

Vladimir Jelkić

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
vjelkic@ffos.hr

Mediteranski toponimi u Nietzscheovim spisima

Sažetak

Članak polazi od Nietzscheovog stava da kulturalni koncept Europe ne uključuje cijelu geografsku Europu, nego samo one nacije i nacionalne manjine koje imaju zajedničku prošlost u Grčkoj, Rimu, judaizmu i kršćanstvu. Između brojnih toponima koji reprezentiraju takav koncept, a koji su svi unutar mediteranskog civilizacijskog i kulturnog kruga, za predmet svoje analize izabrao sam Atenu i Rim. Cilj mi je pokazati da u Europi koja, prema Nietzscheovom mišljenju, hoće postati jedno, ti gradovi reprezentiraju klasične ideale kojima Europa teži, ali i proturječja koja leže u njenom temelju.

Prema Nietzscheu, postoje dvije Atene i dva Rima. Klasičnu Atenu simbolizira Periklo, a njeno propadanje Platon. Analogno tome, klasični Rim simbolizira Julije Cezar, a njegovu dekadenciju apostol Pavao kao utemeljitelj kršćanstva koje je srušilo Imperium Romanum. Apostol Pavao za Nietzschea je utjelovljenje svega što je u kršćanstvu loše i što je sudbinski odredilo našu civilizaciju od antike do moderne. On je, dakle, čak i više nego Sokrat, pokretač dekadencije veličanstvene grčke kulture i svih vrlina utjelovljenih u Rimskom Carstvu, neprijatelj mudrosti i fanatični svećenik nošen ressentimentom prema svim vrijednostima koje uzdižu život. Dekadencija moderne stoga, za Nietzschea, počinje već sa svetim Pavlom. Iako sam se ograničio na dva grada i nekoliko povijesnih ličnosti, smatram da je to primjeren način cjelovitog promišljanja Nietzscheovog filozofskog pozicioniranja Mediterana kao ishodišnog prostora europske povijesti.

Ključne riječi

Friedrich Nietzsche, Atena, Rim, Mediteran, Europa

U ovom članku polazim od toga da Nietzsche smatra kako kulturalni koncept Europe (naglašavam »kulturalni« jer Europa nikako nije samo »ekonomski« ili »politički« projekt) ne uključuje cijelu geografsku Europu, nego samo one nacije i nacionalne manjine koje imaju zajedničku prošlost u Grčkoj, Rimu, judaizmu i kršćanstvu. Između brojnih toponima koji reprezentiraju takav koncept, a koji su svi unutar mediteranskog civilizacijskog i kulturnog kruga, za predmet svoje analize izabrao sam Atenu i Rim. Izbor baš ovih toponima može izgledati proizvoljan jer je na prvi pogled očito da su izostavljeni Jeruzalem, Aleksandrija, Istanbul i još neki gradovi koji su u svjetsko-povijesnom smislu značajni. Međutim, meni je cilj, u okvirima koje mi ovaj članak dopušta, pokazati da u Europi koja, prema Nietzscheovom mišljenju, hoće postati jedno, ti gradovi predstavljaju klasične ideale kojima Europa treba težiti, ali i proturječja koja leže u njenom temelju. Tekstualnu ilustraciju Nietzscheova stava o potrebi povratka mediteranskim korijenima najjasnije vidimo u 1051. odjeljku *Volje za moć* gdje on kaže da trebamo

»... u sebi opet otkrivati Jug te nad sobom razapinjati južnjačko zdravlje i skrovito svesilje duše; korak po korak bivati sve obuhvatniji, sve nadnacionalniji, europskiji, nadeuropskiji, sve

istočniji, konačno sve grčkiji – jer je Grčka bila prva velika veza i sinteza svekolikog Istoka i upravo po tome početak europske duše, otkriće našeg 'novog svijeta'.«¹

Sukladno Nietzscheovom načinu mišljenja i pisanja, u kojem je osobitost i subjektivnost autora uvijek jasno naznačena, pored Atene i Rima koji su za njega simbol klasičnih ideala, smatram primjerenim, pa makar i samo ukratko, razmotriti i njegov krajnje subjektivan stav spram Nice i Venecije. Mislim da je to primjeren način cjelovitog promišljanja Nietzscheovog filozofskog pozicioniranja Mediterana kao ishodišnog prostora europske povijesti.

Svi oni toponimi koji se tiču sjeverne i srednje Europe, a posebice Alpa (opće je poznato da je Nietzsche puno vremena provodio u švicarskom selu Sils Maria, da je njegov Zaratustra sazio u mudrosti u planinama, itd.) ovdje nisu tematizirani, ali ipak možemo reći da ti toponimi upućuju na usamljenost i krajnje subjektivne doživljaje. Europa i europske vrijednosti rođene su na mediteranskom području, na jugu, gdje je i Nietzsche proveo veći dio svog produktivnog vremena.

