NIETZSCHEOVA KRITIKA MORALA: PROBLEM GENEALOGIJSKOG TUMAČENJA MORALA

Grubišić, Ksenija

Doctoral thesis / Disertacija

2012

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Department of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Hrvatski studiji**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:111:133896

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
HRVATSKI STUDIJI
UNIVERSITY OF ZAGREB
CENTER FOR CROATIAN STUDIES

Repository / Repozitorij:

Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI



Sveučilište u Zagrebu

HRVATSKI STUDIJI
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU

Ksenija Grubišić

NIETZSCHEOVA KRITIKA MORALA: PROBLEM GENEALOGIJSKOG TUMAČENJA MORALA

DOKTORSKI RAD

Mentor:
Prof. dr. sc. Josip Talanga

Zagreb, 2012.

SADRŽAJ:

1. UTEMELJENJE I OPRAVDANJE MORALNOSTI

1.1. Pristupi utemeljenja etike

1.2. Odnos činjenica i vrijednosti

1.3. Općevaljanost kao uvjet valjanosti svake etičke teorije?

Zaključak

2. PROBLEM RAZUMIJEVANJA NIETZSCHEOVE FILOZOFIJE

2.1. Prigovor dosljednosti i nedorečenosti

2.2. *Iz perspektive života*

2.3. Načini razumijevanja »orginalnog« pristupa

Zaključak

3. PITANJE O VRIJEDNOSTI MORALA KAO PUT PREMA PREVREDNOVANJU

3.1. Čovjek je biće koje procjenjuje

3.2. Imoralizam

3.3. Vrijednost *otmjeno*

Zaključak

4. OD VOLJE ZA MOĆ DO SLOBODNE VOLJE

4.2. Predgovor

4.2. »Dobro i zlo«, »Dobro i loše«

Zaključak

5. OD SLOBODE VOLJE DO VOLJE ZA NIŠTA

5.1. »Krivnja«, » loša savjest« i slično

5.2. Što znače asketski ideali?

Zaključak

6. HIJERARHIJA VRIJEDNOSTI

6.1. Zablude i vrijednosti morala i metafizika

6.2. Genealogija kao psihologija volje

6.3. Stvaranje vrijednosti kao stvaranje protu*ideala*

Zaključak

7. NEUVJETOVANOST MORALNIH VRIJEDNOSTI

7.1. Metafizika ćudoređa / Ćudorednost moralnih običaja

7.2. Autonomija volje / Volja za moć

7.3. Čovjek kao svrha sama po sebi /Autonomni individuum

Zaključak

8. ZAKLJUČAK: UTEMELJENJE I OPRAVDANJE MORALNOSTI U KONTEKSTU GENEALOGIJE MORALA

8.1. Moral kao uvjet života

8.2. Imoralizam kao način opravdanja moralnosti

8.3. Djeluj prema svojoj »intelektualnoj« savjesti!

NAPOMENA O BILJEŠKAMA

U bilješkama doktorskog rada koristim sljedeće oznake za Nietzscheova djela:

Rođenje tragedije - RT
O istini i laži u izvanmoralnom smislu - IL
Filozofija u tragičnom razdoblju Grka - FG
Schopenhauer kao odgajatelj - SCH
O koristi i štetnosti historije za život - KŠŽ
Svitanje - S
Radosna znanost - RZ
Tako je govorio Zaratustra - TGZ
S onu stranu dobra i zla - SDZ
Uz genealogiju morala - GM
Sumrak idola - SI
Ecce homo - EH
Antikrist - A
Volja za moć –VM
Ljudsko odviše ljudsko - MAM

Nakon oznake pojedinog djela navodim broj aforizma ili paragrafa, zatim broj knjige ili rasprave, te broj stranice. Na primjer: »F. Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, aforizam 3., rasprava 1., str. 23.« pišem na sljedeći način: »GM, 3/1/23.« U slučajevima kada navodim dio iz predgovora pojedinog djela, pišem »P« uz pripadajuću brojčanu oznaku. Skraćeni oblik koristim nakon prvog navođenja pojedinog djela.

1. UTEMELJENJE I OPRAVDANJE MORALNOSTI

Etika je filozofija morala ili filozofsko razmišljanje o moralu, moralnim problemima i moralnim sudovima. Njezin predmet je, najopćenitije rečeno, ljudsko djelovanje i to moralno relevantno djelovanje, te različiti oblici moralnog argumentiranja, obrazloženja i opravdanja morala. Kao filozofska disciplina etika potječe još od Aristotela, koji je prvi eksplicitno razlikovao teoretsku, praktičnu i poetičku filozofiju. Također se može reći da je predmet etičkog promišljanja stalni međuodnos morala i moralnosti.[1] Ta definicija pretpostavlja razlikovanje morala i moralnosti, pa zato u nastavku objašnjavam tu razliku.

Moral je sveukupnost važećih moralnih normi, prosudbi i institucija. Moral sadrži određene običaje, navike, propise, norme, kategorije, ideale koji se nameću pojedincu svojom obvezatnošću na djelovanje. Ta obvezatnost može biti rezultat i vanjske prisile i/ili unutarnje slobode koja je rezultat svjesnog htijenja, djelovanja, vrednovanja i prosuđivanja. Smisao morala nerijetko je vezan uz samu bit čovjeka, života, te uz sam smisao čovjekova postojanja. Temeljni pojmovi bez kojih nije moguće promišljati o moralu jesu sam pojam čovjeka, zatim pojmovi volje, savjesti, svijesti, dobra, zla, boga, htijenja, života, smrti, odgovornosti, dužnosti, slobode, sreće, itd. Kao temeljni pojmovi morala oni ujedno predstavljaju ili upućuju na temeljne probleme etike kao praktične filozofije, čiji pokušaj razumijevanja i objašnjena kod pojedinih filozofa određuju njihova uporišta u razumijevanju morala i moralnosti. Primjerice, slobodna volja svakako je jedan od temeljnih pojmova etike. Povijest etike svjedoči da problem slobodne volje odnosno da su pokušaji tumačenja slobodne volje u neposrednoj vezi s tumačenjem htijenja, motiva djelovanja, odnosa htijenja i spoznavanja, problema vanjske prisile i unutarnje slobode. Posebno se tematizira postojanje unutarnje slobode pri čemu se njezino postojanje često ispituje kao odnos determinizma i slobode, a rješenje (npr. kao kod Kanta) nalazi u tezi kompatibilizmu odnosno u postuliranju dviju

[1] U knjizi *Uvod u etiku* Josip Talanga navodi porijeklo značenja riječi »etika« i »moral«. Terminološku odredbu izrazu »etički« (ἠθικός) dao je Aristotel a znači sve što je obuhvaćeno etičkim pitanjima. Izvodi se iz riječi ἦθος, što je u tekstovima Homera i Hezioda značilo način kako je neko živo biće naviklo u svojoj životnoj sredini, dakle način življenja kakav se nalazi, preuzima i usvaja iz svoje okoline. Za riječi ἦθος u latinskom Ciceron uvodi *mores*, a za etiku se koristi izraz *philosophia moralis*. U njemačkom jeziku riječ *Sitte* odgovara upotrebi grčke riječi ἦθος, ali ima jednu dodatnu konotaciju: *Sitte* je izvorno nešto što obvezuje, što se shvaća kao dužnost. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, Hrvatski studiji-Studia Croatica, Zagreb, 1999., str. 10./11.

kauzalnosti itd. Uglavnom, volja se u pravilu tumači kao ona koja je usmjerena na dobro, smisao, samoodređenje, samoozbiljenje. Kada bismo kod Platona mogli pretpostaviti eksplicitnu teoriju volje, ta bi volja bila usmjerena na ideju dobra, a kod Aristotela prema sreći kojoj svaki pojedinac teži. Za Kanta znamo de je odredbeni razlog volje sam um, čisti neempirijski, neuvjetovani um. Upravo s obzirom na povezanost uma s voljom ovdje možemo navesti još jednu definiciju morala: moral je konkretni oblik ljudske slobode, normiran određenim (pisanim ili nepisanim) kodeksom ponašanja i djelovanja. Kao što će ovaj rad pokazati, i središte Nietzscheova promišljanja morala jest pojam volje. Štoviše, s obzirom na odnos između njegove kritike slobodne volje i ustrajnog nastojanja da protumači slobodu volje, u tom odnosu prepoznajem i najrelevantnija etička mjesta u Nietzscheovoj genealogiji morala.

Moralnost je načelo ili skup načela koji moralu daju obrazloženje i opravdanje, odnosno moralnost je skup normi i načela koji daju valjanost nekom određenom moralu ili opravdavaju neko moralno djelovanje. Moral i moralnost međusobno se uvjetuju, oni su upućeni jedno na drugo jer prihvaćanje određenog morala pretpostavlja postojanje određenog načela koje oblikuje našu moralnu volju, tj. postojanje razloga volje pomoću kojih *opravdavamo* naše moralno djelovanje, bili mi toga eksplicitno svjesni ili ne.[2] Međutim, na pitanje što daje valjanost nekom moralu ili što opravdava moralno djelovanje povijest etike, a i današnja etika, ne daju jednoznačni odgovor. Različiti filozofi ponudili su različite odgovore. S jedne strane, opravdanje moralnog djelovanja vezano je uz određenje odredbenih razloga volje, odnosno uz motive djelovanja. Oni se mogu nalaziti u umu, a takvi motivi uma imaju karakter imperativa te se nazivaju *dužnostima*. Međutim, motivi volje mogu se nalaziti i u osjetilnosti, oni mogu biti iskustveni i tada se nazivaju *nagnućima*, kao što su ugoda i neugoda. Ta podjela je gruba, ali kao što ćemo vidjeti, bila je a još uvijek jest, izuzetno važna za razvoj različitih pravaca etike. S druge strane, problem opravdanja moralnog djelovanja u

[2] Iz međuodnosa morala i moralnosti Talanga definira pojmove *moralne kompetencije i moralne odgovornosti*. Međusobnim odnosom morala i moralnosti nastaje moralna kompetencija, jer da se bude moralan nije dovoljno prihvaćati moral, nego da moralnost bude načelo koje oblikuje moralnu volju, načelo pomoću kojeg *opravdavamo* svoje moralo djelovanje. Nužni implikat moralne kompetencije je moralna odgovornost ili preciznije: moralna odgovornost je nužni korelat moralne kompetencije, što znači ne samo to da se one međusobno uključuju, nego su to dvije strane njihovog supstancijalnog jedinstva a to je sloboda. Moralna odgovornost pretpostavlja slobodnu volju kao svoj nužni uvjet, dok je moralna kompetencija svjesno opravdanje moralnog stava, znanje razloga zašto djelujemo na određeni moralno relevantan način, a to svjesno opravdanje događa se samo u granicama slobode. Usp. J. Talanga, *Uvod u etiku*, str. 12. i dalje.

sebi uključuje i problem određenja savjesti, a takvi pokušaji uvjetovali su različitim pristupima utemeljenja etike.

Iz odnosa etike, morala i moralnosti nužno se postavlja pitanje utemeljenja etike. Povijest etike te suvremeni razvoj etike svjedoče o tri načelna problema etike: *odnos činjenica i vrijednosti, uloga emocija u moralu, te zahtjev za općevaljanošću moralnih vrijednosti sudova te objektivnim utemeljenjem etike*. Naravno, sva tri spomenuta načelna problema se međusobno prožimaju, te svi oni dolaze do izražaja u pokušaju tumačenja *slobodne volje* i *savjesti*. Jer etika uglavnom pitanje opravdanja moralnog djelovanja – koje uvijek na neki način uključuje problem općevaljanosti – neposredno veže uz navedena dva pojma. Prikazom pojedinih metoda i pravaca u ovom poglavlju dokazat ću navedenu tvrdnju.

1.1. Pristupi utemeljenja etike

Premda u suvremenoj etici postoje različiti pokušaji utemeljenja etike, dijelom svrstavani kroz podjelu na analitičku i »kontinentalnu« tradiciju, kao što su hermeneutičko, teleološko, utilitarističko, empirističko, nemetafizičko, itd., ti pokušaji utemeljenja i opravdanja moralnosti razlikuju se prvenstveno s obzirom na istaknuta tri načelna problema etike. Stoga, uvodno je potrebno istaknuti neke od pravaca koji se bave pitanjem utemeljenja etike i pitanjem opravdanja moralnosti.

S obzirom na utemeljenje etike, tradicionalno se razlikuje *dužnosno*, *kreposno* i *posljedično* utemeljenje etike. Dužnosno ili deontičko utemeljenje određuje da je moralno djelovanje opravdano ako praktični subjekt prihvaća i primjenjuje moralno načelo kao svoju dužnost. Dužnosna etika ima uzor u zakonu, te se sastoji od pravila i načela koja nešto zahtijevaju ili zabranjuju. Oni moraju vrijediti univerzalno, te ne smiju u sebi uključivati bilo kakva nagnuća svojstvena ljudskoj prirodi. Polazište je sloboda praktičnog subjekta, a primjer takvog utemeljenja nalazimo u Kantovoj etici. Kreposno ili arateičko utemeljenje određuje da je moralno djelovanje opravdano ako praktični subjekt svojim djelovanjem očituje određeno svojstvo ili stanje svojega karaktera (npr. hrabrost, pravednost, razboritost, iskrenost) koje jest ili time postaje trajno. Kreposna etika se usredotočuje na karakterna svojstva odnosno vrline, ona daje skup kreposti te nastoji odgovoriti na pitanje što kreposnog pojedinca čini kreposnim, pri čemu svaka pojedina krepost pridonosi moralnom karakteru pojedinca, koji je uvjet za *eudaimoniju*. Pritom, ideja moralnog karaktera neovisna je o povijesnim okolnostima. Primjer takve arateičke etike nalazimo kod Aristotela. Navedenim utemeljenjima zajedničko je to da polaze od praktičnog subjekta, unutarnje motivacije, motivi djelovanja određeni su *a priori* i smatraju se općevažećima. Za razliku od njih, posljedično i konzekvencijalističko utemeljenje etike polazi od praktičnog objekta, od posljedica djelovanja, vanjske motivacije, pa su i motivi djelovanja određeni *a tergo***.** Konzekvencijalisti smatraju da moralnu ispravnost ili pogrešnost naših postupaka moramo procjenjivati jedino s obzirom na to do kakvih posljedica oni vode. Ponekad se ovo potonje utemeljenje naziva i teleološko, utilitarističko, eudaimonističko.[3]

Temeljem iznesenog očito je da se pristupi utemeljenja morala razlikuju s obzirom na tumačenje motiva djelovanja (apriornost ili aposteriornost), jesu li oni rezultat unutarnje ili

[3] Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 98., 103. i dalje.

vanjske motivacije, što onda rezultira i različitim razumijevanjima općevaljanosti morala. Zajedničko im je to da svaki pokušaj utemeljenja etike pretpostavlja određeno tumačenje volje, odnosno postojanje razloga volje pomoću kojeg opravdavamo naše moralno djelovanje, kao što pretpostavlja i određeno tumačenje savjesti.

Na prvi pogled Nietzscheov pristup pripadao bi posljedičnom utemeljenju etike, premda ne treba isključiti i elemente druga dva pristupa. Međutim, u poglavljima koje slijede pokazat ću koliko je prijeporno uopće govoriti o Nietzscheovom tumačenju morala kao o njegovoj etici. Jedan od razloga prijepora je zasigurno taj što Nietzsche nije bio sistematski mislilac, što uvelike otežava pokušaj iznalaženja sustavnih misli o bilo kojem filozofskom problemu, pa tako i o problemu morala. Ipak, sama ta činjenica ne dovodi u pitanje njegovu relevantnost za etičke probleme. Kaufmann primjerice ističe kako je Nietzsche, kao i Platon problemski a ne sistematičan mislilac, te da njegova filozofija ima tipična obilježja dijalektičkog mišljenja u smislu da se više teži otkrivanju skrivenih pretpostavki nego za rješenjima.[4] Osim toga, njegov pretežiti aforistički stil pisanja i labirint pojmova obilježen je pokušajima i eksperimentom, tumači Kaufmann, a kao novu vrstu eksperimenta navodi treću genealogijsku raspravu, koju i sam Nietzsche predstavlja kao *pokušaj* tumačenja jednog aforizma.[5]

Bez obzira na navedene prijepore, jedan od zadataka ovog rada jest pokazati da je Nietzsche dao odgovore na sva tri istaknuta načelna problema etike, te da je u njihovom promišljanju bio dosljedan. Osim toga, ako svaki pokušaj utemeljenja etike pretpostavlja određeno tumačenje volje i savjesti kojim opravdavamo moralno djelovanje, onda je zasigurno i Nietzsche ispunjavao taj uvjet svojim naukom o volji za moć, naukom koji nužno implicira i tumačenje pojma savjesti. Štoviše, za savjest se slobodno može konstatirati da je to jedan od središnjih pojmova Nietzscheove genealogije morala.

Savjest je ta koja je mjera vrijednosti našeg moralnog djelovanja, te se često očituje i izražava pitanjima kao što su: Što trebam činiti? Što je ovdje i sada dobro? U tom kontekstu sasvim bi bilo opravdano kao moralni zahtjev istaknuti: *Djeluj prema svojoj savjesti*! Premda naoko prihvatljiv zahtjev, ali problem je što su ga mnogi filozofi tumačili na različite načine, što je onda rezultiralo i različitim pokušajima utemeljenja etike te različitim etičkim pravcima. Jedno od pitanja koja se pritom nameće jest ovisi li moralna vrijednost djelovanja o

[4] Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988., str. 96. i d.

[5] Ibidem, str. 108.

prethodnoj ili *naknadnoj savjesti*. U prvom slučaju, djelovanje je moralno dobro ili zlo, ovisno o tome da li je prije djelovanja ono prosuđeno kao dobro ili zlo. Naknadna savjest ovisi o posljedicama moralnog djelovanja, pa ako je riječ o moralnom zlu tada je ustvari riječ o grižnjoj savjest ili lošoj savjesti, a ako je riječ o moralnom dobru radi se o dobroj savjesti. Dakle, savjest kao osobina uma, kao praktični um može, bilo a priori bilo a posteriori u odnosu na konkretno djelovanje vezati ono *općenito* na zadanu situaciju, ona je ta koja cjelinu moralnog djelovanja povezuje i daje mu jedinstvo, kao jedinstvo moralne svijesti, naravno s nastojanjem da *poveže činjenično s vrijednosnim*.

Međutim, tu se nameće važno pitanje: postoji li neko *općenito* načelo koje savjest kao praktični um uvijek i nužno veže za situaciju, odnosno postoji li, ako je riječ o prethodnoj savjesti, ćudoredna, moralna apriornost? Kant je smatrao da postoji. Jedan od potvrdnih odgovora krije se u tumačenju unutarnje slobode, kada se neovisno o iskustvenim motivima ugode i neugode um pokazuje kao dovoljan odredben razlog volje. Da se izrazimo u skladu s Kantovom etikom, ako naše postupke, djelovanja određuju motivi ugode i neugode, tada je naša volja *heteronomno* određena, jer odredbeni razlog volje dolazi izvana. Savjest je *autonomna* ako je sam um odredbeni razlog volje, dakle ako savjest sama sebi daje zakon. To je autonomija ili samozakonodavstvo savjesti jer praktični um neke osobe primjenjuje *ćudorednu apriornost* na djelovanje u situaciji i tako dolazi do praktičnog suda. Možemo reći da je savjest ta koja primjenjuje opće praktično načelo na danu situaciju. To načelo je ćudoredna apriornost i sadrži dužnost te dobro i zlo. Kant ju je definirao kategoričkim imperativom.

Za razliku od ovakvog apriornog, transcendentalnog, pokušaja utemeljenja etike, postoji i tzv. *empiristička etika* koja niječe transcendentalni, idealni smisao samoodređenja iz slobode, odnosno postojanja praktičnog čistog uma iz sama sebe kao što i dovodi u pitanje izjednačavanje uma i savjesti. Empirizam ističe, a nekada i eksplicitno svodi ljudsko djelovanje na motive ugode i neugode, dakle polazeći od iskustvenoga znanja tematizira neke antropološke odredbe ljudskoga bića koje protivnici empirizma u etici označuju kao osjetilno-nagonske porive. Etičko načelo koje počiva na načelu užitka zove se *hedonizam*. Neki od ranijih predstavnika bili su Aristip, Epikur. Vrhunac klasike empirističke etike bio je britanski empirizam 17. i 18. stoljeća čiji su predstavnici T. Hobbes, J. Locke, A. Smith, F. Hutcheson. Britanski empiristi usmjeruju svoj etički interes na *moralne osjećaje*, ali njihovo shvaćanje nadilazi puki egoistični hedonizam. Motivi ugode i neugode profinjuje se prihvaćanjem osjećaja dobrohotnosti prema drugima, te osjećaja koji usmjeruju na sreću cijelog čovječanstva. Ipak, ti moralni osjećaji ostaju na razini iskustvenog, osjetila i nagona, te prema

mišljenju etičkih idealista nemaju ništa zajedničko s postojanjem uma praktičnim iz samoga sebe, zbog čega je i Kant kritizirao empirističku etiku. Na tlu empirističke etike razvio se primjerice i *etički utilitarizam*. Neki od njegovih glavnih predstavnika su J. Bentham, J. St. Mill, H. Sidwick. Utilitarizam se smatra paradigmatičnim primjerom konzekvencijalističkog utemeljenja etike.

Mnogi interpreti Nietzscheovo tumačenje morala razumijevaju upravo kao utilitarističko. Zasigurno njegov pristup pripada empirističkoj etici, što proizlazi iz njegove kritike uma odnosno kritike bilo kakvog pokušaja racionalnog, apriornog, općevaljanog utemeljenja moralnosti, kao što to proizlazi i iz njegova tumačenja podrijetla savjesti. Ujedno, Nietzsche je smatrao da je za tumačenje morala važno poznavanje historije morala, te je izostanak iste kod mnogih filozofa bio predmet njegove kritike. Tumačenje genealogija morala, njegovo nastojanje da prikaže podrijetlo moralnih predrasuda, podrijetlo nastajanja različitih morala, što nužno uključuje i poznavanje društvenih okolnosti za neke interprete predstavljaju ozbiljne argumente povezivanja njegova pristupa s tumačenjima nekih empirističkih prethodnika poput T. Hobbesa i D. Humea.

Pojam *savjesti* dobar je pokazatelj upućenosti i povezanosti etike s drugim filozofskim disciplinama i znanostima. Kantova četiri pitanja, »Što mogu znati?«, »Što trebam činiti?«, »Čemu se smijem nadati?« predstavljali su načine i putove koji vode do odgovora na pitanje »Što je čovjek?«. Kao takvi, oni ukazuju i na povezanost etike s filozofskom antropologijom, ali i na bitnu povezanost etike s metafizikom. Bez obzira što je i Kant slijedio i doprinio razdvajanju teoretskog i praktičnog uma, njegov neuvjetovan i općevaljan kategorički imperativ ne može se razumjeti bez nekih metafizičkih pretpostavki. Kantova etika ima svoj neupitan metafizički temelj koji proizlazi iz njegova rješenja Treće antinomije. Svoj sistem moralne filozofije naziva metafizika ćudoređa upravo zato što je moralno motrište nadiskustvena, metafizička razina, zato što je moralno opravdanje i vrednovanje kao inteligibilno motrište neovisno o iskustvu.

Talanga primjerice smatra da ako je u etici glavno pitanje »Što trebam činiti?«, tj ako svojim ispunjavanjem dužnosti ili svojim moralnim karakterom opravdavamo moralno djelovanje, tada je u načelu također moguće nemetafizičko utemeljenje etike u dostojanstvu čovjeka ili u ideji humanosti. Ako je glavno pitanje »Što je dobro?«, tada konačno obrazloženje može biti ili metafizičko, npr. teonomno utemeljenje, ili empirijsko, npr. utilitarističko. Bez obzira na Nietzscheovu pripadnost empirističkoj etici, smatram važnim istaknuti da kod Nietzschea ipak nije riječ o samo empirističkom pokušaju utemeljenja moralnosti. Iz analize genealogijskog djela postat će jasno da je jedna od glavnih

Nietzscheovih preokupacija bilo pitanje što je dobro. Međutim, pokazat ću da odgovor pretpostavlja empirističko, ali i metafizičko obrazloženje.

Za Nietzschea je problem morala mišljen kao problem vrijednosti. Stoga smatram važnim nadalje izložiti McNaughton[6] dva suprotstavljena shvaćanja morala. S jedne strane moral je područje osobne odluke, a s druge, kada smo suočeni s nekom moralnom dvojbom ili problemom, teško je otkriti koji je odgovor ispravan, te želimo da naš odabir bude određen nekim ispravnim principom. Ta dva shvaćanja stoje u napetosti, smatra McNaughton, jer prvo dovodi do stava da u našim moralnim uvjerenjima nema ničeg neovisnog što određuje jesu li ta uvjerenja ispravna ili ne, dok se drugo shvaćanje kosi s tim zaključkom. Filozofi su skloni prikloniti jednoj ili drugoj strani. Oni koji su pod dojmom prvog shvaćanja, navodi McNaughton, vjerojatno će moralno mišljenje opisivati kao metodu za odlučivanje o tome koje bismo vrijednosti stvarima trebali *pripisati*. Oni koji su više pod utjecajem drugog shvaćanja promatrat će moralno iskustvo kao pokušaj da se *otkrije* vrijednost koja već postoji. Dakle, kao pitanje za raspravu McNaughton navodi: *trebamo li etičko mišljenje poimati kao stvar stvaranja ili izmišljanja vrijednosti, ili pak kao stvar otkrivanja ili prepoznavanja vrijednosti koje postoje neovisno o nama?*[7] Riječ je o naravi moralnih vrijednosti, riječ je o dvojbi čije se odgovori mogu, barem dijelom, pronaći u metafizici. Ovaj rad će pokazati u kojoj mjeri je iznesena dvojba posebno relevantna za Nietzschovo tumačenje morala.

Nadalje, McNaughton moralnu filozofiju dijeli na tri dijela: *praktičnu etiku*, koja se bavi proučavanjem specifičnih moralnih problema, npr. pobačaja, *moralnu teoriju*, koja je pokušaj razvijanja teorije o moralu koja će nam pružiti opću metodu za odgovaranje na sva specifična moralna pitanja praktične etike, te *pitanja o naravi i statusu našeg moralnog mišljenja*, koja se bavi pitanjima postoje li moralne istine, je li moguće prikazati i dokazati da je jedno moralno shvaćanje bolje od drugog. Razmatranje statusa moralnog mišljenja ponekad se naziva *metaetikom*, kako bi se, navodi McNaughton, ovaj posljednji pristup razlučio od praktične etike i konstituiranja moralnih teorija.[8] Pritom naglašava da ova tri područja nisu potpuno međusobno odijeljena, kao što se u ovakvim promišljanjima etiku ne može odvojiti od drugih područja filozofije, pitanja o istini, stvarnosti, smislu života, itd. Bilo koja zadovoljavajuća etička teorija, smatra McNaughton, mora moći nešto reći o svim ovim

[6] David McNaughton, *Moralni pogled*, Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, Zagreb, 2010., str. 15. i d.

[7] David McNaughton, *Moralni pogled*, str. 16.

[8] Usp. ibidem, str. 25./26.

područjima. Na kraju ćemo vidjeti u kojoj mjeri ove zahtjeve etičke teorije zadovoljava Nietzscheova genealogija morala.

Osim što je etika povezana s metafizikom u nastojanjima da odredi vrijednost i postojanje moralnih i ćudorednih normi, postoje stajališta i o društvenoj uvjetovanosti moralnih normi i vrijednosti. Takav pristup zastupali su primjerice T. Hobbes, M. Weber, K. Popper. Velikim dijelom i Nietzsche, te stoga smatram korisnim malo to pojasniti. Na primjer, jedna od njegovih definicija morala jest da je moral dugotrajna prisila. Riječ je definiciji koja proizlazi iz njegova tumačenja ćudorednosti običaja, odnosno iz tumačenja o društvenoj uvjetovanosti moralnih vrijednosti. Međutim, takav pristup općenito lako prelazi u etički relativizam, osobito ako se povežu spoznaje iz etnologije o moralnim normama u različitim kulturama. Dijelom i zbog toga, često se unutar etike razlikuje individualna i socijalna etika. Riječ je o razlikovanju dvaju motivacijskih područja individualne savjesti. U individualnoj etici je riječ o motivaciji koja pogađa individualno dobro, individualnu svrhu neke osobe. U socijalnoj etici se razmatraju one dužnosti koje čovjek treba ispunjavati u jednoj zajednici, riječ je o zajedničkom, *općem dobru*. Pobornik ovakvog pristupa je i A. Macintyre. Premda se u svom pristupu poziva na Aristotela i njegovo shvaćanje vrlina, Macintyre vrline relativizira povijesnim kontekstom. On traži za svoje vrline srednji put između dvije krajnosti: s jedne strane, utemeljivanje vrline u bezvremenskoj ljudskoj prirodi, s druge, njihovo relativiziranje u povijesnom kontekstu. Uglavnom, on smatra da moralna filozofija na neki način pretpostavlja sociologiju, smatrajući da ne možemo u potpunosti razumjeti tvrdnje nijedne moralne filozofije dok ne odredimo njezin društveni kontekst. Pritom navodi i Kanta, čiji spisi o pravu, povijesti i politici upućuju na to da niti on nije moral ograničavao samo na unutarnju sferu noumenalnog.[9]

Premda za samu narav etike kaže da je ona grana filozofije, tj. da je ona filozofija morala ili filozofsko razmišljanje o moralu, moralnim problemima i moralnim sudovima, Frankena[10] također smatra da je moral u velikoj mjeri društven, jer je društven po svojem porijeklu, sankcijama i funkcijama. Štoviše, moral je instrument društva kao cjeline, on je društvena institucija života, jer pred pojedince postavlja zahtjeve koji su za njih, barem isprva, izvanjski. U skladu s tim, navodi Frankena, za filozofe morala je uobičajeno da razlikuju stupnjeve morala, kao na primjer »predracionalni«, »običajni« ili »grupni« moral, »osobni«, »racionalni« ili »misaoni« moral. Ujedno navodi podjelu sociologa Davida Riesmana koji

[9] Usp. Alasdair Macintyre, *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb, 2002., str.25.

[10] William K. Frankena, *Etika*, KruZak, Zagreb, 1998., str. 5. i d.

razlikuje četiri morala ili društvena tipa ovisno o tome jesu li pojedinac i društvo usmjereni prema tradiciji i/ili prema drugome, ili su pak autonomni.

Osnovna pretpostavka od koje se polazi u ovakvom pristupu, navodi Frankena, kao i u velikom dijelu suvremene socijalne psihologije i filozofije morala jest ta da moral počinje kao skup kulturalno definiranih ciljeva i pravila koja su u odnosu na pojedinca više ili manje izvanjska i njemu nametnuta ili su mu pak usađena u obliku navika. Temeljem navedenog, Frankena razlikuje tri razine promišljanja morala ili etičkih metoda s kojima se, više ili manje, slažu mnogi autori. Riječ je o sljedećim pristupima:

1. *deskriptivno, empirijsko, povijesno ili znanstveno istraživanje*, koji obavljaju antropolozi, psiholozi, sociolozi, a koji ima za cilj je opisati ili objasniti fenomene morala ili postaviti teoriju o ljudskoj prirodi koja se odnosi na etička pitanja;
2. *normativno razmišljanje*, koje je vođeno pitanjima što je ispravno, dobro ili obvezno, a kao primjer takvog pristupa Frankena navodi Sokratov razgovor u »Kritonu« (»Znanje je dobro.« ili »Uvijek je pogrešno nekome nanijeti štetu.«), te
3. *analitičko, kritičko, metaetičko razmišljanje*. Ono se ne sastoji od empirijskih ili povijesnih istraživanja i teorija, niti uključuje stvaranje ili obranu nekih normativnih ili vrijednosnih sudova, ono ne pokušava odgovoriti ni na posebna ni na općenita pitanja o tome što je dobro, ispravno ili obvezno. Ovim pristupom pokušava se odgovoriti na logička, epistemološka ili semantička pitanja poput: što je značenje ili upotreba izraza »moralno ispravno«? Kako utvrditi ili opravdati etičke i vrijednosne sudove? Je li ih uopće moguće opravdati? Što je priroda morala? Koje je značenje izraza »slobodan« i »odgovoran«?

Sve ovdje navedene podjele ukazuju na jedinstvenu etičku dvojbu koja dodatno pojašnjava razloge zašto sam istaknula tri problema etike kao načelna. Naime, kada se govori o moralnom dobru i zlu, pritom se podrazumijeva i suglasje ili nesuglasje moralnog djelovanja sa vlastitom savješću. Problem je što je očita činjenica da svi ljudi ne smatraju za isto dobro i zlo, dakle različitim se smatra ono što bi trebalo biti općevaljano. I tu pokušava posredovati etika sa svojom argumentacijom. Pritom se kao primarno nameće pitanje što je zapravo dobro, a što zlo? I koje bi norme u kontekstu različitog shvaćanja dobra i zla bile općevaljane? Takvo pitanje vodi nas pravoj *etičkoj argumentaciji*, jer se traži općevaljanost

koja zahtijeva nadindividualno, univerzalno važenje, tj. riječ je o *ćudorednim* normama. U tom smislu potrebno je razlikovati razinu smisla *moralnosti* od razine *ćudorednosti*, čime također razlikujemo moralno dobro i zlo od ćudorednog i nećudorednog. Mjerilo vlastite moralnosti uvijek je individualna savjest. Međutim, pitanje jest može li savjest biti i mjerilo ćudorednosti ili je mjerilo ćudorednosti u općedruštvenom važenju normi. U etičkom diskursu riječ je o sljedećem pitanju: *Kako možemo utemeljiti norme*? Sa stajališta ćudoredne apriornosti ako želimo pokazati što je dobro u konkretnome, tada trebamo kriterij koji bi se na neki način morao odrediti teorijski. Za Aristotela je ispravno djelovanje svakog bića ono koje je svojstveno tom biću prema njegovoj biti, koje se dakle uređuje prema njegovoj biti. Za Kanta je kriterij sam kategorički imperativ. Norma djelovanja može biti samo načelo općeg zakonodavstva, jer se čovječanstvo u svakoj osobi treba poštivati kao *samosvrha*. Nadalje ćemo vidjeti na koji način je upravo pokušaj odgovora na pitanje kako možemo utemeljiti norme u etici otvorilo problem odnosa činjenica i vrijednosti te na koji način su ponuđena rješenja na pitanje općevaljanosti moralnih normi. Odgovore na oba pitanja potražit ćemo i kod Nietzschea.

1.2. Odnos činjenica i vrijednosti

Pored navedenih podjela, u suvremenoj etici postoje metode koje utvrđuju ono što jest i metode koje određuju ono što bi trebalo biti. Riječ je o *deskriptivnoj* i *normativnoj* metodi. Deskriptivna metoda opisuje činjenično moralno djelovanje i njezin je predmet »biti«, »ono što jest«, a normativna metoda postavlja mjerila moralne prosudbe odnosno vrednovanja moralnog djelovanja i njezin je predmet »trebati« odnosno »ono što treba biti«. U analizi etičke normativnosti može se razlikovati *normativna etika* u užem smislu, koja daje načela kojima se neposredno opravdava moralno djelovanje, i *metaetika*, koja analizira moralna načela neke normativne teorije. Normativnu etiku na različite načine usvaja svaki moralni subjekt, primjerice kršćanin primjenjuje u svojem moralnom djelovanju normativne zahtjeve kršćanske etike. S druge strane metaetikom se bave teoretičari, uglavnom filozofi, kada analiziraju etičke teorije te njihove načelne, pojmovne i jezične pretpostavke.

U kontekstu metaetičkih teorija iskrsnuo jedan problem koji se, kako ističe Talanga, u tradicionalnoj filozofiji smatrao neprijepornim: kada se raspravlja o moralnoj ispravnosti i

moralnim činjenicama čini se kao da je pritom pretpostavljeno da postoji neko područje moralnih činjenica na kojima počivaju naše prosudbe, posebice kada se pozivamo na objektivnost moralnih sudova. Takav stav da postoje moralne činjenice kao činjenice o stanjima svijeta kojeg smo mi sami dio naziva se *moralni realizam*. Jesu li naša vjerovanja istinita ili nisu ovisi o nečemu neovisnom o njima, naime, o stvarnosti. Iz toga slijedi da će naša vjerovanja biti istinita ukoliko stvari, moralno gledano, jesu onakve kakve pretpostavljamo da jesu. Tako moralni realizam određuje McNaughton, u kojem prepoznaje shvaćanje da postoji moralna stvarnost koja je neovisna o našim moralnim vjerovanjima i koja određuje jesu li ta vjerovanja istinita ili neistinita. Mi možemo biti osjetljivi ili neosjetljivi za neko posebno moralno svojstvo, ali je li to svojstvo prisutno ili nije ne ovisi o tome što mi mislimo o toj stvari. McNaughton tumači moralni realizam kao jedan od pokušaja da se pruži objektivno utemeljenje etike, ali postoje i drugi pokušaji, kao što je na primjer Kantova etika.[11]

Moralni realizam, shvaćen kao ontološka autonomija moralnih činjenica u odnosu na druge činjenice, oprečan je naturalizmu. Stav je naturalizma da moralni sudovi mogu biti istiniti ili neistiniti. Naturalizam ne prihvaća stav da moramo pretpostaviti neko zasebno područje objektivnih moralnih činjenica, ako hoćemo na zadovoljavajući način objasniti moralno djelovanje, odnos vrijednosti i činjenica, odnosno zašto se trebanje ne izvodi iz bitka. Pristalice naturalizma dobro jednostavno poistovjećuju s nekim prirodnim ili naravnim svojstvima, tj. dobro je za njih samo podvrsta naturalnog. Međutim, s obzirom da negiraju postojanje objektivnih moralnih činjenica, otvara se pitanje kako onda, u kontekstu empirizma, objasniti odnos vrijednosti i činjenica.[12]

Očito da etički problem odnosa vrijednosti i činjenica, »trebanja« i »jest« osobito dolazi do izražaja u odnosu moralnog realizma i moralnog irealizma ili naturalizma, u smislu da su činjenice objektivno odredive a vrijednosno su neutralne, dok vrijednosti nisu na takav isti način objektivno odredive. Stoga ako tvrdimo da je smisleno govoriti o istinitosti moralnih sudova, otvara se pitanje moramo li tada pretpostaviti zasebnu sferu vrijednosti? Na primjer, ako kažemo »ovaj auto je žut«, onda taj sud može biti istinit ili neistinit, ali je vrijednosno neutralan. Međutim, tumači Talanga, ako kažemo »osoba a je dobra prema osobi b«, onda je taj moralni sud istinit ovisno o činjeničnom sudu. Ali razlog svoje istinitosti taj moralni sud nema i ne može imati u odgovarajućem činjeničnom sudu, nego u nekom drugom kriteriju (na

[11] Usp. David McNaughton, *Moralni pogled*, str. 25.

[12] Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 77. i d.

primjer kriteriji dostojanstva i sreće)[13]. Međutim, postavlja se pitanje da li time što smo od činjeničnog prešli na moralno, jesmo li time izveli zaključak od bitka na trebanje? Odnosno, mogu li kriteriji dostojanstva i sreće biti vrhovne moralne vrijednosti, kao neuvjetovane vrijednosti unutrašnje motivacije? Odnosno, postoje li uopće neuvjetovane moralne vrijednosti? Ili samo uvjetovane, kao primjerice opće dobro? U traženju odgovora na ta pitanja razrješava se i odnos vrijednosti i činjenica u etici.

Suprotstavljeno shvaćanje moralnom realizmu, koje tvrdi da ne postoji nikakva moralna stvarnost, McNaughton naziva *moralnim irealizmom.*[14] Ako svatko od nas mora izmisliti vlastite moralne vrijednosti, onda o njima nije primjereno razmišljati kao o svojstvima neovisnog svijeta. Pitanje koje se nadalje ovakvim pristupom nužno nameće, smatra McNaughton, jest može li moralni irealizam pružiti neki pozitivan prikaz toga što je moralno uvjerenje? Moralni irealist naglašava vezu između naših osjećaja i naših moralnih uvjerenja, vezu koju ne može objasniti moralni realist. Primjer povezanosti osjećaja i moralnih uvjerenja McNaughton objašnjava na primjeru kada promatramo kako djeca zlostavljaju psa. Moralnu osudu koja otuda proizlazi isključivo je posljedica emocionalne reakcije, te je i treba shvatiti kao *afektivnu* reakciju *na* moja vjerovanja o tome kakve stvari jesu. Prema tome, moralnim shvaćanjima je svojstven jedan nekognitivni element, pa se zato moralni irealizam naziva još i *moralni nekognitivizam*. Budući da nekognitivisti niječu kako moralna shvaćanja treba smatrati vjerovanjima o činjenicama, tumači McNaughton, oni uvode pojam *stava*. Usvojiti neki stav ne znači formirati vjerovanje o činjenicama, već te činjenice evaluirati. Oni mogu biti pozitivni ili negativni, u smislu za nešto ili protiv nečega, i na taj način se izražava stav prema onome što se evaluira.

Nekognitivist smatra da evolutivno mišljenje općenito te moralno iskustvo posebice sadrži dva različita aspekta. Prvi je da naša vjerovanja moraju biti osjetljiva na činjenice, na način na koji svijet postoji. Drugi je da se ljudi mogu slagati u vjerovanjima ali ne i u moralnom stavu, zato što se ljudi razlikuju po svojem emocionalnom ustrojstvu, te se oni mogu složiti u pogledu svih činjenica a da se istovremeno razlikuju s obzirom na to koje vrijednosti pripisuju činjenicama. Zato pojam moralnog stručnjaka prema nekognivističkom

[13] Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 96.

[14] Usp. David McNaughton, *Moralni pogled* , str. 19. i d.

stajalištu nema nikakvog smisla, jer ne postoje nikakve moralne činjenice o kojima bi on mogao imati posebno znanje.

Dakle, dok moralni realist smatra da postoji neovisna moralna stvarnost koje možemo biti svjesni, da postoji moralna istina a moralna shvaćanja smatra vjerovanjima o načinu kako svijet postoji, nekognitivist prvo niječe, moralnu istinu odbacuje, a moralna shvaćanja za njega su stavovi koje zauzimamo prema činjenicama. Njihova glavna razlika, smatra McNaughton, tiče se statusa moralnih svojstava. Moralni realist smatra da postoji moralna stvarnost, u moralnom iskustvu mi smo osjetljivi na moralna svojstva koja su dio stvarnog svijeta, dok nekognitivist niječe postojanje moralne stvarnosti koje možemo biti svjesni, jer moralno iskustvo ne može biti čisto kognitivno. Premda se nekognitivizam može činiti kao učenje o oslobođenju, kao potvrda individualne ljudske slobode, slobode kako ćemo voditi vlastite živote, većina je nekognitivista uvidjela da bi bilo nekonzistentno smatrati da možemo slobodno izabrati svoje moralne stavove, jer tolerancija ne može biti neograničena. Međutim, tu se postavlja još jedan problem, tumači McNaughton. Ako vrijednosti nisu dio stvarnog svijeta, nego ih stvaramo ili izmišljamo, može li naša obveza prema vrijednostima preživjeti takvu spoznaju? Drugim riječima, nakon što spoznamo da ne postoje objektivne vrijednosti, može li nam i dalje biti do njih stalo? Nekognitivistički odgovor ovdje počiva na razlici između onog što je logički moguće i onog što je psihološki moguće. Mogu postojati stajališta koja su logički moguća, ali koja je psihološki teško ili čak nemoguće prihvatiti. Takvu argumentaciju je zastupao primjerice A. J. Ayer. Zato ih je većina nastojala pokazati da istinitost njihove teorije život ne bi učinila besmislenim, premda su neki europski filozofi iz egzistencijalne tradicije takvo shvaćanje protumačili na način da život nema nikakvog smisla. I nekognitivisti i egzistencijalisti niječu postojanje objektivnih vrijednosti i drže da je svatko od nas odgovoran za odluku o tome kako će živjeti.

Ranije sam iznijela tezu kako je za Nietzschea problem morala prvenstveno mišljen kao problem vrijednosti. Nietzsche je bio izuzetno dosljedan u nastojanju da upravo na taj način definira problem dotadašnjih tumačenja morala, kao problem *krivog* tumačenja moralnih vrijednosti. To »krivo« proizlazi iz njegove teze kako *nema moralnih činjenica*. U skladu s tim može se pretpostaviti da je u ovim dvojbama oko činjenica i vrijednosti Nietzsche bio jasan, pa bi se za njega moglo reći da je bio nekognitivist. Hill primjerice smatra da trebamo biti oprezni u zaključivanju da je Nietzsche nekongitivist s obzirom na normativne zahtjeve morala samo zato što inzistira na shvaćanju da je određen moral ili određeno moralno uvjerenje lažno. Hill smatra da je samo riječ o naizgled nekognitivističkoj retorici, te dvoji i oko toga bi li se teza da svi moralni sudovi nisu niti istiniti niti lažni mogla

pripisati Nietzscheu.[15] Nadalje ističe kako mnogi Nietzscheov pristup moralu tumače kao jedan od oblika moralnog irealizma, pozivajući se pritom na tezu kako nema moralnih činjenica. Ako nema moralnih činjenica, to naravno dovodi u pitanje opravdanost bilo kakav zahtjev za objektivnosti morala. Ovakav pristup sam po sebi izaziva prijepor, jer najjednostavnije objašnjenje zašto ljudi imaju određena uvjerenja jest to da vjeruju da su ta uvjerenja istinita. S obzirom na to, tumači Hill, genealogija morala bi trebala pružiti objašnjenje kako su moralna uvjerenja moguća bez vjere u istinitost tih uvjerenja, upravo zbog toga što povijesni prikaz tih uvjerenja dovodi u pitanje njihovu vjerodostojnost jer pokazuje da moralnih činjenica nema.[16]

Ovdje se treba prisjetiti McNaughton upita o vrijednosti - *trebamo li etičko mišljenje poimati kao stvar stvaranja ili izmišljanja vrijednosti, ili pak kao stvar otkrivanja ili prepoznavanja vrijednosti koje postoje neovisno o nama?* Navedenu dvojbu McNaughton nadalje objašnjava. Koje su poteškoće kod prvog shvaćanja, kod stvaranja vrijednosti? Ako svatko od nas sam mora odlučiti koje su njegove vrijednosti, onda se može činiti da nijedno moralno uvjerenje nikada ne može biti dovedeno u pitanje. Ja mogu odrediti koje su koje vrijednosti, ali ne i koje bi trebale biti vaše vrijednosti. No, neka moralna stajališta su ipak bolje utemeljena od drugih. Pobornici takvog stava međutim tvrde da su tu dva uvjeta iskrenosti: da je skup vrijednosti koje prihvaćamo međusobno konzistentan i da smo spremni u skladu s time živjeti. Te uvjete ne prihvaćaju protivnici koji moralno mišljenje promatraju u kategorijama otkrivanja pravih vrijednosti a ne njihova stvaranja, jer sasvim je moguće da postoje mnogi interno konzistentni ali međusobno nekonzistentni moralni sudovi, npr. kod kršćana, budista, marksista, utilitarista, itd. Dakle, njihov odgovor jest da će istiniti skup vjerovanja biti onaj koji točno odražava način na koji stvari jesu. Između ova dva pristupa, tumači McNaughton, pojavila se još jedna razlika. Shvaćanje da moramo otkriti a ne izmisliti moralne vrijednosti vodi do stava da postoje moralne istine ili činjenice i ta istina je neovisna o našim moralnim odlukama. S druge strane, shvaćanje da su moralne vrijednosti proizvod naših odluka vodi do stava da ne postoji nikakva moralna istina, nema ničega neovisnog o našim odlukama što bi odredilo koji je konzistentni sustav moralnih vrijednosti ispravan.

Ako postavljeno pitanje primijenimo na Nietzscheovo tumačenje morala, odgovor je sljedeći: etičko mišljenje trebamo poimati kao stvar stvaranja vrijednosti. Međutim, njihov

[15] R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed*, Continuum International Publishing Group, London, 2007., str. 118.

[16] R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed,* str. 118.

status nije jednoznačan te kao što ću pokazati, i Nietzscheova argumentacija oko statusa moralnih vrijednosti je drugačija od McNaughtonove. Za Nietzschea je stvaranje vrijednosti najviši oblik procjenjivanja moralnih vrijednosti koje, u kontekstu njegove genealogije morala, proizlaze iz zahtjeva za utvrđivanjem hijerarhija vrijednosti. Protumačiti te zahtjeve nije moguće bez razumijevanja *perspektivizma*. Irwin objašnjava Nietzscheovu tezu da nema moralnih činjenica na način da su filozofi koji su tražili racionalno utemeljenje moralnosti polazili od pogrešne pretpostavke da se može govoriti o moralu kao o jedinstvenoj perspektivi. Nietzsche je smatrao takvu pretpostavku pogrešnom samim time što u različitom društvima postoje različiti morali i moralne vrijednosti. Pritom je smatrao, tumači Irwin, da se takva naivna uniformnost može izbjeći razradom »tipologije morala« jer će time filozofi biti manje skloni vjerovanju da su njihova moralna tumačenja opravdana, posebice stoga što nisu uspjeli opravdati niti svoje uske moralne perspektive. Naime, Nietzsche je smatrao da je zadatak filozofa kod pronalaženja racionalnog temelja moralnosti zapravo pokazati zašto je jedna moralna perspektiva racionalno opravdanija od druge, a u takvom nastojanju manja je sigurnost za uspjeh. Nietzsche je bio uvjerenja da bi proučavanje drugih morala izazvalo dvojbe u opravdanju vlastitog tumačenja moralnosti. Ovakvo razumijevanje Irwin dobrim dijelom temelji na 186. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla* u kojem Nietzsche objašnjava što misli pod stvarnim problemima morala, a o kojem će biti dosta riječi u narednim poglavljima. Uglavnom, Irwin dalje navodi kako sama ta činjenica tj. prigovor kako filozofi nisu uzimali u obzir druge morale i moralne prosudbe ne znači ujedno da nisu uspjeli opravdati vlastita moralna stajališta.

Uglavnom, tezom kako nema moralnih činjenica Irwin zaključuje da Nietzsche negira bilo kakav racionalni temelj moralnosti, pa time ujedno negira mogućnost postojanja općevaljanog morala. A budući da ne postoje moralne činjenice, moralni sud je iluzija, zabluda. Ujedno napominje kako Nietzsche pritom nije zagovarao kao rješenje primjerice, sentimentalističku ili antiobjektivističku metaetičku poziciju, kao što su to činili Hutcheson ili Hume. Hume je također negirao racionalni temelj moralnosti, ali time nije došao do zaključka da je moral ilizija. Po njegovu mišljenju, tumači Irwin, zaključak od nepostojanja moralnih činjenica na iluzorni karakter moralnog suda počiva na pogrešnoj metaetičkoj pretpostavci. Premda moral nema racionalne temelje, Hume je smatrao da se može misliti i djelovati na odgovarajuće moralne načine. Pitanje jest, navodi Irwin, je li na taj način Hume samo pokušao izbjeći radikalne implikacije kritičke prosudbe morala kao što su Nietzscheove. Ipak, temeljem navedenog zaključuje kako Hume nije htio odbaciti moral, a Nietzsche na neki

način jest.[17] Međutim, je li Nietzsche uistinu htio svojim kritičkim pristupom pokazati da treba odbaciti moral? U skladu s ranijim objašnjenjem moralnog irealizma kojim se zastupa teza da postoji nešto karakteristično za moralnost, ali da to nisu nikakve objektivistički shvaćene moralne činjenice na kojima bi ona počivala, samo temeljem Nietzscheove teze kako nema moralnih činjenica te iznesenih interpretacija s pravom bi se moglo zaključiti da je bio moralni irealist.

Talanga uz moralni irealizam navodi još jedan stav suprotstavljen moralnom realizmu a to je *moralni nihilizam* ili *amoralizam* koji niječe postojanje moralnosti uopće.[18] Za razliku od dosada prikazanih pristupa i razmišljanja o utemeljenju i opravdanju morala, amoralizam postavlja kao problem postojanje moralnosti uopće. Dakle, osnovno je pitanje: Zašto postoji uopće nešto što ja trebam činiti? Sam izraz »amoralno« pritom ima dvojako značenje. Jednom znači »izvanmoralno«, dakle kao nešto što je indiferentno u odnosu na moral, a drugi put »nemoralno«, u smislu svjesnog neuvažavanja moralne norme. I Talanga i McNaughton smatraju da amoralnost u smislu indiferentnosti prema moralu ustvari nije moguća.[19] Što se tiče nemoralnosti ili moralno pogrešnog u smislu svjesnog neuvažavanja moralnih normi, o tom značenju amoralizma bit će više riječi nakon prikaza Nietzscheove kritike morala.

Svoj pristup moralu Nietzsche imenuje izrazima kao što su »nihilizam«, »imoralizam« i »s onu stranu dobra i zla«. Naravno, riječ je o izrazima koji nisu bili uobičajni izrazi u dotadašnjoj etici, ali niti u etici nakon Nietzschea. Izuzetak je u određenom smislu izraz »nihilizam«, pa nije neobično da je samim tim pojmom Nietzsche već izazvao dvojbe oko toga je li svojom kritikom morala htio odbaciti moral ili ne. Međutim, smatram da takvo pitanje on sam uopće nije smatrao relevantnim. Taj izraz, kao i ostali, kod Nietzschea ne znače negiranje morala i moralnih vrijednosti, nego predstavljaju svojevrstan rezultat njegova uvida u slučajna, uvjetovana i naslijeđena značenja tih vrijednosti. O tumačenju tih izraza bit će riječi kasnije. Ipak, ovdje želim još nešto reći o Nietzscheovu tumačenju izraza »nihilizam«. Naravno, značenje tog izraza može se, i treba se, vezati uz tezu da je moral zabluda, ali pokazat ću da ta teza pretpostavlja više konstruktivnih nego destruktivnih elemenata s obzirom na pitanje o postojanju morala i moralnih vrijednosti uopće. Teza da je moral zabluda osim što nije mišljena na način da treba negirati moral i moralne vrijednosti, niti da se to uopće može, njezino razumijevanje predstavlja nužan uvid za pokušaj

[17] Terence Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2009., str. 326.-329.

[18] J. Talanga, *Uvod u etiku*, str. 75.

[19] Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 38. i David McNaughton, *Moralni pogled* , str. 129. i 134.

perspektivističkog tumačenja moralnih vrijednosti, kao Nietzscheova načina opravdanja, a možda i utemeljenja moralnosti. Na žalost, kao što će se primijetiti, mnogi interpreti Nietzscheove filozofije morala ističu tezu o nepostojanju moralnih činjenica kao i tezu o moralu kao zabludi, pri čemu više ili manje ostaje neprimjetna teza čijem je objašnjenju sam Nietzsche posvetio i znatan dio genealogijskog djela. Riječ je o tezi kako moral može biti i samoveličanje čovjeka, za koju se može reći da simbolizira Nietzscheov pokušaj opravdanja odnosno utemeljenja moralnosti. Kao što ću pokazati u daljnjim poglavljima, put do *stvaranja* takvog morala Nietzsche tumači kao *samoprevladavanje* morala, koje proizlazi iz zahtjeva za prevrednovanjem postojećih moralnih vrijednosti.

Bez obzira na tezu o nepostojanju moralnih činjenica, Leiter iznosi dvojbu je li Nietzsche bio moralni realist ili moralni irealist s obzirom na njegovo tumačenje vrijednosti. Realist o vrijednosti tvrdi da postoje objektivne činjenice o vrijednostima, pa tako i o vrijednostima što je dobro a što zlo, dok moralni irealist poriče postojanje objektivnih vrijednosti o činjenicama. [20] Naime, upravo zahtjev za prevrednovanjem postojećih moralnih vrijednosti Leiter ističe kao Nietzscheov temeljni zahtjev prema moralu koji proizlazi iz uvida da postojeće moralne vrijednosti ne doprinose procvatu ljudske izvrsnosti. Pritom se nameće problem kako odgovoriti na pitanje što je ljudska izvrsnost i koja je točna vrijednost procvata ljudske izvrsnosti? Jesu li procjene vrijednosti istinite, a vrijednosti postojećih morala neistinite? To su neka od pitanja koja otvaraju dvojbu o tome je li Nietzsche bio realist ili irealist s obzirom na moralne vrijednosti, a ona su kao pitanja o statusu, tumači Leiter, u svojoj biti metaetička.[21]

Metaetika je tipična pojava u angloameričkoj filozofiji. Takvim etičkim pristupom ne ispituju se primarno moralni sadržaji i norme, nego jezična i logička struktura moralnih sudova, pa su glavne teme metaetike jezično značenje moralnih predikata kao što su »dobro«, »ispravno«, razlikovanje njihove moralne i moralno neutralne upotrebe, te pitanje opravdanja moralnih sudova. Za metaetiku su relevantna sljedeća pitanja: 1. Što je značenje ili definicija etičkih izraza ili pojmova kao što su »ispravno«, »pogrešno«, »dobro«, »loše«?, 2. Kako razlikovati moralne uporabe takvih izraza od izvanmoralnih? Koje je značenje »moralnog« nasuprot „izvanmoralnom«?, 3. Što je analiza ili značenje povezanih izraza ili pojmova kao što su »radnja«, »savjest«, »slobodna volja«, »namjera«, »obećavajuće«, »ispričavajuće«, »motiv«, »odgovornost«, »razlog«, „dobrovoljno«?, 4. Je li etičke i vrijednosne sudove

[20] Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Taylor and Francise-Library, London, 2005., str. 137./138.

[21] Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, str. 136. i d.

moguće dokazati, opravdati ili ih pokazati kao valjane? Ako jest, kako i u kojem smislu? Ili, koja je logika moralnog zaključivanja i zaključivanja o vrijednosti? Frankena smatra primarnom ovu četvrtu grupu pitanja jer ono što želimo znati jest jesu li moralni ili vrijednosni sudovi koje prihvaćamo opravdani ili nisu.[22]

Dakle, za razliku od normativne teorije koja nastoji pronaći prihvatljiva načela obveze i općih vrijednosnih sudova temeljem kojih treba određivati što je moralno ispravno, pogrešno ili obvezno te što ili tko je moralno dobar, loš ili odgovoran, metaetika ne promiče neka moralna načela ili ciljeve djelovanja, osim možda implicitno; ona se u cijelosti sastoji od filozofske analize. Frankena smatra da se novija filozofija morala njome bavi gotovo do isključivanja normativnog promišljanja, te je ustvari ne zanima praktično vođenje, pa čak ni vrlo općenite vrste. Opisani metaetički pristup dobar je povod za isticanje i nekih problema (ne)objektivističkih etičkih pristupa.

1.3.Općevaljanost kao uvjet valjanosti svake etičke teorije?

Suvremene deskriptivne etike odnosno najveći broj metaetičkih teorija podudaraju se u najvećoj mjeri sa subjektivističkim shvaćanjem moralnih sudova. Deskriptivne etike ne izvode normativne zaključke i zato ostaju na razini relativizma. S obzirom na to, Talanga iznosi dvojbu je li deskriptivni pristup moralu ostaje na moralnoj neutralnoj razini ili nam posreduje neke spoznaje koje su važne za utemeljenje jedne zadovoljavajuće etičke teorije. Drugim riječima, postavlja se pitanje da li nam ta metoda daje ikakav naputak kako valja razlikovati moralno relevantne od moralno neutralnih pojava.

U prethodnom odjeljku je pokazano iz kojih je sve razloga relevantan odnos činjenica i vrijednosti. Pitanje jest je li naše temeljne moralne i vrijednosne sudove moguće opravdati na bilo koji objektivan način sličan onima na koje možemo opravdati naše činjenične sudove. Mnogi filozofi vođeni upravo tim problemom nastojali pokazati kako su određeni moralni i drugi vrijednosni sudovi zapravo ukorijenjeni u činjenicama, ili u »prirodi stvari«, što se otkriva empirijskim istraživanjem, metafizičkom konstrukcijom ili božanskom objavom. Mackie smatra da je zahtjev za objektivnošću u smislu postojanja objektivnih moralnih vrijednosti glavno obilježje tradicije europske moralne filozofije. Kao neke od primjera

[22] William K. Frankena, *Etika,* str. 77. i d.

navodi Paltona, Aristotela, Kanta. Za Hume se to ne može reći, premda i njegov pristup, tumači Mackie, svjedoči o dominaciji objektivističke tradicije.[23] Ovaj rad će pokazati u kojem smislu to vrijedi i za Nietzschea.

Premda sam zastupa tezu da ne postoje objektivne moralne vrijednosti, Mackie smatra da moralni objektivizam ima čvrsti temelj u običnom mišljenju i u značenju moralnih pojmova, te da bi bilo kakva rasprava o moralnim vrijednostima, pojmovima, uvjetima bila nepotpuna ako se ne bi uzela u obzir i pretpostavka o postojanju objektivnih vrijednosti. [24] Stajalište koje je suprotno objektivističkom tumačenju vrijednosti Mackie naziva moralni skepticizam ili subjektivizam. Pritom navodi da je moralni skepticizam načelno negativno a ne pozitivno učenje, jer ono kaže da nešto ne postoji (primjerice objektivne vrijednosti, moralni zahtjevi) ali ne kaže što postoji.

Sasvim je legitimno postaviti pitanje je li i Nietzsche u tom smislu bio moralni skeptik? S obzirom da u Nietzscheovim interpretacijama dominira teza kako nema moralnih fenomena, nema moralnih činjenica, nema objektivnih vrijednosti, odgovor bi trebao biti potvrdan. Odgovoriti na pitanje proizlazi li iz genealogijskog tumačenja morala i neko pozitivno učenje zadatak je sljedećih poglavlja. Ipak, ako bi i na to pitanje odgovor bio potvrdan, onda se nadalje postavlja i pitanje je li za Nietzschea genealogijska interpretacija bila samo jedna od mogućih interpretacija morala pored drugih. Ako je pak, odgovor i na potonje pitanje potvrdan, onda Nietzscheov pristup predstavlja jedan od oblika etičkog relativizma, što je značajno s obzirom na dvojbu je li Nietzscheovi različito formulirani zahtjevi za procjenu vrijednosti imaju relativistički ili objektivistički karakter.

Predstavnici etičkog relativizma tvrde da je zahtjev za objektivnim i racionalnim opravdanjem i utemeljenjem moralnosti pogrešan jer je nemoguć. Primjeren je činjenici moralne raznolikosti i zato se etički relativizam kao etička teorija čini privlačnom u smislu da promiče moralnu toleranciju i razumijevanje, pa bi kao takva mogla vrijediti u svakoj sredini. Međutim, postoje standardni argumenti koji postavljaju ključno pitanje može li etički relativizam biti održiv kao normativna teorija. Jer ako bi sve što je moralno opravdano u bilo kojoj konkretnoj situaciji bilo normativno za svakoga, moralni život bi bio nepodnošljiv. Zato je temeljni problem ove etičke teorije problem njezina utemeljenja i poopćenja, tumači Talanga, jer je poopćenje uvjet valjanosti svake etičke teorije. Iako većina etičara misli da je moralni relativizam neodrživ, ipak se može reći da je otvorio problem održivosti i smislenosti

[23] J.L. Meckie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Hermondsworth, 1977., str. 31. i d.

