

PRVI ODMEVI NIETZSCHEJEVE FILOZOFIJE V SLOVENSKI LITERARNI PUBLICISTIKI

Razprava pregleduje omembe F. Nietzscheja v slovenski periodiki od leta 1892 pa do moderne. Deli jih v večji skupini – liberalno-svobodomiselno in katoliško-konservativno – in jih med seboj primerja. Ugotavlja, da niti na eni niti na drugi strani ni bilo posebne pripravljenosti za dialog z Nietzschejevo filozofijo. Še več: odzivi liberalnih in katoliških piscev so si bili presenetljivo podobni.

The article examines mentions of Nietzsche in Slovene periodicals from 1892 to the *Moderna*. They are divided into two larger groups, i.e., liberal-free-spirited and Catholic-conservative, and compared. The author finds that neither side was particularly ready for a dialogue with Nietzsche's philosophy. Furthermore, the reactions of the liberal and Catholic authors were surprisingly similar.

Nietzsche in »svobodna misel«

Ena zgodnejših, če ne kar prva omemba Nietzscheja v slovenskem tisku je tista, ki jo srečamo leta 1892 v *Slovenskem narodu*. Nepodpisani avtor 1. oktobra polemичno poroča o odzivu graškega dopisnika na odprtje ljubljanskega deželnega gledališča. Zanimivo je, da je Nietzschejevo ime tu uporabljeno v izrazito protinemškem kontekstu, tj. v kontekstu razraščajočih se mednacionalnih, slovensko-nemških sporov ob koncu devetnajstega stoletja; slovenski poročevalec je verjetno nekje slišal ali prebral, da je Nietzsche zapisal tudi kakšno pikro čez Nemce in njihov »narodni značaj«. V besedilcu, ki ga srečamo v rubriki »Domače stvari«, lahko preberemo:

Znani praznoglavi ljubljanski korespondent Graške tete izbruhnil je v kratki notici vso svojo jezo, da se je novo deželno gledališče otvorilo s slovensko predstavo. Mi tega možakarja ne zmatramo vrednim resnega odgovora, glede njegovega, z gorostasno ošabnostjo izrečenega zaničevanja našega repertoirja pa namesto odgovora samo prašamo dopisnika in »Tagespošto«, če sta morda kdaj slišala za nekega, v res izobraženem svetu čislane nemškega pisatelja Friderika Nitzscheja, ki je pisal, da sta nemška literatura in nemška znanost literatura in znanost slabo vzgojenih opic? (*Slovenski narod* XXV, 1892, št. 224)¹

Iz teh skromnih besed o Nietzscheju si seveda še ne moremo ustvariti kakšne izrazitejšje sodbe o odnosu uredništva časnika do nemškega filozofa. Očitno je le, da anonimni poročevalec pravzprav ni vedel, kam in kako z Nietzschejem, razen seveda, da mu je prišel prav kot znotrajnemški element v protinemški polemiki.

¹ Pri pregledovanju Nietzschejevih omemb in sklicevanj nanj v slovenskih časnikih in revijah sem si izdatno pomagal s kartotečnim gradivom Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede pri ZRC SAZU.

Podobno mimobežno, zgolj površinsko je tudi stališče o Nietzscheju, ki ga, denimo, v istem časniku srečamo osem let pozneje, in sicer v oceni pesniške zbirke Etbina Kristana *Žarki in snežinke*. Kritik Ivan Robida [Dr. Robida] je med drugim zapisal:

Goethe je bil pa jedin – in vemo, da ga Nitsche ne prišteva nemškim klasikom, češ, da je mnogo nad njimi, nad vsako »nacionalno literaturo«. (*Slovenski narod* XXXIII, 1900, št. 70)

Čez nekaj mesecev je *Slovenski narod* objavil kratko vest o Nietzschejevi smrti, vendar je tudi to poročilce izrazilo nevtrarno in vsebinsko skopo, omenja le Wagnerja in velik Nietzschejev »vpliv na sodobno mišljenje modroslovcev in leposlovcev« (*Slovenski narod* XXXIII, 1900, št. 198).

Decembra 1900 je Nietzscheja mimogrede omenil Anton Aškerc [»A.«], ki je v tem času seveda že stal visoko na barikadah »svobodne misli«. Bržkone ni naključje, da ga omenja ob ljubljanski uprizoritvi Wagnerjevega *Tanhäuserja*. Ko se ustavlja ob skladateljevem odnosu do krščanstva, se, zdi se, postavlja na Nietzschejevo stran:

Wagner je uglasbil zmago krščanske ideje nad poganstvom, zmago boljših človeških lastnostij nad strastmi. Gotovo je Wagnerjevo uneto notranje krščanstvo v današnji dobi »Los von Rom-Bewegung« bilo tisto, kar je napravilo pristnega Nemca z Nietzschejem pričenši, ki je bil najgorečnejši privrženec Wagnerjev, – skeptičnega. (*Slovenski narod* XXXIII, 1900, št. 293, 294)

Kar zadeva omenjanje Nietzscheja v *Slovenskem narodu* v letih pred prvo svetovno vojno, sta po svoje zanimiva tudi članka nepodpisanih avtorjev. Prvi je iz leta 1908, objavljen je bil v rubriki »Slovensko gledališče«, in omenja neoromantiko kot protiutež realističnim in naturalističnim tendencam, tako realizem kot naturalizem pa povezuje s socializmom. In kot »kritik socializma« se v članku pojavi Nietzsche:

Ko je nastopil proti nivelizujočim tendencam socializma veliki glasnik individualizma Friderik Nietzsche in v duhovitih aforizmih učil spoštovati v posamezniku to, kar je edino njemu lastnega, kar ga odlikuje od »črede«, tedaj se je literatom definitivno odprla pot na polje najsubtilnejšega, najrafiniranejšega individualnega duševnega življenja. (*Slovenski narod* XLI, 1908, št. 37)

Anonimni člankar se sklicuje na Nietzscheja tudi tedaj, ko opozarja na pravice posameznika (»gospoda«) pred množico (»sužnji«).

Izrazito kritičen do Nietzscheja pa je zapis »Slovenska moderna« iz leta 1912: sodelavec *Slovenskega naroda* v njem obravnava mlajšo slovensko literaturo. Postavlja jo v kontekst mednarodnega literarnega dogajanja, saj omenja tudi antologijo *Moderne Dichtercharaktere* (Berlin 1894), v kateri so se, kot pravi,

mladi literati prvič poskusili [...] otresti vse dotedanje tradicije. Njih geslo je bilo samozavestno in iskreno povedati vse, kar čutijo in vse kar po njih mislih čutijo drugi, zraven pa ostresti se vseh figovih peres. Čutili so se rešitelje človeštva iz

starih spon in so dobili zaradi tega priimek, da so ljudje, ki so obsedeni od »Messiaswahnsinn«. Toda našel se je v njih sredi filozof Nietzsche, tipus genija, ki zahteva pravico, da hodi, kdor more, preko človeških glav.

Pisec očita moderni tudi nerazumljivost, odtrganost od vsega »objektivnega«:

Moderna nam daje samo liriko, samo sanje, pretežni večini čitateljev pa to ne zadostuje, zato zahtevajo objektivnejših spisov, hrane in ne samo konfeta. Sanje so kratke in moderna se ne more vzpeti do velikih tekstov.

Ali na drugem mestu:

Moderna zavrača voljo in pripoznava samo moč in to s socialnega stališča ne more biti dobro. [...] Če se poprašamo pri spisih, ki brez dvoma pridejo tudi mladini v roke, se vprašamo: Ali ne bo škode? In to je pedagoško stališče, ki je obenem tudi socialno stališče. (*Slovenski narod* XLV, 1912, št. 64)

V tej kritiki moderne, ki je obenem tudi kritika Nietzscheja, lahko razberemo stališče – »pedagoško stališče« –, ki je presenetljivo blizu tistemu razumevanju literature, pa tudi Nietzschejeve filozofije, ki se je konec devetnajstega in na začetku dvajsetega stoletja uveljavilo znotraj katoliško-konservativnega tabora. Sicer pa ima »pedagoško stališče«, kar zadeva odnos slovenskih liberalno usmerjenih avtorjev do Nietzscheja, nekoliko daljšo zgodovino. Med prvimi ga je formuliral Josip Stritar v znanem predavanju »Nova pota«, ki ga je imel 17. marca 1894 v slovenskem klubu na Dunaju in ga je nato objavil v dveh nadaljevanjih, v šesti in sedmi številki *Ljubljanskega zvona*. Stritarjevo besedilo je intonirano polemično, predvsem je seveda obračun z naturalizmom, in sicer v imenu predromantično klasicističnih estetskih vrednot po zgledu Goetheja in Schillerja. Stritar omenja Nietzscheja eksplicitno, nekajkrat pa nanj namiguje, ko si sposodi kakšno izmed njegovih prevratnih sintagem, zlasti tisto iz knjige *Tako je govoril Zaratustra*, ki govori o tem, da ni nič resnično in da je zato vse dovoljeno (Nietzsche 1984: 313; prim. Nietzsche 1988: 334). Stritar napoveduje mračne čase,

ko bo mladini in starini učitelj in voditelj modrijan, ki na vprašanje, staro kakor človeštvo: Kaj je resnica, kaj je pravica? kratko in krepko odgovarja: »Nič ni res, vse se sme« ... (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 6, str. 330; tudi v: ZD VII: 100–113)

