

ca Priante razmatra tezu da su danas smrt i umiranje tabu teme, dok se može vidjeti da je u društvu kroz povijest ona bila vidljiva i prisutna. Zbog toga autorica želi proučavati rituale i vrijednosti vezane uz smrt, počevši od polovice 19. stoljeća, pa do početka 20. stoljeća. Dok, s jedne strane, vlada kontinuitet zbog činjenice da se određeni rituali i prakse provode i danas, dotle, s druge strane, nastupaju različitosti u pogledu na smrt, ali i na neke rituale. Kod načina objavljivanja obavijesti o smrti, prakse su u tiskanju osmrtnica, u njihovom postavljanju na javna mjesta te u objavi u novinama. Zanimljivi su detalji koje autorica donosi o koroti i pogrebu, kao i ponašanju (i odijevanju) u vrijeme žalosti. Opisi pogreba, čuvanje tijela, tj. balzamiranje, fotografiranje pokojnika, ekshumacija kao pogrebni rituali elita i važnih osoba u društvu itd. neke su od informacija koje čine prilog bogatim i koje pokazuju da su sprovodi od uvijek bili važni društveni događaji. S obzirom na kompleksnost istraživanja te tematike, ovaj je prilog posebno vrijedan jer je u nj uloženo puno truda, a slikovni prikazi uspješno nadopunjuju sadržaj teksta.

Posljednji prilog zbornika, naslovljen »Društveno značenje smrti. Socijalna smrt za života i socijalni život nakon fizičke smrti«, urednika zbornika Ivana Markešića na zanimljiv se i rijedak način bavi tipovima i aspektima smrti. Autor naglašava kulturalnu određenost ophođenja sa smrću, što se vidi iz različitih pristupa različitih kultura. Kroz koncept *Homo triplexa*, govori o tri identitetske sastavnice pojedinca: tijelo, osobni i socijalni identitet. Glavna okosnica članka tiče se socijalnog identiteta čovjeka, njegova nestajanja i umiranja. Kroz taj se identitet očituju određeni ljudski uspjesi, status, vlasništva koje smrt pretvara u socijalni pad, gubitak uloga i marginalizaciju te napoljetku u socijalno umiranje. Takvo se socijalno umiranje može dogoditi čak i prije same smrti pojedinca jer neke osobe mogu zbog pojedinih događaja socijalno umrijeti i prije biološke smrti, dok će neki koji su biološki mrtvi biti socijalno živi. Iz određenih političko-društvenih razloga, često se puta društvo suočava s manipulacijom socijalnom smrću kroz uklanjanje, razbijanje, rušenje spomenika s ciljem nestajanja osoba iz kolektivne memorije.

Zbornik je opsežan i zaista bogat sadržajem upravo zbog svoje interdisciplinarnosti u pristupu tematici. Njegova kvalitativna raznolikost kroz priloge nije znak površnosti i neznanstvenosti, već specifičnosti obrađenog područja. Nespretnost u svrstavanju nekih priloga u razna područja zasigurno više svjedoči o intelektualnoj širini autora, nego o nekoj metodološkoj nedosljednosti. Na jednom je mjestu prikazano nepresušno vrelo o temi

koja zasigurno najviše budi strah i egzistencijalna pitanja. Stoga, valja zaključiti s mislima Edgara Morina koji je ranije objavio djelo naslova jednakog naslovu ovoga zbornika:

»Još jedanput recimo da nas put prema smrti treba odvesti dublje u život, kao što nas put života treba odvesti dublje u smrt.« (Edgar Morin, *Čovjek i smrt*, prevela Branka Paunović, Scarabeus-naklada, Zagreb 2005., str. 19.)

Odilon-Gbènoukpo Singbo

Janko Mrevlje Lozar

Nietzsche kroz nihilizam

Naklada Breza, Znanstvena
založba Filozofske fakultete,
Zagreb, Ljubljana 2017.,
preveo Mario Kopic

Knjiga Janka M. Lozara nastojanje je proplitivanja važnosti Nietzscheove filozofske ostavštine kroz razumijevanje nihilizma. Kontekstualno se, zbog shvaćanja nihilizma, govori o vrednovanju Nietzscheove filozofije. U tom se smislu zadaća dijeli na dva pola: treba li vrednovati Nietzscheovu filozofsku misao kao onu u kojoj se na najizvršniji način izražava nihilistička misao ili u Nietzschea postoji struja razmišljanja koja prevladava nihilistički lajtmotiv? Da bi se postigla svrha i dalo vrednovanje, knjiga je podijeljena na tri tematske cjeline: 1. Nietzscheov nihilizam; 2. Heideggerov nihilizam; 3. Natrag k Zaratustri.