[24] J.L. Meckie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, str. 35. i d

etičkog pluralizma. Talanga razlikuje dvije vrste etičkog relativizma, *kulturni* i *subjektivni* relativizam. [25]

Kulturni relativisti polaze od činjenice da se prihvaćene moralne norme razlikuju od kulture do kulture, pa time i moralnost. Moralnost je nešto što se s vremenom razvija ali *uvijek* samo u okviru neke kulture. Kao što ne postoji univerzalna kultura, tako ne postoji niti univerzalna moralnost. Pritom pristaše ovog pravca ne spore da se moralni sudovi mogu braniti racionalnim argumentima, ali to se ipak uvijek događa u okvirima neke pojedinačne kulture. Osnovna teza *subjektivnog relativizma* jest da je moralnost osobno uvjerenje, dakle moralnost nije različita od kulture do kulture, nego od osobe do osobe, te tvrde kako svatko ima svoje vlastite vrijednosti. Subjektivni relativist ne daje nikakav vrijednosni sud o moralnim uvjerenjima drugih ljudi. U normativnom smislu subjektivni relativizam bi glasio: Svatko treba izgraditi svoju vlastitu moralnost i dopustiti drugome da to isto uradi. Talanga smatra da je takvo shvaćanje tolerancije pogrešno, jer je netko u moralnom smislu tolerantan samo ako donosi moralnu prosudbu o drugome. Osim toga, ovakvim pristupom se nužno postavlja pitanje kako se izgrađuje ta osobna moralnost. Premda ideja osobnog ethosa može biti privlačna, Talanga smatra da u traženju odgovora na postavljeno pitanje subjektivni relativizam sam sebe dokida jer bi odgovor trebao biti normativan, a onda se samim time tvrdi nešto što bi trebalo obvezivati svaki moralni subjekt ma gdje bio.

Frankena pak razlikuje tri oblika relativizma. Prvi je *deskriptivni relativizam*. Takvim pristupom se ne zastupa samo mišljenje da su etički i vrijednosni sudovi različitih ljudi i društava različiti. Jer to bi bilo istinito čak i ako bi se ljudi i društva slagali u pogledu svojih temeljnih etičkih i vrijednosnih sudova, a razlikovali samo u pogledu izvedenih. Deskriptivni relativizam govori da su *temeljna* etička uvjerenja i vrijednosni sudovi različitih ljudi i društava različiti pa čak i konfliktni. Drugi oblik relativizma je *metaetički relativizam*, koji tvrdi da barem u slučaju temeljnih etičkih i vrijednosnih sudova nema objektivno valjanog racionalnog načina opravdanja jednih prema drugim, pa prema tome, dva konfliktna temeljna suda mogu biti jednako valjani. Treći oblik relativizma je *normativni relativizam*. Dok deskriptivni relativizam daje antropološku ili sociološku tvrdnju, a metaetički relativizam metaetičku, ovaj oblik relativizma nudi normativno načelo: što je ispravno ili dobro za jednog pojedinca ili jedno društvo nije ispravno ni dobro za nekog drugog pojedinca ili neko drugo društvo, čak i kad su situacije o kojima je riječ slične, što ne znači samo da ono što jedan drži

[25] Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 44. i d.

ispravnim ili dobrim drugi ne drži ispravnim i dobrim, nego i to da ono što je u jednom slučaju stvarno ispravno ili dobro u drugom nije ni ispravno ni dobro.[26]

Opisani načini utemeljenja etike, različita tumačenja načelnih etičkih problema koja otuda proizlaze, a koja su prvenstveno uvjetovana pokušajem tumačenja odnosa činjenica i vrijednosti kao i problemom njihove objektivnosti, trebala bi doprinijeti u objašnjenju temeljnih teza koje proizlaze iz genealogijskog tumačenja morala. Stoga, temeljem navedenog, pitanja na koja ću nastojati odgovoriti u ovom radu jesu: Koje su temeljne teze i problemi genealogijskog pristupa moralu? U kojem smislu je Nietzsche bio moralni skeptik te je li njegovo tumačenje moralnih vrijednosti ima isključivo subjektivistički odnosno relativistički karakter, što onda uključuje i pitanje je li genealogijsko tumačenje morala zadovoljava *samo* kriterije empirističke, deskriptivne etike ili postoje i elementi normativnosti u smislu postojanja određenih principa, ideala moralnog djelovanja koja bi određivala kako bi trebalo biti? Drugim riječima, je li Nietzsche svojim genealogijskim pristupom odnosno razvijanjem historijskog osjećaja kod tumačenja podrijetla moralnih vrijednosti nastojao pokazati *samo* različitost morala i moralnih vrijednosti pa time samo dokazati i njihovu relativnost ili je možda nastojao pokazati zajedničke elemente tih morala koji proizlaze iz njegova nauka o volji za moć? Ako bi odgovor na posljednji dio pitanja bio potvrdan, onda se za njegovu etiku i ne bi moglo reći da je isključivo empiristička.

Kako bi odgovorila na navedeno, prethodno je potrebno pokazati:

Prvo, način na koji je Nietzsche tumačio i vrednovao moralne pojmove kao što su dobro, zlo, savjest, svijest, volja, život, te zašto je smatrao važnim jedno svoje djelo posvetiti prikazu njihova podrijetla. Jedna od razloga uočljiv je već u ovom poglavlju. Naime, Nietzsche je ustrajno radio na tome da dokaže istinitost teze kako nema moralnih činjenica, a kao provjerenu metodu za to nalazi genealogiju. Premda teza da nema moralnih činjenica, među ostalim, znači i da nema dobra po sebi, općevažećih morala i sl., Nietzsche ne negira postojanje morala i moralnih vrijednosti, a pokazat ću i zašto kritizira mogućnost da se iz uvida o postojanju različitih morala zaključuje na tezu o neobvezatnosti svih morala.

Drugo, sam Nietzsche često govori o originalnosti svog iskustva, o originalnosti vlastitog tumačenja morala i vrednovanja moralnih vrijednosti. Pritom se pod »originalnošću« misli i na to koliko se u svom pristupu uspio odvojiti od filozofske tradicije. Primjerice, genealogijsko djelo započinje, kako sam ističe, »novim pitanjima«. Stoga je potrebno

[26] William K. Frankena, *Etika,* str. 90./91.

pokazati koja su to nova pitanja koja su prvenstveno usmjerena na pitanje o dobru i zlu te zašto u njima Nietzsche prepoznaje i vlastitu originalnost. Pritom vrijedi spomenuti da ono što Nietzsche naziva svojom originalnošću, mnogi interpreti nazivaju njegovom nedorečenošću ili njegovim radikalizmom. Međutim, kao što sam malo prije spomenula, njegova namjera nije bila negirati moral niti obvezatnost svih morala. Time već tezu o njegovu radikalizmu dovodim u pitanje. Nietzsche je samo nastojao pokazati kakve posljedice za moral ima *krivo* protumačena volja i u tome zasigurno nije ostao nedovršen i nedosljedan. U tome, kao i u tumačenju ljudskog djelovanja pomoću volje za moć, treba tražiti i njegovu izvornost.

Treće, potrebno je pokazati koji bi bili Nietzscheovi odgovori na tri načelna problema etike. Teza da nema moralnih činjenica možda ipak ne isključuje pokušaj utemeljenja objektivnog principa procjenjivanja moralnih vrijednosti. Takav pokušaj proizlazio bi iz Nietzscheova tumačenja volje. Kako bi riješila očitu dvojbu, potrebno je prethodno pojasniti što znači zahtjev za utvrđivanjem hijerarhije vrijednosti kojeg ujedno ističem kao temeljnog moralnog zahtjeva koji proizlazi iz genealogijskog djela. On je ustvari jedna od formulacija zahtjeva za prevrednovanjem *svih* vrijednosti. Dakle, objašnjenje tog zahtjeva uključit će, među ostalim, i pokušaj tumačenje njegove općevaljanosti. McNaughtonova dvojba da li moral treba tumačiti kao stvar otkrivanja vrijednosti koje već postoje ili kao stvar stvaranja ili izmišljanja vrijednosti u Nietzscheovu pristupu je, kao što je već rečeno, prilično jasna. Svako procjenjivanje moralnih vrijednosti ujedno je prevrednovanje, a svako prevrednovanje za Nietzschea je stvaranje novih vrijednosti. Pokazat ću koje su bitne implikacije takvog tumačenje, te na koji način je McNaughtonovo pitanje kod Nietzschea dobilo drugačiji značaj.

Četvrto, potpuno je jasno da je teza kako nema moralnih činjenica povezano s tumačenjem morala kao zablude. Međutim, kao zabludu Nietzsche tumači i svako uvjerenje da se zna što je dobro i zlo ili da se zna kako treba moralno djelovati. Ovakav očiti moralni skepticizam proizlazi iz njegova tumačenja perspektivizma, koji je u genealogijskom djelu često izražen kao »htjeti drugačije vidjeti«. Što to točno znati, objasnit ću u poglavljima koji slijede. Jedno od njegovih značenja jest da perspektivističko tumačenje filozofskih problema ne predstavlja apsolutno mjerilo. Vidjet ćemo u kojoj mjeri se to odnosi i na moral. U skladu sa svojim uvjerenjem o dotadašnjem pogrešnom procjenjivanju života i postojanja, Nietzsche u svim djelima, pa tako i u genealogijskom, kada postavlja pitanje o moralnim vrijednostima, na primjer o vrijednostima dobra i zla, onda njihovo značenje i smisao povezuje s pitanjem o njihovoj vrijednosti s obzirom na život i postojanje. U temelju njegovih odgovora i objašnjenja nalazi se nauk o *volji za moć*. Odgovoriti na pitanje je li pritom odustao od pokušaja objektivnog tumačenja moralnih vrijednosti, pa u skladu s tim vrijednostima pridaje

samo subjektivni i relativistički karakter, moguće je samo ako se prethodno objasni njegovo shvaćanje, odnosno teza kako se moralnost može samo »iz moralnosti« ukinuti i time steći perspektivistički uvid. Uglavnom, u perspektivističkom pristupu također treba tražiti njegovu originalnost, posebice s obzirom na to da takav pristup povezuje probleme vrijednosti morala i vrijednosti istine.

I posljednje, načelo navedeno na početku ovog poglavlja: *Djeluj prema svojoj savjesti!* Nietzscheu bi bilo u potpunosti prihvatljivo. Naravno, da bi to argumentirala, potrebno je prethodno pokazati na koji način on tumači savjest. Nietzsche savjest ne izjednačava s umom. Štoviše, u genealogijskom je djelu, među ostalim, naziva i »dominantnim instinktom«. Međutim, ono što je posebno važno istaknuti jest da je tumačenje savjesti neposredno povezano s njegovim tumačenjem slobode, pa je potrebno pojasniti na koji način putem »preobrazbe oblika« savjesti Nietzsche tumači slobodu i oslobođenu volju. Riječ je, kao što sam navela u uvodnom dijelu ovog poglavlja, za etiku možda o najrelevantnijem dijelu genealogije morala.

Zaključak

Odnos činjenica i vrijednosti, uloga emocija u moralu te zahtjev za općevaljanošću moralnih vrijednosti i objektivnim utemeljenje etike tri su načelna problema etike. U nastojanju da se na njih odgovori razvili su se različiti etički pravci i pristupi. S obzirom na pokušaj objektivnog utemeljenja etike razlikuju se transcendentalno i empirističko tumačenje etike. Njihova različitost počiva, među ostalim, na različitim tumačenjima volje i savjesti. Transcendentalno tumačenje temelji se na tezi da je djelovanje moralno dobro ili zlo ovisno o tome da li je prije djelovanja ono prosuđeno kao dobro ili zlo. Za razliku od toga, empirističko tumačenje prosuđuje dobro i zlo ovisi o posljedicama moralnog djelovanja.

Trebamo li etičko mišljenje poimati kao stvar *stvaranja ili izmišljanja vrijednosti*, ili pak kao stvar *otkrivanja ili prepoznavanja vrijednosti* koje postoje neovisno o nama? To je pitanje koje ponajbolje ilustrira osnovne prijepore vezane za etički problem odnosa činjenica i vrijednosti. Taj problem osobito dolazi do izražaja u odnosu moralnog realizma i moralnog irealizma. Moralni realizam zastupa stajalište o ontološkoj autonomiji moralnih činjenica u odnosu na druge činjenice, dok moralni irealizam ne prihvaća stav da moramo pretpostaviti neko zasebno područje moralnih činjenica, ako hoćemo objasniti moralno djelovanja. Osnovne teze ovakvih tumačenja relevantna su i za razumijevanje Nietzscheove kritike morala.

Naime, u svojoj filozofiji općenito, pa tako i kod tumačenja problema morala, Nietzsche često koristi izraze koji nisu uobičajni u etici. Tako svoj pristup moralu imenuje izrazima poput »nihilizam«, »imoralizam« i »s onu stranu dobra i zla«. Izuzetak je u određenom smislu izraz »nihilizam«, pa nije neobično da je samim tim pojmom Nietzsche već izazvao dvojbe oko toga je li svojom kritikom morala htio odbaciti moral ili ne. Pored toga, teze kao što su *nema moralnih činjenica* ili *moral je zabluda* zasigurno izazivaju dodatnu i ozbiljnu sumnju prema bilo kakvom tumačenu da je Nietzsche svojim pristupom i kritikom morala htio opravdati moral, a pogotovo izaziva sumnju tumačenje o njegovu eventualnom pokušaju utemeljenja moralnosti. Ipak s obzirom na tri različita načina utemeljenja etike, dužnosno, kreposno i posljedično, na prvi pogled Nietzscheov pristup pripadao bi posljedičnom utemeljenju etike, premda tvrdim da ne treba isključiti i elemente druga dva pristupa.

Naime, Nietzsche problem morala prvenstveno tumači kao problem vrijednosti. Preciznije rečeno, protumačiti probleme morala za njega znači istražiti *podrijetlo* moralnih

vrijednosti. Stoga, da bi se mogla uopće razumjeti njegova kritika, potrebno je prethodno objasniti osnovne teze i prijepore koji proizlaze iz njegova genealogijskog pristupa. Iz analize genealogijskog djela postat će jasno da je jedna od glavnih Nietzscheovih preokupacija bilo pitanje: što je dobro? Međutim, također ću pokazati u kojem smislu odgovor na to pitanje pretpostavlja empirističko, ali i metafizičko obrazloženje. Ono proizlazi iz njegova tumačenja volje kao volje za moć.

2. PROBLEM RAZUMIJEVANJA NIETZSCHEOVE FILOZOFIJE

U Nietzscheovoj filozofiji nema sistema, nema podjele na teoretsku, praktičnu i poetsku filozofiju, nema podjele na metafiziku, etiku, estetiku, ontologiju, etiku. To ne znači, dakako, da Nietzsche nije tematizirao ta područja filozofije, dapače, ali svaki naziv poput »Nietzschova metafizika«, »Nietzscheova etika« i sl. sam je po sebi već jedan pokušaj interpretacije. Međutim, nema sumnje da je Nietzsche u svojoj filozofiji otvorio probleme i pitanja koja pripadaju tim područjima.

Postoje različiti stavovi o tome što bi bio glavni motiv njegove filozofije. Kritika sve dotadašnje filozofije, što je za njega zapravo značilo kritiku dotadašnje metafizike, zasigurno je jedan od glavnih motiva, pa u tome treba tražiti razloge zašto u Nietzscheovoj filozofiji nema sistema niti navedenih podjela. Nietzsche je svako svoje djelo pisao na jedinstven način, često se koristeći metaforama i aforističkim stilom, što dodatno otežava pokušaje cjelovite interpretacije. Uz to, u svojoj negativnoj kritici teško se može reći da je imao neposredne filozofske uzore, a ako ih je i imao, taj su status poneki s vremenom izgubili. Kao uzori u obzir dolaze Heraklit, Wagner, Schopenhauer, Platon, Spinoza, Kant. Možemo reći da mu je Heraklitova filozofija bivanja ostala trajno nadahnuće, od Wagnera i Schopenhauera sam se kasnije distancirao, prema Platonu i Kantu je imao ambivalentan odnos, više kritički. Pitanje je interpretacije, mogu li se oni smatrati Nietzscheovim uzorima. Dodatna je poteškoća i to što je Nietzsche svoje kritičke teze prema filozofskoj tradiciji odnosno metafizici rijetko argumentira niti pruža uvid u to kako je do njih došao. Ostao je nedorečen, ali ne samo u svojoj kritici, njegova nedorečenost dijelom je bila posljedica njegova osebujna i raznolikog načina pisanja.

Ako je Nietzscheova filozofija, bez sistema i nedorečena, postavlja se pitanje postoji li uopće kod njega određena prepoznatljiva misaona dosljednost, određeni misaoni kontinuitet koji bi se očitovao u svim fazama njegova stvaralaštva ili barem u glavnim temama i motivima njegove filozofije. Naglašavajući u kojoj mjeri je svjestan nerazumijevanja koje ga okružuje u pogledu njegovih djela, posebice djela *Tako je govorio Zarathustra*, Nietzsche u poglavlju »Zašto pišem tako dobre knjige« djela *Ecce homo*, među ostalim, kaže:

> Zamislimo krajnji slučaj, da neka knjiga kazuje samo o doživljajima koji leže posve izvan mogućnosti učestalog ili tek rjeđeg iskustva, - da je ona *prvi* izričaj nekog novog niza iskustava. U tom slučaju neće

> se čuti ništa, uz akustičku obmanu da tamo gdje se ništa ne čuje *niti nema ničega*… To je najposlije moje prosječno iskustvo i, ako se hoće, *originalnost* mog iskustva. Onaj tko je povjerovao da je kod mene nešto razumio, taj je, prema vlastitoj slici, iz mene nešto priredio, - nerijetko štogod meni protivno, na primjer »idealistu«; onaj tko kod mene nije ništa razumio, poriče da ja uopće dolazim u obzir.[27]

Kao što ću pokušati ukratko opisati u ovom poglavlju, Nietzscheov način filozofskog izražavanja zasigurno postavlja dodatne poteškoće pred pokušaj razumijevanja i onih tema i problema koje je dosljedno iznosio u cijelom svojem stvaralaštvu. Jedna od tih tema je moral. Uvjerena sam, a što potvrđuje i gornji citat, da je Nietzsche itekako bio svjestan tih poteškoća. Njegova »borba« protiv svakog oblika traženja izvjesnosti u mišljenju očituje se u njegovoj kritici metafizike i morala, kao što se očituje i u njegovu načinu pisanja. U podlozi te kritike izvjesnosti nalazi se Nietzscheov perspektivizam odnosno njegovo tumačenje života i postojanja. Kao što ćemo vidjeti, upravo o vrijednosti koja je njima dana i koja bi im trebala biti dana ovisi i Nietzscheov izričaj te njegova kritika temeljnih metafizičkih i moralnih pojmova. Vrijedan doprinos objašnjenju takve Nietzscheove pozicije iznio je V. Gerhardt pa ću posljednji dio ovog poglavlja posvetiti njegovoj interpretaciji koju smatram korisnom za daljnje razumijevanje Nietzscheove kritike morala.

[27] Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 122.

2.1. Prigovor dosljednosti i nedorečenosti

Na početku potrebno je nešto reći o mogućim pristupima tumačenju Nietzscheove filozofije. Često odabir određenog problema ujedno uvjetuje izbor pristupa i njegovo opravdavanje. S obzirom da je u ovom radu prvenstveno riječ o problemu tumačenja morala, pitanje možemo precizirati na sljedeći način: hoćemo li uspješnije istražiti problem morala ako prihvatimo i slijedimo tematski pristup tumačenja Nietzscheove filozofije ili, pak, ako slijedimo tumačenje Nietzscheove filozofije kroz faze njegova stvaralaštva?

Što se tiče faza njegova stvaralaštva, mnogi interpreti razlikuju »ranog« i »kasnog« Nietzschea ili pak dijele faze njegova stvaralaštva s obzirom na nastanak pojedinih djela. Tako je prva faza obilježena utjecajem grčke tragedije i započinje spisom *Rođenje tragedije*, u drugoj fazi prevladava »filozofija slobodnog duha«, a započinje djelima *Ljudsko, odviše ljudsko* odnosno *Svitanje*, dok se treća faza, koja započinje djelom *Tako je govorio Zarathustra*, naziva »filozofijom prijepodneva«. U pogledu tematskog tumačenja Nietzscheove filozofije, postavlja se pitanje koje teme ili motive istaknuti. I tu se interpreti prilično razlikuju. Kao jedan od motiva spomenula sam njegovu kritiku metafizike, ali to nam nije od velike pomoći u oblikovanju tematskog pristupa jer ona obilježava svako njegovo djelo. Tim više što je kod Nietzschea kritika metafizike neraskidivo vezana za kritiku dotadašnjeg shvaćanja istine, privida, subjekta, jezika, intelekta, morala, slobodne volje, savjesti, svijesti, itd., a i obrnuto, obrada svake od tih tema uključuje kritiku metafizike. Pod tematskim se pristupom tumačenju Nietzscheove filozofije često misli na teme iz djela *Tako je govorio Zarathustra* - nadčovjek, smrt Boga, volja za moć, prevrednovanje svih vrijednosti, vječno vraćanje jednakog, nihilizam. Međutim, to su prije Nietzscheovi izrazi koji nisu teme sami za sebe, već njegove metafore i odgovori čije značenje tek treba pokušati staviti u ispravan kontekst njegove filozofije.

Posebno je pitanje može li se određeni problem, poput problema morala, ozbiljno promišljati, a da se navedeni izrazi ozbiljno ne uzmu u obzir. Vjerojatno teško. U prilog takvom shvaćanju ide i Nietzscheovo izdvajanje navedenog djela u *Ecce homo*, gdje u predgovoru na jednom mjestu kaže: »Među mojim spisima zasebno stoji moj *Zarathustra*.«[28] Svejedno ostaje otvorenim pitanje koliko nas ti izrazi mogu navesti na ispravan put tumačenja

[28] EH, 90.

ako oni sami predstavljaju već Nietzscheov odgovor na određene filozofske probleme što opet implicira pitanje da li ti izrazi shvaćeni kao Nietzscheovi odgovori uvjetuju i izbor problema koje je sam Nietzsche smatrao relevantnim. Ako uvjetuju, onda se opet moramo pitati na koje je to filozofske probleme Nietzsche dao odgovor, pretpostavljajući ujedno da su ti problemi na određeni način već prepoznati u filozofskoj tradiciji, iako, naravno, na drugačiji način nego kod Nietzschea.[29]

Tu se postavlja još jedan problem u pristupu. Spisi koji slijede nakon *Tako je govorio Zarathustra* teško da se mogu tumačiti neovisno o tom djelu. Ali što je s djelima koja su nastala ranije? Jesu li ona i u kojoj su mjeri priprema djela o Zarathustri, u kojima se onda može pronaći i interpretirati misaoni slijed koji vodi tom istaknutom djelu? I ako jesu, jesu li samo to? Osim toga, to što su velike teme izrečene tek u djelu o Zarathustri, ne znači nužno da nisu i ranije promišljane. I da li taj slijed, ukoliko postoji, predstavlja ujedno Nietzscheov misaoni kontinuitet? Već smo rekli da je Nietzsche svako svoje djelo pisao na jedinstven način, ali također možemo reći da nam to ne otvara ispravan put prema odgovorima na ova pitanja. Jer upitno je koliko određeni način pisanja može upućivati na postojanje ili nepostojanje misaonog kontinuiteta. S druge strane, postoje mjesta, kao primjerice u predgovoru *Rođenja tragedije*, gdje se sam Nietzsche distancirao od svojih uzora u ranom stvaralaštvu, kao što su Wagner i Schopenhauer. Možemo reći: dovoljno da dovedemo u pitanje pretpostavku misaonog kontinuiteta. Međutim, na koji se način može braniti pretpostavka kontinuiteta? Postoji li u tom smislu nešto kao što je odnos »mladog« i »kasnog« Nietzschea? Ako postoji, u kojoj je mjeri taj odnos relevantan i jesu li kasnija djela nadopuna i dovršenje ranijeg mišljenja ili možda obrnuto? I što bi tu predstavljalo granicu? Određena tema ili određeno djelo? Ako tema, ovisi li onda takva podjela o izboru teme? Ako pak djelo, je li to opet djelo *Tako je govorio Zarathustra*? Kao što ćemo vidjeti, neki autori u svojim interpretacijama takve odnose i pitanja smatraju relevantnima.

Problem misaone dosljednosti i nedorečenosti kod Nietzschea ima dva aspekta. Prvi aspekt odnosi se na problem misaone dosljednosti u kontekstu njegova cjelokupnog stvaralačkog opusa, a drugi na njegov kritički odnos prema filozofskoj tradiciji odnosno metafizici. Što se prvoga tiče, rukovodit ću se predgovorima i djelom *Ecce homo*. Ako mu nije bila važna misaona dosljednost, nameće se pitanje zašto je onda u kasnoj dobi napisao

[29] Na jednom mjestu A. MacIntyre navodi kako je Nietzscheu jedan od njegovih zadaća bila osuda konvencionalne i osnivanje nove moralnosti pri čemu se umjesto argumenata često služio mutnom retorikom i metaforičkim tvrdnjama. Kao primjer navodi izraz „nadčovjek“ za koji kaže da spada »na stranice filozofskog bestijarija, a ne u ozbiljnu raspravu«. Usp. A. MacIntyre, *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, str. 23.

ovo autobiografsko djelo u kojem pojašnjava svoj cjelokupni misaoni put? Što se tiče predgovorâ koje je pisao, oni su vrijedni svake pažnje i treba ih usporediti. Po sadržaju su jako intenzivni, a objašnjenja koja se u njima nalaze sadržajno često izlaze izvan tematskog okvira djela za koja su pisani. Njihova je namjera puno šira i dublja i, bez ustručavanja se može reći, presudna za razumijevanje. Veći dio predgovora strukturiran je poput mozaika Nietzscheovih ranijih, ali jednim dijelom i kasnijih djela. Mogu li se razumjeti Nietzscheove rečenice, kao što su primjerice:

> Odgonetnut ćete na koje je mjesto time bio postavljen *veliki znak pitanja o vrijednosti postojanja*. Je li pesimizam *nužno* znak zalaza, propadanja, promašenosti, zamorenih i oslabljenih instinkata – kao što je to bio u Indijaca, kao što je – po svemu sudeći – i u nas „modernih" ljudi i Europljana?

bez sljedećeg citata iz 346. aforizma *Radosne znanosti*, štoviše bez cijelog aforizma naslovljenog »Veliki znak pitanja« u kojem je Nietzsche prvi put u objavljenom djelu upotrijebio riječ »nihilizam«:

> Nismo li upravo time zapali u sumnjičenje jedne protivnosti, protivnosti između svijeta u kojem smo, obožavajuć, dosad bili kod kuće – za volju kojeg smo možda izdržavali živjeti -, i jednog drugog svijeta, koji smo mi sami: u neumoljivo, temeljito, najdublje sumnjičenje nas samih, koje sve više i više govore ovladava nama Europljanima te bi lako moglo nadolazeće generacije postaviti pred zastrašujuće ili-ili: »Ili se odrecite svojih obožavanja ili – *sebe samih*!« Ovo drugo bio bi nihilizam; no zar i ono prvo ne bi bio – nihilizam? – To je *naš* znak pitanja.[30]

Prvi citat predstavlja dio predgovora Nietzscheova *ranog* spisa,[31] premda je predgovor napisan naknadno, nakon djela *Tako je govorio Zarathustre*, 1886. Naravno, ima još takvih mjesta jer ima još naknadnih predgovora, što se ne smije zanemariti s obzirom na vrlo osebujan i specifičan izbor riječi te s obzirom na njegovo naknadno misaono iskustvo koje je u njima pretpostavljeno. Nalaženje takvih mjesta nije uvjetovano vremenom nastanka određenih djela, a pogotovo ne vremenom nastanka predgovora koji su, kao što je rečeno, kod Nietzschea često nastajali u drugom vremenskom (i razvojnom) razdoblju s obzirom na djela kojima su namijenjena. Upravo stoga smatram da takva mjesta bitno upućuju jedno na drugo i

[30] Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003., str. 185.

[31] Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1983., str. 8. Ovdje smatram važnim spomenuti da je Nietzsche taj predgovor naslovio »Pokušaj samokritike«.

međusobno se razjašnjavaju.[32] I u tom smislu je, barem donekle, zbog osebujnog stila i metafora, izuzetak djelo o Zarathustri. Dakle, takva mjesta, kao i činjenica da je za tolika djela Nietzsche pisao naknadne ili dodatne predgovore, možda bi moglo potvrditi tezu o dosljednosti njegove misli. U pismu br. 908 od 14. rujna 1887. upućenom Meti von Salis Nietzsche kaže: »Time je sad nagoviješteno sve bitno što može poslužiti kao prethodna orijentacija o meni: od predgovora za *Rođenje tragedije* pa do predgovora ove spomenute knjige [*Radosna znanost*] – to je neka vrsta 'historije razvoja'.«

Problem misaone dosljednosti i nedorečenosti s obzirom na Nietzscheov kritički odnos prema filozofskoj tradiciji odnosno metafizici uključuje pitanja treba li Nietzscheovu filozofiju tumačiti kao raskid s dotadašnjim shvaćanjima i prelazak na »novi način mišljenja«, pa s tim u vezi može li se »pozitivno« odrediti odnos Nietzscheova mišljenja prema tradiciji, ili pak ono »novo« u njegovu mišljenju stoji nasuprot tradiciji. Kao što ćemo vidjeti u drugom dijelu ovog poglavlja, neki autori, poput V. Gerhardta i G. Figala, nalaze u Nietzscheovoj filozofiji misaoni nastavak filozofske tradicije čime, među ostalim, žele ukazati na to da Nietzsche nije bio tako radikalan u svojim stavovima kako se to može isprva činiti. Drugi pak - poput E. Finka i M. Đurića – ističu njegov prekid s filozofskom tradicijom te uglavnom ukazuju na proturječnosti u Nietzscheovoj filozofiji koje je izazvao upravo takvim nastojanjima, kao npr. E. Fink i M. Đurić. Za mene okosnicu navedenih dvojbi čini Nietzscheovo shvaćanje »života«, pojma koji kao i mnogi drugi pojmovi, kod Nietzschea ima višestruko značenje – metafizičko, artističko, tragično, genealogijsko, empirijsko, dakle u svakom slučaju perspektivističko, što naravno otežava pokušaj definiranja što »život« jest. Ipak, nastojat ću odgonetnuti ta njegova različita značenja polazeći kronološki od ranih djela u kojima pojam života postaje središnji pojam artističke metafizike pa sve do eksplicitnog izjednačavanja značenja izraza »volja za moć« s pojmom života u kasnijim djelima. Iz takvog izjednačavanja, iz takve perspektive života proizlazi i zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti, pri čemu se kao suprotnost shvaćanju života kontinuirano pojavljuje Nietzscheovo shvaćanje morala.

[32] Primjerice, naknadne pregovore za *Rođenje tragedije*, *Svitanje*, *Radosna znanost* Nietzsche je napisao iste godine, 1886., premda su djela napisana u prilično različitim razdobljima njegova stvaralaštva.

2.2. Iz perspektive života

Spomenula sam da tumačenje Nietzscheova odnosa prema tradiciji nužno implicira i tumačenje njegova odnosa prema metafizici, što nas izravnije približava i našemu problemu, tj. Nietzscheovu odnosu prema moralu. Kao odgovor na probleme tradicionalne metafizike Nietzsche postavlja *artističku metafiziku*. Artistička metafizika predstavlja bitno drugačije shvaćanje iskustva te podrazumijeva i uopće drugačije shvaćanje spoznaje, istine, privida, morala, logike, dobra, zla itd. Artistička metafizika nije neka nova Nietzscheova metafizika koja stoji nasuprot tradiciji, već njegov pokušaj da pruži drugačije značenje temeljnih metafizičkih pojmova, a osobito da ukaže na mogućnost drugačijeg njihova značenja koje on nalazi također u tradiciji, ali tradiciji tragičnog razdoblja grčke filozofije. Nietzscheova teza da svaka metafizika govori o vrijednosti postojanja[33] u kontekstu artističke metafizike to znači da je riječ o *estetskom opravdanju* svijeta i života.[34]

U »Proslovu« Richardu Wagneru, a kasnije i u predgovoru *Rođenju tragedije*, Nietzsche iznosi misao da je »umjetnost a *ne* moral *metafizička* djelatnost čovjeka«,[35] odnosno da je »postojanje svijeta *opravdano* samo kao estetski fenomen«.[36] Iz navedenog proizlaze četiri teze. Prva je ta da je čovjeku svojstvena određena metafizička djelatnost, druga, da je umjetnost metafizička djelatnost čovjeka, treća, da moral nije metafizička djelatnost čovjeka, i četvrta, da se umjetnost i moral za Nietzschea nalaze u nekakvoj suprotnosti.[37] Ta suprotnost u ovom ranom spisu o tragediji očituje se u Nietzscheovu tumačenju Sofokla i Eshila s jedne strane i Euripida s druge. Naime, teza o estetskom opravdanju svijeta i života svoj temelj nalazi u njegovu veličanju grčke tragedije, posebice likova Dioniza, Prometeja i Edipa. Kroz sudbine Prometeja i Edipa Nietzsche tumači dobro i

[33] Usp. RZ, 2P/5.; njem. Wert des Daseins

[34] G. Vattimo smatra da kada Nietzsche piše *samo kao estetski fenomen postojanje i svijet su vječno opravdani*, tada on time traži, ni više ni manje, nego *alternativu* za metafiziku. Usp. G. Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 1992., str. 124

[35] Usp. RT, P/13.

[36] Ibidem.

[37] Koliko je umjetnost neophodan uvjet životu, možda ponajbolje govori sljedeći navod iz aforizma 107. djela *Radosna znanost*: »Da nismo podržavali umjetnost i izmislili tu vrstu kulta onog neistinitog, ne bismo uopće mogli izdržati uvid u sveopću neistinu i varavost koju nam danas podastire znanost…Kao estetski fenomen opstojnost nam je još uvijek podnošljiva, a putem umjetnosti su nam pridodani oko i ruka i prije svega čista savjest da bismo iz sebe samih mogli učiniti takav fenomen.«, RZ, 107/ 272.

zlo, pravednost, odnos prema životu, smrtnosti i besmrtnosti. Iz njihove mudrosti Nietzsche daje značaj pojmu tragičnog. Sofoklova Edipa Nietzsche vidi kao plemenita čovjeka kojemu je uza svu njegovu mudrost dosuđena zabluda i nevolja, a Eshilova Prometeja kao čovjeka koji se uzdiže do titanskog i koji će sam izboriti svoju kulturu te prisiliti bogove da se povežu s njim jer u vlastitoj mudrosti sam drži njihovu egzistenciju i njezine granice.[38] To, kako ga Nietzsche naziva, Prometejevo nagnuće k *pravednosti* ili *eshilovsko transcendentalno pravedno rješenje* sastoji se u uzajamnom osjećaju zavisnosti bogova i ljudi, očitovane kroz neizmjernu patnju smionog pojedinca s jedne strane i nevolju bogova s druge, moć koja prisiljava na pomirbu, metafizičku istovjetnost tih dvaju svjetova patnje.[39]

Za razliku od Eshila i Sofokla i njihovih mitskih primjera, u Euripidu, »pjesniku estetskog sokratizma«, Nietzsche vidi kraj tragičnog razdoblja. Euripidovo estetsko načelo »sve mora biti svjesno da bi bilo lijepo« paralelno je za Nietzschea s onim sokratovskim »sve mora biti svjesno da bi bilo dobro«. Upravo to shvaćanje predstavlja njegov argument za tezu da je pojava Sokrata donijela propast umjetničkom djelu grčke tragedije pojavom novog oblika postojanja koji će se afirmirati znanstvenim načinom mišljenja. Znanstvena spoznaja implicira vjerovanje da mišljenje vođeno uzročnošću može spoznati bitak i korigirati ga, tj. da se putem dijalektike može doći do pojmova, prosudbi i zaključaka, pa i do najuzvišenijih ćudorednih djela. Tako u Sokratu Nietzsche prepoznaje Dionizova protivnika, prepoznaje model jednog prije njega nepoznatog oblika postojanja, model »teoretskog čovjeka«. Dakle, umjetničko djelo grčke tragedije propalo je zbog opreke između dionizijskog i sokratovskog, jer upravo na temeljnim sokratovskim načelima (vrlina je znanje, griješi se samo iz neznanja, vrlinom obdareni je sretan) za Nietzschea počiva smrt tragedije. Riječ je dakle o *teoretskom* pogledu na svijet kojem Nietzsche suprotstavlja *tragični* pogled na svijet, odnosa koji je obilježen suprotnošću znanosti i umjetnosti, kršćanskog i dionizijskog fenomena, morala i života.

Suprotnost tragičnog i teoretskog pogleda na svijet značajna je poruka koja proizlazi iz spisa o tragediji. Ona je svakako relevantna u pokušaju određivanja Nietzscheova odnosa prema tradiciji. Štoviše, Nietzscheovo nastojanje da formulira svoj »pozitivan« filozofski pristup možda je najviše došlo do izražaja u ideji *estetskog opravdanja* svijeta i života. Kao što je prema Nietzscheu temeljni pojam tradicionalne metafizike bio moral, tako je temeljni

[38] RT, 62id.

[39] Naveden opis dobit će svoju relevantnost u prikazu genealogijskog shvaćanja asketskih ideala, patnje i grijeha. Simboliku mita o istočnom grijehu Nietzsche suprotstavlja simbolici mita o aktivnom grijehu koje utjelovljuje Prometej.

pojam njegove artističke metafizike »život«. Život nije nešto što unaprijed ima svoju smislenost, nije uvjetovan metafizičkim »pozadinskim« svijetom, voljom Božjom ili moralnim propisima, nikakvim nadljudskim moćima, za njega sav život počiva na pričinu, umjetnosti, varci, optici, nužnosti perspektivističkog i zablude. Takvo shvaćanje života ukazuje na neku vrstu »ontološkog« iskustva kod Nietzschea, kako bi se mogao označiti taj stav. Osebujnost toga stava koje je određeno kao »ontološko« iskustvo mogu potkrijepiti predgovorom *Rođenja tragedije* (pisanom, podsjećam, nakon djela *Tako je govorio Zarathustra*), posebice navodom da znanost treba vidjeti kroz optiku umjetnika, a umjetnost kroz optiku života, te gledajući kroz optiku *života* uvidjeti što znači moral.[40] Takvu neupitnu upućenost morala na život temeljem koje onda određuje i svoj odnos prema moralu, Nietzsche je izrazio na sljedeći način: »Moj instinkt se osovio *protiv* morala, kao instinkt koji zagovara život«,[41] te malo dalje, »… Sve to, kao i bezuvjetna volja kršćanstva da dopusti *samo* moralne vrijednosti, vazda me se doimalo kao najopasniji i najčudovišniji od svih oblika 'volje za propašću', ili barem kao znak najtežeg oboljenja, umora, ozlovoljenosti, iscrpljenosti, osiromašenosti života – jer pred moralom (poglavito kršćanskim, što će reći bezuvjetnim moralom) život *mora* neprestance i neizbježno imati krivo, jer život esencijalno *jest* nešto nemoralno…«[42] Takvo protuvrednovanje života naziva *artističkim, antikršćanskim, dionizijskim*.

Njegovo shvaćanje života i nasuprot tome, kao što ćemo vidjeti, njegovo nastojanje da pokaže moraliziranje istine, spoznaje i cjelokupne dotadašnje filozofske tradicije, nalazi se u neposrednom odnosu s njegovim shvaćanjem odnosa *bivanja i bitka,*[43] odnosa koji je možda očigledniji u kasnijoj fazi, obuhvaćen i pretpostavljen i u njegovoj genealogiji morala. Međutim, upravo s obzirom na taj odnos, u tumačenju pojma života dolazi do izražaja njegova pripadnost metafizici, a kao što ćemo vidjeti, ujedno i povezanost metafizike s moralom. Naravno, za potonju tezu bit će potrebni jaki argumenti, posebice ako uzmemo u obzir sljedeći navod:

> Ono što me najtemeljitije odvaja od metafizičara, to je ovo: ne priznajem da je »ja« ono što misli: štoviše, smatram da je *sâmo* to *ja konstrukcija mišljenja* istog ranga kao »materija«, »stvar«, »supstancija«, »pojedinac«, »svrha«, »broj«, dakle samo *regulativna fikcija* pomoću koje se svijet

[40] RT, P/10. i P/12.

[41] RT P/15.

[42] RT P/14.

[43] Njem. Werden und Sein

> postojanja unosi, *udahnjuje* neka vrsta postojanosti, i tako stvara mogućnost da se taj svijet »spozna«. Vjera u gramatiku, u jezični subjekt-objekt, u riječi-glagole, do sada je podjarmljivala metafizičare: ja se zaklinjem da se odričem te vjere. Ono ja postavlja tek mišljenje. Ali, dosad se vjerovalo, kao što »narod« još vjeruje, da se u onom »ja mislim« nalazi nešto neposredno izvjesno i da je to »ja« stvarni uzrok mišljenja prema kome analogno razumijemo sve ostale uzročne odnose. Ma koliko ta fikcija bila sama udomaćena i neophodna, to nikako ne dokazuje da ona nije izmišljena: nešto može biti uvjet života, *pa ipak* biti *pogrešno*.

Objašnjenje ovog navoda dat ću kasnije, a za sada treba samo ponoviti da odnos metafizike i artističke metafizike možemo označiti kao odnos teoretskog i tragičnog pogleda na svijet, što podrazumijeva i drugačije shvaćanje temeljnih pojmova metafizike. Nietzsche ih tumači *iz perspektive života*, što je, kao što ću prikazati prilikom tumačenja genealogijskog djela, jedan od njegovih naziva za »volju za moć«.

»Iz perspektive života« također mnogi ističu kao temeljni izraz Nietzcheove filozofije. Tako i za Đurića izraz »iz perspektive života« označava glavni motiv čitavog Nietzscheova mišljenja koji nije samo važan za razumijevanje umjetnosti, jer zamjenjuje tradicionalni pojam bića utoliko što nagovještava i označava jedno novo ontološko iskustvo, kasnije nazvano »volja za moć«.[44] »Volja za moć« izraz je koji se prvi put javlja tek u djelu *Tako je govorio Zarathustra*. U umjetnosti koja je za Nietzschea najdublje ukorijenjena u životu, nalazi on povezanost s voljom za moć pod kojom podrazumijeva stvaralački impuls života, samu bit života. Za razliku od Đurića, koji je smatrao da je Nietzsche u određenom trenutku doveo u pitanje tumačenje umjetnosti iz perspektive života, Fink tvrdi da se *perspektiva života*, odnosno taj motiv, može razumjeti samo ako pojam života ostaje primarno orijentiran na tragično iskustvo, na tragično razumijevanje bitka, to znači na znanje o ništavnosti svih konačnih bića i o neiscrpivosti dionizijskog temelja svijeta. Štoviše, Fink takvo viđenje, inspirirano prvenstveno spisom *Rođenje tragedije*, tumači kao izvorno Nietzscheovo iskustvo bitka, njegovu ontologiju, pri čemu osnovna jednadžba »bitak = vrijednost« jest i ostaje ono specifično njegove filozofije.[45]

Iz shvaćanja odnosa bitka i bivanja[46] Fink tumači i Nietzscheov odnos prema Sokratu i Platonu. Opet, za razliku od Đurića, koji suprotstavljanje Platonu prvenstveno tumači s obzirom na njegovu kritiku umjetnosti, Fink navodi da se ovdje radi o jednom mijenjanju shvaćanja bitka, jer sa sofistikom i Sokratom započinje okret k antropologiji i metafizici.

[44] Usp. Mihajlo Đurić, *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd, 1984., str. 220. i dalje.

[45] Usp. Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981., str. 22.

[46] Njem. Sein und Werden

Stoga smatra da Nietzsche, prije nego što napada platoničku ontologiju, napada u Sokratu platoničku egzistenciju, koju tumači kao raspad prvobitnog grčkog instinkta prikazanog u grčkim tragedijama. Nietzsche je smatrao, naime, da sokratovska jednadžba »um = vrlina = sreća« jest »najbizarnija jednadžba koja postoji, i koja osobito ima sve instinkte starijih Helena protiv sebe.«[47] Nakon ove slike Sokratove egzistencije koja je promijenila uobičajeno shvaćanje, otvara Nietzsche svoj oštar napad na metafiziku. Primjerice, kada metafizičku filozofiju naziva egipticizam, tada aludira na izjavu da su Platona zaveli u Egiptu svećenici i udaljili ga od helenskog bića. Moralizam filozofije egipatsko je nasljeđe, pri čemu egipticizam filozofije označava *mržnju spram same predodžbe bivanja.* To znači, zaključuje Fink, da Nietzsche vidi povijest metafizike od njezina početka pod vladavinom pokušaja da se bivanje odvoji iz bitka, da se bivanju odrekne bitak i obrnuto. Ovo odvajanje javlja mu se kao nauk o dva svijeta, kao razlika fenomenalnog svijeta i »stražnjeg svijeta«, jednog svijeta po sebi. Simon tumači kako Nietzsche kritizira metafiziku jer u njoj prepoznaje korijene europskog nihilizma, što posebno dolazi do izražaja u dotadašnjem metafizičkom shvaćanju istine, kako je to Nietzsche vidio.[48] Naravno, takvo viđenje proizlazi otuda što je za njega problem vrijednosti morala i problem vrijednosti istine ustvari bio jedan problem. Kasnije ću pokazati na koji način u genealogijskom djelu Nietzsche formulira i postavlja pitanje o vrijednosti istine upravo u kontekstu problema dotadašnjih procjena moralnih vrijednosti.

Nadalje smatram važnim istaknuti da temeljem tumačenja o razdvajanju bitka i bivanja koje je započelo s filozofijom Sokrata, Nietzsche u kasnom djelu *Ecce homo* iznosi sljedeću definiciju morala: »Moral je idiosinkrazija dekadenata s potajnom namjerom da se osvećuje životu – i to uspješno.«[49] U poglavlju »Um u filozofiji« u *Sumraku idola* Nietzsche objašnjava da pod izrazom »idiosinkrazija kod filozofa«, misli, primjerice, na njihovo oskudijevanje u historijskom smislu, njihovu mržnju spram same predodžbe bivanja, njihov egipticizam.[50] Razlog tome je što su se filozofi bavili pojmovnim mumijama, tvrdeći da ono što jest ne biva, a ono što biva nije. Putem vjere u bića tražili su razloge i našli su ih u području osjetilnosti, vrednujući je samim time kao nemoralnu jer vara čovjeka u pogledu istinskog svijeta. Zato se

[47] Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 177.

[48] Josef Simon, *Die Krise der Warheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik*, u*: Nietzschen-Studien,* Band 18 (1983), Walter de Gruyter, Berlin, New york, 1983., str. 256. i d.

[49] EH 178.

[50] Usp. Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 17.; njem. »ihr Haβ gegen die Vorstellung selbst des Werdens«.

treba riješiti varke osjetila, bivanja, historije. Iz tog razloga za Nietzschea je upravo um uzrok što mi krivotvorimo svjedočenje naših osjetila. Na temeljima estetske znanosti Nietzsche će reći da »prividni« svijet jest jedini, a »istinski svijet« je tek primetnuta laž. »Jer 'privid' tu znači realitet *još jednom*, samo putem izabiranja, osnaživanja, korekture... Tragički umjetnik nije *nikakav* pesimist – on kazuje upravo Da svemu upitnom i čak užasnom, on je *dionizijski* ... «[51] Jasno je da Nietzsche »pozitivno« tumači bivanje u odnosu na bitak. Međutim, u traženju odgovora na pitanje što bi točno bilo njihovo značenje suočit ćemo se sa nedorečenošću, jer premda su očito i pojam bitak i pojam bivanje za njega bili važni, nigdje ne daje zasebna i preciznija njihova tumačenja. Na temelju iznesenih interpretacija može se pretpostaviti da je kritikom pojma bitak Nietzsche htio ukazati na, po njegovu mišljenju, temeljne probleme dotadašnje metafizike: vjera u bitak simbolizira vjeru u izvjesnost spoznaje, vjeru u logiku, vjeru u izvjesnost morala, itd. Takvu vjeru u izvjesnost, kao što će pojasniti analiza, u genealogijskom djelu tumači kao volju, volju koja je stvorila asketske ideale. Što se tiče bivanja, tim pojmom kao da je Nietzsche htio ukazati na promjenjivost i nestalnost moralnih vrijednosti, ali i vrijednosti postojanja općenito.

Uglavnom, u kontekstu ovog rada važno je istaknuti da iz artističke metafizike i shvaćanja života koje otuda proizlazi Nietzsche dobrim dijelom određuje svoj odnos prema moralu, ali i logici, istini, spoznaji, slobodnoj volji itd., pri čemu ih prema vlastitu shvaćanju vrednuje kao moralizirane zablude. Međutim, ovdje treba spomenuti kako mnogi interpreti Nietzscheove filozofije iznose prigovor da je Nietzsche kritizirao te osnovne pojmove metafizike, a da istovremeno od njih nije odustao, nastojeći im pridati novo značenje. Takvo nastojanje, koje naravno proizlazi »iz perspektive života«, možda je najočitije u drugoj fazi njegova stvaralaštva. Tako, na primjer, za logiku kaže: »Prije nego što se počne 'misliti', moralo se već 'izmisliti'«,[52] dok za spoznaju, u aforizmu »Podrijetlo našeg pojma 'spoznaja'« uvrštenom u *Radosnu znanost*, kaže: »Ono poznato jest ono na što smo navikli; a ono na što smo navikli najteže je 'spoznati', to jest sagledati kao problem, to jest sagledati kao strano, kao udaljeno, kao 'izvan nas'...«[53] Ono »poznato« Nietzsche tako interpretira kao ono na što smo navikli, jer se potreba za spoznavanjem do sada očitovala kao potreba za poznatim, volja da se među svime što je strano, neuobičajeno, upitno otkrije nešto što više ne uznemiruje. Pritom aludira i na Platonovu teoriju ideja te kaže: »Taj je filozof utvarao da je 'spoznao' svijet kad ga

[51] SI, 21.

[52] RZ, 100.

[53] RZ, 355/195.

je sveo na 'ideju'. Ah, nije li to bilo stoga što mu je 'ideja' bila tako poznata, što je na nju tako navikao, što je još tako malo pred 'idejom' strahovao?«

Na ove Nietzscheove rečenice osvrće se i Figal[54] te smatra da se u pozadini Nietzscheova pitanja kako se stječe snaga spoznaje ili pitanja o porijeklu logike nalazi njegova filozofija o suverenom bivanju[55]. Naime, svođenje poznatog na spoznaju, nejednakog na jednako, te postojanja pojma supstancije dovele su do temeljnih zabluda metafizika i očuvanju nesigurnog čovjekova života, jer onemogućuju da se vidi promjenjivo svojstvo stvari. Nietzsche će reći: »Ta bića koja nisu točno vidjela imala su prednost pred onima koja su sve vidjela 'u tijeku'.«[56] Figal pritom objašnjava da ono što Nietzsche ovdje opisuje jest filozofija »slobodnog duha«, smatrajući kako filozofija »slobodnog duha« ima svoj uzor u Platonovoj dijalektici. Jer tumačenje da je bitak spoznaje nastajanje poznatoga, to jamči, smatra Figal, već Sokratovsko objašnjenje znanja kao »podsjećanja«.[57] S obzirom na Nietzscheovo tumačenje logike, Simon smatra da je Nietzsche u potpunosti bio svjestan da je *kritičko* utemeljenje morala moguće samo iz »čiste« formalne logike. On je, tumači Simon, pretpostavio ono što je Kant znao: da upravo »čista« formalna logika učvršćuje pretpostavku u »identične slučajeve« čovjeka ili određenih načina moralnog djelovanja. Na takvim pretpostavkama počiva mogućnost formalnog logičkog mišljenja, a time i utemeljenja morala u »čistom« umu. U tome Nietzsche prepoznaje »volju za logičkom istinom« koja može dovesti do »temeljnog falsificiranja svih događanja«. Kant pritom ne govori, tumači Simon, o falsificiranju nego o rasudnoj snazi. Za njega formalna logika predstavlja organon za utemeljenje univerzalne etike.[58]

2.3. Načini razumijevanja »orginalnog« pristupa

Očito je da u pokušaju tumačenju artističke metafizike mnogi nalaze i prigovore dosljednosti Nietzscheove filozofije. Đurić tvrdi da koliki je jaz između »ranog« i »kasnog« Nietzschea

[54] G. Figal, *Eine philosophische Einführung,* Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1988., str. 143. i d.

[55] njem. das souveräne Werden

[56] RZ, 111/3/100.

[57] G. Figal, *Eine philosophische Einführung.*, str. 147.

[58] Josef Simon, *Moral bei Kant und Nietzsche,* u*: Nietzschen-Studien,* Band 29 (2000), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000., str.189./190.

najbolje pokazuje to što je kasnije napuštena i sama ideja estetičkog opravdanja svijeta i života.[59] Naime, smatra da se Nietzsche kasnije odrekao svojih ranih metafizičko-artističkih pogleda u ime prosvijećenog »slobodnog duha« sa stanovišta »radosne znanosti«, te u tome onda prepoznaje i razloge njegova distanciranja od Schopenhauera i Wagnera. Međutim, isto tako tvrdi, iako je Nietzsche učinio ogroman zaokret u pristupu umjetnosti, da se teško može reći da je potpuno napustio svoje ranije shvaćanje. U stvari, mnogi sastavni dijelovi starog shvaćanja ostali su, kao glavni dijelovi, u nepromijenjenom obliku dio novijeg. Iako odnos između umjetnosti i znanosti preokreće u korist znanosti, Nietzsche ne gubi iz vida bitnu zamisao – da je odnos umjetnosti prema životu od presudne važnosti za njezino razumijevanje, da se na umjetnost prvenstveno mora gledati iz perspektive života, bez obzira koliko se na nju mora gledati i iz perspektive znanosti.[60] Međutim, bez obzira što ovdje iznosi prigovor dosljednosti, Đurić smatra da Nietzscheovo nastojanje oko estetskog opravdanja svijeta i života zaslužuje najveću pažnju. Ujedno posebno naglašava kako je takvo nastojanje, te ideja perspektivističkog tumačenja svijeta kao njegova možda najvrednija i najplodnija filozofska ideja, da je sve to kod njega ostalo samo u nagovještaju. Zato je otvoreno pitanje može li se stvarno nešto graditi na njegovim dostignućima. Njegova filozofija ne predstavlja nikakvo apsolutno mjerilo, jer uopće ne želi biti uzor, budući da njemu nije stalo ni do kakve izvjesnosti i ne pristaje ni na kakvu pojmovnu jednoznačnost.

Sličan, premda ne i tako oštar prigovor dosljednosti Nietzscheove filozofije iznosi i Fink.[61] Fink tvrdi da bez obzira koliko Nietzsche točno slika sliku antičke tragedije, u tome on vidi centralni motiv svoje filozofije, a formulira ga estetičkom kategorijom. U fenomenu tragičnog vidi istinsku narav zbiljnosti, te estetska tema dobiva za njega rang fundamentalnog ontologijskog principa. Razlog tome je što se Nietzsche odrekao osnovnih pojmova i metode klasične filozofije, a istovremeno nije uspio dati svom novom mišljenju primjerenu pojmovnost, pa je morao filozofirati u ruhu jedne teorije umjetnosti. U tome treba tražiti i razloge, tumači Fink, zašto se njegovo filozofiranje dobrim dijelom skriva u estetici i psihologiji.

Zanimljivo je da V. Gerhardt[62] na samom početku svoje knjige iznosi tezu kao unatoč mnogim dvojbama koje su posljedica toga što je gotovo u svemu ostao nedovršen, Nietzscheov duboki uvid u čovjekovo postojanje, njegove poante i analize osnovnih problema

[59] Mihajlo Đurić, *Niče i metafizika*, str. 268.

[60] Usp. Mihajlo Đurić, *Niče i metaizika,* str. 266. i dalje.

[61] Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, str. 25. i dalje.

[62] Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München, Verlag C. H. Beck, 1992.

filozofije, ukazuju ipak na njegov veliki doprinos filozofiji. Zato Gerhardt smatra da Nietzschea svakako treba svrstati među velike mislioce, štoviše, među moderne klasike par excellence[63]. Nietzsche izbjegava sistematsko mišljenje, jer u zahtjevu za sistemom otkriva nepromišljenosti. Sistematski mislilac prema njegovu shvaćanju zaboravlja ishodište vlastitog mišljenja i time se odriče samog sebe. Nepromišljenost pritom leži u odvraćanju od individualnih, osjetilno-zbiljskih izvora vlastitog uvida, koji trebaju vrijediti kao spoznaja. Zato se Nietzsche nastoji čvrsto držati perspektivističkog karaktera spoznaje. Moment filozofskog značenja Nietzschea leži u tome, smatra Gerhardt, da se on nije zadovoljio suprotnim pozicijama tijela i duha, nego je neprestano težio prema prijelazu i mogućem spoju.

Već u svom prvom samostalnom djelu, u *Rođenju tragedije*, on prezentira umjetnost kao medij u kojem se spajaju u jedinstvenu pojavu tragični uvid i životni nagoni. San i opojnost su elementi u kojem ljudski, dakle umom obdareni život nije samo podnošljiv, nego je posredstvom tih elemenata tek sposoban za razvoj. Ovakav nesistematski, ili kako ga Gerhardt naziva, *eksperimentalni* pristup Nietzsche primjenjuje u tumačenju istine, spoznaje, morala. Jer on eksponira s jakim tezama o funkciji istine, ostvarenju morala, ulozi kulture ili značenju umjetnosti za život, a ipak ne može i ne želi u svojim uvidima utvrditi konačnost. Njegovo mišljenje, tumači Gerhardt, dio je *bivanja* i u tome mišljenje ima samo svoju nestalnu istinu. Zato on već u djelu *Svitanje* razumije svoje mišljenje kao eksperiment, kao dio velikog pokušaja, te njegovo fragmentarno mišljenje dobiva hipotetički karakter. Takva pozicija proizlazi iz radikalnog razumijevanja konačnosti čovjeka. I time se naravno nameće pitanje: kako se pod takvim konačnim, a gotovo i relativnim uvjetima ljudske spoznaje uopće može živjeti. Što sada nazivamo još »veliko«, što »malo«? Što »dobro« i što »loše«? Čemu još moral? Za što se nagrađuje u životu? Postoji li cilj, koji nama nešto znači? Postoji li uopće svrha, cilj ili smisao života? Što čovjek na ta pitanje *praktično* odgovori, ima *eksperimentalni* karakter.

Zato najvažnija smjernica koju možemo dobiti iz metodskog pluralizma aforističkog mišljenja, smatra Gerhardt, jest ono što Nietzsche naziva *perspektivizmom postojanja*[64]. Za njega je perspektivizam »osnovni uvjet cjelokupnog života«. Svako biće obuhvaća od stvarnosti uvijek samo svoj specifičan isječak i taj isječak za njega je cjelina, ukoliko je perspektivizam »jedna kompleksna forma specifičnosti«, dakle forma posebnosti koju svako biće neizbježno ima. Za Nietzschea ne postoji apsolutna zajednička perspektiva koja sve

[63] Usp. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 9.

[64] Njem. Perspektivismus des Daseins

druge obuhvaća i koja u sebi ne pretpostavlja ograničenost. Pojmovi kao »svijet« ili »stvarnost«, tumači Gerhardt, samo su izrazi perspektivističkog udešavanja, u kojem spoznajno biće povezuje sve što se može pojmiti iz svoje pozicije. Dakle, sva je spoznaja perspektivistička. Ovdje Gerhardt upućuje na 374. aforizam iz *Radosne znanosti* u kojemu Nietzsche kaže: »Mi ne možemo vidjeti iza našeg ugla: htjeti znati što bi još *moglo* postojati za neke druge vrste intelekta i druge perspektive.«[65]

Gerhardt smatra da je Nietzsche bio svjestan da se na taj način u shvaćanju ljudske spoznaje približio onome što je Kant nastojao obuhvatiti pojmom »transcendentalni uvjeti«, prema kojima mi obuhvaćamo stvarnost ne takvu kakva je ona »po sebi«, nego uvijek samo takvu kako se ona nama »pojavljuje«. S time Gerhardt povezuje i poglavlje djela *Sumrak idola* »Kako je 'istinski svijet' konačno postao bajka«. Dakle, Nietzche, kao i Kant, imenuje prostor, vrijeme i kauzalitet kao znakove perspektivizma čovjekove spoznaje, što proizlazi iz 374. aforizma *Radosne znanosti*. Međutim, kao što Gerhardt napominje, Nietzsche to dalje ne razrađuje. On samo naglašava da sav »smisao«, »značenje« nastaje uvijek samo u perspektivi, pa je time sama svijest jedna »perspektivistička sfera«. Iz takve pozicije ukazuje na zablude svih apsolutnih zahtjeva spoznaje: nema »istine«, nema »bitka« i nema »stvarnosti« - nema ničega što bismo mogli spoznati neovisno od naših vlastitih uvjeta postojanja. Stoga je i govor o bogu izgubio svoj smisao. Nietzscheova slavna i ozloglašena rečenica »Bog je mrtav!« ima temelj upravo u njegovom uvidu u konačnost ljudske spoznaje. Gerhardt smatra važnim napomenuti da tu rečenicu ne izgovara Nietzsche, nego je on umeće u usta »mahnitom čovjeku«, »luđaku« koji se pojavljuje kao tražitelj Boga i ismijan je od okolnog mnoštva. Prema Gerhardtu, taj luđak vjeruje da je čovjek sa svojom spoznajom, kako je ona razumljena otkada je Kopernikovo otkriće zagospodarilo prirodnim znanostima te otkada je Kant formulirao svoju teoriju spoznaje, doveo do toga da je Bog korak po korak umro.[66]

U poglavlju »O vrijednosti istine«[67] svoje knjige Gerhardt tumači i Nietzscheovu kritiku istine i spoznaje.[68] Nietzsche je, smatra Gerhardt, utemeljio jedno novo vjerovanje. Njegovo se vjerovanje skriva u prizoru perzijskog mudraca i vodi zamršenu igru s puno maski, što pokazuje njegov smisao za pozadinu, dvostrukost i razdvajanje. Za Nietzschea čovjek tek s istinom dospijeva do razvijanja svojih najboljih snaga. Istina, slično kao i pojam,

[65] Ibidem, str. 138.

[66] Usp. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 139. V. Gerhardt ovdje misli na 125. aforizam koji se nalazi u djelu *Radosna znanost*. Aforizam je naslovljen »Luđak« (»Der tolle Mensch«).

[67] Usp. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 109. i dalje.

[68] Usp. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 109. i dalje.

dopušta *samouveličavanje* čovjeka. Pomoću istine pronalazi se mjerodavan ideal koji se objektivizira. No čovjek pritom ne smije zaboraviti njezino porijeklo i njezinu svrhu. Istina ostaje *samozakonodavna* mjera čovjeka, ona ima svoju vrijednost samo za njega. Nietzsche nalazi takvu svijest o istini kod predsokratovskih filozofa i u tome on spoznaje temelj njezine nadmoćne veličine. Ali ako je čovjek istina, tada se ona može samo u tome pokazati, što čovjek iz nje čini, odnosno njezina vrijednost leži tada u značenju koje ona ima za njega, a ne, kako se obično misli, u relaciji između pojma i predmeta. Doduše, napominje Gerhardt, ovdje postoje mnogovrsne suglasnosti i slaganja da matematičke rečenice ili činjenične izjave mogu biti istinite ili lažne, u to se ne sumnja. Ali napominje Gerhardt, Nietzschea takve istine previše ne zanimaju. Njega od početka zanima samo značenje koje istina ima za ljudski život.