Kada je riječ o Ateni, Nietzsche govori o dvije Atene: onoj Periklovoj i onoj koju su obilježili Sokrat i njegov učenik Platon. Razlika je, dakako, u određivanju vrijednosti, gdje uvijek glavnu riječ ima neka filozofija. U *Filozofiji u tragičkom razdoblju Grka* Nietzsche kaže:

»Filozof štiti i brani svoju domovinu. Sada, od Platona on je u izgnanstvu i kuje zavjeru protiv svoje očevine.«²

Atenu prije Sokrata i Platona Nietzsche procjenjuje kroz optiku Tukidida, kojeg čak na jednom mjestu u *Svitanju* naziva »uzorom«:

»Tako je u njemu, misliocu o ljudima, posljednji put veličanstveno procvjetala ona kultura najnepristranijeg poznavanja svijeta koja je u Sofoklu imala svog pjesnika, u Periklu državnika, u Hipokratu liječnika, u Demokritu istraživača prirode.«³

Veličinu Atene, koja reprezentira »Svijet naše najveće sreće! Našeg zadivljenog obožavanja«, Nietzsche najjasnije objašnjava temeljnim mislima Periklova nadgrobna govora (431. god. pr. Kr., prve godine Peloponeskog rata) kojega je zapisao Tukidid u *Povijesti Peloponeskog rata*.⁴

Nietzsche na više mjesta citira veliki Periklov govor i kao temeljne osobine Atenjana, koje ističe grčki državnik, analizira *odvažnost* i *rathimiju* (nehaj, bezbrižnost, lakoumnost). Navest ću samo nekoliko karakterističnih stavova koje je zapisao Tukidid, a Nietzsche ih s velikim entuzijazmom odobrava:

»A razlikujemo se i u ratnim pripremama od protivnika ovim: Grad držimo otvorenim za svakoga i nikad tjeranjem stranaca nikoga ne odbijamo ili od pouke ili od gledanja onoga što bi tko od neprijatelja, budući da nije sakriveno, mogao vidjeti i time se okoristiti, jer se ne pouzdajemo više u pripreme i lukavštine nego u junačko srce nas samih u boju. I u odgoju protivnici mučnom vježbom još kao dječaci prelaze odmah u muževnost, dok mi živeći udobno isto tako srćemo u jednake borbene opasnosti.«⁵

I nadodaje:

»Mi ljubimo lijepo bez rasipnosti i bavimo se znanošću bez mekoputnosti. Služimo se bogatstvom radije za djelatnost u zgodan čas nego radi hvalisanja. Nikome nije sramota priznati siromaštvo, nego je sramotnije ne izbjegavati ga radom. Isti ljudi brinu se jednako za domaće poslove kao i za državne, a i oni koji se posvetišu drugim poslovima nisu nevjeteži državnoj upravi. Mi jedini držimo onoga koji ne sudjeluje u državnim poslovima, ne dokolnim, nego beskorisnim članom. Mi isto tako ili prosuđujemo ili razmišljamo pravo o tim stvarima i ne držimo rasprave štetne djelima, nego radije mislimo da je štetno ne dati se govorom poučiti prije nego se djelotvorno pođe na ono što treba. I ovo je doista naša osobina da se ponajviše smiono laćamo posla isto tako kao što i razmišljamo o onom čega ćemo se prihvatiti. U ostalih ljudi neukost rada drzovitošću, a razmišljanje oklijevanjem. Duševno najjačim opravdano bismo prosudili one koji sasvim jasno spoznaju opasnosti i ugodnosti, ali se zbog njih ne daju odvratiti od

pogibli. I plemenitim djelima stojimo u opreci prema većini jer stječemo prijatelje ne primajući od njih dobro, nego im dobro čineći.«⁶

U svemu ovome Nietzsche vidi predodžbu najpoželjnijeg tipa čovjeka – on je takav jer je najjednostavniji i ujedno najcjelovitiji. To je ono što Karl-Heinz Volkmann-Schluck označava kao porijeklo grčke klasike: slobodna smionost, odlučnost za djelo.⁷ Tu znanje nije puka *theoria* što slijedi jedino samu sebe, nego je ta spoznaja pripravna za djelo. Atenjani su, kaže Nietzsche u *Nesuvremenim razmatranjima*, »gledali dalje nego što bilo koji drugi čovjek može«.⁸ Jedan je od problema suvremenosti u tome što je ono grčko nama nešto vrlo strano. Nietzsche za primjer uzima i atensku arhitekturu jer se iz nje vidi kako se i malenom masom može izreći nešto uzvišeno. Nasuprot tome, ono moderno, jednako azijsko kao i europsko, zahtijeva veliku količinu. Za njega su Grci mjera, oni su prvi kulturni događaj u povijesti. No ni kultura ni ljepota nisu slučajni. Sve počinje u tijelu. U 678. odjeljku *Volje za moć* Nietzsche kaže:

»Čovjek nije samo individuum, nego i trajna sveukupnost organskog u jednoj određenoj crti. To što on postoji dokazom je da je postojao jedan rod interpretacije.«⁹

Zbog toga je važno razumjeti Nietzscheovo shvaćanje uloge tijela u spoznaji te konzekvencije takvog shvaćanja (koje ima svoj specifični ontološki temelj) na cjelinu njegova razmišljanja. Naime, ovu temu nikako ne možemo izdvajati u zasebnu cjelinu, kao što je to s nekim drugim temama slučaj (npr. vječno vraćanje jednakog ili nadčovjek). Započet ću s jednim paradigmatiskim citatom iz *Volje za moć*:

»U svim se vremenima u tijelo kao naš najpraviji posjed, naš najizvjesniji bitak, ukratko kao u ego vjerovalo bolje no u duh (ili u »dušu« ili subjekt, kako sad školski jezik veli umjesto duša). Nikom nije padalo na pamet da svoj trbuh poima kao kakav tuđi, možda božanski trbuh: ali shvaćati svoje misli kao »dane«, svoja vrednovanja kao »udahnuta od Boga«, svoje instinkte kao djelatnost u kmici: za tu čovjekovu sklonost i ukus postoje svjedočanstva iz svih razdoblja čovječanstva. Još se i danas, poimenice među umjetnicima, uvelike može naići na neku vrstu zadivljenosti i donošenja odluke koje je puno štovanja postavi li im se pitanje, kojim im je putem uspio najbolji bačaj i iz kojeg im je svijeta nadošla tvoračka misao: dok se tako pitaju posjeduju nešto poput nevinosti i djetinjeg srama, jedva da se usuđuju reći 'došlo je to iz mene, moja je to ruka bacila kocku'. – Naprotiv čak i oni filozofi i religiozni ljudi koji su najuvjerljiviji razlog da svoju tjelesnost uzimaju za varku, i to za prevladanu i otpisanu varku, imali u svojoj logici i pobožnosti, nisu mogli a da ne priznaju glupu činjeničnost, da tijelo nije otišlo odavde: o čemu se može naći najčudesnijih svjedočanstava djelomice u Pavla, djelomice u filozofiji Vedānte.«¹⁰