Nekaj vrstic pozneje prevrat na literarnem prizorišču plastično opiše z besedami o lepoti, ki se pa ji slabo piše:

Tu hočem govoriti, in tudi to samo nekako površno, o velikem, korenitem prevratu, ki smo ga v poslednjih letih doživeli na slovstvenem polju. Lepota – boginja, vzorna, vzvišena žena, z onim neskončno milim, tolažečim pogledom; gospa, kateri smo se, tolažbe in povzdige potrebni, bližali in klanjali v težkih urah – pahnjena je iz svojega oltarja in na njeno mesto so nam postavili ženščino z olepotičenimi lici in brezsravnimi očmi! Kar je bilo stoletja in stoletja narodom lepo, blago in sveto, to je zdaj otročje, smešno. Lažnivo. In narobe: kar nam je bilo prej spačeno, ostudno, smrdljivo, to je zdaj pravilno, resnično, lepo: »fin de siècle!« (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 6, str. 330)

Da bi Stritar ponazoril to, kar se dogaja »konec stoletja« z nekdanjimi ideali, spet uporabi Nietzschejevo sintagmo, po njem pa povzame tudi besede o človeku (višje rase) kot (plavolasi) zveri (»die blonde Bestie« [gl. Nietzsche 1988: 230; Nietzsche 1989: 46]):

Zakladi naši, ki smo jih hranili tako zvestó in skrbno, izpremenili so se čez noč v staro navlako. »Precénjenje vseh cén« (Umwertung aller Werte)² imenujejo to novi blagovestniki naši. [...] Človek je žival, zver, in nad njo se nikdar ne povzdigne. Srce človeško je brezno, temno prebivališče vseh grdih in podlih strasti in pošasti. (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 6, str. 330; tudi v: ZD VII: 100–113)

Stritarjevo besedilo je sicer, kot rečeno, predvsem polemika z naturalizmom, ki je zanj »neka 'signatura' našega časa, neka kužna bolezen, ki se je prijela posebno novodobnega slovstva«. Naturalizem (Stritar mu pravi tudi verizem) namreč »tlači, potiska, znižuje«, človek pa »potrebuje in išče tolažbe, boljšanja, povzdige«; ne samo da je tisto, kar prihaja iz Francije, »vse bolno, črvivo in gnilo«, tudi v »tako zvani 'moderni', berolinski in dunajski [...] osamosvoja mesa obhaja svoje pijane orgije« (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 7, str. 395, 398).

Za Stritarja potemtakem ni posebne razlike med naturalizmom in moderno, oba pa očitno povezuje z Nietzschejevo filozofijo, saj je ta po njegovem mnenju v tesni notranji zvezi tako z naturalizmom kot moderno. Zanimiva in po svoje enigmatična je Stritarjeva izjava o Nietzschejevem *Zaratuštri*, ki jo srečamo v istem spisu, sicer pa o nemškem filozofu govori potem, ko je, očitno ne po naključju, omenil Dostojevskega, Tolstoja, Ibsena in Strindberga (sklepamo lahko, da med temi avtorji zanj ni bistvene razlike):

Beri če imaš krepke živce, Nietzschejevo knjigo: »Tako govori Zaratuštra«; to ti je kaj novega, to so glasovi, kakoršnih nisi še čul; tu so mesta neke, rekel bi, grozne lepote, strahovite poezije! Ko si pri kraji, ko knjigo zapreš ter se ozreš in vidiš, da ti še solnce sije, oddahneš se, zdi se ti, kakor da si se probudil iz težkih, mukovitih sanj. (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 7, str. 395)

Stritar, prvak slovenskega svobodomiselstva v devetnajstem stoletju, ob tej »grozni lepoti«, »strahoviti poeziji« in »mukovitih sanjah«, ki so njegova usoda ob soočanju z Nietzschejevim *Zaratuštro*, svari pred pretirano, čezmerno željo po spoznavanju. Želja po resnici mora biti omejena, njena meja je namreč blaznost: »Nietzsche ji je že pal v neusmiljeno oblast!« Stritar ne zatrjuje, da je ta blaznost – »strašna pošast« – Nietzschejev *individualni* problem, posledica njegove bolezni ali kaj podobnega, temveč ravno nasprotno. Moderna literatura in dušeslovje nasploh sta »nezdrava dušna hrana« (*Ljubljanski zvon* XIV, 1894, št. 7, str. 396).

Da Nietzsche za slovensko bralstvo ni ravno priporočljiv avtor, se da razbrati leto pozneje tudi iz nepodpisane notice, naslovljene »Slovenskim kmetom v poduk

² Prim. Stritarjevo pismo Pavlini Pajkovi, napisano leta 1898, tj. štiri leta po predavanju *Nova pota*. Stritar je med drugim resignirano zapisal: »Moji časi so minili! Poglejte, kamor hočete: 'moderna' je zmagala do kraja! Kaj pomaga tajiti to (prikazen, bodi nam starovercem še tako neprijetna!) Doživeli smo Nietzschejevo 'Umwertung aller Werte'; prevrat, kakršnih malo pozna zgodovina.« (ZD X: 171).

in prevdarek«, poroča pa o »vedi, ki se bavi s proučevanjem današnjega socialnega sestava«, to je »veda vseh ved«, toda je še v povojih in tu so, kot svari poročevalec, »hude zmote neizogibne (prim. Schopenhauerjev in Nietzschejev sestav)« (*Ljubljanski zvon* XV, 1895, št. 9, str. 574).

V *Ljubljanskem zvonu* pa lahko preberemo tudi kakšno besedilo, ki do Nietzscheja ni a priori odklonilno. O Aškerčevem zapisu v *Slovenskem narodu* iz leta 1900 je že tekla beseda. Podobno nevtralnno – kar zadeva Nietzscheja – je Aškerčevo besedilo v *Ljubljanskem zvonu*, nastalo skorajda v istem času. Gre za njegovo znano kritiko Cankarjeve *Erotike* in Župančičeve *Čaše opojnosti* (»'Erotika' pa 'Čaša opojnosti'«). Kritika, na katero sta, kot je znano, mlada pesnika težko čakala, je napisana v pisemski formi, v uvodu pa dokaj obširno razpravlja o poeziji nasploh, tudi o *starih* in *novih*, o tradicionalistih in njihovih nasprotnikih itn. – kot da se kritičnemu soočenju s Cankarjem in Župančičem nekako izogiba. Ko Aškerc poroča o novi dobi – morda po Stritarjevem zgledu –, uporabi Nietzschejevo sintagmo o »prevrednotenju vseh vrednot«:

Kako bi mogla pri tem občem presnavljanju umetnost, ki je v taki tesni, četudi ne vsakomur vidni zvezi z vsem človeškim življenjem, ostati nedotaknjena? Filozof Nietzsche zahteva kategorično, da naj se »precenijo« vse vrednote – »Umwertung aller Werte« –. (*Ljubljanski zvon* XIX, 1899, št. 6, str. 346)

Aškerc si je v tej kritiki prizadeval ostati nekako na sredini, tj. biti do mladih pesnikov prizanesljivo spodbuden in jima priznati njun prav, zlasti ko gre za ustvarjalni *kako*, obenem pa ostati pokroviteljsko zadržan, kot se spodobi pesniški veličini, kar je Aškerc ob koncu devetnajstega stoletja v očeh najširše javnosti pač (še) bil.³ Ta zadržanost zadeva vse radikalne spremembe, ki jih je prinesla dekadenca, zlasti tiste, ki zadevajo tematsko-vsebinsko oziroma idejno plat novega pesništva. To Aškerčevo stališče je razvidno tudi iz njegovih besed o uredniški politiki *Zvona*: ko gre za dileme ob objavljanju poezije, sam na primer zavrača »pedantovski tradicionalni formalizem« kot nepotrebno utesnjenost, obenem pa je »nasprotnik metrične in ritmične anarhije«, skratka, je proti »verzom s *prozaičnim* ritmom« (*Ljubljanski zvon* XIX, 1899, št. 6, str. 347). Ob Cankarju tako ugotavlja, da se je »približal za las tisti delikatni meji, katere resni erotični lirik ne sme prestopiti«, pribije pa še, da ima »trajno vrednost [...] tudi v umetnosti le zdravje; normalno je vendarle zdravje«. Izreka se torej proti vsemu »bolnemu« in »patološkemu«, proti tistemu, čemur naj bi se moderna nevarno približevala; avtorji

³ Prim. značilno slavno besedilo Frana Govekarja *Iz spominov na Antona Aškerca*, v katerem je med drugim rečeno: »Kakor meteor se je pojavil na slovenskem literarnem nebu, velik, žarko sveteč, preletel je vsemirje v velikanskem krogu ter plameneč izginil zopet nenadoma. Nismo ga videli naraščati in razvijati se. Kakor je Palas Athena, pravkar porojena, skočila silna in oborožena iz Zeusove glave, tako je stopil Aškerc pred nas tako cel, dorasel, silen in v orožju, ki ga je nosil svetlega in neskrhanega do svoje smrti. Od 'Gorazda' do Aškerčeve labodnice zveni vedno ista melodija: Svoboda. [...] Noben slovenski poet ni razširil idejnega in snovnega obzorja slovenske poezije toli bogato in razsežno ko Anton Aškerc, in nihče ni obogatil naše poezije s tolikerimi pesniškimi oblikami in toli krepkim umetniškim izražanjem ko Anton Aškerc.« (*Slovan* X, 1912, št. 8, str. 243–244).

moderne po njegovem prepričanju pozabljajo na dve pomembni razsežnosti literarnega ustvarjanja: na *družbeno* (pesnik naj ne bo solipsist, ne sme pesniti samo v svojem imenu, ampak se mora zavedati tudi družbenega konteksta) in pa *narodno* – ta je pomembna zlasti za slovanske narode, ki svojega narodnostnega vprašanje po večini še niso ustrezno rešili (prim. Boršnik 1939: 222–226; Boršnik 1981: 120–123).