U prvom dijelu knjige, naslova »Nietzscheov nihilizam«, riječ vodilju preuzima teorija američkog filozofa Michaela Allana Gillespieja, o čija se leđa upire Lozar pri tumačenju nihilizma, pojma bitnog za ovu studiju. Nihilizam je okosnica svake interpretacije Nietzscheove misli te čini nezaobilazni temelj od kojega se mora poći, a Lozar odlučuje kostur knjige sagraditi na dobrome temelju – tumačenju »nihilizma« prije Nietzschea.

Prvo je potpoglavlje naslovljeno »Descartesovo moderno doba«.

»Ponad cjelokupne scene uzdiže se snažan lik Heraklita, koji poput Atlasa drži nebeski svod i izgovara sudbonosne riječi: ethos anthropoi daimon. Samo zato što se nominalistički Bog ne uzdaje više u univerzalije i čudoredni poredak svijeta stvorenja,

u njega se više Descartes ne može pouzdati. I jer je Bog oslobođen spona skolastičke istinoljubivosti i dobrote i neprestance može stvarati i preinačavati istine, zbačen je prema novoj slobodi i svijetu neprestana stvaranja istine na krilima volje i Descartes.« (Str. 30.)

Slijedeći Gillespiejevu misao, Lozar čini zaočrt od srednjovjekovna propitivanja svijeta i čovjekova mjesta u njemu, čija se slika znatno mijenja uvođenjem ideje varljiva boga kao entiteta koji se svim raspoloživim silama trudi obmanuti čovjeka u spoznaji postojanja. Ako je slijediti misli Heraklitova fragmenta 119, u kojem filozofira kako je čovjeku *ethos* – *daimon*, onda ne smije čuditi kako novovjekovna misao, sukladno *ethosu* vremena, stvara novu koncepciju odnosa prema transcendentnom. Ovdje, u slučaju Descartesa, Descartesov se »Cogito ergo sum« pokazuje kao prekretnica individualizma naspram objektivizma i utvrđuje kao trijumf volje nad vanjskim svijetom. *Misliti, dakle, bivati*, znači biti siguran u spoznaju vlastite falibilnosti. Drugim riječima, može se govoriti o sustavu »griješim, dakle, ne varam se« jer je jedina stvar u kojoj se ne varam ta da ne činim pogrešku dok griješim. Descartesov *cogito* predstavlja utiranje puta schopenhauerovsko-nietzscheanskoj misli jer Descartes progovara o ulozi volje. U Descartesovoj misli:

»Nepredstavljivo svemoćna Boga nominalizma tako nadomješta Bog koji se podvrgava ljudskom poimanju savršenstva.« (Str. 29.)

Zbog toga:

»Nepredvidljivi i nadracionalni Bog nominalizma očituje se kao racionalan i predvidljiv kad ga pogledamo unutar Descartesove utvrde razuma i izvjesnosti. Na kraju se pokaže da božja beskonačna i svemoćna volja ljudsku volju i moć ne dovodi u opasnost, nego, naprotiv omogućuje joj da dostigne univerzalnu dominaciju nad prirodom.« (Str. 29.)

Razložno, Descartesov Cogito uvodi novinu u shvaćanje volje, čije je sjeme posadio u dubini ljudske duše gdje se oživotvoruje beskonačna volja i sloboda radi samopotvrde čovjeka, svijeta i Boga.

Drugo je potpoglavlje naslovljeno »Fichteu ususret«.

»Ako Descartes započinje intuitivnim uvidom u nedvojbenu istinitost cogita kao misleće stvari i za taj uvid ne rabi osjetilni dojam, štoviše, nužni uvjet tog najjasnijeg i najrazvidnijeg spoznavanja jest upravo radikalna dvojba u osjete i njihovo nijekanje, Hume pak kao prvi uvjet spoznavanja, odnosno njegov nepokolebljivi temelj postavlja upravo osjetilnu zamjedbnu ili osjetilni dojam. Ako kod Descartesa ontološki i epistemološki primat ima ego kao res cogitans, kod Humea ga ima materija kao osjetilni dojam.« (Str. 31.)