1 Friedrich Nietzsche, *Wille zur Macht*, u: *Werke in drei Bänden*, sv. 3, ur. Karl Schlechta, Ullstein, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1979., str. 464.

2 Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 1, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 810.

3 F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, str. 151.

4 Tukidid, *Povijest Peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb 2009., str. 115–123.

5 Isto, str. 118.

6 Isto, str. 119.

7 Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Politička filozofija*, Naprijed, Zagreb 1977., str. 46.

8 Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 1, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999.

9 F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, str. 470–471.

10 Isto, str. 45–46.

Kao što vidimo, Nietzsche u svim razdobljima čovječanstva, a posebice kod umjetnika, nalazi vjerovanje u tijelo kao naš »najpraviji posjed«. Čak ni filozofi niti sveci nisu mogli poricati »glupu činjeničnost« tijela. Međutim, istodobno je nepobitno da filozofska tradicija na tjelesnost gleda kao na vrstu varke.

U čovjekovom zemaljskom opstanku um i duša ne mogu biti nešto neovisno od tijela; tijelo je najviša istina našeg opstanka. Stoga Nietzsche kaže:

»Oruđe tvog tijela je, brate moj, također i tvoj um, koji ti nazivaš 'duhom', malo oruđe i igračka tvog velikog uma.«¹¹

Tijelo čini vlastitost koja stoji iza čovjekovih misli i osjećaja. U njemu je više uma jer ono ima odlučujuću ulogu u spoznaji. Dok um falsificira zbilju, identificira neidentično, tijelo je, kao i život sam, polje djelovanja različitih impulsa volje za moć. Um »izvana« stvara shemu za objašnjenje cjeline, a tijelo je nedjeljivi dio te cjeline i izravno upravlja umom. Neprekidna promjena koja je osnovno obilježje života upućuje Nietzschea na to da tijelo metodički pretpostavi umu (tijelo je i samo organska cjelina). Sam pojam života Nietzsche ne definira, niti to može učiniti jer je svaka definicija nedostatna da obuhvati sveobuhvatnu realnost na koju pojam života smjera. Život je jedino određenje koje možemo pripisati bitku – o njemu nemamo nikakvu drugu predodžbu osim »živjeti«, jer nešto mrtvo ne može »biti«.¹²

Nietzsche govori o *prisili* da se oblikuju pojmovi, rodovi i zakoni jer tek time svijet, pojednostavljen i ubrojiv, postaje razumljiv za nas. Mi smo zbog svojih potreba stvorili »stvar«, »jednaku stvar«, »supstanciju« i »subjekt«. To još ne znači da je riječ o istinskom svijetu – »svijet identičnih slučajeva« jest svijet u kojem je uopće moguć naš život. Iz tog razloga Nietzsche temeljna načela logike, načelo identičnosti i načelo proturječnosti, proglašava regulativnim člancima vjere. Načelo identičnosti u zbilju projicira nešto što u njoj ne postoji, a načelo proturječnosti govori o logičkim proturječnostima koje nemaju nikakvu vezu s realnim, zbiljskim proturječjima. U zbilji se ne može, za razliku od logike i mišljenja, zahtijevati otklanjanje svih proturječja i suprotnosti. Suprotstavljene *volje za moć* uvijek ih iznova izazivaju. Načelo proturječnosti stoga ne govori ništa o realitetu, nego samo o potrebi da mišljenje proturječi samom sebi. Stoga mi, prema Nietzscheu, mislimo fikcije, a ne zbilju. Nije, dakle, osjetilnost izvor privida (kao što misli tradicionalna filozofija), nego je to mišljenje. Iz toga slijedi da je mišljenje interpretacija koja stvara jedan red vrijednosti. Po rodu interpretacije razlikuju se Periklova od Sokratove i Platonove Atene. Periklo je i prema Platonovom sudu bio najvelebniji anaksa-gorejac, a prema Nietzscheu »najmoćniji i najdostojanstveniji čovjek svijeta«.¹³ Međutim, sa Sokratom i Platonom počinje sasvim novo razdoblje. Tom razdoblju, po Nietzscheovom sudu, nedostaje nešto bitno što je odlikovalo onu »republiku genija« prije njih. U čemu je ključ Sokratova uspjeha? On otkriva novu vrstu *agona* čime opčinjava najtalentiranije mladiće Atene na čelu s Platonom – natjecanje je u dijalektici, najvišoj mudrosti koju Sokrat naziva »vrlina«. Time Sokrat, za Nietzschea, postaje model teorijskog čovjeka i prototip teorijskog optimista. Sokrat je »novi Orfej« koji ustaje protiv Dioniza. Nema više *rathimije* iz Periklova doba, harmonija apolonskog i dionizijskog ruši se, a »čisti tipovi« bivaju zamijenjeni mješancima. Nietzsche tvrdi da je takav veliki mješanac Platon. On u sebi sjedinjuje sokratske, pitagorejske i heraklitovske elemente. Sve to nije slučajno, nije to ničija individualna krivnja ili zasluga. Nietzsche smatra da se degeneracija pripremala u tišini, stara Atena primicala se kraju. Nietzsche na jedan specifičan način odaje i priznaje Sokratu: on je vidio dalje od svojih sugrađana.