Kar zadeva Aškerčev odnos do Nietzscheja, je značilna tudi njegova ocena razprave češkega kritika F. V. Krejčija o dekadenci (objavljena je bila leta 1895 v Masarykovi *Naši Dobi*, na Slovenskem pa jo je obširno povzel Vladimir Foerster v besedilu »Dekadenca, nova literarna smer«, objavljenem leta 1897 v *Ljubljanskem zvonu*⁴). Aškerc se tu prav tako ne izreče eksplicitno proti Nietzscheju, temveč ostaja previdno zadržan:

Nietzscheju je posameznik vse, individuum je vse – družba nič. Nietzscheanizem in socializem sta potemtakem antipoda. Ker pa je stara resnica, da se morajo skrajnosti dotikati, zato je tudi resnica, da se individuum ne sme povsem izgubiti in žrtvovati celoti, družbi; na drugi strani je pa tudi res, da posameznik sam zase ničesar ne opravi brez pomoči družbe. Egoizem in altruizem sta oba potrebna motorja človeškega napredka. (*Ljubljanski zvon* XX, 1900, št. 6, str. 386)

Aškerc je to svoje stališče ponovno formuliral v zapisu ob Nietzschejevi smrti, v katerem najprej priznava, da se »poleg Tolstega, Zole, Ibsena [...] v naši dobi menda nobeno ime ni tolikokrat pisalo in izgovarjalo kakor ime *Nietzsche*« (*Ljubljanski zvon* XX, 1900, št. 9, str. 586). Opozarja tudi, da je Nietzschejeva filozofija »v prvi vrsti le rezultat njegovega duševnega razvoja«; med filozofovo osebnostjo in njegovo mislijo, skratka, potegne enačaj. Aškerčev spis je sicer korekten prikaz nekaterih glavnih poudarkov Nietzschejeve filozofije, srečamo pa tudi misel, ki je zelo blizu že navedeni Stritarjevi iz leta 1894. Aškerc namreč decidirano zatrjuje:

Kdor je pisal Zarathustra, ta je moral zblazneti ... (*Ljubljanski zvon* XX, 1900, št. 9, str. 587)

Ob dejstvu, da Stritar in Aškerc uporabljata podoben besednjak, ko jima gre za sodbo o Nietzscheju, so seveda možne razlage v to ali ono smer. Sicer pa je Nietzschejeva »blaznost« eden najpogostejših, če ne kar »kronski« proti-dokaz, ki omogoča obsodbo njegove filozofije, tudi pri katoliških piscih, le da pri njih v še bolj poudarjeno polemični obliki. Ob razpravljanju o Stritarjevem in Aškerčevem odnosu do Nietzscheja morda ni odveč pripomba, da se niti prvi niti drugi nista resneje ukvarjala z njegovo filozofijo.⁵ Sodba Borisa Paternuja, ki sicer zadeva Stritarjeva in Aškerčeva kritiška stališča, se glasi takole:

⁴ Kot ugotavlja literarna zgodovina, je Foersterjev tekst pomemben predvsem zato, ker slovenskemu bralstvu ponuja »prve razmeroma obsežne pa tudi dovolj stvarne informacije o dekadenci in simbolizmu«. Pirjevec ob tem pripominja, da se je »slovenska kulturna publika seznanila po Foersterjevi zaslugi s tisto koncepcijo moderne literature, kakršno je zasnoval Hermann Bahr in ki se v marsikateri točki močno, če že ne kar bistveno, razlikuje od nazorov, ki so prevladovali v Münchnu in Berlinu« (Pirjevec 1964: 62, 65).

Nietzsche je sploh postal mejnik in ločnica med tradicionalisti in modernisti. (Paternu 1989: 53)

Domnevamo lahko, da se tako »tradicionalisti« kot »modernisti« (kolikor je teh – *drugih* – tudi dejansko bilo) te ločnice niso niti zavedali. Kot bi lahko, denimo, ugotavljali ob Župančiču in zlasti Cankarju – Paternu meri verjetno predvsem nanju kot »modernista« –, je njun odnos do Nietzscheja zvečine neartikuliran: med drugim ga noben od njiju ni posebej opredelil oziroma ga reflektiral.⁶ Ta odnos je bodisi nejasen ali pa zgolj površinski (prim. Kos 2000).

Po letu 1900 se je v slovenskem tisku začelo povečevati zanimanje za ruske avtorje; to velja tudi za avtorje slovenske moderne, ki so se navduševali zlasti za Tolstoja. Načelna dilema, ali gre tu za obrat »od Nietzscheja k Tolstoju, kot je sploh ruska literatura pomenila mladi slovenski moderni neke vrste moralni korektiv nasproti amoralni 'dekadenci', ki je prihajala z zahoda« (Paternu 1989: 53), naj ostane odprta – podatki, ki jih lahko odkrijemo v slovenskih časopisih tega časa, ji nikakor ne nasprotujejo.

Med prvimi besedili te vrste je dnevniški zapis Ivana Prijatelja »A. N. Pypin«, ki je leta 1906 v nadaljevanjih izhajal v *Ljubljanskem zvonu*. Prijatelj je obiskal Aleksandra Nikolajeviča Pypina (1833–1904), med drugim avtorja *Zgodovine ruske literature*, v svojem prispevku pa ga nato citira po spominu. Sklepamo lahko, da se s Pypinom strinja, saj je očitno šlo za razmerje učitelj – učenec. Kar zadeva Nietzscheja, je pomembno, da je beseda o njem tekla znotraj debate o dilemah *moderne literature*:

Prosim vas, kaj pa je ta Nietzsche, ki o njem toliko govore naši moderni? Übermensch, človek brez usmiljenja! [...] Po rusko bi se človek brez milosrčnosti ne imenoval »Übermensch«, ampak »negodjáj« (ničvrednež). Saj je iz človeka šele sočutnost napravila človeka.

Pypin nato, če sledimo Prijateljevi rekonstrukciji pogovora, ugotavlja, da moramo ravno ob Nietzscheju govoriti o temeljni razliki med »ruskim« in »nemškim« duhom; prvi zagovarja »usmiljenje«, drugi »napredek«. Nietzsche je namreč

oni nemški filozof, ki se je izrazila v njem ta lastnost nemškega duha najrazločneje in najodkriteje. Ta veliki imoralist sovraži vsak altruizem, ker bi ga oviral v njegovem individualnem izpopolnjevanju. On se odvrča od slabotnih in ponižanih in v zaletu za individualnim napredkom pripravlja pot njega najvišji kristalizaciji, svojemu idealnemu nadčloveku. (*Ljubljanski zvon* XXVI, 1906, št. 4, str. 218–219)

⁵ Marja Boršnik je leta 1936 opozorila na Aškerčevo poznejšo izjavo, v kateri je bilo rečeno, da je »Nietzsche [...] res velikan, ali jaz se ne strinjam popolnoma z njim, kakot tudi Vi ne. V 'Zvonu' sem mu posvetil par, mislim, da primernih vrstic.« (Boršnik 1936: 244–245).

⁶ V tem kontekstu je zanimiva opazka Franca Derganca, ki govori o »modernih strujarjih« in ugotavlja, da njihovo »dionizijsko hrepenenje nima tiste dinamične moči, kakor jo zahteva Nietzsche« (*Ljubljanski zvon* XXV, 1905, št. 5, str. 297).