Time se Nietzsche odvaja, smatra Gerhardt, od duge povijesti *teoretskog* postavljanja pitanja o tome kako se istina može spoznati. Nietzsche postavlja pitanje o istini u *praktičan* odnos, pitajući koje je njezino značenje za ljudsko djelovanje. Za Kanta bi se primjerice moglo reći da on čitatelju definiciju istine »poklanja«, jer ne traži vanjske kriterije spoznaje, nego traži mogućnosti prema kojima bi čovjek odlučivao o njezinoj vrijednosti ili bezvrijednosti. Gerhardt smatra da Nietzsche svoje nastojanje prema istini izvorno spaja sa zahtjevom za prevedenošću. Kada se čovjek uspijeva primjereno odnositi prema svojem cilju (i time samog sebe nadvladati), postaje on na isti način pravedan kao i njegova zadaća, što Nietzsche opisuje na sljedeći način: »jer istinu on hoće [pravednost VG], ipak ne samo kao hladnu bezposljedičnu spoznaju nego kao uređenu i kaznenu sutkinju, istina nije egoistično posjedovanje pojedinca.«[69] Ovdje postaje jasno, kaže Gerhardt, kako malo ima veze Nietzscheovo razumijevanje istine s objektivnošću intersubjektivne spoznaje. Te mogućnosti nisu doduše osporene, ali granice istine obuhvaćaju samo svakodnevna pitanja točnosti. To se posebno očituje u znanosti, čija se važnost mjeri upravo s obzirom na vrijednost istine. Ipak u pogledu na »najviše i rijetke vrline« znanstvena spoznaja je od smiješne malenkosti, jer na »osamljene ciljeve«, na koje može dospjeti »poštovanja dostojan primjerak vrste čovjek« postaje ona »ravnodušna«.[70] Dakle, ideal objektivnosti spoznaje ne postavlja sebi vlastite ciljeve, a time znanost ostaje u službi stranih vrijednosti. Zbog toga, navodi Gerhardt, Nietzsche gubi svaki interes za znanost. Znanost sa svojom istinom samo je sredstvo i nije sebi svrha. Njezin interes usmjeren je na to što postaviti kao svoju svrhu, te temeljem toga vršiti procjenu vrijednosti i dati čovjeku smisao. U tom kontekstu Gerhardt postavlja pitanje:

[69] V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 113. i dalje.

[70] Ibidem.

kako shvatiti tezu da Nietzsche poriče svakodnevnu i znanstvenu valjanost istine? Zapada li on sam sa svojom kritikom u proturječje? Trebamo li mi u svojem poricanju istine neku istinu spoznati?

Također je izuzetno važno pitanje, smatra Gerhardt, je li Nietzsche svoju radikalnu kritiku spoznaje stvarno mislio tako da je, kako je rekao, »sva spoznaja lažna«. Pazi li se na povezanost Nietzscheove kritike istine i spoznaje, postaje jasno, tvrdi Gerhardt, da se ipak ne može suditi protiv *sve* istine i *svake* spoznaje. Davno prije priznanja Cosimi u spisu *Pathos istine* Nietzsche je objavio svoju dvojbu o spoznatljivosti istine. Već je i ranije, u *Rođenju tragedije*, došao do tvrdnje da nema istine. To je najprije njezin gubitak, koji dovodi do uvida da se opravdanje života treba prvenstveno tražiti u umjetnosti. »Artistička metafizika« mladog Nietzschea, smatra Gerhardt, osobita je reakcija na izjalovljene sve duboke spoznaje sa svim željenim vrijednostima točnosti, u kojoj se više ne može naći povezanost s istinom, odnosno metafizikom. Što je pod time Nietzsche mislio, jasno pokazuje njegovo nezadovoljstvo Schopenhauerovim tumačenjem Kantova razlikovanja »stvari po sebi« i »pojave«. Prema Schopenhaueru, čovjek sa svim svojim iskazima ostaje u području pojavnosti te iz nje nikada ne izlazi. U odnosu na osjetilne dojmove i njihovo razumijevanje može se naravno dobiti višestruka suglasnost između naših iskaza i odnosa u stvarnosti. Tada mi možemo i moramo razlikovati između »istinitog« i »lažnog«. Ipak, time nije ništa rečeno o stvari po sebi. Mi ne možemo znati kako nečovječna bića, bog ili životinje iskušavaju stvari. Štoviše, otvoreno je pitanje da li za njih postoji uopće tako nešto kao »stvari« ili »doživljaj«. Dakle, da li naši sudovi stvarno odgovaraju biću odnosno onome što jest, o tome mi ništa ne znamo. Stvari same, njihovo »biće« i njihov »temelj« ne možemo spoznati. Time se dolazi do uvida da istine nema. Ako unatoč takvom uvidu mi dalje tražimo utemeljenje za naše iskaze, tada se i dalje čvrsto držimo metafizičkih rečenica o biću i temelju stvari, pa prema tome postaje »sve lažno«. Samo u toj posljednjoj tezi, smatra Gerhardt, Nietzsche se razilazi od Schopenhauera, drugačije nego od Kanta. Gerhardt ovdje također upozorava na Nietzscheov temeljni motiv, naime na praktično osvjedočenje o dominirajućoj snazi volje u svim procesima života, s kojom spekulativan uvid u temelj postojanja ne treba postati obvezatan, premda taj temeljni motiv ujedno čini razumljivim njegovo razočaranje o izostanku istine. Jer uvijek kada čovjekova volja stvarno nešto hoće postići i kretati se, tada mu spoznaja ostaje uskraćena.

To je pozadina, tvrdi Gerhardt, iz koje trebamo pokušati razumjeti Nietzscheove tvrdnje, kao npr. »nema istine«, »sve je lažno«. One upućuju na nemogućnost metafizičkog objektiviziranja stvarnosti. Jer »svijet« je također pojam kojem odgovara predodžba, ali ona nije predmet našeg iskustva. Ona je ipak »samo« predodžba koja odgovara našim spoznajnim

potrebama. Odgovarajuće vrijedi za metafizičke pojmove kao »bitak«, »bog« ili »stvarnost«. Dakle, tumači Gerhardt, ne mogu se spoznaje u metafizici tumačiti na način na koji se tumače spoznaje u fizici ili povijesti, jer njihove spoznaje pripadaju području pojedinačnih stvarnih pojava. U tom smislu ima mnogo istina koje imaju kriterije u osjetilnome, te o kojima se može suditi prema mjerilu logike i konvencije. Za Nietzschea su, ipak, pojedinačne istine u odnosu na to što čovjek u svojim velikim momentima stvarno hoće ravnodušne, jer su za njega svakodnevne i znanstvene istine naočigled izgubile vrijednost s obzirom na veliki izazov života. Tako Gerhardt tumači Nietzscheovu tezu da *istina postojanju ne daje smisao*. U najboljem slučaju istina može velikom individuumu, kao kod Heraklita, služiti kao sredstvo, dakle braneći smisao i vrijednost vlastitog života protiv kompromitirajuće proturječnosti svakodnevnog postojanja. To je razlog, smatra Gerhardt, zašto kasnije Nietzsche ističe vrlinu čestitosti.

U Nietzscheovom vrednovanju istine koja je u nužnom odnosu s postojanjem i životom, Gerhardt, gotovo kao zaključnu i završnu riječ svojeg tumačenja iznosi Nietzscheovu tezu da u apsolutnom smislu nema istine. To znači, putem istine pokazujemo mi konačno samo na nas same. Time u metafizičkom smislu nema istine, jer osobito očekivanja da se naše izjave s nečim slažu, kao nešto što je istina »po sebi« kako je mi mislimo, jest za Nietzschea neprihvatljiv zaključak, ako uzmemo u obzir značenje doživljaja »istine« koja je sâma tek produkt čovjekove predodžbe. Ili opet: *u apsolutnom smislu nema istine*. Ako se ozbiljno i jasno shvati značenje Nietzscheove negacije istine u toj formi, tvrdi Gerhardt, tada se lako uočava da ta teza i nije tako radikalna. Jer ona samo kaže da mi moramo i možemo uvidjeti da nema obuhvatnog uvida u bit svijeta,[71] u temelj našeg postojanja ili u pouzdanost našeg znanja. Svi ti prostrani pojmovi, kao što su svijet, bitak, biće, bog, samo su naša vlastita osnova. Da li tim pojmovima nešto stvarno odgovara, mi ne možemo znati. Ali upravo *to* možemo znati! Štoviše, naglašava Gerhardt, to znanje trebamo primijeniti kod svih drugih znanja. Jer kada čovjek sam hoće postati pravedan, tada on mora spoznati svoje granice[72].

Gerhardt smatra, i to je njegova važna interpretacijska teza, da kada Nietzsche poriče postojanje istine, on samo time upućuje na granice ljudskoga znanja. On time pobija samo naivno vjerovanje da naše istine mogu biti istine neke po sebi stvarnosti. Efekt radikalne kritike istine ne leži dakle u ukidanju istine, nego u destrukciji apsolutnih zahtjeva u spoznaji istine. I upravo ta destrukcija dopušta da se istakne relativno ostvarenje istine kod

[71] Njem. das Wesen der Welt

[72] Usp. V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 117.

samopodijeljenosti čovjeka. Takvo razumijevanje, tvrdi Gerhardt, postavlja Nietzscheovu kritiku istine u veliku tradiciju: ona treba, kao Kantova kritika uma i kao antički skeptici, pokazati cjelinu ljudske spoznaje. I u tom nastojanju leži tako malo proturječja kao u slavnom uvidu Sokrata, da on zna da ništa ne zna. Mi ne spoznajemo da li je naša spoznaja stvarna, to jest, da li u konačnoj instanci nešto spoznajemo. Ali, napominje Gerhardt, i to je spoznaja.

I konačno, Gerhardt daje u svojoj knjizi, u poglavlju »Vrijednost i smisao života«[73] zanimljivu interpretaciju spisa *Rođenje tragedije*. Pitanja koja dominiraju u tom spisu tumači na sljedeći način. Polazi od toga da se putem *vrijednosti* i *procjenjivanja* može dobiti uvid u moguće uvjete objektivnog razmatranja svijeta, ali ne i uvid u granice objektivnoga. Jer to, kaže Gerhardt, da mi procjenjujemo objektivnost u teoriji i praksi nije ništa drugo nego vrednovanje. Iza zahtjeva za objektivnošću ne stoji ništa drugo nego subjektivna potreba. Međutim, postavlja se pitanje kako može nastati objektivnost iz čiste subjektivnosti i koji to nagon, koji to bezumni zahtjev progoni um i znanost? To su pitanja iz Nietzscheova prvog filozofskog spisa. Da bismo razumjeli tamo ponuđene stavove potrebno je vidjeti, smatra Gerhardt, na koji način Nietzsche pooštrava pitanje o vrijednosti.

Gerhardt naglašava kako Nietzsche inzistira na uvidu u subjektivno-relativni karakter vrijednosti. Vrijednosti vrijede samo u odnosu na osjećanja i mišljenja čovjeka, one su čovjeku potrebne da bi mogao živjeti prema vlastitim predodžbama. Zato su za Nietzschea svi ciljevi, namjere ili vrijednosti samo »iluzije« o kojima se stvarni sadržaj u konačnoj instanci ne spoznaje. Važna je samo njihova djelotvornost kao stimulirajući i motivirajući efekt. Vrijednosti tek stvaraju zatvoreni »horizont« koji je nužan za djelovanje. Stoga vrijednostima upravlja praktični životni odnos čovjeka. Putem vrijednosti i putem djelovanja čovjek stoji u središtu *svojeg* svijeta i sada je on sa svojim duhovnim snagama to što život od njega zahtijeva »mali, živući vrtlog u mrtvom moru noći i zaborava.«[74] Iz toga treba razumijevati i Nietzscheovo nastojanje prema čovjeku: »Odvažite se u sebe vjerovati«. Nietzscheovo je nastojanje prema čovjeku. Jer, nastavlja Gerhardt, sve je jednako bezvrijedno. I priroda kao cjelina nema vrijednosti. Sam život nema vrijednosti, jer mu prethodi samo procjenjivanje vrijednosti. Otuda je već nesporazum uopće pitati o vrijednosti ljudskog postojanja. Tko to ipak čini, nailazi kao i Hamlet, uvijek samo na »užasnutost i apsurdnost postojanja«. Prema tome, zaključuje Gerhardt, nije samo nemoguće imenovati vrijednost opstanka, puno je teže naći smisao *u* postojanju.

[73] V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 66. i d.

[74] Ibidem, str. 69.

Gerhardtovo tumačenje Nietzscheova odnosa prema tradiciji krije se upravo u pojmu »smisao«. Gerhardt tvrdi da pitanje s kojim je Nietzsche na *radikalan* način postavio sva pitanja filozofije jest pitanje o smislu. On je prvi koji je utemeljujuću formu *smisao života* doslovno primijenio, nazivajući je pritom *vrijednost života*. Način na koji je Nietzsche to preuzeo od filozofa, Gerhardt pokazuje na paradigmatičnom Kantovu pitanju: *zašto postojanje ima vrijednost*? Primjerice, za razliku od Leibniza, koji je postavljeno pitanje vidio kao problem teodiceje te opravdanje postojanja nalazio u racionalnom utemeljenju Boga, Kant je svoj kritički odgovor ograničio na ljudsku snagu: za njega ima vrijednosti samo ukoliko može postojati praktični um čovjeka. Čista praktična volja začetnik je svih vrijednosti. U tome do danas, po Gerhardtovom shvaćanju, leži čvrsta provokacija kritičke filozofije. Nietzsche tu provokaciju pooštrava, i to je važna Gerhardtova teza o Nietzscheu. On izaziva čovjeka u krajnost, putem davno postojane metafizičke usamljenosti i njegove apsolutne samoodgovornosti. Osim toga, iz te pozicije on objašnjava većinu paradoksa. Nietzsche je čudan slučaj filozofa koji u svojim razmišljanjima istovremeno odvraća od posljedica vlastita mišljenja jer se s dobrim razlogom boji da je moderni čovjek nemoćan za teret htijenja i vrijednosti koje je davno preuzeo i kojih se više ne može otresti. To je pozadina, kaže Gerhardt, iz koje pitanje vrijednosti za Nietzschea postaje osnovni problem koji vlada od početka do kraja njegovim mišljenjem, uobličena nazivom *prevrednovanje svih vrijednosti*. Kroz tu formulu izriče Nietzsche, kako on to sam naglašava, sasvim »moderno« pitanje: *Čega je život uopće vrijedan?*[75]

To su, kako se vidi, prostrana estetička i praktična očekivanja koja stimuliraju Nietzscheovo mišljenje. Ona su posebice prisutna u *Rođenju tragedije,* ali prate Nietzscheovo mišljenje do posljednjeg dana njegove svjesne egzistencije. Ali što tim očekivanjima leži u temelju? Može li se točnije naznačiti što je u filozofskom smislu postignuto radikaliziranjem pitanja vrijednosti? Gerhardt smatra da bi jedan odgovor mogao glasiti: Kant je vjerovao da je ishodišna točka svih filozofskih izjava nađena u racionalnom ostvarenju čovjeka, dakle u teoretskim, praktičkim i estetičkim sudovima. To je Nietzscheu premalo. On je htio »izići iz *cijelog čovjeka*«, a time iz svih volja i iskustva tijela. U svom pooštravanju pitanja smisla on hoće dobiti i shvatiti čovjeka činjenično, kao živuće jedinstvo u trenutku, kako se čovjek u svojem tjelesnom i duševnom totalitetu odnosi prema svojem postojanju. Također kada se Nietzsche prigodno izrazi o »pra-jednom«, o »unutarnjem okretu prirodi« ili o »svjetskom

[75] To pitanje Nietzsche je formulirao u ranom spisu *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, usp. V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche,* str. 67.

geniju«, tada je nesumnjivo, smatra Gerhardt, da on dijeli Kantove kritičke rezerve protiv sudova o bitku bića, o stvarnosti kao cjelini i svijetu po sebi. Gerhardt smatra da je i sam Nietzsche predobro znao da se on od Kanta principijelno ne može osloboditi. Prema tome, on se u razmišljanjima o čovjeku i svijetu ne želi prikloniti predkritičkoj metafizici, nego u okviru kritičke filozofije, razrađene kod Kanta, on želi ući još dublje.

Zaključak

Specifičan pristup filozofskim problemima, specifična upotreba pojmova i stil pisanja u kojima često izostaje jasna argumentacija istaknuta su obilježja Nietzscheove filozofije koja ujedno otežavaju razumijevanje, a i dovode u pitanje njezinu dosljednost. Prigovor dosljednosti prvenstveno uključuje problem pripadnosti njegove filozofije filozofskoj tradiciji, odnosno da li se svojim izričajem i čestim pridavanjem drugačijeg značenja filozofskim pojmovima htio odvojiti od nje, je li u tome uspio, je li bio pošten, itd. Mišljenja su podijeljena. Dodatnu poteškoću pritom predstavljaju i pokušaji tumačenja njegovih naizgled jednostavnih teza. Njegov izričaj potenciran je prvenstveno njegovom vjerom u *izvornost načina* postavljanja pitanja i isticanja filozofskih problema. Koliko je u tome uspio, koliko je u tome bio radikalan te u kojoj mjeri se njegova filozofija morala nalazi nasuprot filozofske tradicije, nastojat ću pokazati u sljedećim poglavljima.

Okosnicu daljnjih analiza predstavlja njegovo tumačenje života i postojanja za koje je on bio uvjeren da su se do tada pogrešno procjenjivali. Primjer za drugačije vrednovanje života i postojanja Nietzsche nalazi u grčkoj tragediji, što mu služi i kao empirijski primjer perspektivističkog tumačenja života koji uobličava nazivom artistička metafizika. Iz tog razloga artistička metafizika predstavlja način za drugačije tumačenje temeljnih metafizičkih vrijednosti i pojmova kao što su moral, istina, privid, laž, um, moral, spoznaja, itd.

Pitanje dosljednosti nikako ne obuhvaća problem dosljednosti isticanja filozofskih problema koje je smatrao relevantnima. Primjer je problem vrijednosti morala. Očito je da Nietzsche pitanje o vrijednosti morala neposredno veže uz pitanja o vrijednosti istine kao i uz pitanja o vrijednosti čovjekova postojanja. U traženju odgovora na njih Nietzsche je nastojao pružiti objašnjenja i odgovore koja se prvenstveno tiču problema smisla čovjekova postojanja i života, što onda nužno uključuje i problem tumačenje smisla istine, laži, spoznaje, uma. morala. Takva nastojanja prisutna već u Nietzscheovim ranim djelima posebno dolaze do izražaja i u djelu *Uz genealogiju morala.*

U prikazu njegove kritike morala, formuliranja problema morala koje slijedi, a posebice u prikazu i tumačenju njegove genealogije morala nastojat ću pokazati na koji način je Nietzsche kritizirao tradicionalno shvaćanje metafizike, u što ubraja moral, ali pritom smatram da to ne znači da se htio od nje odvojiti. Upravo suprotno. Za Nietzschea svaka

metafizika govori o vrijednosti postojanja. Iz tog razloga je i on sam metafizičar, jer kritiku metafizičkih pojmova vrši *samo* s obzirom na to kakvu vrijednost oni daju postojanju i životu. A to će pokazati i sljedeća poglavlja.

3. PITANJE O VRIJEDNOSTI MORALA KAO PUT PREMA PREVREDNOVANJU

Nema djela u kojem Nietzsche nije tematizirao problem morala. Naravno, tu se opet postavlja pitanja kojem djelu, i kojemu djelu uopće, treba dati prvenstvo. U pokušaju prikaza njegove kritike morala često ćemo se susretati s različitim varijacijama njegovih misli kako nema morala, kao što nema niti istine, logike, spoznaje itd. U petoj knjizi *Radosne znanosti* navodi isto što je naveo u predgovoru spisa *Rođenje tragedije*, ali dopunjeno, te kaže:

> Na taj način pitanje: čemu znanost? Vodi natrag do moralnog problema: *čemu uopće moral*, kad su život, priroda i povijest „nemoralni"? Bez sumnje, onaj tko je istinoljubiv, u onom odlučnom i krajnjem smislu koji se pretpostavlja vjerovanjem u znanost, time *potvrđuje jedan drugačiji svijet* nego što je onaj života, prirode i povijesti; a ukoliko on potvrđuje taj „drugačiji svijet", kako? Ne mora li time njegov pandan, ovaj svijet, *naš* svijet – nijekati?... Ipak, shvatit će se na što smjeram, naime na to da naša vjera u znanost još uvijek počiva na jednom *metafizičkom vjerovanju* – da i mi današnji spoznavatelji, bezbožnici i antimetafizičari, još i *našu* vatru uzimamo iz požara koji je zapalilo tisućgodišnje vjerovanje, ono kršćansko vjerovanje koje je bilo i Platonovo vjerovanje, da je bog istina i da je istina božanska... Ali što ako upravo to postane sve manje uvjerljivo, ako se ništa više ne pokaže kao božansko, nego kao zabluda, zaslijepljenost, laž – ako se sam bog pokaže kao naša najduža laž?[76]

Ali, Nietzsche ne negira postojanje morala. Njegova kritika morala njegova je procjena dotadašnjeg morala, procjena dotadašnjih moralnih vrijednosti dobra i zla. Kao što je svjestan da su istina, logika, spoznaja i kao zablude ipak uvjet čovjekova postojanja, to posebno vrijedi i za moral. Kroz lik Zarathustre to izričito daje do znanja. U 15. poglavlju prve knjige »O tisuću i jednom cilju« navodi: »Mnoge je zemlje vidio Zarathustra i mnoge narode: tako je otkrio dobro i zlo u mnogih naroda. Nikakvu veću moć na zemlji nije našao Zaratustra od dobra i zla«, te malo dalje:

> Tek je čovjek unio vrijednosti u stvari kako bi se *održao* – on je tek stvorio stvarima smisao, ljudski smisao! Stoga sebe i zove čovjekom, to jest: *onim koji procjenjuje*. Procjenjivanje je stvaranje: počujte to, vi stvaraoci! Samo je procjenjivanje blago i dragocjenost svih procijenjenih stvari.[77]

[76] RZ 344/5/182.

[77] Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb, 1980., str. 52./53.

Iz navedenog citata možemo podvući tri tvrdnje. Prva je da volju za moć Nietzsche veže uz moći koje posjeduju dobro i zlo. Druga je da nema *većih* moći od dobra i zla. Treća je da čovjek u *svrhu održanja* stvarima daje (ljudski) smisao na način da ih *procjenjuje*.

Istaknuto obilježje čovjeka da je on biće koje procjenjuje naznaka je kako Nietzsche određuje čovjeka kao moralnog i svjesnog bića, određenje koje stoji nasuprot ili možda samo predstavlja dopunu tradicionalnom shvaćanju moralnosti i svjesnosti čovjeka. Stoga ću u ovom poglavlju nastojati naznačiti na koji način Nietzsche kritizira svjesnost kod čovjeka koji proizlazi iz njegove kritike teze da sve mora biti svjesno da bi bilo dobro. Pored toga, važno je istaknuti da se Nietzscheovo neupitno bitno obilježje čovjeka kao procjenjujućeg bića nalazi u neposrednoj vezi sa zahtjevom za prevrednovanjem svih vrijednosti, zahtjevom koji je glavna tema djela koja su uslijedila nakon djela o Zarathustri. Zato će dio poglavlja biti posvećen i pregledu tih djela, prikazom različitih definicija i podjela morala koje su uvjetovane upravo tim zahtjevom. One su kritičke i ocrtavaju poziciju koju je sam Nietzsche nazvao imoralizmom. Pritom je također važno istaknuti da uporište za razumijevanje imoralizma treba tražiti u nauku o volji za moć, jer temeljem tog nauka tek postaje jasnija Nietzscheova potreba za drugačijem razumijevanjem svjesnosti koje onda vodi k razumijevanju potrebe za (pre)vrednovanjem morala.

3.1 Čovjek je biće koje procjenjuje

Čovjek je biće koje ima mogućnost djelovati na više načina. Neki od tih načina mogu se vrednovati kao moralni. Ta mogućnost da djeluje na *više* načina, da ima mogućnost *izbora*, određuje čovjeka prvenstveno kao slobodno te kao svjesno biće. Filozofija od Descartesa polazila je od pretpostavke da je čovjek svjesno biće, te uzroke i uopće mogućnost moralnog djelovanja pripisivala čovjekovu umu, duši, sublimirajući ujedno neke pojedinačne osobne osjećaje, nagone i interese na način da ih pretpostavlja nekim neuvjetovanim i općevažećim moralnim principima. Isto tako, i za Nietzschea možemo reći da polazi od činjenice da je čovjek svjesno biće, kao i od činjenice da čovjek ima mogućnost izbora, dakle mogućnost djelovati na više načina, ali time ne dolazi do zaključka da mogu postojati ili da postoje moralni fenomeni i principi, a posebice da mogu postojati moralni principi koji bi bili neuvjetovani i općevažeći. Neuvjetovanost bi se trebala očitovati kao neuvjetovanost od osjetilnog svijeta, neuvjetovanost od nesvjesnog, instinkta, običaja, navike, povijesti. Ono općevažeće morala trebalo bi se očitovati s obzirom na istinu, spoznaju, znanost, kulturu, itd.

Ako se na primjer kaže da je čovjek svjesno biće, tada se, među ostalim, misli na čovjeka kao moralni fenomen. Ako govorimo o moralnoj interpretaciji čovjeka kao svjesnog bića, onda bi to bila *samo jedna* moguća interpretacija čovjeka pored drugih. O tome Nietzsche govori na mnogo načina i u mnogim djelima. Na primjer, u spisu *Rođenje tragedije* Nietzsche za čovjeka kaže da je otjelovljenje disonance u ljudskom liku. Zatim jedan od načina izrečen je aforizmom »Moral kao samopodijeljenost čovjeka«[78] uvrštenom u djelo *Ljudsko odviše ljudsko*, gdje opisuje različite nemoralne motive djelovanja djevojke, vojnika, liječnika, pisca, itd. Dakle, iz tog osnovnog uvida da moralna djela nastaju iz motiva koji nisu moralni, te striktnog razdvajanja vlastitih interesa od moralnosti, Nietzsche izvodi tvrdnju da moralno djelovanje dovodi do *samopodijeljenosti* čovjeka sublimacijom ljudskih odviše ljudskih faktora. Pritom se prvenstveno misli na sublimaciju motiva »nagona za očuvanjem« i »namjere za uživanjem«, koja individuum pretvara u *dividuum*. Raskrinkavanjem te sublimacije Nietzsche otkriva mogućnost da se takvo unutrašnje proturječje u čovjeku, dakle ta *dividualnost* u moralnom djelovanju preobrazi u jedinstvo, prije svega nalaženjem povezanosti moralnih djela s nagonima i osjećajima. Nietzscheova analiza kojom je nastojao pokazati cijeli spektar osjećaja u moralnom djelovanju tragajući za *elementarnom snagom*

[78] Usp. Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, Wilhelm Goldmann Verlag, Berlin, 1982., str. 58.

nagona koja utemeljuje cjelokupno čovjekovo djelovanje, prvotno pomoću pojma *taština,* kasnije pomoću pojma *nagon samoočuvanja*, dovodi nas do pojma koji je nezaobilazan u Nietzscheovu tumačenju morala i koji ujedno predstavlja krajnji rezultat pokušaja utemeljenja cjelokupnog ljudskog djelovanja, a to je pojam *volja za moć*.

Odgovor na pitanje je li taj pokušaj kod Nietzschea uistinu predstavlja samo jednu moguću interpretaciju pored drugih ostavit ću za kasnije. Za sada je važno istaknuti tezu da tumačenje ljudskog djelovanja pomoću izraza »volje za moć« upućuje na novo »ontološko« iskustvo te na nužnu povezanost spoznaje i morala. Negirajući vrijednost spoznaje koja pretpostavlja odnos subjekta i objekta, Nietzsche iznosi vlastiti uvid u perspektivističko tumačenje koji je ustvari posljedica stvaralačkog čina volje za moć. Kao što smo mogli uočiti iz interpretacijskih prikaza, perspektivističko tumačenje ne krije u sebi jedan smisao nego upućuje na više mogućih smislova i načina tumačenja svijeta pomoću volje za moć koja kao temelj života tek uspostavlja svijet. Na takvom iskustvu Nietzsche otkriva zablude u moralu.

No što bi određenje čovjeka kao svjesnog bića za Nietzschea moglo značiti s obzirom na *volju za moć*. Jedan od pokušaja razumijevanja je tu odredbu staviti u kontekst nauka o *prevrednovanju svih vrijednosti*, dakle u kontekst onoga što Nietzsche metaforički označava kao »nauk Zarathustre«. Time već zalazimo u drugu fazu Nietzscheova stvaralaštva, koja je, kao što smo već rekli, započela djelom *Svitanje*. Prevrednovanjem svih vrijednosti koje je kao nauk eksplicitnije prisutan u navedenoj knjizi Nietzsche započinje, kako navodi kasnije u djelu *Ecce homo,* svoje *ratovanje protiv morala*[79]. Za to ratovanje u poglavlju »Zašto sam ja sudbina« kaže da je prevrednovanje svih vrijednosti njegova formula za akt najvišeg *samoosvještenja ljudskog roda*.[80] Kritiku čovjeka kao svjesnog bića, kritiku neupitnog stava da je moralno djelovanje posljedica svjesnog htjenja, sokratovski izrečeno tezom *sve mora biti svjesno da bi bilo dobro*, potrebno je misliti u horizontu nauka Zarathustre. Pritom je važno naznačiti da tek u kontekstu tog nauka Nietzsche prvi put spominje i tumači izraz »volja za moć«. Osim toga, koliko je djelo *Tako je govorio Zarathustra* nezaobilazno u promišljanju morala možda najbolje govori poznato mjesto gdje Nietzsche objašnjava razlog upotrebe imena Zarathustra i što to ime uopće za njega znači:

> Zarathustra je bio prvi koji je u borbi dobra i zla vidio pravi kotač u kretanju stvâri, - *njegovo* je djelo prevođenje morala u sferu metafizičkog, kao snaga, uzrok, svrha po sebi. Ali to pitanje bilo bi zapravo

[79] Usp. EH 144.

[80] Usp. RH 172.; kurziv K.G.

već odgovor, Zarathustra je *stvorio* tu najkobniju zabludu, moral: on prema tome mora biti i prvi koji je *spoznaje*.[81]

Izrazi kao što su »smrt Boga«, »volja za moć«, »prevrednovanje svih vrijednosti«, »nadčovjek« temeljni su izrazi ili metafore za otkrivanje zablude morala i moraliziranih zabluda, pa time i za tumačenje Zarathustrina nauka. Njihovo značenje pojasnit ću u kontekstu genealogije morala.

Međutim, svi ti izrazi trebali bi pomoći u tumačenju temeljnog zahtjeva: čovjek je nešto što se mora *prevladati* da bi se spoznala njegova bit. Drugim riječima, *čovjek je biće koje procjenjuje*. Taj put prevladavanja u djelu o Zarathustri Nietzsche započinje opisom preobrazbe duha, preobrazbom »duha težine« koji je stvorio moral, metafiziku i religiju kao nadljudske ideale koji vode do čovjekova samootuđenja. Takvu dimenziju preobrazbe čovjeka tumači pomoću *volje za moć*. Započinje je opisom spoznaje o smrti Boga. Smrt Boga znači okončanje idealiteta, kao okončanje svakog onostranog svijeta i smisla. Smrt Boga tako se može tumačiti kao smrt idealizma, jer se idealizam više ne spoznaje kao nešto onostrano, s obzirom da čovjek postaje svjestan svoje ovostrane stvaralačke biti i pomoću nadčovjeka svjesno nabacuje nove ljudski stvorene ideale. Uglavnom, ta spoznaja dovodi do uvida u moral kao veliku zabludu čovječanstva, te do potrebe za *samoprevladavanjem*, što čini sva četiri dijela djela *Tako je govorio Zarathustra* relevantnima za daljnje razumijevanje morala. Opisano tumačenje potkrepljujem poglavljem »O samoprevladavanju« gdje Nietzsche kaže da je pogriješio onaj tko veže istinu uz volju za opstanak jer takva volja ne postoji. Samo tamo gdje postoji život postoji *volja za moći* – volja za životom što se neiscrpno rađa, dobro i zlo koje se uvijek mora iznova *prevladati*.[82]

U određenju čovjeka kao *bića koje procjenjuje* nailazimo ustvari na Nietzscheovo određenje čovjeka kao moralnog i svjesnog bića, ali takvo shvaćanje stoji nasuprot tradicionalnom shvaćaju čovjeka kao moralnog i svjesnog bića kako ga je Nietzsche vidio utemeljenog u Sokratovu povezivanju i izjednačavanju znanja, vrline i sreće. Opisano razumijevanje posebno dolazi do izražaja u kasnijim Nietzscheovim djelima.

U svim djelima nakon *Tako je govorio Zarathustra*, osim što ih po Nietzscheovoj uputi treba čitati kao naknadne komentare, dominira misao o *prevrednovanju svih vrijednosti*. Tako su svi problemi filozofije, pa tako i problem morala, očitije mišljeni kao problemi *vrijednosti*. U djelu *S onu stranu dobra i zla* Nietzscheova kritika metafizike, morala i religije

[81] EH 173.

[82] Usp. TGZ 104-106.

u neposrednijem je odnosu s voljom za moć, razrađenom u drugom dijelu djela Tako *je govorio Zarathustra*. Tako se, na primjer, iz 23. poglavlja »O predrasudama filozofa« može zaključiti da uvid u moralne predrasude Nietzsche traži u okviru psihologije, određujući pritom psihologiju kao »morfologiju i učenje o razvoju volje za moć«.[83] Volja za moć pokazuje se kao najjači čovjekov instinkt, koji ne poznaje nikakve granice. U tom smislu dobro je sve ono što potječe iz moći i što tu moć povećava, a zlo sve ono što potječe iz slabosti. Ovdje moral treba misliti iz Nietzscheove kritike kršćanstva, izvođenja kršćansko-moralnog pojma jednakosti (dakle kritike kakva će kasnije izričitije biti zastupljena i u *Antikristu*), kao i iz promjene značenja temeljnih moralnih vrijednosti Grčke i Rima koja se dogodila s pojavom kršćanstva. U poglavlju »Uz prirodnu povijest morala« Nietzsche bitno svojstvo svakog morala nalazi u činjenici da je moral *dugotrajna prisila*. To je njegov glavni prigovor moralu i iz te odredbe Nietzsche onda izvodi navedenu kritiku, ali ne samo kršćanskog morala, nego i kritiku Kanta, Schopenhauera, Platona itd. O navedenim kritikama bit će riječi poslije. Ovdje možemo samo napomenuti da se Nietzscheovo distanciranje od Schopenhauerova shvaćanja morala ponajbolje pokazuje u tumačenju morala *sućuti, supatnje*.

Nadalje, Nietzsche iznosi nekoliko podjela morala kao što je podjela na moral pojedinca i moral stada, zatim u poglavlju »Što je otmjeno?« moral dijeli na moral gospodara i moral robova. Ovdje treba izdvojiti izraz *moral stada*, odnosno *instinkt stada* kao jedan od važnijih izraza za razumijevanje Nietzscheove kritike morala, a koji na određeni način i dopunjuje prije navedenu odredbu morala kao dugotrajne prisile. U djelu *Radosna znanost* kaže:

> Instinkt stada. Gdje god susrećemo moral, tu nalazimo i na procjenjivanje i rangiranje ljudskih nagona i djelovanja. Te procjene i rangiranja uvijek su izraz potreba neke zajednice i stada: ono što je *njemu* najviše od koristi – i kao drugo i treće – to je ujedno i najviše mjerilo vrijednosti svih pojedinaca. Putem morala pojedinca se upućuje da bude funkcija stada i da sebi pripisuje vrijednost jedino s obzirom na tu funkciju. Budući da su uvjeti održanja jedne zajednice bili vrlo različiti od onih neke druge zajednice, postojali su i vrlo različiti morali. A u pogledu predstojećih bitnih preinaka stadâ i zajednica, država i društava, može se proreći da će biti još vrlo divergentnih morala. Moralnost je instinkt stada u pojedincu.[84]

[83] Potrebno je uzeti u obzir da u Nietzscheovo vrijeme psihologija nije bila etablirana znanost. Na koji način Nietzsche tumači psihologiju, objasnit ću u 6. poglavlju.

[84] RZ, 116/3/102.-103.

Što se tiče druge podjele, temeljna razlika između morala gospodara i morala robova jest ta što moral gospodara postavlja vrijednosti, a moral robova zatječe vrijednosti. Moralu gospodara svojstvena je opreka »dobrog« i »lošeg«, a moralu robova »dobrog« i »zlog«. Odvajajući moral gospodara od morala robova Nietzsche određuje vrijednosne sisteme koji su za njih karakteristični. Prvospomenutom moralu (kao paradigma za to služi antička Grčka) odgovara sistem u kojem kao vrijednosti dominiraju strahopoštovanje i heroizam, a drugospomenutom (paradigma je moderna demokracija) sistem u kojem kao vrijednosti vladaju sreća i jednakost.

Upravo je poglavlje »Što je otmjeno?« svojevrsni uvod u djelo *Uz genealogiju morala,* koje sačinjavaju tri rasprave: »Dobro i zlo, dobro i loše«,»Krivnja, loša savjest i slično«, te »Što znače asketski ideali?«. Nietzsche za te rasprave u *Ecce homo* kaže da su »tri odlučujuće predradnje psihologa za *prevrednovanje svih vrijednosti*«.[85] Tema prve rasprave, nazvane još »psihologijom kršćanstva«, upravo je spomenuta podjela morala na moral gospodara i moral robova. U potonji moral Nietzsche ubraja i kršćanstvo, te u njemu vidi veliki ustanak protiv otmjenih vrijednosti. Osim toga, tema je kritika moralnih vrijednosti, koju Nietzsche provodi pitanjem: otkuda potječe naše dobro i zlo? U kojoj mjeri ta dvostrukost morala utječe na dvostrukost porijekla dobra i zla i koja je uopće svrha toga? U tom smislu Nietzsche daje etimološka objašnjenja navedenih pojmova, da bi uopće mogao osvijetliti povijest razvoja moralnih pojmova.

Za sada ostavljamo otvorenim zašto Nietzschea privlače pitanja genealogije, kao što su pitanja porijekla moći, spoznaje, morala, dobra, zla, itd. Jer, kao što je malo prije rečeno, osim u ovoj prvoj genealogijskoj raspravi, Nietzsche je već ranije u djelu o Zarathustri govorio o prevladavanju dobra i zla putem volje za moć. Naime, tek s uvidom u genealogijski prikaz nastajanja moralnih sudova i vrijednosti Nietzsche je smatrao da čovjek pomoću volje za moć može prevladati dotadašnje vrijednosti, što za njega ujedno znači da se čovjek tek s tim uvidom nalazi na putu samoprevladavanja i samospoznaje. Takvo nastojanje Nietzsche je najbolje opisao u 335. aforizmu »Živjela fizika!« četvrte knjige *Radosne znanosti,* povezujući izreku »spoznaj samog sebe« s moralnim djelovanjem, navodeći pritom kako se zahtjev za samopromatranjem uglavnom zapostavlja, o čemu najbolje svjedoči način na koji svatko govori o biti moralnog djelovanja. To da se nešto osjeća kao pravo, ovaj ili onaj sud kao glas savjesti, može imati uzrok u tome što čovjek o sebi nije nikad razmislio i što je slijepo preuzeo ono što mu je još od djetinjstva označavano kao pravo. To što čovjek nema uvida u to

[85] EH 163.; kurziv K.G.

kako su nastali moralni sudovi odaje da još sebe sama nije otkrio, da još nije sebi stvorio vlastiti, najvlastitiji ideal – koji nikako ne može pripadati nekome drugome, ponajmanje svima. Tako Nietzsche zaključuje da onaj tko još prosuđuje »tako bi morao u ovom slučaju svatko djelovati«, u samospoznaji nije otišao daleko, jer bi inače znao da niti ima niti može biti jednakih djelovanja, jer je svako izvršeno djelovanje učinjeno na posve jedinstven i neponovljiv način. Zato se, kaže Nietzsche, trebamo ograničiti na *stvaranje novih, vlastitih tabli dobara,* jer želimo postati oni koji jesmo – novi, jednokratni, neusporedivi, vlastiti zakonodavci, tvorci sebe samih.[86] Navedeno tumačenje dopunjuje sljedeći aforizam:

> *Navodno moralno*. - Vi ne želite nikad biti nezadovoljni sobom, nikad zbog sebe patiti – i to nazivate svojom moralnom nastrojenošću! Pa dobro, neko drugi mogao bi to nazvati kukavičlukom. Al jedno je sigurno: vi nikad nećete poći na put oko svijeta (koji ste vi sami!) i ostat ćete sebi samima puka slučajnost i zagonetka nad zagonetkama! Zar vjerujete da mi, drugačije nastrojeni, iz čiste ludosti sebe izlažemo putovanjima kroz vlastite pustinje, močvare i ledenjake te da svojevoljno odabiremo bol i dosadu, kao i sveci sa stupa?[87]

Drugu genealogijsku raspravu Nietzsche naziva »psihologija savjesti«. Ovdje razumijevanjem te analizom pojmova »pamćenje« i »zaborav« tumači porijeklo odgovornosti, slobodne volje, krivnje, pravednosti, porijeklo i svrhu kazne, moralne vrijednosti »nesebičnog«, itd. U posljednjoj, trećoj, raspravi daje odgovor na pitanje odakle potječe strahovita moć asketskog ideala, svećeničkog, kršćanskog ideala. Taj ideal Nietzsche određuje kao protuprirodni ideal, jer se putem njega do sada nijekala vrijednost ovog života.

Kasnije, prilikom detaljnog prikaza i analize potonje rasprave najviše će doći do izražaja upravo Nietzscheovo shvaćanje života. S obzirom da je za njega život nešto što nema unaprijed svoju smislenost, osobito ne smislenost kakva proizlazi iz kršćanskog nauka i asketskih ideala, takvom *protuživotnom* idealu suprotstavlja »instinkt« koji je već ranije imenovao artističkim, antikršćanskim, dionizijskim.[88] Ali, što na primjer znači dionizijski instinkt? Porijeklo grčke tragedije Nietzsche nalazi u Silenovoj mudrosti kojoj je temeljna misao da je *za čovjeka najbolje ne biti rođen,*[89] a filozofske temelje te mudrosti nalazi kod predsokratovaca, Eshila, Sofokla i Schopenhauera. Međutim, u ovom kontekstu nameće se pitanje zašto Nietzsche ističe tu mudrost. Jer ako je kršćanski moral protuživotan u smislu da

[86] RZ 335/4/170.-171.

[87] S, 343/4/171.

[88] Usp. str. 36. ovoga rada.

[89] RT 32.

umanjuje volju za životom, nije li i navedena mudrost, od samog Nietzschea višestruko naglašavana i povezana s njemu tako važnim fenomenom kao što je grčka tragedija, također u tom smislu protuživotna? A pritom nikako nije zanemariva niti činjenica da je ta misao nastala davno prije kršćanstva!?

Navedeni kratki opis Nietzscheove kritike i podjele morala proizlazi iz obilježja čovjeka kao procjenjujućeg bića. Ta veza postaje jasnija ako se uzme u obzir Nietzscheova teza da se *svi postupci svode na vrednovanja, a sva vrednovanja su ili vlastita ili preuzeta*.[90] Potonju misao dopunjuje i tumačenje pojma *ćudorednosti ćudoređa*,[91] čiji *glavni stavak* glasi: ćudorednost nije ništa drugo nego pokornost običajima,[92] ili izričitije rečeno: na zabludi odnosno na preuzetim vrijednostima utemeljeno moralno djelovanje.[93] U skladu s tim, ono što nam se čini nedvojbenim je povezanost te odredbe s onim što *koristi održanju* ljudskog roda. U području umnosti ta korist očitovana je zahtjevom »ti trebaš«, a rezultira moralom kao dugotrajnom prisilom, nametnutim, naslijeđenim i neispitanim vrijednostima, često utemeljenim na neupitnim i neispitanim vrijednostima dobra i zla. Nietzscheovim rječnikom, putem instinkta »umnost morala« očituje se kao instinkt stada u pojedincu. U spisu *Schopenhauer kao odgajatelj* takvo skrivanje iza običaja i mnijenja Nietzsche naziva *lijenošću*. Ono se može podvesti pod već prije spomenuti naziv »instinkt stada«. Prvu knjigu *Radosne znanosti* Nietzsche započinje aforizmom »Učitelji svrhe postojanja«, u kojem navodi kako je »čovjek postao fantastična životinja, koja mora ispuniti jedan uvjet egzistencije više nego ijedna druga životinja, jer čovjek *mora* s vremena na vrijeme povjerovati u to da zna *zašto* egzistira, njegov rod ne može uspijevati bez periodičnog uzdanja u život! Bez vjere u *um* u *životu*!«[94] Zato ljudi rade ono što koristi održanju ljudskog roda, a taj je instinkt upravo *bit* naše vrste i stada.[95]

Očito je da ovdje Nietzsche opisuje postupke vođene *preuzetim* vrednovanjima. Postavlja se pitanje kako doći do vlastitih vrednovanja, jer tek u traganju za vlastitim vrijednostima za Nietzschea nalazimo istinsku povezanost s onime što koristi održanju ljudskog roda pri čemu bi se ovdje ta povezanost trebala očitovati u stvaranju, u unošenju

[90] S, 104/2/ 63.

[91] Njem. Sittlichkeit der Sitte

[92] Njem. Sitten

[93] S, 9/1/11.

[94] R 27.

[95] Usp. RZ 25.

vrijednosti u stvari u svrhu održanja.[96] Pretpostavka toga je pronaći i osvijestiti porijeklo postojećih moralnih vrijednosti, osobito porijeklo moći dobra i zla kao najviših moći, te ih putem volje za moć prevladati. Kao što sam već navela, takvo pak prevrednovanje pretpostavlja zahtjev za samospoznajom, dakle zahtjevom koji je za Nietzschea u neposrednoj vezi sa zahtjevom za samoprevladavanjem morala. U pokušaju njihova daljnja razumijevanja trebalo bi postati jasnijim što znači predodžba čovjeka kao nadčovjeka, kao čovjeka koji je svjestan svoje stvaralačke biti, tj. da je čovjek *biće koje procjenjuje*. Isto tako, za sada ostaje pitanje kako povezati tezu da je čovjek biće koje procjenjuje s osnovnim postavkama artističke metafizike, s vrednovanjem postojanja iz perspektive tragičnog.

Razumjeti odredbu čovjeka da je biće koje procjenjuje u smislu da je svjestan svoje stvaralačke biti, znači ustvari razumjeti način na koji Nietzsche kritizira svjesnost. Pritom, njegova kritika svjesnosti vezana je za njegovu kritiku morala, pa će i njezino potpunije objašnjenje uslijediti u sljedećim poglavljima. Međutim, kada Nietzsche kaže: »Svjesnost je krajnji i najkasniji razvojni stupanj organskog te shodno tome najmanje dovršeno i najslabije na njemu.«[97]. tada se pokazuje primjerenim postaviti nekoliko pitanja koja smatram relevantnim ili će se kao takva tek pokazati. Primjerice, rađa li se za Nietzschea uopće čovjek kao svjesno biće, ili u sebi nosi samo takvu mogućnost? Nadalje, negira li Nietzsche svjesnost čovjeka? Očito je da je kritizira. Ali onda se postavlja pitanje nije li i njegova neupitna kritika teze da je moralno djelovanje posljedica svjesnog htjenja rezultat određene razine svijesti? Možemo pretpostaviti da svjesnost čovjeka sadrži gradaciju. Jedna je svjesnost čovjeka kao pripadnika, ili bolje reći nasljednika, tradicije, kulture, povijesti, nasljednika određenih sustava vrijednosti. Druga je svjesnost koja proizlazi iz uvida da je čovjek biće koje procjenjuje, dakle koja nastaje kao rezultat uvida u različitost morala, u to kako su nastale moralne vrijednosti i moralni sudovi, dakle uvida u različitost uvjeta održanja određene zajednice. Povezanost ovog drugog tumačenja svjesnosti s artističkom metafizikom nagoviještena je, a istovremeno i skrivena, pitanjem: »Da li je rođenje jednog umjetničkog Sokrata nešto što bi po sebi bilo protuslovno?«[98] Jer ako je Nietzsche toliko kritizirao Sokrata kao paradigmu teoretskog pogleda na svijet, zašto onda ne pita, na primjer, da li je moguće rođenje jednog umjetničkog Heraklita, posebice stoga što je kod njega našao filozofsko uporište za filozofiju bivanja. Možda je razlog taj što Nietzsche ipak ne apstrahira u

[96] Usp. citat na str. 52. ovog rada.

[97] RZ, 11/1/ 34. Aforizam je naslovljen »Svijest« (njem. Bewuβtheit).

[98] Usp. RT 104.

potpunosti od dotadašnjeg, prvog, razumijevanja svjesnosti, odnosno od načina mišljenja i vrednovanja započetog s pojavom Sokrata.

Ostaje otvorenom, dakle, njegova kritika teze da *sve mora biti svjesno da bi bilo dobro*. Za pretpostaviti je da se ona temelji na uvidu u genealogiju moralnih vrijednosti, na uvidu da je čovjek u svrhu održanja stvarima pripisao određene vrijednosti, dakle na uvidima koji svi zajedno upućuju na zahtjev i potrebu za samospoznajom i samoprevladavanjem. U 48. aforizmu prve knjige *Svitanje* Nietzsche kaže: »'Spoznaj samog sebe' je čitava znanost. – Tek na završetku spoznaje svih stvari čovjek će spoznati samog sebe. Jer stvari su samo granice čovjeka.«[99] Međutim, kada Nietzsche govori o vrijednostima dobra i zla kao najvišim moćima koje upravo zbog toga što su najviše treba prevladati pomoću volje za moć na način da ih stvaramo a ne slijepo preuzimamo, da li onda nestaje ili se smanjuje dihotomija između morala i života.

Drugim riječima, možda najvažniji problem koji sada uočavamo jest koji smisao Nietzsche nalazi u svom zahtjevu za prevrednovanjem vrijednosti, s obzirom na već iznesen uvid da *život esencijalno jest nešto nemoralno*, kao i stav izrečen u djelu *Sumrak idola*, da se *vrijednost života ne može procijeniti*.[100] Zašto mu je toliko važno na različite načine objašnjavati kako je čovjek biće koje procjenjuje kada se u tom svom procjenjivanju uvijek odnosi na nešto što se ne može procijeniti. Zašto biti stvaratelj novih vrijednosti, a ne nasljednik stečenih kada se one neizbježno odmjeravaju na nešto što se ne može odmjeriti, što nema vrijednost kao svoju mjeru? Problem je ako se smisao morala, istine, spoznaje, jezika, treba procjenjivati u odnosu na život, ako Nietzsche i kvalitativno rangira različite morale s obzirom na život kao kriterij koji je sam po sebi neprocjenjiv jer nema vrijednost. Kako, dakle, sve to razumjeti i što Nietzsche takvim postavljanjem odnosa želi postići? U traženju odgovora usmjerit ću se na razumijevanje volje za moć, koja je i pretpostavka razumijevanju genealogijskog prikaza podrijetla moralnih vrijednosti.

[99] S, 33.

[100] SI, 2./12; poglavlje »Problem Sokrata«.

3.2. Imoralizam

Temeljna dvojba da li je Nietzsche negirao moral općenito ili je tražio jedan novi moral, u literaturi o Nietzscheu često se označuje kao *imoralizam*. Postoji razlog za to. Poznato je da je Nietzsche Zarathustru nazvao prvim imoralistom jer njegov nauk osvjetljuje prevođenje morala u metafiziku, a time ujedno spoznaju morala kao zablude, koja dovodi do samoprevladavanja morala u njegovu suprotnost – imoralizam. Možemo reći da je na drugačiji način Nietzsche to opisao u kratkom poglavlju *Sumraka idola* pod naslovom »Kako je 'istinski svijet' konačno postao bajkom«. Podnaslov tog poglavlja glasi »Povijest jedne zablude«, a u aforizmima se opisuje spoznaja o nepostojanju »istinitog« i »prividnog« svijeta, te spoznaja o završetku najdulje zablude s kojom Nietzsche zaključuje: *Incipit Zarathustra.*[101] Formulom »s onu stranu dobra i zla« Nietzsche također opisuje svoju poziciju imoralizma, kojom osporava moralno značenje svijeta. Kao što je prikazano, važna Nietzscheova odredba čovjeka kao »bića koje procjenjuje« nije ništa drugo nego odredba čovjeka kao stvarajućeg bića, jer stvaranjem tek nastaju vrijednosti. Onaj tko hoće biti stvaralac dobra i zla, pokretač vlastitog smisla, prvo treba srušiti stare vrijednosti, jer ne postoji dobro i zlo koje bi bilo neprolazno. Zahtjev za prevladavanjem te neprolaznosti proistječe iz samog života, koji za Nietzschea zrcali samo jednu volju, a to je – volja za moć. Taj zahtjev nije ništa drugo nego već prije spomenuti zahtjev za *samoprevladavanjem,* u kojem se *volja za moć* prepoznaje i tumači kao *najjači instinkt*. Osim toga, kada Nietzsche govori o kraju najdulje zablude možemo pretpostaviti da govori o kraju moralnog opravdanja postojanja i početku tumačenja opravdanja postojanja kao bivanja. Neke od implikacija ovakvog tumačenja već smo naznačili. U svakom slučaju, time svakako ostajemo u području metafizike, ali artističke metafizike, s obzirom da je *bivanje estetski, a ne moralni fenomen.*[102] Pritom nije isključeno da se i temeljem spoznaje o bivanju ne postavlja potreba, čak i nužna, za moralnom interpretacijom. Jer ako ne, čemu onda artistička metafizika, čemu nadčovjek?

U shvaćanju izraza *nadčovjek* krije se i dio odgovora na pitanje kako doći do *vlastitih vrednovanja*, kao i što se dio odgovora nalazi u Nietzscheovu tumačenju *intelektualne savjesti* i *čestitosti*. Sva ona objašnjenja o slijepo preuzetim vrijednostima dobra i zla, istine, uma,

[101] SI, 22.-23.

[102] Friedrich Nietzsche, *Filozofija u tragičnom dobu Grka*, str. 77.

jezika, pojmova, znanosti i drugih moralnih vrijednosti Nietzsche pripisuje nedostatku *intelektualne savjesti*.[103]

> *Velikoj većini nedostaje intelektualna savjest*. Štoviše, često mi se učinilo kao da bi netko tko bi takvo nešto zahtijevao bio i u najnapučenijim gradovima usamljen kao u pustinji. Svatko te gleda čudnim očima i nastavlja baratati svojom vagom, nazivajući ovo dobrim, ovo zlim, nitko se ne zacrveni kad si dopustiš primijetiti da ti utezi nisu vjerodostojni, nitko se protiv tebe niti ne buni: možda ismijavaju tvoju dvojbu. Hoću reći: *Velika većina* ne smatra prezrivim vjerovati u ovo ili ono i shodno tomu živjeti *bez* da je prethodno osvijestila krajnje i najpouzdanije razloge za i protiv.[104]

Nedostatkom intelektualne savjesti Nietzsche aludira na raskrinkavanje *neupitnog preuzimanja* tradicionalnih vrijednosti, a kao što ćemo vidjeti dalje u ovom odjeljku, nedostatak intelektualne savjesti očituje se i u otkrivanju *slučajnog* odnosa nekog drugoga prema nama, ili *slučajnog* odnosa subjekta i objekta, koji se i u moralu i u spoznavanju uzimaju ujedno kao *bit* tih odnosa.[105] Ali ne samo to. Nietzsche aludira i na *nepromišljenu slučajnost* naše egzistencije, koja se u moralu uzima kao *bit* vrijednosti čovjekova postojanja.

Bez obzira na svu lažnost i zablude koju spoznaja ili, na primjer, upotreba jezika u sebi nosi, nemoguće je bez njih živjeti. Kao što je nemoguće živjeti bez upotrebe morala. Nietzsche je itekako svjestan da je u svim razdobljima filozofije moral vrijedio kao najviša vrijednost, te da je čovjek biće kojemu razlikovanje dobra i zla nužno pripada (kao što smo rekli, u poglavlju »O hiljadu i jednom cilju« djela *Tako je govorio Zaratustra* kaže da nije upoznao veće moći od dobra i zla), međutim, Nietzsche ih procjenjuje s jedne sasvim druge pozicije. Naveli smo da je moral od početaka nastajao iz nečeg nemoralnog. Važno pitanje je da li *volju za moć* možemo uzeti kao mogući izvor moralnog djelovanja ili je ona samo naknadno pridodana događajima. Ako je treba misliti kao izvor, onda nam u tom smislu Nietzsche govori i o svoj *nužnosti* morala. Uz to se nadovezuje i pitanje da li je volja za moć individualna i u kojem je odnosu s vrijednostima dobra i zla, osobito s obzirom na zahtjev da čovjek mora biti pokretač vlastitoga smisla, a ne neupitni nasljednik stečenog. To »biti pokretač vlastitog smisla« omogućuje nam *čestitost*.

Ovdje sada dolazimo i do dijela odgovora na pitanja postavljena na početku, da li iz Nietzscheova tumačenja morala proizlaze određene vrline i/ili neki novi principi moralnog

[103] Njem. das intellektuelle Gewissen

[104] RZ, 2/1/28.

[105] Vidi str. 70. ovog rada.

djelovanja. Čestitost Nietzsche naziva *nastajućom* vrlinom te kaže: »Neka se ipak primijeti da se *čestitost* ne pojavljuje ni među sokratskim ni među kršćanskim vrlinama: to je jedna od najmlađih vrlina, još nedozrela a ipak često pobrkana i krivo shvaćena, sebe sama jedva svjesna, - nešto postajuće, što možemo unapređivati ili kočiti prema vlastitom nahođenju.«[106] Čestitost u sebi nosi sva ona značenja koja smo pridodali samospoznaji, kao na primjer, da je zahtjev za samospoznajom »osviješten« iz zavisnosti bogova i ljudi kako nas uči grčki mit – iz eshilovskog transcendentalnog pravednog rješenja, zatim iz uvida u to kako su nastali moralni sudovi, kao i to da je zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti u uzajamnoj vezi sa zahtjevom za samospoznajom, da tek spoznavanjem stvari, kojima je čovjek dao smisao i vrednovao ih, čovjek može spoznati samoga sebe. U tom smislu na već istaknutom mjestu u *Radosnoj znanosti* kaže: »Mi pak želimo *postati oni koji jesmo* – novi, jednokratni, neusporedivi, vlastiti zakonodavci, tvorci sebe samih. I stoga moramo postati najboljim učenicima i pronalazačima svega zakonitog i nužnog u svijetu [...] zato živjela fizika, a još više ono što nas na nju *sili* – naša čestitost!«[107]

Bez obzira na sve bitne dijelove kritike morala kod Nietzschea, kao i na njegovo izjašnjavanje da je imoralist, ipak smatram da Nietzscheova kritika ne smjera na negiranje morala i moralnih vrijednosti.[108] Kao što ćemo vidjeti u prikazu njegove genealogije morala, što podrazumijeva i prikaz nauka o volji za moć, moralne vrijednosti pokazuju se kao nužne. Nužne su, naime, s obzirom na volju za moć. Međutim, otvoreno je pitanje uključuje li *nužnost* morala i *nužnost* metafizike. Ako bi odgovor bio ne, onda je pitanje da li je Nietzsche stvarno uspio i je li uopće htio odvojiti moral od metafizike, svjestan nužnosti postojanja

[106] S, 456/5/ 201.

[107] RZ 335/4/171.

[108] Ova teza je iznimno važna. Naime, dvojbe oko toga je li Nietzscheova namjera bila negirati moral i moralne vrijednosti ili ne često su središnja tema niza interpretacija. Tako primjerice T. Irwin također upozorava na teškoće u određivanju Nietzscheove pozicije koje proizlaze, među ostalim, dijelom iz neargumentiranog karaktera njegovih tekstova, a dijelom iz uvida da traženje ispravne pozicije u pristupu moralu ovisi o aspektima Nietzscheove filozofije izvan njegove filozofije morala. Stoga Irwin navodi nekoliko pitanja koja bi trebala pomoći u razjašnjavanju: što njemu uopće znači „moral“ kada ga napada, je li zagovornik zamjene „morala“ iz neke drugačije moralne ili nemoralne pozicije, zagovara li Nietzsche uopće nešto, te što općenito odražavaju njegove dvojbe o moralu. Nadalje, sve to upućuje na temeljno pitanje: je li Nietzsche namjeravao predstaviti dosljedan stav o navedenim pitanjima ili ne. Uglavnom, kao moguće odgovore Irwin iznosi: Nietzsche brani aristotelovsku etičku poziciju u opreci s Kantovom; zalaže se za psihologijski i socijalni pristup moralu; on oponira moralu i podržava nemoralne vrijednosti; on je nihilist ili skeptik ili relativist o moralnim i nemoralnim vrijednostima. Usp. Terence Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 325.

morala izrečen tezom *čovjek je biće koje procjenjuje*, te postavljanjem zahtjeva za samoprevladavanjem. Jer Nietzsche je nastojao ukazati na zabludu istovremenog postojanja prividnog i istinitog svijeta, što implicira, među ostalim, bezuvjetnu kritiku kršćanskog morala te njegovo prepoznavanje kao samo jedne postojeće mogućnosti pored drugih, kao i ukidanje moralnih fenomena kao takvih. Ipak, moglo bi se pretpostaviti da nepostojanje moralnih fenomena zahtijeva *drugačiji* odnos prema običajima, propisima, vrijednostima (na primjer, dobra i zla), idealima, jer oni više ne mogu obvezati na djelovanje (jer nisu moralni fenomeni), ali se mogu i nužno moraju na drugačiji način procjenjivati. Sve iznesene dvojbe i pretpostavke ustvari su konstitutivni dio Nietzscheove genealogije morala, pa ćemo i njihovo razjašnjenje ostaviti za kasnije.

Nadalje, dovedeno je u pitanje u kojoj je mjeri naše tzv. moralno djelovanje posljedica *svjesnog* htijenja, ako se uzme u obzir teza o samopodijeljenosti čovjeka, odnosno teza o dividuumu, te ako su osjećaji i nagoni nužni izvor čovjekova moralnog djelovanja, a potreba za prividom metafizički opravdana. Pored toga, spomenula sam Nietzscheovu tezu »da je umjetnost, a ne moral, metafizička djelatnost čovjeka«. Ta teza, bez obzira što jasno govori o odnosu morala i metafizike, prilično afirmativno govori o postojanju metafizičke djelatnosti, naravno u području umjetnosti. Dakle, treba napomenuti da se Nietzscheov odnos spram metafizike zasigurno ne iscrpljuje kroz kritiku morala. I drugo, Nietzscheovo pozitivno vrednovanje tragedije, te pozitivno vrednovanje Prometeja i Edipa kao tragičnih likova koji Nietzscheu služe, barem donekle, kao paradigma za tumačenje vrijednosti dobra i zla, svakako je nešto što treba imati u vidu prilikom razmišljanja o nužnosti morala, nužnosti metafizike te odnosu morala i metafizike. Zato pođimo od pretpostavke da bi odgovor o nužnom povezivanju morala i metafizike mogao također biti potvrdan.