Zbog svega toga, Nietzscheu nije čudno što je Platon (koji je, naglašava Nietzsche, imao »politički nagon«) tri puta u Sirakuzi na Siciliji pokušao utemeljiti jednu svegrčku sredozemnu državu. Nadalje, Nietzsche u *Svitanju* kaže sljedeće:

»Par slučajnosti manje i par drugih slučajnosti više – i svijet bi doživio platoniziranje europskog juga; a uz postavku da je to stanje potrajalo sve do danas, vjerojatno bismo u Platonu štivali 'dobar princip'. Ali izostao mu je uspjeh: i tako je ostao na glasu kao fantast i utopist – pogrdniji nazivi iščezli su zajedno sa starom Atenom.«¹⁴

Nietzsche naglašava da su se Platonove misli, između njih i one najnevjerojatnije »pripadne kršćanstvu« – pokazale ostvarivima.

Zbog toga Nietzsche zaključuje da se Atena Platonova vremena udaljila od ideala istaknutih u Periklovom govoru. Nietzscheovim riječima – »sazaljenje je nadvladalo tvrdoću«. Ipak, Nietzsche smatra da su i takvi »mekši« i osjećajni Atenjani još vrlo daleko od ganutljivosti naših vele- i malograđana.¹⁵ Problem je u tome što su se Grci promijenili – postali su glumci!

Za razliku od Grka, »Rimljani su u svom najboljem vremenu živjeli bez filozofije«.¹⁶ Nietzsche, dakako, ovdje misli na *Imperium Romanum*. Međutim, on nalazi da su Grci i Rimljani u svojoj veličini slični:

»Grci! Rimljani! plemenitost instinkta, ukusa, metodično istraživanje, genij organizacije i uprave, vjera, volja za ljudsku budućnost, veliko da za sve vidljivo kao *Imperium Romanum*, vidljivo za sva osjetila, veliki stil koji više nije samo umjetnost, nego realnost, istina, život.«¹⁷

Nietzsche izražava jasnu sumnju u to da mi, moderni ljudi, uopće možemo razumjeti veličinu građana Rima. Komentirajući Goetheov stav prema kojem su Shakespeareovi Rimljani samo utjelovljeni Englezi, ali zato »ljudi iz teme-lja, te im stoga pristaje i rimska toga«, Nietzsche postavlja sljedeće pitanje:

»... bi li uopće bilo moguće naše sadašnje literature, ljude iz naroda, službenike, političare, prikazati kao Rimljane? To naprosto ne bi išlo, jer oni nisu ljudi, nego samo utjelovljeni priručnici i, takoreći, konkretne apstrakcije.«¹⁸

11

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 4, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 39.

12

F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, str. 75.

13

Nietzsche o tome piše u spisu *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*: »No najvelebniji anaksagorejac jest Periklo, najmoćniji i naj-dostojanstveniji čovjek svijeta; upravo o njemu Platon daje svjedočanstvo kako je jedino Anaksagorina filozofija podarila njegovom geniju uzvišeni let. Kada stajao kao javni govornik pred svojim pukom u lijepoj ukočenosti i nepokretnosti mramornog olimpijca i kada mirno, plaštem ogrnut, bez promjene na čelu i licu, bez smješka, ujednačeno snažnim tonom glasa, dakle sasvim nedemostenski, no zato periklovski govoraše, grmljaše, si-jevaše, uništavaše i izbavljalaše — tada bijaše on oličenjem anaksagoričkog kozmosa, slika *nousa* koji je sebi izgradio najljepše i najdo-stojnije boravište i, takoreći, vidljivo očovje-

čenje, gradeće, pokrećuće, lučeće, uređujuće, nadgledajuće, umjetnički-nedeterminirane sile duha.« F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, str. 870 (citirano prema hrvatskom izdanju: Friedrich Nietzsche, *Filozofija u tragičkom razdoblju Grka*, Naklada Jesenki i Turk, Zagreb 2001., str. 78).

14

Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 3, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 292.

15

Isto, str. 153.

16

F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, str. 804.

17

Isto.

18

Isto, str. 282–283.

On tvrdi kako do sada na Zemlji nije još bilo jačih i otmjenijih ljudi – »čak nigda ni u snu«. Zbog toga sve ovo što nam je od njih ostalo, svaki natpis budi ushićenje. Ponovno buđenje klasičnog ideala u renesansi po Nietzscheovom je mišljenju uništila reformacija. Od tada se pojavio samo još jedan aristokratski rasadnik za jake – Venecija.

