

歷史與人生——尼采於《不合時宜之觀察》 對歷史方法論與目的論之批判

孫雲平*

摘要

本文嘗試釐清尼采於〈歷史對人生之利弊〉一文中對於歷史的觀點以及其對歷史跟人生關係的主張。其中主要說明尼采於本篇論文如何批判「歷史」目的論及歷史書寫的方法論：尼采認為人類活動以及歷史本身沒有終極目的、歷史書寫不可能達至客觀的要求。換言之，追求客觀性目標的歷史書寫將因為作為純粹的理論性知識而成為人類生活與行動的阻礙、使人類的生命萎縮與僵化。歷史知識以及記憶在尼采的眼中，成為人類生命之自主性創造與實踐的絆腳石。藉此尼采展示人類個體的生命特徵：生命不僅不可能永恆不朽、甚至並非實體性的存在、同時不必然是合乎理性、道德的與正義的。生命是必朽的、是一個不斷流變的、及難以理性掌握的現象。通過對歷史與歷史書寫態度的分析，尼采強調生命必須不斷地透過自主的抉擇、行動與實踐來自我實現與自我超越。

關鍵詞：尼采、歷史主義、人生、行動、目的論

* 孫雲平，中央大學哲學研究所副教授。

投稿：101年10月3日；修訂：102年2月15日；接受刊登：102年3月4日。

History and Life: Nietzsche's Criticism of Historical Methodology and Teleology in *Unfashionable Observations*

Yun-Ping Sun^{*}

Abstract

This paper tries to elucidate what Nietzsche's view of history and his thesis about the relationship between history and life would be in his essay *On the Advantages and Disadvantages of History for the Life*. It is above all to explain how Nietzsche criticizes the teleology of history and the methodology of historiography in this article: Nietzsche claims that there would be no ultimate destination of human activities and the history itself, and that historical writing could not fulfill the objective standard. In another words, the historical writing which runs after the goal of objectivity would, as purely theoretical knowledge, become an obstacle of human life and action, and would then wither and ossify the human life. Historical knowledge and memory would be, in the sight of Nietzsche, a stone of stumbling to autonomous creativity and practice of human life. By this Nietzsche demonstrates the characteristics of human individual life: Neither can life be eternal and immortal, nor would it even be a substantial being; at the same time, it would not necessarily be rational, moral and just. Life is

^{*} Associate Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

mortal and is a perpetually changing and unfathomable phenomenon. By analyzing the attitude toward history and historical writing, Nietzsche lays the emphasis that life would have to realize itself and surpass itself by the autonomous determination, action and practice.

Keywords: Nietzsche, historicism, life, action, teleology

歷史與人生——尼采於《不合時宜之觀察》 對歷史方法論與目的論之批判*

孫雲平

壹、導論——歷史哲學的旨趣

何謂歷史？何為歷史記錄的對象？是所有的發生過的事物、還是僅僅侷限於跟人類社會有關的事件？相對於純粹的自然現象，歷史通常是指人類個體或集體之活動的總稱。然而不完全等同於人類文化或文明，「歷史」除了人類自身活動所形成的事件之外，同時也可能包含自然現象對人類社會所產生之影響所造成的事件。理論上，歷史應該涵蓋過去所有人類的一切活動，但由於人類意願或記憶能力的限制，絕大多數的人類言行及事件都已消逝或淹沒於遺忘之中。事實上，僅有極少部分、所謂「重大的」事件或經歷才有可能被人類保存下來、成為歷史書籍記載的條目。而歷史似乎即是人類對於這些過去的重大事件或經歷的記憶、並以某種方式保存、使之超越個體成為共同集體的思想或感情內涵。

* 首先感謝兩位匿名審查學者的肯定及寶貴的意見！本文部分初稿曾於 2010.11.12 在南華大學第七屆當代歐陸哲學研討會——「尼采與尼采之後」發表，承蒙中研院文哲所黃冠閔教授的評論與指正，在此一併致謝。此外，也必須感謝國科會補助筆者專題研究計畫「形上學之終結與超越——海德格對尼采哲學之挑戰的回應」，2008.8-2011.7（計畫編號：NSC 97-2410-H-343-021-MY3）。

歷史哲學不同於歷史學家的工作，哲學家關心的不是具體的歷史事件，而是反思：何謂歷史、追問歷史書寫如何可能？古典的歷史哲學關注的問題是：歷史作為人類活動的整體是否具有某種目的性、歷史有無規律性或特定之發展方向、歷史的變遷或演進純屬偶然、抑或具有必然性？晚近的歷史哲學則關切：我們是如何理解或解釋歷史事件？歷史學者對於事件所作的解釋是否成立？聯結事件彼此之間的因果律則如何確立？歷史是客觀地記載過去發生的事件、抑或是經過後人對於事件情節之主動構思整理的結果？在歷史中是否仍然可適用自然律或普遍法則？歷史的解釋法則及其判斷標準為何？歷史敘事的可能性條件為何？而理解歷史跟自我理解有何關係？……等問題。

有趣的是，此種針對歷史本身進行反思的哲學，跟整個西方哲學發展的情況若合符節；亦即：兩者都是先進行形上學或存有論建構的嘗試，其次則進行知識論的質疑與反省，甚至也經歷所謂的「語言轉向」(the linguistic turn)。僅就歷史哲學而言，前者是將「歷史」視為整體，研究者彷彿具有「上帝的視角」(Gottes Perspektive)，因此似乎可以對人類整體活動——包括研究者置身以外、未曾參與的「過去」、甚至尚未預見的「未來」——進行某種性質的判斷或趨勢性的預測。而此種「形上學」的斷言，自然難以避免後來思想家的挑戰與質疑；此種挑戰即是來自懷疑論者的批判或在知識論層次的檢討。從對歷史作為整體的描述、解釋、歸類與「預測」，研究之典範轉而對於「歷史書寫」之可能性條件的發掘與確認。相較於自然科學的明確性與精確性，歷史作為特殊的人文科學，其研究對象及其知識的性質如何得以確立？聯結彼此孤立事件之間的因果法則如何成立？我們所具有的歷史知識，是否是「正確的」？歷史學者用以分析歷史事件的方法有無客觀性？客觀性是建構歷史的適當準則嗎？判斷事件成為相關歷史的恰當標準究竟何在？不同的歷史學者提供

對過去事件的圖像，到底我們應該接受或相信誰的？如今我們還能對「歷史」整體做出任何預言或某種猜想式的「結論」嗎？

儘管學者一般不認為尼采有所謂系統的「歷史哲學」主張（Pletsch, 1973/1977: 30-39），然而在尼采的作品中我們依然可以找到相關的想法，針對這類的問題提供相當的啟發。相對於古典的歷史哲學家，尼采主張人類歷史本身沒有目的；這是就歷史的內涵而言。而就研究歷史的方法而言，尼采則批判十九世紀的「歷史主義」（Historismus）。如果歷史記載是作為人類無可避免的活動或現象，如何才能覺察歷史書寫的侷限與危險、以致使之不至於有害於、甚至能有益於人生？就尼采的觀點而論，歷史編纂之可能性或「合理性」的條件為何？尼采在《不合時宜之觀察》（*Unzeitgemäße Betrachtungen*）對歷史主義——純粹理論知識、客觀主義——的批判，成為對歷史之詮釋學、實用主義、甚至後現代主義之歷史哲學的先驅者。本文嘗試探究尼采——如果成立的話——對於歷史與歷史書寫的觀點。

貳、歷史科學有害論——尼采對於「歷史」的主張

就尼采的思想發展而言，尼采對於「歷史」有截然不同的態度和立場。尼采自《人性的，太人性的》（上卷）（*Menschliches, Allzumenschliches I*）以後不但對於「歷史」是抱持友善的態度，甚至採取所謂的「系譜學」（Genealogie）作為其分析現象或問題與批判其他哲學立場的主要利器。尼采之所以採用此自然主義式的歷史方法論，主要在於其著重經驗性質與偶然的特徵，藉以顛覆追求必然性之傳統形上學與理性主義之先驗哲學的立場。而在其第一本作品《悲劇的誕生》（*Die Geburt der Tragödie*），尼采則是反對自蘇格拉底以來、經過康德延續至當時的西方

唯理主義，主張生命不能以理性來涵蓋說明、企圖以音樂與藝術來證成存在與世界。銜接著對於「理性至上」的批判，尼采在《不合時宜之觀察》第二篇〈論歷史對人生之益處與害處〉(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)中對「歷史」採取相當敵對的態度，將歷史視為理性對人生真實事件「統轄與壓制」的幫兇。對此階段的尼采而言，歷史似乎是負面的及多餘的。但尼采在此處對於「歷史」的反思，卻又成為其晚期發展出「同一之永恆的回歸」(ewige Wiederkunft des Gleichen)概念的線索(Vattimo, 1992: 22)。此種對「歷史」前後不一的態度，究竟是顯示尼采思想的不一致性、以至於難以成為具有體系性哲學的證據，抑或在其中尼采有更高的原則或理據去支持貫穿前後期的主張？這些都是尼采研究重要的議題，本文由於篇幅限制的緣故，僅嘗試釐清尼采於本篇論文對「歷史」目的論及方法論的批評以及尼采對於歷史跟人生關係的主張。

一、尼采對於歷史感的批評

對於歷史，尼采不像古典歷史哲學家將之視為人類活動的整體、並對之加以論述或預測；尼采似乎更在意的是人類個體對於「時間」或「歷史」的感受以及此種「歷史感」對人們的影響。尼采在本專論中常使用諸如「歷史的意識、歷史的知識及感受」(der historische Sinn; das historische Wissen und Empfinden)，¹我們將之翻譯為「歷史的意識或歷史感」。在本文的前言中，尼采承認我們仍然需要歷史，然而他所批判的是將歷史研究作為純粹知性的活動、而非用來服務人生。尼采認為如果

¹ F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. 1874. In: Ders. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA 1, S.246, 252, u.a. Kritische Studien-Ausgabe (KSA), G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980.