Ukoliko je Descartesovo odrješito zaključivanje uvelo pomutnju i otvorilo vrata nihilističkoj crnoj rupi, utoliko stoljeće nakon *cogita*

Hume zauzima iracionalan stav, po kojemu ni činjenica izlaska sunca nije opravdana. Na humeovski čavao skepse ovija se nit Kantova kriticizma koji svojim transcendentalizmom nastoji pomiriti racionalizam i empirizam. Fichteu ususret kreće se upravo od Kanta i pokušaja spašavanja spoznatljiva svijeta od nihila, da bi se s Fichteom došlo do apsolutiziranja čovječjega jastva. Upravo Fichte zadržava hermeneutički krug potvrđivanja volje što ga čini razmatranjem nad bezdanom nihilizma jer se čovjekov Ja susreće s oprečnim Ne-Ja i tako potvrđuje vlastitu volju nad nihilom koji bi se nalazio van temelja. Zaključnu misao prepuštamo Jacobiju koji govori:

»Čovjek je postavljen isključivo pred sljedeći izbor: ništa ili Bog. Odbere li ništa proziva se Bogom; to znači da čini Boga priličnim, budući da se, ukoliko Boga nema, pokazuje nemogućim da bi čovjek bio, sa svime što ga okružuje, nešto više nego pričin. Ponašavam. Bog jest i svagda jest izvan mene, živa bit koja je svoj vlastiti temelj ili sam pak Ja Bog. Treće mogućnosti nema.« (Str. 49.)

Treće je potpoglavlje naslovljeno »Romantička i ruski nihilizam«.

S čovjekom razapetim između Boga i ničega, Lozar slijedi Gillespieja u rasvjetljavanju romantičarske i ruske misli o nihilizmu, da bi se stvorila cjelokupna slika nihilizma prije i za vrijeme Nietzschea. U romantičarskom svijetu:

»Čovjek je započeo kružiti oko samoga sebe. Žudeće se Ja uputilo prema konzumaciji apsolutnog čina Boga. Pokazuje se da žudi također i za, ili prije svega, ukinućem Ne-ja i time empirijskog, dakle beskonačnim ukidanjem granica što ga pred Ja postavlja Ne-ja. Ne smijemo također zaboraviti da apsolutno Ja nije nikakva čvrsta podloga, nego volja kao tamni nagon samostvaranja (samopostavljanja) i stvaranja svega što jest.« (Str. 50.)

Prema tome modelu, romantičarski duh očituje se u borbi romanse prema gubljenju čovjeka u samopotvrđivanju vlastita stvaralaštva. Životni uzmak ide od nijekanju građanskoga života i morala, preko utapanja u ljubavničarenju, do iskaza heroizma. To potvrđuju i romantičarski »herojski« modeli kao što su Goetheov Faust, Byronov Manfred i Blakeova pjesma *Tigar*. Usporedno, u ruskom nihilizmu ruska se duša pita o izvorištu nihilizma, gdje se dolazi do radikalizacije voluntarizma. Herojski lik postaje Prometej kao onaj koji stoji potvrđen naspram netemelja političkog poretka i uvjetovanosti.

Četvrto je potpoglavlje naslovljeno »Dionizijskom ususret«.

S romantičarsko-ruskim poimanjem voljnog gubljenja u samopotvrđi naspram ništavila, dolazi se ususret Schopenhaueru u čijoj se filozofskoj misli nalazi volja na najizvršnji način. Navodi se na Gillespiejevo tumačenje lajtmotiva demonizacije volje (*via mo-*

derna) od strane prethodnih mislilaca, koja bi se kod Schopenhauera trebala izraziti kao ona demonizirajuća te posljedično ona kojoj se valja stati na kraj. Takva bi se demonizirajuća volja trebala odraziti preko Heideggerove interpretacije Nietzschea kao utapanje u onom dionizijskom. Zbog toga se Gillespie, kako posreduje Lozar u petom potpoglavlju naslovljenom »Dioniz i trijumf nihilizma«, razračunava s Heideggerovom kritikom Nietzschea koja se, po Gillespieju mišljenju, pokazuje manjkavom. Korak dalje od Heideggerove interpretacije valja otkriti dionizijskog Nietzschea prema kojem se Dioniz pokazuje kao vrhovnik nihilizma. S dionizijskim se svakako valja baviti jer ono igra veliku ulogu u Nietzscheu i koristi kao pozadina pri tumačenju nietzscheanskog odnosa Dioniza i raspetoga, te razjašnjava ulogu muzike u Nietzscheovoj misli.