Što Nietzsche ustvari podrazumijeva pod jakošću najbolje vidimo na primjeru Gaja Julija Cezara. I ovdje je riječ o odnosu spram tijela:

»Sredstva kojim se Julije Cezar branio od boležljivosti i glavobolje: ogromni marševi, najjednostavniji način života, neprestano zadržavanje u slobodi, stalno zamaranje – to su uračunavši uvelike, pravila za održavanje i zaštitu uopće protiv ekstremne povredivosti onog suptilnog stroja koji radi pod najvišim pritiskom, koji se zove genij.«¹⁹

Kao prvo, očito je da Nietzsche izravno povezuje jakost i veličinu čovjeka sa tijelom. Cezar je simbol Rima, a nama je važan kao samoodgojna paradigma iz koje vidimo da ljudska veličina ovisi o sposobnosti gospodarenja vlastitim tijelom. Nadalje, Cezarova je askeza neophodna za uzdizanje najvišeg ljudskog tipa. Takve ljude »trebalo bi ondje tražiti gdje se trajno savladava najviša otpornost: pet koraka daleko od tiranije, uz sam prag opasnosti robovanja.«²⁰ Za ocjenu Cezarove veličine nije, dakle, primaran njegov neosporni vojni i državnički genij, nego njegovo gospodarenje vlastitim tijelom. Već je iz ovog primjera jasno da Nietzsche na primjeru Rima traži nešto više od onog što uočava tradicionalna povijesna perspektiva. On smatra lažnim uvjerenje njemačkih povjesničara da je Rim bio despotizam, te da su Germani na svijet donijeli duh slobode. Današnji ljudi uopće nisu sposobni sagledati veličinu Grka i Rimljana. To je, prema Nietzscheu, »naraštaj eunuha«:

»Eunuhi je jedna žena kao i druga, upravo samo žena, žena po sebi, ono čemu se nikada ne mogu približiti – i tako je svejedno čime se bavite, ako samo povijest sama ostane lijepo 'objektivno očuvana', naime od takvih koji povijest sami ne mogu činiti.«²¹

Njegov je gorki zaključak da »mi nismo više materijal za neko društvo!«²² Francuska je revolucija bila zadnja pobjeda nad klasičnim idealima. Nietzsche je do kraja dosljedan u obrani aristokratskih zajednica i njihovih shvaćanja slobode – slobodu nitko ne garantira, ona je nešto što se hoće, što se osvaja, to se ima i nema.

Padom Periklove Atene i rimskog imperija kojeg simbolizira Gaj Julije Cezar nastao je svjetskopovijesni lom čije posljedice osjećamo i u suvremenosti. Točnije rečeno, Nietzsche smatra da on prvi postaje svjestan dalekosežnosti i dubine tog loma. Njega ne simbolizira nijedan mediteranski toponim, nego čovjek koji u svojoj osobi nosi sva proturječja značenja mediteranskog civilizacijskog kruga – apostol Pavao.

Jednostavno rečeno, Pavao je za Nietzschea čovjek koji utjelovljuje svjetskopovijesni lom jedinstven u povijesti čovječanstva, lom koji sudbinski određuje našu sudbinu i u modernosti. Uvredljive riječi iz Nietzscheova spisa *Antikrist* (sam naslov je vrlo provokativan i čudan jer ne odgovara sadržaju knjige; naime u njoj se ne vrijeđa i ne kritizira Krista, nego Pavla!) – gdje se Isusa naziva »sveti anarhist«,²³ a Pavla »strašni varalica«,²⁴ »najveći od svih apostola osvete«, »drski razmetljivac«,²⁵ »utjelovljenje čandalske mržnje prema Rimu«, »prema svijetu«, i na koncu najteža optužba »*Deus, qualem Paulum creavit, dei negatio*« (Bog kakvim ga je stvorio Pavao negacija je Boga)²⁶ – ne smiju zamagliti i iskriviti pravo razumijevanje dubokog i ponekad mučnog dijaloga Nietzschea i apostola kojeg je detektirao kao glavnog protivnika na svjetskopovijesnoj razini. Naime, kao što je poznato, u svojoj prvoj knjizi *Rođenje tragedije iz duha glazbe* Nietzsche Sokrata proglašava

onim koji je narušio harmoniju dionizijskog i apolonskog elementa na kojoj je počivala veličanstvena grčka kultura. Dijalektika i pojmovno mišljenje rezultirali su usponom znanosti i razaranjem mitskih osnova grčke kulture. Glazba Richarda Wagnera za Nietzschea je u tom periodu znak za mogućnost obnove kulture u dekadentnoj Europi. U kasnijim se spisima mijenja stav prema Wagneru, a umjesto Sokrata glavni protivnik postaje Pavao.

Alain Badiou u knjizi *Sveti Pavao (Utemeljenje univerzalizma)* apostola proglašava »velikom figurom antifilozofije«. Prema Badiouu, u samu bit antifilozofije spada to »da subjektivna pozicija ima ključnu ulogu u diskurzu«. ²⁷ Prema istom kriteriju, Rousseauove *Ispovijesti*, Kierkegaard i Regina, te Nietzscheov *Ecce homo* polaze od istog stava kao Pavlove poslanice – od toga da na istinu može pretendirati samo onaj iskaz koji ne zadrži izričit odgovor na pitanje tko govori. Badiou smatra da je Pavao »antifilozof na filozofskom teritoriju«. Dok je jednostavno naći argumente za to da je Pavao »antifilozof«, smatram da je ista ocjena za Nietzschea vrlo dvojbena. ²⁸

Kao što vidimo u *Djelima apostolskim*, Pavao je u Ateni razgovarao s filozofima-stoicima i epikurejcima. Između ostalog rekao je i sljedeće:

»A sada Bog, gledajući na vrijeme neznanja, navješćuje ljudi da se svi i posvuda trebaju obratiti, jer je odredio dan u koji će suditi cijelom svijetu po pravdi, preko čovjeka koga je postavio i pred svima potvrdio uskrisivši ga od mrtvih.