歷史研究不是用來作為人生或生活的工具，那麼過多的歷史意義將戕害我們的生命（KSA 1: 245-247, 255）。²

事實上，尼采對「時間」與「歷史」有十分特殊的主張。一方面，觀察動物不停駐於任何過去，只受限於當下；而人類由於能記憶過去的事件，有別於其他動物；尼采因此主張時間感或歷史感使人類與動物得以區別（KSA: 248-249）。但在另一方面，具有歷史感卻成為人類對自身誤解與壓抑的根源。在對於動物的現象學描述，尼采突顯「遺忘」是一種能力（das Vergessen-können, das Vermögen）（KSA 1: 250-251）：動物即是因為能遺忘，所以不會為「過去」所苦。動物因此活在一種「非歷史／無歷史」（unhistorisch）、幸福的狀態（KSA 1: 249-250）。³此種幸福是基於動物活在當下每一個瞬間、「不知扭曲自身、毋須隱藏、於每個時刻都如其所是地呈現、因此不可能會出現真誠以外的其他情況。」⁴（KSA 1: 249）而作為人類，由於並未充分具備動物此種「遺忘」的能力，因此無法享受到動物此「拋棄過去一切、活在當下」的幸福。

為甚麼歷史感會對我們有所傷害及產生負面的影響呢？尼采認為無法遺忘就如同被迫不能睡眠的狀態、或必須以反芻為生而活在不斷反芻

² 有哲學家認為，尼采使用“Historie”而不用“Geschichte”指稱「歷史」，已暗示「真正的」歷史是建立在“geschehen”上。但筆者認為，德文中的“geschehen”在語源上跟“Geschichte”雖然密切相關，然而這並不表示尼采承認有「真正的」歷史。因為尼采的名言「沒有事實，只有詮釋」正好反駁了「真正的」歷史的說法（請參閱 KSA 12, 7[60], S.315）。「反對——停駐於『只有事實』之現象的——實證主義，我會說：不，正是不存在事實，而只有詮釋。我們不能確定任何（所謂的）事實『自身』：這或許是個荒謬，希冀這樣的東西（事實本身）。」（Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt, „es giebt nur Thatsachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum „an sich“ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen.）

³ 一位審查學者建議：「非歷史」（unhistorisch）一詞，似譯為「無歷史」較佳，因為它和「遺忘」有關。筆者將根據德文原文上下文脈及中文的語法適度運用「非歷史」與「無歷史」兩種翻譯。

⁴ „[...] es weiß sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Moment ganz und gar als das, was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich.“

的動物一樣；（KSA 1: 250）而持續的無睡眠或不停止地重覆相同的事件，對人都是極其不健康的。不能遺忘就像是傷口無法癒合、持續流血一般。因此，對於個人、種族、文化而言，此種無法入睡與不斷反芻的「歷史感」都可能造成傷害甚至毀滅（KSA 1: 250）。尼采強調不同的個人或民族具有程度各異的生命力，他稱之為「造型的能力」（die plastische Kraft）。⁵此種韌性具有「療癒」的效果：從「過去」與「他異者」轉化與吸納、治癒傷口、取代喪失的、從自身修復扭曲變形的等作用（KSA 1: 251）。缺乏此種彈性者，可能會因為一件傷害的事件而停留在失血的狀態、以致遭到毀滅。而具有強韌生命力者，當遭遇到即或其亦無法「消化」的情況，就採取遺忘的作法。

但若不能如同動物般完全遺忘、而必然有所記憶的話，尼采在此提出「視域」（Horizont）的概念作為歷史的界限：「……在視域之外沒有人、[沒有]激情、[沒有]準則、[沒有]目的。且這是一個普遍的法則：生物只有在視域的範圍內才能健康、強壯、多產；若不能為自己形成一個視域、成為一己的、在他異者的視野形成自己的視界，則將衰弱而急速過早的毀滅。」（KSA 1: 251）對超過此界限的過去事件不復記憶，猶如視野之外的事物對我們不復可見一樣。換言之，「視域」即是對於「必須遺忘之事」所設下的極限。而至於某個個體、種族或文化是否健康，則依賴於其如何劃下「何者應該被保留記憶／何者應該遺忘」、「何時應

⁵ 正如 Figal (2001: 52 ff.) 及諸學者指出：此一概念尼采得自於布克哈特 (J. Burckhardt)，原意指將各種干擾重新塑造化為和諧一致的能力。

一位審查學者指出：關於尼采「造型的能力」(die plastische Kraft) 此一觀念的來源，在《悲劇的誕生》(1871-1872) 中尼采已經以「阿波羅衝動」充分表達「造型力」，但這個概念也可能是來自席勒的《美育書簡》(1793-1794) 中的「感性衝動」，尼采在《悲劇的誕生》第七節談歌隊的形成時就提到 Schiller，尼采是在 1869 才認識 Burckhardt，《悲劇的誕生》的思想可能在 1869 前就已成熟了，因為這一年他已因學術成就非凡成為 Basel 大學教授，他的就職演說論文是〈荷馬與古典文獻學〉。筆者感謝審查學者的補充與提示！

該是歷史的／何時該成為無歷史的」的界線（KSA 1: 252）。顯然地此「視域」的觀點即是尼采後來提出「視角」（Perspektive）或「視角主義」（Perspektivismus）主張的前身。換言之，尼采於此表達沒有所謂的「世界自身／真正的事件本身」或「絕對客觀的真理」，一切都僅是於特定目的有益之範圍內或角度的詮釋與觀點。

尼采在此區分何為其所謂的「無歷史者」（das Unhistorische）、「歷史者」（das Historische）跟「超歷史者」（das Überhistorische）、以及它們跟人類活動的關係。如前所述，「無歷史者」即如動物般的生活，沒有對過去的顧忌與考慮、僅活在當下。「無歷史的」是行動者（der Handelnde）的最主要特徵，尼采引述歌德（Goethe）的話：「行動者總是不顧一切（gewissenlos）、同時總是無識的（wissenlos）；他忘卻絕大多數（das Meiste）、只為了作某一件事（um Eins zu tun）……。」（KSA 1: 254）要能積極行動，就必須忘卻一切、無所顧忌、勇往直前。要能採取行動，行動者就必須處在「無歷史的氛圍」（die unhistorische Atmosphäre）中。⁶對尼采而言，「無歷史性」顯然是行動與生命的可能性條件（KSA 1: 252, 254）。相對於「無歷史的」關聯於行動，「超歷史的」則由於洞察「無歷史的氛圍」而跳脫行動的激情。能夠達至「超歷史者」之觀點的人因為洞悉一切事件與行動的主要條件是「在行動者之心靈中的盲目與不公，所以不再嚴肅對待歷史；因為他已經知道在每個人、於每件事上……如何以及為何而活。」（KSA 1: 254-255）採取「超歷史的」觀

⁶ 尼采在此指的「行動者」（der Handelnde）是「人類」。動物雖然並無歷史感，但卻無法被稱為「行動者」，因為一般認為動物的行為均是出於本能或是反射反應，而非經由理性思考而後的抉擇，亦即考量了前因後果之後的決定。然而，尼采的「行動者」概念顯然有自相矛盾的說法：因為一方面尼采強調「行動者」必須「仿若」能夠「遺忘」一切，所以才能無所顧忌、採取行動（而非停留在「坐言」空想的狀態）；但另一方面，如果人類真地能夠遺忘一切、而不考慮行為與事件的前因後果，那麼人類也將變得跟其他動物一樣、難以被納入「行動者」的範疇。而這正是於本文結論部分，勾力（Colli）針對尼采的批判所在。