Med pomembnejšimi tematskimi sklopi, ki so se odpirali ob primerjanju nemškega in ruskega »duha«, je bila primerjava Nietzscheja in Tolstoja; med Slovenci je v letih po prelomu stoletij nanjo opozarjal zlasti pisatelj in publicist Ivan Lah.⁷ Leta 1908 je, denimo, v *Slovanu*, mesečniku za književnost, umetnost in prosveto, ki ga je tedaj urejal Fran Govekar, objavil članek »Reformacija«, v katerem obravnava nemškega filozofa in ruskega pisatelja kot nosilca dveh nasprotnih smeri novejša dobe:

V Nietzscheju je našla antika svojega glasnika, pa tudi svojega filozofa. Sam se je proglasil za antikrista, hotel je velikega človeka, veliko življenje ter je pisal proti krščanskemu zatajevanju in usmiljenju. (*Slovan* VI, št. 7, 1908, str. 203)

Tolstoj je, nasprotno, »glasnik čistega kristjanstva in antipod Nietzscheju«. Lah se eksplicitno ne izreče za enega ali drugega, temveč meni, da gre za obdobje prehoda, v katerem si stojita nasproti dva svetova, obenem pa je to že »boj za svetovni in življenjski nazor bodoče dobe«. Lah je sicer omenjal Nietzscheja še v številnih drugih člankih, predvsem v *Slovanu*, pa tudi v *Omladini*, glasilu narodno-radikalnega dijaštva. Tu je leta 1910, v razpravi »Pomen L. Tolstoja v današnji kulturi«, natančneje pojasnil svoje poglede na Nietzscheja in Tolstoja kot nosilca nasprotnih, izključujočih se pogledov. Lah najprej razmeji krščanstvo, »vero svobode in ljubezni«, od klerikalizma, šele nato pa vzpostavi nasprotje Nietzsche – Tolstoj.

Nietzsche piše antikrista, Tolstoj uči evangelij, Nietzsche uči nadčloveka, ki se bo dvignil nad človeka s svojo brezobzirno voljo k moči, Tolstoj pa uči ljubezen in enakost ljudi, Nietzsche poziva silne, da vladajo nad slabšimi, Tolstoj odklanja vsako vlado človeka nad človekom. V Nietzscheju in Tolstem si stojita nasproti dva skrajna pola, pa tudi skrajni misli germanske in slovanske filozofije. In kdo je zmagal? (*Omladina* VII, 1910, št. 10–11–12, str. 151)

Lah (si) na to (retorično) vprašanje eksplicitno ne odgovori, priznava pa pomen Nietzscheja v moderni kulturi: njegov individualizem ima »v sebi mnogo zdravega«, očita pa mu elitizem, ki je po svojem bistvu nedemokratičen. Težava s Tolstojem je po Lahu predvsem ta, da je njegov družbeni nauk (»aktivna pasivnost«, ki jo oznanja Tolstojev kategorični imperativ »Ne upiraj se zlu!«) za Slovence (in nasploh za manjše, »nezgodovinske« slovanske narode) manj primeren, »kajti nemogoče je za naše pojme, da bi ne branili svojega, ako nam hočejo vzeti narod, domovino«. Lah takoj nato omenja drugega slovanskega misleca, Masaryka, ki ima sicer s Tolstojem marsikaj skupnega, politično gledano pa je njegova »praktična filozofija« stvarnejša, manj pasivna in v tem smislu za Slovence, narod brez države, primernejša.

⁷ Ivan Lah (1881–1938) je bil med drugim avtor kratke proze. Gledano literarno-estetsko, ne gre za pomembnejše pisanje, v črticah, ki jih je objavljajal okrog leta 1910 (predvsem v *Slovanu*), pa literarna zgodovina odkriva vplive mladega Cankarja in »Nietzschejevega subjektivizma«, bodisi da gre za apologijo individualizma, močnih osebnosti, umetništva ali pa za kritiko filistrstva (prim. Mahnič 1964: 219–225; Zadavec 1970: 374–375).

Na podobne dileme, kot so se ob Nietzscheju in Tolstoju zastavljale Lahu, naletimo istega leta tudi v članku *Grof Lev Nikolajevič Tolstoj*, ki je izšel v tržaški *Edinosti*. Nepodpisani avtor ga prav tako primerja z Nietzschejem in ugotavlja, da v primerjavi z Nemci, ki so pristaši

Nietzschejeve Herrenmorale, ki uči, da naj močnejši in zmožnejši brezpogojno uniči šibkejšega, – uči Tolstoj resignacijo udanosti in ljubezen. Sedanja doba pa je doba boja, individua proti individuu, razreda proti razredu in naroda proti narodu.

In v tem svetovnem boju moramo vztrajati tudi Slovenci, dokler ne zmagamo ali pademo. Občudujemo genij Tolstojev, občudujemo njegov duh, a slediti mu ne moremo. Nam je nacionalni boj etični boj. Odnehati bi pomenilo za nas smrt. Mi pa hočemo živeti in doživeti ono revolucijo človeških duš in src, katero prorokuje prorok iz Jasne Poljane. Dotelej pa smo še daleč, daleč ... (*Edinost* XXXV, 1910, št. 323, str. 1)

Ta, pogojno rečeno, humanistično narodnostni horizont, ki obenem upošteva tudi posebne slovenske kulturnopolitične razmere, prevladuje pri večini razprav, ki postavljajo ruskega, tj. *slovanskega* »duha« proti nemškemu oziroma ga primerjajo z njim.⁸

V tej luči moramo razumeti tudi besede Ksaverja Meška, ki se v svoji oceni *Utrinkov* Franja Krašovca pritožuje nad »nemoralno Nietzschejevo moralo« in njegovim pojmovanjem nadčloveka. Meško predlaga alternativno razumevanje »nadčloveka«, in sicer na podlagi univerzalne, svetniške ljubezni kot metafizičnega principa novega, drugačnega sveta:

V našem slovstvu so proglasili nekoč – po nemoralni Nietzschejevi morali – za nadčloveka – pretepača. Kakšna zmota! Ravno ker je pri nas preveč surovosti – iz pitja se rodi in iz razburkanih političnih strasti – naš vek, posebej še naš narod ne more roditi nadljudi. Ker tem bi trebalo poglobitve. Ne surovost in sovraštvo, veliko prej bi rodila nadljudi tako neskončna, vse obsegajoča ljubezen, kakršna je žgala in izžgala do uničenja srce sv. Frančiška Asiškega ... (*Ljubljanski zvon* XXIX, 1909, št. 7, str. 443–444)

Podobno, le da bolj prizemljeno je intonirano razmišljanje Vojeslava Moléta, ko ocenjuje D'Annunziov roman *Forse che si, forse che no*. Molé omenja posebno razumevanje Nietzscheja pri italijanskem pisatelju in med drugim ugotavlja, da so pri njem padli »vsi zakoni morale in države« in da so njegovi junaki perverzni nadljudje, ki jim je vse dovoljeno. Molé sicer priznava, da je D'Annunzio »velik umetnik« in navaja zlasti njegovo »ljubezen do življenja«, vendar se mu ta v svoji brezmejnosti kaže tudi že problematična:

⁸ Kar zadeva razmerje Nietzsche – Tolstoj, naletimo na drugačno stališče na katoliški strani. Značilno je na primer razmišljanje Janeza Podržaja iz leta 1912. Avtor, potem ko načelno ugotovi, da je »lepo slovstvo [...] poklicano, da izvršuje kot mogočen faktor svoj poklic: skrb za vero in pravost«, svari pred slabimi zgledi: »Marsikatero življenje je uničilo branje Tolstega, Ibsena, Zola, Schopenhauerja, Nietzscheja i. dr.« (*Čas* VI, 1912, str. 386).

On veruje samo v sebe samega in v svojo moč. Metafizike ne pozna in ne priznava nobene in edini zakon mu je lastno hotenje in hrepenenje. (*Ljubljanski zvon* XXX, 1910, št. 3, str. 153)

Nietzsche in »zdravi realizem neovrgljivih resnic«

Odnos liberalno usmerjenih slovenskih piscev do Nietzscheja je, kot se je pokazalo, zvečine negotov. Nemalokrat je sicer kritičen, vendar ravno zaradi te negotovosti, tj. odsotnosti jasne predstave o Nietzschejevi filozofiji, njenih temeljnih potezah in, ne nazadnje, konsekvencah, ne povsem odklonilen. Sklepamo lahko, da, grobo rečeno, odnos liberalcev do Nietzscheja ni bil povsem odklonilen tudi zato, ker so ga dosledno zavračali katoliški kritiki. Ti so na prelomu stoletij nasploh imeli precej manj težav z »razumevanjem« njegove misli. Na tem mestu mi seveda ne gre za celosten pregled njihovih stališč do avtorja *Zaratusstre*. Opozoril bom na nekaj najznačilnejših spisov, objavljenih v osrednjih katoliško usmerjenih revijah (to so bile zlasti *Rimski katolik*, *Katoliški obzornik* in *Čas*, v manjši meri še dunajska *Zora*, glasilo slovenskega katoliškega dijaštva, ter *Mentor*, ljubljanska različica *Zore*). V ta mišljenjski in kulturno-politični krog zvečine sodijo še prispevki, objavljeni v *Slovincu* in *Domu in svetu*. Podoba o Nietzscheju, ki jo gojijo te publikacije, je sicer nenavadno enotna; posamezni prispevki, ki jih je, mimogrede rečeno, bistveno več kot tistih na liberalno-svobodomiselni strani, si med seboj v ničemer bistveno ne nasprotujejo, razlikujejo se le po stopnji kritičnosti in (ne)poznavanju obravnavane problematike.