No prije razrade Heideggerova pogleda na Nietzschea i kritičkog osvrta na prijedeni put, Lozar se zadržava na »posljednjem« od Gillespiejevih poglavlja u knjizi, a to je »Nietzscheov dug spekulativnom idealizmu«, čija se struktura neposredno veže na Schopenhauera. Nietzsche se na toj linijskoj tradiciji pokazuje kao novina i zaokret. On s obzirom na trojac njemačkog idealizma postavlja problem unutar demonizacije umnosti i okreće oštricu k sokratskom problemu uma kao tiranina, čime potvrđuje ustanak volje protiv Fichteova dijalektička uma koju povezuje s muzikom. Kao kritiku Gillespieja, kako to interpretira Lozar, valja spomenuti poistovjećivanje Raspetoga s Dionizom, pri čemu bi Dioniz bio nihilist najodlikovanijeg tipa, upravo zbog svoje razapetosti (no je li to doista tako?). Drugo, Gillespiejeva interpretacija utjecaja nihilizma i provlačenja volje ostaje manjkavom zbog ograničenosti proučavanja. Gillespie ne ulazi u filozofsko antičko razdoblje, već se zadržava na modernim interpretacijama (Heidegger), s polazištem u Descartesa. S ovime završava dio Lozarova tumačenja Gillespiejeve knjige *Nihilism before Nietzsche*, na što se nadovezuje daljnja razrada o Heideggeru u kontekstu Gillespiejeva manjka, u cjelini naslovljenoj »Heideggerov nihilizam«.

Po Lozarovu mišljenju, da bi se nadopunilo Gillespiejevo razumijevanje Heideggerove interpretacije Nietzschea, potrebno je proširiti spektar proučavanja korijena nihilizma. Zbog toga Lozar odvaja poglavlje o Heideggeru, koji ostaje neshvaćen od strane Gillespieja, i s obzirom na Gillespieja, dovode se na Heideggerov spis »Platonov nauk o istini« i njegovo djelo *Europski nihilizam* da bi interpretacijsku optužbu Nietzschea naizgled svalio na nihilizam metafizičke volje, čime bi se misaoni put pripremio za povratak k Zarastri i ocjeni Nietzschea kroz nihilizam.

Prvo se pitanje obrađuje u potpoglavlju »Natrak k Platonu«. Po Heideggerovu tumačenju, početak metafizike smješta se u Platonov nauk o spilji. Imajući to na umu, može se zaključiti kako Heidegger pojam istine razmatra upravo na izvorištu, unutar Platonove špilje, gdje se istina pokazuje kao neskrivenost, bjelodanost (*aletheia*) i kako se upravo, razumijevajući Platona, dolazi do podređivanja istine idejama (ideje su veće od istine – postoji ideja istine). Dolazak do ideja ostvaruje se putem građanskoga odgoja (*paidea*), čiji je cilj priprava čovjeka za idejni život. Heidegger u tome smislu vraća sat unatrag da bi došao do korijena promjene paradigme mišljenja (od Platona filozofija postaje metafizikom), što dovodi do promjene istine, a što će za posljedicu imati Descartesova varljiva boga i nietzscheansku volju za moć.

U narednom potpoglavlju, naslovljenom »Od Platona do Nietzschea«, nastavno na prethodno razmatra se kako za Nietzschea nihilizam nije nikakva posljedica smrti božanstva, već je *nihil* posljedica promjene povijesne paradigme i odnosa europskoga duha prema modernom vremenu, što će Heidegger uočiti u području metafizike unutar krize istine. Heidegger se upravo zbog uvida u krizu europskoga resantimana sa zanimanjem posvećuje Nietzscheu jer upravo on ističe istinu o krizi (metafizički nihilizam). Pred Heideggerom stoji problem nihilizma kao problem metafizike »jer se istina o biću u cijelosti oduvijek imenuje metafizikom« (str. 89). Heidegger u zadaću uzima razmotriti način nadilaženja krize izazvane nihilom. Posljedično, kao što ističe Heidegger, dolazimo do zaborava bitka jer se metafizičko mišljenje preobrazilo u ontičko mišljenje (ono o biću, a ne bitku). To je vidljivo, primjerice, kod Kanta gdje spoznaja ovisi o subjektu, pri čemu se biće postavlja nasuprot. Odmakom od Kanta, isto vidimo i kod Platona koji čini odmak od tradicionalnog grčkog poimanja *physis*, nečega sto se skriva i otkriva, na što Heidegger upućuje u spisu »Platonov nauk o istini«.