點者是不再有盲目激情而行動的人，是對世界的一切事件保持某種冷漠的人。

而所謂「歷史者」則是指大多數、因為對於過去保有記憶而具歷史感的人。由於回顧「過去」而使得他們不得不展望「未來」，因為過去的不堪回首，而使他們寄望未來。此種活在歷史記憶中之人，對「未來」懷抱著期望，總是相信著正義、幸福終將來臨、其存在的意義將於其人生歷程逐漸展現（KSA 1: 255）。而這正是絕大多數人的生活狀態：不願再次重過已經歷過的生活、而指望著「明天會更好」。相對於此種具歷史感的人，「超歷史的」人同樣地不願再次重複經歷相同的過去，但卻是出於不同的理由。因為「……他在歷程中不會看到救贖、對他而言世界在每個瞬間即已結束而達至其終點。難道新的十年能夠教導我們、過去十年所不能教導的事嗎？」（KSA 1: 255）對其而言不斷重覆的事件並不能帶來任何新意與變化，對他只是造成過度與極端的厭膩（Übersättigung）、甚至噁心（Ekel）（KSA 1: 256）。根據尼采的觀點，對歷史向度採取不同觀點的人，其生活態度與行動的意向顯然是大相逕庭的。然而為了討論「歷史」對於人生的影響，尼采在其論述中擱置對於「超歷史者」的討論，並暫時將自身視為屬於具有歷史感之人的一員（KSA 1: 258）。當然，對此我們也可以說更可能因為尼采本身屬於人類、無法跳脫記憶，所以本然即是具有歷史感之人的成員。

二、尼采對於歷史目的論的批評

根據尼采的想法，由於歷史感，我們對於人類之行為賦予意義與目的、同時因此扭曲了人類的生活。自維科（Vico, 1668-1744）提出「新科學」以來（1744/1984）、康德（Kant, 1724-1804）（1998: 31-50）、赫德（Heder, 1744-1803）（1887/2006）、黑格爾（1770-1831）（1830,

1831/1988)、孔德(Comte, 1798-1857)(1988)、馬克思(Marx, 1818-1883)(1990: 459-493)等人儘管對歷史的發展提出各式各樣不同的說法,然而共同點是:他們都對歷史抱持某種樂觀主義的態度、強調人類歷史發展的合理性與規律性、主張歷史必然或終將朝向其所設想或期待的「理想境界」。而在此過程中,人類的需求、欲望、能力、理性會對歷史產生某種形塑或具體化實現的作用。甚至表面上看似無價值或者反價值的行動、人類的過錯、罪惡及愚行,都可能是某種「必要之惡」或「必經的歷程」,歷史最後都將完成其發展的終極目的。因此,這類歷史目的論彷彿成為某種神學的「神義論」(Theodizee)(KSA 1: 305),⁷合理化了人類道德的或不道德的各種型態活動。

相對於此種理性化的樂觀主義,尼采銜接叔本華(Schopenhauer, 1788-1860)的悲觀主義,強調人類活動的無目的性。根據尼采對於上述三種在歷史軸度不同態度的評判顯示:尼采承認「超歷史」的人是對的、且比大多數人具有智慧,但卻可能具有智慧而無未來(KSA 1: 256-257)。⁸換句話說,尼采藉著對「超歷史」觀點的陳述,表達了他對整個歷史本身無目的及無意義的立場。尼采於本篇論文中直接點名批評的是黑格爾的歷史哲學以及哈特曼(Eduard von Hartmann, 1842-1906)根據黑格爾哲學所建立之歷史觀。由於黑格爾主張歷史是「絕對精神」(der absolute Geist)具體實現及自我意識化的歷程,故強調歷史的發展是理性的。其名言:「凡合理的即是存在的、存在的即是合理的」即表達此一立場(1972: 11)。⁹如其所述,此觀點因此「合理化」(rechtfertigen)「現實之存在」。

⁷ 此處尼采批評此種歷史是「偽裝的神學」(verkappte Theologie);而在同時期的手稿,尼采則指明批評黑格爾的「世界歷程」是「偽裝的神學」(KSA 7. 29 [53]: 650)。

⁸ 尼采對於「超歷史」的觀點有些曖昧不明,一方面似乎主張「超歷史的」態度高於「歷史的」狀態,但另一方面卻似乎認為採取「超歷史的」態度者將因不屑於(無意義之)行動而將無所作為。

⁹ „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

此外，黑格爾認為歷史是朝向理性最高的程度、完全的展現而發展，而他自認為當時的德國已經是「絕對精神」發展的最高階段。黑格爾對於歷史的種種主張，都遭到尼采徹底的批判。

除了黑格爾認為當時德國已達歷史發展巔峰的明顯錯誤判斷之外，尼采同時也批評了黑格爾歷史觀的各種特徵。如果絕對精神已經達至其目標，那麼人類的歷史是否就將停止繼續進行？如果歷史在黑格爾的時代即已達至其頂峰，那麼在其後來的事物與世代豈不都將被視為多餘的？（KSA 1: 308）此外，黑格爾肯定「既存事實」之合理性的立場，也被尼采批評為「對事實的偶像崇拜」（Götzendienste des Tatsächlichen; das Faktum zum eurem Götzen macht）（KSA 1: 308, 310）。此種對「現實」的肯定尼采認為即是一種對權力的低頭，「無論此種權力是政府、是公眾輿論或是數字的多數」（KSA 1: 309）。如果真像黑格爾所言，每個成功都具有「理性的必然性」（eine vernünftige Notwendigkeit）、每個事件都是邏輯或理念的勝利，那麼難怪眾人必須向此「歷史的權力」（Macht der Geschichte）下拜。黑格爾對歷史事實所賦予的理性及必然性，創造了新的神話；取代過去的宗教，成為新的宗教（KSA 1: 309）。尼采批評此種將事實視為神的作法，就如同出埃及的猶太人將金牛犢當作上帝來膜拜，¹⁰將自身變為魔鬼的辯護者（Advokaten des Teufels）（KSA 1: 310）。尼采認為黑格爾哲學此種對既定事實的崇拜，使得歷史新的發展、及未來世代的開創新的可能性因此成為不可能。

建立於黑格爾哲學的基礎上，哈特曼的歷史觀主張歷史救贖之目的性，因此強調「個人完全奉獻於世界歷程」（die volle Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess）（KSA 1: 312, ff.）。為了能讓歷史朝向整體人類救贖的目標前進，個人應該盡心竭力促成世界的發展。然而

¹⁰ 舊約聖經·出埃及記三十二章：1-35 節。

一方面由於歷史發展已達最高的階段，另一方面人類仍然必須生活、世界仍須運轉；所以尼采認為哈特曼的世界圖像會出現自相矛盾、以至於荒謬可笑的情況。尼采引用新約聖經中耶穌所說過「葡萄園的比喻」，¹¹當然是以改變耶穌原意之譏諷的方式來類比哈特曼所設想的歷史圖像：人們在此葡萄園內只能繼續做他們目前所作的事情。「主的葡萄園！歷程！為了救贖！……這個對這些在葡萄園雇工之最終可笑的呼召到底要求甚麼？他們應該在哪一種工作努力向前？或者換一個問法：受到歷史教化者（der historisch Gebildete）、在流變之河游泳而遭到溺水之歷程的現代狂熱主義者，除了採收那個噁心、葡萄園中可口的（或可笑的）葡萄（köstliche Traube）之外、還剩下甚麼事好做的？——他除了照著他過去的生活方式、繼續活下去，照著他曾經愛的方式、繼續愛下去，照著他曾經恨過的方式、繼續恨下去，繼續讀下去他曾經讀過的報紙之外，別無可為；對他而言只存在一種罪惡：跟他過去曾經生活之方式不一樣地生活。」（KSA 1: 315-316）此種歷史救贖目的論跟歷史發展達至巔峰的兩種主張，兩者結合起來就形成尼采在此所描繪的荒謬景象。

除此之外，尼采批評上述主張為了「集體」抹煞了「個體」，個人消失於此群眾之中。所有的個人在此種整體的歷史觀當中顯得無足輕重、只變成一個個的統計數字。此種對於「個體」的輕視與忽略，對尼采此菁英主義者而言是最無法容忍的事。因為尼采認為歷史並非是由一群中等甚至平庸的大眾所構成、而是由偉大的個體所建立的。尼采以分布於時間軸線或蒼茫時間之空間中之巨人（Riese）的相互呼喊、及在巨人之間爬行喧鬧的侏儒（Gezwerge）來比喻這兩者的差別（KSA 1: 317）。尼采認為「歷史的任務應該是成為巨人間的中介者、並不斷賦予產生巨人的理由與力量。不，人類的目標不在於終點，而僅在於其最高的典範。」

¹¹ 新約聖經·馬太福音二十章：1-16節。

(KSA 1: 317) 對尼采而言，群眾僅在三個方面值得討論：第一，對於偉大人物之模糊的仿效、其次，對偉人的阻抗、第三，成為偉人的工具 (KSA 1: 320)。除此之外，群眾只不過是統計數字罷了。

銜接對於群眾的批評，尼采也批判建立在此群體基礎之上的法則或規律性。通過歸納或統計群眾現象所獲致的法則，尼采認為只是證明其庸俗性與單一性。「難道愚昧、模仿、愛與饑渴所產生的巨大影響力即可稱之為法則嗎？現在，若我們承認之，則以下陳述即是確定的：只要在歷史中存在著法則，那麼這些法則是沒有價值的、而歷史也是沒有價值的。」(KSA 1: 320) 尼采強調將「歷史之權力」認為是偉大的人，是有意地犯了「將數量跟性質混淆」(absichtlich Quantität und Qualität verwechseln) 的謬誤 (KSA 1: 320)。如前所述，尼采並不認為數量多之群眾行為的規律性有任何價值，而他真正在意的是個體的存在。

