utoliko osobito zanimljiv jer je sam Heidegger tvrdio da je njegovo bavljenje Nietzscheom kauzalno povezano s njegovim prvotnim odobravanjem i kasnijim odbijanjem nacionalsocijalizma. On je u svojem znamenitom intervjuu za časopis *Der Spiegel* ustvrdio da je njegovo osobito intenzivno bavljenje Nietzscheom u predavanjima između 1936. – 1940., zapravo predstavljalo njegovo razračunavanje s nacionalsocijalizmom.⁵ To je, svakako, nadasve problematična tvrdnja i o tome sada ne možemo ovdje raspravljati, no ipak se može reći: u predavanjima o Nietzscheu iz 1942. Heidegger potvrđuje da ekstremni nihilizam ne predstavlja i nije potpuna povijesna propast, nego je prelazak u jedan novi oblik mogućnosti opstanka egzistencije. Prethodno je u predavanjima o Schellingu iz 1936. također promatrao fašizam i nacionalsocijalizam kao dva potencijalno pozitivna prelaska prema novim mogućnostima opstanka egzistencije. Dakle, po njemu se u tim dvama prelascima radilo o dvama bitno nietzscheanskim projektima, odnosno, to su bila u dotadašnjoj povijesti dva najradikalnija pokušaja prevladavanja zapadnjačkoga nihilizma. U tome predavanju Heidegger, dapače, izravno spominje Hitlera i Musolinija kao one koji su započeli s protupokretom protiv nihilizma, a obojica su učili, doduše, na posve različite načine od Nietzschea, iako pritom, dodaje Heidegger, oni nisu dospjeli do temelja njegova mišljenja.⁶ Heidegger gleda na Nietzschea kao na onoga koji unatoč razarajućoj i temeljitoj kritici filozofijskoga humanizma nije uzrokovao propast metafizičke tradicije, nego upravo obratno, njegova je filozofija posljednje utjelovljenje te tradicije. Nietzscheova “volja za moć” sada predstavlja samo strastveno pretjerivanje volje kao takve, ali ne nužno odu-

⁵ Usp. *Der Spiegel*, 30, br. 23 (1966.)

⁶ Taj je dio o Hitleru, Musoliniju i Nietzscheu izostavljen u objavljenom tekstu predavanja; usp. o toj temi tekst Carla Ulmera u: *Der Spiegel*, br. 19 (2. svibnja 1977.)

stajanje od pojma volje, pa se stoga u konačnici Nietzscheovo mišljenje pokazuje kao neprimjerena protuteža u odnosu na nihilizam. Stoga se pokazuje da je pokret nacionalsocijalizma kao svjetsko-povijesna alternativa zapadnjačkom nihilizmu, isto tako osebujna manifestacija nihilizma, a tako se shvaćeni nihilizam ponajprije manifestira kao volja za moć i vladavina tehnike. No Heidegger kasnije dolazi do spoznaje da je i kod nacionalsocijalizma zapravo riječ o istoj manifestaciji metafizičkoga sklopa nihilizma, odnosno uviđa da je i Nietzscheova oštra kritika metafizike počivala na metafizičkim, nihilističkim, temeljima. U tome kontekstu onda dolazi do čuvenih Heideggerovih usporedbi tipa: nacionalsocijalizam = nietzscheizam = metafizika, odnosno, maglovitih i svjesno neodređenih karakterizacija posebne historijske zbiljnosti nacionalsocijalizma u vidu nediferenciranih napada na modernu kao razdoblje globalno vladajuće tehnike. Konačno, Heidegger se u svome Memorandumu, u postupku denacifikacije, opet poziva na Nietzschea tvrdeći kako je univerzalna vladavina volje za moć, a u okviru planetarno viđene povijesti, sveodređujuća sila, naime: "U toj zbiljnosti stoji danas sve. Zvalo se to komunizam, ili fašizam ili svjetska demokracija" (Heidegger, 1990.: 25).

Nakon Drugoga svjetskog rata ponajprije su György Lukács i Walter Kaufmann zastupali dva suprotstavljena stajališta o ulozi i značenju Nietzscheove filozofije. Lucacs je u svojim raspravama iz tridesetih i četrdesetih godina sustavno razvio svoju teoriju o povezanosti Nietzscheova mišljenja i ideologije nacionalsocijalizma, a ti su radovi objavljeni nakon rata kao knjiga pod naslovom *Razaranje uma*, 1952. godine. Kod Lukácsa je ponajprije riječ o istraživanju reakcionarnih oblika građanskoga iracionalizma, a potom o prikazu njemačkoga puta prema Hitleru u području filozofije. Nasuprot tome, Kaufmann je objavio 1950. godine vrlo utjecajnu knjigu o Nietzscheu u kojoj se vrlo oštro poriče bilo kakva povezanost Nietzscheova mišljenja s nacizmom, odnosno Nietzsche je predstavljen kao prorok onoga stvaralačkog, a potom i kao obrazovan i kritički individualist i pravi Europljanin.