Na riječ 'uskrснуće od mrtvih' jedni se narugaše, a drugi rekoše: 'O tom ćemo te slušati drugi put.' Tako Pavao ode između njih. ²⁹

Kao što ga nisu razumjeli atenski filozofi (»Grci«), tako ga većinom nisu razumjeli ni prihvaćali Židovi kojima je sam, rođenjem i obrazovanjem, pripadao. Grci ne nalaze *logos* u njegovoj priči o uskrснуću koja je za njega istinita zbog njegovog krajnjeg subjektivnog doživljaja: videnja pred Damaskom. Oni vjeruju u mudrost – to jednostavno znači da teže spoznaji vječitog i nepromjenljivog reda stvari u svijetu. Mudar je onaj koji spoznaje *logos* i nalazi način da svoj život dovede u sklad s njim. Nasuprot tome, Židovi su

19 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 6, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 130.

20 Isto, str. 140.

21 F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, str. 284.

22 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 5, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 282.

23 Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 6, ur. Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 198.

24 Isto, str. 222.

25 Isto, str. 224.

26 Isto, str. 225.

27 Alain Badiou, *Sveti Pavao (Utemeljenje univerzalizma)*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006., str. 13.

28 Samo usputna napomena: ne mislim da kvalifikacija »antifilozof« ikoga diskreditira ili čak isključuje iz filozofske rasprave. Upravo suprotno, »antifilozofija« je produktivan stav u filozofskom dijalogu. Podsjećam da je već Aristotel u *Metafizici* ustvrdio da filozofija ima dvostruku zadaću – pored istraživanja istine, odnosno prapočela i uzroka, ona istodobno treba pitati i o samoj sebi, o smislu vlastite opstojnosti.

29 Dj, 17, 30–31.

okrenuti Zakonu, njegovom ispravnom tumačenju i slušanju proročkih riječi koje iznimni ljudi, nadahnuti Bogom, izgovaraju tumačeći znakove koji vode k spasu. Ovdje ponovno moram spomenuti Badioua koji s pravom ističe: »bitno je shvatiti da u Pavlovu leksiku ‘Židov’ i ‘Grk’ ne označuje ništa što bismo mi mogli spontano razumjeti pod riječ ‘narod’«. ³⁰ Kao što smo vidjeli, radi se o dvije koherentne figure postojećeg svijeta. Pavlov je cilj postaviti treći diskurs – kršćanski. Dva postojeća diskursa slični su po tome što smatraju da je ključ spasa unutar svijeta. Za razumijevanje ovog novog, Pavlovog diskursa možda najbolje može poslužiti citat iz *1. poslanice Korinćanima*:

»Naprotiv što je ludo u očima svijeta izabra Bog da posrami mudre; što je slabo u očima svijeta, izabra Bog da posrami jake; što je neplemenito i prezira vrijedno u očima svijeta – i čak ono čega nema – izabra Bog da uništi ono što jest, da se nijedan čovjek ne može ponositi pred Bogom.« ³¹

U ovim stavovima Nietzsche nalazi glavno uporište za svoju kritiku:

»Kako bi se razumjelo to mjesto, dokaz prvog reda za psihologiju svakoga čandalskog morala, treba pročitati prvu raspravu moje *Genealogije morala*: u njoj je prvi put istaknuta suprotnost plemenita morala i čandalskog morala rođenog iz ressentimenta i nemoćne osvete. Pavao je bio najveći od svih apostola osvete...« ³²

Dakle, Pavlove riječi on čita kao izraz mržnje prema svijetu i posebice »čandalske mržnje prema Rimu«. Nietzsche *Imperium Romanum* smatra najveličanstvenijim dosad postignutim organizacijskim okvirom. Stoga je Pavao za Nietzschea genij koji je shvatio da može zapaliti svjetski požar. ³³ Prema Nietzscheu, kršćani nisu pobijedili Rimsko Carstvo, oni su bili njegovi vampiri: »Ne pobijediše ga, – samo ga isisaše«. ³⁴ Zbog toga je uloga apostola Pavla najvažnija u osnivanju i pobjedi kršćanstva:

»Ali bez te čudnovate povijesti, bez smutnji i oluja jedne takve glave, jedne takve duše ne bi bilo kršćanstva; teško da bismo ikad doznali za malu židovsku sektu čiji je vođa umro na križu.« ³⁵

Ove Nietzscheove stavove možemo shvatiti samo u kontekstu njegovog razdvajanja evanđeoske poruke i »Pavlova kršćanstva«. U *Volji za moć* Nietzsche kaže:

»Pavao je u velikom stilu uzdigao baš ono što je Krist bio anulirao svojim životom.« ³⁶

U Nietzscheovom opusu jedva da se može naći nekoliko mjesta gdje on izravno kritizira Isusa, a oko temeljnog pojma *agape*, odnosno tumačenja tog pojma, postoje velike sličnosti. Samo za ilustraciju navodim nekoliko Nietzscheovih stavova o Kristu:

»Uobičajenom životu Isus je sučelio jedan zbiljski život, život u istini...« ³⁷

»Što znači radosna vijest? Pravi život, vječni život je nađen, on nije obećan, on je tu, on je u vama: kao život u ljubavi bez odbijanja, isključivanja, bez udaljenosti. Svatko je dijete božje – Isus ne traži uopće ništa za sebe samog – kao dijete božje svatko je svakome potpuno jednak.« ³⁸

»On govori samo o onom posve unutarnjem: ‘život’ ili ‘istina’ ili ‘svjetlo’ njegova je riječ za ono posve unutarnje – sve ostalo, čitava realnost, čitava priroda, čak jezik, za njega ima samo vrijednost znaka, parabole.« ³⁹

Očito je barem jedno – Nietzsche kod Isusa ne nalazi nikakvu politiku, a najmanje objavu rata Rimskom Carstvu, što nalazi kod Pavla. Stoga je za njega »povijest kršćanstva – i to od smrti na križu – postupno sve jače nerazumijevanje izvornog simbolizma«. ⁴⁰ Zbog svega rečenog, apostol Pavao za Nietzschea je »disanđelist« (*dysangelium* – »loša« vijest).