如果根據尼采的批評論述，將人類活動的整體聚焦於某些特殊的個體，那麼個體的人生到底有無意義與目的？人類存在的「目的」是從何而來？尼采以反問的方式來表明其觀點：「『世界』為了甚麼存在？『人類』為了甚麼而存在？我們暫時不該為此操心：除非我們想要開一個玩笑。……而為了什麼目的你個人存在？自問你自己，而如果沒有人能告訴你，那麼再嘗試一次、從經驗來證成你存在的意義，藉此你加給你自己一個目的、一個目標、一個『為了甚麼』、一個崇高而貴重的『為了甚麼』。只因為它而毀滅——我知道沒有比為了偉大的及不可能的事而死、充滿偉大的精神、更好的人生目的。」¹² (KSA 1: 319) 尼采對於個人存

¹² „Wozu die »Welt« da ist, wozu die »Menschheit« da ist, soll uns einstweilen gar nicht kümmern, es sein denn, daß wir uns einen Scherz machen wollen. [...] aber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir sonst Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam *a posteriori* zu rechtfertigen, dadurch daß du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein »Dazu« vorsetzest, ein hohes und edles »Dazu«. Gehe nur an ihm zugrunde — ich weiß keinen besseren Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen, *animae magnae prodigus*, zu Grunde zu gehen.“

在與活動沒有終極的目的之立場，在此表露無疑。對尼采而言，人生沒有「先驗的」(*a priori*)目的、亦即沒有從所謂「人的本質」而來的必然目的。而即或於實際人生中我們為自己設立某個目的，我們亦將為此自己設想的目標而毀滅。對尼采而言，人生最好的目標不過是「因為追求偉大而不可能之事而具有的偉大精神」，可說僅是一種精神性或是想像的標的。個體本身無實質目的，集合的人類整體亦無目的。在此尼采可以說是從形上學或存有論的角度來否定歷史具有某種終極的目的。

但不同於康德或黑格爾對歷史整體之走向與目標的主張，尼采此一觀點毋須預設「上帝的存在」或採取「上帝的視角」。因為尼采的立場正好是企圖要推翻傳統形上學或宗教對於「上帝存在」的預設；此外，正因為不接受「上帝存在」及「上帝作為世界創造者」的信念，也使得尼采自然推得歷史無目的性的結論。在其後續的作品中，尼采貫徹了此一對歷史無目的之想法。在《人性的，太人性的》(上卷)中，尼采明白地表示(MA 1, KSA 2, §238: 200):「……於一個正在生成之上帝的想法中有何等的安慰：上帝逐漸顯示自身於人類之變化與命運中，一切並非都是盲目的機械作用、不同力量之無意義與無目的之交互作用。將流變神格化是一種形上學的觀點——猶如在歷史大海中的燈塔——無數歷史化之學者世代在其中找到他們的安慰；對此我們不該生氣，無論那個想法可能有多麼錯謬。而只有像叔本華那樣否定發展的人，才不致由此歷史波浪之不幸感到甚麼，正因為他無識於那個正在形成的上帝以及該假設的需要、他甚麼都未感覺到，因此他可以正當地發出其嘲諷。」或者我們也可以說，正因為尼采否定宗教之上帝的存在以及隨之而建立的傳統價值與人生觀，因此尼采無法從純粹歷史事件及人生的活動看出任何終極之目的與意義。而正是此一形上學的立場，使尼采獲致歷史無目的之結論。

三、尼采對於歷史主義的批判

除了前述尼采是從歷史的內涵來批判對歷史目的論的主張之外，而尼采也從形式來批判當時之歷史研究的方法論。換言之，尼采於此處採取知識論的進路來批評歷史學者對「歷史事實」的主張。尼采在本書中批判十九世紀強調「客觀性」的歷史主義（Historismus）、批評奉「事實」（Tatsachen）為圭臬之歷史記述的方法論——亦即實證的歷史編纂。如前所述，後期的尼采卻一反前態，主張實證歷史的價值。儘管於前後存在著看似明顯的歧異，然而兩者的共同點都是貫徹了本書更根本的主張：歷史書寫為了服務生命與人生（UB, KSA 1: 245 ff.）。在「生命」此一更高目的之下，過去事件的記憶、史籍編撰、歷史教育以至於對真理的追求都必須據此來調整。對尼采而言，後者僅作為服務前者之工具才有存在的價值、其本身絕非目的自身。換言之，對於何種書寫方式作為論證的工具只是策略性的運用，並不是尼采的關切所在。對尼采而言，真正的關鍵在於如何揭露（entlarven）傳統主張加諸個體束縛的假面或謊言、以便使人獲得思想的解放與自由。

而至於具體的批判，尼采是採取如下的論述：首先，尼采以法庭審判跟歷史書寫相比擬。法庭的判決要求的真理是基於對公平正義實現的追求，而此種判決具有實質的甚至嚴重的後果。法庭上的真理「不是個人私有的財產、而是神聖的矯正」。（KSA 1: 386）法庭的判斷本來應該是屬於上帝的工作，但現在卻由人類而為之。當有限的人類替代上帝進行審判時，令人難以確定的一則是他們是否真正地擁有正義的意志、另則是他們是否具有足夠的判斷力（KSA 1: 287）。前者關涉的是動機的問題，後者則涉及能力的問題。公正的審判建立在此基礎之上，兩者缺一不可。然而基本上沒有人能夠真正達到此種標準，人類替代上帝所進行

之法庭的審判事實上是難以絕對客觀與正確的。問題是：法庭的裁判具有實際的影響，並非所有人都能承擔誤判的結果。沒有意願或缺乏權力從事法庭審判、但仍企圖追求正義實現的人，就只好去尋找那些「純粹的、而無後果的」知識，亦即[歷史的]真理（KSA 1: 287）。尼采譏諷若從這個角度而言，我們似乎也毋須苛責那些想要追求純粹而無實質影響之真理的人。在尼采的這種比較中，相對於法庭審判，歷史書寫彷彿是屬於那些無關痛癢的知識或真理。即或如此，在法庭審判所可能發生的問題——裁判者本身之公正的意志與明辨的判斷能力——，在歷史研究中都一樣會成為問題。

「歷史主義」的基本問題即是：如何建立一個有效而非相對主義式的真理？十九世紀除了浪漫主義的風潮之外，也受到自然科學成功的影響，強調客觀方法的價值。歷史人文學科，遭遇相同的挑戰：是否能夠建立一套客觀的方法論、以確保歷史知識的有效。十九世紀的歷史主義，為得即是追求跟自然科學具有相同的知識地位。而要能跟實證科學平起平坐，就必須使用自然科學運用成功的科學方法、採取自然科學所設定對真理或知識的判斷標準——亦即「客觀性」。柏克（August Böckh, 1785-1867）、杜洛伊生（Johann Gustav Droysen, 1808-1884）、巴刻勒（Buckle, 1821-1862）、狄爾泰（W. Dilthey, 1833-1911）等人關切的主題都是「歷史等人文學科的客觀性何在」的問題；自然科學有其實證方法及特定的程序，來保證其宣稱的「客觀性」。問題是：人文學科有無任何相對應的「方法論」（Methodologie），來建立自身學科的客觀價值呢？

懷抱此觀點的人主張歷史也應該追求對客觀事實的描述、發掘在歷史事件中的規律性與普遍性、甚至某種可預測性。歷史主義因此必須面對「如何得知他人心思」的問題，且此一「他者」是在時間向度中之過去的人。除此之外，還必須面對「彼此孤立之事件如何串連成為一個有

意義的整體」的問題。前者涉及的是當事人動機與想法的問題，後者則關涉如何建立起歷史事件之因果關聯的問題。狄爾泰因此提出所謂「生活哲學」或「生命哲學」(Lebensphilosophie)的說法。在歷史研究的過程中，歷史人物的意欲、目的、或抉擇的結果，都必須透過研究者對自我的理解才能做恰當地解釋。亦即：過去之人的生活，被當作猶如文本一般，歷史學者則為讀者，閱讀並嘗試理解該文本。其理解的可能性即在於：生命或人性的共同性，對自我的認識，成為理解前人活動的基礎。這僅是針對「他心」問題之一種解決的企圖，而至於如何確立不同先後事件間的關聯性，仍然持續成為二十世紀歷史詮釋學的問題。