Ako uzmemo u obzir njegov nauk o *perspektivizmu* s jedne strane i filozofiju *bivanja* s druge, moral je jedan od načina tumačenja stvarnosti, ali ne i sama stvarnost. Na falsificiranju bivanja počiva i cjelokupna sfera morala – postavljanjem odnosa subjekta i objekta, tumačenjem bivanja kao uzrokovanog i svršnog, što omogućava fikciju slobodne volje i otvara mogućnost prosuđivanja dobra i zla. Dakle, spoznajom o čistom bivanju Nietzsche pristupa razumijevanju dobra i zla, morala i njegovoj kritici, te iz te spoznaje proizlazi zadaća prevrednovanja svih vrijednosti kao i nauk o perspektivizmu. Perspektivizam se zasniva na tezi da kao temeljni uvjet života svako biće uzima od stvarnosti samo svoj isječak koji za njega predstavlja cjelinu. Međutim, to pak otvora važno pitanje: ako ne postoji neka zajednička apsolutna perspektiva kod Nietzschea, može li se onda govoriti o apsolutnoj procjeni vrijednosti.

Neke od posljedica kritike morala su i odredbe morala kao dugotrajne prisile, kao instinkta stada u pojedincu, kao idiosinkrazije dekadenata s potajnom namjerom da se osvećuje životu, iz kojih se otkrivaju različiti »lažni« momenti moralnog djelovanja. Iz svega toga slijedi zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti, zahtjev za stvaranjem vrijednosti, zahtjev za samoprevladavanjem morala, zahtjev za jednokratnošću, zahtjev za individualnošću, i naravno, zahtjev za samospoznajom. Ostaje otvorenim omogućuju li ti zahtjevi drugačije shvaćanje morala, koji ipak potrebuje jednu usporedbu, suglasnost, pa čak do određene mjere uniformnost u postupanju. Jer nikako se ne može reći da Nietzsche nema afirmativan odnos prema moralu. Njegov odgovor tradiciji morala, a time i tradiciji metafizike može glasiti »imoralizam«, ali njegova bezuvjetna i radikalna kritika rezultirala je radikalnim rješenjem koje je metaforički izraženo likom Zaratustre i vrlo konkretnim moralnim zahtjevom postavljenim čovjeku – zahtjevom za nadčovjekom.

Nietzscheova kritika morala nije usmjerena samo protiv konkretne prosudbe da li je nešto dobro ili zlo, nego puno šire – njegova kritika smjera otkrivanju gotovo nesvjesnih motiva djelovanja koja vrednujemo kao moralna u promišljanju metafizike. Takvo iskustvo mišljenja približilo ga je kritici spoznaje, kritici bića, kritici odnosa subjekta i objekta. Međutim, mnogi su u Nietzscheovoj filozofiji kritizirali upravo ovakvu sveobuhvatnost, smatrajući kako on sam nije imao neki novi način mišljenja koji bi bio izvanmetafizički. Ali pitanje je treba li imati, odnosno da li to njegova filozofija pretpostavlja. I da li bi time njegova kritika bila uvjerljivija? Nietzsche ne poriče fenomen upojedinjenja bića, nego samo njegovo objektivno značenje i istovjetnost. On ne negira svjesnost čovjeka, nego kritizira shvaćanje svijesti ukoliko se ona ne pripisuje i čovjekovoj *individualnoj* egzistenciji. On ne negira tvrdnju da postoje izvori morala, nego samo tvrdi da ti izvori nisu moralni. Čak ne negira ni postojanje morala, već samo općevaljanost i neuvjetovanost postojećih morala. Osim toga, ne negira postojanje vrijednosti koje bi se pripisale moralu, već negira to da bi te vrijednosti mogle biti objektivne i neuvjetovane. Možemo čak pretpostaviti da Nietzsche ne negira ni postojanje istine, nego postojanje istine koja bi bila općevažeća. Kada se pitamo da li je Nietzsche htio postaviti neki novi moral, što ustvari pitamo? Pitamo može li postojati nešto što bi mogli nazvati *moralom utemeljenom na spoznaji o bivanju*. I tu onda dolazimo do one temeljne opreke koja je Nietzscheu pokazala put otkrivanju zabluda istine, metafizike, morala, itd., a to je opreka između bitka i bivanja. Stvar je retorike pitati nije li ta opreka nešto što nužno pripada ontologiji, te jesmo li pogriješili kada smo rekli da nas tumačenje ljudskog djelovanja pomoću pojma *volje za moć* upućuje na novo »ontološko« iskustvo te na nužnu povezanost spoznaje i morala. Ukoliko je volja za moć, kao svojevrsni spoznajni rezultat

iskustva bivanja, ujedno princip novog postavljanja vrijednosti. A nije li ona stoga i rezultat potrebe za opravdanjem bivanja? Iskušane u mitu, s pokušajem utemeljenja u artističkoj metafizici. I ne predstavlja li opet Nietzscheova artistička metafizika jedan pokušaj spoznajnog odvajanja od moralnih fenomena, a istovremeno i pokušaj moralne interpretacije mita, i to nužan? Kao pokušaj da se čovjek približi iskustvu bivanja, s odmakom od svake imperativne izvjesnosti, jednakosti i istovjetnosti. I nije li njegovo ustrajanje na obrani privida u kontekstu estetike u ustvari ustrajanje na obrani bića? Izvanmoralno shvaćenog? Da bi se neshvatljivo bivanje učinilo shvatljivim? Ili barem podnošljivim? Jer čemu inače nauk i djelo o Zarathustri?

3.3. Vrijednost *otmjeno*

Rekla sam da je stvar interpretacije određeni dio Nietzscheove filozofije označiti kao npr. Nietzscheovu etiku. To zasigurno ne znači da se on nije bavio etičkim problemima, premda kada bi kao kriterij njegova doprinosa ovoj filozofskoj disciplini uzeli relevantne prikaze etike, rijetko bi našli da se uopće spominje njegovo ime, a onda još rjeđe da mu je posvećeno barem jedno poglavlje. Njegova kritika morala, ako ta kritika ne predstavlja ujedno i njegovu filozofiju morala, potpuno je u tom smislu marginalizirana. Možda je razlog tome što mnogi njegovu filozofiju prvenstveno vide kao nerazumljivu, nedorečenu i nedosljednu, ili pak njegovu kritiku morala toliko radikalnu da je svrstavaju u amoralizam u smislu negacije postojanja morala uopće. Takav stav zasigurno potkrepljuje činjenica da se i sam Nietzsche u djelu *Ecce homo* prozvao prvim imoralistom.[109] Neki etičari njegov stav prikazuju kao paradigmu imoralizma, no neki, od rijetkih koji ga spominju, svrstavaju ga u *etički egoizam*, pri čemu se vjerojatno oslanjaju na njegovo isticanje zahtjeva za stvaranjem vlastitih vrijednosti te na povezivanje nagona, osjećaja odnosno motiva ugode i neugode s moralnim djelovanjem. Temeljem do sada rečenog, jasno je da ti motivi ipak nisu oni konačni motivi kojima bi se kod Nietzschea moglo definirati moralno djelovanje, oni su samo jedan od putova ili stupnjeva koji vode *volji za moć* kao odredbenom razlogu moralnog djelovanja, kao što i zahtjev za stvaranjem vlastitih vrijednosti proizlazi prvenstveno iz odnosa prema tradicionalnim vrijednostima, a ne iz odnosa prema vlastitoj koristi ili iz samoljublja. Isto tako, ako uzmemo u obzir različite relativističke pravce u etici, onda nam se Nietzscheova

[109] Usp. EH 173.

kritika morala iz te perspektive i ne bi trebala baš činiti tako radikalnom. Naravno, u kontekstu Nietzscheova izričaja to možda i ne izgleda tako, ali primjerice, osnovne teze kulturnog relativizma Nietzsche je davno prije odredio jednom, doduše metaforičkom, definicijom kada je rekao da je moral *instinkt stada* u pojedincu. Isto vrijedi i ako Nietzscheovu kritiku morala usporedimo s različitim metaetičkim pravcima kao što su emotivizam, preskriptivizam, itd. Temeljitiji pokušaj postavljanja Nietzscheove kritike ili filozofije morala u kontekst povijesti etike, relevantnih pravaca i podjela ostavit ćemo za kasnije, nakon prikaza njegove *genealogijske metode*, metode koju je on uveo svojim pristupom moralu, ali koja očito nije naišla na znatnije priznanje u povijesti etike kao jedna ozbiljna koncepcija utemeljena moralnosti.[110] Ali upravo zbog te metode ću u ovom radu kao glavno djelo prikaza njegova shvaćanja morala izdvojiti *Uz genealogiju morala*.

Što se tiče načelnih problema etike, oni su svakako obuhvaćeni Nietzscheovom kritikom ili filozofijom morala. Jer on je kritizirao svaki pokušaj objektivnog i neuvjetovanog utemeljenja morala, smatrao je da se emocije i nagoni ne mogu odvojiti od moralnog djelovanja, a razliku i odnos činjenica i vrijednosti Nietzsche tumači u korist vrijednosti. U kasnijem djelu *Sumrak idola*, poglavlju »Popravljači ljudskog uma«, Nietzsche kaže:

> Poznat je moj zahtjev upućen filozofima da se postave s onu stranu dobra i zla – da se uzdignu nad iluzijama moralnog prosuđivanja. Taj zahtjev proizlazi iz uvida koji sam ja prvi formulirao: *da nema nikakvih moralnih činjenica*.[111] Moralno prosuđivanje ima s onim religijskim zajedničko to da vjeruje u realitete koji to nisu. Moral je samo tumačenje određenih fenomena, bolje rečeno – krivo tumačenje« […] »*sva* sredstva kojima se dosad ljudski rod htjelo učiniti moralnim bila su iz temelja *nemoralna*.[112]

Štoviše, kao što bismo mogli reći da je ishodište razumijevanja morala kod Platona bila *ideja dobra,* kod Kanta razumijevanje slobode i nužnosti, kod Nietzschea možda takva jasna uporišta nema, međutim, uporište za razumijevanje morala nalazim u pojmu *vrijednosti*. Taj pojam stavlja nas u ispravan kontekst Nietzscheove kritike ili filozofije morala, jer očito je da

[110] Navedeno će biti posebno razmatrano u sedmom poglavlju usporedbom Nietzscheova i Kantova tumačenja morala te u osmom, završnom poglavlju. Mnogi autori dijele zajednički uvid da je Nietzsche prvenstveno kritizirao tumačenje da se moral uzima kao nešto dano, odnosno racionalno utemeljenje i opravdanje moralnosti. Međutim, različitost tumačenja temelji se i na različitim argumentima koji podržavaju Nietzscheov nihilizam, skepticizam, subjektivizam, aristotelizam, itd. Usp. Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, str. 126.; T. Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 326.

[111] Kurziv K.G.

[112] SI 36.

se moral kod Nietzschea može tumačiti samo u odnosu prema metafizici, što u kontekstu zahtjeva za *prevrednovanjem* znači i u odnosu prema spoznaji, istini, umu, logici, jeziku, itd. Ima mnogo mjesta u Nietzscheovim djelima koja o tome vrlo eksplicitno govore, primjerice: »povjerenje u um kao povjerenje je *moralni* fenomen«,[113] ili »poriv za spoznajom ima *moralni* izvor«.[114] Uglavnom, ovdje »prema« označava odnos s tradicionalnim shvaćanjima navedenih pojmova. Usudila bih se reći da se moral kod Nietzschea može tumačiti i *u* metafizici, imajući u vidu artističku metafiziku. No, za razliku od Platona i Kanta, koji svojim tumačenjima morala nisu dovodili u pitanje »ispravnost« postojanja morala, Nietzsche negira postojanje moralnih fenomena, ali pritom ne niječe da je postojanje morala vezano uz samu bit čovjeka, da je nužno vezano i za samu spoznaju, život, itd. S obzirom na to, pitanje jest da li je moguće pronaći i prikazati afirmativni odnos prema moralu kod Nietzschea, pa ako da, proizlaze li onda iz njegova tumačenja morala i određeni principi moralnog djelovanja?

Stoga, ono što se svakako pojavljuje kao novina i zahtijeva drugačiju pažnju jest uopće Nietzscheov pristup moralu, ne ulazeći pritom u njegovo pozitivno ili negativno vrednovanje morala. Na to upućuju i teze kao primjerice da *izvori morala sami nisu moralni* ili da *nema moralnih fenomena nego samo moralne interpretacije tih fenomena*, jer ukazuju na potpuno drugačiji pristup moralu. Primjerice, o izvorima morala u aforizmu naslovljenom »Najstarije moralne prosudbe« uvrštenom u djelo *Svitanje* Nietzsche kaže:

> - Kako zapravo reagiramo na ponašanje nekog čovjeka u blizini? - Ponajprije sagledavamo što iz tog ponašanja proizlazi za *nas* – promatramo ga jedino s tog gledišta. Taj učinak uzimamo kao *namjeru* ponašanja – i najposlije čovjeku pripisujemo posjedovanje takvih namjera kao *trajno* svojstvo i otad ga nazivamo na primjer »štetnim čovjekom«. Trostruka zabluda! Trostruka prastara pogreška! Možda smo je naslijedili od životinja i njihove snage prosuđivanja! Ne treba li *izvorište sveg morala* tražiti u našim odvratnim zaključcima: »ono što meni škodi, to je nešto zlo (po sebi škodljivo); što mi koristi, to je nešto dobro (po sebi blagotvorno i korisno)«, […] »Ne znači li to: beznačajan, prigodan, često slučajan *odnos* nekog drugog prema nama zamisliti kao njegovu *bit* i ono najbitnije, pa tvrditi kako je on spram čitavog svijeta i spram sebe sama sposoban samo za takve odnose kakve smo mi jednom ili nekoliko puta doživjeli? I ne krije li se iza ove istinske ludosti još i najdrskija od svih primisli: da mi moramo biti čak princip dobra, jer se dobro i zlo odmjeravaju prema nama?[115]

[113] Usp. Friedrich Nietzsche, *Svitanje*, Demetra, Zagreb, 2005. str. 6.

[114] Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu,* Matica Hrvatska, Zagreb, 1999., str. 39.

[115] S, 62.

Tek prikazom volje za moć postaje jasnijim općenito Nietzscheov odnos prema filozofskoj tradiciji, tek iz volje za moć postaje jasnijim njegov odnos prema metafizici, pri čemu se taj odnos, ako ga uvjetujemo i vrednovanjem morala, a volja za moć upućuje da moramo, nužno pokazuje kritičkim te povlači ne samo preispitivanje dosadašnjih moralnih vrijednosti, nego i moraliziranih vrijednosti istine, spoznaje, logike, intelekta, slobodne volje, itd. Razumjeti razliku između slobodne volje i volje za moć znači razumjeti koji je smisao čovjeka kao moralnog bića. Taj smisao kod Nietzschea nesumnjivo postoji. To će pokazati i analiza djela *Uz genealogiju morala*, kao i to što *volja za moć* uopće jest.

Volja za moć vezana je za s*amoprevladavanje* života. Samoprevladavanje se tumači u smislu da život ima tendenciju penjanja, stvaranja tvorevina moći, ispoljavanja vrijednosti, ali kao tvorevina volje za moć, iz čega onda proizlazi i nauk, odnosno potreba za prevrednovanjem svih vrijednosti. Ovdje opet podsjećamo da taj nauk za Nietzschea predstavlja akt najvišeg *samoosvještenja ljudskog roda*. Samo na taj način, putem volje za moć, čovjek postojanju može dati *novi, drugačiji* smisao, a time i smisao moralu. Jer kao što je dosadašnji moral vodio do samopodijeljenosti čovjeka, tako pomoću volje za moć dolazimo do samoprevladavanja dotadašnjih vrijednosti, do samospoznaje odnosno do samouveličavanja, što za Nietzschea može samo otmjena duša. Na jednom mjesto u djelu *S one strane dobra i zla* Nietzsche kaže: »Otmjena vrsta čovjeka osjeća *sebe* kao onu koja određuje vrijednosti, njoj nije potrebno puštati da ju se nazove dobrom, ona prosuđuje: 'ono što je štetno meni, štetno je po sebi', ona sebe zna kao ono što stvarima uopće tek dodjeljuje čast, ona *stvara vrijednosti*. Sve što poznaje na sebi, to poštuje. Takav moral je *veličanje sebe*.«[116]

Dakle, u tumačenju vrijednosti *otmjeno* treba tražiti daljnje odgovore na pitanje o postojanju vrlina i principa moralnog djelovanja kod Nietzschea. Što se tiče vrlina, u svojoj analizi Nietzscheove filozofije Gerhardt u poglavlju »Smisao morala« na jednom mjestu navodi kako je već davno ranije, u Platonovom dijalogu *Sofist* pokazano da se čovjek, jer može spoznavati i jer mora djelovati, ne može odreći vrlina, te u vrijednost morala jedva ozbiljno može sumnjati. Nietzsche je nastojao otkriti neotklonjivo proturječje između morala i života, te pokazati besmisao morala. Ipak je do danas prijeporno koji je njegov konačan odgovor. Njegova radikalna kritika morala jest faktum, ali je pitanje kojom je namjerom bio vođen. Jer unatoč svoj invektivnosti protiv morala, smatra Gerhardt, Nietzsche ostaje vjeran

[116] F. Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002., aforizam 260., str. 228.; Kurziv K.G.

Platonovom uvidu da se čovjek ne može odreći vrlina tako dugo dok sebi pripisuje određenu vrijednost.[117]

Kada već govorimo o afirmativnom odnosu prema vrlinama kod Nietzschea, trebali bismo potonji navod iz djela *S one strane dobra i zla* usporediti s navodom koji smo ranije istaknuli, a koji govori o zabludama morala koje se očituju u vrednovanju određenog djelovanja na način da mu pripisujemo određenu namjeru, da poopćavamo ne samo to djelovanje nego i čovjeka općenito.[118] Naime, na jednom mjestu u tom aforizmu iz djela *Svitanje* Nietzsche kaže: »Ne treba li *izvorište sveg morala* tražiti u našim odvratnim zaključcima: 'ono što meni škodi, to je nešto zlo (po sebi škodljivo); što mi koristi, to je nešto dobro (po sebi blagotvorno i korisno)'«. U kontekstu cijelog aforizma navedena rečenica opisuje nedostatak naše moralne prosudbe, dok na primjer u citatu u kojem govori o otmjenoj duši Nietzsche koristi sličnu rečenicu, »ono što je štetno meni, štetno je po sebi« da bi opisao *otmjenu* vrstu čovjeka kao onoga koji stvara vrijednosti, dakle opisuje uvjete nastanka vlastitih vrijednosti. Ovdje opet nailazimo na jednu interpretacijsku dvojbu. Naime, radi li se ovdje o Nietzscheovoj retoričkoj lakomislenosti ili o nekoj važnoj distinkciji moralnih pristupa. Zanimljiv način rješavanja ovakvih situacija iznio je MacIntyre. Bez obzira što je, kako sam kaže, izrekao oštre riječi na račun izraza »nadčovjek«, MacIntyre navodi kako je ta »konstrukcija« proizašla iz istinitog Nietzscheova uvida. Nietzsche se izruguje zasnivanju morala na unutarnjim moralnim osjećajima, na savjesti, na kantovskom kategoričkom imperativu, na poopćivosti. Jer ako se kod morala ne radi ni o čemu drugom nego o izrazima volje, što je Nietzscheov argument, moj moral može biti samo ono što stvori moja volja. Racionalno opravdani autonomni moralni subjekt za njega je fikcija i zato volja treba zamijeniti razum. Stoga jezgru njegove filozofije morala čini problem kako na posve nov način, pomoću volje za moć, stvoriti novu ploču onoga što je dobro odnosno zakon, a taj problem Nietzsche postavlja pred svakog pojedinca. Upravo u njegovu ustrajnom bavljenju tim problemom, a ne u njegovim lakomislenim odgovorima, smatra MacIntyre, leži Nietzscheova veličina koja ga čini istinskim filozofom morala.[119]

U daljnjem nastojanju da pružimo odgovor na navedeno proturječje poslužit ćemo se i aforizmom 287. djela *S onu stranu dobra i zla*: »Što je otmjeno? Što nam danas još znači riječ 'otmjen'? Čime se razotkriva, po čemu se prepoznaje otmjenog čovjeka pod ovim teškim,

[117] Usp. V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, str. 120.

[118] Vidi str. 70. ovog rada.

[119] Usp. Alasdair MacIntyre, *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, str. 122.

zastrtim nebom vladavine svjetine koja započinje, zbog koje sve postaje neprovidno i olovno? Radnje nisu te koje ga dokazuju – radnje su uvijek mnogoznačne, uvijek neshvatljive -; a nisu to ni 'djela'… Nisu djela, nego je vjera ta koja ovdje odlučuje, koja ovdje uspostavlja poredak po rangu, da staru religioznu formulu ponovno prihvatimo u novom i dubljem smislu: *neka temeljna izvjesnost*[120] koju otmjena duša ima o samoj sebi, nešto što se ne da tražiti ni naći, a možda ni izgubiti. *Otmjena duša ima strahopoštovanje pred sobom*.«[121] Izraz »neka temeljna izvjesnost« Nietzscheov je još jedan izraz za volju za moć.

[120] Kurziv K.G.

[121] SDZ, 253.

Zaključak

Volja za moć zasigurno je jedan od važnijih izraza u Nietzscheovoj filozofiji, ali također i jedan od izraza koje nigdje sustavno ne objašnjava. Uzimajući u obzir prikaz genealogije koji slijedi, najsrodniji pojam izrazu »volja za moć« jest pojam »život«. Nietzscheovo tumačenje ljudskog djelovanja pomoću volje za moć njegova je *izvornost* u filozofskoj tradiciji tumačenja morala. Pritom kao najviše moći Nietzsche vrednuje dobro i zlo, pa je i volja koja ih određuje (*kvaliteta volje*) presudna za njihovo vrednovanje. Isto vrijedi i za sve podjele morala. Iz tumačenja volje za moć proizlazi i čovjekovo najbitnije određenje da je čovjek biće koje procjenjuje. Potonje određenje uvjetuje i Nietzscheovo shvaćanje svjesnosti, kao i kritiku dotadašnjeg shvaćanja. Važnost tumačenja te odredbe isto tako nije moguće razumjeti ako se ne razumije zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti koji je na različite način prisutan i odlučujući za razumijevanje Nietzscheovih kasnijih djela, posebice *S onu stranu dobra i zla* i *Uz genealogiju morala* koji predstavljaju svojevrsno objašnjenje tog zahtjeva. Zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti proizlazi iz uvida u perspektivističko tumačenje života i postojanja. Perspektivizam je, kao što će to detaljnije pokazati sljedeća poglavlja, Nietzscheov način tumačenja fenomena odnosno postojećih vrijednosti. I to ne samo moralnih. On je vjerovao da perspektivistički pristup omogućava uvid u dotadašnje zablude morala te metafizike općenito, a koje se prvenstveno prepoznaju u zahtjevu za izvjesnošću; za izvjesnošću moralnih vrijednosti, izvjesnošću spoznaje, itd.

Svoj odnos prema moralu Nietzsche naziva imoralizam. Imoralizam ne podrazumijeva negiranje morala i moralnih vrijednosti u smislu njihova nepostojanja, nego uvid u njihove slučajne, naslijeđene i uvijek uvjetovane vrijednosti. Riječ je o preuzetim vrijednostima morala koje iz pozicije imoralizma treba prevladati, prevrednovati. Ne negirati! Naime, Nietzscheova važna teza je da su sva vrednovanja mogu biti preuzeta ili vlastita, iz čega onda proizlazi i zahtjev da čovjek treba procjenjivati preuzete vrijednosti i čovjek treba stvarati vlastite vrijednosti. Za sada ostaje otvorenim pitanje ako se vrijednost života ne može procijeniti, na koji način je Nietzsche onda razumio zahtjev da se moralne vrijednosti trebaju te na koji način se uopće mogu procjenjivati s obzirom na život. Osim toga, postavlja i se pitanje zašto biti stvaratelj novih vrijednosti a ne preuzimatelj postojećih, a se te vrijednosti odmjeravaju na nešto što samo po sebi nema vrijednost. Kao što će pokazati sljedeća poglavlja, odgovore treba tražiti u Nietzscheovu tumačenu volje i tumačenju smisla.

Savjest, ali ne dobra ili loša, nego intelektualna savjest i čestitost jesu vrline koje bi to trebale omogućiti te dovesti na put prema stvaranju vrijednosti morala koji bi bio veličanje sebe i nas samih. Putem vrijednosti *otmjeno*. Na koji način je vrijednost otmjeno tu važna, u kojoj je ona vezi s voljom za moć, prikazat ću u sljedećim poglavljima. Njihova poveznica jedan je od temelja Nietzscheove genealogije, kao što se i savjest, kao temeljni pojam u etičkoj tradiciji, također pojavljuje kao jedan od temeljnih pojmova u genealogiji.

4. OD VOLJE ZA MOĆ DO SLOBODNE VOLJE

U ovom podužem uvodu u prikaz djela *Uz genealogiju morala* koji obuhvaća ovo i sljedeće poglavlje važno je podsjetiti na činjenicu da je to djelo nastalo nakon djela *Tako je govorio Zaratustra* kojim započinje treća faza Nietzscheova stvaralaštva. Prvenstveno stoga što i sâm Nietzsche ta kasnija djela naziva naknadnim komentarima, o čemu je već bilo riječi. Osim toga, izrazi kao što su »nadčovjek«, »bivanje«, »smrt Boga«, »vječno vraćanje jednakog«, te posebno »volja za moć« i »prevrednovanje svih vrijednosti«, dakle izrazi koje bitno obilježavaju i čine djelo *Tako je govorio Zarathustra* prisutni su, dodatno osmišljeni i pretpostavljeni u djelu *Uz genealogiju morala*. Ovdje Nietzsche za njih koristi i drugačije izraze, na primjer kada govori o volji za moć upotrebljava izraz »temeljna volja«, »instinkt slobode«, umjesto »nadčovjek« koristi izraz »suverene, autonomne individue«, itd. W. Stegmaier[122] navodi kako Nietzsche u trećoj fazi uzima pojam *stvaranja* kao predmet pri čemu za stvaranje uvodi filozofski pojam *volja za moć*. Stvaranje je djelovanje sa svrhom dobiveno iz novih životnih uvjeta, novih životnih mogućnosti. Djelovanje, pak, obuhvaća spoznavanje koje ukoliko obuhvaća i spoznavanje postojećih vrijednosti, tada je ono prevrednovanje vrijednosti. Nietzscheov Zaratustra je stvaratelj u tom trostrukom smislu: kao djelovatelj, spoznavatelj i vrednovatelj.[123]

Time se otvara i pitanje posebnosti djela *Uz genealogiju morala*? Pojam genealogije morala u filozofiju uveo je upravo Nietzsche.[124] Stegmaier smatra kako Nietzsche nije imao neki predviđeni program za svoja djela koje bi mogao sistematski obraditi, što pokazuje i njegovo vlastito shvaćanje i tumačenje djela *Uz genealogiju morala*, te njegove promjenjive perspektive o tom djelu.[125] Nietzsche je djelo *Uz genealogiju morala* prvotno mislio kao dopunu i razjašnjenje djela *S onu stranu dobra i zla*, ponekad čak i kao »dodatak novom razumijevanju zadaće« toga djela. Međutim, to je bilo samo njegovo prvotno shvaćanje. S druge strane, pisanje tog djela on je shvatio kao novi početak, navodeći u predgovoru kako se radi o »polemičkom spisu«. On uvodi, tumači Stegmaier, novo borbeno »protivno kretanje«,

[122] Werner Stegmaier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1994.

[123] Usp. Werner Stegmaier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, str. 30. i d.

[124] Usp. ibidem, str. 63. i dalje.

[125] Usp. ibidem, str. 26.

koje je prisutno u svim njegovim kasnijim djelima, a koje on u *Sumraku idola* naziva »objavom rata«, »objavom rata protiv morala«. Osim toga, svi daljnji naslovi i upućuju na takvo »protivno kretanje«. Uz to, njegov govor postaje u djelu *Uz genealogiju morala* tvrđi, borbeniji, zastrašujući. Međutim, iz djela *Ecce homo* proizlazi, navodi Stegmeier, da je Nietzsche još jednom promijenio vlastiti pogled na svoju genealogiju morala. Jer sada on to djelo više ne vidi niti kao tumačenje ranijih spisa niti kao objavu svojeg »protivnog kretanja«, nego kao djelo koje stoji za sebe. Ono se ističe jedinstvenim stilom, a njegove tri rasprave su u pogledu izraza i namjere neočekivano neugodne, putem *nove* istine u svakoj od te tri rasprave, putem »vrlo neugodne istine«, kao nečega što do sada nije viđeno.

Dijelove ranije napisanih djela na koje se Nietzsche često poziva u svom genealogijskom djelu, Stegmaier u svojoj interpretaciji ističe kao ključne za određivanje zadaće genealogije morala. Tako jednu od zadaća djela *Uz genealogiju morala* Stegmaier nalazi u petom poglavlju »Uz prirodnu povijest morala« djela *S onu stranu dobra i zla*, poglavlje koje smatra najvažnijim ishodištem razumijevanja Nietzscheova prikaza genealogijske metode. U tom poglavlju Nietzsche traga za mogućnostima izvanmoralnog opisivanja morala, ali ne s ciljem prikaza genealogije morala nego s ciljem »*učenja tipova* morala«. Uz to, Stegmaier smatra da je Nietzsche u *novom predgovoru*[126] djela *Svitanje* napisanom 1886., dakle godinu dana ranije od djela *Uz genealogiju morala*, postavio i odredio novu zadaću svoje genealogije, nakon što je u ranijim djelima objavio da je moralu »otkazano povjerenje«. U navedenom predgovoru Nietzsche najavljuje daljnji zadatak, izražen mišlju »počeo sam potkopavati naše povjerenje u moral«, a radi se zapravo o »*sebeukidanju* morala«.[127] Sebeukidanje, jer Nietzsche sada jasno vidi da se moral samo »iz moralnosti« može ukinuti i time se može steći perspektivistički uvid. Ovdje Stegmaier napominje da takva zadaća Nietzschea odvaja od filozofske tradicije, premda je tek ta tradicija učinila mogućim formuliranje njegove pozicije i same zadaće u pogledu morala.[128]

Stegmaier i u djelu *Radosna znanost* nalazi mjesta u kojim je Nietzsche odredio zadaću svoje genealogije morala. Jedno od tih mjesta je opet *novi predgovor*,[129] napisan također 1886., a drugo je peta knjiga djela *Radosna znanost*, napisana nakon djela *Tako je govorio Zarathustra*. Stegmaier smatra da je u petoj knjizi formuliran program filozofije

[126] Kurziv K.G.

[127] Njem. die Selbstaufhebung der Moral

[128] Usp. ibidem, str. 47.

[129] Kurziv K.G.

perspektivizma, a početne aforizme pete knjige tumači kao polazne točke Nietzscheove genealogije morala, kao na primjer: »Najveći noviji događaj – da 'Bog je mrtav', da je vjerovanje u kršćanskog Boga postalo neuvjerljivo… i što se sve, nakon što je ono vjerovanje potkopano, odsada mora urušiti, jer je bilo na njemu izgrađeno, njime poduprto, u njega uraslo: na primjer čitav naš europski moral.« Bog je bio jamac istine, pa se i pitanje o *vrijednosti volje za istinom* mora stoga donositi na 'tlo morala': »Prema tomu, 'volja za istinom' ne znači 'ne želim se dati obmanuti', nego – ne preostaje izbor – 'neću obmanjivati, pa niti sebe sama' i time smo na tlu morala.« Stoga se moral treba razmatrati i napadati s obzirom na povijest njegova nastanka: »Ne vidim nikoga tko se odvažio na *kritiku* moralnih vrednovanja… Teškom mukom pronašao sam nekoliko oskudnih polazišta za jednu *povijest nastanka* tih osjećaja i vrednovanja… Nitko dakle dosad nije ispitao *vrijednost* one najčuvenije od sviju medicina, zvane moral: prvi korak bio bi to da ga se jednom – *dovede* u *pitanje*. Pa dobro! Upravo to je naš posao.« Pretpostavka za to je, tumači Stegmaier, sposobnost filozofa da sumnja u ono u što drugi još vjeruju: »Jer čovjek je životinja koja obožava! Ali on je i nepovjerljiva životinja: a to da svijet *nije* vrijedan toga u što smo vjerovali, to je otprilike ono najsigurnije čega se najposlije dokopalo naše nepovjerenje. Što više nepovjerenja, to više filozofije.«[130]

Uzimajući u obzir Stegmeierove stavove o zadaći djela *Uz genealogiju morala*, ovdje želim istaknuti još dvije značajke koje smatram važnim u daljnjoj analizi. Prva je više podsjetnik na Nietzscheovo tumačenje da tri genealogijske rasprave predstavljaju »tri odlučujuće predradnje psihologa za *prevrednovanje svih vrijednosti*«.[131] Premda Nietzsche to nije postavio kao zadaću svoje genealogije morala, kao drugu značajku navest ću to da nam uvid u značenje genealogijskog pristupa može pružiti ponajbolje odgovore na pitanje o Nietzscheovu odnosu prema (filozofskoj) tradiciji.

Na samom početku rada postavili smo kao problem kako vrednovati Nietzscheov odnos prema tradiciji, odnosno može li se »pozitivno« odrediti njegovo mišljenje prema tradiciji, ili ono »novo« u njegovu mišljenju stoji nasuprot tradicije, za što se u interpretacijama često upotrebljava izraz »raskid s tradicijom«. S druge strane, neki su tvrdili da Nietzsche ipak i nije bio tako radikalan u svojim tezama kao što se to može na prvi pogled činiti. Međutim, možda je pozitivno ili negativno tumačenje njegova odnosa prema tradiciji u stvari pogrešna ili bolje reći, neprimjerena podjela. Ili barem nedovoljna. Odgovore na

[130] Usp. Werner Stegmaier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«*, str. 49. i d.

[131] Usp. str. 58. ovog rada.

navedene dvojbe dobit ćemo u pokušaju razumijevanja Nietzscheove »metode«, u kontekstu koje se njegov odnos prema tradiciji prvenstveno pokazuje kao *genealogijski*. Putem genealogijskog pristupa tumačenja morala trebala bi se očitovati, među ostalim, *tradicionalnost* u vrijednostima morala, ali i *tradicionalnost* u vrijednostima spoznaje, istine, volje tumačene isključivo kao slobodne, subjekta, itd. Da bi uopće razumjeli i uvidjeli što je to *tradicionalno* što Nietzsche pozitivno ili negativno promišlja, a na što nam daje odgovor upravo u ovom djelu, Nietzsche je smatrao potrebnim rasvijetliti dva problema: problem historijskog *smisla* i problem podrijetla. Takav genealogijski pristup tradiciji, osim što tumači i otkriva historiju i podrijetlo određenih vrijednosti koje smo putem tradicije usvojili, svakako čini i posebnim te jedinstvenim djelo *Uz genealogiju morala* u kontekstu cjelokupnog Nietzscheova stvaralaštva. Mnoge teme, pitanja, probleme koje sam do sada naglasila kao bitne u rasvjetljavanju Nietzscheove kritike ili filozofije morala, putem genealogijske metode dobivaju svoje dublje, primjerenije i višestruko značenje, poneki dobivaju svoju puniju jasnoću, ako ne i rješenje.

4.1. Predgovor

Predgovor započinje rečenicom »Mi smo sebi nepoznati, mi spoznavatelji,[132] mi *sami sebi samima*.[133] To ima svoj dobar razlog. Nikada nismo sebe tražili – pa kako bi se i moglo dogoditi da jednog dana sebe *nađemo*?«[134] U cijelom radu, gotovo jedino u predgovoru Nietzsche se obraća čovjeku, čitatelju, sebi, ljudskom rodu sa »mi spoznavatelji«. To nije nevažno. Osim navedenog citata, Nietzsche izraz »mi spoznavatelji« upotrebljava na još jednom mjestu u predgovoru, gdje govori o značenju vrijednosnih sudova dobro i zlo za ljudski život, u smislu da li se u njima očituje osiromašenost života ili njegova snaga, punina, volja i budućnost. Riječ je o dvojbi koja je samog Nietzschea navela na istraživanje i uspoređivanje navedenih vrijednosti kod različitih naroda, vremena, na stupnjevanja ranga, na istraživanja i uspoređivanja podrijetla moralnih pojmova koja su mu omogućila da specificira svoj problem morala otkivajući pritom jedan *cjelokupni prešućeni svijet*.[135]

Iz navedenog očito proizlazi da je za Nietzschea problem morala spoznajni problem, ili preciznije rečeno, problem i način vrednovanja vrijednosti morala uvjetovan je načinom i stupnjem spoznaje odnosno samospoznaje. Nakon uvodne rečenice, u nastavku prvog poglavlja predgovora Nietzsche nastavlja svoj genealogijski uvod u prikaz podrijetla morala oslanjajući se na problem spoznaje i *samospoznaje* te kaže:

> Što se tiče života inače, takozvanih »doživljaja« – tko od nas opće ima za to dovoljno ozbiljnosti? Ili dovoljno vremena? Pri takvim stvarima, bojim se, nismo nikada bili posve »pri stvari«: upravo naše srce nije tamo – pa niti naše uho! Štoviše, kao što se neki božanski rastresen i u sebe utonuo čovjek, u čijim ušima tek što je odjeknulo zvono označujući podne sa svojih dvanaest teških udaraca, najednom budi i pita: »što je to zapravo zvonilo?«, tako i mi kadšto *naknadno* trljamo uši i posve začuđeni, posve zbunjeni pitamo: »što smo to zapravo doživjeli?», još više: »tko *smo* mi zapravo?«, te odbrojavamo –

[132] Njem. wir Erkennenden

[133] Kurziv K.G.

[134] GM, 1P/7.

[135] Usp. ibidem, str. 10. Izrazom *cjelokupni prešućeni svijet* Nietzsche vjerojatno želi naglasiti svoju novinu u pristupu određivanja problema morala, preciznije rečeno, želi naglasiti svoj uvid da do sada moral nitko nije uzimao kao problem. Naime, u ovom genealogijskom djelu, kao i u predgovorima koji su nastali u istom periodu kada i to djelo, te u petoj knjizi *Radosne znanosti*, Nietzsche opetovano ističe posebnost i novine u svom pristupu tumačenja morala, spoznaje, istine, itd. U tom smislu smatram korisnim ovdje uputiti i na navod istaknut na str. 39./40. ovoga rada, navod u kojem Nietzsche tumači kako je ono što nam se čini poznatim teško spoznati i sagledati kao problem.

> naknadno, kako rekosmo – svih dvanaest drhtavih udaraca zvona našeg doživljaja, našeg života, našeg *bitka* – ah!, i pritom griješimo u brojanju… Mi upravo nužno ostajemo sebi strani, ne razumijemo sebe, *moramo* sebe zamijeniti s nekim drugim, za nas za svu vječnost vrijedi stav: »Svatko je sebi samom najudaljeniji« – za sebe mi nismo nikakvi »spoznavatelji«…[136]

Naizgled, to prvo poglavlje predgovora kao da stoji samo za sebe, a ustvari predstavlja snažan početak opisa onoga što Nietzsche razumije kao problem morala. Osim u predgovoru, Nietzsche izraz »mi 'spoznavatelji'« koristi u posljednjoj raspravi »Što znače asketski ideali?« na mjestu gdje tumači da smo zbog naše vjere u istinu još uvijek u službi asketskih ideala, bez obzira na naše uvjerenje u protivnost spram njih.[137] Time dotičemo još jedan razlog isticanja početka predgovora. U njemu se krije Nietzscheov temeljni prigovor protiv morala. To da mi sami sebe ne možemo razumjeti ili spoznati, to da mi *moramo* sebe zamijeniti s nekim drugim, to nepovjerenje spram samih sebe Nietzsche tumači kao posljedicu »suvremenog izmoraliziranog ukusa« kojega se teško riješiti jer ga još nismo svjesni, pa se u takvim spoznajnim okolnostima teško postaje svjestan i samoga sebe. U skladu s tim je i cjelokupna naša spoznaja, pa onda i naše razlikovanje »istinitog« i »lažnog« izmoralizirano, kao i naše shvaćanje doživljaja, korisnosti, shvaćanje bitka, naše shvaćanje »dobrog čovjeka«. S obzirom da navedeno predstavlja ujedno i kritiku koju Nietzsche upućuje filozofima, on svoju poziciju tumači kao poziciju psihologa te u pogledu takvog razumijevanja spoznaje iznosi tezu da je iz perspektive psihologa sve to »*nepošteno, nevino lažljivo*«.[138] Zato svoju zadaću kao zadaću psihologa vidi u suprotstavljanju izmoraliziranom načinu mišljenja koje dominira u modernim prosudbama o ljudima i stvarima jer se upravo u tome krije najveći prigovor moralu odnosno najveća opasnost: »nije laž ono što čini najosobitiju značajku modernih duša, modernih knjiga, nego utjelovljena *nevinost* u moralističkoj lažljivosti.«[139] Ta najveća opasnost dovodi do *nepoštenog*, *nevinog* vrednovanja »dobra« i »zla«, »korisnog« i »nekorisnog«, te može dovesti do »*velikog gađenja spram čovjeka*«. U *Radosnoj znanosti* Nietzsche je tu opasnost opisao na sljedeći način:

> Dapače, mi nemamo nikakav organ za *spoznavanje*, za »istinu«: mi »znamo« (ili vjerujemo, ili uobražavamo) upravo onoliko koliko bi to moglo biti *korisno* po interese ljudskog stada, vrste: a čak i

[136] GM, 1P/7-8.

[137] GM, 24/3/173. i d.

[138] Usp. ibidem. 19/3/160-161.

[139] Ibidem 18/3/159.

ono što ovdje nazivamo »korisnim« najposlije je također tek vjerovanje, uobražavanje i možda upravo ona najkobnija glupost od koje ćemo jednom propasti.[140]

Prikaz ovakve neposredne povezanosti problema spoznaje i problema morala više nije moguće pratiti bez njegova nauka o *volji za moć*. Stoga smatram da izložena razmišljanja o početku predgovora treba staviti u odnos s pitanjem koje se nalazi u šestom poglavlju predgovora, pitanjem o mogućnosti postizanja najviše *moćnosti* i *raskošnosti* vrste čovjeka. U daljnjoj analizi nastojat ću ukazati i pokazati koliko se upravo iz volje za moć pokazuje značaj morala, iako moral može biti kriv da se ne postigne najviša moćnost čovjeka. Drugim riječima, samo unutar morala ili moralnog tumačenja je takva vrsta uopće moguća.

Kada Nietzsche u predgovoru svoje genealogijsko djelo opisuje kao »polemički spis« u kojem iznosi misli o *podrijetlu naših moralnih predrasuda*, tada se on neposredno poziva i upućuje na djelo *Ljudsko odviše ljudsko*. Pritom vjerojatno najviše misli na dio »Povijest moralnih osjećaja«. Međutim, ovdje je važno navesti da Nietzsche time naglašava *kontinuitet* zaokupljenosti mislima o podrijetlu, a uzrok takvog kontinuiteta ima svoj zajednički korijen u *temeljnoj volji* za spoznajom.[141] Hipotezama o podrijetlu morala koje je iznio u *Ljudsko odviše ljudsko, Putnik i njegova sjena* te *Svitanje,* Nietzsche je posvetio sve tri genealogijske rasprave, pa su navedena djela i svojevrsna pretpostavka njihova razumijevanja.[142] U genealogijskim raspravama Nietzsche se često na njih i poziva, posebice na aforizam o *ćudorednosti ćudoređa* iz djela *Svitanje*. Uz sve navedeno, značaj i težinu koju je Nietzsche pridavao pitanju podrijetla moralnih predrasuda kao i definiranju zadataka genealogije morala, najbolje opisuje sljedeći citat: »Golemu, daleku i tako skrovitu zemlju morala – onoga koji je zbilja tu bio, koji je zbilja bio življen – treba proputovati sa samim *novim pitanjima*[143] i tako reći novim očima. A ne znači li to gotovo koliko i tu zemlju tek *otkriti*?...«[144]

Nietzsche nadalje odgovara koja su to *nova* pitanja. Pitanje o podrijetlu moralnih predrasuda nužno uključuje pitanje *koje podrijetlo imaju naše dobro i zlo*. Historijski, filološki i psihologijski pristup Nietzscheu je pomogao da to pitanje oslobodi teologijskih

[140] RZ, 354/5194.

[141] Usp. GM, 2P/9.

[142] Nietzsche upućuje na aforizme u djelu *Ljudsko odviše ljudsko* u kojima govori o dvostrukoj pretpovijesti dobra i zla, zatim o vrijednosti i podrijetlu asketskog morala, o ćudoređu ćudoređa, o podrijetlu kazne u *Putnik i njegova sjena*, o pravednosti u djelu *Svitanje*. Usp. GM, 12.

[143] Kurziv K.G.

[144] Usp. GM, 7P/15.

predrasuda pa ga je precizirao i dopunio: *pod kojim je uvjetima čovjek sebi iznašao one vrijednosne sudove dobro i zlo? I kakvu vrijednost imaju oni sami?* Važnost posljednjeg pitanja Nietzsche dodatno pojašnjava.[145] Posljedice ovakvih, za genealogijsku metodu, temeljnih pitanja dalekosežne su za samo shvaćanje morala, kao i za shvaćanje dobra i zla kao najviših moći. Jer upravo takav pristup otkriva da se vrijednost tih *moći* krije u odnosu na *život*, pri čemu Nietzschevo formuliranje pitanja otkriva ujedno i temeljna pitanja bez kojih nije moguće istražiti vrijednosti nekog morala: »Jesu li oni dosad sputavali ili promicali ljudsko uspijevanje? Jesu li oni znak nevolje, osiromašenja, izopačenja života? Ili obrnuto, ogleda li se u njima punina, snaga, volja života, njegova odvažnost, njegovo pouzdanje, njegova budućnost?«[146]

Stoga se značaj i valjanost određene genealogije morala za Nietzschea ne očituje samo u iznošenju vlastitih ili tuđih hipoteza o podrijetlu morala nego u iznošenju hipoteza o *vrijednosti* morala, što dotadašnji genealozi uopće nisu uzimali kao predmet. Time je bitno motivirana i njegova kritika dotadašnjih, uglavnom engleskih, genealoga morala, ali i drugih, što pokazuje na primjeru Paula Reéa. Osim toga, genealogijski zahtjev za ispitivanjem podrijetla vrijednosti morala, te uopće takva zaokupljenost problemom vrijednosti morala svakako je potaknuta i Schopenhauerovom filozofijom. Naime, u formuliranju svojih pitanja Nietzsche ponajviše kao problem vrijednosti morala ističe problem vrijednosti sućuti i morala sućuti. Radi se o vrijednosti »neegoističnog«, instinkta sućuti, *odricanja od samog sebe*,[147] *žrtvovanja sama sebe*,[148] vrijednosti koje je Schopenhauer utemeljio u onostranosti, pa su time te vrijednosti kao »vrijednosti po sebi« postale protivne životu i samome čovjeku. U tome Nietzsche prepoznaje volju koja se okreće *protiv* života, a time i *moral sućuti* kao zaobilazni put prema nihilizmu, što ga navodi na još preciznije određenje zahtjeva svoje genealogijske metode: »Nama je potrebna *kritika* moralnih vrijednosti, *same vrijednosti tih vrijednosti treba jednom staviti u pitanje* – a za to je potrebno poznavanje uvjeta i okolnosti iz kojih su one izrasle, u kojima su se razvile i premjestile.«[149] I tu nastupa Nietzscheova genealogija morala. I *zato* genealogija.

Uglavnom, temeljem navedenih pitanja i svojih uvida Nietzsche je prilično precizno opisao i odredio zahtjeve svoje genealogijske metode: moral se prvenstveno treba vrednovati

[145] Usp. GM 3P/9-10.

[146] Ibidem, str. 10.

[147] Njem. die Selbstverleugnung

[148] Njem. die Selbstopferung

[149] GM 6P/14.

s obzirom na život – kao maska, posljedica, simptom, uzrok. Uz to, vrijednost »dobra« izgubila je dotadašnju neupitnu pretpostavku da je vrjednija od »zla« te se, među ostalim, vrijednost tih vrijednosti (»dobra« i »zla«) od sada mora odmjeravati s obzirom na čovjeka. To Nietzsche pojašnjava u možda najvažnijem dijela predgovora:

> Dosad se nije ni iz najveće daljine sumnjalo ni kolebalo kad se »dobro« ocjenjivalo kao vrjednije od »zla«, vrjednije u smislu potpomaganja, korisnosti, pospješenja s obzirom na čovjeka uopće (uračunavajući i čovjekovu budućnost). Kako? A kad bi u »dobrom« ležao i simptom nazadovanja, isto tako opasnost, zavođenje, otrov, narkotik pomoću kojega bi sadašnjost možda živjela *na račun budućnosti*? Možda ugodnije, bezopasnije, ali i u manjem stilu, niže?... Tako da bi upravo moral bio kriv ako jedna po sebi moguća *najviša moćnost i raskošnost* tipa čovjek ne bi nikad bila postignuta? Tako da bi upravo moral bio opasnost nad opasnostima?[150]

Genealogijski prikaz trebao bi pokazati na koji način i zašto Nietzscheovo tumačenje morala obuhvaća kritiku kršćanstva, filozofije, znanosti, pa dijelom i umjetnosti. Međutim, ovdje smatram važnim istaknuti i ponoviti da se značaj morala ne iscrpljuje u njegovoj negativnoj kritici morala. Negativna kritika morala samo je jedna od posljedica njegova pristupa. Njemu na neki način »treba« genealogijski pristup moralu, ali iz genealogijskog pristupa moralu proizlazi da *njemu treba moral* sa svim ovdje navedenim zahtjevima i pitanjima, jer bez morala nema samospoznaje. Nema ostvarenja onoga čime je Nietzsche, kao naizgled ubačenim, započeo svoj predgovor pa i cijelo djelo *Uz genealogiju morala*. U tom smislu približiti se samome sebi, spoznati samoga sebe, naizgled proturječno, ali nije moguće bez poznavanja *zbiljske historije morala*, jer što se tiče morala za Nietzschea »uopće nema stvari koju bi se više *isplatilo* ozbiljno shvaćati«.[151] Nagrada je, kako sam kaže, *radosna znanost*.[152]

S obzirom da je pretpostavka razumijevanja genealogijskog pristupa razumijevanje nauka o volji za moć u daljnjem prikazu, a posebice kasnije u analizi, pokušat ću iznijeti pojašnjenje što bi to bila volja za moć s obzirom na naznačeni kontekst ovog rada. Za sada bih se osvrnula na neka Stegmeierova interpretativna zapažanja. On razlikuje dva značenja volje za moć: *kritičko* i *etičko*. Premda Nietzsche volju za moć nigdje nije protumačio, navodi Stegmeier, za njega je moć uvijek moć protiv druge moći, odnosno pojam *moći* za Nietzschea bio bi prazan kada ne bi istovremeno bila mišljena i neka protivna moć. Svaka moć je

[150] Ibidem.

[151] GM, 7P/16.

[152] Ibidem.

uvjetovana drugom moći na način da se kroz drugu moć potvrđuje i kroz to potvrđivanje ustvari ona hoće drugu moć nadmoćiti. To je za Stegmeiera značenje Nietzscheove teze da »svaka moć u svakom trenutku izvlači svoju krajnju konsekvencu«.[153] Uz to, za njega je »sav smisao volja za moć« i stoga iz nje on tumači sve životne odnose: organske, političke, gospodarske, znanstvene i moralne. Pritom, napominje Stegmeier, treba uzeti u obzir da je Nietzsche često i pojmove neuvjetovanosti, kao što su »esencija«, »princip«, »krajnji temelj i karakter svih promjena«, »unutarnje biće bitka« upotrebljavao umjesto pojma »volja za moć«. To pokazuje da je pojam »volja za moć« Nietzsche upotrebljavao u kritičkom kontekstu, postavljajući je, primjerice, nasuprot Schopenhauerovom metafizičkom principu »volje za životom«. To se osobito pokazuje, navodi Stegmaier, u aforizmu 36. djela *S onu stranu dobra i zla* koji završava sljedećom rečenicom: »Svijet viđen iznutra, svijet određen i označen s obzirom na njegov 'inteligibilni karakter' – on bi bio upravo 'volja za moć' i ništa osim toga.«[154]

Osim kritičkog smisla, za Stegmeiera volja za moć ima i etički smisao, koji se ne može razumjeti bez kritičkog smisla. Etički smisao volje za moć proizlazi iz vlastite snage, snage koja treba postati gospodarom života, koja treba cjelokupnom životu *dati* svoj smisao. Pritom volja za moć može upućivati samo na individualno davanje smisla, jer se ne može dati smisao koji bi bio općevažeći. I sam Nietzsche je znao, navodi Stegmeier, da je »volja za moć« ustvari *njegovo* davanje smisla, *njegova* interpretacija. Jer neposredno nakon teze da »svaka moć u svakom trenutku izvlači svoju krajnju konsekvencu« slijedi rečenica: »Pretpostavimo da je i to sama interpretacija – a vi ćete biti dovoljno revni da to navedete kao prigovor. No, utoliko bolje.«[155]

I završna napomena, predgovor, pa i gotovo sve tri rasprave koje slijede ili završavaju dodatnim pojašnjenjem metafore o Zarathustri ili, kao što sâm Nietzsche objašnjava u predgovoru, predstavljaju komentar određenog navoda iz djela o Zarathustri. Očigledan primjer toga je treća rasprava koja je komentar citata iz poglavlja »Čitanje i pisanje« djela *Tako je govorio Zarathustra*.

[153] W. Stegmeier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“,* str. 87.

[154] W. Stegmeier, *Nietzsches „Genealogie der Moral“,* str. 85.

[155] Ibidem, str. 87.

4.2. »Dobro i zlo«, »dobro i loše«

Osnovna tema prve rasprave jest *preobrazba oblika* vrijednosnog suda »dobar«.[156] U njoj Nietzsche objašnjava svoje razlikovanje pojmova »lošs« i »zao« koje je bitno uvjetovano razlikovanjem dva shvaćanja pojma »dobar«. Ta je distinkcija važna i za razumijevanje Nietzscheove formule *s onu stranu dobra i zla* koja predstavlja i njegov zahtjev prema moralu koji se putem istoimenog djela, ali i ove rasprave, dodatno rasvjetljava. Pritom se, povodom tako postavljenog i formuliranog zahtjeva, postavlja pitanje zašto je Nietzsche naslov jednog svojeg djela ukrasio pojmovima »dobro« i »zlo«? Možemo reći zato što ih je smatrao najvišim vrijednostima. Ali ako uzmemo u obzir ovu prvu raspravu, nameće se dodatno pitanje: zašto djelo nije naslovljeno na primjer »Dobro i loše«, do čega mu je očito bilo više stalo, nego je onoj prvoj suprotnosti još dodao *s onu stranu*? Naime, dodao je nešto što svakako ima metafizičko i teološko podrijetlo i značenje, te u skladu s filozofskom tradicijom upućuje na nešto transcendentno, apsolutno, neuvjetovano, nešto »po sebi«, a Nietzsche je pomoću toga izrazio svoj zahtjev?! Detaljnije objašnjenje uslijedit će u šestom poglavlju. Bit ovdje postavljenog pitanja jest uvidjeti predstavlja li formula »s onu stranu dobra i zla« samo još jednu Nietzscheovu retoričku ironiju, ili je možda riječ o još jednom izrazu kojim je Nietzsche nastojao dodatno pojasniti zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti.

U ovoj, ali i u svakoj daljnjoj genealogijskoj raspravi, nauk o volji za moć postaje sve očigledniji kao njezin temelj. Prisjetimo se samo predgovora i Nietzscheovih koraka konkretizacije genealogijskih zahtjeva. Oni su vidljivi već u prvoj raspravi. Prvi je utvrđivanje podrijetla i uvjeta nastanka vrijednosnih sudova morala, drugi je dovođenje u pitanje uopće vrijednosti tih vrijednosnih sudova odnosno da se kao problem postavi i sama njihova hijerarhija – kao problem koji se argumentira s obzirom na značenje koje te vrijednosti imaju u odnosu na život, pospješivanje života, s obzirom na volju za moć. Osim toga, tek genealogijski prikaz učinit će jasnijim zašto je Nietzsche toliko pažnje posvećivao suprotnostima vrijednosnog suda »dobar« (vrijednostima »loše« i »zlo«), kao i temeljem čega Nietzsche vrši tako važno razlikovanje koje je presudno za razumijevanje cijelog djela. Analiza posljednje vrijednosti, vrijednosti »zla«, svoju misaonu kulminaciju ostvaruje u trećoj raspravi, dok je prva, kao što smo već rekli, više posvećena *podrijetlu* vrijednosnog suda

[156] Njem. das Werturteil »gut«

»dobar«. Nietzsche je započinje i završava s prikazom vrijednosnog suda »dobar«, samo što se kod završnog prikaza radi o drugom podrijetlu tog suda – *prevrednovanom*. Na tu različitost upućuje i sam naslov, a osobito suprotnosti »loše« i »zlo«.

Podrijetlo vrijednosnog suda »dobar«

Zanimljivo je da je Stegmeier jedno od poglavlja u kojima interpretira ovu raspravu naslovio »Određenje podrijetla 'dobro' ne iz koristi, nego iz moći: otmjeni i neotmjeni način vrednovanja«, što nam odmah ukazuje na prvu važnu genealogijsku diferencijaciju kao posljedicu analize podrijetla vrijednosnog suda »dobar«: moć i korist.[157] Premda prva rasprava započinje drugačije, analizu ću započeti dijelom u kojemu Nietzsche tumači etimologiju moralnih pojmova, jer smatram da taj dio najbolje pojašnjava cjelokupnu raspravu. Naime, Nietzsche posebno naglašava važnost etimologijskog prikaza za genealogijsku metodu, važnost koja prvenstveno proizlazi iz analize vrijednosnog suda »dobar« u raznim jezicima:

> Našao sam da one od prve do posljednje upućuju na *jednaki preobražaj pojma*, da je posvuda »otmjeno«, »plemenito« u staleškom smislu, osnovni pojam iz kojeg se nužno razvija »dobro« u smislu »duševno-privilegirano«. To je razvitak koji uvijek teče usporedno s onim drugim, koji od »prostog«, »plebejskog«, »niskog« naposljetku vodi pojmu »loše«.[158]

Zanimljivo je da kada Nietzsche govori o etimologijskom značenju određenog pojma, odnosno njegovu mijenjanju značenja, koristi izraz *preobražaj pojma*. Nietzsche navodi da je njemačka riječ »schlecht« (»loše«) identična s riječju »schlicht«. To je dijelom točno jer riječ »schlicht« razvila se kasnije i poprimila je jedno od značenja riječi »schlecht«, naime »jednostavno«, »samo«[159]. Nietzsche također navodi latinsku riječ »bonus« koja je prvotno označavala čovjeka raspre, ratnika, a posebno ističe i značenje jedne starogrčke riječi, ἐσθλός, putem koje prikazuje da ono »dobro« nije označavalo samo ono otmjeno, nego i ono istinsko. Kao primjer takvog etimološkog podrijetla Nietzsche ovdje navodi značenje vrijednosnog suda »dobar« kod grčkog pjesnika Teognida, kod kojeg riječ ἐσθλός označava čovjeka koji

[157] Usp. W. Stegmeier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«*, str. 96.

[158] GM. 4/1/24.

[159] Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 7. Auflage, Gütersloh, München, 2002., str. 1106.

jest, koji ima realnost, koji je zbiljski, istinit.[160] Preobrazbom pojma ta riječ dobiva smisao *plemenitog*, kao razgraničenje od prostog, *lažljivog* čovjeka.[161]Temeljem toga, Nietzsche zaključuje da je riječ »gut« prvotno označavala nešto *otmjeno*, označavala je ljude višeg ranga, ali i ono *istinsko* za razliku od *lažnog*.

Navedena etimologijska analiza za Nietzschea predstavlja bitan uvid za genealogiju morala.[162] Naime, ona mu pruža dodatne argumente za drugačije historijsko i psihologijsko razumijevanje vrijednosnog suda »dobar«. Etimološkom analizom on nastoji pokazati da pojmovi »korisno«, »neegoistično«, »navika« i »zaborav« nisu pojmovi ili vrijednosti koje se vežu uz samo podrijetlo vrijednosnog suda »dobar«. Na temelju takvog uvida provodi kritiku engleskih genealoga, u smislu da je tumačenje engleskih genealoga da se ono »dobro« prvotno tumačilo u ovisnosti o vrijednostima »egoističnog« i »neegoističnog« Nietzscheu bio pokazatelj dotadašnjeg nedostajanja i obezvrjeđivanja historijskog smisla i historijske važnosti, što objašnjava na sljedeći način:

> Prvotno su »neegoistične« postupke hvalili i nazivali ih dobrima oni kojima su ti postupci bili *korisni*. Kasnije je to podrijetlo pohvale *zaboravljeno*, te su neegoistični postupci, stoga što su *po navici* uvijek bili hvaljeni kao dobri, jednostavno i doživljavani kao dobri – kao da su sami po sebi nešto dobro.«[163]

Za ovakav slijed Nietzsche kaže da »sadrži sve tipične značajke idiosinkrazije engleskog psihologa – imamo 'korist', 'zaborav', 'naviku' i na posljetku 'zabludu', sve kao podlogu vrednovanja.«[164] Upravo takvo vrednovanje, smatra Nietzsche, treba obezvrijediti. S pojmom »idiosinkrazije« već smo se susreli, a radi se o pojmu koji svakako treba imati u vidu prilikom daljnjih razmatranja.[165]

Pathos distance

[160] Usp. GM 5/1/25.

[161] Ibidem.

[162] Usp. GM, 4/1/24.

[163] Ibidem, 2/1/21.

[164] Ibidem.

[165] Vidi str. 38./39. ovog rada. U djelu *Sumrak idola* taj pojam objašnjava kao »mržnju spram svake predodžbe bivanja«.