Na istoj liniji misli, u djelu *Europski nihilizam* s Heideggerom se nastavlja razrada teme zaborava bitka, najprije kod Protagore u kojega je »[s]vih stvari mjerilo čovjek, bičevitih kako jesu, nebičevitih kako nisu« (str. 94). Protagora se, s obzirom na mjeru, može usporediti s Descartesom koji za novu mjeru postavlja *cogito*, nepodvojenost vlastitoga uvjerenja razumnosti da se ne vara, čime se *cogito* odvaja od vlasti *daimona* i započinje vlastito uspinjanje prema planinama bez maglovitih vrhova, obasjanih vječnim svjetlom spoznaje. Upravo je to suprotno od *aletheia* (neskrivenosti), od igre *aletheiaje* i *physis* čiji bi simbol bili istraživanje sakrivenosti, ulazak u maglu i skok u prazno. Za Descar-

tesa, istina je izvjesnost (jasno i odjelito), dok je grčka *aletheia* neskrivenost. Upravo ovo uočava Nietzsche i ustaje u pobunu protiv višestoljetne tradicije zabluda duha da bi vratio vrijednost istinskoga svijeta jer je za njega »istinski svijet« postao bajkom. Posljedično, po Heideggerovoj interpretaciji Nietzschea, može se stegnuti metafizička omča oko Nietzscheova vrata – što bi ga, sukladno Heideggeru, svrstalo u ropotarnicu metafizičkoga promišljanja koje još nije doseglo svoj »kraj metafizike« – preokret metafizičke biti. Međutim, Lozar ističe kako Heidegger očituje dug Nietzschea metafizici i predlaže daljnje promišljanje pet glavnih pojmova Nietzscheove filozofije:

»... nihilizam, prevrednovanje svih vrijednosti, volja za moć, vječno vraćanje jednakog i nadčovjek.« (Str. 102.)

Iz te se Heideggerove interpretacije Nietzschea valja ponovno vratiti »Zarastri« jer se u njemu nalazi Nietzsche oslobođen okova metafizičke omče koju mu oko vrata steže Heidegger. Razmatranje se nastavlja u trećoj cjelini, naslovljenoj »Natrag k Zarastri«.

»Ono čega sam se tada dohvatio, nešto strašno i opasno, rogat problem, ne baš neki bik, ali svakako nov problem; rekao bih danas da je to bio sam problem znanosti – znanosti prvi put shvaćene kao problematične, dvojbene.« (Str. 108.)

Prvo potpoglavlje treće cjeline naslovljeno je »Pukotina u Nietzscheovoj metafizici«. U suodnosu s Heideggerom i njegovim promišljanjem Nietzschea, Lozar se osvrće na dvije knjige Ivana Urbančića, *Zarastrina predaja I. Put prema začetku povijesti europskog bitka* i *Zarastrina predaja II. Uz kraj povijesti bitka*, da bi se osvrnuo na, s Heideggerove strane, dobro uočen problem krize »povijesti europskoga bitka«, čiji je kritičar Nietzsche. Čovjek moderna doba očituje se kao onaj koji je »probudena bitka« i u istoj mjeri kao onaj koji je »bitkovno osvojen«. Čovjek se, heideggerijanski interpretirano, nalazi u eri zaborava bitka.

»Bitak je bića daimon, koji nezamjetljivo nosi i prožima ethos modernoga čovjeka, raspoloživost raspoloživog. U biti je moderne tehnike koja gospodari svijetom, dakle nešto netehničko, neznanstveno: demonska volja raspolaganja svim bićima.« (Str. 106.)

Drugim riječima, stanje je alarmantno, a uzročnik je toga stanja »povijest jedne zablude«. Upravo Nietzsche na sebe uzima zadaću objelodanitelja zabluda. Za naredno poglavlje, naslovljeno »Dekadentnost umnosti pod svaku cijenu«, najprije vrijedi izdvojiti da Heidegger o nihilizmu razmatra sljedeće:

»Sve mora ići najprije u smjeru prepoznavanja nihilizma kao zakonitosti povijesti. Ako tu povijest, računajući pomoću obezvređivanja najviših vri-

jednosti, hoćemo shvatiti kao 'propadanje', tada nihilizam nije uzrok tog propadanja, nego njegova unutarnja logika: ona zakonitost događanja koja ide od pukog propadanja, pa tako i upućuje izvan propadanja.« (Str. 110.)