Kronološko gledano, segajo prve omembe Nietzscheja v slovenski katoliški (in liberalni) publicistiki v devetdeseta leta devetnajstega stoletja. Intenzivnost publicističnega ukvarjanja z nemškim filozofom se nato zelo hitro stopnjuje, svoj vrhunec, kvantitativno gledano, doseže takoj po letu 1900. Sicer pa ukvarjanje z Nietzschejem znotraj katoliške misli ni nekaj naključnega in še manj posledica posebnega posluha za njegovo filozofijo, temveč moramo nanj gledati v kontekstu cerkvenih prizadevanj, zlasti papeža Leona XIII., po oživitvi filozofskega študija, znotraj njega pa predvsem del Tomaža Akvinskega. Tako je Leon XIII. leta 1875, tedaj še kot kardinal Pecci, predlagal cerkvenemu vodstvu, naj v teološki študij kot obvezen predmet uvede filozofsko sistematiko Tomaža Akvinskega. Ta pobuda je bila sprejeta in *neotomizem* je kmalu postal »uradna« filozofija katoliške Cerkve, s predpostavko (upoštevano tudi v papeški encikliki *Aeterni patris* leta 1879), da ni pravzaprav nobenega filozofskega področja, ki ga ne bi obdelal že Tomaž Akvinski. V članku »Enciklika 4. avgusta in sv. Tomaž Akvinski«, ki je leta 1879 izšel v *Zgodnji Danici*, »katoliškem cerkvenem listu«, je tako bilo med drugim zapisano, da ni nič »bolj pripravno, kakor nauk sv. Tomaža Akvinskega, da se iz verskega in družbinskega življenja iztrebi kuga vzmagujočih zmot« (*Zgodnja Danica* XXXII, 1879, št. 34, str. 266). Med te »zmote« so sodili različni filozofski tokovi od materializma in pozitivizma pa do splošnega relativizma; to »razuzdano prostost« zoper »natorno in božjo postavo« so na družbeni ravni udejanjale zlasti tiste »ločine ljudi, ki se z raznimi in skoraj divjaškimi imeni kličejo socialisti,

komunisti, ali nihilisti« (*Zgodnja Danica*, XXXII, 1879, št. 3, str. 17–18). Enciklika Leona XIII. si ni prizadevala le za obnovo filozofije Tomaža Akvinskega, temveč je imela tudi širšo družbeno oziroma politično razsežnost. »Nihilizem« bi bil – v tem kontekstu in iz te perspektive, in to kljub temu, da konec sedemdesetih let Nietzsche med širšo javnostjo še ni bil znano ime – lahko tudi drugo ime za filozofijo avtorja *Zaratustre*.

Za slovensko »udejanjanje« zahtev po revitalizaciji tomistične filozofije je sicer značilno predvsem to, da je bolj kot s filozofskim razpravljanjem v pravem pomenu besede povezano z literaturo oziroma, natančneje rečeno, z literarno polemiko. Leta 1884 je namreč Anton Mahnič začel v *Slovincu* objavljati svojih »Dvanajst večerov«, ki jih je moč razumeti tudi kot konkretizacijo načel (neo)tomistične estetike. Mahnič tako že v »Prvem večeru«, v dialogu med študentom Mirkom in doktorjem Junijem, ugotavlja, da je eden glavnih razlogov za zmeraj večje razlike znotraj novodobnega mišljenja ta, da

smo v moderni filozofiji zapustili edino varno pot zdravega realizma, ki se opira na objektivno resničnost reči in smo se vrgli v naročje skepticizmu, ki samovoljno ruši vso objektivnost in nam zapira pot do spoznanja večno stalnih principov; ta skepticizem priznava absolutno dvojbo, v kateri človek vsako reč trdi ali taji, kakor se mu zdi, tako da mu ne more nihče vgovarjati ali pa prepričati ga o resnici. (Mahnič 1887: 12)

Mahnič se na drugem mestu sprašuje,

ali nismo vsi ljudje in kot taki ali nima vsakteri mislečega duha, a mislečega po enih in istih očitnih zakonih? Ali je kdo med nami, ki bi tajil, da eden in eden sta dva, da to, kar je belo, ni ob enem tudi črno? Mislim, da ga ni, in da bi tudi bil, ga po vsi pravici lahko prištevamo norcem, s katerimi ni mogoče pametno govoriti. Ako imamo tedaj očitne in trdne aksijome, katerih nihče ne more tajiti, mislim, da na te kot na zanesljivo podlago naše mišljenje lahko opiramo in tako pridemo do spoznanja drugih stavkov, katerih po tem takem ne bomo več smeli smatrati za prazne sanje, ampak za neovrgljivo resnico. (Mahnič 1887: 13–14)

Skrajna konservativnost Mahničevih stališč se je izrazila seveda predvsem v aplikaciji njegovih »aksijomov« na konkretne pojave: od tod njegova zavrnitev malodane vse slovenske literature devetnajstega stoletja od Prešerna naprej. Mahničevo »kritištvo s kladivom«, če parafraziram kar Nietzscheja, pa je vplivalo tudi na njegove učence, ko so se soočali z odmevi Nietzschejeve filozofije in z drugimi *modernimi* pojavi, še posebno s tistimi, ki pomenijo destrukcijo »neovrgljivih resnic«.

Enega prvih – tudi filozofsko oziroma svetovnonazorsko podkrepljenih – poskusov soočenja z moderno (tudi Nietzschejevo) mislijo lahko zasledimo v *Zori*, dunajskem glasilu slovenskega katoliškega dijaštva. Evgen Lampe [Evgenij] se, v pisemski formi odgovora virtualnemu liberalnemu mladeniču, najprej ustavlja ob vprašanju morale – *katoliške* morale, ki, kot se glasi njegova *racionalistična* argumentacija, sloni »na trdni, neminljivi, resnični podlagi, katero razum more in mora spoznati«; Lampe se ob tem sklicuje na Tomaža Akvinskega, na njegovo

dokazovanje razumske izbire *dobrega*, in sicer v tem pomenu, da je dejanje volje, »ki ni v soglasju s pametjo, vedno nemoralno«. »Tako spoštuje pamet krščanstvo,« zagotavlja Lampe. In svetuje:

Primerjaj to načelo z zmedenimi sistemi, s katerimi popolnoma protinaravno in protislovno takozvani »racijonalisti« od Kanta do Nietzscheja in Spencerja sestavljajo svoje »etike«, in spoznati moraš, da zna prav ceniti pamet le katoliška morala. (*Zora II*, 1896, 72–73)

Apologija pameti (oziroma razuma), ko gre za reševanje *moralnih* – in vseh drugih – dilem, ki jo srečamo pri Lampetu, ima svoj izvor prav tako pri Tomažu Akvinskem. V njegovem glavnem spisu *Summa theologiae*, v razdelku o »moralnem delovanju«, je na primer rečeno:

Ko govorimo o *dobrem* in *zlu* v dejanjih, opazujemo njun odnos do razuma, ker (kakor pravi Dionizij Areopagit) »*dobro* človeka je živeti v skladu z razumom, *zlo* pa živeti proti razumu«. Za sleherno stvar je *dobro* to, kar ji pristoji glede na njen lik, *zlo* pa, kar je zoper red njenega lika.

Očitno je torej, da je različnost med *dobrim* in *zlom*, gledana v predmetu, sama v odnosu do razuma, namreč: ali je njen predmet ustrezen ali ne. Nekaterim dejanjem pa pravimo človeški ali moralni ravno zato, ker izvirajo iz razuma. Iz tega torej jasno sledi, da *dobro* in *zlo* razločita vrsto v moralnih dejanjih: različnosti namreč same razločijo vrsto. (Tomaž Akvinski 1999: 521 [STh I, II, g. 18, a. 5.])

Lampe v istem članku v imenu razuma protestira tudi proti »dobi prosvetljenega razuma«, v kateri se nemoralni človek »igra z zračnimi izrodki svoje domišljije«. Obenem svari pred rodoljubi, ki ne priznavajo »istinitega stvarnika sveta, istinitega vladarja zemskega kroga, istinitega kaznovalca moralnih pregreh pri posameznikih in pri narodih«. To pravzaprav niso pravi rodoljubi. Še več: tisti, ki »se giblje večinom v krogu takih modernih idej« ali ki »nasprotne nazore celo javno razširja, imenovati ga moramo sovražnika svojega rodu« (*Zora II*, 1896, 4. zv., 105).

Leta 1896 smo lahko tudi priča vstopu Nietzschejevega imena v leposlovno besedilo. Srečamo ga v novelistični moraliteti *Iz ljubezni*, ki jo je podpisal »Dragutin« [Fran Govekar], pripoveduje pa zgodbo o po krivem obsojenem Ivanu, ki se vrača iz zapora in ne ve, ali ga njegova Ana, ki edina ve, da je nedolžen, še čaka. Nietzsche je – kritično, seveda – omenjen v epilogu, iz katerega je tudi razvidno, kako in kaj. Prvoosebni pripovedovalec, potem ko se je vse dobro izteklo, iz malce oddaljene perspektive rezonira takole:

»Ljubezen, ženska zvestoba je – fraza, dim, laž!« – tako nas učé moderni pisatelji. »Resnice ni, – vse je dovoljeno!« – pridiguje filozofični anarhist Nietzsche...