Nedostatak historijskog smisla u tumačenju vrijednosnog suda »dobar« kao korisnosti, navike, Nietzsche objašnjava pomoću izraza »pathos distance«. Pathos distance sadrži *pravo* stvaranja vrijednosti kod dobrih. Naime, kako se promišlja »dobro« ovisi o tome kako se iskušava moć, o nadmoćnosti ili podložnosti, a o takvom, *aristokratskom* vrednovanju suda »dobar« u političkom smislu Nietzsche govori kao o *pathosu distance*: »Pathos otmjenosti i distance, kako je rečeno, trajni i dominantni, opći i temeljni osjećaj više, vladajuće vrste u odnosu spram niže, spram nekog 'dolje' – *tu* je podrijetlo oprečnosti 'dobar' i 'loš'.«[166] Tek pri propadanju tih vrijednosti, »neegoistično«, korisnost, navika se nameću kao vrijednost. Zato Nietzsche i navodi da se onih otmjenih nije ticala korisnost, jer »baš su 'dobri', to jest otmjeni, moćni, visoko stojeći i velikodušni bili ti koji su sami sebe, kao i svoje djelovanje, osjetili i postavili kao 'dobre', odnosno kao one prvoga ranga, nasuprot svemu niskome, neplemenitom, prostom i plebejskom.«[167] Važno je ovdje spomenuti pravilo da *pojam političke premoći prelazi u pojam duševne,* pravilo koje Nietzsche ovdje izričito ne pojašnjava.[168] Ali što pod time misli, možda nam može pomoći sljedeći navod iz poglavlja »Što je otmjeno?« djela *S onu stranu dobra i zla*. Poglavlje započinje:

> Svako uzdizanje tipa »čovjek« bilo je do sada djelo aristokratskog društva… […] Bez *pathosa distance,* koji izrasta iz ukorijenjene razlike staleža, iz stalnog vidika i pogleda vladajuće kaste prema dolje, na podanike i oruđa, i iz njihove jednako tako stalne vježbe u slušanju i naređivanju, podređivanju i odalečivanju, ne bi uopće mogao izrasti onaj drugi tajnoviti pathos, onaj zahtjev za sve novijim proširenjem distance unutar same duše, ona izgradnja sve viših, rjeđih, daljih, dalekosežnijih, obuhvatnijih stanja, ukratko, upravo uzdizanje tipa »čovjek«, naslovljeno »*sebeprevladavanje*[169] *čovjeka*[170]«, da jednu moralnu formulu uzmemo u nadmoralnom smislu.«[171].

Za Stegmeiera je *pathos distance* Nietzscheova najjača kovanica. Objašnjavajući i šire značenje riječi »pathos«, napominje kako Nietzsche tu riječ prevodi i kao »afekti«, kao »afekti distance«. Prema tome, za njega je »pathos distance« osjećaj, ali ne određeni osjećaj nego trajni, dominantni i temeljni osjećaj. Tradicionalno gledano, osjećaj se nalazi u suprotnosti s pojmom, on predstavlja ono što se ne može pojmovno obuhvatiti, pa se tako i

---

[166] GM, 2/1/22.

[167] Ibidem, str. 21.

[168] Usp. GM 6/1/27.

[169] Njem. Die Selbst-Überwindung des Menschen

[170] Kurziv K.G.

[171] SDB, 257/223-224.

pathos distance postavlja kao nešto što je suprotno pojmu.[172] Nadalje Stegmeier smatra da su formule *volja za moć, pathos distance* i *otmjenost* međusobno povezane. *Pathos distance* je način na koji se volja za moć zna kao volja za moć. To psihologijski obilježava postupanje sigurnog individuuma koji ne treba mjeru prema drugima te općenito ne treba mjerilo, ne treba »principe« za opravdanje svojeg djelovanja. Njegov »zajednički i temeljni osjećaj« je izvjesnost da ono što on hoće također može i činiti. U drugoj genealogijskoj raspravi za to Nietzsche koristi pojam *suvereni individuum*. To nije korisno, ali i nije za korisnost interesantno, nije nesebično, ali i nije za nesebičnost interesantno. Etički izraženo, to je *otmjenost*. Tako Stegmeier zaključuje da *filozofski* pojam »volja za moć«, *psihologijski* pojam »pathos distance« i *etički* pojam »otmjenost« jedan drugoga u spletu razrješavaju.[173]

Prevrednovanje svih vrijednosti

Uglavnom, u nalaženju podrijetla vrijednosnog suda »dobar« i njegove opreke »loš« u pathosu otmjenosti i distance Nietzsche nalazi argumente za historijsku, a u etimološkoj analizi i za psihologijsku neodrživost hipoteze da je podrijetlo vrijednosnog suda »dobar« povezano značenjima pojmova »neegoistično« i »korisno«. Stoga Nietzsche nadalje pokazuje da tek s *propadanjem* aristokratskih vrijednosnih sudova, tek s pojavom koju naziva *instinktom stada*, opreke »egoistično« i »neegoistično«, »korisno« i »nekorisno« počinju se vezati uz vrijednosni sud »dobar«. Što pritom misli pod aristokratskim staležom i općenito pojmom »aristokratski«, opisao je u već dijelom citiranom početnom aforizmu poglavlja »Što je otmjeno?« djela *S onu stranu dobra i zla*.[174]

Analogno etimološko podrijetlo i značenje vrijednosnog suda »dobar« potvrđuje i kod nastajanja svećeničke kaste, čije su se staleške oznake prvo označavane kao "čist" i „nečist", a čiji razvitak kasnije isto dovodi do opreke »dobrog« i »lošeg«, a ne »dobrog» i »zlo«. Pojmovi »čist« i »nečist« u početku su shvaćeni nesimbolički: »'Čist' je u početku samo onaj

[172] Grčka posuđenice »Pathos« u njemačkom jeziku znači ozbiljnost, zbilju, ponos. S »patosom govoriti« znači govoriti uzvišenim glasom, učiniti nešto značajnim. Tko u nešto polaže svoju ozbiljnost, obvezuje se samog sebe izložiti, te time dospijeva u neizvjesnu igru moći. Etimološki, riječ »pathos« dolazi od grčke riječi πάθος, a srodna je glagolu patiti, biti izložen, morati trpjeti. Usp. W. Stegmeier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«,* str. 100./101.

[173] Usp. W. Stegmeier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«,* str. 102.

[174] Usp. prethodnu stranicu ovoga rada.

čovjek koji se pere, koji se odriče nekih jela koja izazivaju kožne bolesti, koji ne spava s prljavim ženama iz nižih slojeva, koji se grozi krvi – ne više, ne mnogo više!«[175] Ipak, Nietzsche ovdje prepoznaje da je u takvom načinu života svećeničke aristokracije od početka bilo nečeg »nezdravog«, što se vidi u navikama kao što su post, neke vrste dijeta, spolno suzdržavanje, svećeničko hipnotiziranje samih sebe, težnja za mističnim sjedinjenjem s Bogom, itd., odnosno da je takav način života predstavljao plodno tlo za razvitak opasne opreke vrednovanja, opreke »dobra« i »zla«. To je pokazao i daljnji historijski razvitak iz kojeg je i uslijedilo razlikovanje *svećeničkog načina vrednovanja* od *viteško-aristokratskog načina vrednovanja* kao njegove suprotnosti:

> Viteško-aristokratski vrijednosni sudovi imaju za pretpostavku moćnu tjelesnost, cvatuće, bogato, čak prebujno zdravlje, računajući tu i ono što uvjetuje njegovo održanje: rat, pustolovinu, lov, ples, borbene igre i uopće sve što uključuje snažno, slobodno, vedro djelovanje. Svećeničko-otmjeni način vrednovanja ima, vidjeli smo, druge pretpostavke: loše za njega radi li se o ratu! Svećenici su, kao što je znano, *najzločestiji neprijatelji* – a zašto? Zato što su najnemoćniji. Iz nemoći mržnja u njih raste do čudovišnosti i jezivosti, prerasta u nešto najduhovnije i najotrovnije.[176]

Vrhunac suprotnosti ta dva sustava vrednovanja Nietzsche pokazuje na primjeru svećeničkog naroda – Židova:

> Nitko drugi do Židovi bili su ti koji su se odvažili na to da sa zastrašujućom dosljednošću preokrenu aristokratsko vrijednosno izjednačavanje (dobar = otmjen = moćan = lijep = sretan = Bogu mio) i da se toga drže zubima najponornije mržnje (mržnje nemoći). Naime »samo bijedni su dobri; samo siromašni, nemoćni, samo ljudi iz nižih slojeva su dobri; isto tako pobožni su jedino paćenici, siromašni, bolesni, ružni, jedino oni su Bogu ugodni, samo za njih postoji blaženstvo – a vi, naprotiv, vi otmjeni i moćni, vi ste za sva vremena zli, svirepi, pohlepni, nezasitni, bezbožni; vi ćete za sva vremena i ostati nesretni, prokleti i odbačeni!«.[177]

Ovo mjesto ujedno pojašnjava tezu izrečenu u djelu *S onu stranu dobra i zla*, tezu da je sa »Židovima započeo robovski ustanak u moralu«[178] Ovdje Nietzsche objašnjava njezin genealogijski značaj. Njihov historijski čin, smatra Nietzsche, očituje se u *radikalnom*

[175] GM, 6/1/28.

[176] Ibidem, 7/1/ 30.

[177] Ibidem, str. 30./31.

[178] Usp. Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, aforizam 195., str. 124.; *Uz genealogiju morala*, aforizam 7. prve rasprave, str. 31.

preokretanju vrijednosti, jer je pobijedio moral običnog čovjeka, rulje, *stada*.[179] Pomoću simbola »svetog križa«, odnosno samoraspećem Boga *radi spasa čovjeka* Izrael je zaobilaznim putem, pomoću tog prividnog protivnika, postigao zadnji cilj svoje sublimne osvetoljubivosti, a to jest da je Izrael svojom osvetom i *preokretanjem svih vrijednosti* dosad uvijek iznova trijumfirao nad svim *otmjenim* idealima. Za Nietzschea je taj ustanak završio utemeljenjem morala putem Isusa iz Nazareta, o čemu kaže: »Nije li upravo on bio zavođenje u svojoj najsiromašnijoj i najneodoljivoj formi, zavođenje i zaobilazni put upravo prema onim *židovskim* vrijednostima i novostima u idealu?«[180]

Za takvo rađanje vrijednosti kod robovskog morala Nietzsche kaže da je *reakcija*, a ne *akcija* kao kod otmjenog načina vrednovanja, koji

> djeluje i raste spontano, on svoju opreku traži samo radi toga da bi sam sebi još zahvalnije, još radosnije rekao »da« – njegov negativni pojam »nisko«, »prosto«, »loše« samo je naknadno rođena blijeda kontrastna slika u odnosu na njegov pozitivni, skroz naskroz životom i strašću prožeti temeljni pojam »mi otmjeni, mi dobri, mi lijepi, mi sretni«.[181]

Opisani čin *prevrednovanja* svih vrijednosti koji se dogodio sa Židovima, Nietzsche objašnjava pomoću pojma *ressentimenta*. Nietzsche kaže:

> Dok svaki otmjeni moral izrasta iz trijumfirajućeg potvrđivanja, robovski moral unaprijed kaže »ne« onomu što je »izvan«, što je »drugo«, što »nije on sam«; i *to* »ne« je njegov stvaralački čin. To okretanje pogleda koji postavlja vrijednosti – taj *nužni* smjer prema vani, umjesto unatrag prema samom sebi – upravo to spada u resentiman.[182]

Naime, podloga robovskog morala je *čovjek ressentimenta* jer ressentiment postaje stvaralački čin i rađa vrijednosti. Nietzsche taj pojam ovdje prvi put upotrebljava u objavljenom radu, a Stegemier smatra da je riječ o najprominentnijem pojmu genealogije morala. On nema samo moralno-filozofsko, nego i socijalno-političko, religiozno-sociološko i politološko značenje. Taj pojam ne potječe od Nietzschea, nego od jednog genealoga s kojim Nietzsche u daljnjim raspravama oštro polemizira, od Eugena Dühringa. Nadalje, Stegmeier tumači da je pojam ressentimenta kod Nietzschea teško obuhvatiti jer on taj pojam nije

[179] GM, 8/1/32.

[180] Ibidem, str. 32.

[181] Ibidem, 10/1/34.

[182] Ibidem.

definirao, već ga je tumačio iz dvije različite podjele; prvotno iz podjele otmjenog načina vrednovanja te podjele morala gospodara i morala robova prikazane u 260. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla*, koja sada u genealogijskoj analizi postaje podjelom otmjenog načina vrednovanja i morala robova. Osim toga, Stegmeier općenito dovodi u pitanje dosljednost Nietzscheovih misli u tumačenju ressentimenta, dijelom zbog dvojbe je li Nietzsche svojim jednostranim tumačenjem i shvaćanjem tog pojma sebe priključio na stranu ressentimenta. Jer sa svojim tumačenjem vrijednosnog suda »zlo«, on sam je reagirao zlo.

Otmjeni čovjek i *čovjek ressentimenta* simboliziraju dva podrijetla vrijednosnog suda »dobar«. Njihovo razlikovanje Nietzsche tumači kroz njihovo shvaćanje *sreće* i shvaćanje onog *neprijateljskog*. Otmjeni čovjek ne zna razlikovati djelovanje od sreće, prema sebi se odnosi s povjerenjem i otvorenošću, a prema neprijateljima osjeća strahopoštovanje. To je u opreci, tumači Nietzsche, spram »sreće« nemoćnih, odnosno čovjeka ressentimenta koji sreću doživljava pasivno, pati od neprijateljskih osjećaja, a prema sebi nije niti iskren niti pošten. Stvaralački čin čovjeka ressentimenta očituje se u odnosu prema neprijateljima, u stvaranju »zla neprijatelja«, »onog zlog« i to kao bitni pojam na temelju kojeg čovjek ressentimenta kao protivnost zamišlja nekog »dobrog« – sebe sama.[183]

Iz ovakvog gotovo izjednačavanja djelovanja i sreće kod otmjenog čovjeka možemo naslutiti važnost razumijevanja *sreće*. Ona je ovdje upotrijebljena više za pojašnjenje razlike vrednovanja onog neprijateljskog kod obje vrste čovjeka, što samo za sebe ne rasvjetljava i ne iscrpljuje značaj koji Nietzsche pridaje *sreći*. Uglavnom, iz odnosa prema sebi, iz čega onda proizlazi i vrednovanje onog »drugačijeg«, za Nietzschea proizlaze dva shvaćanja vrijednosnog suda »dobar« i njegove opreke. U opreci spram vrijednosnog suda »loše«, vrijednosni sud „dobar“ očitovanje je vrijednosti otmjeno i morala koji čovjeka dovodi do veličanja sebe kroz stvaralački čin očitovanje je sreće. U opreci spram vrijednosnog suda »zao«, vrijednosni sud »dobar« očitovanje je morala koji čovjeka dovodi do žrtvovanja, umanjenja samoga sebe. Djelovanje potonjeg nije stvaranje nije akcija, nego re-akcija na onoga koji može stvarati, a koji se vrednuje kao »zao«.

Ovakvo tumačenje posljedica je, kao što će uskoro biti prikazano, Nietzscheova razumijevanja volje za moć s jedne strane, te slobodne volje, s druge. Pored toga, u šestom poglavlju vidjet ćemo na koji se način se ovakvo razlikovanje opreka, suprotnosti, može povezati s Nietzscheovim tumačenjem suprotnosti kao zabluda metafizike. Uglavnom, za istaknute opreke Nietzsche ovdje kaže:

[183] GM 10/1/37.

> Dakle, upravo obrnuto od onoga što čini otmjen čovjek, koji temeljni pojam »dobro« koncipira unaprijed i spontano, naime iz sebe, i tek na temelju toga stvara predodžbu o »lošem«! Ovo »loše« otmjena podrijetla i ono »zlo« iz kotla nezasićene mržnje – prvo naknadna, usputna tvorevina, komplementarna boja, a drugo, tomu usuprot, original, početak, pravi čin u koncepciji jednog morala robova – kako različito stoje tu te dvije riječi, »loše« i »zlo«, obje prividno suprotstavljene istom pojmu »dobro«! No to nije isti pojam »dobro«". Štoviše, upitajmo se *tko* je zapravo »zao« u smislu morala ressentimenta. Sa svom strogošću, odgovor glasi: *upravo* onaj »dobri« drugog morala, upravo otmjeni čovjek, moćni, vladajući, samo preobojen, protumačen, naopako viđen otrovnim okom ressentimenta. Jednu stvar bismo tu ponajmanje poricali: tko je one »dobre« upoznao samo kao neprijatelje, taj nije upoznao ništa drugo do *zle neprijatelje*…[184]

U skladu s onim što je do sada rečeno, otmjeni čovjek i čovjek ressentimenta utjelovljuju dva različita sustava vrednovanja koja su se historijski izmijenila. I moguće je da se opet izmijene. Za tu mogućnost Nietzsche u sve tri genealogijske rasprave koristi izraz *izbavljenje*.[185] U prvoj raspravi, tu mogućnost Nietzsche je naznačio u dvanaestom poglavlju koje tematski kao da stoji samo za sebe, ali je i iznimno važno jer ovdje daje naznake tumačenja, ne samo izraza *izbavljenje*, nego i formule *s onu stranu dobra i zla* i *nihilizma*. Detaljnije objašnjenje navedenih izraza u kontekstu cijelog djela bit će jedna od tema sljedećih poglavlja.

Drugo podrijetlo vrijednosnog suda »dobar«

I na kraju ove rasprave Nietzsche prikazuje podrijetlo vrijednosnog suda »dobar« kako ga shvaća čovjek ressentimenta. Navedeni prikaz kao i kritika tog podrijetla ne može se razumjeti bez Nietzscheova tumačenja *volje za moć* kao »odgajanje snage«, »očitovanje snage« i *pathosa distance* čija se sveobuhvatnost pokazuje i u ovom dijelu. Naime, temelj te kritike Nietzsche nalazi u tezi *pučkog morala*, »kao da se iza onoga jakog nalazi neki indiferentni supstrat kojemu *bi bilo po volji* to hoće li snagu očitovati ili ne.«[186] Dakle, pretpostavka vrijednosnog suda »dobar« čovjeka ressentimenta jest pogrešno shvaćanje volje, pogrešnost u smislu *bi bilo po volji*, što nužno podrazumijeva postojanje *indiferentnog*

[184] Ibidem, 11/1/38.

[185] Njem. die Erlösung

[186] Usp. Ibidem, 13/1/44.

supstrata odnosno *subjekta*. Nietzscheova je kritika ovdje uvjetovana upravo takvim tumačenjem, iz kojeg onda proizlazi i mogućnost da se *jakost može očitovati kao slabost*. Da se podsjetimo, do *pathosa distance* Nietzsche je došao etimologijskom analizom vrijednosnog suda »dobar« i tada je napomenuto da ono za Nietzschea nema samo etimologijsko značenje. Aristokratski stalež, općenito sve aristokratsko, za Nietzschea je utjelovljenje volje za moć, ono raste, privlači k sebi, hoće zadobiti premoć »ne iz neke moralnosti ili nemoralnosti, nego zato jer *živi* i jer život *jest* upravo volja za moć.«[187] To znači, jakost se *mora* očitovati kao jakost, kao htijenje pobjeđivanja, gospodarenja, pa se samim time slabost *ne može* očitovati kao jakost. Upravo temeljem toga ovdje treba razumijevati Nietzscheovu kritiku subjekta i dotadašnjeg shvaćanja slobodne volje prvenstveno kao slobode izbora:

> Neki kvantum snage je upravo takav kvantum nagona, volje, djelovanja – štoviše, on i nije ništa drugo do upravo sam taj nagon, htijenje, djelovanje, i samo zbog zavođenja jezika (i u njemu okamenjenih temeljnih zabluda uma), koji svako djelovanje razumije, i to pogrešno, kao uvjetovano nečim djelujućim, »subjektom«, može se činiti drugačije.[188]

Drugim riječima, pogrešno određivanje čovjeka, individuuma, kao subjekta prouzročilo je i da se sloboda volja pogrešno tumači, na način kao da postoji subjekt koji odlučuje i »kojemu bi bilo po volji hoće li snagu očitovati ili ne«. Za Nietzschea, subjekta, takvog »supstrata« nema: »Nema nikakva 'bitka' iza činjenja, djelovanja, *bivanja*.[189]. 'Činitelj' je činjenju samo dodatno izmišljen – činjenje je sve.«[190]

Pojašnjenje ovog navoda uslijedit će u sljedećim poglavljima. Posebice stoga, što ga smatram pretpostavkom i za razumijevanje kritike *odgovornosti*, u ovom kontekstu od Nietzschea shvaćene kao zablude koja ima ozbiljne posljedice ako se primjerice slabost onoga slabog tumači kao dobrovoljno postignuće, a ne kao njegova bit, o čemu kaže: »Takvoj vrsti čovjeka je vjera u indiferentni, slobodni 'subjekt' *nužna* iz instinkta *samoodržanja,*[191] *samopotvrđivanja*,[192] u kojem se svaka laž posvećuje.«[193]

---

[187] Usp. SDZ, 259/226.

[188] GM, 13/1/43.

[189] Kurziv K.G.

[190] Ibidem, 13/1/44.

[191] Njem. die Selbsterhaltung; kurziv K.G.

[192] Njem. die Selbstbejahung; kurziv K.G.

[193] GM,13/1/45.

Naznačena kritika postojanja subjekta ponovno nas neposrednije vraća na odnos samospoznaje i ljudskog djelovanja (ili potvrđuje važnost tog odnosa) jer sljedeći navod kao da predstavlja nadopunu prvih rečenica predgovora. O »svijetu 'subjekta'« u *Svitanju* Nietzsche kaže:

> Ono što je ljudima od najdrevnijih vremena pa do danas tako teško pojmiti jest njihovo neznanje o sebi samima! Ne samo po pitanju dobra i zla, nego po pitanju onog puno bitnijeg! Još uvijek je živa prastara zabluda da se zna, da se posve točno zna i za svaki pojedini slučaj zna *kako treba provoditi ljudsko djelovanje*.[194]

Kao što ćemo vidjeti u drugoj raspravi, Nietzsche veliku i pozitivnu važnost upravo pridaje *odgovornosti*, ali drugačije metafizički utemeljenoj, onkraj razlikovanja učinka djela, djelovanja, činjenja, činitelja ili subjekta kao uzroka tog djelovanja. Riječ je o odgovornosti koja se može razumjeti samo u kontekstu nauka *volje za moć* i *bivanja*. Naravno, takvo razumijevanje uključuje i prikaz historijskog smisla, tj. prikaz podrijetla odgovornosti, ali prvenstveno s namjerom da se prikaže njezino dotadašnje pogrešno metafizičko utemeljenje. Na potonja razmišljanja upućuju nas Nietzscheove misli iz jednog kasnijeg djela:

> Danas više ni na koji način ne suosjećamo s pojmom »slobodna volja«: jer predobro znamo što on jest – najozloglašenija smicalica teologa koja postoji, s ciljem da ljudski rod na svoj način učini »odgovornim«, to jest da ga *učini o sebi ovisnim*… Ovdje izlažem samo psihologiju sveg činjenja ovisnim.[195]

[194] S, 74.

[195] SI, 7/34.; poglavlja »Četiri velike zablude«.

Zaključak

Na početku ovog poglavlja iznijela sam neka razmišljanja o tome što bi bila zadaća Nietzscheove genealogije morala. Međutim, tu zadaću prvenstveno treba tumačiti kao pokušaj prikaza i iznošenja argumenata temeljem kojih se treba suprotstaviti izmoraliziranom načinu mišljenja, a onda i zašto se treba suprotstaviti. Temeljem psihologije, psihologije volje. U prvoj raspravi to suprotstavljanje Nietzsche nastoji obrazložiti genealogijskim prikazom dva porijekla vrijednosnog suda „dobar“ i njihovim protivnostima. Prvi vrijednosni sud nastao je iz pathosa distance, vrijednosti otmjeno, a drugi radikalnim preokretanjem otmjenog, aristokratskog načina vrednovanja koji je započeo sa Židovima, a Nietzsche ga opisuje pomoću pojma ressentimenta. Izmoraliziran način mišljenja pokazuje se u pogrešnom tumačenju podrijetla vrijednosnog suda »dobar« iz razloga što se korisnost, neegoističnost, navika vežu uz samo porijeklo, a ne kao vrijednosti koje su tek naknadno pridodane. Prvo tumačenje dobra iz vrijednosti otmjeno temelji se na nauku o volji za moć, dok je drugo dijelom rezultat zablude slobodne volje.

Pitanja iz predgovora dijelom opisuju način na koji se treba suprotstaviti izmoraliziranom načinu mišljenja – navodeći i precizirajući pitanja o podrijetlu dobra i zla. Nietzsche ih smatra »novim« pitanjima u filozofiji morala, a osim pitanja o podrijetlu, smatrao je da treba istražiti i uvjete pod kojima su nastajale vrijednosti dobra i zla, te koju vrijednost imaju oni sami. Najvažnije pitanje koje postavlja jest jesu li dotadašnje vrijednosti dobra i zla sputavale ili promicale ljudsko djelovanje. Ako se uzmu u obzir i preostale rasprave koje slijede, analogni pristup, kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, Nietzsche koristi i u prikazu podrijetla savjesti, odgovornosti, krivnje, itd. Jer njegovo suprotstavljanje podrazumijeva kritiku *svih* moralnih vrijednosti. I ne samo moralnih.

Pitanje podrijetla Nietzsche povezuje s pitanjem značenja koje se mjeri s obzirom na to očituje li se u vrijednostima osiromašenost života ili njegova punina. U tome se pak krije i odgovor *zašto* se treba suprotstaviti izmoraliziranom načinu mišljenja, za što je opet potrebno istražiti uvjete iz kojih su se moralne vrijednosti razvile i mijenjale. Osim toga, povezivanjem pitanja porijekla s pitanjem značenja Nietzsche dovodi u neposrednu vezu problem vrijednosti morala s problemom (samo)spoznaje. Ako pritom uzmemo u obzir da su sva pitanja iz predgovora dodatno pojašnjena na kraju prve rasprave, ova neposredna veza predstavlja put k određivanju problema hijerarhije vrijednosti. A upravo problem određivanja hijerarhije

vrijednosti predstavlja najvažniji uvod za razumijevanje preostale dvije rasprave. Jer tek druga, a posebice treća rasprava, pokazat će na koji način Nietzsche pitanje značenja povezuje s pitanjem smisla života i postojanja.

5. OD SLOBODE VOLJE DO VOLJE ZA NIŠTA

> Bajka o inteligibilnoj slobodi. Povijest osjećaja pomoću kojih mi nekoga činimo odgovornim, dakle takozvanih moralnih osjećaja, prelazi u sljedeću glavnu fazu. Prvotno čovjek pojedinačno djelo naziva dobrim ili zlim, bez obzira na njegove motive, nego samo s obzirom na štetne ili korisne posljedice toga djela. Ali uskoro čovjek zaboravlja podrijetlo takvog označivanja i smatra da djelo, bez obzira na posljedice, posjeduje svojstvo dobroga ili zla: radi se o zabludama, prema kojima se u jeziku kamen sâm označava kao tvrd, drvo sâmo kao zeleno, a to je stoga što čovjek učinak shvaća kao uzrok. Čovjek ide dalje te predikat dobra ili zla ne pripisuje više pojedinačnim motivima, nego cijelom biću čovjeka, iz koga motivi izrastaju kao biljka iz zemlje. Tako čovjek čini odgovornim vrstu čovjeka za njegove učinke, onda za njegova djela, onda za njegove motive i konačno za njegovo biće. Sada čovjek konačno otkriva da i to biće ne može biti odgovorno ukoliko je ono skroz i baš nužno posljedica elemenata i utjecaja prošlih i sadašnjih stvari, konkretno: dakle da se čovjek za ništa ne može učiniti odgovornim, niti za njegovo biće, a još manje za motive, djela i učinke djela.[196]
>
> »Bajka o inteligibilnoj slobodi«, 39. aforizam prve knjige djela *Ljudsko odviše ljudsko*

Prethodnu raspravu Nietzsche završava negativnom kritikom subjekta te negativnom kritikom odgovornosti jer bez subjekta ne bi bilo niti odgovornosti. I ne samo to, on je negirao uopće postojanje subjekta, pa time i postojanje odgovornosti subjekta, sve kao posljedicu zablude slobodne volje. Sada se postavlja pitanje temeljem kojeg uvida Nietzsche negira postojanje slobodne volje, te njezino postojanje tumači kao zabludu?[197] Djelomičan odgovor trebala bi pružiti ova i posljednja genealogijska rasprava.

Podrijetlo odgovornosti Nietzsche usko veže uz tumačenje *savjesti*, ili preciznije: uz »preobrazbu oblika« savjesti.[198] Uvjetuje li i na koji način odgovornost lošu ili možda dobru savjest, o tome ovisi »kvaliteta« odgovornosti, što znači »kvaliteta« *htijenja* volje, odnosno da li se ona razumije kao volja za moć ili kao slobodna volja. Volja za moć uvijek je slobodna,

[196] MAM. 47.

[197] Stegmeier primjerice smatra da prema njegovoj kritici metafizičko-moralnog pojma slobodne volje u prvoj raspravi, Nietzsche sada otvora perspektivu koja dopušta da se problem slobodne volje postavi izvanmoralno, individualno i vremenski uvjetovano, čime otvara novu evolucijsko-biologijsku perspektivu.

[198] GM 3/2/61.

ali nikada nije slobodna u smislu da se može i drugačije postupati, odnosno u smislu da se »jakost može očitovati i kao slabost«. Na to nas upozorava i prethodna rasprava, na to nas upozorava *pathos distance*. O ta dva shvaćanja volje ovisi dakle i »kvaliteta« odgovornosti, odnosno da li je mjera odgovornosti *krivnja* ili *kazna*, ili pak, *privilegij*. Njihovo razlikovanje smatram bitnim obilježjem ove rasprave, ali i ishodištem Nietzscheova razumijevanja tradicije i njegove kritike historije morala, moralnih vrijednosti, problema *vrijednosti* dotadašnjih ocjena vrijednosti kao i hijerarhije tih vrijednosti. Riječ je o problemima koje Nietzsche posebno poentira na kraju prve raspravu u vidu *Napomene*.

5.1. »Krivnja«, »loša savjest« i slično[199]

Osnovna tema druge rasprave jest preobrazba oblika savjesti. Nietzsche je započinje rečenicom: »Odgojiti životinju koja *smije* obećati – nije li to upravo ona paradoksalna zadaća koju je priroda postavila sebi glede čovjeka? Nije li to navlastiti problem čovjeka *naprosto*?«[200] U aforizmu 58. prve knjige djela *Ljudsko odviše ljudsko*, naslovljenom »Što čovjek *može*[201] obećati«, Nietzsche, među ostalim, kaže: »Čovjek može obećati djela, ali ne osjećaje, jer oni su svojevoljni.«[202] Na primjer, čovjek ne može obećati ljubav, mržnju. Ali ovdje nije riječ o tome što čovjek može, nego što čovjek smije. Naime, svako može obećati, ali smjeti obećati ne pripada svakom čovjeku.

Ova rasprava višeslojna je i puna zagonetki. Slijed poglavlja kao da ne prati misaoni slijed u raspravama. Stegmeier tako tvrdi da se u usporedbi s drugom raspravom prva pojavljuje kao površna, jer Nietzscheova genealogija morala tek u ovoj raspravi dolazi do izražaja u svojoj najvećoj snazi i dubini.[203] Nietzsche se u njoj bavi podrijetlom odgovornosti, iz čega onda *nužno* proizlazi potreba tumačenja podrijetla krivnje, kazne, loše savjesti, podrijetla pravednosti i konačno podrijetla svetog Boga. Međutim, sve te prikaze treba razumjeti kao pokušaj objašnjenja paradoksalnosti zadaće koja se odnosi na čovjeka, zadaće kako »odgojiti životinju koja *smije* obećati«. Drugim riječima, *paradoksalnost* te zadaće trebala bi postati jasnijom iz genealogijskog prikaza podrijetla odgovornosti. Ali ovdje se ne radi o odgovornosti koja bi bila posljedica nekakvog slobodnog izbora u smislu kako Nietzsche završava prethodnu raspravu, »volje da se bude jak a ne slab«, dakle kao očitovanje *slobodne volje*, nego o odgovornosti koja je očitovanje *pamćenja volje*. Jer, kao što ćemo vidjeti, odgovornost za Nietzschea proizlazi iz bitnog uvida da životinja koja *smije* obećati jest ujedno čovjek koji *smije* sebe *potvrditi*.[204] Pritom Nietzsche izričito ne objašnjava

[199] Njem. »Schuld, schlechtes Gewissen und Verwandtes«. U hrvatskom prijevodu »schlechtes Gewissen« prevodi se i kao »loša savjest« i kao »nečista savjest«. Nietzsche u ovoj raspravi koristi samo izraz »schlechtes Gewissen«.

[200] GM, 1/2/57.

[201] Kurziv K.G.

[202] Usp. MAM 58.

[203] Usp. W. Stegmeier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«*, str. 131.

[204] Usp. GM, 2/ 2/60.

nastajanje ili stvaranje takvog čovjeka, to čini posredno preko tumačenja podrijetla odgovornosti.

Podrijetlo odgovornosti

Istaknula sam da je pozitivno tumačenje odgovornosti kao *privilegij* bitno obilježje ove genealogijske rasprave. Za Nietzschea je odgovornost, ukoliko je ona ujedno svijest o velikoj slobodi, instinkt slobode – *privilegij*. Na jednom mjestu kasnije Nietzsche kaže da je *instinkt slobode* drugi naziv za *volju za moć*.[205] Odgovornost kao privilegij za Nietzschea je moć nad *samim sobom*[206] i usudom, koja onome tko je ima postaje i njegovim dominantnim instinktom, koji Nietzsche naziva *savjest*.[207] Stegmeier smatra da iz evolucijsko-biologijske perspektive pojam savjesti Nietzsche povezuje s pojmovima »životinja«, »snaga«, »instinkt«, »mir«, a u tom povezivanju se kao posredni pojmovi pojavljuju »obećati« i »smjeti«. Uglavnom, koje je sve preobrazbe oblika taj instinkt doživio kroz povijest Nietzsche tumači uz pomoć zaborava i pamćenja. Polazi od toga da se u čovjeku nalaze dvije protivne, ali aktivne snage – snaga zaborava i snaga pamćenja. Odnos zaborava i pamćenja omogućava čovjeku da smije obećati, iz čega onda izrasta i odgovornost. Snaga zaboravnosti za Nietzschea je »pozitivna sposobnost kočenja, kojoj trebamo zahvaliti da nam ono što smo samo doživjeli, iskusili, usvojili u stanju probavljanja (moglo bi ga se nazvati »uduševljenjem«[208] stiže do svijesti jednako malo kao i cijeli tisućestruki proces u kojem se odvija naše tjelesno pohranjivanje, takozvano »utjelovljenje«[209].«[210] Iz tog razloga, tumači nadalje, snaga zaboravnosti otvara mogućnost za *otmjenije* funkcije i zato ona omogućuje vedrinu, nadu, ponos, sadašnjost.[211] Uz tu snagu imanentnu čovjeku, čovjek je razvio i protivnu snagu pomoću koje čovjek ponekad isključuje zaboravnost – u slučajevima obećanja. Ta protivna snaga jest pamćenje. Obećanje Nietzsche određuje kao

[205] Usp. ibidem, 18/2/94.

[206] Kurziv K.G.

[207] Usp. GM, 2/2/60-61.

[208] Njem. die Einverseelung

[209] Njem. die Einverleibung

[210] Ibidem, 1/2/57.

[211] Usp. ibidem, str. 58.

> aktivno *htijenje* da se ne oslobodimo, neko stalno novo htijenje onoga što se jednom htjelo, neko pravo *pamćenje volje*; tako da se između izvornoga »hoću«, »učinit ću« i zbiljskog rasterećenja volje, njezina *akta*, bez dvojbe može ubaciti svijet novih, stranih stvari, okolnosti, čak i voljnih akata, a da se taj dugi lanac volje ne prekine.[212]

Čovjek koji smije obećati čovjek je koji unaprijed raspolaže budućnošću. Pretpostavka nastajanja takvog čovjeka jest da je čovjek prvotno morao postati pravilan, naučiti razlikovati nužno i slučajno, cilj i sredstvo, naučiti kauzalno misliti, računati, dakle naučiti biti proračunljiv i nužan da bi mogao sebe jamčiti kao budućnost. O svim tim uvjetima Nietzsche na već istaknutom mjestu u *Sumraku idola* govori kao o zabludama,[213] ovdje te uvjete putem tumačenja historijskog smisla i genealogije morala tumači kao rezultate jednog dugotrajnog procesa, procesa koji je *Svitanju*, na što se Nietzsche i sam poziva, nazvao »ćudorednosti ćuđoređa«:[214] »Čovjek je pomoću ćudorednosti ćuđoređa i socijalne luđačke košulje doista *učinjen* proračunljivim.«[215] U aforizmu »Pojam ćudorednosti običaja« temeljni uvid u nastajanje morala formulira u tezi da je ćudorednost nastala kao *pokornost* običajima.[216] Običaj, pak, definira kao neki viši autoritet kojem se čovjek pokorava ne zato što zapovijeda nešto korisno, nego samo zato što zapovijeda. Što znači, čovjek se običaju pokorava iz *straha*. Takvo moralno djelovanje opisuje kao *samosvladavanje*[217] koje dovodi do *žrtvovanja sebe*, do *ovladavanja sobom*,[218] jer se pokornost običaju kao principu moralnog djelovanja nije zahtijevalo *radi korisnih učinaka za individuum*.

Ovo obilježje moralnog djelovanja kao samoprevladavanja višestruko je važno, ovdje osobito u kontekstu Nietzscheova razumijevanja »korisnosti«. Iz prve genealogijske rasprave proizlazi da je Nietzsche pozitivno vrednovao sudove »dobro« i »loše«, a sudove »dobro« i »zlo« negativno, i to oba potonja vrijednosna suda. Mjera vrijednosti sudova »dobro« i »loše« bio je *pathos distance*, te stoga korisnost nije bila vezana za prvu opreku, nego za drugu. Prisjetimo se Nietzscheove kritike genealoga morala iz prve rasprave.

---

[212] Ibidem, str. 58.

[213] Usp. SI, 29.; poglavlje »Četiri velike zablude«.

[214] GM, 2/2/59. Riječ je o izrazu »Sittlichkeit der Sitte« za koji postoje dva različita prijevoda, »ćudorednost običaja« i »ćudorednost ćuđoređa«.

[215] Ibidem, str. 59.

[216] Navedena rečenica glasi: »ćudorednost nije ništa drugo (dakle osobito n e v i š e!) nego pokornost običajima«. Usp. S, 11.

[217] Njem. die Selbstüberwindung; uglavnom se prevodi kao »samoprevladavanje«.

[218] Njem. die Selbstbeherrschung

Ćudorednost ćuđoređa zapravo je Nietzscheov naziv za proces unutar kojeg su se razvili vrijednosni sudovi »dobar« i »zao«. Taj proces pokazuje da se korisnost veže uz vrijednosni sud »dobar«, ali ne s obzirom na korisnost individuuma, nego, kao što ćemo dalje u ovoj raspravi vidjeti, s obzirom na korisnost običaja i kazne. Zato Nietzschea zanima otkriti historijski smisao i značaj ćudorednosti ćuđoređa koje bi ovdje trebalo biti pojašnjeno opisom podrijetla svijesti o krivnji i preobrazbe oblika savjesti. Jer u kontekstu razumijevanja ćudorednosti vrednovati nekoga kao »zao« za Nietzschea znači vrednovati ga kao: »'individualan', 'slobodan', 'proizvoljan', 'nenaviknut', 'nepredvidljiv', 'neproračunljiv'.«[219] S navedenim određenjem vrijednosnog suda »zao« Nietzsche neposredno povezuje i preobrazbu pojma *loša savjest*, pojma koji je važan i u ovoj, ali i u trećoj genealogijskoj raspravi. Rečenica s kojom Nietzsche u ovom aforizmu završava tumačenje ćudorednosti ćuđoređa glasi: »Pod vladavinom ćudorednosti običaja *orginalnost*[220] svake vrste zadobila je nečistu savjest; sve do ovog trenutka nebo onih najboljih stoga je natmurenije nego što bi moralo biti.«[221]

Međutim, razvoj ćudorednosti kako to Nietzsche tumači, nema samo negativne implikacije, što će se dodatno pokazati u sedmom poglavlju. Ovdje to postaje očito u Nietzscheovu daljnjem objašnjenju, jer kraj tog *dugotrajnog* procesa ćudorednosti Nietzsche nalazi u »najzrelijem plodu«. Naime, na kraju tog procesa nalazi se *suvereni individuum*, koji se oslobodio ćudorednosti ćuđoređa,

> autonomni, nadobičajni individuum (jer se »autonoman« i »ćudoredan« uzajamno isključuju). Ukratko, naći ćemo čovjeka vlastite, neovisne i ustrajne volje koji *smije obećati* – i u njemu gordu, u svim se mišićima trzajuću svijest o tome *što* je tu na posljetku stečeno i u njemu otjelovljeno, pravu svijest o moći i slobodi, osjećaj dovršenosti čovjeka uopće. Taj oslobođeni, koji zbilja *smije* obećati, taj gospodar *slobodne* volje, taj suveren – kako bi mogao ne znati kakvu nadmoć time ima nad svime što se smije obećati i ne smije za sebe jamčiti, koliko povjerenja, koliko straha, koliko strahopoštovanja pobuđuje – on ih *»zaslužuje«*, sve troje – i kako je njemu, s tom vlašću nad sobom, nužno u ruke dana vlast nad okolnostima, nad prirodom i nad svim stvorenjima slabije i nepouzdanije volje? »Slobodan« čovjek, posjednik ustrajne, nesalomljive volje, ima u tom posjedu i svoje *mjerilo vrijednosti*: polazeći od sebe i odatle gledajući na druge, poštuje ih ili prezire.[222]

[219] S, 11.

[220] Kurziv K.G.

[221] Ibidem, str. 12.

[222] GM, 2/2/60.

Dakle, o važnosti izraza »autonomni, nadobičajni individuum« posebno će biti riječi u sedmom, ali i u završnom poglavlju. Stegmeier primjerice smatra da se u pojmu autonomnog individuuma ispunjavaju pojmovi volja za moć, pathos distance i otmjenosti, ali da je s tim pojmom mišljena i *pravednost*.[223]

Negativnoj kritici tradicionalno shvaćenog subjekta, a time i odgovornosti i slobodne volje, Nietzsche ovdje suprotstavlja autonomnog individuuma kojem pripisuje i slobodnu volju i svojstvo da je jedino on suvereni čovjek, dakle čovjek koji smije obećati, da jedino on posjeduje znanje o iznimnoj privilegiji odgovornosti.[224] Pritom je važno izdvojiti tezu da u autonomnom individuumu sloboda nije utemeljena na principu nego na instinktu. O takvoj odgovornosti Nietzsche kaže:

> Ponosito znanje o iznimnoj privilegiji *odgovornosti*, svijest o toj rijetkoj slobodi, o toj moći nad sobom i usudom, prožela ga je do najunutarnjijih dubina i postala mu instinktom, dominantnim instinktom. Kako će ga zvati, taj dominantni instinkt, pretpostavi li se da mu je za to uopće potrebna riječ? Ali nema sumnje: taj suvereni čovjek zove ga svojom *savješću*.[225]

Također važno obilježje ove rasprave jest to što Nietzsche u njoj iznosi prikaz podrijetla moralnih pojmova i njihovih definicija. Kasnije ćemo vidjeti koliko one odudaraju od njihova tradicionalnog shvaćanja. Za sada možemo reći da sav onaj prividni ili stvarni radikalizam zbog kojeg ga neki odvajaju od velikog dijela filozofske tradicije dok ga drugi ipak drže njezinim sljedbenikom, dvojbi o kojoj je bilo riječi u prethodnim poglavljima, svoj odgovor imaju upravu u Nietzscheovu razumijevanju volje za moć s jedne strane, i slobodne volje s druge. Zato ovu raspravu vidimo i kao svojevrsno pojašnjenje poglavlja »Četiri velike zablude« iz *Sumraka idola*, naravno ponajviše dijela o zabludi slobodne volje, kao i aforizma o ćudorednosti običaja i inteligibilnoj slobodi na koje se sam Nietzsche poziva.

I posljednje obilježje ove rasprave jest što osim nauka o volji za moć u njezinu temelju leži i Nietzscheovo razumijevanje *bivanja*. U prilog te teze ide dio rasprave posvećen tumačenju podrijetla kazne i prikazu njezinih različitih korisnosti i svrha, pri čemu upravo u jednoj njezinoj korisnosti on vidi veliku opasnost.[226] Temeljni uvid na kojem Nietzsche

[223] U tom smislu Stegmeier »samoukidanje pravednosti« razumije kao suvereno bivanje države. Usp. GM, 10/2/77.

[224] Usp. ibidem, 2/2/60.

[225] Ibidem, 2/2/60-61.

[226] Usp. GM 14/2/87 i d.

tumači kaznu proizlazi iz problema tumačenja uzroka i učinka kao uzroka i kazne, odnosno iz njegova tumačenja da je »kazna ubila cjelokupnu čistu slučajnost bivanja u njezinoj nevinosti«.[227] Kao pojašnjenje navedene teze smatram da može poslužiti kasniji navod iz dijelom već citiranog poglavlja djela *Sumrak idola*:

> Posvuda gdje se zahtijeva odgovornost, ono što tu zahtijeva obično je instinkt *htijenja da se kažnjava i sudi*. Bivanju se oduzela nevinost onda kada se bilo koji tako-i-tako-bitak sveo na volju, na namjere, na akte odgovornosti: učenje o volji je u bitnome iznađeno u svrhu kazne, to jest *htijenja da se nekoga nađe krivim*. Čitava stara psihologija, psihologija volje, svoju pretpostavku ima u tomu što je njezin začetnik, svećenik na čelu starih zajednica, htio sebi pribaviti *pravo* da kažnjava – ili je to pravo htio pribaviti bogu… Ljude se smatralo »slobodnima« kako bi ih se moglo osuđivati i kažnjavati – kako bi mogli biti *krivi*: shodno tomu *moralo* se misliti da je svako djelovanje izraz htijenja te da izvorište svakog djelovanja leži u svijesti… Danas, kad smo se pokrenuli u *suprotnu* stranu – kad osobito mi imoralisti svom snagom pokušavamo pojam krivnje i pojam kazne opet odstraniti iz svijeta i od njih očistiti psihologiju, povijest, prirodu, društvene institucije i sankcije – ne postoji u našim očima radikalnije protivništvo od onoga teologâ, koji pojmom »ćudorednog svjetskog poretka« nastavljaju inficirati nevinost bivanja posredstvom »kazne« i »krivnje«. Kršćanstvo je metafizika krvnika…«[228]

Uzimajući u obzir sve navedeno, kako razumjeti zadaću »odgojiti životinju koja smije obećati«? To pitanje još ostaje otvorenim, ali za sada možda značenje *paradoksalnosti* te zadaće postaje jasnijim. Ono se očituje kroz genealogijski prikaz preobrazbe oblika savjesti odnosno krivnje s jedne strane, te bivanja s druge.

Životinja koja smije obećati očito je i rezultat zabluda, posebice zablude slobodne volje. Barem s obzirom na ćudorednost ćudoređa. Ako je smisao ćudorednosti ćudoređa upravo to, da je ono uvjet i priprema zadaće odgajanja životinje koja smije obećati. Odnosno, ako ćudorednost ćudoređa za Nietzschea u tome ima »svoj smisao, svoje veliko opravdanje, ma koliko u njemu bilo okrutnosti, tiranije tuposti i idiotizma.«[229] Prikazom podrijetla krivnje Nietzsche objašnjava podrijetlo odgovornosti, a u tom genealogijskom prikazu nemoguće je preskočiti i njegovo tumačenje ćudorednosti ćudoređa. Odgojiti životinju koja smije obećati znači odgojiti čovjeka koji ima sposobnost, moć pamćenja volje, a to pamćenje volje dovodi do onoga što smo malo prije istaknuli, dakle do suverenog čovjeka koji smije za sebe jamčiti, *smije sebe potvrditi*[230], odnosno do čovjeka koji obećava te time *jamči za sebe kao*

[227] Usp. S, 13/1/14.

[228] SI, 34.

[229] GM,2 2/2/59.

[230] Usp. ibidem, 3/2/61.

budućnost[231]. Drugim riječima, iz genealogijskog prikaza ćudorednosti proizlazi da čovjek koji smije obećati, koji smije sebe potvrditi dolazi nakon vladavine ćudorednosti ćudoređa, odnosno da tog suverenog individuuma kao suprotnosti te vladavine ujedno bez te vladavine ćudorednosti ćudoređa uopće ne bi moglo biti. To je dodatni paradoks s obzirom na nauk o volji za moć, pathos distance, pamćenje volje, te instinkt slobode. Na jednom mjestu u djelu *Tako je govorio Zarathustra* Nietzsche kaže: »Sve 'bilo je' jest komadić, zagonetka, strašan slučaj – dok *stvaralačka volja*[232] uz to ne kaže: 'Ali tako sam ja to htio!' – Dok stvaralačka volja uz to ne kaže: 'Ali tako ja to hoću. Tako ću ja to htjeti.'«[233]

Podrijetlo svijesti o krivnji u odnosu na vjerovnika – pojedinca

Pamćenje volje Nietzsche prikazuje genealogijski kroz preobrazbu oblika savjesti koji je ustvari prikaz razvitka svijesti o krivnji, razvitka koji je nužno povezan uz odnos vjerovnika[234] i dužnika.[235] Preobrazba oblika savjesti uvjetovana je time tko se pojavljivao kao vjerovnik. Zato je za Nietzschea svijest o krivnji ustvari svijest o dugu u odnosu na vjerovnika, koji se historijski gledano, pojavljuje kao pojedinac, kao društvena organizacija (država), kao predak i kao božanstvo, a to je opet genealogijski prikaz ili pojašnjenje onoga što je u *Svitanje* nazvao *ćudorednošću ćudoređa.*

Podrijetlo pojma *krivnja*, pojma za koji kaže da je glavni moralni pojam, Nietzsche nalazi u materijalnom pojmu »duga«. Prvotno se prijestupnika nije kažnjavalo zato što ga se smatralo odgovornim za djelo, nego iz gnjeva radi pretrpljene štete, pa je u podlozi kažnjavanja ležala ideja o *ekvivalentnosti štete i bola* koja se razvila iz ugovornog odnosa između vjerovnika i dužnika. Kazna i krivnja nisu se uvodile temeljem vjerovanja u postojanje slobodne volje, a time i osjećaja odgovornosti, nego zbog pretrpljene štete koja se nadoknađivala nanošenjem boli. Historijski primjer za takvo tumačenje Nietzsche nalazi u *ugovornim odnosima*. Dakle, kazna je prvotno bila shvaćena kao odmazda i razvila se neovisno od svake pretpostavke o slobodi ili neslobodi volje:

[231] Usp. ibidem, 1/2/59.

[232] Kurziv K.G.

[233] TGZ 129.

[234] Njem. Gläubiger

[235] Njem. Schuldner

> I to do te mjere da je, štoviše, uvijek najprije neophodan *visok* stupanj uljuđenja da bi životinja »čovjek« počela praviti one mnogo primitivnije razlike »namjerno«, »nehotično«, »slučajno«, »uračunljivo« i njihove suprotnosti i uzimati ih u obzir prigodom odmjeravanja kazne: ona sada tako obična i na izgled tako prirodna, tako nezaobilazna misao, koja je morala poslužiti kao objašnjenje kako je uopće na zemlji nastao osjećaj za pravdu, naime misao da »zločinac zaslužuje kaznu *zato* što je mogao i drukčije postupiti«, zapravo je veoma kasno postignuti, čak rafinirani oblik ljudskog rasuđivanja i zaključivanja.[236]

Nastanak pamćenja tako je vezan uz *pričinjanje boli*,[237] što Nietzsche potkrepljuje primjerima kao što su kamenovanje, lomljenje udova na kotaču, deranje kože, itd.: »Pomoću takvih slika i postupaka na posljetku se u pamćenju zadržava pet do šest onih 'neću' u odnosu na koje se *dalo obećanje*, kako bi se živjelo uz prednosti društva. I doista, pomoću takve vrste pamćenja došlo se konačno 'do razuma'!«[238] Dakle, putem nanošenja boli i putem okrutnosti razvio se odnos da se onome koji obeća stvori pamćenje:

> Ekvivalentnost je postignuta time što se povjereniku umjesto prednosti koja je u izravnom odnosu sa štetom (dakle umjesto izravnanja u novcu, zemlji, imanju bilo koje vrste) kao naknada i izravnanje priznaje jedna vrsta *zadovoljštine* – zadovoljštine da svoju moć može bez opasnosti iskaliti na nemoćniku…[239]

Pritom Nietzsche ističe dvije važne situacije. Prva je stečeno pravo vjerovnika da sudjeluje u pravu gospodara, možemo dodati – u *moći* gospodara. Druga situacija jest da je taj princip ekvivalentnosti, dakle takvo izravnanje koje se sastojalo u pravu na okrutnost dovelo je, kako Nietzsche navodi, do spleta ideja »krivnja i patnja«: »Upitajmo još jednom u kojoj mjeri patnja može biti izravnanje 'dugovanja'? U onoj mjeri u kojoj je *nanošenje* patnje drugome bilo najveće zadovoljstvo…«[240] To zadovoljstvo u nanošenju patnje bilo je veće ukoliko je proturječilo rangu i društvenom položaju vjerovnika. Ovdje Nietzsche ujedno upućuje na povezivanje svečanosti i okrutnosti, jer je nanošenje patnje bila »jedna prava *svečanost*« koja pruža zadovoljstvo. Radi dodatnog razumijevanja, Nietzsche se ovdje poziva na *S onu stranu dobra i zla* i *Svitanje*, gdje govori o *obogotvorenju okrutnosti*. U *Svitanju*, u aforizmu »Moral dragovoljne patnje« Nietzsche, među ostalim, kaže:

---

[236] GM, 4/2/64.

[237] Njem. wezutun

[238] Ibidem, 3/2/63.

[239] Ibidem, 5/2/66.

[240] Ibidem, 6/2/67.

> Okrutnost pripada najstarijim svetkovnim veseljima čovječanstva. Sukladno tome, zamišlja se kako se i *bogove* okrijepilo i svečarski ugodilo onda kad im se ponudilo prizor okrutnosti, - i tako se u svijet ušuljala predodžba da *dragovoljna patnja*, svojevoljno izabrano mučenje ima izuzetan smisao i vrijednost. Malo pomalo običaj u zajednici oblikuje praksu primjerenu toj predodžbi.[241]

Dakle, u založnom pravu Nietzsche nalazi podrijetlo moralnih pojmova »krivnja«, »savjest«, »dužnost«, »svetost obveze«.[242]

Pritom tumači i narav same patnje te ističe razliku smislene i besmislene patnje. Naime, opisana patnja za Nietzschea nije bila besmislena jer je predstavljala »pravi zavodljiv mamac *na* život«.[243] Dati smisao patnji i boli za Nietzschea je značilo izmisliti bogove:

> Da bi skrivena, neotkrivena patnja, patnja lišena svjedoka, mogla biti uklonjena iz svijeta i istinski zanijekana bilo je tada gotovo nužno izmisliti bogove i međubića svih visina i dubina, ukratko nešto što tumara i u onom skrivenom, što vidi i u tami i što ne dopušta da mu lako promakne neki zanimljiv bolan igrokaz. Naime, pomoću takvih pronalazaka razumijevao se život tada u umješnost u koju se uvijek razumio, to jest opravdati sebe sama, opravdati svoju »nevolju«.“.«[244]

Ovdje Nietzsche opisuje kako su stari Grci patnji davali smisao, na način da bogovi budu svjedoci te patnje, moralnog hrvanja, samomučenja onoga kreposnog, u svetkovini, prikazima okrutnosti. Nadalje, opisano povezuje i s nastajanjem slobodne volje te kaže:

> Nije li onaj tako odvažni, tako sudbonosni pronalazak filozofa, koji je tada bio za Europu po prvi put načinjen, pronalazak o »slobodnoj volji«, o apsolutnoj čovjekovoj spontanosti u dobru i zlu, bio učinjen prije svega radi toga da bi se steklo pravo na predodžbu da se zanimanje bogova za čovjeka, za ljudsku krepost, ne može nikada iscrpiti? Na ovoj zemaljskoj pozornici ne bi nikad smjelo nestati onog doista novog, doista nečuvenih napetosti, zapleta i katastrofa: potpuno deterministički mišljen svijet bi bio za bogove dokučiv, pa stoga ubrzo i zamoran…[245]

Uglavnom, u odnosu vjerovnika i dužnika u kontekstu razumijevanja podrijetla svijesti o krivnji, Nietzsche prepoznaje i situaciju u kojoj se prvi puta osoba *odmjeravala* prema nekoj

---

[241] S, 17.

[242] GM, 6/2/67.

[243] Usp. ibidem, 7/2/70.

[244] Ibidem, str. 71.

[245] Ibidem, str. 72.

osobi, odmjeravala vrijednosti, izmišljala ekvivalente, a sve to Nietzschea podsjeća i na etimološko tumačenje njemačke riječi »Mensch« o čemu će više riječi biti kasnije. Ovdje je važno reći da u tim početnim ugovornim odnosima Nietzsche prepoznaje daljnju preobrazbu pojma savjesti koja obuhvaća sve društvene skupine, a ide usporedno s navikom da se *moć* uspoređuje, *odmjerava, mjeri, proračunava* na drugoj moći.

Podrijetlo svijesti o krivnji u odnosu na povjerenika – državnu organizaciju

Nietzsche dalje navodi da i odnosi u određenoj zajednici, odnosno odnos zajednice i njezinih dijelova svoje podrijetlo imaju u tom temeljnom odnosu vjerovnika i dužnika. Pojedinac živi u nekoj zajednici, zaštićen je i uživa prednosti te zajednice. U slučaju kršenja odnosa pojedinac kao dužnik postaje sada prekršitelj ugovora s cjelinom, gubi sva dobra i pogodnosti, te je prepušten divljem stanju od kojeg je bio zaštićen. Međutim, s uvećanjem moći, zajednica više ne pridaje toliku važnost prijestupima pojedinaca, nego ih brani od gnjeva neposredno oštećenih. Takva situacija Nietzscheov je opis razvitka kaznenog prava koji se očituje u nalaženju *ekvivalenata, očitovanju volje* da se svaki prijestup smatra naplativim, ali i da se zločinac i njegov čin izoliraju jedan od drugoga:

> S porastom moći i samosvijesti zajednice kazneno pravo uvijek postaje sve blaže, a svako slabljenje i ozbiljnije ugrožavanje zajednice iznova izvodi na svjetlo njegove kruće oblike. »Vjerovnik« je uvijek bivao čovječnijim u onom stupnju u koje je bivao bogatijim. Na posljetku je čak *mjera* njegova bogatstva to koliko oštećenja može podnijeti, a da od toga ne pati. Ne bi bila nezamisliva i neka *svijest o moći* društva pri kojoj bi ono sebi smjelo dopustiti najotmjeniji luksuz koji za nj postoji – onoga tko mu nanosi štetu *ostaviti nekažnjenim*.[246]

Međutim sama državna organizacija, tumači Nietzsche, nije nastala temeljem ugovora, nego *nasilnim činom* rase osvajača i gospodara:

> Njihovo je djelo instinktivno stvaranje formi, utiskivanje formi, to su najnedragovoljniji, najnesvjesniji umjetnici koji postoje: - ukratko, gdje se oni pojave tamo je nešto novo, tvorba gospodarenja koja *živi*… Oni ne znaju što je krivnja, što odgovornost, što obzir, ti rođeni organizatori; u njima vlada onaj užasni egoizam umjetnika koji ima pogled blistav poput mjedi i koji zna da je u svojem »djelu« unaprijed opravdan za svu vječnost, kao majka u svojem djetetu. *Oni* nisu ti u kojih je izrasla »loša

[246] Ibidem, 10/2/76.

> savjest«, to se razumije od početka – ali ona bez *njih* ne bi izrasla… Taj nasilno latentnim učinjeni *instinkt slobode* – to već shvaćamo – taj potisnuti, ustuknuli, u unutrašnjost zatvoreni instinkt slobode, koji je na koncu još samo na sebi rasterećuje i iskaljuje: to, samo to je loša savjest u svom začetku.[247]

Ako se prisjetimo teze o *premoći političkog u duševno* iz prve rasprave, onda posljednji navod nije ništa drugo nego opis otmjene duše čija je bit egoizam: »Otmjena duša to stvarno stanje egoizma uzima bez ikakva znaka pitanja, čak i bez osjećaja prisile na okrutnost, bez osjećaja samovolje u tome, štoviše, kao nešto što može biti utemeljeno u prazakonu stvari. Kad bi za to potražila ime, rekla bi: 'To je sama pravednost'.«[248]

Podrijetlo pojma pravednosti Nietzsche također nalazi u odnosu vjerovnika i dužnika, pri čemu pravednost tumači kao *dobru volju među približno jednako moćnima da se nagode, a prema nemoćnima – izravnanje putem prisile*. Na analogno tumačenje pravednosti Nietzsche nas je upozorio u predgovoru.[249] Navedena odredba sada predstavlja povod iznošenja Nietzscheovih argumenata protiv shvaćanja da se podrijetlo pravednosti traži na tlu ressentimenta, referirajući se pritom na odredbu E. Dühringa »da zavičaj pravednosti valja tražiti na tlu reaktivnog osjećaja«.[250] Za razliku od njega, Nietzsche smatra da je aktivni, agresivni čovjek puno bliže pravednosti nego reaktivni. Prije svega zato što je aktivni čovjek otmjeniji, slobodniji i ima čistiju savjest dok pronalazak »loše savjesti« pripada reaktivnom čovjeku – čovjeku ressentimenta. Argumente za takvu tvrdnju Nietzsche nalazi u povijesti nastanka prava. Historijski gledano, pravo predstavlja borbu protiv reaktivnih osjećaja, rat koji protiv njih vode aktivne i agresivne moći da bi reaktivnima nametnule mjeru:

> No ono najodlučnije što vrhovna vlast čini i sprovodi protiv premoći zlobe i zlopamćenja – a ona to čini uvijek, čim se osjeti dostatno jakom za to – uspostava je *zakona*, imperativno izjašnjenje o tomu što pod njezinim očima uopće treba vrijediti kao dopušteno, pravo, a što kao zabranjeno, nepravo. Time što se nakon uspostave zakona spram čina presezanja i samovolje pojedinca ili cijelih grupa ponaša kao spram ogrješenja o zakon, kao spram pobune protiv same vrhovne vlasti, ona osjećaj svojih podčinjenih odvraća od neposredne štete pričinjene takvim ogrješenjima, i time postiže obrnuto od onoga što hoće reaktivni čovjek - čovjek resentimana, svaka osveta koja u vidu ima i dopušta jedino motrište oštećenoga. Od tada se oko uvježbava za sve *neosobnije* procjenjivanje čina, pa čak i oko samog

[247] Ibidem, 17/2/93-94.

[248] SDB 265/239.

[249] Riječ je o tumačenju podrijetla pravednosti kao izravnanju među približno jednako moćnima. Usp. GM, 4P/12.

[250] Usp. GM, 11/2/78.