尼采針對歷史主義的批評集中於兩點：對客觀性追求的主張、及將歷史視為純粹理論之知識的立場。由於論述的緣故，此處僅就前者提出說明；後者則將於下節與有關「生命」之概念關聯一併探討。就當時歷史的現狀而言，尼采批評那些天真的歷史學家追求所謂的客觀性其實只不過是當時流行的意見。當然，這種有特定時效性的批評對後來的歷史寫作沒有甚麼直接的影響。尼采真正有力的批判在於直指「歷史事件之客觀性」的吊詭或不可能所在：「就這個字[註：客觀性]，人們理解在歷史學家的一種狀態，在其中他如此純粹地觀察一件事的所有動機與結果、以至於他對其研究的主題毫無任何作用：如同意指那種審美的現象、那種完全脫離個人利害、畫家於此種狀態在一個狂風暴雨的地區、在閃電打雷之下、或是在一個波動的海面上注視其內心的圖像、而忘卻其個人。人們因此同樣地要求歷史學家此種藝術家的平靜悠閒與完全沉浸於事物之中：然而這是一種迷信，於此種心境之人顯示事物的圖像[能]將事物之經驗的本質重現出來。」(KSA 1: 289-290)具體而言，完全的忘我與絕無任何個人的立場或詮釋，在歷史書寫是不可能的。所謂「歷

史事件的客觀性」，若不是基於上述之類似輿論的社會意見、就是這種經過幻想所形塑出來的「客觀性神話」。

延續藝術家的類比，尼采強調：「此外，人們可能忘了，那個時刻正是藝術家內心最有力與最自主的創造時刻、至高藝術的創作時刻，其結果可能是個藝術真實的、而卻非歷史真實的圖畫。在此種方式，客觀的思考歷史即是劇作家隱蔽的工作；意即，將一切彼此相連來思考、將個別零星的織造成整體：到處懷抱以下的預設，計畫的整體必須被置入事物中、當事物不在其中時。如此人類好像編織蛛網般編織過去、並馴服之，其創作欲如此表現自身——而非其追求真理或正義的動機。」¹³（KSA 1: 290）尼采在此引用奧地利劇作家（Franz Grillparzer, 1791-1872）的話說：「……這，只有上帝知道此種前後關聯是否連繫得起來；不可理解的透過某些可理解的取代；其向外之強加於整體的合目的性之觀念，大概只能從內部來認識；而再次假設偶然，其中成千的小原因作用著。……」（KSA 1: 290）尼采此種對孤立偶然之歷史事件成為一個有意義整體的觀點，解構了歷史主義所宣稱可達致的客觀性。有限的人類不可能如上帝般掌握一切事件內部與外部所有的動機與原因，而對過去片段零星事件間的關聯性，只能夠依賴歷史學家的主觀想像與推測。而尼采在此對於歷史圖像之如何形成的說法——猶如藝術家的創作或是劇作家對劇情的構思編排——，跟在二十世紀法國詮釋學者呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）對歷史敘事的論點可說是不謀而合。

¹³ „[...] obendrein: zudem vergäße man, daß jener Moment gerade der kräftigste und selbsttätigste Moment im Innen des Künstlers ist, ein Kompositionsmoment allerhöchster Art, dessen Resultat wohl ein künstlerlich wahres, nicht ein historisch wahres Gemälde sein wird. In dieser Weise die Geschichte objectiv denken ist die stille Arbeit des Dramatikers; nämlich Alles aneinander denken, das Vereinzelte zum Ganzen werben: überall mit der Voraussetzung, daß eine Einheit des Planes in die Dinge gelegt werden müsse, wenn sie nicht darinnen sei. So überspinnt der Mensch die Vergangenheit und bündigt sie, so äußert sich sein Kunstbetrieb — nicht aber sein Wahrheits-, sein Gerechtigkeitstrieb.“

叁、歷史書寫的可能性——對「人生」裨益的歷史

當說明歷史書寫不可能獲致真正的客觀性，尼采特別強調對過去事件的解釋必須基於讀者現在與未來的處境。「你們只能於現在之最高力量的基礎上來詮釋過去。」(KSA 1: 293-294) 尼采這個主張跟其批評歷史主義將歷史視為純粹理論之知識的立場息息相關。既然不可能獲致純粹的知識，且生命高於知識、知識是為了人生服務，那麼合理的歷史書寫自然是為了今天生活的人 (Schnädelbach: 1974: 84)。尼采針對歷史是對今人才有意義的觀點，跟當代詮釋學的主張也是相互呼應的。

尼采主張過多的歷史感成為現代人的疾病，現代人對於歷史的教育的強調卻只是在抹煞年輕人的熱情與真誠。使得青年變為世故及老成、在乎「速成、有利者」，而棄卻了他們原本的靦腆、對正義的怒火 (KSA 1: 323)。尼采除了開出「無歷史」與「超歷史」作為對治「歷史感疾患」的藥方之外 (KSA 1: 329-331)，¹⁴他確實也提出了幾種歷史寫作的可能性。這些歷史書寫的方式自然是基於尼采「歷史乃服務人生」的主張之上，其中包括：紀念碑式的、懷古的、及批判式的 (monumentale, antiquarische und kritische Art der Historie) (UB, KSA 1: 258, ff.)。¹⁵以下我們檢視尼采認為在哪些情況下歷史書寫可以有益於人生。

¹⁴ 另請參閱 Nietzsche (KSA 7, 29 [160]: 698)。尼采於 1873 即已擬出本論文的綱要如下 (省略小節部分): Vorrede. I. Historisch, Unhistorisch, Überhistorisch. II. Die Historie im Dienste des Lebens. III. Die Historie dem Leben feindlich. IV. Das Unhistorische und das Überhistorische als Heilmittel für das durch Historie geschädigte Leben.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich. UB, KSA 1, S.258, ff.

一、有條件之歷史書寫的態度

事實上，就寫作的鋪陳而言，尼采在〈論歷史對人生之利弊〉一文的第二節及第三節即已提出「紀念碑式的、懷古的、以及批判式的」歷史寫作方式，然後才於本文的後半部大肆地批評歷史主義以及歷史教育。這麼作的原因，其實顯示了：即使尼采提出這三種對他而言差強人意的歷史書寫，他仍然並未完全贊同他自己所提出且認為尚能對人生有所助益之歷史書寫的方案。如果仔細閱讀，我們將發現尼采是針對所觀察到既有之歷史書寫的態度加以描述分析，以便突顯其對歷史書寫如何有益於以及（更可能是）有害於人生的主張。

第一種是所謂對於歷史抱持「紀念碑式的」的態度，正如尼采所言：「歷史主要是屬於行動者（dem Tätigen）與強者（dem Mächtigen）的——進行偉大爭戰者——他需要典範、導師、安慰者，但於其夥伴中與在同時代找不到這些人」（KSA 1: 258），因此這些行動者必須在過往的偉大人物中去尋找；以作為其模範、教師與慰助者。「紀念碑式」的歷史態度即是作為對這些過去之偉大的行動者繼起「仿效或做得更好」的鼓舞（die Anreizungen zum Nachahmung und Bessermachen），使自己脫離「怯懦與無望之遊手好閒者」以及「看似在行動、但實際上卻僅是焦躁不安的同時代者」，他們「以此種歷史作為對抗絕望的手段」（KSA 1: 258, 259）。對他們而言，歷史即是此類個體奮鬥之偉大時刻的鏈結，而能「入祀」於歷史殿堂者將永恆不朽。尼采認為即是此種對「偉大者應該永恆」（daß das Große ewig sein soll）的想法，促成了他們的奮爭。根據尼采的觀點，對於「不朽」（Unsterblichkeit）追求的渴望，正是抱持此歷史態度之行動者——本身有限且必朽之存在者——的動機（KSA 1: 259-260）。無論是哪一種不朽——立德、立言、立功——，歸根結柢

都在於冀望後世對早已死去之自身永遠的緬懷或紀念。由存在者本身的必朽與有限性所產生此種對永恆不朽之渴望，也正是尼采日後分析傳統形上學之所以形成的動機歸因。

尼采於此處點出對歷史採取紀念碑式的態度，其實有兩個前提預設：第一是必須肯定過去的某些行跡是值得效法的（als nachahmwürdig），其次是必須相信該事蹟可被仿效（als nachahmbar）、可再次相同地被實現（KSA 1: 262）。而這兩個前提其實都是難以成立的，堅持這麼作或這麼認定必須付出相對的代價，這同時即是對歷史採紀念碑式態度的弊害：一、為了獲致對過去偉大典範的印象，此種歷史書寫常常會過度美化過去人物的事蹟，甚至導致紀念碑式的歷史書寫跟神話虛構的界限模糊、難以區別。二、由於只在乎所謂偉大的事蹟，絕大多數的歷史事件將因為「被視為不夠偉大」而遭摒棄以致被遺忘。接下來則是詮釋學與價值抉擇的問題：誰來決定甚麼事蹟可算是偉大的而足堪記載、甚麼事件不夠偉大以至於應該遭遺棄？三、將個體消弭於普遍中；藉由忽略個別事件情境之間的因果關聯，而僅著眼於其結果或成敗。尼采批評這是一種對「後果本身」（Effekt an sich）的過度看重，因而扭曲不同行動個體的特點及截然不同事件之間的因果關係，為的是能獲得某種一致性之偉大行止的歸類。顯然於此種歷史書寫下，個別差異與個體性遭到抹殺，只為了符合或套進某種偉大類型的框架（KSA 1: 262-263）。四、於尼采所舉藝術創作的例子中呈現此種歷史書寫的另一種弊端：所謂的藝術鑑賞者（亦即「旁觀而不動手實踐的人」）將以過去的藝術典範來規範或限制當時代的藝術創造、用尼采的話即是「死者埋葬生者」（KSA 1: 263-264）；換言之，以過去的窠臼來打壓或扼殺新創作的可能性。回到討論歷史的脈絡，對歷史採取紀念碑式的態度，初衷固然是為了「效法在夙昔的典型」而勇於行動，卻也可能因此使人故步自封、畫地自限。