Ko pa sem predlanskim ob otvoritvi dolenjske železnice i jaz posetil Novo mesto, sprejela sta me na kolodvoru prijatelj Ivan in njegova žena Ana, katero so spremljali štirje dečki različne starosti in nekako štirinajstletna deklica. V njihovi sredi sem prebil par veselih, srečnih ur. In ponavljali smo spomine ...

Drdrajoč zopet v Ljubljano pa sem si mislil: »Kje ste, moderni pesimisti in frivolni, blazni modrijani? Pojdite in prepričajte se, da še žive ideali ... da so vaše teorije – fraza, dim, laž!« (*Dom in svet* IX, 1896, št. 3, 74)

Tri leta po dominsvetovskem družinskem obračunu s »filozofičnim anarhistom« pa v *Zori* zasledimo uredniško programski tekst »Naše vodilo«. Tu sta glavna nasprotnika katolištva tudi poimenovana: »naturalizem in materijalizem; prvi taji izvirni greh, drugi vsak duhovni princip«. Pisec, povsem v luči mahničevskega »ločevanja duhov«, napoveduje zaostren svetovnonazorski spopad, in sicer s pomočjo aksiomatsko deduktivne argumentacije. V »Našem vodilu« je bilo med drugim rečeno:

Resnica je večna in po svoji naravi nestrpna, dokler ne uniči sovražne laži upokorivši si celi svet. Cela in čista resnica je samo v katoliški cerkvi. Absolutni vladi resnice pa se vedno in povsod ustavljajo ljudje, pokvarjeni po izvirnem grehu, zaslepljeni po strasteh in napuhu. Zato mora z nujnim širjenjem resnice priti konečno do internacionalnega, splošnega boja med katoliško cerkvijo in anti-katoliško internacionalo. Zmaga je že odločena, zakaj resnica ima v sebi neskončno moč in plodovitost. (*Zora* V, 1899, 1. zv., 2)

V drugih številkah *Zore* srečujemo tudi Nietzschejevo ime, praviloma med avtorji »modernih idej«, na primer ob Verlainu, D'Annunziu, Ibsenu, Brandesu, Jacobsenu (*Zora*, 1899, št. 3), bržkone pomembnejši od teh člankov pa je (spet) spis Evgena Lampeta »Modroslovec dekadentizma«, objavljen v *Domu in svetu*. Nietzscheju, kot pove že naslov, odmerja osrednjo mesto znotraj *modernih* literarnih prizadevanj. Vendar ga, z njim pa tudi *moderne* pisce nasploh problematizira že z uvodnim zamahom, ko pribije, da se je Nietzsche, sicer »jeden prvih mojstrov novega sloga [...], gibal vedno ob meji blaznosti, dokler mu ni popolnoma ugasnila luč razuma« (*Dom in svet* XIII, 1900, št. 19, 601). Lampe v nadaljevanju vseeno poroča o velikem odmevu Nietzschejeve misli širom po Evropi, zlasti v leposlovju, vendar kmalu seže po svojem že uporabljenem kritičnem orožju, »mimogrede« omeni namreč filozofovo duševno bolezen.

Podobna je Lampetova argumentacija tudi tedaj, ko presoja konkretna literarna besedila. Ob oceni Cankarjeve *Knjige za lahkomišelné ljudi* na primer omenja dobo, »v kateri velja Nietzsche za modroslovca, psihopatija za psihologijo, v času, ko si izbira umetnost svoje ideale enkrat v uličnem blatu, drugič v simbolističnem sanjarstvu – v takem času se ni čuditi, da dobri okus več ne zna razločevati med istino in karikaturó«; ko Lampe ugotavlja, da se Cankar norčuje iz vsega: »rodoljubja, iz morale, iz krščanstva, iz države, iz cerkve, iz samega sebe«, imenuje Bahra in Nietzscheja, ki da tičita v Cankarjevih »praznih stavkih«. Avtor *Knjige za lahkomišelné ljudi* je, z eno besedo, »nihilist« (*Dom in svet* XV, 1900, št. 1, 51–52). To sodbo ponovi ob presoji Cankarjeve *Gospe Judit*:

Cankar ni liberalec, kakor Aškerc, ampak je nihilist.

Lampe Cankarja imenuje tudi »skrajni modernist« in omenja njegov »gladki in pikantni slog, združen z ošabnim nietzschejanstvom«, ki je začel vplivati na mlajše

pisce, obenem pa spet, kot že nekajkrat, uporabi medicinsko-fiziološke kritične argumente:

Vzrok tiči tudi v fizični bolezni, katera je posledica nezdravih higieničnih razmer novejši dobi. (*Dom in svet* XVIII, 1905, št. 2, 114)⁹

Prav tako odklonilna je Lampetova kritika Šorlijevega romana *Človek in pol* (1903) – ta ocena je zanimiva predvsem zato, ker združuje literarno-estetske in ideološke argumente; glavni je ta, da »človek in pol« »ni nič drugega, nego 'Uebermensch' Nietzschejev« (*Dom in svet* XVI, 1903, 305–306; prim. Kos 2001). Ob takšnih (in podobnih) kriterijih seveda ne preseneča formulacija, ki jo srečamo v oceni uprizoritve Stobitzerjeve veseloigre *Na višavah*, ko kritik ugotavlja, da je »igra satira na Nietzschejevo nadmoralo in se je našemu občinstvu zelo priljubila« (*Dom in svet* XIX, 1906, št. 12, 783). Ob tej predstavi je bil zadovoljen tudi *Slovenčev* kritik, ki prav tako ugotavlja, da je igra satira na »Nietzschejev evangelij o nadčloveku in prosti ljubezni«. Iz poročila pa lahko sklepamo, da se *Na višavah* konča osvobajajoče: gre namreč za igro o Mari, soprogi vladnega svetnika, ki si je »vsled čitanja Nietzschejevih del vtepla v glavo nekaj nazorov tega nadmodrijana, ki bi lako razbili vso njeno rodbinsko srečo«; Mara, okužena z *naukom*, zapusti moža in pobegne na – Jezersko. Tam pa, kot živahno – in iz današnje perspektive že kar humoristično – poroča kritik, »vsled raznih nebistvenih dogodkov ona obsodi sama sebe in ves nauk o Nietzschejevem nadčloveštvu in svobodni ljubezni« (*Slovenec* XXXIV, 1906, št. 258). Istega leta je neki poročevalec, potem ko si je ogledal ljubljansko uprizoritev Hauptmannovega *Potopljenega zvona* in ga primerjal z Nietzschejevim *Tako je govoril Zaratustra*, to delo razglasil za »protikrščansko tendenčno delo« (*Slovenec* XXXIV, 1906, št. 298).

Takoj po letu 1900 je izšlo v *Slovincu* kar nekaj kritičnih prispevkov, posvečenih različnim delom, ocenjevalci pa so izrabili priložnost in se tako ali drugače opredelili tudi do Nietzscheja. Kritik je, denimo, presojal uprizoritev drame Maksa Halbeja *Mladost* in v uvodu ugotavljal, da »moderna poezija vobče, zlasti še naturalistična struja, ni prijazna katoliškemu svetovnemu nazoru. To izvira iz njenega bistva. Njena morala je Nietzschejeva, ki proglašča dioniziško svobodo uživanja; strast in greh sta lepa, ne pa krepost in zatajevanje.« (*Slovenec* XXXII, 1904, št. 270). V drami sicer nastopi mlada, naivna in odkrita deklica Anica; dramsko dogajanje je postavljeno v idilično župnišče, toda pojavi se razdiralec, nadčlovek Ivan: »*Prost* je, odprt mu je ves svet, ki ga hoče uživati.«

⁹ Prim. nepodpisan zapis o Strindbergu sedem let pozneje, v katerem je med drugim rečeno: »Nietzschejeva morala 'nadčloveka' je močno vplivala na Strindberga; seveda tudi pri njem prihaja 'nadčloveška' psihologija ad absurdum, kajti 'nadčlovek' nazadnje znori (v romanu 'Na odprtem morju').« (*Dom in svet* XXV, 1912, 239).

Podobno naravnani je tudi članek anonimnega pisca v *Mentorju*, v katerem lahko preberemo, da »življenje po Nietzschejevem receptu 'onkraj dobrega in slabega' ne obogati, ne osreči in ne oveseli človeka, ampak ga žene v hiralnico – bolnišnico – norišnico – in samomor. In vsega tega ni bilo še nikdar v toliki meri kakor v našem modernem času, ko tako bujno cvete razbrzdana svoboda.« (*Mentor* III, 1910/11, št. 5, 119).

Kritičkih omemb Nietzscheja, ki mu Ušeničnik pravi tudi »blazni apostol egoizma« (Čas I, 1907, št. 10, 465), je sicer za malo antologijo.¹⁰ Glede na pogostost omenjanja njegovega duševnega somraka bi bilo moč predvidevati, da bi to bila svojevrstna »antologija norosti«.¹¹

V primerjavi s posameznimi kritičskimi fragmenti pa so nekatere razprave skušale Nietzscheja postaviti v širši zgodovinski oziroma filozofski okvir. Ob tem morda ni odveč opozorilo na govor dr. Mihaela Opeke na slavnostnem zborovanju III. slovenskega katoliškega shoda. Opeka, če sledimo *Slovenčevemu* poročevalcu, je omenjal Nietzschejevega »nadčloveka«, in sicer v kontekstu dilem »moderne« umetnosti, obenem pa se je zazrl tudi že v literarno prihodnost in se zavzel za »pošten, zdrav realizem, kakor daleč ga dopušča krščansko svetovno naziranje, z vsemi resničnimi pridobitvami 'moderne' – to je naš cilj.« Govorniku je šlo, skratka, za umetnost, »ki dviga ljudstvo, ki blaži in izobrazuje, ki vceplja in goji prave ideale, ki se klanja večni Lepoti in Resnici, v kateri ima izvor in poslednji cilj vse, kar je časno lepega in resničnega« (*Slovenec* XXXIV, 1906, št. 203).