> oštećenog (premda tek na samom kraju, kako sam već spomenuo). Prema tomu »pravo« i »nepravo« postoji tek otkako je ustanovljen zakon (a *ne*, kako hoće Dühring, od čina povrede).[251]

Očito je i da u tumačenju prava i pravednosti također dolazi do izražaja Nietzscheov nauk o *volji za moć*, sada možda neposrednije tumačen s obzirom na njegovo razumijevanje života. Za Nietzschea život djeluje na način da povređuje, vrši nasilje, izrabljuje, pa su pravna stanja *iznimna stanja* kao djelomična restrikcija prave životne volje i kao životno načelo.[252] Ovakav opis, u kojemu je život bitno prisvajanje, svladavanje, okrutnost, izrabljivanje, nije opis nekog primitivnog društva, nego je opis same *biti* života jer život jest volja za moć. Za Nietzschea je to »pračinjenica sve povijesti«, a za nas važan temelj razumijevanja Nietzscheove genealogije morala.[253] Zato pravo i tumači kao ono koje je usmjereno na moć, kao sredstvo stvaranja viših jedinica moći.[254] Na jednome mjestu u *Svitanju* kaže da je pravo »onaj dio moje moći koji su mi drugi ne samo priznali, nego koji žele da sačuvam«, a dužnost, kao pravo drugih na nas, »zasniva se na tome što po pitanju dosega naše moći imamo isto vjerovanje kao i drugi: naime da možemo određene stvari obećati, na njih se obvezati ('sloboda volje').«[255]

Iz razvoja kaznenog prava unutar državne organizacije proizlaze i različita tumačenja kazne. Kritizirajući genealoge morala koji su svrhu kazne smatrali njezinim uzrokom, Nietzsche naglašava razliku između *uzroka* nastanka kazne i njezine *korisnosti* ili *svrhe*. Sve što postoji, pa tako i svrha i korisnost kazne, uvijek se treba tumačiti s obzirom na moć, jer su se njezine korisnosti ili svrhe preobražavale i mijenjale s obzirom na nadređenu moć i promjenu moći. To je poanta Nietzscheova tumačenja da je

> svako nadvladavanje, zagospodarivanje uvijek neko novo interpretiranje, pa su time dosadašnji smisao ili svrha nužno uvijek zatamnjeni. Jer sve svrhe, sve korisnosti samo su naznaka toga da je jedna volja za moć ovladala nečim manje moćnim i da mu je od sebe utisnula smisao jedne funkcije; i cijela povijest neke »stvari«, nekog organa, nekog običaja može na taj način biti neprekidno nastavljeni lanac

[251] Ibidem, str. 80.

[252] Usp. ibidem.

[253] Usp. SDZ, 259/226.

[254] Volker Gerhardt upozorava da se do Nietzschea svaki pokušaj zajedničkog utemeljenja prava i moći smatrao kategoričkom pogreškom, čime ujedno želi naglasiti značaj Netzscheova otkrivanja prava iz moći. Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsche*, Reclam, Stuttgart, 1988., str. 99. i dalje.

[255] S, 112/2/69.

> znakova uvijek novih interpretacija i prireĎivanja, čiji uzroci ne moraju biti u meĎusobnoj svezi, nego, štoviše, pod odreĎenim okolnostima samo slučajno slijede jedan nakon drugoga i smjenjuju se.[256]

Dakle, opisana nadvladavanja svjedoče o promjeni smisla, svrhe, korisnosti kazne i običaja, a pritom se ne radi o nekom kontinuitetu u smislu razvitka nekog običaja, napretku prema cilju, nego je riječ o više ili manje neovisnim i različitim procesima nadvladavanja. Ovdje Nietzsche govori na temelju teorije o *volji moći* koja se odigrava u svemu što se zbiva, pa prema tome i upozorava da je riječ o *aktivnosti* a ne o *prilagodbi*:

> Htio sam reći da i djelomično *postajanje beskorisnim*, zakržljanje i izvođenje, gubitak smisla i svrhovitosti, ukratko smrt, spada u uvjete zbiljskog *progressus*-a, koji se uvijek pojavljuje u liku volje i puta prema *većoj moći* i uvijek se uspostavlja na štetu mnogo manjih moći. Veličina nekog »napretka« čak se i *mjeri* masom svega onoga što mu je moralo biti žrtvovano. Čovječanstvo kao masa žrtvovana uspjehu jedne posebno jače vrste čovjeka – to bi bio napredak…[257]

Ovakvo tumačenje Nietzsche nadalje potkrepljuje različitim historijskim primjerima učinaka kazne iz kojih je očito da je kazna do sada bila pretrpana različitim korisnostima ili učincima.[258] Pritom posebnu pažnju posvećuje tumačenju podrijetla kazne koju smatra najbitnijom i najopasnijom – kazna treba imati tu vrijednost da u krivcu budi *osjećaj krivnje*, dakle da služi kao instrument »loše savjesti«, »grižnje savjesti«.[259] Nietzsche smatra da to ne može biti učinak kazne, jer je grižnja savjesti kod zločinaca i osuđenika jako rijetka, te prije povećava otpornost i izaziva osjećaj otuđenosti. Naime, Nietzsche smatra da

> prizorom sudskih i kaznenih procedura prijestupnik biva spriječen da svoj čin, vrstu svog djelovanja, osjeti kao nešto što je po sebi za osudu. Jer on vidi da se iste vrste djelovanja izvršavaju u službi pravde, te se potom odobravaju, izvršavaju s mirnom savješću; dakle špijunaža, prevara, podmićivanje, postavljanje klopke, sve one smicalice i lukavstva policajaca i tužitelja.[260]

Zato on učinak kazne vidi u izoštravanju razboritosti, u volji da se ubuduće postupa opreznije, u uvidu da je za mnogo toga jednom zauvijek odveć slab, u nekoj vrsti poboljšanja prosudbe sama sebe: »Ono što se može u većoj mjeri postići kaznom, kod čovjeka i životinje,

[256] GM, 12/2/82.

[257] Ibidem, str. 83.

[258] Usp. ibidem, 13/2//85-86.

[259] Ibidem, str. 87.; njem. Gewissenbiss

[260] Ibidem, 14/2/88.

jest pojačanje straha, izoštrenije razboritosti, ovladavanje požudama: time kazna *pripitomljuje* čovjeka, ali ga ne čini 'boljim' – s više bi se prava moglo tvrditi čak suprotno.«[261]

Misaonu kulminaciju ove rasprave možemo prepoznati upravo u Nietzscheovu prikazu podrijetla *loše savjesti* u koju je »čovjek morao pasti pod pritiskom one najdublje od svih promjena koje je ikad doživio – one promjene kad se konačno našao pod stegom društva i mira.«[262] Pod stegom društva i mira, tumači Nietzsche, *instinkti slobode* bili su obezvrijeđeni. Stega društva i mira znači stegu instinkata slobode, odnosno reduciranje volje za moć na mišljenje, zaključivanje, proračunavanje i kombiniranje uzroka i posljedica, na *svijest*. Pod stegom ti instinkti okreću se prema unutra. Jer državne organizacije, štiteći se protiv tih instinkta pomoću *kazne* dovele su do toga da su se ti instinkti okrenuli unatrag, *protiv samog čovjeka*, »to je ono što nazivam pounutrenjem čovjeka: time u čovjeku izrasta ono što se kasnije naziva njegovom 'dušom'«[263]. To je bila i jedna od svrha kazne.[264] U takvom događanju Nietzsche prepoznaje podrijetlo *loše savjesti*, odnosno početak čovjekove patnje zbog čovjeka, zbog sebe sama: »Čovjek, koji u manjku vanjskih neprijatelja i otpora, stisnut u mučnu stiješnjenost i pravilnost ćudoređa nestrpljivo sam sebe kidao, progonio, nagrizao, uznemiravao, zlostavljao, ta životinja koja udarajući o rešetke svog kaveza samu sebe ranjava, koju se hoće 'pripitomiti'…«[265]

Podrijetlo svijesti o krivnji u odnosu na povjerenika – pretke i svetog boga

I posljednje podrijetlo svijesti o krivnji koje Nietzsche tumači u ovoj raspravi iz odnosa vjerovnika i dužnika započinje opisom uvjeta pod kojima je loša savjest dostigla najstrašniji i najsublimniji vrhunac kada je, historijski uvjetovano, odnos vjerovnika i dužnika unijet u odnos današnjih ljudi spram njihovih predaka. Analogno postojanju duga prema vjerovniku, razvija se misao da rod *postoji* samo zahvaljujući žrtvama i djelima predaka, dakle da postoji neki dug spram predaka koji se žrtvama i djelima mora *otplatiti*. Ta otplata duga prvotno se izvršava odavanjem časti, slavljima, odnosno kroz *poslušnost*, »jer svi su običaji, kao djela

[261] Ibidem, 15/2/90.

[262] Ibidem.

[263] Usp. ibidem, 16/2/91.

[264] Usp. ibidem, str. 91.

[265] Ibidem.

predaka, također njihovi propisi i zapovijedi.«[266] Međutim, svijest o tome da se precima duguje sve više raste i to u onoj mjeri u kojoj raste sama moć roda, što izaziva sve veći *strah* od predaka i njegove moći. Posljedica toga je, tumači Nietzsche, da se predak na kraju nužno transfigurira u nekog *boga*: »Možda je tu čak podrijetlo bogova, dakle podrijetlo iz *straha*!«[267] Povijest etničkog ratovanja, stapanja, pobjeđivanja, ukazuje da osjećaj duga spram božanstva, odnosno – osjećaj krivnje, nikada nije prestajao rasti. Takva povijest prikazuje se i u genealogijskoj zbirci bogova, a vrhunac toga osjećaja duga, koji je sa sobom donio i *maksimum osjećaja krivnje* na zemlji, Nietzsche vidi u usponu kršćanskog Boga.

Povezivanje *loše savjesti* s pojmom boga pretpostavlja povezivanje pojmova »krivnja« i »dužnost« s religijskim pretpostavkama, što je dovelo do moraliziranja tih pojmova. Pored toga, povezivanje loše savjesti s bogom dovodi do drugačijeg potiskivanja u *lošu savjest*, čime je omogućeno da se smjer opisanog razvitka navedenih pojmova preokrene ili barem zaustavi:

> Sad se ti pojmovi »krivnja i dužnost« *trebaju* okrenuti natrag – ali protiv koga? Nema dvojbe: najprije protiv »dužnika«, u kojem se sada loša savjest tako učvršćuje… dok konačno s nerazrješivošću duga nije koncipirana i nemogućnost okajanja, misao o neotplativosti duga (misao o »*vječnoj* kazni«). A na posljetku se okreće čak i protiv »povjerenika«.[268]

Ovdje Nietzsche aludira na početak ljudskog roda koji je sada opterećen kletvom (»Adam«, »nasljedni grijeh«), na postojanje koje se sada počinje tumačiti kao *bezvrijednim po sebi*, čime Nietzsche aludira na temelje kršćanskog nauka: Bog koji sama sebe žrtvuje za krivnju čovjeka, »Bog kao jedini koji od čovjeka može odriješiti ono što je za samog čovjeka postalo neodrješivo – vjerovnik koji se žrtvuje za svojeg dužnika, iz *ljubavi* (treba li to vjerovati?), iz ljubavi spram svog dužnika!«[269] Dakle, kada se ona *volja za mučenjem sama sebe,*[270] ona *okrutnost*, onaj čovjek loše savjesti, kada se ta volja povezala s religijskim pretpostavkama, osjećaj krivnje se preobrazio u *krivnju pred bogom,* o čemu zaključuje:

> To je vrsta ludila volje u duševnoj okrutnosti kojoj naprosto nema jednake. Čovjekova *volja* da se osjeća krivim i nedostojnim do neiskupljivosti, njegova *volja* da sebe misli kažnjenim, a da kazna nikad ne može postati ekvivalentna krivnji, njegova *volja* da najdublju osnovu stvari zarazi i zatruje

[266] Usp. GM, 19/2/96.

[267] Usp. ibidem, str. 97.

[268] Ibidem, 21/2/99.-100.

[269] Ibidem, str. 100.

[270] Njem. Wille zur Selbstpeinigung; kurziv K.G.

> problemom kazne i krivnje, da bi si jednom zauvijek odsjekao mogućnost izlaska iz tog labirinta »fiksnih ideja«, njegova *volja* da si uspostavi neki ideal – ideal »svetog Boga« – da bi pred njegovim licem imao opipljivu izvjesnost svoje apsolutne nedostojnosti. O ta luda i žalosna beštija čovjek![271]

U usporedbi sa ovakvim prikazom podrijetla »svetog Boga«, Nietzsche navodi kako postoje *otmjeniji* načini kako se može izmišljati bogove nego što je opisani koji je doveo do *oštećivanje sama sebe*.[272] Naravno, uzor za otmjeniji način nalazi kod grčkih bogova: »Ta zrcaljenja otmjenih i sobom gospodarećih ljudi u kojima se *životinja* u čovjeku osjećala obogotvorena i *nije* samu sebe razdirala, *nije* protiv same sebe bjesnila! Ti su se Grci najduže svojim bogovima služili upravo da bi od sebe odbili svaku pomisao na 'lošu savjest'…«[273] To je i razlog zašto Grci nisu izmislili pojam *grijeha*. Štoviše, bogovi su im služili upravo zato da čovjeka do nekog stupnja opravdaju i u onom lošem, služili su kao uzroci zla – »oni tada nisu na sebe uzimali kaznu, nego, što je *otmjenije*, krivnju.«[274]

Uglavnom, tumačenje *preobrazbe* savjesti i svijesti o krivnji u krivnju pred bogom, tumačenje *volje* zbog koje se čovjek osjeća nedostojnom do neiskupljivosti, te tumačenje da kazna ne može postati ekvivalent krivnje, takvo stanje čovjeka Nietzsche naziva *bolešću*. Značenje pojma *grijeha* samo dodatno potkrepljuje takvo stanje, i ono je samo jedan, ali i najvažniji, simptom te bolesti. Sve navedeno, zajedno s posljednjim poglavljem u ovoj raspravi, predstavlja Nietzscheov misaoni nagovještaj za tumačenje značenja asketskih ideala.

Naime, u posljednjem poglavlju Nietzsche iznosi mogućnost spasa od takvog stanja i tog ideala, mogućnost postojanja stvaralačkog duha kao krajnje najsamosvjesnije odvažnosti spoznaje koja pripada *velikom zdravlju*. Takvu mogućnost na kraju ove genealogijske rasprave Nietzsche naziva *izbavljujući* čovjek, a opisuje ga kao čovjeka budućnosti,

> koji će nas izbaviti kako od dosadašnjeg ideala tako i od onoga *što je iz njega moralo izrasti*, od velikog gađenja, od volje za ništa, od nihilizma, taj udar zvona podneva i velike odluke, koji volju ponovno čini slobodnom, koji zemlji vraća njezin cilj i čovjeku njegovu nadu, taj antikrist i antinihilist, taj pobjednik boga i onog ništa – *on mora jednom doći*.[275]

[271] Ibidem, 22/2/101.

[272] Kurziv K.G.; njem. die Selbstschandung

[273] Ibidem, 23/2/102.

[274] Ibidem, str. 103.

[275] Ibidem, 24/2/105.

U takvom izričaju, u takvom opisu mogućnosti, u takvoj izbavljujućoj budućnosti Nietzsche prepoznaje svog lika Zarathustru, pa s navodom iz djela o njemu i započinje posljednju raspravu ovoga djela.

5.2. Što znače asketski ideali?

Posljednja rasprava predstavlja odgovor na pitanje o značenju asketskih ideala. Njihovo *značenje* proizlazi iz toga što oni *nagovještavaju*, što znači njihova *moć*.[276] Pritom je Nietzscheov odgovor ujedno i njegovo objašnjenje kako je i zašto je asketski ideal jedini do sada čovjeku i njegovu postojanju davao smisao. Stoga je prikaz *smisla* postojanja dobiven iz moći ideala, iz njegove volje za moć, tema ove rasprave, pri čemu se davanje smisla postojanja očituje prije svega kroz smisao koji pridajemo *patnji*. Pored toga, treću raspravu trebamo nastojati razumjeti na način kako nas je Nietzsche u predgovoru upozorio, dakle kao tumačenje citata koji joj prethodi. Pitanje jest opisuje li taj citat *izbavljujućeg* čovjeka, odnosno je li »ratnik« njegov drugi izraz?

Značenje asketskih ideala Nietzsche tumači na primjeru umjetnika, filozofa i konačno svećenika. Izdvajamo njihovo značenje kod svećenika, jer za svećenika oni predstavljaju najbolje oruđe *moći*, najviše dopuštenje za moć. Međutim, za Nietzschea asketski ideal izražava prije svega *temeljnu činjenicu ljudske volje*,[277] jer »*njoj je potreban cilj* – i još će radije htjeti *ništa* nego *ne* htjeti.«[278] Pritom to »ništa« Nietzsche tumači u različitim kontekstima, s obzirom na kršćanskog Boga, s obzirom na granice ljudske spoznaje, s obzirom na znanost i znanstvena postignuća, te s obzirom na vrijednost istine. Ali to htjeti »ništa« proizlazi i iz tumačenja grijeha. U 16. poglavlju ove rasprave kaže da »grešnost« kod čovjeka nije činjenično stanje nego samo tumačenje nekog činjeničnog stanja, koja proizlazi iz moralno-religijske perspektive fiziologijske poremećenosti: »Time što se netko *osjeća* 'kriv', 'grešan', naprosto još nije dokazano da se on s pravom tako osjeća; jednako kao što netko nije zdrav samo zato što se osjeća zdravim.«[279] Malo dalje tu tezu poopćava tumačeći

[276] Usp. GM, 23/3/170.-171.

[277] Kurziv K.G.

[278] Ibidem, 1/3/108.

[279] Ibidem, 16/3/148.

kako sama »duševna bol« nije nikakvo činjenično stanje nego samo tumačenje činjeničnog stanja.[280]

Tezom da je *volji potreban cilj* Nietzsche započinje i završava treću raspravu. Ona u sebi krije poantu Nietzscheova odgovora na pitanje o značenju asketskih ideala, a s obzirom na volju za moć nagovještava i »štetnost« tog značenja. Ali tom rečenicom ujedno i opravdava asketske ideale jer su oni *jedini* koji su do sada *čovjekovu postojanju dali smisao*. Kasnije u raspravi, 28. poglavlje Nietzsche započinje sljedećim mislima:

> Ne uzme li se u obzir asketski ideal, čovjek, *životinja* čovjek nije do sada imao nikakva smisla. Njegov opstanak na zemlji nije sadržavao nikakav cilj. »Čemu uopće čovjek?« – bilo je pitanje bez odgovora. *Volja* za čovjeka i zemlju nedostajala je. Iza svake velike ljudske sudbine poput refrena je odzvanjalo jedno još veće »uzalud!« Asketski ideal i *znači*[281] upravo *to* da je nešto *nedostajalo*, da je čovjek okružen golemom *pukotinom*.[282]

Ovdje treba imati u vidu da Nietzsche ne postavlja pitanje što asketski ideali jesu. Odgovor na posljednje pitanje trebale bi pružiti i prva i druga rasprava. Isto tako temeljem njih, kao i temeljem ove rasprave, Nietzsche nastoji pokazati razloge potrebe za promišljanjem alternativnog puta, za stvaranjem *protivnog ideala*. U genealogiji morala Nietzsche je taj put imenovao kao *izbavljenje*, put kojem je očito potrebno prethodno pojašnjenje značenja asketskog ideala, dakle ideala čije je podrijetlo vezano uz preobrazbu vrijednosnog suda »dobar«, preobrazbu savjesti odnosno svijesti o krivnji, a koji svoje potpuno značenje moći dobiva u kontekstu religijske interpretacije. Osim toga, nije slučajno da je Nietzsche odgovor na glavno pitanje ove rasprave »podijelio« na umjetnika, filozofa, svećenika i znanost, dakle vezao uz samo *podrijetlo* kontemplativnih ljudi. Kao što smo rekli, u ovoj raspravi je riječ o *promjeni smisla*, o *radikalnom preokretu (preobrazbi) smisla* što Nietzsche pokazuje upravo na njihovim primjerima. Nietzscheovo pitanje *kako bi filozof danas doista bio moguć* jest pitanje kako se osloboditi asketskog ideala i stvoriti protuideal, a formulira ga na sljedeći način: »Postoji li danas već dosta gordosti, odvažnosti, hrabrosti, samopouzdanja, volje duha, *volje za odgovornošću*,[283] *slobode volje*, da je sad na zemlji 'filozof' doista *moguć*?«[284]

---

[280] Usp.ibidem, str. 149.

[281] Kurziv K.G.

[282] Ibidem, 28/3/187.-188.

[283] Kurziv K. G.

[284] Ibidem, 10/3/132.

Već u analizi R. Wagnera, dakle u analizi značenja asketskih ideala kod umjetnika, dolazi do izražaja bliskost, ako ne i istovjetnost značenja asketskih ideala sa značenjem smisla.[285] U Wagnerovu stvaralaštvu prepoznaje »radikalni preokret smisla«, što Nietzsche pokazuje na primjeru *Parsifala*. Naime, u dvojakom smislu *Parsifal* je primjer »obrata ka kršćanskim bolećivim i mračnjačkim idealima«.[286] Prvo, zato što navedeni obrat za Nietzschea predstavlja način kako se kod umjetnika očituje *slabost volje*. I drugo, navedeni obrat pokazuje da su umjetnikove procjene vrijednosti uvijek bile odraz nekog morala ili filozofije ili religije, dakle nekog već zasnovanog autoriteta. A posljednje je i razlog zašto se odgovor o značenju asketskih ideala ne može naći kod umjetnika. U tom smislu kaže: »Eliminirajmo najprije umjetnike. Oni nikad ne stoje dovoljno neovisno u svijetu i *protiv* svijeta da bi njihove procjene vrijednosti i mijene tih procjena *po sebi* zasluživale sudjelovanje!«[287]

Zato potpuniji odgovor o značenju asketskih ideala kod Wagnera Nietzsche nalazi u njegovu osloncu na Schopenhauerovu filozofiju, osobito u odnosu na njegovo razumijevanje umjetnosti. Pritom ističe dva važna aspekta. Prvi je Schopenhauerovo uzvisivanje i isticanje vrijednosti glazbe na način da je ona tumačena kao neovisna umjetnost po sebi, koja govori jezikom *same* volje. Posljedica takvog shvaćanja jest da je glazbenik postao svojevrsni kazivatelj asketskih ideala, glazbenik je »postao svećenikom«.[288] Drugi aspekt koji je bitan jest utjecaj koji je na Schopenhauerovu filozofiju imao Kant. Tako primjerice u tezi da estetička kontemplacija djeluje protiv spolne zainteresiranosti Nietzsche prepoznaje utjecaj Kanta, odnosno njegove definicije lijepoga kao onoga što se sviđa »bez interesa«. A iz takvog razumijevanja se onda izvodi zaključak o učinku lijepog kao o *umirenju volje*. Međutim, ovdje Nietzsche ujedno upozorava na nedosljednost preuzimanja iznesene definicije, smatrajući da Schopenhauer Kantovu definiciju uopće nije razumio kantovski, jer je on lijepo tumačio ipak iz jednog interesa, iz interesa čovjeka podvrgnuta torturi s namjerom da se te torture oslobodi. Time Nietzsche dolazi i do jednog odgovora na pitanje što za filozofe znače asketski ideali – *ono je htijenje da se čovjek oslobodi neke torture*.[289]

Na primjeru filozofije Nietzsche zaključuje kako asketizam spada u povoljne uvjete najviše duhovnosti, s obzirom da je »tek na *uzici* tog ideala filozofija uopće naučila učiniti

[285] Usp. ibidem, 2/3/108.

[286] Usp. ibidem, 3/3/111.

[287] Ibidem, 5/3/113.

[288] Usp. ibidem, str. 115.

[289] Usp. 6/3/118.

svoje prve korake«.[290] Filozofi su uvijek bili skloni i privrženi asketskim idealima, ali ne iz razloga što su htjeli biti kreposni. Njihovo distanciranje od osjetilnosti, njihovo zaziranje od braka, itd. u stvari je uvijek bilo zaziranje i distanciranje od svake vrste smetnji i prepreka na putu prema postizanju optimuma povoljnih uvjeta u kojima filozof može očitovati svoju snagu i u kojima dostiže svoj maksimum u osjećaju moći. Dakle, filozofi misle na sebe, na ono što im je najneophodnije, na slobodu od prisile, smetnje, buke, poslova, obveza, ali pritom oni to ne vrednuju asketski, nego samo teže najprirodnijim uvjetima njihova *najboljeg* postojanja. Stoga, o značenju asketskih ideala kod filozofa Nietzsche kaže sljedeće: »Filozof se pri prizoru optimuma uvjeta najviše i najodvažnije duhovnosti tom prizoru privrženo osmjehuje. On time ne odbacuje 'postojanje'; štoviše, on time potvrđuje *svoje* postojanje, i *samo* svoje postojanje.«[291]

Međutim, filozofi su se spram asketskih ideala odnosili s određenim predrasudama. Nietzsche taj odnos opisuje pomoću pojma *hybris*. *Hybris* se očituje u tome što su se nagoni i kreposti filozofa - kao što su nagon dvojbi, negiranja, analitički nagon, nagon odmjeravanja, istraživanja, volja za neutralnošću i objektivnošću – najduže suprotstavljali prvim zahtjevima morala i savjesti. Genealogijski gledano, sve stvari koje su danas dobre, koje pozitivno vrednujemo, nekada su bile loše: »Iz svakog nasljednog grijeha nastala je nasljedna krepost.«[292] Kao argumente za svoju tezu Nietzsche navodi različito shvaćanje i vrednovanja braka, podvrgavanje pravu koje je nastalo i razvijalo se s nasiljem, samilosne osjećaje koji se danas razumijevaju kao vrijednosti po sebi, a dugo su se vremena prezirali. Temeljem navedenih primjera zaključuje kako je za svako kretanje, promjenu bilo potrebno bezbroj mučenika. To, pak, nadalje Nietzschea navodi na povezivanje značenja pojmova »okrutnost« i »hybris«, povezivanje koje svoje ishodište ima u razumijevanju *ćudorednosti ćudoređa*, »kao presudnoj osnovi povijesti koja je odredila karakter čovječanstva«. Očito je da je značenje izraza »ćudorednost ćudoređa« Nietzsche tek pomoću genealogije morala do kraja razradio.

Osim toga, što se tiče njihove povezanosti, napominjemo da je u prethodnoj raspravi Nietzsche nakon tumačenja okrutnosti, među ostalim, ustvrdio: »Mi moderni ljudi, mi smo nasljednici tisućgodišnje vivisekcije savjesti i samomučenja životinje u nama samima.«[293] Ova pak rečenica sažima sve ono što je ovdje rečeno za *hybris*. Naime, ako naše moderno biće nije slabost nego moć i svijest o moći, onda je *hybris* naš odnos prema prirodi, naše

[290] Usp. ibidem, 9/3/127.

[291] GM, 7/3/121.

[292] Ibidem, 9/3/129.

[293] Ibidem, 24/2/104.

nasilje nad njom, *hybris* je naš odnos spram boga shvaćenog kao pauka svrhe i ćudorednosti iza velike mreže uzročnosti; *hybris* je naš odnos spram sebe – jer eksperimentirajući sa sobom kao niti sa jednom životinjom, vršimo nasilje nad sobom.[294] I zato Nietzsche pita: »Nije li se pojmilo i to da bi se jedan filozof, kad bi postao svjestan sebe, morao osjećati kao otjelovljeno *'nitimur in vetitum'* – i da bi se prema tomu *čuvao* toga da 'sebe osjeća', da postane sebe svjestan?«[295]

Dakle, asketizam je u filozofiji bio prisutan zato što je bio pretpostavka njezine egzistencije. Tek negirajući sve osjetilno kao životu neprijateljsko, filozofija je uopće bila moguća u svojem nastajanju. Analizirajući kako je do toga došlo, Nietzsche se poziva na razdoblje *ćudorednosti ćudoređa*. A to razdoblje za Nietzschea objašnjava i podrijetlo kontemplativnih ljudi. U surovim vremenima vladaju pesimističke predodžbe i pojedinac u skladu s time, djeluje putem lova, grabeži, zlostavljanja, itd. Pojedincu kojem je snaga oslabila, te ukoliko je svoje pesimističke predodžbe praznio u riječima i mislima, s vremenom je postao mislilac i navjestitelj budućnosti te je počeo izmišljati nove običaje. Porast straha i zamora odražava njegovo stanje:

> Kasnije se sve one koji su trajno činili ono što je ranije činio pojedinac dok je bio u onom stanju, dakle sve koji su opako prosuđivali te živjeli melankolično i neradišno, nazivalo pjesnicima, ili misliocima, ili iscjeliteljima -: takve bi se ljude, jer nisu bili dovoljno djelatni, rado bilo omalovažilo i izopćilo iz zajednice; ali pritom je postojala opasnost, - oni bijahu vični praznovjerju i slijedili su trag božanskih moći, pa se nije dvojilo u to da raspolažu nepoznatim sredstvima moći. To je procjena u čijem je ozračju živio *najstariji rod kontemplativnih priroda*, - onoliko obescijenjen koliko nije bio izvor straha!«[296]

Dakle, najstariji filozofi smisao su svog postojanja nalazili u potrebi da steknu *strah* i *strahopoštovanje spram samih sebe*: »Okrutnost prema sebi, dovitljivo škopljenje sama sebe – to je bilo glavno sredstvo ovih osamljenika željnih moći, novotara misli, kojima je bilo potrebno najprije u sebi samima počiniti nasilje nad bogovima i nad onim naslijeđenim iz prošlosti, da bi sami mogli *vjerovati* u svoju novotariju.«[297]

---

[294] Usp. ibidem, 9/3/128.

[295] Ibidem.

[296] S,42/1/30-31.

[297] GM, 10/3/131.

Asketski svećenik

Sva ta obilježja asketskog ideala za Nietzschea u potpunosti simbolizira asketski svećenik. Tko ili što je asketski svećenik? Tim pitanjem približavamo se neposrednijem Nietzscheovu tumačenju značenja asketskih ideala. Pravo na postojanje asketskog svećenika ovisi o asketskom idealu, jer se u tom idealu očituju njegova volja i moć.[298] Ako se prisjetimo neposrednijeg povezivanja volje za moć i života, osobito u prethodnoj raspravi, onda je jasno zašto Nietzsche dalje značenje asketskog ideala traži u vrednovanju našeg života od strane asketskog svećenika. I to je zasigurno najvažniji kontekst unutar kojeg Nietzsche objašnjava svoj odgovor. Pitanje bih mogla slobodno dopuniti: *što znače asketski ideali u odnosu na život*? Osobito stoga jer »oni ga (zajedno s onim kamo on pripada, s 'prirodom', 'svijetom' i cjelokupnom sferom bivanja i prolaznosti) dovode u odnos spram jednog sasvim drukčijeg postojanja, spram kojeg se on odnosi suprotstavljeno i isključujuće, *osim* u slučaju da se možda okrene protiv sama sebe, da *sama sebe niječe*.«[299]

Za Nietzschea je vrednovanje postojanja od strane asketskog svećenika jedna od najproširenijih i najtrajnijih činjenica koje postoje. S obzirom na život, ta činjenica upućuje na proturječje, koje se očituje kao volja za proturječnošću i protuprirodnošću. Zato kaže: »Tu stojimo pred jednom rascijepljenošću koja sebe hoće rascijepljenu, koja sebe u toj patnji *uživa* i čak postaje sve samosvjesnijom i trijumfalnijom u onoj mjeri, u kojoj njena vlastita pretpostavka, naime fiziologijska sposobnost za život, *opada*.«[300] U asketskom vrednovanju postojanja zadovoljstvo se prepoznaje u boli, neuspjehu, u *dragovoljnom* gubitku, *lišavanju sama sebe*, *žrtvovanju sama sebe*. Ta volja zahvaća i tumačenje *značenja* spoznaje, te značenje pojmova kao što su *čisti um*, *spoznaja po sebi*, *čisti, volje lišeni, boli lišeni, vremena lišeni subjekt spoznaje*, pa u opisu asketskog vrednovanja postojanja Nietzsche, osim okrutnosti prema životu i čovjeka prema samom sebi, prepoznaje još jednu okrutnost – okrutnost prema umu. Ona se prvenstveno očituje u svođenju tjelesnosti i svega osjetilnog na iluziju, u prihvaćanju opreke subjekt-objekt, i konačno, u okretanju uma protiv uma. Drugim riječima, okrutnost uma očituje se u asketskom sebepreziranju, sebeizrugivanju uma: »postoji carstvo istine i bitka, ali upravo um je iz toga isključen.«[301] Za rješavanje navedenog

[298] Usp. ibidem, 11/3/132.

[299] Ibidem, str. 133.

[300] Ibidem, str.135.

[301] Usp. ibidem, 12/3/136.

proturječja Nietzsche kaže kako je potrebno »preokretanje uobičajenih perspektiva i vrednovanja«, u čemu se prepoznaje i njegov *načelni* filozofski stav.

Za njega ima *samo* perspektivističkog gledanja i »spoznavanja« te zato *htjeti* drugačije vidjeti, a na što i on ovdje poziva, znači: »*što više* očiju, različitih očiju znamo angažirati oko iste stvari, utoliko će biti potpuniji naš 'pojam' te stvari, naša 'objektivnost'.«[302] Asketski ideal, značenja koje ono ima za život, za čovjeka, za um, smisao koji on daje, posljedica su samo *jedne* moguće perspektiva gledanja. *Htjeti* drugačije vidjeti – Nietzscheova je ovdje *najvažnija* poanta. Preokretanje uobičajenih perspektiva i vrednovanja podrazumijeva *različitost* perspektiva i afektivnih interpretacija koje treba iskoristiti za spoznaju.[303] Takvo htijenje, takvo tumačenje i vrednovanje asketski ideal isključuje. Zbog toga je to proturječje života *protiv* života za Nietzschea samo prividno, pa je za njega »asketski ideal trik u održavanju života«.[304] Prividno iz dva razloga. Prvo, zato što je asketski ideal samo *jedno* od mogućih, tumačenja, razumijevanja i vrednovanja postojanja. I drugo, zato »*što asketski ideal potječe od instinkta za zaštitom i spasom nekog degenerirajućeg života*«.[305]

Naime, u tome da je asketski ideal tako dominantan, sveobuhvatan i postojan Nietzsche prepoznaje još jednu važnu činjenicu – *bolježljivost* dosadašnjeg tipa čovjeka: »*Boležljivi* su čovjekova velika opasnost, *ne* zli, *ne* 'grabežljive zvijeri'. Oni od početka unesrećeni, potlačeni, slomljeni – oni su, ti *najslabiji* su ti što najviše pod čovjekom podrivaju život, što najopasnije truju i potkopavaju naše povjerenje u život, u čovjeka, u nas.«[306] Iz te boležljivosti nastaje *moć* asketskog svećenika koji se spram bolesnih, neuspjelih, promašenih nameće kao njihov »pastir« koji »drži i uz postojanje vezuje cijelo stado«, te u tom kontekstu Nietzsche za asketskog svećenika kaže: »Taj asketski svećenik, taj *prividni*[307] neprijatelj života, taj *niječući* – upravo on spada među najveće *održavajuće* i *potvrđujuće* sile života…«[308] Ovdje za dodatno pojašnjenje zašto asketskog svećenika Nietzsche tumači samo kao prividnog neprijatelja, osim njegova perspektivizma, trebamo se prisjetiti tumačenja *pathosa distance* i *ressentimenta* iz prve genealogijske rasprave. Nietzscheova distinkcija u prvoj raspravi, distinkcija »jaki« i »slabi«, sada dalje historijski i genealogijski pojašnjena, u

[302] Ibidem, str. 137.

[303] Usp. ibidem, str. 136./137.

[304] Usp. ibidem, 13/3/138.

[305] Ibidem str. 137.

[306] Ibidem.

[307] Kurziv K.G.

[308] Ibidem, str. 138.

kontekstu asketskih ideala, ali i svega onoga što je do sada rečeno, postaje distinkcijom »zdravih« i »bolesnih«. Ovdje, pak, pod izrazom »bolesni« treba svakako uzeti u obzir i Nietzscheov opis iz druge rasprave.

Zbog *pathosa distance*, na čije značenje Nietzsche dalje podsjeća, ne može biti zadaća zdravih liječenje bolesnih. Ali tu je zadaću preuzeo asketski svećenik i u njoj Nietzsche nalazi njegov smisao – on je spasitelj, pastir i odvjetnik bolesnog stada. On sam mora biti bolestan da bi ih razumio, ali ujedno i gospodar nad sobom i drugima, nad svojom voljom za moć. Time on stječe povjerenje i strah bolesnih, štiteći ujedno svoje stado od zdravih. A time štiti i *pathos distance*. Zato u »vlasti nad patnicima« Nietzsche prepoznaje njegovu najveću povijesnu korisnost. Jer on se bori protiv opasnosti unutarnjeg raspadanja stada »u kojem se neprekidno skuplja i gomila onaj najopasniji eksploziv ressentimenta«. Ta je pak borba, za Nietzschea, očitovanje smisla i najveće vrijednosti svećeničke egzistencije stoga što krivnju, uzrok pojedinačne patnje koji svaki pojedinac traži, pod utjecajem asketskog svećenika je mora tražiti u samom sebi, čime je *smjer ressentimenta promijenjen*.[309] Na taj način, tumači Nietzsche, asketski svećenik je pojmove »krivica«, »grijeh«, »poročnost«, »prokletstvo« iskoristio za *samodisciplíniranje*, *samonadzor*, *samosvladavanje*, a to je *iscjeliteljski instinkt života* asketskog svećenika i iz tog razloga on spada među najveće održavajuće sile, *degenerirajućeg*, života. Ipak, u posljednjem Nietzsche nalazi i glavni prigovor protiv njega, jer se asketski svećenik pomoću tog instinkta bori protiv patnje, a ne protiv njezinih uzroka, stvarnog uzroka bolesti. Naime, kao što smo rekli, u svom tumačenju Nietzsche polazi od pretpostavke da bilo koji oblik duševne boli kod čovjeka nije činjenično stanje, nego, štoviše, samo jedno moguće njezino tumačenje.

Patnja

Već je u drugoj raspravi Nietzsche istaknuo distinkciju između *smislene* i *besmislene patnje*. Na tragu toga, ovdje nadalje razlikuje *nevina* i *kriva* sredstva kojima asketski svećenik nastoji *ublažiti patnju*. Što se tiče *nevinih* sredstava, kao prvo navodi *opće prigušenje životnog osjećaja* pomoću kojeg se ublažavanje patnje postiže na način da se životni osjećaji i sve što pokreće afekte svodi na najnižu točku, što znači da se izbjegava svaka želja, svako htijenje. Rezultat toga je, tumači Nietzsche, moralno-psihologijski »gubljenje sebstva«, »postajanje

[309] Usp. ibidem, 15/3/146.

svecem«, fiziologijski gledano hipnotiziranje, tj. pokušaj da čovjek postigne minimum potrošnje i razmjene tvari, tek toliko da život upravo još postoji, a da zapravo više ne stupa u svijest. Najviše stanje te hipnotiziranosti je *izbavljenje*, mir, što znači »ulazak i povratak u temelj stvari, kao oslobođenje od svake obmane, kao 'znanje', kao 'istina', kao 'bitak', kao oslobođenje od svakog cilja, svake želje, svakog činjenja, kao onostranost još i od dobra i zla.«[310] To izbavljenje, koje Nietzsche nalazi u tri religije, hipnotički je osjećaj onog *ništa*, mir najdubljeg sna, *odsustvo patnje*, koji napaćenima vrijedi kao najviše dobro, kao vrijednost nad vrijednostima.

Međutim, to nije jedini način ublažavanja patnje. Drugi način Niezsche naziva *mahinalna djelatnost*.[311] Ublažavanje se postiže na način da se neprestanim činjenjem skrene pažnja s patnje.

> Mahinalna djelatnost i ono što joj pripada – poput apsolutne pravilnosti, točne poslušnosti bez razmišljanja, jednom zauvijek utvrđena način života, ispunjenja vremena, stanovita dopuštenja, čak i odgoja za »neosobnost«, za zaborav samoga sebe, za »*incuria sui*« – kako temeljito, kako lijepo ju je asketski svećenik znao iskoristiti u ratu protiv boli.[312]

Treći način je propisivanje *male radosti*. Radi se o radosti pričinjanja radosti kao što su darivanje, pomaganje, uzajamna potpora, itd., dakle o »ljubavi spram bližnjeg« kojem asketski svećenik, tumači Nietzsche, propisuje u najopreznijem doziranju, poticanju najjačeg, najvišeg potvrđujućeg nagona života – *volje za moć* koja se ovdje pojavljuje kao sreća »najmanje nadmoći«. Ta pobuđena volja za moć mora ponovno doći do punijeg izbivanja i time dolazimo do četvrtog načina kojim asketski svećenik ublažava patnju: *obrazovanje stada*, a s time i *buđenje osjećaja moći zajednice*. S obzirom da stado nastaje iz instinkta slabosti, svećenik je taj koji je stado organizirao. Isto tako, kao što jaki teže razdvajanju, slabi su ti koji teže zbijanju: »kad se prvi povezuju, to se zbiva samo ako je u izgledu neki zajednički napadački čin i zajedničko zadovoljenje njihove volje za moć, uz mnogo otpora pojedinačne svijesti. Naprotiv, oni drugi se združuju s *užitkom* upravo u samom združivanju.«[313]

---

[310] Usp. Ibidem, 17/3/152.-153.

[311] Njem. die machinale Tütigkeit

[312] Ibidem, 18/3/155.-156.

[313] Ibidem, str. 157.

U kontekstu religijske interpretacije i »opravdanja« asketski svećenik kao sredstvo za ublažavanje patnje koristi i neke afekte, poput gnjeva, straha, požude, osvete, nade, očaja, okrutnosti. Bez obzira na uvjerenje u neophodnost i korisnost takvog sredstva, bez obzira što je ono primjenjivano s dobrom savješću, Nietzsche tumači kako je takvo *razuzdavanje osjećaja krivi* način jer bolesnog čini još bolesnijim. Naime, da bi ublažio patnju asketski svećenik se uvijek koristi *osjećajem krivnje* i to na način da se krivnja tumači i povezuje s *grijehom*. Upravo time što je od bolesnika učinjen grešnik, tim činom pobijedio je asketski ideal. U kontekstu religijske interpretacije grijeh je ono što je Nietzsche u drugoj raspravi nazvao *životinjskom lošom savjesti*, s time da je grijeh najopasnija preobrazba oblika savjesti. Zato je za njega grijeh »najveći događaj u povijesti bolesti duše«, »unatrag okrenuta okrutnost«, u grijehu prepoznaje »najopasniju, najkobniju, najlukaviju majstoriju religijske interpretacije«.[314] Uzrok patnje sada se nalazi samo u osjećaju krivnje, kazne, u htijenju da se patnja krivo razumije, u *zloj savjesti*. Ipak, takvim shvaćanjem, tumači Nietzsche, bila je *prevladana* stara depresija, jer je postojanje dobilo svoj smisao, a volja svoj cilj:[315]

> …tako se asketski ideal i njegov sublimno moralni kult, ta najoštroumnija, najnepromišljenija i najopasnija sistematizacija svih sredstava za razuzdavanje osjećaja pod zaštitom svetih nakana, na strašan i nezaboravan način upisao u cijelu čovjekovu povijest, a na žalost *ne samo* u njegovu povijest…Teško da bih mogao navesti nešto drugo što je na *zdravlje* i snagu rase, napose Europljana, djelovalo tako razorno kao taj ideal.[316]

Problem vrijednosti istine

Dakle, Nietzsche prepoznaje značenje asketskih ideala u »zatvorenom sustavu volje, cilja i interpretacije«. Asketski ideal tumači epohe, narode, ljude s obzirom na svoj cilj te sve interpretira s obzirom na svoj cilj. Iz perspektive *moći* asketski ideal ima prvenstvo pred svakom moći, vjeruje u *svoju* distancu prema rangu, u to da ne postoji nikakva moć koja ne treba od njega dobiti svoj smisao, pravo na postojanje, vrijednost, kako bi uopće bila moć. Temeljem takvog određenja značenja asketskog ideala, Nietzsche nadalje postavlja pitanje o protivnom idealu. Moderna znanost za njega to nije. Štoviše, ona je »najnovija i najotmjenija

[314] Ibidem, 20/3/163.

[315] Usp. citat na str. 120. ovog rada.

[316] Ibidem, 21/3/166.-167.

forma« asketskog ideala, jer znanost nikada ne stvara vrijednosti, nego uvijek treba neki vrijednosni ideal, neku moć nad sobom koja stvara i njezine vrijednosti. Protivnost tom idealu Nietzsche ne nalazi niti kod filozofa i učenjaka, unatoč njihova vjerovanja u suprotno. Jer njihova volja očituje se kao htijenje da se ostane stajati pred činjenicama, njihova vjera u istinu je *bezuvjetna*. Oni se toga nisu oslobodili, jer se nisu oslobodili vjere u istinu *po sebi*, u *metafizičku* vrijednost istine, dakle u sve ono što je potvrđeno upravo u asketskom idealu. Filozofima nedostaje svijest o tome koliko je samoj volji za istinom *potrebno* opravdanje. U prikazu ove sinteze problema istine i morala, sinteze koja je potvrđena u asketskom idealu, Nietzsche se poziva na kraj aforizma »Ukoliko smo još i mi pobožni« iz *Radosne znanosti*, te na cijelu petu knjigu istoga djela, kao i na predgovor *Svitanja*. Razlog tome svakako je potreba da se dodatno naglasi i argumentira potreba formuliranja *protivnog cilja asketskom idealu*, na način da se »vrijednost istine treba jednom pokusno *dovesti u pitanje*«, o čemu kaže:

> Otuda što je asketski ideal dosad *vladao* cjelokupnom filozofijom, što je istina postavljena kao bitak, kao bog, kao najviša instanca, što istina nikako nije *smjela* biti problemom. Razumije li se to »smjela«? Od onog trenutka kad je zanijekana vjera u Boga asketskog ideala postoji i *jedan novi problem*: problem *vrijednosti* istine.[317]

Ovaj navod sažima Nietzscheove razloge za *nužnim* povezivanjem problema vrijednosti morala i problema vrijednosti istine, u smislu da se i problem vrijednosti istine razumije kao jedan moralni problem, a iz čega onda proizlaze i razlozi njegova zahtjeva postavljenog na kraju prve rasprave, zahtjeva za određivanjem *hijerarhija vrijednosti*.

U objašnjenju što bi uopće bio problem vrijednosti istine, Nietzsche prepoznaje zajednički temelj dotadašnje znanosti i asketskih ideala. Ali ne samo to. Problemom vrijednosti istine on je obuhvatio problem (samo)spoznaje, dakle problem kojem je praktički posvetio kraj ove rasprave. Prisjetimo se da je s problemom (samo)spoznaje i započeo genealogijski prikaz. Uglavnom, zajednički temelj znanosti i asketskih ideala Nietzsche vidi u zajedničkoj vjeri da je istina nešto što se ne može procijeniti niti kritizirati, a takav pristup istini i takav njihov temelj vodi *osiromašenju* života. Nietzsche ovdje upućuje na predgovor *Rođenju tragedije*, i u ovom radu već naglašeno tumačenje znanosti kao problema.[318] Kao primjer dodatnog pojašnjenja potonjeg dijela predgovora spisa o tragediji, ovdje navodi

[317] GM, 24/3/177.

[318] Usp. str. 35. ovog rada.

Kopernikovo otkriće koje je dovelo do poraza teologijske astronomije, ali i do toga da se čovjek više ne tumači kao središte. Prisjetimo se Kantove filozofske implikacije tog otkrića iz drugog predgovora *Kritike čistoga uma*. Po uzoru na Kopernikov pokušaj da bolje objasni gibanje nebeskih tijela ako prihvati da se gledatelj okreće a zvijezde miruju, Kant je smatrao da se u metafizici može pokušati na sličan način: da se predmeti, ili što je za njega bilo isto – iskustvo, moraju upravljati prema našim mogućnostima spoznaje. Zato Nietzsche pita:

> Je li možda čovjek postao *manje potrebit* rješenja svoje zagonetke postojanja pomoću onostranosti time što se njegov život nakon toga u vidljivom redu stvari ističe još proizvoljnije, zaludnije, suvišnije? Nije li upravo čovjekovo umanjivanje sama sebe, njegova *volja* za *umanjivanjem sama sebe*, u nezadrživom napredovanju od Kopernika naovamo? Ah, nestala je vjera u njegovo dostojanstvo, jedinstvenost, nezamjenjivost u vrijednosnom slijedu bića – postao je *životinja*, životinja bez metafore, odbitka i rezerve, on koji je u svojoj ranijoj vjeri bio gotovo Bog.[319]

Temeljem toga Nietzsche dalje zaključuje kako sva znanost ide za tim »da čovjeku potkopa njegovo dosadašnje poštovanje pred samim sobom«.[320] Jer spomenuto znanstveno otkriće osim što je dodatno dovela do *umanjenja čovjeka*, dovela je i do »*trijumfa* asketskih ideala«. Naime, transcendentalno tumačenje spoznaje prema kojem mi ne možemo spoznati stvar po sebi, nije protivno asketskim idealima. Naprotiv. Ako ono što čovjek »spoznaje« ne udovoljava ili proturječi njegovim željama tada *krivnja*, tumači Nietzsche, nije povezana sa tim željama, nego sa mogućnostima i granicama čovjekove spoznaje, iz čega se može izvesti zaključak: »Nema spoznavanja: *dakle* – ima Boga!«[321] Objašnjenje ovog prilično nejasnog Nietzscheova zaključka ostavit ću za sedmo i osmo poglavlje.

Ipak, na kraju Nietzsche daje odgovor što je ustvari pobijedilo kršćanskog Boga. Pritom se osvrće i na ateizam i to na »bezuvjetno pošteni ateizam« kojeg smatra jednim od zadnjih razvojnih faza asketskog ideala te kaže: »…on je strahopoštovanje nalažuća *katastrofa* dvijetisućegodišnjeg odgoja za istinu, koja na kraju sebi zabranjuje *laž vjere u Boga*.«[322] Međutim, u davanju svog odgovora na pitanje o podrijetlu i propadanju kršćanskog Boga Nietzsche se poziva na petu knjigu *Radosne znanosti*, aforizam »K starom problemu: 'Što je njemačko?'« te zaključuje kako sve velike stvari propadaju činom *samoukinuća*, kršćanstvo kao dogma propalo je zbog vlastitog morala, tako će propasti i kršćanstvo kao

[319] Ibidem, 25/3/179.-180.

[320] Ibidem, str. 180.

[321] Usp. ibidem, str. 181.

[322] Ibidem, 27/3/186.

moral. Ako postoji svijest o tome da je volja za istinom problem, onda to samoosvješćenje volje dovodi do propadanja morala, jer: »Sve velike stvari propadaju od samih sebe, činom samoukinuća: *tako* hoće zakon života, zakon *nužnog* 'prevladavanja sama sebe' u biti života.«[323]

Ako se vratimo na početak interpretacije ove rasprave, prisjetit ćemo se navoda u kojem Nietzsche tumači kako je asketski ideal jedini čovjeku do sada dao smisao. U nastavku citiranog dijela Nietzsche kaže:

> On nije znao sama sebe opravdati, objasniti, potvrditi, *patio* je od problema svog smisla: Patio je i inače, bio je u osnovi jedna *boležljiva* životinja. No njegov problem nije bila samo patnja, nego to što nije bilo odgovora na krik pitanja: »*Čemu* patiti?« Čovjek, najhrabrija i na patnju najsviknutija životinja, po sebi ne niječe patnju. On je *hoće*, on je sam traži, pod pretpostavkom da mu se pokaže neki *smisao* toga, neka *svrha* patnje. *Besmislenost*[324] patnje, ne patnja, bila je kletva koja je dosad ležala na čovječanstvu – a *asketski ideal mu je ponudio smisao*![325]

Dakle, patnja je putem asketskog ideala bila protumačena i time je dobila smisao. Time je, tumači Nietzsche, »sama volja bila spašena« i u tome se sažima odgovor na pitanje o značenju asketskih ideala. Naravno, nedostatak te volje je što je patnja dobila smisao putem *krivih* sredstava, što Nietzschea navodi na tezu da će volja radije *ništa* htjeti nego *ne* htjeti. Posljedica toga je moralno tumačenje čovjekova postojanja.

[323] Ibidem.

[324] Kurziv K.G.

[325] Ibidem, 28/3/188.

Zaključak

Ako je krivnja mjera odgovornosti, onda je odgovornost posljedica slobodne volje. Ako je privilegij mjera odgovornosti, onda je odgovornost posljedica volje za moć. Porijeklo prve odgovornosti Nietzsche je pokazao kroz odnos vjerovnika i dužnika. Taj odnos dodatno pojašnjava razdoblje koje Nietzsche naziva razdoblje ćudorednosti ćudoređa. I obrnuto. Kroz odnos vjerovnika i dužnika Nietzsche objašnjava i porijeklo savjesti, odnosno njezinu preobrazbu koja kulminira u poistovjećivanju krivnje i grijeha. Krivnja i grijeh nisu činjenična stanja, nego samo kriva i opasna tumačenja činjeničnog stanja, što Nietzsche nastoji pokazati ne samo na prikazu razvoja svijesti o krivnji, a time i odgovornosti, nego i na prikazu značenja asketskih ideala, kako bi ujedno prikazao razloge zbog kojih grijeh tumači kao najopasniju protumačenu loša savjest.

Volja je ta koja čovjekovu postojanju daje smisao, a ne razum, um, Bog i sl. Do sada se taj smisao tumačio pod pretpostavkom postojanja slobodne volje, a Nietzsche smatra da se treba tumačiti kroz volju za moć. S obzirom da sam život jest volja za moć. Zato je Nietzscheu najvažnije pitanje: Kako se volja tumači? Jer volja uvijek ima cilj. Volja ne može ne htjeti, a asketski ideal pokazuje da taj cilj može biti i ono »ništa« i da je volja za »ništa« do sada čovjekovu postojanju davala smisao.

Odgovornost kao privilegij jest očitovanje volje kao moći nad samim sobom i usudom, moć nad vladavinom ćudorednosti ćudoređa, njezino oslobođenje. Volja za moć se s obzirom na to pojavljuje kao sloboda volje, a čovjek kao onaj koji smije obećati. Najviši tip moćnosti čovjeka, izbavljujući čovjek, čovjek budućnosti, čovjek koji smije obećati, autonomni individuum, pa i etimologijsko tumačenje riječi „Mensch“, neki su od Nietzscheovih genealogijskih izraza za čovjeka koji treba stvoriti protuideal asketskom idealu. To otvara vrlo važno pitanje je li taj protuideal, ako se iz njega mogu iščitati određene vrline i određeni principi moralnog djelovanja, dostižan odnosno namijenjen svakom čovjeku. Traženje odgovora na navedeno bit će posebna tema sedmog i završnog poglavlja ovog rada.

Ovdje smatram potrebnim taj put prema stvaranju protuideala opisati Nietzscheovom izrekom »htjeti drugačije vidjeti«. Jer »htjeti drugačije vidjeti« – jest izraz kojim Nietzsche u genealogiji morala opisuje svoj perspektivizam. Jer »htjeti drugačije vidjeti« znači htjeti na drugačiji način protumačiti volju koja bi dovela do drugačijeg tumačenja čovjekova postojanja. Ako se prisjetimo kraja prethodnog poglavlja, »htjeti drugačije vidjeti« znači i

htjeti vrijednosti koje vode punini života, s obzirom da je asketski ideal za Nietzschea izraz koji simbolizira vrijednosti koje vode osiromašenju života. Posljednje je razlog povezivanja problema vrijednosti istine i problema vrijednosti morala. Njihova nužna sinteza kod tumačenja asketskih ideala predstavlja dodatni argument i pojašnjenje zahtjeva za određivanjem hijerarhije vrijednosti, što je tema sljedećeg poglavlja.

6. HIJERARHIJA VRIJEDNOSTI

»Nihilizam«, »imoralizam«, »s onu stranu dobra i zla« izrazi su kojima Nietzsche imenuje svoju poziciju iz koje kritizira moral. I ne samo moral. Pritom, Nietzscheova kritika morala ne podrazumijeva negiranje morala, u smislu da morala ne bi trebalo ili ne bi moglo biti, već je ona pokušaj pronalaženja puta za rješavanje *problema vrijednosti* morala, što znači za određivanje *hijerarhije vrijednosti* morala. Riječ je o problemu »vrijednosti dotadašnjih ocjena vrijednosti«, problemu koji se rasvjetljava pomoću moralno-historijskog poučavanja. Napomena nakon prve rasprave sažima bit zadaće genealogije morala. Nadalje, određivanje hijerarhije ne obuhvaća samo utvrđivanje hijerarhije moralnih vrijednosti kao što su dobro i zlo, nego i određivanje hijerarhije vrijednosti različitih morala. U ovom poglavlju to se treba pojasniti.

Postaviti zahtjev za određivanje hijerarhije vrijednosti pretpostavlja tezu da ne postoje vrijednosti koje su nepromjenjive, odnosno da ne postoje vrijednosti koje nisu (hijerarhijski) uvjetovane. Pružiti pak odgovor na pitanje na koji način su uvjetovane pretpostavlja istraživanje njihova podrijetla. Iz genealogijskih rasprava proizlazi da utvrđivanje podrijetla ovisi o tome kako je volja *protumačena*. Tako tumačenje značenja asketskih ideala Nietzsche završava otkrivanjem njihova smisla koji nalazi u protumačenoj volji kao volji za ništa. Ovo »ništa« može se tumačiti kao volja za nalaženjem i utemeljenjem bilo kakvog oblika neuvjetovanosti, danosti, izvjesnosti, i to ne samo moralnih vrijednosti. Stoga se volja za ništa ustvari može razumjeti i kao volja za izvjesnošću koja je kao takva stvorila asketski ideal, a Nietzsche je prepoznaje u moralu, filozofiji, znanosti, religiji. Sve to sugerira da zahtjev za utvrđivanje hijerarhije vrijednosti sadrži još jednu pretpostavku. Moralne vrijednosti su uvjetovane, nisu dane i izvjesne zbog toga što su vrijednosti, a *nisu* činjenice.

Uglavnom, temeljem takvog tumačenja volje Nietzsche zaključuje kako treba *htjeti* drugačije vidjeti. Kao što sam pokazala u prethodnom poglavlju, to je izraz kojim u genealogijskom djelu objašnjava svoj perspektivizam te potrebu za drugačijim tumačenjem volje. A o tome, pak, kako je volja protumačena (pa ako je i protumačena kao volja za ništa) ovisi kako je protumačen smisao čovjeka, života, smisao postojanja. Takva teza proizlazi kao posljedica Nietzscheova povezivanja pitanja podrijetla moralnih vrijednosti s pitanjem

njihovih značenja i smisla. Pored navedenog, *htjeti drugačije vidjeti* jest teza koja objedinjuje značenja izraza »nihilizam«, »imoralizam« i »s onu stranu dobra i zla« kod Nietzschea.

Pritom postaje očito kako Nietzscheovo pitanje usmjereno na istraživanje morala i moralnih vrijednosti ne bi moglo započeti, primjerice, s pitanjem što je dobro po sebi. Prvenstveno stoga jer je genealogijski ispravno pitati što je dobro s obzirom na – život. U ovom poglavlju nastojat ću objasniti zašto je to tako.

6.1. Zablude i vrijednosti morala i metafizike

»S onu stranu dobra i zla« Nietzscheova je formula s višestrukim značenjem. Razumijevanje njegove kritike metafizike bitno je uvjetovano razumijevanjem te formule. Preciznije rečeno, iz te pozicije, iz te formule trebalo bi postati jasnijim na koji način i zašto Nietzsche kritizira metafizičku vjeru u vezi s nekom suprotnošću, kao što su suprotnosti dobra i zla, istine i laži, istine i privida, metafizičku vjeru u izvjesnost, itd., te ih sve objedinjuje kao probleme metafizike. To djelomično pojašnjava i razloge zašto ta formula ne obuhvaća samo potrebu da se problem morala prvi puta postavi, nego i problem istine.

Pritom Nietzsche često naglašava izvornost i novinu svojeg pristupa. Tako primjerice u poglavlju »O predrasudama filozofa« djela *S onu stranu dobra i zla,* u predgovoru i petoj knjizi *Radosne znanosti*, u predgovoru *Rođenja tragedije* te, naravno, u trećoj genealogijskoj raspravi, Nietzsche postavlja pitanje o *vrijednosti* istine, o *vrijednosti volje* za istinom, te primjećuje, slično kao i za moral, da do sada nitko nije postavio to pitanje i problem.[326] Njegova posebna zaokupiranost voljom za istinom proizlazi iz toga što ju je vidio kao moralni problem, pa bilo kakvo postavljanje pitanja o vrijednosti morala u sebi nužno uključuje i postavljanje pitanja o vrijednosti istine. Zato kao još jednu izvornost u pristupu na koju Nietzsche opetovano upozorava u svojim djelima ističem međusobno povezanost postavljanja pitanja o vrijednosti morala i vrijednosti istine, koja je možda ponajbolje pojašnjenja u predgovoru i u „Napomeni“ na kraju prve genealogijske rasprave, a na takvu povezanost Nietzsche je posebno ukazivao i kroz tumačenje asketskog ideala.[327] S potonjom izvornosti povezano je i Nietzscheovo izričito naglašavanje potrebe tumačenja morala kao problema, osobito u predgovorima, gdje nailazimo na gotovo identične rečenice.[328]

Kao sljedeću izvornost istaknula bih to što Nietzsche pitanje o vrijednosti morala ne postavlja s obzirom na neuvjetovano, s namjerom traženja izvjesnosti, nego s obzirom na njegovo tumačenje života. S time je povezana i posljednja izvornost, koja je uvjetovana

[326] Usp.Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, str. 10; *Radosna znanost*, str. 8. i aforizam 344. pete knjige, 181./182.; *Rođenje* tragedije, str. 8. i dalje; *Uz genealogiju morala*, aforizam 24. treće knjige, str. 177.

[327] Usp. Friedrich Nietzsche, *Svitanje*, str. 4.; *Radosna znanost*, str, 8. i str. 182.; *S onu stranu dobra i zla*, str. 10; *Uz genealogiju morala*, str. 177.

[328] Usp. Friedrich Nietzsche, *Svitanje*, str. 4.; *Radosna znanost*, str, 5. i str. 183/184.; *Rođenje tragedije*, str. 12. i dalje; *Uz genealogiju morala*, str. 12. i dalje.

Nietzscheovim temeljnim uvidom – tezom o tumačenju ljudskog djelovanja pomoću *volje za moć*.[329] Ono što ću svakako nastojati dalje prikazati jest da li Nietzsche »dopušta« i drugačije tumačenje, odnosno da li je tumačenje volje i ljudskog djelovanja putem volje za moć samo jedna od mogućih interpretacija ljudskog djelovanja, ili ipak naginje zatvorenom sustavu interpretacije kako je to Nietzsche ustvrdio, rekla bih kao glavni prigovor, za tumačenje značenja i smisla asketskih ideala.