第二種是所謂「懷古式」的歷史態度，亦即以忠誠與敬愛來崇拜及維護既往的價值與傳統。因為抱持此種態度者為其存在感謝產生他之過去的（文化與歷史）條件，此類人們於古物、斑駁之城牆、城市的歷史、民俗節慶……找到其自我認同，藉此懷古式的歷史態度服務了其人生。「越過瞬逝的特異之個人生活，帶著這一『我們』如此回顧，他感受到其自身作為家族／世代／城市的精神。[……]樹木於其樹根的舒適感，知道自身絕非任意的與偶然的、而是從某一個過去作為繼承者、作為花朵、果實長出來的幸福，且於其存在來藉此辯解、甚至合理化——這即是：我們現在帶著偏好所標示作為真正的歷史意義。」（KSA 1: 265, 266-267）於過去的種種之中看到自身形成的條件與原因，因而此種態度不可能以純粹的知識型態來對待歷史；因為個體主觀的涉入過深。

顯然地懷古式的歷史態度不可能「客觀地」研究歷史事件，相反地，它是以為生命自我瞭解以及自我尋根的方式來面對過往的人事物。無論是個人、某個城鎮、還是某個民族採取懷古式的歷史態度，正如之前尼采所陳述的，僅具有相當侷限的視域（ein höchst beschränktes Gesichtsfeld）（KSA 1: 267）。儘管此一態度符合尼采所言為無限之事件設下有限視野的要求，但卻同時可能因為缺乏適當的距離且忽略整體脈絡而「見樹不見林」、無法賦予不同事件適當的評價，因為抱持此種態度者只根據跟其自身的關係來回顧過去（KSA 1: 267）。在此即是懷古式歷史態度的危險所在：「一切出現於其視域之舊有的與過去的，都被當作是同樣值得尊敬而接受，而一切[……]新的與生成的，都遭到拒絕與敵視。」（KSA 1: 267）此種懷古者因此將因為對於古物之盲目的崇拜與搜集狂熱而喪失對於生成變化者（das Werdende）的興趣與探索新事物的行動力，最終甚至不再是保存生命、而是使生命僵化（mumisiert）（KSA 1: 268）。

因此，尼采指出前兩種對歷史的態度都需要第三種以濟其弊：批判式的歷史態度，此種態度即是「為了能夠生活，必須具有將過去摧毀與解消的能力」（KSA 1: 269）。類似康德所舉法庭審判的例子，只是康德的法庭法官是人類的理性，而尼采則主張審判歷史事件的既非正義、更非恩典，而純粹僅是「生命」。我們的生命遭遇及承受各種特權與不公義，只有藉著批判性的態度、破除一切的敬虔與傳統教化，我們才能從不適切的過去以至於現今的處境得著解放與救贖。然而其本身的危險則是：批判性地觀察過去，猶如「拿著刀子攻擊自己的根」、毀壞自身所從出之根源。「因為由於我們曾經是先前世代的結果，我們也是其困惑、激情與錯謬、甚至罪過的結果；所以不可能將自身擺脫此鎖鍊。」（KSA 1: 270）批判地對待歷史與過去，固然可以避免前兩種歷史態度所造成的弊病，但卻同時可能產生自我否定或錯估自身的弊害。如此極端地面對歷史，將使我們跟我們的過去脫節，也可能嚴重地違背了事實。因此，批判式的歷史態度相對地也需要前兩種態度，以避免其弊端。然而尼采在此並未具體地對如何同時運用或結合三者以形成對人生有益之歷史書寫作出說明。

總結而言，歷史書寫只有在其成為使我們個體本然生命發揮、而非成為限制我們生命的條件才有其合理性。由以上的論述可見，即便尼采口稱這些對歷史的態度能服務於人生，但其實他於每種歷史書寫仍然指出其可能的弊病；同時顯然其弊害是遠大於其益處的。而之所以會如此，原因關連著尼采對於人生或生命的概念。有著甚麼樣對「人生」或「生命」的想法，才會有相對應於該種「人生」或「生命」之益處或弊害的特定主張。因此對於尼采的歷史觀的探討，不能脫離其對「人生或生命」的特殊觀點。

二、尼采對「人生／生命」的主張

在跟歷史有關的討論中，其實還必須釐清尼采所謂「人生或生命」的概念，因為「生命」（das Leben）在尼采的思想中幾乎可算是根本的概念。不僅是科學、知識、理性，甚至藝術、道德、宗教、真理，都必須服膺於生命之下才有意義。生命是其他一切現象的基礎；脫離了生命或違背了生命的原則，對尼采而言都是本末倒置的情況。¹⁶於《悲劇的誕生》前言中，尼采強調「將科學置諸藝術家之眼光下來看、而將藝術置諸生命的角度來看」的立場（GD, KSA 1: 14），即表達了此主張。科學知識、藝術活動、價值追求，哪一樣不是為了生命的存在與發展而具有其意義的呢？同樣地，於尼采而言，歷史以至於記憶本身，也都必須是為了裨益於生命才有其存在的意義與價值，因此絕對不應該捨本逐末地以追求純粹的歷史知識、或為了記憶本身而記憶、以致影響或阻遏了生命的發展。「生命」對尼采而言，是具有最高規範性的意涵（MA 1, KSA 2, Vorrede 6: 20）。¹⁷問題是：尼采對「生命」抱持何種觀點，以至於他主張對知識的追求跟生存與人生彼此會產生衝突呢？尼采所謂「生命」並非任意之有機體的現象，而是特指「人類」的生命；¹⁸因此我們也稱之為「人生」。人的生命或人生究竟是甚麼？本文不擬對尼采有關「生命」或「人生」所有的說法作出完整的探討，而僅根據尼采於本專論中針對歷史三種不同態度之分析，就其中相關的主張我們論述與歸納其對「人生／生命」的觀點。

¹⁶ 尼采此主張在一定的程度呼應了耶穌所說的：「人若賺得全世界，卻賠上自己的生命，有甚麼益處呢？人還能拿甚麼換生命呢？」（新約聖經·馬太福音第十六章：26節）

¹⁷ 另請參閱 Herbert Schnädelbach (1983: 85)。

¹⁸ 請參閱 Volker Gerhardt (1988: 137-138)。Gerhardt 清楚說明尼采在此指的是「人類個體的生命」、且非為化約或侷限於生物性的生命現象。

就第一種「紀念碑式」的歷史態度而言，尼采指出抱持此種態度的人們為了追求「永恆不朽」而努力實現偉大的事蹟；而事實上人類僅不過是有限而必朽的「存在」。正因為人類本身僅是短暫存在而瞬逝的，才會期望於其有限存在完成某些自認為可以存到永遠、為後世所持續紀念的事蹟。此有限生命指向「行動」（Handeln）與「作為」（Tat），這也就是為什麼純粹歷史知識不能滿足人生之要求、甚至會阻礙生命之發展的原因。因為理論常是「坐而言」，而非「起而行」的。然而人生跟行動或實際作為卻是不可分割的概念，生命不能只是理論式地認識、言說、幻想與等待。人生必須是在不斷的行動與實踐中才能完成與實現其自身的，生命是「主要通過實踐之自我指涉的必然性而獲致其獨特性的」（Gerhardt, 1988: 140）。當然我們也可以反問尼采的是，在此他僅點出採取此一態度之人們（潛在或意識到的）動機，但卻未能說明的是：為什麼其他同樣是有限而易逝的物種不會跟人類一樣渴望「永恆不朽」？尼采雖然指出人類此一生命的特殊性，但卻並未說明人類此獨特性的可能原因（Za, KSA 4: 110）。¹⁹當然，尼采也可以如此圓說：正因為其他動物不具有記憶與歷史感，所以更不會有超越感或對永恆的期待。但我們仍舊可以進一步追問，為什麼對超越或永恆的渴望跟記憶力或歷史感必須是關聯的？能夠回憶與具有歷史感就「必然」會有永恆感嗎？對永恆的渴望是否真底純粹是捏造虛構的？尼采固然就此作出了現象的描述與分析，但對此深層次的問題顯然尼采在此並沒有回答。

就第二種「懷古式」歷史態度而言，尼采進一步地指出「生命」是不斷生成而變化（Werden）的。「生命」甚至不能如上所述是一種「存在」（das Sein），生命即不停的生成、流變與消逝，從無停歇。抱持「懷

¹⁹ „Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel.“ 尼采僅將永恆感訴諸譬喻、詩人的謊言或代代相傳的教化是否能成立，仍值得商榷。