U *Poslanici Solunjanima* ⁴¹ Pavao je definirao pogane kao »one koji nemaju nade«. Amédée Brunót je ispravno primijetio:

»Nietzsche je dobro izrazio odbojnost koja se mora osjetiti pred ovom činjenicom (da je Krist – Raspeti): ljudi modernog vremena kojima je inteligencija tako otupila da više ne shvaćaju kršćanskog jezika, te čak ne osjećaju što ima strašnog za antički duh u ovoj paradoksalnoj formuli: raspeti Bog.«⁴²

Možemo se složiti s Jacobom Taubesom kada kaže:

»Nietzsche dolazi na kraju luka od Jonije do Jene. – Ako se kršćanski impuls istrošio gdje je završio čovjekov *humanum*.«⁴³

Kršćanstvo je napravilo još jedan značajan odmak od antike. Kršćanstvo je strasti promatralo kao nešto zlo, te ih je takvim i učinilo. Nietzsche tvrdi da je to dovelo do toga da su nužni i normalni porivi postali izvor unutarnjeg jada. Ne samo da Eros nije neprijatelj nego ga Nietzsche uzdiže iznad prirode: Eros sa samilosnim i molitvenim osjećajima dijeli to da čovjek kroz svoje zadovoljstvo drugom čovjeku čini dobro. Kršćanstvo to upropaštava stvarajući zlu savjest putem demoniziranja Erosa. Rezultat je toga demoniziranja suprotan od željenog, te u svim društvenim slojevima jedino ljubavne pripovijesti izazivaju pravi interes. Vidljivo je to i u pjesništvu i u filozofiji, iz čega Nietzsche zaključuje da će se budući naraštaji, kada kršćanska kultura više ne bude dominantna, tome pretjerano izrugivati.

U pismu Malwidi von Meysenburg, napisanom na Veliki petak 1876. godine u Baselu, Nietzsche kaže sljedeće:

»Jedan od najviših motiva, koji sam tek kroz Vas naslutio, upravo je majčinska ljubav, bez fizičke veze majke i djeteta, to je i jedno od najdivnijih očitovanja caritasa. Poklonite mi nešto od te ljubavi, moja poštovana prijateljice, i vidite u meni nekoga, koji kao sin takvu majku treba, ah tako puno treba!«⁴⁴

Nakon ovoga može se učiniti čudnim što Nietzsche kršćanstvu uopće zamjera stav prema Erosu:

30

Badiou o tome kaže: »Pavao nam neprestano ponavlja da Židovi traže znakove i 'zahtijevaju čudesa', da Grci 'traže mudrost' i postavljaju pitanja, da kršćani objavljuju razapetog Krista. Zahtijevati-ispitivati-objavljivati: to su verbalne figure triju diskursa, njihovi subjektivni položaji.« A. Badiou, *Sveti Pavao (Utemeljenje univerzalizma)*, str. 83.

31

1 Kor 1, 27–29.

32

F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 223.

33

Interesantno je da i Jacob Taubes, židovski teolog, Pavla smatra političkim genijem. U knjizi *Pavlova politička teologija* komentira *Poslanicu Rimljanima* i kaže: »Imao je njuh za to, znao je gdje se nalazi moć i gdje treba uspostaviti protumoć!« Jacob Taubes, *Pavlova politička teologija*, Ex libris – Synopsis, Rijeka – Sarajevo 2009., str. 37.

34

F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 248.

35

F. Nietzsche, *Morgenröthe*, str. 68.

36

F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, str. 655.

37

Isto, str. 654.

38

F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 200.

39

Isto, str. 204.

40

Vidi opširnije o »simbolizmu« kršćanstva u: F. Nietzsche, *Der Antichrist*, str. 206–207.

41

1 Sol 4, 13.

42

Amédée Brunót, *Sveti Pavao i njegova poruka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995., str. 65.

43

J. Taubes, *Pavlova politička teologija*, str. 148.

44

F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, str. 1119.

»Kršćanstvo je Erosu dalo da popije otrov: istina, on nije umro, ali se izopačio u porok.«⁴⁵

Tek u kršćanskom razdoblju Europe, pod pritiskom kršćanskih sudova vrijednosti, spolni se nagon sublimirao u ljubav. Spolnost je, prema njegovu mišljenju, u neizravnoj vezi s ljepotom i umjetnošću – radi se o težnji za savršenstvom svijeta putem »ljubavi«. Istinska ljubav vodi ka nečemu drugom, nečemu što je iznad nje. Stoga Zaratustra ne savjetuje ljubav prema bližnjem:

»Vi bježite k bližnjem pred vama samima i htjeli biste to još proglasiti krepošću: ali ja sam proknuo to vaše 'nesebično'. Ti je starije od Ja; Ti se izgovara sa svetošću, a Ja još ne: tako se čovjek gura prema bližnjem. Savjetujem li vam ljubav prema bližnjem? Radije vam savjetujem bijeg od bližnjeg i ljubav prema najdaljem!«⁴⁶

Najdalje o kojem govori Zaratustra jest nadčovjek. Ljubav prema bližnjem loša je zamjena za ljubav prema samome sebi koja je osnova za to da čovjek ima samopoštovanje. U ljubavi prema bližnjem čovjekov Ja se gubi. Nietzsche traži selekciju – nije dobro za čovjeka da može izdržati sa svakakvim bližnjim, stoga Zaratustra ne uči bližnjemu, nego prijatelju:

»Neka vam prijatelj bude svečanost zemlje i predosjećaj nadčovjeka.«⁴⁷

Uzrok današnjice treba biti u onom dalekom – u prijatelju se ljubi nadčovjeka. Iz ovoga, kao i iz citiranog pisma Malwidi von Meysenburg, vidimo da u Nietzscheovom shvaćanju ljubavi ima nešto od kršćanske *agape*, ali i od antičkih stavova. Vidjeli smo da u pojmu *agape* nema posesivnosti – ljubljena je osoba autonomna. Ta je autonomna osoba za Nietzschea prijatelj. Prijateljska je ljubav odnos istinske uzajamnosti:

»Ne možeš se dovoljno lijepo dotjerati za svog prijatelja: jer ti treba da si njemu strijela i čežnja za nadčovjekom.«⁴⁸

Prijateljstvo je odnos ravnopravnih, nikako ne odnos roba i gospodara. Iz ovog odnosa Nietzsche isključuje žene, jer smatra da su one sposobne samo za ljubav, ali ne i za prijateljstvo. Prijateljstvo je, dakle, poput kršćanskog *agape*, više nego ljubav. Ljubav žene nije kao *agape*, u njoj postoji nepravda i sljepilo prema svemu što se ne ljubi. U odnosu žene i muškarca muškarac je za ženu uvijek sredstvo, a cilj je uvijek dijete. Žena je u tom odnosu za muškarca »najopasnija igračka« i treba biti odgajana za »odmor ratniku«. ⁴⁹ Ženina bi ljubav zadobila jedan drugačiji smisao kad bi žena težila da rodi nadčovjeka. U takvoj bi ljubavi trebalo biti hrabrosti, časti i poslušnosti. Nietzsche govori o ljubavi koja preobražava čovjeka. Kao kršćanska *agape* i ova ljubav može utemeljiti jednu novu zajednicu. Jezgra je te nove zajednice u prijateljstvu, a krajnji je cilj prevladavanje čovjeka. Rezultat ne može biti novi čovjek, drugačiji ili bolji, »viši« čovjek, nego istodobno ne-čovjek i više-nego-čovjek, odnosno nadčovjek. Za samoprevladavanje čovjeka u sebi spreman je samo onaj koji ljubi samoga sebe:

»Samotiče, ti ideš putem onoga koji ljubi: sebe samog ljubiš, i stoga se prezireš, kao što preziru samo oni koji ljube. Onaj koji ljubi, želi stvarati jer prezire! Što zna o ljubavi onaj koji nije morao prezirati baš ono što je ljubio! (...) Ja ljubim onoga koji želi stvoriti nešto iznad sebe samog i tako propada.«⁵⁰

Možemo zaključiti da Nietzsche u Periklovoj Ateni i Rimu u doba Carstva nalazi klasični ideal koji u krizi *moderne* i u vrijeme nastupanja nihilizma mi nismo u stanju doseći. Naši su mediteranski korijeni vezani i uz dekadenciju Atene (u konačnici je iz njih izrasla znanost kao snaga koja određuje sudbinu čovjeka sve do naših dana) te uz kršćanstvo koje je određivalo vrijednosti u zadnjih dvije tisuće godina. U okviru te problematike Nietzsche pokušava

naći odgovore na suvremena pitanja. Kroz pojam *agape* i reafirmaciju antičkog shvaćanja prijateljstva on tradiciju uključuje u pokušaj obnove onih vrijednosti koje su stvorene u mediteranskom civilizacijskom i kulturnom krugu, a za koje on smatra da su vrijednosno daleko iznad težnji njegovih suvremenika.

Vladimir Jelkić

Mediterranean Toponyms in Nietzsche's Works

Abstract

The paper starts from Nietzsche's stance that the cultural concept of Europe does not include the whole of Europe in the geographic sense, but only those nations and minorities which share the common past in ancient Greece, Rome, Judaism, and Christianity. Among numerous toponyms representing such a concept, all of which belong to the Mediterranean civilization and cultural circle, I have chosen Athens and Rome as subjects of my analysis. My goal is to show that in Europe which, according to Nietzsche, aspires to become united, those cities represent both the classical ideals Europe is trying to reach and the contradictions lying in its foundation.

According to Nietzsche, there are two Athens' and two Romes. The classical Athens is symbolized by Pericles, and its decline by Plato. Analogous to this, the classical Rome is symbolized by Julius Caesar, and its decadence by the apostle Paul as the founder of Christianity which destroyed the Imperium Romanum. The apostle Paul is, for Nietzsche, the embodiment of everything bad in Christianity and of those things which fatefully determined our civilization from the ancient times to modernism. Therefore, it is he, even more than Socrates, who started the decadence of the magnificent Greek culture and of all the virtues embodied in the Roman Empire, the enemy of wisdom and the fanatic priest equipped with resentment for all the values that elevate life. So, the decadence of modernism, for Nietzsche, begins with St. Paul. Although I have limited this paper to two cities and few historical figures, I believe that it is an appropriate way of comprehensive consideration of Nietzsche's philosophical positioning of Mediterranean as the starting place of European history.

Key words

Friedrich Nietzsche, Athens, Rome, Mediterranean, Europe

- | | |
|--|----------------|
| 45 | 48 |
| F. Nietzsche, <i>Jenseits von Gut und Böse</i> , str. 103. | Isto. |
| 46 | 49 |
| F. Nietzsche, <i>Also sprach Zarathustra</i> , str. 77. | Isto, str. 85. |
| 47 | 50 |
| Isto, str. 78. | Isto, str. 82. |