Osobito su bitna stajališta suvremenoga, dosta utjecajnog i kontroverznog historičara Ernsta Noltea, inače Heideggerova učenika. On je u svojoj vrlo poznatoj knjizi *Fašizam u svojoj epohi* zastupao stajalište o povijesnoj jedinstvenosti nacionalsocijalističkoga antisemitizma, kao i njegova programa uništenja, dok je Nietzsche bio odlučujuća duhovna figura u stavu protiv buržoazije i marksizma, što prema Nolteu određuje povijesnu ulogu Nietzscheova mišljenja. Bit Nietzscheovih zahtjeva sastojala se u osjetilnom renaturaliziranju prirode i potom u upućivanju na novoga, zdravog i nimalo dekadentnoga čovjeka, a po tome su, za Noltea, nietzscheizam i nacionalsocijalistički poduhvat bili doslovno identični. Potom Nolte izričito potvrđuje Hitlerovu opsjednutost krajem određenoga svjetskog razdoblja i tvrdi da je Hitler za takva shvaćanja zadobio odlučujući poticaj od Nietzschea, i

još više, Nolte dokazuje kako je misao uništenja zadobila središnje značenje u Nietzscheovoj kasnoj filozofiji. U svojoj kasnijoj i vrlo kontroverznoj knjizi *Der europäische Bürgerkrieg* (1987.) Nolte tvrdi da je Hitler, preko Nietzschea i kasnije filozofije života, došao do gledišta u kojem je zapravo pod imenom “Židov” zahvatio kompleksnu povezanost između napretka, industrijalizacije, ovladavanja prirodom i otuđenja i to u protivnosti prema prirodi, emancipaciji i individualizmu. Pritom je posebni Hitlerov ideološki radikalizam bio u tome da je on kao prvi jednoj konkretnoj povijesnoj grupi ljudi, naime, Židovima, pripisivao moć da izazovu “transcendentalni proces” propasti, a u liku intelektualiziranja svijeta. I, konačno, Nolte u svojoj knjizi *Nietzsche und der Nietzscheanismus* (1990.) nedvojbeno stavlja Nietzschea u središte nacionalsocijalističkih težnji za uništenjem. On to objašnjava ovako: Nietzsche u svome djelu *Ecce homo* obrazlaže kako se zahtjev za potvrđivanje života mora povezati sa zovom brutalnoga uništenja onoga život-nijekajućega i emancipirajućega načina života, a koji je odgovoran za vladajuću dekadenciju i propast vitalnosti. Nolte na temelju toga zaključuje: kad se uzme u obzir broj, prema Nietzscheu, za život opasnih neprijatelja, radilo bi se onda o takvim masovnim ubojstvima, prema kojima bi nacističko “konačno rješenje” bilo nešto neznatno! Na kraju te argumentacije Nolte tvrdi da je Nietzsche bio prisiljen opredijeliti se za jednu stranu u nadolazećem “svjetskom građanskom ratu” (to je, prema Nolteu, povijest 20. stoljeća) te je tu izvor njegove ideje o “uništenju”. No to je bila samo reakcija na jednu još izvorniju misao “uništenja”, naime Marxovu, pa se stoga, po Nolteu, holokaust s pravom može gledati kao anticipirani njemački čin samoobrane, u odnosu na prvotne židovske genocidne namjere.

Govoreći o odnosu Nietzschea i nacionalsocijalističke politike, Derrida kaže: “Pita se kako i zašto je bilo moguće ono, a što se tako naivno naziva falsificiranjem (ono nije uspjelo sa svime i svakim)”, te nastavlja: “... ne može biti posve slučajno ... da je diskurs koji nosi njegovo ime služio nacističkim ideolozima kao legitimirajuća referenca; nije ništa apsolutno slučajno u činjenici da je jedina politika, a koje je njime mahala kao sa zbilja najvišom i oficijelnom zastavom, bila nacistička politika. ... Još nije završena budućnost Nietzscheova teksta. Ali ako je u još otvorenim obrisima jedne epohe, jedina nietzscheanski nazvana (i samozvana) politika, bila nacistička politika, to je svakako znakovito i mora se propitati u svoj svojoj dalekosežnosti” (Derrida, 1980.: 54-98).

Iz ovoga bi se stajališta moglo iščitati da je kod Nietzschea ponajprije riječ o velikoj i znatnoj kompleksnosti njegovih tekstova, prije nego o nekoj jednostavnoj i jednoznačnoj povezanosti njegova mišljenja s povijesnim zbivanjima. Učinci njegovih spisa doista su mnogostruki i sadržavaju mnoštvo eksplozivnih, neuravnoteženih i neodgovornih pasaža koji dopuštaju nebrojene mogućnosti prihvaćanja i odbijanja. Također je očito da je razumijevanje njegova djela bilo sastavni dio poimanja i određenja europske povijesti

između dvaju svjetskih ratova, pa je stoga tumačenje i razračunavanje s njegovim mišljenjem bilo očito nužno za njegove apologete i protivnike. Zato bi se možda i moglo reći da je “navlastito Nietzscheovo metafizičko područje” bezuvjetno i na neki bitan način povezano s tom povijesnom epochom, te se stoga svakako može složiti sa Derridom koji o tome kaže: “Nije da mi znamo ili vjerujemo da znamo što je nacizam, pa bismo stoga i mogli ponovno pročitati što je “nietzscheizam”. Ne vjerujem da mi već znamo misliti nacizam. To ostaje pred nama kao zadaća, a tomu pripada politička lektira nietzscheanskoga korpusa” (Derrida, 1980.: 90).