古式」歷史態度之人固然可從過去者找到某些跟自身的連繫以建立各式各樣的自我的認同，然而生命從來不僅是過去的延續而已。自我認同僅是生命的出發點，卻非目的地與終點。發掘過去跟自身的關聯並於一定程度的維繫之，固然有其意義，但卻不能因此而限制生命的繼續向前發展。尼采對「生命」的觀點跟其「流變」的主張息息相關（Borsche, 1997: 260），生命從來就不是既定固有的「存在」；沒有傳統形上學所謂的「本質」、更絕非恆常不變的「實體」。生命不是恆常不變的，「時間性（Zeitlichkeit）……屬於（人類）生命的內在構成。」²⁰（Gerhardt, 1988: 141）生命流動於時間軸度之上，生命跟流變與時間是不可分割的現象。

據此尼采指出生命既是如此變動不居的「現象」，為了要能持續活下去，我們必須要能「遺忘」，否則我們將為此「流變」驚嚇而無從生存下去。因為不能遺忘者「到處僅見到流變：如此者不再相信其自身的存在、見到一切都流逝散佚於運動的點且迷失自身於此流變之流：他最終將如赫拉克利特斯之真正的門徒、不再敢舉起手指。」²¹（KSA 1: 250）根據尼采的觀點，為了能夠繼續生活下去，生命中必然需要許多「非真理」以及「謊言」（MA 1, KSA 2, §34: 54）；²²其中我們「存在的恆常性」即是一個對生命必要的謊言。為了生命的持續與發展，無論知識、虛假或錯謬，都有其作用與侷限。「懷古式」歷史態度最大的危險即在於僵化生命，如果我們能體認到生命其實是不斷流變的現象，那麼我們即有擺脫此種僵化人生的危險。此外，尼采指出生命是「一個從未完成

²⁰ Gerhardt 指出：正是在人類生命之內在時間性的前提下，我們才能理解人生需要歷史的此一事實。

²¹ „Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen, den Finger zu heben.“

²² „Das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt;“

式」(ein nie zu vollkommendes Imperfectum) (KSA 1: 249)。²³生命應該是充滿活力與生生不息的創造，人生就應該是不斷的嘗試與行動。對尼采而言，人生彷彿只能是「青年」(Jugend)²⁴或青春年少般地不斷成長、更新、創發、挑戰、超越，而不能停頓、遲滯、怠惰、回顧、瞻望不前。

就採取第三種「批判性」歷史態度的人而言，審判與顛覆過去的傳統及既有的體制，以改變現實的狀況；其依據的判準即是「生命」。承繼著《悲劇的誕生》中對於理性與生命關係的探討，尼采對「人生或生命」依然採取某種複雜或神祕的想法。在其第一本著作中，尼采嚴苛地批評西方自蘇格拉底以降將理性與科學知識置諸人生之上的心態。包括哲學與各類科學在內，西方的知識傳統總是傾向認為知識以及理性能夠掌握人生、解決或解釋人生各式各樣的問題。人類的生存與生命，因此彷彿只是理性的產品或囊中之物；生存與生命如同透明可見的一般，人生似乎只剩下理性的成分。其實人類的生命充滿了矛盾、衝突、甚至荒謬、無以名之的欲求與想法，而這些都不是可以用理性來控制、掌握、甚至解釋的。而在〈歷史對人生的利弊〉一文中，尼采稱「生命」是「那個幽暗的、驅動的、永不飽足之對自身渴求的力量(jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht)」(KSA 1: 269)。生命有許多幽冥、晦澀、無從理解的成分，尼采明言：「所有活物都需要環繞自身具有某種氛圍、某種神祕的影響範圍。」(UB, KSA 1, §7: 298)²⁵理性非但不足以掌握之、甚至僅是生命的一部份。

²³ 此預告尼采後來所稱人類即是「尚未完成的動物」(das noch nicht festgestelltes Thier)，請參閱 Nietzsche (KSA 5, §62: 81)。

²⁴ Vgl. Nietzsche (KSA 1, §9-10: 323 ff., 331)。尼采於第九、十節探討文化與歷史教育時，對比於深染歷史痼疾之成年(Männer)與白頭(Greise)，多次提及「青年」(Jugend)應自我教育與突破。

²⁵ „Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis;“

生命作為批判性歷史的「審判者」，有其自身的判準。尼采指稱「其格言總是無憐憫的、總是非正義的，因為他從來不是從知識之純粹的泉源所流出來的。」（KSA 1: 269）。純粹理論式的知識跟實際人生常是脫節的，甚至可能誤導人們以為於其中可以獲得「正義」與「真理」；「生命」既不必然符合道德規範、亦未必可以理性認知所掌握與解釋；「生命」有其自身的邏輯。有學者即主張尼采後來的「強力意志或權力意志（*der Wille zur Macht*）」即是從「生命」的概念發展而來的（Gerhardt, 1996: 173; Borsche, 1997: 259）。尼采於《查拉圖斯特拉如是說》中藉著查拉圖斯特拉說出：「僅在有生命之處即有意志：但卻非生存的意志，而是[……]強力的意志」（Za, KSA 4: 149）、「生命即是自身必須不斷超越自身者」（Za, KSA 4: 148）。²⁶而於《善惡之彼岸》尼采亦明白表示「生命本身即是強力意志」（JGB, KSA 5, §13: 27; §259: 208）。

尼采心目中的「生命」非但不是叔本華要否定的生命，而是必須要被肯定的生命；不僅只是「維繫」生物性生命的生存，而是不斷提昇而向上的力量。作為「強力意志」的生命，即是不斷自我超越的力量。伴隨著對歷史批判性的態度，生命即是藉著對過去審判而產生的自我塑造（UB, KSA 1: 270）。尼采於《查拉圖斯特拉如是說》指出「創造——此即是從受苦中極大的救贖、以及生命的輕省。然而創造者存在這件事，本身即必然產生痛苦與許多轉變。」（Za, KSA 4: 110）²⁷「生命」是於自主決定、不斷創造與轉變而自我超越的。尼采此一「生命」的概念，除了「強力意志」之外，顯然同時也關聯著後來其提出「超人」（*Übermensch*）與「對一切價值之重估」（*Umwertung aller Werte*）的主

²⁶ Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. „Siehe“, sprach es, „*ich bin es, was sich immer selber überwinden muss.*“

²⁷ „Schaffende — das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.“

張。由於篇幅的限制，本文不在此多述。總而言之，對尼采而言，生命固然是短暫而必朽的、流變而無恆常不變之本質，但同時卻是一股難以理解、於不斷自我尋找中自我超越的力量。人生只有在此不斷之自我超越的實踐中實現自身。

肆、結語——對尼采歷史論述的觀察與評價

回到尼采對治「歷史疾病」的兩類根本藥方：「無歷史的」與「超歷史的」狀態或態度，前者尼采指的是「遺忘的能力與技藝、將自身侷限於有限的視域」；這是具體可行的，顯然也是絕大多數人類實際的狀況，因為沒有人有對「過去」完全的記憶能力。後者尼采則是指「將從對流變之目光偏離、轉向賦予存在永恆與等同之特徵——轉向藝術與宗教——的能力。」（KSA 1: 330）尼采於結束本論文前在此所對照的是科學，「科學的觀察[……]到處只看到某個變化者、某個歷史者而未在任何地方見到某個存在者、永恆者；其[科學]活在一種內在的矛盾、同時違反藝術與宗教之永恆的力量，因為其恨惡遺忘、恨惡知識的死亡、因為其企圖取消所有視域之周遭的限制、且將人類拋進無止盡、無限的所認識流變之大海的光波中。」（KSA 1: 330）²⁸在此難道尼采企圖以宗教與藝術所追求或描繪的永恆來對抗他認為科學與知識所認識到的流變嗎？所謂的「超歷史」即是此處所指稱——尼采所否認並視之為虛謊——的「永恆不變」嗎？如果真如此處所言，那麼尼采提供給我們對「超

²⁸ „[...] also für die wissenschaftliche Betrachtung, welche überall ein Gewordnes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges sieht; sie lebt in einem innerlichen Widerspruche ebenso gegen die aeternisirenden Mächte der Kunst und Religion, als sie das Vergessen, den Tod des Wissens, hasst, als sie alle Horizont-Umschränkungen aufzuheben sucht und den Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen- Meer des erkannten Werdens hineinwirft.“