Nietzscheanska filozofska misao pogađa upravo u kritiku dekadencije jer se ispostavlja kako »bika nihilizma ne bi bilo bez minotaura dekadencije« (str. 111), a da bi se bika nihilističke logike 'ubilo' valja načiniti zahvat na izvoru dekadencije i vratiti se grčkom osjećaju *dekadensa*, kojega Heidegger nesvjesno zanemaruje, a Nietzsche ističe. *Dekadens* je za Grka problem *ethosa*, koji se iskazuje u bježanju u umnost (Sokrat) od umnosti (Platon), prema znanosti (Descartes), čiji je lijek istinski svijet (Nietzsche). Dolazimo, stoga, do klimaksa u kojemu se, nietzscheanski gledano, volja za moć pokazuje jedinim izlazom iz dekadentnoga stanja vječnog vraćanja istomu.

Razmatranje se nastavlja potpoglavljem naslovljenim »Volji za moć ususret«. Da bi se pokušalo doći do predstavnštva volje za moći, valja se zadržati još detaljnije na onome što Nietzsche sam misli o dekadenciji:

»Najbližavija svjetlost umnosti pod svaku cijenu, život svijetao, hladan, razborit, svjestan, bez instinkta, koji se suprotstavlja instinktima, bio je bolest, neka druga bolest – a nipošto vraćanje 'vrlini', 'zdravlju', sreći (...). Morati pobijati instinkte – to je formula za decadence: tako dugo dok život raste, sreća je jednaka instinktu.« (Str. 114.)

S obzirom na dekadenciju, volja za moć predstavila bi se kao izboj istinskoga života jer je »istinski svijet postao bajkom« i odmakao u umnost, a umnost otišla u larparlartizam umnosti. Volja za moć, kako to interpretira Lozar, naslanja se na grčko tumačenje *dynamisa*, a označava »mogućnost i moć za nove mogućnosti« (str. 124), te se kao takva probija iz *sensusa decadensa* modernoga doba u kojemu prevladava duh osvjetne zlovolje »koji htijenje i uopće život, ukoliko je izručen hirovima vremena i patnji, naposljetku shvaća kao kaznu« (str. 118). Volja za moć manifestira se kao trenutak (*kairos*) vrijednosti u potenciji (*dynamis*) da se s obzirom na dekadentnu težinu (vječnog vraćanja istoga) napravi probaj prema novoj vrijednosti i istinskome svijetu.

Ako je dekadencija posljedica zlovolje prema vremenu i ako je vrijeme određeno zlovoljom duha osvete vječnoga vraćanja, valja posljednje poglavlje, naslovljeno »Podmuklost i spasonosnost vremena«, razmotriti u kontekstu odnosa volje za prevladavanjem i podmuklosti sadašnjega *kairosa* vremena da bi se dalo naslutiti spasonosnost vremena. Ako je, slijedeći Heideggera, Bitak »moguće dokučiti tek na obzorju vremena ili vremenitosti« (str. 126), onda je Bitak sukladan

ljudskom iskustvu tu-bitnosti unutar vremenitosti te je tako Bitak obuhvaćen zlovoljom prema vremenitosti – i time je Bitak zaboravljen, na što upravo ukazuje Heidegger. Iskonski Bitak mora se promatrati kao onaj obuhvaćen vremenitošću jer, kako to ističe Lozar u navodu romana Thomasa Manna *Začarana gora*:

»Vrlo dobro znamo da je mijenjanje navika i uzimanje novih jedino sredstvo održanja života, osvježavanja našeg osjeta vremena, postignuća pomlađivanja, jačanja usporavanja našeg doživljaja vremena i time obnavljanja našeg životnog osjećaja uopće.« (Str. 127.)