U *Svitanju* Nietzsche na jednom mjestu kao najstarije i najdublje zablude navodi teze »da se potpuno točno i za svaki pojedinačan slučaj zna *kako treba provoditi ljudsko djelovanje*« te da »ispravnu spoznaju *mora pratiti* ispravno djelovanje.«[330] U predgovoru djela *S onu stranu dobra i zla* kao najopakiju, najdugotrajniju i najopasniju od svih zabluda navodi Platonov pronalazak čistog duha i dobra po sebi, jer ta zabluda poriče sam temeljni *uvjet* života, ono perspektivno.[331] U svrhu daljnjih razmatranja ovdje smatram važnim podsjetiti na dva ranije iznesena uvida. Prvi je taj da je Nietzsche itekako bio svjestan da ne može ne biti morala, da se samo unutar morala mogu tumačiti dobro i zlo, za samog Nietzschea najviše moći,[332] i drugi uvid, da je spoznati moral kao zabludu »zadatak« Nietzscheovog lika Zarathustre.[333] Ako bi se sada htjelo dovesti u vezu ta dva uvida, onda se nameće pitanje može li biti morala koji se ne temelji na zabludi? Mogu li se izbjeći zablude?[334] Drugim riječima, da preciziram pitanje, je li otkrivanje zabluda morala bio temeljni Nietzscheov cilj, da bi uvjerio, argumentirao, odnosno *utemeljio* svoju tezu o moralu kao problemu, svoja pitanja o vrijednosti morala, podrijetlu moralnih predrasuda, dakle da bi uvjerio u važnost, potrebitost i izvornost svoje glavne filozofske preokupacije o kojima izričito govori u *svim* svojim predgovorima i gotovo u svim djelima, od *Svitanja* nadalje. Ako jest, s kojom namjerom?

Put prema traženju odgovora započela bih s tezom, u ovom radu već spomenutom, koju Nietzsche također često ponavlja u svojim djelima, kako život počiva na pričinu, umjetnosti, optici, *nužnosti perspektivističkog* i *zablude*.[335] U petoj knjizi *Radosne znanosti* na

[329] Vidi zaključak drugog poglavlja.

[330] S, 116/2/74. i 75.; Usp. str. 70. ovog rada.

[331] Usp. SDZ, 8.

[332] Usp. str. 51. ovog rada.

[333] Usp. str. 55. ovog rada.

[334] Usp. citat na str. 51. ovog rada.

[335] Usp. str. 35. ovog rada. O istaknutom navodu Nietzsche govori u djelima *Rođenje tragedije,* str. 14; *S onu stranu dobra i zla*, str. 18; *Radosna znanost*, str. 182; *Uz genealogiju morala*, str. 82.

koju se, kao što smo mogli vidjeti iz prikaza djela, izričito poziva u tumačenju asketskih ideala, Nietzsche u aforizmu »Moral kao problem« tumači svoju kritiku moralnih historičara. S jedne strane, kritika je uvjetovana uvidom da je njihova procjena morala uvijek uvjetovana vrijednostima već nekog postojećeg morala, kao što su nesebičnost, odricanje sebe, žrtvovanje sebe, sućut, sažaljenje, itd, iz čega se onda izvodi zaključak o bezuvjetnoj obvezatnosti tog morala. S druge strane, kritika je uvjetovana i suprotnim uvidom, naime da kod različitih naroda postoje različite moralne prosudbe, pa se iz toga onda zaključuje o neobvezatnosti *svih* morala –

> što je oboje podjednako velika djetinjarija. Pogreška onih profinjenijih među njima jest u tome što pronalaze i kritiziraju možda budalasta mnijenja nekog naroda o vlastitu moralu ili ljudi o svem ljudskom moralu, dakle mnijenja o njegovu podrijetlu, religijskoj sankciji, o praznovjerju slobodne volje i tome slično, smatrajući da su time kritizirali sam taj moral. Ali vrijednost propisa »ti trebaš« još uvijek je temeljito različita i neovisna o takvim mijenjima o njoj i o korovu zablude koji ju je možda prerastao: tako je zasigurno i vrijednost nekog lijeka za bolesnika posve neovisna o tome misli li bolesnik o medicini znanstveno ili poput kakve starice. Neki moral mogao je čak izrasti iz kakve zablude: a niti tim uvidom ne bi uopće bio dotaknut problem njegove vrijednosti.[336]

Prvo što želim ovdje izdvojiti jest Nietzscheovo odjelito shvaćanje zabluda morala i vrijednosti morala. Drugo, ako izdvojim njegovu kritiku tumačenja o neobvezatnosti svih morala, ovaj navod se pokazuje višestruko značajan.

Više puta je istaknuto kako je Nietzscheov zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti ustvari jedna od njegovih formulacija zahtjeva prema moralu. Važno je pritom primijetiti da je riječ o zahtjevu koji bi se trebao odnositi na *sve* vrijednosti. Osim toga, ako uzmemo u obzir Nietzscheovo tumačenje zabluda i vrijednosti morala iz potonjeg navoda, onda ovdje treba obratiti pažnju da taj zahtjev nije definiran kao zahtjev za prevrednovanjem zabluda, čime opet dolazimo do pitanja je li Nietzsche *jednoznačno* protumačio i potrebu za prevrednovanjem zabluda, je li ona uopće moguća ili potrebna, te ako jest, na koji način. Zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti, ili genealogijski rečeno, zahtjev za određivanjem hijerarhije vrijednosti, svakako podrazumijeva i zahtjev za prevrednovanjem dotadašnje vjere metafizičara – vjere u izvjesnost, vjere u suprotnost vrijednosti istine i laži, istine i privida, dobra i zla, vjere da je istina vrjednija od laži, dobro od zla, vjere u moralne činjenice itd. No, nisu li to za Nietzschea ipak zablude koje baš zato što su zablude iziskuju da

[336] RZ, 345/5/183.-184.

se postavi pitanje o *vrijednosti* istine, spoznaje, morala, posebice vrijednost morala sućuti,[337] što u konačnici za Nietzschea nužno znači i da se postavi pitanje o vrijednosti volje?

Pitanje jest kako Nietzsche uopće razumije zabludu? *Zabluda je vjerovanje u ideal*.[338] U tom smislu izraz *s onu stranu dobra i zla* Nietzsche tumači i kao s onu stranu dotadašnjih ideala.[339] To nije sporno. S druge strane, djelo o Zarathustrinu nauku metafora je za promišljnje protu*ideala*. Kada se govori o djelima koja su uslijedila kao o komentarima djela o Zarathustri, smatram da je onda dobrim dijelom riječ o daljnjoj razradi i objašnjenju protuideala. Tako u *S onu stranu dobra i zla* govori o obrnutom idealu[340], dok je u djelu *Uz genealogiju morala* tumačenje protuideala na različite načine izraženo i objašnjeno. Štoviše, smatram da stalno navođenje i tumačenje protuideala sačinjava bitne dijelove svih triju genealogijskih rasprava, a možda predstavlja i ključno uporište za razumijevanje cijelog djela.

Dakle, mogla bi se postaviti teza da to što je moral zabluda ili što se temelji na zabludama nije glavni prigovor protiv morala. Prigovor se nalazi u vrijednostima koje su dane moralu odnosno kako se kroz moralne vrijednosti, u što spadaju i vrijednost istine, vrednuje život odnosno tumači volja. Ovo posljednje tumačim temeljem uvjerenja da je za Nietzschea bilo kakvo pitanje o određivanju hijerarhije vrijednosti valjano samo ako može pružiti odgovore na sva genealogijska pitanja, s posebnim naglaskom na posljednje pitanje: jesu li one sputavale ili promicale ljudsko djelovanje, odnosno jesu li znak osiromašenja ili punine života?

Opisano odjelito shvaćanje zabluda i vrijednosti proizlazi iz njegova tumačenja *perspektivizma.* Za Nietzschea bilo kakva vjera da postoji »neposredna izvjesnost«, »apsolutna spoznaja«, »stvar po sebi«, »ja mislim«, »ja hoću«, u sebi uključuje *contradictio in adjecto*.[341] Nietzsche je bio čvrstog uvjerenja da mi uopće dovoljno ne spoznajemo da bismo mogli razlikovati »stvar po sebi« i pojavu. Tako u predgovoru *Radosne znanosti*, pitajući se otkuda volja za istinom, za »istinom pod svaku cijenu«, među ostalim, kaže: »Valjalo bi više poštivati stid s kojim se priroda sakrila iza zagonetki i šarolikih neizvjesnosti.«[342] U takvim relacijama i Nietzscheova zaokupljenost u genealogijskom djelu tumačenjem smisla postaje jasnija ako se obrati pažnja posebno na dva aforizma, također iz *Radosne znanosti*. U 373.

[337] Usp. GM, 6P/13.

[338] EH, 3P/ 90.

[339] RZ, 382/5/226; EH, 150.

[340] Usp. SDZ, 56/76.

[341] Usp. SDZ, 16/27.

[342] RZ, 8.

aforizmu »'Znanost' kao predrasuda« Nietzsche tumači kako vjera u »svijet istine« znači, među ostalim, vjeru u svijet koji bi trebao imati ekvivalent i mjeru u ljudskom mišljenju, u ljudskim vrijednosnim pojmovima. Nasuprot takvom shvaćanju, Nietzsche naglašava *mnogoznačan* karakter svijeta, pri čemu bi primjerice jedna »znanstvena« interpretacija svijeta mogla biti jedna od najpovršnijih, najglupljih, odnosno »smislom najoskudnijih među svim mogućim interpretacijama svijeta«.[343] Nietzsche tu tezu nadalje pojašnjava na primjeru glazbe, u smislu koliko bi apsurdno i očito neprimjereno bilo ako bi se *vrijednost* neke glazbe »znanstveno« procjenjivala, putem brojeva, formula, računa, i sl. Zato u 374. aforizmu »Naše novo 'ono beskonačno'« Nietzsche kaže:

> Koliko daleko seže perspektivistički karakter postojanja? Ima li ono uopće ikoji drugi karakter? Ne postaje li postojanje bez tumačenja, bez »smisla« upravo »besmisao«? Nije li, s druge strane, sve postojanje bitno neko *tumačeće* postojanje?... Svijet nam je, štoviše, još jednom postao »beskonačnim«: utoliko što ne možemo odbaciti mogućnost da on *u sebi uključuje beskrajne interpretacije*.[344]

Nietzscheovo tumačenje perspektivizma bitan je uvjet za razumijevanje njegove genealogije morala. Njezin primarni cilj jest odrediti smisao postojećih moralnih vrijednosti te objasniti kako se dotadašnje davanje smisla odražava na temeljno (metafizičko) pitanje o vrijednosti čovjekova života i postojanja. Nietzsche je pritom vjerovao da smisao ovisi prvenstveno o tome kako se *tumači* volja, odnosno kako je volja protumačena: da li kao slobodna volja, volja za istinom, volja za ništa ili kao volja za moć. Primjerice, kao što je prikazano u prethodnom poglavlju, u drugoj genealogijskoj raspravi Nietzsche mogućnost davanja *različitih* smislova kazni tumači temeljem svoje teze da je sve zbivanje u organskom svijetu ustvari neko *nadvladavanje, zagospodarivanje*, što onda ujedno predstavlja i neko novo interpretiranje,[345] dok u trećoj genealogijskoj raspravi na jednom mjestu također govori o »čistom umu«, »apsolutnoj duhovnosti«, »spoznaji po sebi« kao kontradiktornim pojmovima te zaključuje da ima *samo* perspektivističkog gledanja i »spoznavanja«. Naravno, u tom kontekstu onda objašnjava i potrebu preokretanja uobičajenih perspektiva, na način da je potrebno *htjeti* drugačije vidjeti.[346] Time dolazimo do još jednog značenja izraza »s onu stranu dobra i zla«.

[343] Usp. RZ, 219.

[344] Ibidem.

[345] Usp. GM, 12/2/82.

[346] Usp. GM, 12/3/136.-137.

U *S onu stranu dobra i zla* Nietzsche tezu da lažnost suda nije još prigovor protiv suda objašnjava na sljedeći način:

> Pitanje je u kojoj je mjeri poticajan za život, u kojoj mjeri održava život, održava vrstu, možda čak i uzgaja vrstu. A mi smo uglavnom skloni tvrditi da su najlažniji sudovi (u koje spadaju sintetički sudovi apriori) nama najpotrebniji, da bez dopuštanja važenja logičkih fikcija, bez mjerenja zbiljnosti prema čisto izmišljenom svijetu onog bezuvjetnog, sebi samom jednakog, bez neprestanog krivotvorenja svijeta brojem čovjek ne bi mogao živjeti – da bi odricanje od lažnih sudova bilo odricanje od života, nijekanje života. Priznati neistinu kao uvjet života znači dakako na opasan način pružati otpor uobičajenim osjećajima vrijednosti; a filozofija koja se to usudi stavlja se već *s onu stranu dobra i zla*.[347]

»Priznati neistinu kao uvjet života« - sada se postavlja pitanje nije li s obzirom na njegovo shvaćanje života važno razlikovati zablude i vrijednosti, odnosno razriješiti njihovo razlikovanje. Štoviše, ako se vrijednost života ne može procijeniti, jesu li onda zablude neizbježne, pa bismo mogli reći da je ustvari Nietzscheu najvažnije pitanje bilo kakav život zablude održavaju?

Pritom treba ustvrditi da iz Nietzscheova zagovaranja perspektivizma proizlazi i njegovo shvaćanje nihilizma. Već je konstatirano da je Nietzsche prvi put upotrijebio riječ »nihilizam« u 346. aforizmu *Radosne znanosti* u kojem djelomično objašnjava svoj upit o vrijednosti postojanja. Nihilizam je pritom označen kao »ili«, u smislu ili se čovjek treba odreći svojih obožavanja ili sebe samog. Može se s pravom pretpostaviti da ovdje pod »obožavanjem« Nietzsche misli na metafizičku vjeru u suprotnosti, izvjesnost, stvar po sebi, dobro po sebi, itd., ili genealogijski rečeno, pod »obožavanjem« riječ je ustvari o volji za ništa.[348] Tako na jednom mjestu u S *onu stranu dobra i zla* Nietzsche one koji zagovaraju bilo kakvu izvjesnost naziva puritanskim fanaticima savjesti »koji još radije liježu umrijeti na sigurno ništa nego na neizvjesno nešto. Ali to je nihilizam.«[349]

Uglavnom, zato Nietzsche i za metafizičku vjeru u suprotnosti kaže da su to samo privremene i površne perspektive. Jer kao što bi se određena vrijednost mogla pripisati istini, svemu istinitome i nesebičnome, moguće je da se i prividu, volji za varkom, sebičnome mora pripisati *s obzirom na život* temeljitija vrijednost. Pritom Nietzsche zaključuje da se u temelju takvih procjena vrijednosti, da je privid manje vrijedan od istine, nalaze fiziološki zahtjevi za

[347] SDZ, 4/13.-14.; kurziv K.G.

[348] Usp. Nietzscheovo izjednačavanje volje za ništa i nihilizma u trećoj raspravi; GM, 14/3/140.

[349] Usp. SDZ 11/ 20.

održavanjem određene vrste života, te da takve procjene za nas imaju samo *regulativnu* važnost.[350] Ovdje je korisno ponovno se osvrnuti na Nietzscheovu odredbu da je čovjek biće koje procjenjuje.[351] U prethodnoj analizi istaknula sam jedno od njezinih značenja iz kojeg proizlazi da čovjek treba biti stvaratelj novih vrijednosti, a ne nasljednik stečenih. Međutim, smatram potrebnim naglasiti nešto drugo. Teza da je *čovjek tek unio vrijednost u stvari da bi se održao*, da *čovjek tek stvarima daje smisao* ustvari opisuje regulativnu funkciju. Sve to, potonja tvrdnja, kao i Nietzscheovo tumačenje regulativne funkcije, opisuje i rasvjetljava tezu, također navedenu u ovom radu, kako *nešto može biti uvjet života pa ipak pogrešno*.[352] Osim toga, u kontekstu tumačenja regulativne funkcije procjena vrijednosti treba razumjeti i Nietzscheovo tumačenje kategoričkog imperativa kod Kanta, što će biti posebna tema u sljedećem poglavlju. Naime, Nietzsche iznosi kako je Kant otkrio novu moć, moć sintetičkih sudova a priori i moralnu moć,[353] a o mogućnosti takvih sudova kaže sljedeće:

> …napokon je vrijeme da se Kantovo pitanje »kako su mogući sintetički sudovi a priori« nadomjesti drugim pitanjem »zašto je *potrebna* vjera u takve sudove?« – naime da se pojmi da se u svrhu održavanja bića naše vrste u takve sudove mora *vjerovati* kao u istinite; zbog čega bi oni naravno još mogli biti *lažni* sudovi! Ili govoreći jasnije, grubo i temeljito: sintetički sudovi a priori ne bi uopće trebali biti mogući: mi na njih uopće nemamo pravo, u našim ustima su to samo lažni sudovi. Samo, vjera u njihovu istinu svakako je potrebna, kao vjera prednjeg plana i privida koja pripada u perspektivnu optiku života.[354]

R. Guay u članku *Filozofske funkcije genealogije morala*[355] ističe kako je Nietzsche bio svjestan da sve njegove teze imaju interpretativni karakter što potvrđuje, među ostalim, njegovim citatima: »Pretpostavimo da je i to samo interpretacija – a vi ćete biti dovoljno revni da to navedete kao prigovor. No, utoliko bolje.«, »nužnost nije činjenica nego tumačenje«. Guay smatra da je Nietzsche takvim pristupom htio izbjeći jednu od svojih temeljnih genealogijskih preokupacija, a to je asketski ideal. Međutim, Nietzsche je bio istovremeno svjestan da svojim pristupom ne može zaobići, ali niti pružiti odgovor na pitanje čemu uopće

[350] Usp. SDZ 3/13.; kurziv K.G.

[351] Usp. str. 58. ovog rada.

[352] Usp. citat na str. 44. ovog rada.

[353] Usp. SDZ, 20.-21.

[354] SDZ 11/22.

[355] Robert Guay, *The Philosophical Function of Genealogy of Morals*, u: *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell Pearson, Blachwell Publishing Ltd, 2006., str. 353. i d.

spoznaja, što Guay potkrepljujem aforizmom 230. djela *S onu stranu dobra i zla* koji završava na sljedeći način: »A mi, tako pritisnuti, mi koji smo se štoviše već stotina puta isto tako pitali nismo našli i ne nalazimo nikakav bolji odgovor…«[356]

Potonje tumačenje dobro ilustrira Nietzschevu »strogoću« u vlastitom shvaćanju perspektivizma kao raznolike mogućnosti interpretacije. Tako primjerice, u trećoj genealogijskoj raspravi *bit* interpretacije opisuje kao čin nasilja, uređivanja, skraćivanja, ispuštanja, popunjavanja, izmišljanja, krivotvorenja, itd.[357] Za pretpostaviti je i da se Nietzscheov zahtjev koji upućuje filozofima na kraju prve rasprave ne može razumjeti ako se dobro ne razjasni ovakvo njegovo shvaćanje *biti* interpretacije. Zahtjev glasi: »Pitanje koliko ova ili ona tablica vrijednosti i ovaj ili onaj 'moral' *vrijedi* bit će postavljeno iz raznih perspektiva; naročito se pitanje 'vrijedno *za što*' ne može dovoljno suptilno razložiti.«[358]

Sve to ponovno ozbiljno upućuje na pitanje: kako shvatiti genealogijsku metodu? »*Htjeti* drugačije vidjeti« jest genealogijski izražen perspektivizam i uporište značaja koji Nietzsche pripisuje volji. Ako se prisjetimo Nietzscheova osvrta na perspektivizam spoznaje kod tumačenja značenja asketskih ideala, koji se prvenstveno pokazuje kao *zatvoren* sustav volja, cilja, interpretacija, postavlja se pitanje je li onda genealogijski pristup samo jedan od mogućih perspektivističkih pristupa problemu morala, ili pak, on tek omogućuje uvid u *nužnost* perspektivističkog tumačenja morala? Ako je posrijedi ovo drugo, onda se pak pitamo: u koju svrhu? U svrhu istine? Koje istine, ako perspektivistički pristup spoznaje vodi otkrivanju zabluda morala, što opet nužno uključuje, kako Nietzsche otkriva kroz tumačenje asketskih ideala, i otkrivanje zabluda istine?

6.2. Genealogija morala kao psihologija volje

Genealogija morala može se shvatiti kao Nietzscheovo pojašnjenje svih prethodno istaknutih elemenata izvornosti u njegovu tumačenju problema morala. Pritom želim ustvrditi kako se Nietzsche definitivno nije zadovoljio samo njihovim opetovanim navođenjem i

[356] Robert Guay, *The Philosophical Function of Genealogy of Morals,* str. 367. i d.

[357] Usp. GM, 24/3/175.

[358] Usp. GM, 55.; »Napomena«.

objašnjavanjem. Ne znam bi li se moglo reći na temelju prikaza genealogijskog djela da je Nietzscheova namjera bila drugačije utemeljenje etike, ako kao argument uzmemo u obzir da u Nietzscheovim djelima jedva da i nailazimo na taj pojam, a ako i nailazimo, o njemu niti raspravlja, niti ga tumači.[359] Ali priprema nauka o tipovima morala, promišljanje što bi to moralna znanost trebala biti, određivanje hijerarhije vrijednosti, govor o filozofiji budućnosti, protuidealu, Zarathustri, dakle njegova genealogija morala, upućuju na razmišljanje i o novom načinu promišljanja, ali *možda* i o novom *utemeljenju* morala.[360]

Važno je primijetiti da izraz »genealogija« Nietzsche uopće nije upotrebljavao u svojim ranijim i kasnijim objavljenim djelima. Naravno, izuzetak je njegovo autobiografsko djelo u kojem je, podsjećam, prvu genealogijsku raspravu nazvao *psihologijom kršćanstva*, drugu *psihologijom savjesti*, dok treća rasprava daje odgovor na pitanje otkuda potječe *moć* asketskih ideala, te kao njihov protuideal navodi svoj lik Zarathustru. Knjiga predstavlja prvu *psihologiju svećenika*.[361] Dakle, pomoću tri genealogijske rasprave Nietzsche je htio opisati i naglasiti zadaću psihologa. U drugom poglavlju, kod tumačenja njegova odnosa prema tradiciji, navela sam kako Nietzsche kao odgovor na probleme tradicionalne filozofije postavlja artističku metafiziku. Sada treba dodati – posredstvom genealogije morala i psihologiju. Naravno, time se otvara pitanje odnosa psihologije i artističke metafizike, odnosno ima li psihologija veze s estetskim opravdanjem svijeta i života? Da bismo odgovorili na navedeno, potrebno je prethodno razjasniti što bi bila zadaća *njegove* psihologije.

Pozicija »s onu stranu dobra i zla«, koju kao zahtjev Nietzsche upućuje filozofima, nije pozicija filozofa nego psihologa. Prisjetimo se da je sam Nietzsche za genealogijsko djelo rekao kako ono predstavlja tri predradnje jednog psihologa za prevrednovanje svih vrijednosti. Jednog psihologa, jer Nietzsche psihologiju tumači kao morfologiju i *nauk o razvitku volje za moć*, kao gospodaricu znanosti koja otkriva nasilje moralnih predrasuda,

[359] Usp. SDZ, 113. Primjerice, u djelu *Uz genealogiju morala* uopće ne koristi taj pojam.

[360] T. Irwin primjerice tvrdi da genealogijske činjenice (uz pretpostavku da su činjenice) ne isključuju mogućnost racionalnog opravdanja morala, ali i ne mogu pružiti zadovoljavajući odgovor na kritiku, odnosno ne mogu podržati Nietzscheov relativizam ili nihilizam. Irwin smatra da Nietzscheu nedostaje opći filozofski argument protiv mogućnosti opravdanja zahtjeva za znanjem o objektivnim činjenicama. Možda je, smatra Irwin, Nietzsche uzeo kao zdravo za gotovo nemogućnost pokušaja opravdanja dotadašnjeg objektivnog utemeljenja moralnosti, ali niti u tom slučaju njegova genealoška studija ne može pružiti zadovoljavajuće odgovore. Usp. T. Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 353. i d.

[361] Usp. EH, 162.-163.

znanost koja vodi samoprevladavanju morala, znanost dubljeg uvida. Umjesto filozofije Nietzsche tako postavlja psihologiju kao put k temeljnim problemima. U završnom, 23. aforizmu poglavlja »O predrasudama filozofa« Nietzsche to opisuje na sljedeći način:

> …vozimo se ravno *preko* morala, pritom time što tamo putujemo i što smo se tamo odvažili gnječimo, možda i drobimo svoj vlastiti ostatak moralnosti – ali nije nam do *nas*! Nikad se još odvažnim putnicima i avanturistima nije otvorio *dublji svijet* uvida. A psiholog koji na taj način »prinosi žrtvu« to *nije* sacrifizio dell'intelletto, baš suprotno! – smjet će zauzvrat zahtijevati barem to da psihologija bude ponovno priznata kao *gospodarica znanosti*, za čiju službu i pripremu ostale znanosti jesu tu. Jer psihologija je odsad ponovno *put k temeljnim problemima*.[362]

Potonji navod trebao bi ujedno poslužiti kao objašnjenje kako Nietzsche tumači psihologiju.[363] Međutim, s obzirom na njegova etimologijska objašnjenja koja su sastavni dio njegove genealogije morala, legitimno je postaviti pitanje je li Nietzsche psihologiji dao tako važno mjesto upravo s obzirom na njezino etimologijsko značenje.

Genealogija morala je psihologija volje. Navedenu tezu temeljim na tri, rekla bih, središnje zadaće za koje ujedno smatram da zajedno s pitanjima iz predgovora povezuju sve tri genealogijske rasprave, premda ima tumačenja, kao što ćemo vidjeti u sljedećem odjeljku, koja upravo njihovo jedinstvo dovode u pitanje. Prvo, genealogija morala se bavi podrijetlom moralnih predrasuda, drugo, razvija historijski osjećaj, te treće, pruža uvid u dotadašnji izmoralizirani način mišljenja te način i razloge zašto se takvom načinu mišljenja treba suprotstaviti. Sve tri zadaće trebale bi pomoći u otkrivanju zabluda otkrivajući njihovo podrijetlo, a time bi se ujedno odgovorilo i na pitanje koje sam Nietzsche često postavlja – *čemu* – čemu moral, čemu znanost, čemu čovjek, čemu savjest,[364] dakle, odgovorilo bi se na

---

[362] SDZ, 37.; kurzivi K.G.

[363] Usp. str. 56. ovog rada. Christa Davis Acampora u članku *Naturalizam i Nietzscheova moralna psihologija* tumači kako bi se Nietzscheova psihologija mogla tumačiti i kao filozofija uma o čemu bi se vjerojatno složili mnogi filozofi, čak i oni koji su skeptični prema Nietzscheovu doprinosu u tom području. Ono oko čega se također slažu, i što je česta tema sekundarne literature na engleskom jeziku, jest da Nietzscheovo preusmjeravanja filozofije na psihologiju vodi naturalizmu. Međutim, ono oko čega ne postoji suglasnost jest kako tumačiti eventualni Nietzscheov naturalizam. Usp. Christa Davis Acampora, *Naturalism and Nietzsches Moral Psychology*, u: *A Companion to Nietzsche,* edited by Keith Ansell Pearson, Blachwell Publishing Ltd, 2006., str. 314. i d.

[364] Sva ta pitanja Nietzsche postavlja u genealogiji izuzev pitanja *čemu svijest*. Međutim, i to pitanje je važno istaknuti imajući u vidu prethodni odjeljak o zabludama i vrijednostima, kao i sljedeća poglavlja. Jer pitanje čemu svijest je zasigurno prešutno pretpostavljeno u genealogiji, što postaje jasnijim ako se uzme u obzir

pitanja o njihovom značenju i otkrio njihov smisao. Ovdje svakako treba uzeti u obzir i dio zaključaka prethodnih poglavlja, posebice teze kako pitanje podrijetla Nietzsche u genealogijskom djelu povezuje s pitanjem značenja, te da pitanje značenja zatim povezuje s pitanjem smisla. Jer ti zaključci bili su vođeni pitanjima iz predgovora na koje bi genealogija morala trebala odgovoriti, posebice onim najvažnijim – jesu li znak osiromašenosti ili punine života.

Što se tiče prve zadaće, Nietzsche je izričito navodi već u predgovoru, ističući kako u tom djelu iznosi misli o *podrijetlu* moralnih predrasude,[365] namjeru koju dalje objašnjava spomenutim pitanjima.[366] Iz genealogijskih rasprava proizlazi da izraz »moralne predrasude« za Nietzschea ima mnogo šire značenje, jer njime obuhvaća i podrijetlo spoznaje, porijeklo religije, znanosti, porijeklo filozofije, pa čak i porijeklo umjetnosti, dakle sva ona područja, Nietzscheovim rječnikom rečeno, »kontemplativnih ljudi«, što posebno dolazi do izražaja u posljednjoj genealogijskoj raspravi. U tom smislu bi i prvo poglavlje djela *S onu stranu dobra i zla*, koje ovdje spominjem jer smatram da sažima njegovu kritiku metafizike, moglo glasiti »O moralnim predrasudama filozofa«.[367] Dakle, kada Nietzsche govori o predrasudama, uvijek je riječ o moralnim predrasudama, što onda nužno podrazumijeva istraživanje podrijetla istine, privida,[368] dobra, zla, savjesti, krivnje, grijeha, patnje, volje, itd., dakle dobrim dijelom svega onog što predstavlja glavna mjesta triju genealogijskih rasprava, a što je prikazano u četvrtom i petom poglavlju ovog rada.

O podrijetlu znanosti već je bilo riječi u prethodnom odjeljku kod tumačenja perspektivizma u genealogijskom djelu. Problemu utvrđivanja podrijetla znanosti Nietzsche se posebno posvetio u završnom dijelu rasprave o asketskim idealima. Što se tiče problema podrijetla religije, Nietzsche religiju vidi prvenstveno kao nijekanje volje. Zato nije neobično da su prikazu istraživanju njezina podrijetla na neki način posvećene sve tri genealogijske rasprave,[369] a sljedeći navod može se shvatiti kao bitni sažetak tog prikaza:

---

aforizam 354. *Radosne znanosti* u kojem, među ostalim pita: »*Čemu* uopće svijest kad je ona uglavnom *suvišna*?«, te Nietzscheova teza da se » sva naša svjesnost upravlja spram zabluda«; Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, str. 35., 192./193.

[365] GM, 2P/ 8.

[366] Usp. str. 82. ovog rada.

[367] Zablude i predrasude donekle se mogu shvatiti kao sinonimi.

[368] Usp. SDZ, 34/53.

[369] Tu se možda nalazi i razlog zašto je Nietzsche za svoje genealogijsko djelo rekao da predstavlja *psihologiju svećenika*. B. Leiter to tumači na način da je Nietzsche svećenicima dodijelio centralnu ulogu koja se očituje u

> Osobit pronalazak osnivača religija jest, prvo: ustrojiti određeni način života i svakodnevne običaje koji djeluju kao disciplina voluntaris i ujedno odstranjuju dosadu; potom: upravo takvu životu dati *interpretaciju* pomoću koje će izgledati obasjan najvišim vrijednostima, tako da odsad postaje dobrom za koje se ljudi bore i za koje, ako zatreba, daju život.[370]

Međutim, za dotadašnje izostajanje istraživanja podrijetla moralnih predrasuda, za izostajanje historijskog uvida Nietzsche je najviše krivio filozofe. Vidjet ćemo i zašto. Jedan od razloga je taj što je smatrao da se u temelju svake filozofije nalaze moralne (ili nemoralne) namjere, štoviše: »Ustvari je za objašnjenje kako su zapravo nastale najudaljenije metafizičke tvrdnje nekog filozofa dobro (i mudro) uvijek se pitati: prema kojem moralu se smjera (odnosno prema kojem *on* smjera)?«[371] Naime, Nietzsche polazi od pretpostavke da su svi filozofi htjeli *utemeljenje* morala, pri čemu im je sam moral vrijedio kao »dan«, moralne fakte poznavali su samo grubo jer nisu bili poučeni u morale naroda, vremena, prošlosti, nego samo moralnost svoje okoline, svojeg duha vremena, te zato oni prave probleme morala uopće nisu vidjeli, one koji se pokazuju tek pri usporedbi *mnogobrojnih* morala:

> U svoj dosadašnjoj »znanosti morala« *nedostajao je,* ma kako to čudnovato zvučalo, sam problem morala. Nedostajala je sumnjičavost da tu ima nečeg problematičnog. Ono što su filozofi nazvali »utemeljenjem morala« i što su od sebe zahtijevali bilo je, gledano u pravom svjetlu, samo učeni oblik dobre *vjere* u vladajući moral, novo sredstvo njegova *izraza*, dakle samo činjenično stanje unutar određene moralnosti, štoviše, zapravo neka vrsta poricanja toga da se taj moral *smije* shvatiti kao problem.[372]

Dakle, ono što Nietzsche ovdje opisuje jest nedostajanje historijskog osjećaja kod filozofa. Međutim, Nietzscheovo tumačenje historijskog osjećaja izvor je mnogih kritika. Tako primjerice T. Irwin u poglavlju »Zašto historijski pristup?« tumači kako je Nietzsche vjerovao da njegov historijski pristup moralu izlaže središnje pogreške na kojima se temelji vjerovanje u moralne činjenice, jer je nastojao bez ikakvih predrasuda i pretpostavki ispitivati stvarnu historiju moralnih koncepcija i svjetonazora. Iz tog razloga, kao i iz uvjerenja da je zauzeo

---

njegovu tumačenju pobjede morala robova i trijumfa asketskih ideala u prvoj i trećoj raspravi. Usp. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality,* by Routledge, London, 2002., str. 188. i d.

[370] RZ, 353/191.

[371] SDZ 6/15.

[372] SDZ 186/112.

eksplicitno kritički odnos prema moralu, Nietzsche se u genealogiji distancirao od dotadašnjih istraživanja. Irwin međutim dovodi u pitanje koliko su njegove kritike prethodnika bile poštene.[373]

Kritika R. Guaya malo je oštrija. On tumači kako se u genealogijskim raspravama nalaze mnoge povijesne aluzije, ponekad tematske, a ponekad čak i mitske, te da Nietzsche rijetko navodi specifične povijesne dokaze. Ako je njegova namjera bila ponuditi genealogiju kao kritiku modernih moralnih vrijednosti te svoj imoralizam koji bi trebao zauzeti njihovo mjesto, ostaje nejasnim, navodi Guay, kakvu ulogu u toj namjeri ima istraživanje njihova podrijetla. Možda je problem u tome, dalje tumači Guay, što Nietzsche nije eksplicitno objasnio svoju verziju genealogije. Stoga Guay ističe nekoliko formalnih obilježja genealogije koja bi nam u tome mogli pomoći: genealogija se odnosi na sve ono što Nietzsche naziva »vrijednostima« – moralna uvjerenja, institucije, običaji, norme, itd., drugo, njezin predmet je istraživanje podrijetla tih vrijednosti, ali ne s obzirom na pojedinačan događaj, nego kao dugotrajan proces i kroz povijest, te posljednje, genealogija se bavi *značenjem* moralnih ideala.[374]

B. Leiter pak postavlja pitanje kako jedna kvazihistorijska metoda može biti znanstveno relevantna. U genealogijskom djelu nedostaju znanstvene metode, gotovo ništa nije dokumentirano i Nietzsche ne iznosi dokaze za svoje teze, dakle djelo jednostavno ne odgovara na zahtjevne standarde iznesene u predgovoru. Međutim, Leiter također upozorava kako je sam Nietzsche u predgovoru svoje djelo nazvao »polemičkim« te kako bi u njegovim normativnim i retoričkim ciljevima, kao što su prevrednovanje svih vrijednosti, kritika morala, nagovaranje ljudi da misle do tada nezamislivo na pitanje o vrijednosti morala, znanstveni ton i izričaj mogli predstavljati zapreku.[375]

Uglavnom, što Nietzsche misli pod historijskim osjećajem, možda je najsustavnije objasnio u poglavlju »Uz prirodnu povijest morala« u kojem, među ostalim, objašnjava kako je za ono što bi trebalo biti predmetom znanosti morala potrebno »sabiranje materijala, pojmovno shvaćanje i sređivanje ogromnog carstva nježnih vrijednosnih osjećaja i vrijednosnih razlika koje žive, rastu, rađaju i propadaju, a možda i pokušaji da se učine zornim ponovna i učestala oblikovanja te živuće kristalizacije – sve to kao priprema za *nauk o tipovima* morala.«[376] Nietzsche je bio uvjerenja, naime, da se sam problem morala može

[373] Usp. T. Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 330. i d.

[374] Robert Guay, *The Philosophical Function of Genealogy of Morals,* str. 353. i dalje.

[375] Usp. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, by Routledge, London, 2002., str. 180./181.

[376] SDZ, 186/111.-112.

zahvatiti *samo* pomoću historijskog osjećaja jer on tek omogućuje da se odgonetne onaj *poredak po rangu* procjena vrijednosti prema kojem su živjeli neki narod, neko društvo, neki čovjek, odnose tih procjena vrijednosti, odnose autoriteta vrijednosti spram autoriteta snaga koje djeluju.[377] A takav osjećaj, na taj način poznavati prošlost moraju za Nietzschea filozofi da bi mogli ostvariti svoju zadaću stvaranja vrijednosti jer:

> Oni tek određuju čovjekovo kamo i čemu te pritom raspolažu pripremnim radom svih filozofskih radnika, svih svladavatelja prošlosti. Oni stvaralačkom rukom posežu za budućnošću i sve što jest ili je bilo postaje im sredstvom, oruđem, čekićem. Njihovo spoznavanje je *stvaranje*, njihovo stvaranje je zakonodavstvo, njihova volja za istinom je – *volja za moć*.[378]

Genealogija morala je put k tumačenju ljudskog djelovanja pomoću volje za moć. Prikaz podrijetla moralnih predrasuda, poznavanje historije morala, jednom riječju, genealogijski prikaz moralnih vrijednosti jest potreban da bi čovjek mogao prevladati dotadašnje vrijednosti, da bi prepoznao volju za moć u svemu što se događalo i što se događa, a time bi se mogao suprotstaviti izmoraliziranom načinu mišljenja koji za Nietzschea obilježava filozofsko mišljenje do njegova vremena, kao što obilježava sve dotadašnje procjene vrijednosti.

Sada neposrednije dolazimo do pitanja što je volja za moć U posljednjem citatu Nietzsche za volju za istinu kaže da je volja za moć. Ipak, nama je ovdje puno važnije Nietzscheovo, također opetovano, izjednačavanje života i volje za moć. U djelu *Uz genealogiju morala* ono se izričito navodi na nekoliko mjesta, primjerice »život najviše potvrđujućeg nagona – *volje za moć*«.[379] Slično, u *Radosnoj znanosti* Nietzsche kaže za volju za moć da je volja života samog.[380] U *S onu stranu dobra i zla* na jednom mjestu objašnjava kako poriv za samoodržanjem nije temeljni poriv organskih bića. Prije svega nešto živo hoće *ispustiti* svoju snagu – život sam je volja za moć – samoodržanje je samo jedna od indirektnih i najčešćih *posljedica* toga,[381] te malo dalje, u 36. aforizmu, navodi kako će nastojati objasniti kako je naš cjelokupni nagonski život uobličenje i grananje jednog *temeljnog oblika* volje – volje za moć. Jer ako bi se sve organske funkcije mogle svesti na volju za moć, onda bi se i

[377] Usp. SDZ, 224/169.

[378] SDZ, 212/155.

[379] Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, aforizam 18. treće rasprave, str. 156. Isto tako, usp. aforizme 12. i 18. druge rasprave, str. 81. i dalje, str. 94.

[380] Usp. RZ, 189.

[381] Usp. SDZ, 13/ 24.

sva djelatna snaga mogla jednoznačno odrediti kao volja za moć: »Svijet viđen iznutra, svijet određen i označen s obzirom na njegov 'inteligibilni karakter' – on bi bio upravo 'volja za moć' i ništa osim toga.«[382]

Očito se može zaključiti da Nietzsche vjeruje u kauzalnost volje te je hipotetski postavlja kao jedinu djelatnu.[383] Takvom zaključku doprinosi tumačenje kako su uzrok, učinak, sloboda, temelj, svrha samo konvencionalna fikcija u svrhu označavanja, sporazumijevanja, a ne objašnjenja. To isto vrijedi za slobodnu ili neslobodnu volju, u zbiljskom životu radi se samo *o jakoj* i *slaboj* volji.[384] Djelomice sigurno zbog toga, Nietzsche u drugoj i trećoj genealogijskoj raspravi često koristi izraze *jaka* i *slaba* volja. Takvo tumačenje osobito dolazi do izražaja kod tumačenja krivnje, gdje slabost volje opisuje i kao »volju za mučenjem samog sebe«, »volju da se osjeća krivim i nedostojnim do neiskupljivosti«, te naravno, i kod tumačenja asketskih ideala.[385] Navedeno razlikovanje volje temelji se, među ostalim, na Nietzscheovu određenju volje kao afekta zapovijedanja, kao presudnog znamena neovisnosti i snage. Zato što netko manje umije zapovijedati, to više žudi za nekim tko zapovijeda, a tada dolazi do oboljenja volje, genealogijski rečeno, umirenje volje, što je po Nietzscheovom mišljenju bitno doprinijelo rastu i razvoju religija.

Stoga u pogledu samog htijenja, u *S onu stranu dobra i zla* Nietzsche tumači kako je htijenje, nasuprot dotadašnjem shvaćanju, nešto kompliciranо, jer volja se sastoji od mnogostrukih osjećaja, od mišljenja i od afekta. Kako nadalje tumači, mnogostrukost osjećaja čini osjećaj stanja *dalje* odatle, osjećaj stanja *prema* tome, sam osjećaj tog »odatle« i »prema«, prateći osjećaj mišića. Mišljenje kao dio volje očituje se u misli koja naređuje, a koja je dio voljnog akta. Što se tiče afekta, riječ je o afektu naredbe koji Nietzsche opisuje na sljedeći način:

> Ono što se naziva »slobodom volje« bitno je afekt nadmoći s obzirom na onoga koji mora poslušati: »ja sam slobodan, a on mora poslušati« – ova se svijest sakriva u svakoj volji, a isto tako i ona napetost pažljivosti, onaj izravan pogled koji fiksira isključivo jedno, ono bezuvjetno vrednovanja »sada je

[382] SDZ, 36/55.

[383] Simon May navodi kako je volja za moć temeljni izraz Nietzscheova imoralizma, pri čemu pojam „volja“ u volji za moć nije causa sui, učinkovit uzrok našeg djelovanja koji bi mogli spoznati izravnom introspekcijom. Volja za moć predstavlja cijeli kompleks osjećanja i razmišljanja koji nam je u svojim detaljima u velikoj mjeri nepoznat. Usp. Simon May, *Nietzsches Ethics and his War on »Morality«,* Clarendon press, Oxford,1999., str. 13.

[384] Usp. SDZ, 21/34.

[385] Usp. GM 22/2/101.

> nužno ovo, a ne ovo«, ona unutrašnja izvjesnost o tome da će se slušati, kao i sve što još pripada stanju zapovjedajućeg. Čovjek koji *hoće* zapovijeda nekom nešto u sebi koje sluša, ili o kojem on vjeruje da sluša.[386]

Ovo je možda jedini aforizam gdje Nietzsche, barem djelomično, objašnjava vlastito shvaćanje volje. Međutim, taj aforizam nam je značajan i stoga što temeljem navedenog iznosi vlastitu odredbu morala:

> Kod sveg htijenja radi se naprosto o naređivanju i slušanju, na osnovi, kao što je rečeno, društvene gradnje puno »duša«: zbog čega bi filozof trebao uzeti pravo da već htijenje po sebi zahvati unutar vidokruga morala: moral naime shvaćen kao učenje o odnosima vladanja unutar kojeg nastaje fenomen »život«.[387]

Temeljem iznesenih shvaćanja volje trebalo bi postati donekle jasnijim Nietzscheovo izjednačavanje života i volje za moć, kao što bi trebalo postati jasnija i Nietzscheova *potreba za* moralom. Takvo povezivanje naravno, posljedica je njegova perspektivističkog uvida u genealogiji, izraženog kao *htjeti* drugačije vidjeti. Stoga bih ovaj odjeljak završila s citatom koji možda doprinosi pojašnjenju opisanih odnosa:

> Zamislite biće kako je priroda, rasipno bez mjere, ravnodušno bez mjere, bez namjera i obzira, bez samilosti i pravednosti, plodno i dosadno i neizvjesno istovremeno, zamislite indiferentnost samu kao moć – kako *biste mogli* živjeti primjereno toj indiferentnosti? Živjeti – nije li to upravo htjeti biti drugačiji nego što je priroda? Nije li život procjenjivanje, davanje prednosti, bivanje nepravednim, ograničenim, htijenje da se bude različit?...[388]

Ono što je Nietzsche ovdje zasigurno mislio jest da se *htijenje da se bude drugačiji* ne očituje kao *htijenje da se bude ništa*. Upravo suprotno. Jer, kako Nietzsche u jednom aforizmu tumači, ako bi bili zamislivi užitak i snaga samoodređenja, *sloboda* volje uz koju se neki duh oprostio od svake vjere, od svake želje za izvjesnošću, takva volja bi bila ono što Nietzsche naziva *slobodnim duhom*.[389] A sloboda volje, povezivanje volje sa slobodnim duhom, otvara put prema tumačenju protuideala.

---

[386] SDZ 19/30.

[387] Ibidem.

[388] SDZ, 9/18.

[389] Usp. RZ,347/5/187.

6.3. Stvaranje vrijednosti kao stvaranje protu*ideala*

> Zbilja je svako od nas kompetentan i savršen moralni sudac, koji točno poznaje dobro i zlo, svet ukoliko voli dobro a gnuša se zla, - sve to je svatko, ukoliko se propituju ne njegova vlastita, nego tuđa djelovanja, a na njemu je naprosto odobriti ih ili ih ne odobriti, dok teret izvedbe na leđima nosi netko drugi. Prema tome, svatko može, kao ispovjednik, u toj ulozi u cijelosti zamijeniti Boga.[390]

Tim navodom Nietzsche završava aforizam »Nepoznati svijet 'subjekta'« kojim kritizira moralni realizam kod Schopenhauera. Na početku ovog poglavlja istaknula sam kako Nietzsche u najveće zablude ubraja uvjerenje da se *zna* što je dobro i što je zlo, te da se točno *zna* kako treba provoditi ljudsko djelovanje.[391] Može se slobodno pretpostaviti da je to jedan od razloga zašto je Nietzsche prvu genealogijsku raspravu posvetio upravo tim, za njega, najvećim moćima i vrijednostima. Jer Nietzsche očito nije mislio da se to zna, a ako imamo u vidu i njegov perspektivizam, pitanje je i može li se znati. Kao što je prikazano u četvrtom poglavlju ovog rada, tumačenje podrijetla dobra i zla u prvoj genealogijskoj raspravi rezultira tumačenjem dvaju različitih značenja vrijednosnog suda »dobar« i njihovih opreka. Dok je drugo značenje posljedica prevrednovanja vrijednosti, prvo značenje je prvonastalo i uvjetovano je *pathosom distance*. Uz to, prvo značenje posredno predstavlja i objašnjenje zašto je Nietzsche metafizičku vjeru u suprotnosti, ovdje očitovanu kao vjeru u suprotnosti dobra i zla, tumačio kao još jednu veliku zabludu. Uglavnom, ta dva tumačenja dovela su i do dva različita vrednovanja morala, odnosno do dvije podjele morala.

Leiter smatra da je za razumijevanje Nietzscheove formule »s onu stranu dobra i zla« potrebno prethodno razjasniti upravo razliku između otmjenog morala (morala gospodara) i morala robova. Posebice stoga što navedene podjele morala ne ovise o nekakvom klasnom položaju nego o tome kako se tumači dobro i loše, odnosno dobro i zlo. Nietzscheova namjera je bila temeljem navedenih opreka izvući opće značajke morala, pri čemu se moral gospodara i moral robova pojavljuju kao dva osnovna tipa morala. Leiter nadalje navodi tri dimenzije po kojima se razlikuju ta dva tipa: genetsku, vrijednosnu i metafizičku. Ovdje ću se osvrnuti samo na objašnjenje prve dimenzije. Genetske razlike očituju se s obzirom na aspekte njihova podrijetla i to u smislu aspekta o *kronološkom* slijedu nastajanja pojedinih vrijednosnih sudova, te s obzirom na motive koji objašnjavaju njihov nastanak. Što se tiče opreke

[390] S, 116/2/75.

[391] Usp. S, 75.; usp. str. 70., 96. i 137. ovoga rada.

dobro/loše i morala gospodara, *dobro* je nastalo prvo kao spontana proslava »uzvišenog i ponosnog stanja duše«, dok je *loše* nastalo kasnije i naknadno, te označava sve one koji nisu dobri. U opreci dobar/zao slijed je obrnut. *Zlo* je nastalo prvo i označava onog dobroga drugog morala (morala gospodara), dok *dobro* dolazi kasnije i označava sve one koji nisu zli. U pogledu motiva, Leiter tvrdi da motivacijska razlika objašnjava kronološku. Motivi morala gospodara su samopotvrđivanje i slavlje uzvišenog, ponosnog stanja duše, dok su motivi morala robova reaktivni i očituju se u odbacivanju svega drugog što nije on sam, što je Nietzsche opisao kao *ressentiment*.[392]

Sve ovo navodim kako bih i ovdje posebno ukazala na izraz koji je neizostavan za razumijevanje Nietzscheove podjele morala te tumačenja dobra i zla. Riječ je o izrazu »pathos distance«, odnosno poredak prema rangu.[393] Važnost tog izraza je višestruka. Prvo, kao što je malo prije rečeno, Nietzsche je posredstvom »pathosa distance« nastojao pokazati da dobro i zlo nisu suprotnosti. Nadalje, posredstvom »pathosa distance« Nietzsche u genealogiji argumentira svoju tezu da prvotno shvaćanje dobra nije bilo povezano s korisnošću, neegoističnim, itd., iz čega onda slijedi i njegova oštra kritika postojećih morala, posebice morala sućuti. Nadalje, temeljem »pathosa distance« Nietzsche iznosi i »pozitivnu« odredbu morala, citiranu u prethodnom odjeljku. I konačno, »pathos distance« je važan jer tek temeljem njega se stječe pravo *stvaranja vrijednosti*.[394]

Mogućnost u koju je Nietzsche bio uvjeren, da čovjek može i *treba* stvarati vrijednosti, štoviše, da je stvaranje najviši čin procjenjivanja, pretpostavlja da dobro i zlo nisu činjenice nego vrijednosti. Iz toga proizlaze i sve istaknute teze o zabludama u ovom poglavlju. Jer takvo je uvjerenje u skladu s Nietzscheovom tezom da nema moralnih činjenica nego samo moralne *interpretacije* tih činjenica.[395] Naravno, sada je jasno da tu tezu treba razumijevati u kontekstu njegova shvaćanja perspektivizma. Uzimajući u obzir da je Nietzsche u svojoj genealogiji zahvatio gotovo sve pojmove koji bi u svakom etičkom pristupu bili bitni, kao što su dobro i zlo, savjest, sloboda, krivnja,[396] patnja, volja,

[392] Usp. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality,* by Routledge, London, 2002., str. 206. i dalje. U ovom dijelu svoje interpretaciji Leiter se posebno poziva na 260. aforizam djela *S onu stranu dobra i zla*.

[393] Ovdje je uputno se prisjetiti i Stegmeirova izjednačavanja značenja *pathosa distance*, vrijednosti otmjeno i volje za moć. Usp. str. 97. ovoga rada.

[394] Usp. GM, 2/1/22.

[395] Usp. str. 77. ovog rada.

[396] Podsetimo se, u genealogiji Nietzsche krivnju naziva glavnim moralnim pojmom, ali isto tako kaže da krivnja i grijeh nisu činjenična stanja nego samo krivo tumačenje činjeničnog stanja. Usp. GM, 16/3/148.

odgovornost, obećanje, mogli bismo reći da je Nietzsche pružio možda jednu *imoralnu*, ali svakako moralno relevantnu interpretaciju. Ili možda o tome treba razmišljati na drugačiji način: za Nietzschea nema moralnih činjenica, ali u svojoj interpretaciji polazi od činjenice koja mu je u genealogiji jedino relevantna – od temeljne *činjenice* ljudske volje: *njoj je potreban cilj*.[397]

T. Irwin Nietzscheov nihilizam tumači upravo temeljem teze o nepostojanju moralnih činjenica, teze koju, među ostalim, objašnjava Nietzscheovim uvidom da su ljudi u različitim društvima pod utjecajem različitih emocija i predrasuda došli do različitih moralnih prosudbi.[398] Takav uvid primjetan je naravno i u genealogiji, ponajviše u drugoj raspravi kod prikaza podrijetla savjesti, prikaza različitih svrha kazne, kod tumačenja razvoja društva i razvoja krivnje, itd., a takvom uvidu prethodila su zasigurno i neka od zapažanja iznesena u *S onu stranu dobra i zla*, kao na primjer:

> Različitost ljudi ne pokazuje se samo u različitosti njihovih ljestvica dobara, dakle u tome da različita dobra smatraju poželjnima te da nisu jedni s drugima jedinstveni o više ili manje vrijednosti, o poretku prema rangu zajednički priznatih dobara. Ona se još više pokazuju u onome što im vrijedi kao pravo imanje i posjedovanje nekog dobra.[399], […] »…takvi smo mi moderni ljudi, zahvaljujući složenoj mehanici »zvjezdanog neba« – određeni *različitim* moralima. Naše radnje svijetle naizmjence u različitim bojama, rijetko su jednoznačne…[400]

Dakle, očito da je Nietzsche smatrao da ne treba samo dobro i zlo kao vrijednosti određivati prema poretku prema rangu, prema *pathosu distance*, nego i morale: »Mora se morale prisiliti da se prije svega poklone pred *poretkom po rangu*«,[401] te malo dalje: »…ono što pristoji jednome ni u kojem slučaju ne *može* pristajati drugome, da je zahtjev jednoga morala za sve nanošenje štete upravo višim ljudima, ukratko, da postoji *poredak po rangu* između čovjeka i čovjeka, pa prema tome i između morala i morala.«[402] Takvo opisivanje navodi na zaključak da procjenjivanje kao stvaranje ne podrazumijeva samo procjenjivanje vrijednosti, nego i procjenjivanje različitih morala.

---

[397] Usp. GM, 1/3/108.

[398] Usp. T. Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009., str. 329.

[399] Usp. SDZ, 194/122.

[400] Usp. SDZ, 215/162.

[401] SDZ 221/167.

[402] SDZ 228/176.

I na kraju, osvrnimo se na pitanje povezanosti triju genealogijskih rasprava. Leiter takvo pitanje smatra jednim od težih. Naime, veliki izazov u tumačenju genealogije morala predstavlja pitanje jedinstvenosti triju rasprava, pitanje je li genealogijsko djelo ujedinjeno na temelju navodno nove metode. Čini se, navodi Leiter, kao da se ono sastoji od tri različite priče, čime se nameće pitanje o postojanju tematskog ili dijalektičkog jedinstva djela. Leiter ipak smatra da je središnje pitanje genealogije, pitanje koje onda ujedinjuje sve tri rasprave, kako je došlo do toga da kršćansko, judaizam, budizam, islam, odnosno njihov izrazito asketski moral zavlada svim vrijednostima, i to ne samo moralnim, a tri rasprave objašnjavaju tri različita fenomena kako je do toga došlo. Prva opisuje događaj koji nije i kronološki prvi, a to je trijumf kršćanstva i kršćanskog morala. Druga, koja je zapravo kronološki prva, opisuje kako je loša savjest izmoralizirana, tj kako je isprepletena s pojmovima krivnja i grijeh. Treća rasprava je ta koja ustvari odgovara na pitanje iz prve dvije rasprave, kako je došlo do trijumfa morala robova i zašto se loša savjest preobrazila u osjećaj krivnje, jer njihova zajednička karakteristika jest da oni označavaju ono što Nietzsche naziva »asketski ideal«.[403]

Dakle, po Leiterovu tumačenju asketski ideal ujedinjuje sve tri rasprave. Ali je li to jedini mogući kriterij njihove povezanosti? Na početku drugog odjeljka ovog poglavlja nagovijestila sam mogućnost da se u Nietzscheovoj filozofiji morala može prepoznati pokušaj novog utemeljenja morala. Objašnjenje takve mogućnosti svakako pretpostavlja prethodno objašnjenje o mogućim pristupima u povezivanju djela. Uz to, smatram da bi takvo objašnjenje pridonijelo vjerodostojnijem prikazu genealogijske metode u kontekstu suvremenih etičkih pristupa u završnom poglavlju ovog rada. Stoga bih za sada ukratko naznačila nekoliko takvih mogućih pristupa.

Prvo, može se reći da sve tri rasprave pokušavaju pružiti odgovore na pitanja koje Nietzsche iznosi u predgovoru. Prva rasprava odgovara na pitanje o podrijetlu dobra i zla putem *pathosa distance*, druga rasprava prikazuje različita tumačenja loše savjesti kroz njezinu preobrazbu koja je bila bitno uvjetovana razvojem prava i društva, pa samim time ova rasprava posredno može pružiti i prikaz uvjeta pod kojima su se odvijale promjene procjena moralnih vrijednosti. U prilog takvom shvaćanju ide i Nietzscheovo opetovano oslanjanje na vlastito tumačenje ćudorednosti ćudoređa iz djela *Svitanje*. I treća rasprava daje odgovor na pitanje kako su dotadašnje moralne vrijednosti odnosno moralne predrasude, shvaćene u širem smislu, do sada sputavale i osiromašivale život.

[403] Usp. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, by Routledge, London, 2002., str. 188. i dalje.

Drugi mogući pristup vjerojatno bi jednim dijelom bio pojašnjenje prvog. Tako bi tema prve rasprave bila tumačenje podrijetla dobra, druge tumačenja podrijetla vrline.[404] S obzirom da je tumačenje značenja asketskih ideala u trećoj raspravi popraćeno pitanjima o vrijednosti istine kao o vrijednosti bezuvjetne volje za istinom, te da se na pitanje o značenju asketskih ideala ne može odgovoriti ako se ne odgovori na pitanja o istini, tema treće rasprave bila bi tumačenje podrijetla istine.[405]

Sljedeći pristup mogao bi biti usredotočen isključivo na tumačenje volje. Tako bi u prvoj raspravi dominiralo tumačenje moralnih vrijednosti putem volje za moć. Prevrednovanjem tih vrijednosti volja je protumačena kao slobodna volja što bi bila tema druge rasprave. Za Nietzschea takva, krivo protumačena volja dovodi do krivog postavljanja i određivanja hijerarhije vrijednosti, koja uz religijsku podršku zahvaćaju sva duhovna područja. Posljedica toga jest da je volja protumačena kao volja za ništa, što bi bila tema treće genealogijske rasprave.

I konačno, posljednji pristup koji smatram i najvažnijim. Sve tri rasprave posvećene su stvaranju *protuideala*. To je vidljivo već iz početnih rečenica genealogijskog djela koji, ako se prisjetimo, započinje s problemom samospoznaje.[406] Razlog takvom početku zasigurno se može pojasniti uvidom da su sve one bitne zablude morala istaknute u ovom poglavlju, da se zna kako treba provoditi ljudsko djelovanje, da bi tako u svakom slučaju morao svako djelovati, da se zna što je dobro i zlo, itd., za Nietzschea pokazatelj nedostatka samospoznaje.[407] Na koji način pak Nietzsche povezuje vrijednost određenog morala sa samospoznajom pokazuje i jedno mjesto u djelu *S onu stranu dobra i zla* gdje tumači kako se kroz najduže vrijeme ljudske povijesti, u prethistorijskom vremenu, vrijednost ili nevrijednost jedne radnje izvodila iz njezinih posljedica, pa je njezin uspjeh ili neuspjeh bio kriterij temeljem kojeg je čovjek o nekoj radnji mislio dobro ili loše. To razdoblje Nietzsche naziva *predmoralnim* razdobljem, a imperativ »spoznaj samog sebe« bio je još nepoznat. Nakon toga nastupilo je *moralno* razdoblje u kojem se o vrijednosti radnje odlučivalo temeljem njezina

[404] Argumente za ovakvo označavanje druge rasprave uslijedit će u sljedećem i posljednjem poglavlju. Ovdje samo želim uputiti na Nietzscheovu tezu iz druge rasprave kako je iz svakog nasljednog grijeha nastala vrlina, kao i na poistovjećivanje značenja vrline i čiste savjesti u djelu *S onu stranu dobra i zla*: »A to 'vjerovati u vlastitu vrlini' - nije li to u osnovi isto ono što se prije zvalo svojom 'čistom savješću'…«. Usp. Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, aforizam 214. , str. 162

[405] Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, aforizmi 24. i 25. treće rasprave, str. 175.-178.

[406] Usp. str. 80. ovog rada.

[407] Usp. RZ, 335/4/170.; usp. str. 60. ovoga rada.

podrijetla, a ne posljedice. Nietzsche to tumači kao utjecaj vladavine aristokratskih vrijednosti i vjerovanja u »podrijetlo«, čime je ujedno napravljen i prvi pokušaj spoznaje samog sebe. Dakle, došlo je do *obrata perspektive*, ali je pod uskoćom interpretacije zavladala nova *predrasuda* kada se podrijetlo radnje interpretiralo kao podrijetlo iz *namjere*, odnosno vrijednost radnje određivala se vrijednošću njezine namjere. Nietzsche smatra da bismo zbog takve interpretacije još jednom trebali učiniti obrat i pomicanje vrijednosti iz temelja što naziva *prevladavanjem*, odnosno *sebeprevladavanjem morala*. Potonju potrebu objašnjava na sljedeći način:

> ne bismo li trebali stajati na pragu razdoblja koje bi se, negativno, moglo prije svega obilježiti kao *izvanmoralno*; danas, kad se barem među nama imoralistima budi sumnja da je upravo u onome što u jednoj radnji *nije namjerno* sadržana njezina odlučujuća vrijednost i da sva njezina namjernost, sve što se o njoj može vidjeti, znati, »osvijestiti«, pripada njezinoj površini i koži – koja, kao svaka koža, nešto očituje, ali još više *skriva*? Ukratko, vjerujemo da je namjera samo znak i simptom koji tek treba tumačenje, a uz to znak koji se odnosi na mnogovrsno pa prema tome za sebe samoga ne znači gotovo ništa. Vjerujemo da je moral u sadašnjem smislu, dakle moral namjere bio predrasuda, nepromišljenost, možda privremenost…[408]

Dakle, dotadašnje zablude morala, dotadašnji način procjenjivanja vrijednosti morala odraz su nedostatka samospoznaje. Zadatak »Zarathustrina nauka« je otkriti, protumačiti taj nedostatak i te zablude. Nietzscheova odredba čovjeka kao bića koje procjenjuje simbolizira potrebu takvog otkrivanja. Otkrivanja koje prepoznaje u potrebi stvaranja vrijednosti. Zato je zadaća »Zarathustrina nauka« i stvaranje protuideala. Osim toga, bez obzira na različita tumačenja značenja formule »s onu stranu dobra i zla« koja su navedena u ovom poglavlju, vjerojatno je najznačajnije ono u kojem Nietzsche tu formulu objašnjava kao potrebu za stvaranjem obrnutog ideala.[409] Takav eksplicitan zahtjev Nietzsche u genealogiji postavlja na svim bitnim mjestima u sve tri rasprave.[410] Stoga bih zaključila da se u Nietzscheovu shvaćanju protuideala krije mogućnost novog utemeljenja moralnosti, naravno moralnosti s onu stranu dobra i zla. Za takvu mogućnost Nietzsche u genealogijskom djelu koristi izraze »izbavljujući čovjek«, »filozof budućnosti«, »ratnik«. Što se posljednjeg izraza tiče, treba se osvrnuti na to

[408] SDZ, 50.