歷史」的想像似乎並未真正超越其所批判之傳統形上學或宗教所刻畫的圖像。

其次，尼采於本專論將「記憶－遺忘、人類－動物、不幸－幸福」兩概念組對立起來，對「記憶」與「歷史感」採取批貶的態度；為什麼「記憶」必然帶來不幸或痛苦？尼采全集的編者勾力（Colli）指出尼采此一斷言其實已預設了「過去本身即是客觀的不幸」（1993: 40）；正因為尼采認定「過去總是不堪回首」，所以「回憶過去」才不得不是悲慘的（UB, KSA 1, §1: 256）。²⁹然而勾力認為如果「記憶」是人類「意識」之內涵、任何有意義的行動必然必須具有動機或目的，那麼「記憶」其實正是「行動」的基礎。「記憶」是人類行動（甚至包括動物行為）的前提，因為所有行動之動機與目的跟其行動的關聯正是「記憶」所致力之處。如果缺乏對特定行動與結果之關聯性的記憶或設想，根本就不可能產生任何有意義的行動，否則該行動就是盲目的（1993: 39-41）。勾力認定若不是尼采對「記憶」採取極為狹隘的定義（僅作為歷史主義之書寫的內容），否則尼采上述之概念組的對立與二分即是不成立的；事實上認識與行動、記憶與生活彼此都是交纏在一起，而非涇渭分明、截然獨立的。根據勾力之觀點，尼采此篇論述的基本立場是難以證成的（1993: 40-42）。

此外，由於尼采對於歷史以至於個體生命之終極目的或意義的否認，其自身所主張之「生命」的規範性效力或價值本身亦將受到質疑及動搖（MA 1, §33）。³⁰換言之，尼采對歷史與個體目的論的批評於其自

²⁹ 因此尼采引述義大利詩人與語文學家列歐帕帝（Giacomo Graf Leopardi, 1798-1837）的詩句：沒有任何所經歷的事物，是值得你激動的，而大地也不應得任何嘆息。痛苦與無聊是我們的存在、而世界是糞泥——別無所是。冷靜吧！

³⁰ „Jeder Glaube an Werth und Würdigkeit des Lebens beruht auf unreinem Denken;“ „Wer [...],

身的哲學思維將跟其對「生命至上」之主張彼此衝突而自相矛盾。究竟有無可能完全沒有任何目的或合目的之行動作為？排除歷史整體本身有無目的之問題不論，如果甚至連個體生命都沒有任何終極的目的或價值、亦即絕對的虛無主義，那麼又如何要求我們採取任何行動作為來塑造或實現生命呢？難道一切都僅是過渡性的目的、亦即僅具有工具性的價值嗎？尼采此虛無主義的主張，亦將跟亞里斯多德對於「人類行動均具有目的」之主張相扞格（Aristoteles, 1985: 1）。³¹或許誠如尼采所言，有關生命價值的問題對我們現在活者而言是無從回答的，因為「我們必須在人生之外具有某個位置，且另一方面對人生如此好地認識、如同一個人、如同許多人、如同——曾經經歷過人生的——所有人，以便才能根本地觸及生命價值的問題。」³²（GD, KSA 6: 86）而即或尼采否認我們能夠恰當地提出生命意義之問題的可能性，如尼采對終極目的與價值否定的虛無主義者，為了生存與生活，也必須「虛擬地」相信或暫時假定生命的價值與意義；然後再根據「生命」此虛擬的價值作為準繩對其他的事物與行動作出價值的排序。

儘管尼采提出三種可能對「人生有益」之歷史寫作的可能方式，但其本身對歷史在本論文卻完全僅採取第三種——批判——的態度，³³以

（der） müsste am Werthe des Lebens zweifeln;“（KSA 2: 52, 53）

³¹ 「每項技藝、每種探究、同樣地每個行動與決定、似乎都以某種善為其目的。」

³² „Man müsste eine Stellung *ausserhalb* des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom *Werth* des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen“

³³ 在一般的詮釋裡，《悲劇的誕生》主要是對哲學史和文化史的批判，而非對一般歷史，或對我們所謂的「通史」的批判。然而，本文前面所指的第三種「批判性」歷史態度似乎是尼采對蘇格拉底以降的理性認識或知識的樂觀主義的批判，而《悲劇的誕生》正是此一批判工作表現。這似乎與《悲劇的誕生》的一般詮釋不同。其實，筆者不反對《悲劇的誕生》的一般詮釋，只是本文期望凸顯的是：無論是《悲劇的誕生》、還是〈歷史對人生的利弊〉，尼采都是欲以「生命」為根本、批判實際上不能完全掌握「生命」但卻恆為西方傳統奉為圭臬的「理性」。而至於「理性」具體表現於哲學史、文化思想史、抑或是一般歷史，則不是本文在意的焦點。

至於其對歷史的觀點難以形成正面與積極的主張 (Essen, 2002: 77)。³⁴相對於同樣主張歷史編纂主觀論但卻提出歷史敘事書寫的呂格爾 (Ricoeur) 而言，³⁵尼采並未提供任何可行之歷史書寫的具體方法。因此若按照尼采的觀點嘗試進行歷史書寫，我們很難獲致直接而令人滿意的實際作法。由尼采於本篇對歷史之專論的序言引述歌德的話來看「一切——凡是僅教導給我、而沒有增加或直接鼓舞我的作為者——對我而言都是可憎的」(UB, KSA 1: 245)，³⁶尼采主要著眼的是個體通過實踐行動所產生的意義與價值。缺乏自我行動的純粹理論性知識或是妨礙自我實踐的歷史教化，對人生都是有害而無益的。歷史以及歷史書寫不可能是絕對客觀的知識，而必須是只有在實現此前提與完成此目的才可算是有益而被接受的。根據本文的論述，與其說尼采於本專論中探討歷史與歷史學，毋寧說尼采是將對歷史的批評分析作為對其「生命」觀點的背景襯托。「歷史」並非其所在意的問題或現象，個體真實的生命才是尼采真正關注的焦點所在。因此，除了作為對當時代文化的批判之外，尼采此專論要作的並非為歷史書寫提出一套具體可行的操作方式，而是企圖藉此論文對歷史批評而呈顯其對人生的觀點。

³⁴ Essen 指出：尼采認為唯一有意義探討歷史的活動即是以藝術的方式將之化為烏有 (sie [Geschichte] zum Verschwinden bringen)。

³⁵ 請參閱：Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, V.1, Part II: History and Narrative; *Time and Narrative*, V.3, Part IV. Narrated Time, Section 2: Poetics of Narrative: History, Fiction, Time.

³⁶ »Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.«

參考文獻

尼采著作（括號內為德文縮寫代碼）：

- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- (1872; 1980). *Die Geburt der Tragödie*. KSA 1. (GD)
- (1873-1876; 1980). *Unzeitgemäße Betrachtungen*. KSA 1. (UB)
- (1878 & 1880; 1980). *Menschliches, Allzumenschliches I und II*. KSA 2. (MA 1; MA 2)
- (1883-86; 1980). *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. (Za)
- (1886; 1980). *Jenseits von Gut und Böse*. KSA 5. (JGB)
- (1889; 1980). *Götzen-Dämmerung*. KSA 6. (GD)
- (1869-1874; 1980). *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. KSA 7.
- (1869-1874; 1980). *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. KSA 12.

其他文獻：

- Aristoteles (1985). *Nikomachische Ethik*. Auf Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, Herausgegeben von Günter Bien, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Borsche, Tilman (1997). Leben des Begriffs nach Hegel und Niezsches Begriff des Lebens. In: Josef Simon (Hrsg.), *Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III* (245-266). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Colli, Giorgio (1993). *Distanz und Pathos, Einleitungen zu Nietzsches Werke*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Comte, Auguste (1988). *Introduction to the Positive Philosophy*. Edited, with an Introduction and revised translation by Frederick Ferré. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Essen, Gerog (2002). „Gewiss wir brauchen die Historie...“ Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture *unzeitgemässer Betrachtungen*. In: Klaus Müller (Hrsg.), *Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik* (72-99). Münster-Hamburg-London: Lit Verlag.
- Figal, Günter (2001). *Nietzsche, Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Gerhardt, Volker (1988). Leben und Geschichte. in: Ders., *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- (1996). *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Heder, Johann Gottfried (1887; 2006). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Herders sämtliche Werke: Band 13. Adamant Media Corporation. (Berlin: Weidmann, 1887.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972). *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*. Herausgegeben und eingeleitet von Helmut Reichelt, Frankfurt am Main: Ullstein.
- (1988). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung (1830/1831). Die Vernunft in der Geschichte*. Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- Kant, Immanuel (1998). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders., Werke, Band 9, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* (31-50). Erster Teil, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1990). Manifest der Kommunistischen Partei, in: *Marx-Engels Werke, Band 4* (459-493). Berlin: Dietz Verlag. 11. Auflage.
- Pletsch, Carl E (1973; 1977). History and Friedrich Nietzsche's Philosophy of Time. *History and Theory*, Vol.16, No.1: 30-39. Translated from Carl Erich Pletsch, Friedrich Nietzsches Philosophie der Zeit und die Geschichte. *Saeculum* 24: 41-49.
- Ricoeur, Paul (1984). *Time and Narrative, V.1*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- (1988). *Time and Narrative, V.3*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schnädelbach, Herbert (1974). *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- (1983). *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vattimo, Gianni (1992). *Friedrich Nietzsche, Eine Einführung*. Übersetzt von Klaus Laemann, Stuttgart: Metzler.
- Vico, Giambattista (1744; 1984). *The New Science of Giambattista Vico*, Unabridged Translation of the Third Edition (1744) with the addition of "Practice of the New Science" by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca/London: Cornell University Press.