Opeka je pravzaprav v nekaj besedah, namenjenih najširšemu poslušalstvu, povzel temelje (neo)tomistične estetike; njenim obširnejšim utemeljitvam lahko med drugim sledimo v *Katoliškem obzorniku*, predvsem v razpravah izpod peresa Aleša Ušeničnika. Zanje je značilno, da v prvih letih po prelomu stoletij zvečine še sledijo duhu in črki mahničevskega diskurza. Modernizacija tomistične filozofije, za katero ima največ zaslug ravno Ušeničnik, ki jo je, kot je znano, dvignil na univerzitetno raven, se je zgodila pozneje.

Kar zadeva literarno-estetska vprašanja, med njimi tudi razumevanje Nietzschejeve filozofije, je v tem, zgodnejšem obdobju Ušeničnikovega delovanja zanimiva zlasti njegova polemika z Govekarjem. V besedilu »Ves odgovor – novostrojniki« Ušeničnik odgovarja na Govekarjev spis, objavljen v *Edinosti*, v katerem je pisatelj energično nastopil v imenu »moderne« in »novostrojniki« (po Govekarju, to je sicer nasploh značilno za njegovo razumevanje »moderne«, vanjo

¹⁰ Pri Ušeničniku sicer še leta 1918 srečamo izjavo, ki sodi v ta repertoar, vendar pa, vsaj v tem primeru, Nietzschejev greh ni tako velik kot – Lutrov: »A na Nietzscheja je legala že blaznost, ko je pisal Antikrista, Luter je pa pisal svoje delo z računajocim premislekom.« (Čas XII, 1918, 204).

¹¹ Eno redkih besedil, ki Nietzschejeve blaznosti ne razume kot zgolj-psihološko zadevo, je v letih pred prvo svetovno vojno razprava Janka Lavrina *Sedanja kulturna kriza in južno slovanstvo*, ki je izšla v reviji *Glas Juga*. Lavrin, ki je že leta 1922 izdal razpravo *Nietzsche and Modern Consciousness* (London 1922), je bil eden redkih Slovencev, ki se je študijsko ukvarjal (tudi) z Nietzschejem. Lavrin sicer ne sodi v katoliško-konservativni tabor, na tem mestu pa ga omenjam zaradi njegove tematizacije Nietzschejeve duševne bolezni. V omenjeni razpravi, v kateri, očitno že pod vplivom prihajajoče svetovne vojne, najprej ugotavlja, da je edino ime, ki ustreza »naši epohi: epoha kaosa«, med drugim zapiše: »Bil je človek, ki je pogledal na dno brezna sedanje kulturne krize in – znorel, morda od obupa. To je bil 'križani Dioniz' – Friderik Nietzsche. [...] In čim bolj globoko se pogrezamo v to brezno, tem večji obup nam zija v dušo. In kdor neče popolnoma obupati, se mora zakopati z očmi in z ušesi v gnoj filistrskega močvirja, izginiti v filistrski slepoti in v filistrski zadovoljnosti.« Lavrinov tekst, ki je sam sicer nekoliko ničejansko obarvan, se sklene z generacijsko-programskimi besedami: »Naša sila bo v našem pogumu, v naši veliki volji. Naša sila bo v tem, da smo mladi, da smo brez prošlosti. Samo oni gleda v bodočnost, ki ima vse v bodočnosti in nič v prošlosti.« (*Glas Juga* I, 1914, 50–51).

sodijo tako realisti kot dekadenti). Ušeničnik nato Govekarja zavrne z argumentacijo, češ da nova struja zavrača »resnico« in »prav zato se mi bojujemo zoper novo strujo, ali bolje povedano, odvrčamo naš narod od nove struje« (*Katoliški obzornik* II, 1898, 71). Argumenti zoper »novo strujo« ali »novodobne realiste«, kakor jim tudi pravi Ušeničnik, so zvečine moralični. Poleg tega ne analizira konkretnih del, temveč ostaja pri splošnih obsodbah, da mlajši pisatelji negirajo verske in npravne resnice, učijo materializem, povečujejo greh in netijo »živinske strasti«, predmet njihove umetnosti sta »brezbožnost in nenravnost« itn.¹² Globljo podlago za takšno naravnost »novostrujnikov« Ušeničnik odkrije v nihilizmu:

Realiste tedaj, ki poznajo realnost le v njé negaciji, v njenem nič, imenujemo po vsej pravici – nihiliste, njihov realizem – nihilizem! (*Katoliški obzornik* II, 1898, 72)

Drugo ime za nihilizem v umetnosti, ki ga udejjanja »nova struja«, je *materializem*; ob tem pa Ušeničnik zaskrbljeno ugotavlja, da ta naravnost pridobiva podporo med ljudmi, očitno zato, ker zbuja »instinkte«, ki so že v njih. Vendar ne zato, ker bi jim bili vrojeni, temveč zato, ker živijo v *modernem* svetu:

Priznavamo, da nova struja narašča, da ima uspehe. A ni je okrepil *lepotni čut*! Okrepilo jo je le *sovraštvo proti krščanstvu*, pa – *živalski instinkt*! Tistim, ki jim je moderna vzgoja iztrgala vero iz srca; tistim, ki jih je zatopila »moderna« v materijalizem: tistim seveda najbolj prija materijalizem tudi v umetnosti, tudi v leposlovju. In tistim, ki z Darwinom in »moderno« mislijo, da tiči v človeku »bestija«, da je čovek, kakor pravi Nietzsche, le »plavolasa zver«, da ni nebes in pekla, tistim seveda zopet najbolj prija to, kar neguje, vzbuja, draži živalske instinkte. (*Katoliški obzornik* II, 1898, 73–74)

Omemba Nietzscheja tu ni naključna. Nietzsche je namreč tisti avtor, ki je v najtesnejši zvezi z moderno filozofijo. Nekaj let pozneje Ušeničnik ugotavlja, da »Nietzsche s svojo teorijo o nadčloveku, ki mu je moč pravica, ki stoji onkraj dobrega in slabega, ki mu je usmiljenje znak suženjske morale – ta Nietzsche je proizvod moderne filozofije« (*Katoliški obzornik* X, 1906, 325–326). Moderna filozofija pa spet ni nekaj naključnega, ampak ima njena *logika* daljšo zgodovino. Nanjo je, na primer, meril Janez Evangelist Krek, ko je v razpravi »Apologetične misli« ugotavljal, da je Nietzschejeva filozofija, v kateri protikrščanska naravnost doseže svoj vrhunec, pravzaprav »vrhunec tiste poti, katero je začel Kant«, saj je razglasil »filozofijo neomejene svobode in nebrzdanih sil v posamezniku. Tej svobodi je žrtvoval vse.« (*Katoliški obzornik* V, 1901, 157–158)

¹² Prim. Ušeničnikov poznejši spis *Več luči!*, ki kritiko nove dobe, kar zadeva njene literarne izrastke, še razširja: »Najhujše zlo naše dobe je naturalizem, ali kar je isto, pozitivizem, modernizem ali kakorkoli imenujete tisto duševno razpoloženje modernega človeka, ki se upira vsemu, kar je nadnaravnega, tudi vsemu metafizičnemu spoznanju, vsem objektivnim spoznavnim in etičnim idejam, vsem stalnim načelom, vsaki stalni resnici. Nujna posledica je: v teoriji, da nima mišljenje modernega človeštva nobene enote, ampak je razdvojeno in razrvano, v praksi pa, da nima njegovo življenje nobenega ideala, ampak se ugreza v materializem.« (*Čas* VI, 1912, št. 1–2, 85).

Nietzscheja je kot filozofa »najhujšega egoizma« razumel tudi Janko Bezjak, ki je v članku »O socialni etiki in pedagogiki« med drugim zapisal:

Kako daleč je zabredla novodobna etiška filozofija, ki sloni na darwinizmu in zanikuje višje bitje, ki pa obenem nasprotuje altruizmu socialne etike, ker odobruje najhujši, brutalni egoizem, nam kažeta knjigi, ki ju je spisal filozof Nietzsche: Zarathustra in *Götzendämmerung*.