Kad je riječ o ranoj ili prvoj recepciji Nietzschea u nas, valja naglasiti kako ona dolazi od strane književnika, primjerice A. G. Matoša i M. Krleže. U ranom razdoblju, iz vremena Prvoga svjetskog rata, Nietzsche je bio vrlo poticajan za Krležu, uostalom kao i za mnoge u Europi (Kravar, 1980./81.). Nietzsche je za Krležu ponajprije radikalniji i oštar kritičar građanske dekandencije, odnosno Nietzscheov dionizijski doživljaj svijeta, njegov vitalistički amoralizam, bezuvjetno priklanjanje životu nasuprot “platonizmu za svjetinu”, tj. kršćanstva, nihilizam koji odbacuje vladajući moral i vrijednosti strane životu te zagovara nove vrednote i nadčovjeka itd. Takav literarni doživljaj Nietzschea tipičan je za europsku humanističku inteligenciju prve polovine 20. stoljeća, ali zanimljivo je da Krleža kasnije nigdje ne govori i ne prosuđuje o kobnim afilijacijama Nietzscheova mišljenja i nacionalsocijalizma. No budući da je riječ o književniku i pjesniku, to i nije bila posebno njegova zadaća.⁷ Možda je poradi svih navedenih razloga pedagoški vrlo prihvatljiv savjet uglednoga suvremenog filozofa Karl-Otta Apela da Nietzsche treba biti lektira za starije i naprednije studente budući da je u svojoj radikalnosti previše zavodljiv i provokativan.

⁷ Za našu kulturu nesumnjivo bi bila dragocjena jedna povijesno-sistematska rasprava o Krležinoj estetici, kao i o idejno-filozofijskom utemeljenju njegova svjetonazora. Usp. V. Žmegač, 2001.: *Krležini europski obzori*, Znanje, Zagreb, 2001. To je vrlo informativan rad u kojemu se sa stajališta povjesničara književnosti daje pregled Krležina djela u okviru europskih intelektualnih gibanja. Iako autor i govori dosta o Nietzscheovu utjecaju na Krležu on, dakako, ne razmatra pitanja koja su za nas ovdje bitna, doduše, ta pitanja i nadilaze autorov ograničeni književno-povijesni obzor.

Literatura

- Bernaulli, C. A., 1908.: *F. Overbeck und F. Nietzsche II*, Jena
- Burckhardt, J., 1923.: *Briefe an E. und H. Schauenburg*, Beno Schwabe, Basel
- Burckhardt, J., 1929.-1933a.: *Werke, VII*, Beno Schwabe, Basel
- Burckhardt, J., 1929.-1933b.: *Werke, IX*, Beno Schwabe, Basel
- Derrida, J., 1980.: Nietzsches Otobiographie oder die Politik des Eigennamens, *Fugen. Deutsch-französische Jahrbuch für Textanalytik*, br. 1
- Heidegger, M., 1990.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt
- Kaufmann, W. A., 1974.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton
- Kravar, Z., 1980./81.: Krležina i Ujevićeva misaona lirika, *Croatica*, sv. 15-16
- Krummel, R. F., 1983.: Nietzsche und der deutsche Geist, Berlin/New York
- Löwith, K., 1986.: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart, str. 6
- Mann, T., 1983.: Betrachtungen eines Unpolitischen, *Gesammelte Werke*, sv. 14, Frankfurt
- Nietzsche, F. W., 1906.: *Ecce homo, Werke, Bd. VI*, Naumann, Leipzig
- Nietzsche, F. W., 1906a.: *Werke, II*, Naumann, Leipzig
- Nietzsche, F. W., 1906b.: *Werke, X*, Naumann, Leipzig
- Nolte, E., 1987.: *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Berlin
- Nolte, E., 1990.: *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Propylaen, Frankfurt/Berlin
- Schieder, Theodor, 1963.: *Nietzsche und Bismarck*, Scherpe, Krefeld
- Spengler, O., 1937.: *Reden und Aufsätze*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München
- Žmegač, V., 2001.: *Krležini europski obzori*, Znanje, Zagreb

Goran Gretić

NIETZSCHE'S INTERPRETATION OF HISTORY

Summary

The author looks into the significance of Nietzsche's work *On the use and abuse of history for life* through the reception of that work by the eminent historian Burckhardt. He suggests that their disagreements are paradigmatic for understanding the role of history and historical education in shaping the European spirit i.e. the meaning of the continuity of European history. The second part offers various interpretative possibilities in analyzing the relationship between Nietzsche's thought and the historical reality of National Socialism. The author concludes that Nietzsche has been seen as a radical thinker whose influence cannot be disregarded.

Key words: Nietzsche, Burckhardt, history, continuity, new values, opinion and historical reality



Mailing address: Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, HR
10 000 Zagreb. *E-mail:* ggretic@fpzg.hr