Zbog toga se događa povratak Zarastri, nije li tako govorio Zarastura? Nije li već u *Zarastri* Nietzsche govorio o račvi vremena? O vremenu koje stoji – vječnoj dosadi, i o vremenu koje tek dolazi, nadčovjeku? Odgovore na ova pitanja svakako ostavljamo u kontekstu »Podmuklosti i spasonosnosti vremena« jer se s Lozarovim promišljanjem vraćamo na početak i otvaramo pitanje: Nije li Nietzsche nihilist? Dakako, s obzirom na sve rečeno, ako se u obzir uzme kontekst vremena, onda se još posljednjem promišljanju može dodati zatvorenost u vječnost jer upravo račva vremena, koja se dijeli na vječnu dosadu i *dynamis* volje za moći, otvara put dinamičke vječnosti ili, kako to preko Urbančića iskazuje Lozar, vjekovnosti koja nadilazi nijekanje i iskazuje »Da« životu u cjelini.

Zaključno: »Da« životu u cjelini, povratak je misaonim putovima Zarastre, koji govori o tri preobrazbe duha: kako je duh postao devom, deva lavom i lav djetetom. Nietzsche kroz nihilizam izvlači zlatnu nit i oblikuje je u kritički osvrt moderne epohe. Lozarova knjiga otvara čitatelju tok misli u kojem se propituje bit Nietzscheove kritike društvenog stanja izazvanog dekadencijom kulturne misli. Od početna pitanja o tome je li Nietzsche istinski nihilist, dolazi se do pozicije kritičkoga stava o nihilizmu. Iz toga stava moguće je zauzeti poziciju naprama nekoliko stoljeća znanstveno-filozofske misli i postaviti stvari na glavu jer se samo tako, kada se stvari okrenu naglavačke, postiže otpor prema nihilističkoj statičnosti u koji upada kultura zapadne misli. Lozarova knjiga *Nietzsche kroz nihilizam* ostvaruje svoj doprinos i postiže efekt utoliko ukoliko služi pregledu razvoja filozofske tradicije nihilizma i propitivanju korijena nihilizma. Nadalje, još i više, s propitivanjem o Nietzscheu, po Lozarovoj knjizi, da se naslutiti kako se kod Nietzschea, koji u »korijenu nihilizma« ne nalazi crnilo, već da iz stanja nihilistički potresenog europskoga duha da promišljati o rađanju nade, prkosu usudu ništavila i ustajalosti. Slobodno se može reći kako Nietzsche filozofski niče iz tla opustošena beznađem i preuzima na sebe

teret deve, da bi poput lava za ostatak stvorio zmajsku vrijednost i ostavio cvijet *dynamisa*; pokrenuo čovječje stvaralaštvo u vječitosti djeteta koje izriče »Da« životu.

Filip Martin Svibovec

Katalin Cseh-Varga,
Adam Czirak (ur.)

Performance Art in the
Second Public Sphere

Event-based Art in
Late Socialist Europe

Routledge, Taylor & Francis Group,
London, New York 2018.

Kao što navode urednici Katalin Cseh-Varga i Adam Czirak, zbornik radova o umjetnosti performansa u »drugoj javnoj sferi« *Performance Art in the Second Public Sphere*. *Event-based Art in Late Socialist Europe* prva je interdisciplinarna analiza umjetnosti performansa u Istočnoj, Srednjoj i Jugoistočnoj Europi u razdoblju socijalizma. Tako nakon uvodnika slijede četiri cjeline: »Geopolitika i transnacionalizam umjetničke produkcije«, »Lociranje druge javne sfere«, »Vidovi roda u drugoj javnoj sferi« i »Postsocijalistička izvedba«. Naime, u uvodniku urednici ističu kako je »druga javna sfera« obično određena kao sfera Hladnoga rata te je tipična za zonu koja je bila pod utjecajem SSSR-a, a reprezentirala je neoficijelne aktivnosti; dakle, riječ je o alternativnoj kulturi koja se nalazi u stvaralačkoj dihotomiji spram oficijelne, *mainstream* kulture. Ukratko, prvi i drugi javni prostor urednici određuju kao termine koji opisuju posttotalitarno stanje te njegovu umjetničku produkciju. Predstavljene su tako umjetničke mreže Jugoslavije, Mađarske, Latvije, Litve, Poljske, Rumunjske, Istočne Njemačke i Čehoslovačke s posebnim naglaskom na diskursima koji su u to vrijeme oblikovali umjetničku praksu, vodeći se, osim nišom vizualne kulture, metodama izvedbenih studija (studija izvedbe) i medijskim studijama.

Prvu cjelinu otvara članak Roddyja Huntera koji predstavlja umrežene umjetničke projekte kao protu-javnu sferu hladnoratovske Europe, a navedenu praksu demonstrira