Spodbudnejšo alternativo ponuja sklepni odstavek članka:

Vedno nam bodo veljale nesmrtni besede blagega Slomška, vsaj za nas Slovence: »Prava vera bodi nam luč, materin jezik bodi nam ključ do prave narodne omike.« (*Čas* III, 1909, 55–57)

Za to kritično rentgeniziranje »duha časa« je značilno tudi stališče Evgena Lampeta, ki je ob stoti obletnici Kantove smrti v njegovi filozofiji uzrl izvirni greh: »Ta subjektivizem je privedel modroslovje do takih ekstremov, kakršne vidimo v Hartmannu in v Nietzscheju.« Kantovstvo je »oni razjedajoči element, ki je razkrojil v svojem stoletnem razvoju modernega duha«. Od tod Lampetov vzklik:

Ne kritike čiste pameti – nam je treba restavracije zdravega razuma! (*Dom in svet* XVII, 1904, 114)

Med kladivom svobodne misli in nakovalom brezprizivnih resnic

»Zdrav razum«, za katerega je plediral Lampe, moramo, iz strožje filozofske perspektive, razumeti bržkone v *predmodernem* oziroma celo *prednovoveškem* smislu, tj. kot instanco, ki še ni šla skozi »pot zdvoqljenja« (Hegel), ampak ostaja nevprašljiv porok resnice in zlasti spoznanja. Revitalizacija razuma pomeni pravzaprav vrnitev k filozofskim izhodiščem Tomaža Akvinskega, nasprotje med *modernimi* in Akvinskim pa tiči predvsem v dejstvu, da je, če uporabim Ušeničnikovo formulacijo, »modernim [...] spoznanje samo postalo problem« (Ušeničnik 1921: 6). Za Ušeničnika, filozofa novega tomizma, so problematične vse tiste filozofske usmeritve, ki so po svojem bistvu tuje oziroma nasprotne tomizmu – to pa je malodane ves korpus novoveške filozofije od Descartesa, Huma in Kanta naprej. Kot je bistroumno ugotovil že Lampe, je Kantova »kritika čistega uma«, tj. preiskovanje možnosti in meja uma nasploh, diametralno nasprotje apoteoze »zdravega razuma«; posledica tega je spoznanje, da metafizika kot znanost ni mogoča. Ravno to stališče pa je za tomistično, se pravi »objektivistično« usmerjeno filozofijo najbolj vprašljivo. Kantova izvirna »krivda« je torej problematizacija metafizike. Kot skrajni izrastek te *problematizacije* se Ušeničniku kaže pozitivizem, ki ga razume predvsem kot filozofijo zanikanja nadčutnega spoznanja oziroma njegove omejitve na zgolj-empiričnost. Kolikor je zgolj-empiričnost posledica kritike metafizike, je njena še usodnejša posledica lahko tudi a-teizem. Pozitivizem, ki je pravzaprav »metafora« za vse omenjene pojave modernega sveta, je, z Ušeničnikovimi besedami, »največja slabost našega časa«:

In kdor hoče okrepiti našo inteligenco in naše ljudstvo, ta mora delati na vseh poljih proti pozitivizmu: v znanosti mora poudarjati pomen metafizike, v življenju pomen nadnaravnega. Več metafizike v znanstvo, več nadnaravnega v življenje – sicer bodo izgubili katoliški narodi najdražje, kar imajo, *božji element rešilne vere!* (Čas V, 1911, 10, 452)

Na podlagi teh in podobnih stališč, ki jim lahko sledimo še v leta po prvi svetovni vojni in tudi pozneje, se da domnevati, da med najvidnejšimi slovenskimi katoliškimi misleci ni bilo kakšne posebne *notranje* pripravljenosti in možnosti za dialog z Nietzschejevo filozofijo. Podatki, zbrani na drugi, tj. liberalno-svobodomiselnih strani, potrjujejo vtis, da česa podobnega ni bilo niti tam. Še več: pri starem Stritarju, ki velja za najvidnejšega slovenskega svobodomisleca devetnajstega stoletja, sredi devetdesetih let naletimo na (že omenjeno) izjavo, ki v zvezi z Nietzschejevim *Tako je govoril Zaratustra*, v tem času močno popularno knjigo, govori o »grozni lepoti« in »težkih, mukovitih sanjah«, iz katerih se človek prebudi, ko Nietzscheja neha brati. Sklepamo lahko, da je bilo srečanje z Nietzschejem ne samo za povprečnega slovenskega bralca, temveč tudi za tedanjo slovensko intelektualno elito, kolikor je je pač bilo, po večini srečanje z nečim *drugačnim, tujim* in v vseh ozirih *nedomačnim*. Če se ponovno spomnimo na tezo B. Paternuja, da je Nietzsche neke vrste »mejnik in ločnica med tradicionalisti in modernisti« (tudi) znotraj slovenske literature, je moč na tej podlagi ugotoviti, da je tako na katoliški kot liberalni strani pravzaprav prevladoval izrazit *tradicionalizem*. Izjeme, ki, tudi kar zadeva odnos do Nietzscheja, potrjujejo ta splošni vtis, srečamo znotraj literarne *moderne*. Z njo se začne *literarna* recepcija Nietzschejeve filozofije v polnokrvnejšem pomenu besede. Vendar moram takoj pripomniti, da tudi zanjo veljajo nekatere omejitve, ki so v najtesnejši zvezi s strukturnimi potezami naroda, ki ima sicer svojo literaturo, nima pa svoje države. Ne-državnost se utegne pokazati kot eden ključnih elementov, ki v nestabilnih prvih desetletjih dvajsetega stoletja preprečuje trajnejšo *radikalizacijo* slovenske literature, kar zadeva njen odnos do instanc, kot so Narod, Literatura in njena Tradicija. Nietzschejeva filozofija bi takšni »prevratnosti« lahko ponudila kar nekaj dodatnih impulzov. Avtor, ob katerem se te dileme kažejo tako rekoč na živem telesu njegove literature, je Ivan Cankar.

LITERATURA

- Tomaž AKVINSKI, 1999: *Izbrani filozofski spisi*. Prevedli Pavel Češarek, Ksenja Geister, Matej Hriberšek, Gregor Pobežin. Ljubljana: Družina (Zbirka Tretji dan 12).
- Marja BORŠNIK, 1936: »Aškerčeva pisma Žmavcu«. *Ljubljanski zvon* LVI, št. 5–6, 244–245.
- – 1939: *Aškerc. Življenje in delo*. Ljubljana: Modra ptica.
- – 1981: *Anton Aškerc*. Ljubljana: Partizanska knjiga (Zbirka Znameniti Slovenci).
- Matevž KOS, 2000: Župančič in Nietzsche. *Slavistična revija*. 331–348.
- – 2001: Šorli, Albrecht, Nietzsche. *Jezik in slovstvo* [v tisku].
- Anton MAHNIČ, 1887: *Dvanajst večerov. Pogovori doktorja Junija z mladim prijateljem*. Gorica: Izdal in založil dr. Anton Mahnič.

- Joža MAHNIČ, 1964: *Zgodovina slovenskega slovstva V. Obdobje moderne*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Friedrich NIETZSCHE, 1984²: *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in za nikogar*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica (Filozofska knjižnica 15).
- – 1988: *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti; H genealogiji morale. Polemični spis*. Prev. Janko Moder in Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica (Filozofska knjižnica 31).
- – 1989: *Somrak malikov (ali Kako filozofiramo s kladivom), Primer Wagner (Problemi glasbenikov), Ecce homo (Kako postaneš, kar si), Antikrist (Prekletstvo nad krščanstvom)*. Prev. Janko Moder in Tine Hribar. Ljubljana: Slovenska matica (Filozofska knjižnica 36).
- – 1991: *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica (Filozofska knjižnica 34).
- Boris PATERNU, 1989: *Modeli slovenske literarne kritike. Od začetkov do 20. stoletja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Dušan PIRJEVEC, 1959–1960: Oton Župančič in Ivan Cankar. Prispevek k zgodovini slovenske moderne. *Slavistična revija* 12/1–2. 1–94.
- – 1964: *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Josip STRITAR, 1956: *ZD VII*. Ur. F. Koblar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- – 1957: *ZD X*. Ur. F. Koblar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Aleš UŠENIČNIK, 1921: *Uvod v filozofijo I*. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- Franc VERBINC, 1970: *Filozofski tokovi na Slovenskem: slovenska filozofska bibliografija 1800–1945*. Ljubljana: Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani.
- Franc ZADRAVEC, 1970: *Zgodovina slovenskega slovstva V. Nova romantika in mejni obliki realizma*. Maribor: Obzorja.

SUMMARY

The article discusses and analyzes the first reactions to Nietzsche's philosophy in Slovene lands. Based on the collected data it is possible to conclude that the initial reception of Nietzsche was primarily ideological-cultural. This applies to the Catholic-conservative as well as to the liberal-free-spirited side, i.e., to the two dominant ideological models in Slovene lands at the turn of the 19th century. This attitude towards Nietzsche-and philosophy in general-was primarily the result of undeveloped and internally undifferentiated philosophical thought. The collected data show that encountering Nietzsche at the turn of the century, as a rule, meant encountering something foreign, something beyond *sanity* and *health* in general. The common denominator of the Catholics and the liberals in evaluating Nietzsche was extreme *traditionalism*. This was a considerable factor in the understanding, reception, and, last, but not least, rejection of Nietzsche's thought. A more relaxed reception of Nietzsche, breaking the set ideological framework, was brought forth with the *Moderna*.