[409] Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, aforizme 12. prve rasprave, str. 42.; *S onu stranu dobra i zla*, aforizam 56., str. 76.

[410] Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, aforizme 12. prve rasprave, 24. druge rasprave, te 10., 23., 24. treće rasprave.

da treća genealogijska rasprava, po Nietzscheovim riječima iz predgovora, predstavlja tumačenje citata iz *Tako je govorio Zarathustra*.[411] U citatu se spominje riječ »ratnik«, riječ čije je značenje zasigurno ispravno povezati sa Nietzscheovim etimologijskim objašnjenjem latinske riječi *bonus* iz prve rasprave, riječ koju tumači kao »ratnik«, »čovjeka raspre, razdvajanja«[412]. Drugo moguće značenje proizlazi iz 38. aforizma *Sumraka idola* u kojem, među ostalim, navodi da je slobodan, oslobođen čovjek, čovjek slobodnog duha – *ratnik*.[413] Oslobođenje znači slobodu od dotadašnjih ideala (asketskih), od dotadašnjeg načina na koji je volja protumačena. Tako Nietzsche na jednom mjestu pita: »A *gdje* je protivna volja u kojoj bi se izrazio *protivni ideal*?«[414] Dakle, izbavljujući čovjek stvara protuideal na temelju protivničke volje, koju Nietzsche imenuje kao *volja za odgovornošću*, kao *slobodu volje*, odnosno kao *slobodni duh*.[415]

[411] Citat glasi: »Nehajne, podrugljive, nasilne – tako *nas* hoće mudrost. Ona je žena, ona ljubi uvijek samo ratnika.«, Usp. GM, 107.

[412] Usp. GM, 6/1/27.

[413] Usp. SI, 68.

[414] GM, 23/23/170.

[415] Usp. GM 10/3/132.; Usp. kraj posljednjeg odjeljka na str 149. ovoga rada.

Zaključak

U zaključku prethodnog poglavlja navela sam nekoliko mogućih tumačenja teze *htjeti drugačije vidjeti* koja ujedno predstavljaju jednu od važnijih poanta neposrednog prikaza genealogijskog djela. Međutim, načelno rečeno, *htjeti drugačije vidjeti* genealogijski je shvaćen perspektivizam koji je pak pretpostavka razumijevanja genealogijskog pristupa problemu morala. Pritom, genealogija morala se može odrediti kao psihologija volje, jer ona ujedno očito predstavlja dodatno pojašnjenje perspektivizma s jedne strane, te put k tumačenju ljudskog djelovanja pomoću volje za moć, s druge. Osim toga, iz perspektivizma proizlazi i odjelito shvaćanje zabluda i vrijednosti, čime se otvara i jedna od važnijih dvojbi u etici. Riječ je o tome kakve implikacije takvo shvaćanje ima na razumijevanje odnosa činjenica i vrijednosti, a što će biti detaljnije analizirano u završnom poglavlju.

Iz Nietzscheova uvjerenja da ne postoje moralne činjenice proizlazi i njegovo tumačenje da je bilo kakvo *znanje* o dobru i zlu te o moralnom djelovanju općenito - zabluda. Nadalje, iz takvog uvjerenja proizlazi zahtjev za utvrđivanjem hijerarhije vrijednosti, što u primjeni znači zahtjev za stvaranjem vrijednosti odnosno za stvaranjem protuideala. Pritom ostaju nejasne dvije stvari. Prvo je Nietzscheovo tumačenje zabluda. Jer ako je zabluda vjerovanje u ideal, što Nietzsche ustrajno pokazuje kroz kritiku dotadašnjih ideala, kako onda razumjeti njegovo također ustrajno objašnjavanje potrebe za stvaranjem protuideala. Naime, i protuideal je ideal. I drugo, ostaje otvorenim pitanje očituje li ovo posljednje kod Nietzschea jedno novo utemeljenje morala često nagoviješteno njegovim, doduše, metaforama, kao što su Zarathustra, izbavljujući čovjek, filozof budućnosti, ratnik, slobodan duh? Pored iznesenog, važno je konstatirati sljedeće. Prvo, zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti, kao i zahtjev za određivanjem hijerarhija vrijednosti nisu definirani, primjerice, kao zahtjevi za prevrednovanje zabluda ili kao zahtjevi za određivanjem hijerarhije zabluda. Drugo, s obzirom da iz Nietzscheova tumačenja proizlazi da se vrijednost pojedinog morala treba procjenjivati s obzirom na vrijednost života, u daljnjim promišljanjima zabluda treba svakako uzeti u obzir u ovom poglavlju istaknutu Nietzscheovu tezu kako život počiva na pričinu, umjetnosti, optici, nužnosti perspektivističkog i *zablude*.

Traženje odgovora i objašnjenja na sve navedeno obilježit će velikim dijelom i sljedeće i posljednje poglavlje. Pri takvom pokušaju smatram da pored spomenutih metafora te iznesenih dvojbi treba uzeti u obzir i Nietzscheovo tumačenje savjesti, svijesti,

odgovornosti, ćudorednosti, slobode, autonomnog individuuma, dakle sve bitne etičke pojmove, a koji su ujedno i nezaobilazni dio njegove genealogije. A time već opisujem temu sljedećeg poglavlja, pri čemu ću nagoviješteno tumačenje djelomično nastojati pokazati usporednim prikazom Kanta i Nietzschea.

7. NEUVJETOVANOST MORALNIH VRIJEDNOSTI

Sva obilježja genealogije navedena u prethodna dva poglavlja ukazuju na razloge Nietzscheove kritike morala i moralnih vrijednosti, pa time otkrivaju i njezin temeljni zadatak, a to je pokazati da nema moralnih činjenica, da nema općevažećeg moralnog zakona, te da općenito nema neuvjetovanih i apsolutnih moralnih vrijednosti. Genealogija je tako dokaz njihove uvjetovanosti, uvjetovanosti koja prvenstveno ovisi o tome kako je volja protumačena. U tom dokazivanju Nietzsche je smatrao potrebnim protumačiti i temeljne etičke pojmove. Osim dobra i zla, govori se također o savjesti, krivnji, kazni, obećanju, odgovornosti i slobodi. Njihovo tumačenje posebno je prisutno u drugoj raspravi, pri čemu je zanimljivo da je Nietzsche genealogijskom tumačenju osnovnih etičkih pojmova pretpostavio vlastito tumačenje ćudorednosti ćudoređa. A upravo je to povod zašto je ovo poglavlje posvećeno uspoređivanju Nietzscheova i Kantova razumijevanja ćudorednosti. Nastojat ću pokazati na koji način obojica tumače ćudorednost, u čemu su razlike a u čemu sličnosti. Pritom ću se prvenstveno oslanjati na Nietzscheovu interpretaciju Kanta prisutnu u genealogijskom djelu.

Ujedno će se pokazati kako se jedno vrlo uočljivo i značajno neslaganje među njima nalazi u Kantovu uvidu da postoji neuvjetovani ćudoredni zakon odnosno apsolutne vrijednosti. Stoga su odjeljci koji slijede dobrim dijelom posvećeni objašnjenju toga neslaganja. Pored navedenog, nastojat ću pokazati i koje bi bile njihove zajedničke značajke. Primjerice, obojica su htjeli jasno odijeliti nemoralne od moralnih vrijednosti, pri čemu su na prilično sličan način vrednovali iskustvene primjere. Međutim, njihovu najvažniju poveznicu nalazim u tome što se i u Kantovoj i u Nietzscheovoj etici *volja* i *sloboda* pojavljuju kao temeljni pojmovi. Kant, primjerice, samu etiku određuje kao znanost o zakonima slobode ili kao filozofiju ćudoređa, dok kod Nietzschea iz prikaza ćudorednosti proizlazi i njegovo bitno razumijevanje slobode volje kao volje za odgovornošću, kao oslobođene volje. Što se tiče volje, kod Kanta njezin značaj posebno dolazi do izražaja kod tumačenja autonomije volje kao pretpostavke kategoričkog imperativa, a kod Nietzschea u tumačenju volje za moć koja je, pak, pretpostavka njegova načina vrednovanja moralnih vrijednosti.

S obzirom da se kod obojice filozofa ključni pojmovi međusobno povezano objašnjavaju, prilikom njihova prikaza nastojat ću razriješiti dvojbu je li autonomija volje Nietzscheu poslužila kao jedna od paradigmi volje za ništa, dakle kao jedan od oblika asketskog ideala, ili mu je možda ipak bila svojevrsna inspiracija u promišljanju volje za moć. Međutim, bez obzira na različitosti koje postoje, i Kant i Nietzsche smisao ćudorednosti vide u postizanju autonomnosti, pa je u skladu s tim moja pretpostavka s kojom započinjem ovo poglavlje ta da prikaz Kantova utemeljenja etike uvelike može pomoći u razumijevanju toga što je Nietzsche mislio pod protuidealom.

7.1. Metafizika ćudoređa /ćudorednost moralnih običaja

U prethodnom poglavlju kao jednu od izvornosti u Nietzscheovu pristupu istaknula sam to što pitanje o vrijednosti morala ne postavlja s obzirom na neuvjetovano, odnosno s namjerom traženja izvjesnosti, nego s obzirom na vrednovanje života i vrednovanje postojanja. Takvu poziciju Nietzsche naziva *s onu stranu dobra i zla*, a pojašnjenje te pozicije ustvari proizlazi iz njegova pokušaja tumačenja ljudskog djelovanja pomoću volje za moć. Njezinu ispravnost, pak, Nietzsche nastoji pokazati pomoću moralno-historijskog poučavanja, odnosno pomoću svoje genealogije morala. Jedno od središnjih mjesta objašnjenja tako postavljenog problema morala zauzima Nietzscheovo tumačenje izraza *ćudorednost običaja*. Stoga razumjeti što Nietzsche misli pod ćudorednosti ćudoređa znači razumjeti što Nietzsche misli pod historijskim osjećajem te u čemu vidi problem vrijednosti dotadašnjih procjena vrijednosti. Već u 9. aforizmu djela *Svitanje* naslovljenom »Pojam ćudorednosti običaja«[416] Nietzsche ustvari govori o temeljnom uvidu u nastajanje morala.[417]

»Ćudorednost običaja« tako je izraz kojim Nietzsche opisuje proces koji objašnjava uvjete i načine koji su doveli do toga da je svaka dotadašnja procjena morala bila uvjetovana vrijednostima nekog postojećeg morala. Pritom, takav Nietzscheov uvid, često nazvan i imoralizam, ne podrazumijeva negiranje morala i moralnih vrijednosti, čak i ne podržava tezu o neobvezatnosti svih morala[418], već pruža uvid u naslijeđena, slučajna, uvjetovana, jednom riječju, nemoralna *podrijetla* moralnih vrijednosti. Temeljem navedenog proizlazi da je razumijevanje izraza »ćudorednost običaja« neophodno za objašnjenje zahtjeva za određivanjem hijerarhije vrijednosti koji, kao što je argumentirano u prethodnom poglavlju, uključuje i zahtjev za određivanjem hijerarhije moralnih vrijednosti i zahtjev za određivanjem hijerarhije različitih morala. U skladu s tim zahtjevima, pak, Nietzsche utemeljuje i argumentira ispravnost potrebe za perspektivističkim tumačenjem života i postojanja.

Nedostajanje historijskog osjećaja kod filozofa, koje Nietzsche opetovano naglašava u genealogijskom djelu, vrijedi i za Kanta.[419] Kant se ne bavi moralno-historijskim

[416] Njem. Begriff der Sittlichkeit der Sitte

[417] Usp. S, 9/11.

[418] Usp. citat na str. 136. ovoga rada.

[419] Usp. str. 145. ovoga rada.

poučavanjem i Nietzsche mu je to već u predgovoru *Svitanja* zamjerio.[420] Za razliku od Nietzschea, Kantovo pitanje o vrijednosti morala, ako ono kao takvo uopće postoji nije, barem neposredno, povezano sa njegovim tumačenjem postojanja i života, nego s namjerom traženja izvjesnosti moralnih normi. Međutim, i Kant je isticao *podrijetlo*[421] moralnih pojmova, te se slobodno može ustvrditi da je u nekom smislu određivanje podrijetla moralnih vrijednosti važno obilježje i Kantove filozofije morala, preciznije rečeno, njegove metafizike ćudoređa. No bitna je razlika između Kanta i Nietzschea u tome što Kant porijeklo shvaća samo u smislu porijekla valjanosti odnosno samo kao ispitivanje odakle »potječe«, tj. izvodi se i opravdava valjanost neke norme. Nitzscheovo shvaćanje porijekla odnosi se na društveno-povijesnu uvjetovanost. Upravo zato što se bavi apriornim pojmovima morala, Kant svoju etiku definira kao metafiziku ćudoređa.[422] Nietzsche radikalnim prevrednovanjem ispituje ćudorednost postojećega morala, pa se može reći kako je njegov primarni interes ćudorednost morala ili ćudoređa.

Kant je svojim transcendentalnim ispitivanjem podrijetla moralnih normi nastojao odvojiti moralne zakone od praktičnih pravila kako bi pokazao, suprotno od Nietzschea, neuvjetovanost odnosno bezuvjetnost moralnog zakona. Njegov glavni interes nije analiza i uspoređivanje postojećih moralnih normi u svrhu njihova prevrednovanja, nego opravdanje temelja ćudoređa društveno i povijesno neuvjetovanim principima, pa je zato kod njega govor o metafizici ćudoređa. Utemeljenje metafizike ćudoređa za Kanta je ujedno kritika *čistoga praktičnoga uma*, a to utemeljenje, kako Kant navodi, predstavlja upravo traženje i utvrđivanje *vrhovnog principa moralnosti*.[423] Bez obzira na naznačene razlike, smatram važnim istaknuti da različitost tumačenja ćudorednosti i kod Kanta i kod Nietzsche počiva na istim, za obojicu temeljnim, premda drugačije protumačenim pojmovima – pojmovima *volje* i *slobode*.

---

[420] Usp. S, 3/ 6.

[421] Nietzschea upotrebljava izraz die Herkunft, Kant die Ursprung.

[422] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, u: »Etika 1: radni materijali«, Hrvatski studiji, Zagreb, 2011., str. 133./134. (Usp. *GMS* B XII)

[423] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 134. (Usp. *GMS* B XV) Zato metodu utemeljenja dijeli na tri dijela – kada se od obične spoznaje ide analitički k određivanju njezina vrhovnog principa (prijelaz s obične ćudoredne umske spoznaje na filozofsku); kada se opet sintetički natrag ide od ispitivanja vrhovnog principa i njegovih izvora do obične spoznaje (prijelaz s popularne moralne filozofije na metafiziku ćudoređa); kada u običnoj spoznaju čovjek nalazi uporabu vrhovnog principa (to je posljednji korak od metafizike ćudoređa do kritike čistoga praktičnog uma).

Nastojat ću pokazati u čemu je ta različitost te u kojem smislu je tumačenje potonjih pojmova kod obojice filozofa u neposrednoj vezi s njihovim tumačenjem podrijetla moralnih vrijednosti. Iako taj vid morala nije puno tematizirao, Kantovo shvaćanje morala koji proizlazi iz aposteriornih moralnih pojmova, kao i pojmova volje i slobode koji su pretpostavljeni u tako shvaćenom moralu, nije u velikoj suprotnosti s Nietzscheovim tumačenjem. Problem, a time i uporište Nietzscheove kritike morala kod Kanta nalazi se u njegovu tumačenju apriornog podrijetla moralnih pojmova, pa time i tumačenja volje i slobode u tom kontekstu.

Već u podjeli filozofije[424], ali i u tumačenju potrebe za *čistom* etikom, uočljivi su razlozi Nietzscheova neslaganja s Kantom. Naime, Kantovo dokazivanje čiste etike pretpostavlja dvoje: prvo, postojanje ćudorednog zakona koji nije empirijski uvjetovan, i drugo, valjanost ćudorednoga zakona za sva umna bića, a ne samo za čovjeka. Što se tiče prvoga, Kantova namjera je bila da se protumači čista moralna filozofija koja bi bila potpuno pročišćena od svega što je empirijsko, što podrazumijeva da praktičnoj antropologiji treba prethoditi metafizika ćudoređa. U nastojanju takvog utemeljenja morala Kant je bio vođen idejom dužnosti i ćudorednog zakona, jer je vjerovao kako čista predodžba dužnosti i uopće ćudorednog zakona koja nije pomiješana ni s kakvim empirijskim sadržajem treba putem uma imati moćniji utjecaj na moralnu svijest nego sva druga pokretala, koja se mogu sakupiti s empirijskog područja.[425] Naime, Kant je bio uvjerenja da ćudoredni zakon mora imati apsolutnu nužnost ako treba vrijediti moralno, tj. kao razlog obvezivanja[426], te ukoliko bi se takav temeljio na iskustvu, vanjskim okolnostima ili ljudskoj biološkoj prirodi, ne bi mogao vrijediti univerzalno. U potonjem slučaju svaki bi se primjer iz iskustva najprije morao prosuditi prema principima moralnosti da li je dostojan poslužiti kao izvorni primjer, tj. kao uzor, ali on nipošto ne bi mogao dati prvenstveno pojam o moralnosti odnosno ćudorednom

[424] Djelo *Utemeljenje metafizike ćudoređa* Kant započinje razdiobom umske spoznaje, koja prethodi njegovu tumačenju etike i morala. Umsku spoznaju dijeli na formalnu i materijalnu. Materijalna spoznaja promatra određeni objekt, tj, bavi se određenim predmetima i zakonima. Ako se bavi zakonima slobode, takva materijalna umska spoznaja je etika ili učenje o ćudoređu. Ona određuje zakone ljudskoj volji. Isto tako, filozofija može biti *empirijska*, ako se temelji na razlozima iskustva, te *čista*, ako izlaže svoja učenja na *principima a priori*. Ako je potonja pritom ograničena na predmete razuma, zove se *metafizika*. Etika tako također ima svoj empirijski i racionalni dio. Empirijski dio etike Kant naziva *praktična antropologija*, a racionalni dio etike naziva *moral*. Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 131. (Usp. *GMS* B IV)

[425] Usp. ibidem, str. 146. (Usp. *GMS* B 33)

[426] Usp. ibidem, str. 132. (Usp. *GMS* B VIII)

zakonu. U skladu s tim, Kant je smatrao da se svaki propis koji se temelji na razlozima iskustva može nazvati praktičnim pravilom ali ne ćudorednim zakonom.

Nadalje će biti zanimljivo ispitati u kojoj mjeri je shvaćanje da ćudoredni zakon ne treba tražiti u ljudskoj biološkoj prirodi ili u vanjskim okolnostima ustvari protivan genealogijskom pristupu za koji se zalaže Nietzsche. Naime, to da dobri moralni primjeri mogu služiti samo kao poticaj, znači da oponašanja moralnih uzora nema u Kantovoj etici[427], što implicira tezu da bilo kakvo poopćavanje temeljem iskustvenih primjera jest pogrešno. Ako se samo prisjetimo Nietzscheova tumačenja o slučajnim odnosima, nejednakim djelovanjima, za pretpostaviti je da bi se s time Nietzsche složio.[428] Međutim, ono što je Nietzscheu zasigurno bilo neprihvatljivo s obzirom na Kantovo tumačenje ćudorednosti jest opisano nastojanje za utemeljenjem *čiste* etike u smislu da se racionalni dio treba potpuno očistiti od svega empirijskog, štoviše da racionalni dio treba prethoditi empirijskom. Jer svako naglašavanje potrebe za historijsko-moralnim poučavanjem te genealogijski pristup općenito u takvom pokušaju gubi smisao, kao što gubi smisao zahtjev za određivanjem hijerarhije vrijednosti ili zahtjev za prevrednovanjem vrijednosti ako postoje apsolutne vrijednosti odnosno neuvjetovani ćudoredni zakon. Pritom treba napomenuti da Kantova etika ne isključuje hijerarhiju vrijednosti premda, naravno, na drugačiji način mišljenu nego kod Nietzschea. Najviša je vrijednost ljudsko dostojanstvo, a potom slijede druge vrijednosti kao iskrenost, dobročinstvo.

Nadalje, dok Kant moralnost djelovanja, a vidjet ćemo, time i slobodu, nalazi samo u okviru metafizike ćudoređa kao čiste etike, Nietzsche nastoji kroz prikaz nastajanja i razvoja ćudorednosti ćudoređa pokazati upravo suprotno, da radi postizanja moralnosti i slobode čovjek treba postati nećudoredan.[429] Na jednom mjestu u *Metafizici ćudoređa* Kant tumači kako ćudoredni zakon, ukoliko je slobodan i praktičan, treba vrijediti za svakoga, što objašnjava na sljedeći način:

> Pouku svojih zakona oni ne crpe iz promatranja samog pojedinca i onoga životinjskog u njemu, niti iz opažanja svjetskog toka, onoga što se zbiva i kako se postupa (premda njemačka riječ *Sitten*, kao i latinska mores, označuje samo običaje[430] i način života), nego um nalaže kako valja postupati i onda

[427] Usp. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 145. (Usp. *GMS* B 30)

[428] Usp. na primjer str. 63. ovog rada.

[429] U ovome kontekstu Nietzsche koristi dvoznačnost njemačkog izraza »unsittlich«: u značenju »nemoralno« i »protovno običajima«.

[430] njem. Manieren

kada za to još nema primjera te se također ne obazire na probitak koji za nas iz toga može proizaći, a koji bi nam pak moglo otkriti samo iskustvo.[431]

Dakle, očito je da ono što predstavlja razlog Nietzscheove kritike jest Kantovo shvaćanje da postoji neuvjetovan ćudoredni zakon i da se on nalazi a priori u umu. Ako tome pridodamo da metafizika ćudoređa obilježava upravo *poistovjećivanje* uma i volje, jasno je da u tome treba tražiti bitne točke razilaženja. Volju, kao što smo naznačili u prethodnom poglavlju, Nietzsche ne poistovjećuje s umom, štoviše, kao zamjenski pojam koristi jedan sasvim drugi izraz – *instinkt*. Uz to, potonji citat je znakovit jer Kant izričito odbacuje uobičajno deskriptivno značenje riječi »Sitten«, značenje koje je Nietzscheu bilo itekako važno jer se takvo značenje odnosi na društveno-povijesne danosti.

Uz aforizme iz *Svitanja* na koje se Nietzsche u genealogijskom djelu opetovano poziva[432], sadržaj druge genealogijske rasprave obilježen je prikazom podrijetla i nastajanja ćudorednosti običaja. Štoviše, za drugu se raspravu slobodno može reći da uz sva obilježja navedena u prethodnim poglavljima, ona predstavlja pojašnjenja izraza »ćudorednost običaja« iz *Svitanja* u kojoj, među ostalim, Nietzsche odgovara na još jedno pitanje *čemu* – čemu ćudorednost.[433] U aforizmu »Pojam ćudorednosti običaja« te kasnije u genealogijskom djelu Nietzsche pokazuje da, nasuprot Kantu, običaji imaju konstitutivnu ulogu u razvoju ćudorednosti. Tako primjerice. u potonjem aforizmu Nietzsche ćudorednost određuje kao *pokornost*, odnosno kao *uobičajen* način djelovanja i procjenjivanja.[434] Riječ je o pokornosti običajima, jer se običaji pojavljuju kao viši autoritet. Što Nietzsche pod tim misli, može se detaljnije protumačiti upravo temeljem druge rasprave. Jedna od dvojbi jest da li Nietzsche izraz »pokornost«[435] shvaća kao zamjenu za Kantov pojam »poštovanje«[436]. Naime, Kant pretpostavlja da je moralna osoba u svojem djelovanju motivirana pukim poštovanjem moralnoga zakona. Tomu nasuprot Nietzsche tvrdi da ljudi djeluju iz pokornosti prema običaju. Svođenje Kantova poštovanja na pokornost uveo je Schopenhauer u svojoj kritici, pa se postavlja pitanje je li to Nietzsche preuzeo od njega?

---

[431] I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999., str. 13./14. (Usp. *MST* AA 6:216)

[432] Usp. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, prva rasprava , aforizam 4., str. 12.; druga rasprava , aforizam 2., str. 59.; druga rasprava , aforizam 6., str. 68.

[433] Usp. GM,2/ 2/59. i d.

[434] Usp. str. 101. ovog rada.

[435] njem. Gehorsam

[436] njem, die Achtung

Prisjetimo se, pomoću historijskog istraživanja Nietzsche je vjerovao da se može ustanoviti *poredak po rangu* procjena vrijednosti, kako bi se moglo ustanoviti kako se živjelo. Ustanoviti poredak po rangu znači ustanoviti odnose moći. Naime, Nietzscheu je posebno bilo važno pokazati da je svako događanje, te da su sve dotadašnje procjene vrijednosti posljedica volje za moć. Naravno, i ćudorednost moralnih običaja, a to znači i ćudorednost ćudoređa uopće, pritom tumači kao očitovanje volje za moć, koja se ponajbolje prikazuje kroz autoritete vrijednosti. Pod autoritetom vrijednosti Nietzsche ne pretpostavlja postojanje nekog neuvjetovanog zakona koji bi bio mjera vrijednosti već podrazumijeva autoritete običaja pri čemu se, što pokazuju druga i treća genealogijska rasprava, kao autoritet pojavljuju društvo, država, pojedinac, crkva, asketski ideali. Poslušnost običajima, poštivanje običaja kao autoriteta, strah pred običajem te njihova uloga u stvaranju dotadašnje hijerarhije moralnih vrijednosti ustvari je objašnjenje nastanka ćudoređa, kojim se ujedno daje i objašnjenje podrijetla odgovornosti te podrijetla moralnih pojmova krivnja, savjest, dužnost, kazna, kao i prikaz njihovih promjenjivih i uvjetovanih smislova i značenja. Ovakav Nietzscheov pristup tumačenju temeljnih moralnih pojmova u skladu je s njegovom primjedbom iznesenom u 186. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla*, u kojem navodi kako su svi filozofi htjeli *utemeljenje* morala. Za pretpostaviti je da je ovdje mislio i na Kanta. Njegova primjedba odnosi se na to što filozofi pritom nisu uopće vidjeli prave probleme morala, koji se prema njegovu mišljenju pokazuju tek kod usporedbe *mnogobrojnih* morala.[437]

Uglavnom, u genealogijskom djelu umjesto poslušnosti Nietzsche koristi izraz *okrutnost*. Ako se malo podsjetimo, Schopenhauer je Kantov ključni pojam poštovanja moralnih normi kritizirao tako što je poštovanje tumačio kao poslušnost i pokornost. Nietzsche ide korak dalje te – pored uvođenja perspektive društveno-povijesne uvjetovanosti ćudoređa – uvodi ciničan izraz okrutnosti morala. Budući da je djelo *Uz genealogiju morala* nastala poslije *Svitanja*, očito je Nietzscheovo zaoštravanje kritike morala. Tako na primjeru »preobrazbe oblika« kazne prikazuje cijelu sintezu njezinih smislova kao posljedice okrutnosti određenog autoriteta vrijednosti, što Nietzsche potkrepljuje *empirijskim primjerima*.[438] Pritom kao jedan njezin dominantni smisao ističe to što je kazna državnu organizaciju štitila od individualnih instikata slobode pri čemu se ti instinkti okreću protiv samog čovjeka.[439] Na taj način oni su reducirani na mišljenje, proračunavanje, zaključivanje,

[437] Usp. SDZ, 112. i usp. str. 147. ovoga rada.

[438] Usp. GM,13/2/ 86.

[439] Podsjećam na Nietzscheovo izjednačava značenje volje za moć i instikata slobode. Usp. GM, 17/2/ 94.

na »svijest« kao najoskudniji i najnepouzdaniji organ[440], što je konačno doprinijelo stvaranju loše savjesti. Kada Nietzsche ovdje kaže da se instinkti okreću protiv samog čovjeka, on ustvari tvrdi da je nastajanje ćudorednosti kao uobičajnog načina procjenjivanja posljedica *okrutnosti* prema indivuduumu i individualnom djelovanju, a u korist uspostavljanja određenog sustava vrijednosti. Tako opisani odnosi ujedno predstavljaju i Nietzscheovo kasnije pojašnjenje spomenutog aforizma iz *Svitanja* u kojem tumači kako je pokornost običajima u suprotnosti sa svakim individualnim djelovanjem, sa slobodnim čovjekom. Ta pokornost jasan je pokazatelj uvjetovanosti i promjenjivosti moralnih vrijednosti, a njihova vrijednost s obzirom na život jest u tome da što je život manje određen običajima[441], to je manje ćudoredan.[442]

Dakle, volja za moć je posredstvom okrutnosti stvorila lošu savjest, volja za moć je dovela do toga da čovjek u svrhu *reguliranja* običaja postane proračunljiv. Zato Nietzsche konstatira kako smo mi »nasljednici tisućgodišnje vivisekcije savjesti i samomućenja životinje u nama samima.«[443] Slično i u aforizmu »Moral dragovoljne patnje« kaže kako je razdoblje ćudorednosti običaja nemoralno razdoblje straha i okrutnosti koje je odredilo karakter ljudske vrste: »ništa nije skuplje plaćeno nego ono malo ljudskog uma i osjećaja slobode iz kojeg se rađa naš ponos.«[444] Međutim, upravo u tome što je proračunljivost posljedica okrutnosti, Nietzsche nalazi i odgovor na pitanje *čemu* ćudorednost. Takav učinak tumači kao razvoj sposobnost pamćenja volje koje je postignuto okrutnošću, preciznije rečeno, pravom na okrutnost, a čije najočitije primjere Nietzsche nalazi u založnom pravu, u kojemu je pravo na okrutnost značilo pravo na ekvivalentnost, ekvivalentnost shvaćenu kao odmjeravanje vrijednosti, kao navika da se moć mjeri, proračunava na drugoj moći.

Upravo u opisanoj »preobrazbi« instinkta slobode Nietzsche u genealogijskom djelu nalazi smisao ćudorednosti koji se očituje u tome što je čovjek putem autoriteta običaja učinjen proračunljivim, odgovornim, što je postao životinja koja smije obećati. Ćudorednost ćudoređa, kao što je prikazano u petom poglavlju ovoga rada, Nietzsche opisuje kao dugotrajan proces koji svoj smisao ima u stvaranju suverenog, autonomnog, nadobičajnog individuuma koji se oslobodio ćudorednosti običaja odnosno ćudorednosti tradicionalnoga morala, koji kao gospodar slobodne volje smije obećati, individuum koji je *mjerilo*

[440] Usp. GM,16/2/ 91.

[441] Njem. der Herkommen

[442] Usp. S, 9/11.

[443] Usp. GM, 24/2/104.

[444] S, 18/8.

vrijednosti.[445] Drugim riječima, putem ćudorednosti ćudoređa čovjek je *tek kao* »proračunljiv, pravilan i nužan« naučio unaprijed raspolagati svojom budućnošću.[446] A to znači da nas tumačenje izraza »ćudorednost ćudoređa« ustvari dovodi do još jednog i vjerojatno najvažnijeg značenja Nietzscheove odredbe da je čovjek biće koje procjenjuje – čovjek je mjerilo vrijednosti jer ima privilegij odgovornosti a takva odgovornost najbolje se prepoznaje kroz moć obećanja, obećanja koje se očituje kao *pamćenje* volje. Važno je podsjetiti da takvu privilegijom odgovornosti Nietzsche naziva i savjest.[447]

Opisano Nietzscheovo kritičko vrednovanja običaja važno je posebice za način kako shvaća vrijednost neegoističnog. No isto je tako važno za Kantov kategorički imperativ za koji kaže da predstavlja jedan primjer okrutnosti.[448] Međutim, ako je okrutnost protumačena kao volja za odricanjem od sebe, volja za mučenjem samoga sebe, a druga genealogijska rasprava pokazuje da jest, onda to i nije previše udaljeno, a posebice nije proturječno s Kantovim tumačenjem kategoričkog imperativa. Naime, razliku između ćudorednosti i samoljublja Kant objašnjava na sljedeći način: da li nešto ima moralnu vrijednost ovisi o tome događa li se djelovanje *u skladu* s onim što nalaže dužnost ili se zaista događa *iz dužnosti*. S obzirom da se za Kanta, kao što je prikazano u ovom odjeljku, moralna filozofija ne služi empirijskim znanjem o čovjeku, nego mu ona kao umnome biću daje zakone *a priori*, dužnost zahtijeva donekle i odricanje samoga sebe, jer svi ćudoredni pojmovi imaju potpuno a priori svoje mjesto i izvor u umu, te se pokazuju čistima i nepomiješanima od svega empirijskog.

Djelovanje iz dužnosti Kant objašnjava na primjeru lažnog obećanja, te tumači zašto je kategorički imperativ potrebno istražiti potpuno a priori, kao i to zašto njegova stvarnost ne dolazi u iskustvu:

---

[445] Usp. GM,2/ 2/ 60.

[446] Jedno od najvažnijih mjesta u genealogijskom djelo svakako je ovaj o autonomnom individuumu. Ovdje treba spomenuti kako mnogi autori analizirajući Nietzscheov odnos prema Kantu ističu također ovo mjesto. Tako primjerice Bailey tumači kao pogrešnu Hillovu tezu da Nietzscheovo genealogijsko djelo ustvari predstavlja i Kantovu kritiku formalne univerzalnosti te njegovo shvaćanje slobode. Bailey smatra da je Hill pogrešno protumačio osnovna načela Kantove etike što je onda utjecalo i na pogrešno tumačenje pojmova univerzalnost, jednakost, autonomnost. Za razliku od Hilla, Bailey smatra da je Nietzsche dobrim dijelom preuzeo Kantovo tumačenje navedenih pojmova, što argumentira na primjeru suverenog, autonomnog individuuma u drugoj genealogijskoj raspravi. Usp. Tom Bailey, *Green and Hill on Nietzsche's Kantianism*, u Nietzsche-Studien, 2006, De Gruyter, Berlin/New York, 2006., str. 254. i d.

[447] Usp. GM, 2/2/ 61.

[448] Usp. GM, 6/2/ 67.

> Naprotiv, kako je moguć imperativ ćudorednosti, bez sumnje je jedino pitanje za koje je potrebno rješenje, jer on uopće nije hipotetičan (…). No pri tome se nikada ne smije smetnuti s uma da se nikakvim primjerom, dakle empirijski, ne dade utvrditi da li uopće postoji takav imperativ, nego se valja bojati nisu li svi ti imperativi, koji se čini kategorički, skriveno možda ipak hipotetični. Kaže se primjerice: »Nemoj ništa prijevarno obećati!«, pa se prihvaća da nužnost toga propuštanja nije možda tek savjetovanje za izbjegavanje nekog drugog zla. Tako bi to možda imalo glasiti: »Nemoj lažno obećati da ne bi izgubio povjerenje kada se to otkrije!« Naprotiv, djelovanje se takve vrste mora samo za sebe smatrati zlim, dakle imperativ zabrane treba biti kategoričan, ali se zato ipak nikakvim primjerom ne može pouzdano dokazati da se volja ovdje određuje bez ikakvog drugog pokretala, nego samo s pomoću zakona, iako se možda tako čini.[449]

Djelovanje koje nije iz dužnosti nego je samo u skladu s dužnosti, dakle gdje se ćudoredni pojmovi uzimaju iz iskustva, takvo djelovanje vođeno je uvjetovanim dužnostima. Usudila bih se ovdje reći da ono što su kod Nietzschea uvjetovane vrijednosti, kod Kanta su uvjetovane dužnosti. Jer ukazivanjem i dokazivanjem uvjetovanosti moralnih vrijednosti Nietzsche je višestruko želio dokazati i njihovu nemoralnost, prvenstveno s obzirom na njihovo podrijetlo. Na neki način sve su to već prije bila i Kantova nastajanja, sve to vrijedi i za Kantovo shvaćanje uvjetovanih dužnosti. Međutim, za daljnja razmatranja važno je još jednom ustvrditi da dok se Kantov pojam ćudorednosti nalazi nasuprot pojmu uvjetovanosti, kod Nietzschea su ta dva pojma gotovo istoznačni. U sljedećem odjeljku treba vidjeti koje su daljnje implikacije različite upotreba istaknutog pojma. Primjerice, kod Kanta da bi se razumjela autonomnost i sloboda, znači razumjeti ćudorednost, kod Nietzschea pak to znači razumjeti što bi to bila nećudorednost.

7.2. Autonomna volja / volja za moć

> Subjektivna nemogućnost da se *objasni* sloboda volje istovrsna je s nemogućnošću da se pronađe i učini shvatljivim *interes* što ga čovjek može imati u svezi s moralnim zakonima. Pa ipak on zaista ima interes za njih, a temelj za to u sebi nazivamo moralnim osjećajem.[450]

[449] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa* , str. 151. (Usp. *GMS* B 48)

[450] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 178. (Usp. *GMS* B 122)

U *Metafizici ćudoređa* Kant navodi kako njezin predmet može biti samo *sloboda htijenja*[451], što znači da metafizika ćudoređa treba ispitati ideju i principe moguće *čiste* volje, a ne djelovanja i uvjete ljudskog htijenja uopće.[452] Na prvi pogled, ovakvo određivanje predmeta kao da je protivno Nietzscheovu shvaćanju. Naime, njegovo, tj. Nietzscheovo, izlaganje ćudorednosti, osim što predstavlja prikaz podrijetla odgovornosti i ostalih moralnih pojmova, daje i objašnjenje djelovanja i uvjeta ljudskog htijenja, što je ujedno i jedan od argumenata njegova zahtjeva *htjeti drugačije vidjeti*. Međutim, bitna poanta Nietzscheova prikaza jest tumačenje individuuma kao autonomnog, koji se oslobodio ćudorednosti običaja, individuuma čije je *htijenje oslobođeno*. Ako se uz to uzme u obzir i različito shvaćanje samog pojma ćudorednosti, navedeno može upućivati na to da se Kantova sloboda htijenja i Nietzscheovo oslobođeno htijenje, kao dva ključna elementa njihova promišljanja moraliteta, s obzirom na tumačenje ćudorednosti ovdje približavaju. Tim više ako se prisjetimo da izraz »s onu stranu dobra i zla« simbolizira i Nietzscheovo nastojanje da se u svrhu zahtjeva za prevrednovanjem vrijednosti pruži otpor uobičajnim osjećajima vrijednosti, što znači i da se pruži otpor ćudorednosti običaja. Ipak, da bi potvrdili iznesenu mogućnost s obzirom na njihovo tumačenje slobode, potrebno je ustvrditi da li Nietzscheovo pružanje otpora uobičajnim osjećajima vrijednosti uključuje i otpor spram Kantova tumačenja ćudorednosti.

Put razjašnjenja dovodi nas neposredno do njihova tumačenja volje, pri čemu treba imati na umu još jednu zajedničku značajku: i kod Kanta i kod Nietzschea moralna vrijednost nekog djelovanja ovisi o tome kako je volja protumačena. Stoga je sada potrebno prikazati Kantovo tumačenje iz kojega proizlazi njegova metafizika ćudoređa kako bi se moglo usporediti s Nietzscheovim tumačenjem volje, o kojem je posebice bilo riječi u prethodnom poglavlju. Pritom, ono o čemu se također obojica slažu, jest da se sloboda volje ne očituje kao sloboda izbora. Prisjetimo se, tumačenju ćudorednosti tradicionalnoga ćudoređa prethodila je Nietzscheova kritika slobodne volje protumačena kao sloboda izbora.[453] Kant također tvrdi da, premda htijenje kao *fenomen* u iskustvu pruža mnoge primjere za to, sloboda htijenja se ne može definirati kao moć izbora između djelovanja u skladu ili u suprotnosti sa zakonom.[454] Nietzscheov odgovor na tako shvaćenu slobodu jest, kao što sam pokazala u petom poglavlju,

[451] Usp. I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 14. (Usp. *MST* AA &:216)

[452] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 133. (Usp. *GMS* B XII)

[453] Usp. str. 95./96. ovog rada.

[454] Usp. I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 23. (Usp. *MST* AA 6:226)

tumačenje volje za moć kroz odnos jake (aktivne) i slabe (reaktivne) volje[455] kao njezina empirijska očitovanja, dok Kantovo shvaćanje slobode proizlazi iz njegova tumačenja autonomije i heteronomije volje, ovisno o tome je li određeno djelovanje izvršeno iz dužnosti ili sebične namjere.

Međutim, s obzirom da je ovakva Kantova podjela posljedica poistovjećivanja volje i uma, temeljem toga nadalje treba pojasniti razloge Nietzscheove kritike Kanta, nastojeći pritom ujedno odgovoriti na tri međusobno povezana pitanja. Prvo, potrebno je uvidjeti je li Nietzscheova teza o slobodnoj volji kao apsolutnoj čovjekovoj spontanosti u dobru i zlu ustvari kritička opaska Kantovu tumačenju o apsolutnoj vrijednosti čiste volje. Drugo, je li Kantova čista etika Nietzscheu poslužila kao paradigma volje za izvjesnošću, te je u skladu s tim tumači kao jedan od oblika asketskih ideala koje treba prevladati, dakle kao jedno od očitovanja volje za ništa. I treće, na koji način Kantovo tumačenje volje i slobode kao ideje uma predstavljaju zablude uma, tj. jesu li one kao zablude nužne u moralu ili ne.

Dakle, u temelju Kantove metafizike ćudoređa nalazi se ideja o apsolutnoj, neuvjetovanoj vrijednosti čiste volje u kojoj se kao njezine procjene ne uzimaju nikakve koristi, namjere, svrhe. Iz takvog tumačenje volje proizlaze tri načela metafizike ćudoređe, kao i podjela na kategoričke i hipotetičke imperative. Prvo načelo je navedeno već u prethodnom odjeljku, a to je da *samo* djelovanje iz dužnosti ima *pravu* moralnu vrijednost. Djelovanje iz dužnosti znači djelovanje samo po načelima dobre volje. Jer primjerice, Kant smatra kako su umjerenost u afektima i strastima, svladavanje samog sebe u raznolikom pogledu dobri i svakako čine unutrašnju vrijednost osobe, ali bez načela dobre volje mogu postati poročnima. U skladu s tim, dobra volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi[456]. Iz toga onda proizlazi i drugo načelo koje glasi: djelovanje iz dužnosti nema svoju moralnu vrijednost *u namjeri* koja se treba postići, nego u maksimi prema kojoj je donesena odluka za djelovanje. Drugim riječima, moralna vrijednost ne ovisi o stvarnosti predmeta djelovanja, nego samo *o principu htijenja* prema kojem se izvršilo djelovanje. Jer volja je, tumači Kant, baš u sredini između svojega principa a priori koji je formalan, i svojega pokretala a posteriori koji je materijalan, pri čemu volja treba biti određena samo formalnim

[455] O jakoj i slaboj volji Nietzsche govori u drugoj i trećoj genealogijskoj raspravi, ali i u djelu *S onu stranu dobra i zla*. Na primjer, u 21. aforizmu kaže kako se u zbiljskom životu radi samo o jakoj i slaboj volji. Usp. SDZ, 21/ 34.

[456] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 135. (Usp. *GMS* B 3)

principom htijenja. Treće načelo zaključak je prethodna dva: dužnost je nužnost nekog djelovanja iz poštivanja zakona.[457]

Dakle, djelovanje iz dužnosti znači djelovanje u kojem je volja određena objektivno *zakonom* i subjektivno *čistim* poštivanjem toga praktičnog zakona, odnosno maksimom. Zato Kant i definira volju na sljedeći način: »Volja se pomišlja kao moć da *prema predodžbi izvjesnih zakona* sebe samu određuje za djelovanje[458]. Opisanim tumačenjem Kant dolazi do prve formulacije kategoričkog imperativa koja glasi: »Uvijek trebam postupiti tako da također mogu htjeti kako bi moja maksima trebala postati općim zakonom«.[459] Upravo je kategorički imperativ taj kojeg Kanta naziva *zakonom* volje, jer se volja očituje kao autonomna, dok sve ostale naziva *principima* volje, s obzirom da se u njima volja pojavljuje kao heteronomna. Naime, ovakvo dvojako vrednovanje volje uvjetuje pak podjelu na kategoričke i hipotetičke imperative.[460]

Ako usporedimo iznesena Kantova shvaćanja s Nietzscheovim, kao i s njegovom kritikom Kanta, dolazimo do nekoliko važnih uvida. Prvo, očito je da su i Kant i Nietzsche smatrali da se moralna vrijednost nekog djelovanja ne može procjenjivati na primjerima iz iskustva u smislu da bi iz takvih primjera mogao proizaći apsolutni odnosno neuvjetovan moralni zakon koji bi trebao vrijediti za sve. Kantovo objašnjenje djelovanja iz dužnosti pojašnjava njegovu tezu da moralno djelovanje nije djelovanje iz koristi, osobnih nagnuća, namjere. A to ujedno znači da su potonja djelovanja kao uvjetovane dužnosti vođene heteronomijom volje i zato nemaju pravu moralnu vrijednost. Zanimljivo je i da djelovanje iz sućuti, što je Nietzsche dosta kritizirao, Kant također odbacuje i tumači kao uvjetovanu dužnost, kao nešto što nema pravu moralnu vrijednost.[461] Očito je da Kantovo shvaćanje uvjetovanosti moralnih vrijednosti Nietzscheu nije bilo sporno. Prema tome, za sve iskustvene razloge obojica su naglašavali njihovu slučajnost i uvjetovanost, te kao takvi ne mogu dovesti do općevažećih i neuvjetovanih moralnih vrijednosti.

---

[457] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 139. i dalje. (Usp. *GMS* B 14)

[458] Ibidem, str. 156./157. (Usp. *GMS* B 63)

[459] Ibidem, str. 140. (Usp. *GMS* B 17)

[460] Kant razlikuje tri vrste imperativa, pa se s obzirom na njih i htijenje razlikuje po nejednakosti prinude volje – riječ je o *pravilima spretnosti*, *savjetima* razboritosti i *zapovjednima* (zakoni) ćudorednosti. Naravno, samo su ovi posljednji bezuvjetni, tj. objektivno nužni. Zato Kant prve imperative naziva *tehničkima* (pripadni umijeću), druge *pragmatičnima* (pripadni blagostanju), a treće *moralnima* (pripadaju slobodnom ponašanju uopće, tj. ćudoređu). Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 149./150. (Usp. *GMS* B 40)

[461] Usp. I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 240. (Usp. *MST* AA 6:457)

Ipak, daljnje implikacije tako vrednovanog iskustva su različite. Naime, Kantovo objašnjenje djelovanja iz dužnosti znači i to da postoji *podrijetlo* moralnih pojmova koje nije uvjetovano iskustvom, već je neovisno od svih osjetilnih i iskustvenih razloga, štoviše, u odnosu na iskustvo njihovo podrijetlo je apriorno. Temeljem toga, kao što je malo prije opisano, Kant svakom mogućem aposteriornom odredbenom razlogu volje pretpostavlja zakonodavstvo autonomnoga subjekta kao očitovanje bezuvjetno dobre volje odnosno autonomije volje.

Kod Nietzschea nema apriornog, neuvjetovanog podrijetla moralnih vrijednosti, nema nikakvog izvjesnog zakona, a niti volju izjednačava s umom. Štoviše, kao što je prikazano u prethodnom poglavlju, u djelu *S onu stranu dobra i zla* te u trećoj genealogijskoj raspravi Nietzsche se neposredno osvrće na Kantov kategorički imperativ te kaže kako je svaka predodžba čistoga uma kontradiktoran pojam[462]. Osim toga, kada Kant tvrdi da je um dan kao praktična moć, tj. kao takva moć koja treba utjecati na *volju*, što znači da on mora proizvesti volju koja je *dobra sama po sebi*, a ne kao *sredstvo* kakve druge namjere, onda se treba prisjetiti Nietzscheova tumačenja kako dobro po sebi poriče temeljni uvjet života – ono perspektivistično, kao i Nietzscheova isticanja jedne od najvećih zabluda: da se zna što je dobro a što zlo. Jer Kantovo tumačenje autonomije volje implicira tezu da se u svim slučajevima koji se događaju veoma dobro zna razlikovati što je dobro a što zlo, da se zna kako treba provoditi ljudsko djelovanje, koje naravno ovisi o tome je li neko djelovanje u skladu s dužnošću ili je protivno dužnosti. Temeljem toga, pak, moglo bi se zaključiti da kada u genealogijskom djelu govori o slobodnoj volji kao apsolutnoj spontanosti u dobru i zlu kao o »pronalasku filozofa«, da Nietzsche pritom misli i na Kanta. Gentili u kontekstu tumačenja perspektivizma, znanosti, antropomorfizma posebno ističe 109. aforizam *Radosne znanosti* smatrajući da predstavlja ponajbolji prikaz Nietzscheove kritike Kanta u tom smislu. Aforizam je naslovljen »Čuvajmo se!«, a u njemu Nietzsche odbacuje shvaćanje svijeta kao živog bića, kao nečega što ima svoju svrhu. Svijet na bilo koji način ne nastoji oponašati čovjeka, te bilo kakav pokušaj tumačenja cjelovitog karaktera svijeta, navodi Nietzsche, može

[462] Gotovo da nema članka o Nietzscheovu odnosu prema Kantovoj filozofiji, a koji u prvi plan ne ističe problem Nietzscheova tumačenja Kantova odnosa pojave i stvari po sebi. Mattia Riccardi se također u svom članku usredotočuje na tumačenje izraza »stvar po sebi«, pri čemu kao okosnicu razumijevanja ističe djela objavljena nakon *Tako je govorio Zarathustra,* posebno u ovom radu već citirane aforizme 354. *Radosne znanosti* i aforizam 16.djela *S onu stranu dobra i zla*. Usp. M. Riccardi, *Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself,* u: Nietzsche-Studien 39 (2010), De Gruyter, Berlin/New York, 2011., str. 344. i d.

izazvati samo kaos. Poanta prikaza sažima se u tezi da svijet ne pogađa niti jedna od naših estetičkih ili moralnih prosudbi.[463] Međutim, opisuje li taj aforizam i Kantov pokušaj?

U četvrtom poglavlju ovoga rada istaknuto je kako Nietzsche genealogijsko djelo započinje s problemom samospoznaje, problem koji Nietzsche neposredno veže uz problem vrijednosti morala. Tim povodom navedeno je nekoliko teza koje opisuju Nietzscheovo shvaćanje da je bilo kakvo znanje o tome kako u određenom trenutku treba djelovati upravo posljedica nedostatka samospoznaje.[464] Međutim, i Kant je veliku važnost pridavao samospoznaji u moralnom djelovanju. Tako na jednom mjestu u djelu *Metafizika ćudoređa* govori o prvoj zapovijedi svih dužnosti prema samom sebi. Ona glasi: spoznaj samog sebe.[465] Kantovo tumačenje da sve predodžbe koje dolaze bez naše volje (kao predodžbe osjetila) nam daju spoznati predmete samo onako kako nas oni aficiraju pri čemu nam ostaje nepoznato što su ti predmeti sami po sebi, čini jedno grubo razlikovanje osjetilnog svijeta od intelektualnog svijeta, što za Kanta ima implikacije i na samospoznaju čovjeka i na tumačenje slobode. Kant kaže:

> Čovjek si ne smije uobražavati čak ni to da može spoznati samog sebe kakav je po sebi, i to prema znanju koje čovjek ima o sebi s pomoću unutarnjeg osjećaja. Budući da on sebe, da tako kažemo, ne stvara sam i kako svoj pojam ne dobiva *a priori*, nego empirijski, zato je prirodno da također i o sebi može dobivati spoznaje samo s pomoću unutrašnjeg osjetila i prema tome samo s pomoću pojave svoje prirode i načina kako se aficira njegova svijest. Međutim on povrh ove kakvoće svojega vlastitog subjekta, koja je sastavljena od samih pojava, ipak mora prihvatiti još nešto drugo, što leži u osnovi, naime svoj ja, kakav je možda sam o sebi, pa sebe mora u pogledu samoga opažanja i prijemljivosti osjeta pribrojiti *osjetilnome svijetu*, a u pogledu onoga, što je u njemu čista djelatnost (tj. onoga što ne dolazi u svijest aficiranjem osjetila, nego neposredno), mora pribrojiti *intelektualnome svijetu*, koji ipak ne poznaje pobliže.[466]

Pretpostavljam da je ovakva distinkcija Nietzscheu bila neprihvatljiva. Houlgate međutim tumači kako je Kant dobrim dijelom bio prethodnik nekim Nietzscheovim shvaćanjima. Primjerice, njegovo ograničavanje ljudskog znanja na pojavnost otvorilo je Nietzscheu temu o perspektivizmu, dakle tumačenju da su ljudska bića ograničena na vlastite

[463]Usp. C. Gentili, *Kants »kindischer« Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der »objektiven« Teleologie*, u: Nietzsche-Studien 39 (2010), De Gruyter, Berlin/New York, 2011., str. 106./107.

[464] Primjerice: »Tko još prosuđuje 'tako bi morao u ovom slučaju svatko djelovati', taj u samospoznaji još nije otišao ni pet koraka daleko.«, RZ; 335/4/170.

[465] I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 225. (Usp. *MST* AA 6:441)

[466] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 172. (Usp. *GMS* B 107)

ljudske perspektive, na ono što Nietzsche naziva »svijet koji se nas tiče«.[467] Međutim, ono što izaziva napetost kod Nietzschea u odnosu na Kanta, tumači dalje Houlgate, jest napetost koja proizlazi iz Kantova empirizma i njegove racionalne predanosti sintetičkim sudovima a priori, kao onomu što uvjetuje ljudsko iskustvo. S time je povezano razlikovanje »pojave« i »stvar po sebi« koje je Kant – prema Nietzscheovu shvaćanju – naslijedio od »stare« metafizike, a koje je nastojao obuzdati. Za razliku od Kanta, kako tumači Houlgate, Nietzsche je osporavao valjanost same ideje »stvar po sebi«.[468] Tako neposredan utjecaj Kanta Houlgate nalazi i u 116. aforizmu *Svitanja* kada Nietzsche konstatira: »Toliko smo se namučili da spoznamo kako vanjske stvari nisu takve kakve nam se pokazuju, - a eto, s unutarnjim svijetom stvar stoji isto tako!«[469]

Međutim, drugi dio citirane rečenice kao i rečenica koja iza nje neposredno slijedi još jasnije opisuje točku razilaženja s Kantom. Nietzsche je očito smatrao da se granice analogne onima koje je Kant postavio u spoznaji općenito trebaju postaviti kako u spoznaji samoga sebe, tako i u spoznaji moralnog djelovanja. Rečenica glasi: »Moralno djelovanje je uistinu 'nešto drugo', više ne možemo kazati: a sve djelovanje je u bitnome nepoznato.«[470]

Osim toga, kao što je izneseno u prethodnom poglavlju, Nietzsche volju tumači kao puno složeniju, ne lišava je njezina nagonska dijela, osjećaja, afekata. Međutim, bez obzira što je kategorički imperativ svojevrstan rezultat poistovjećivanja volje i uma, moglo se uočiti i da je Kant oprezan u pogledu načina kako ljudi usvajaju kategorički imperativ, odnosno u njegovoj primjenjivosti. Tako na jednom mjestu kaže kako zakoni: »zahtijevaju još silu suđenja izoštrenu iskustvom, da bi se dijelom moglo razlikovati u kojim se slučajevima imaju primijeniti, a dijelom da bi im se pribavio pristup u volju čovječju i snagu za izvršavanje. Jer čovjek, kojega aficiraju tolika nagnuća, sposoban je doduše za ideju praktičnoga čistog uma, ali je u svojem životu ne može tako lako *in concreto* učiniti djelotvornom.«[471] Dakle, Kant ne negira nagonski dio čovjeka, ali smatra da se on putem ćudorednog zakona mora i treba sublimirati ako želimo općevažeći moralni zakon.

---

[467] S. Houlgate se ovdje poziva na 34. aforizam djela *S onu stranu dobra i zla* koji smo istaknuli na str. ovog rada. Usp. Stephen Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* u: Nietzsche-Studien 22 (1993), De Gruyter, Berlin/New York, 1993., str. 119. i d.

[468] S. Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* str. 119.

[469] S. Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* str. 132.

[470] S, 116/ 75.

[471] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 133. (Usp. *GMS* B IX)

Ipak, u tome se zasigurno nalazi jedno važno razilaženje između Nietzschea i Kanta. Naime Nietzsche volju tumači, kako je prikazano u prethodnom poglavlju, kao kompleks osjećaja, mišljenja, a prije svega – *afekta*. Kao *sloboda volje* volja je afekt naredbi u smislu nadmoći s obzirom na onoga koji mora poslušati: »ja sam slobodan, a 'on' mora poslušati.«[472] O važnosti afektivnog dijela volje ukazuje i u trećoj genealogijskoj raspravi, u kontekstu tumačenja perspektivizma spoznaje, iza čega neposredno slijedi teza da, ako bi se htjelo eliminirati volju te isključiti afekte sve zajedno i svaki pojedinačno, da bi to onda značilo *kastrirati* intelekt.[473]

Houlgate tvrdi da se Kantova teza kako o stvarima a priori znamo samo ono što smo u njih stavili, u izmijenjenom, dopunjenom, retorički često radikalnijem obliku provlači kroz Nietzscheovu filozofiju. Izvorni potomak navedenog Kantova shvaćanja prepoznaje Houlgate primjerice u dijelu 58. aforizma *Radosne znanosti* gdje Nietzsche kaže: »Glas, ime i izgled, važenje, uobičajena mjera i težina neke stvari – izvorno najčešće zabluda i proizvoljnost kao ruho prebačeni preko stvari, a posve strani njihovoj biti, čak njihovoj koži.«[474] No, Houlgate ne navodi i neposredni nastavak rečenice koji, kao i cijeli aforizam, ustvari pojašnjava i Nietzscheov pristup spoznaji, ali i moralu: »- putem vjerovanja u njih i rastom iz naraštaja u naraštaj postupno su takoreći prirasli stvari, i u nju urasli te postali njezinom vlastitim tijelom: početni izgled na kraju gotovo uvijek postaje bit i djeluje kao bit!«[475]

Sada ću se još jednom osvrnimo na Nietzscheovo uvjerenje u perspektivističko tumačenje spoznaje često izraženo formulom »s onu stranu dobra i zla«. Kao što je već prethodno naznačeno, ono pretpostavlja, među ostalim, Nietzscheovu tezu da mi uopće dovoljno ne spoznajemo da bismo mogli razlikovati pojave i stvari po sebi.[476] Iz toga se već može zaključiti da je postojanje neuvjetovanog moralnog zakona naspoznatljivo. Tim više ako sada opet uzmemo u obzir teze često prisutne u njegovim djelima, kako je svaka vjera da postoji »spoznaja po sebi«, »neposredna izvjesnost«, »stvar po sebi« rezultat volje za kontradiktornošću, odnosno da su to kontradiktorni pojmovi. Pritom se, naravno, Nietzsche neposredno osvrće na kategorički imperativ, tj. na sintetičke sudove a priori.[477] Međutim,

[472] Usp. SDZ, 19/30.

[473] Usp. GM, 12/3/137.

[474] S. Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* str. 118.

[475] RZ, 64.

[476] Usp. RZ, 354/194.

[477] Usp. str. 140 ovog rada.

dvojbu oko takvih kritičkih teza izaziva Nietzscheovo tumačenje slobode volje kao afekta nadmoći, o kojem je bilo riječi i u prethodnom poglavlju. Ovdje posebno upozoravam na Nietzscheov odabir pojmova u opisu slobode volje, kao što su »bezuvjetno vrednovanje«, »nužno«, te »unutrašnja izvjesnost«. Jer o takvoj volji Nietzsche kaže:

> Ova se svijest skriva u svakoj volji, a isto tako i ona napetost pažljivosti, onaj izravan pogled koji fiksira isključivo jedno, ono bezuvjetno vrednovanje »sada je nužno ovo, a ne ono«, ona unutrašnja izvjesnost o tome da će se slušati, kao i sve što još pripada stanju zapovjedajućeg. Čovjek koji *hoće* zapovijeda nekom nešto u sebi koji sluša. [478]

Što se Kanta tiče, *sloboda htijenja*, o kojoj je bilo riječi na početku ovog odjeljka, ona se očituje upravo pomoću kategoričkog imperativa. Naime, Kant je smatrao da na pitanje kako je moguć kategoričan imperativ može se odgovoriti samo ako se navede jedna pretpostavka pod kojom je jedino moguć, tj. pretpostavka ideje slobode, no isto tako ukoliko se može uvidjeti nužnost te pretpostavke. To je dovoljno za *praktičnu upotrebu* uma, tj. za uvjerenje o *valjanosti toga imperativa*, dakle i ćudorednog zakona. Ali kako je moguća sama ta pretpostavka, to nikako ne može spoznati nijedan ljudski um:

> No um bi prekoračio svaku svoju granicu kada bi se prihvatio *razjasniti* kako čisti um može biti praktičan, a to bi bilo posve istovjetno sa zadaćom da se razjasni *kako je moguća sloboda*. Ništa naime ne možemo razjasniti osim ono što možemo svesti na zakone čiji predmet može biti dan u nekome mogućem iskustvu. Sloboda je međutim samo ideja koje se objektivni realitet prema zakonima prirode ni na kakav način ne može dokazati, dakle također ni u nekome mogućem iskustvu. (…) Sloboda vrijedi samo kao nužna pretpostavka uma, u biću koje vjeruje da je svjesno volje, tj. jedne moći još različne od same moći žudnje (naime da se određuje za djelovanje kao inteligencija, dakle prema zakonima uma, neovisno o prirodnim instinktima).[479]

Navod pokazuje da Kant određeni pojam ćudorednosti naposljetku svodi na ideju slobode. Drugim riječima, sloboda nije iskustveni pojam, ona je samo *ideja* uma, čiji je objektivni realitet po sebi prijeporan. Ujedno, Kant je smatrao da nema argumenata za odbacivanje pojma slobode[480], a očito je da taj pojam ne odbacuje niti Nietzsche. Ono što se ovdje pokazuje spornim za Nietzschea, i mnoge druge, jest to što Kant u svom tumačenju

[478] SDZ, 19/30.

[479] I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 177.

[480] Usp. ibidem, str. 175.

slobode isključuje žudnju i instinkte. Drugim riječima, sporno je njegovo izjednačavanje slobodne volje i volje pod ćudorednim zakonom[481], čime se neposredno nameće nagovješteno pitanje uključuje li Nietzscheov otpor prema njegovim dotadašnjim prosudbama vrijednosti i Kantovo tumačenje ćudorednosti. Ako da, onda se Kantov ćudoredni zakon pojavljuje kao jedan od oblika asketskih ideala, a njegovo tumačenje slobode volje kao jedan od oblika volje za ništa.

Na navedena pitanja može se odgovoriti na dva načina. Jedan je da se prihvati interpretacija koju zastupa na primjer i Tsarina Doyle. Navodeći kako Nietzscheovi komentari Kanta nisu bili u potpunosti negativni[482], Doyle tumači kako je Nietzsche smatrao da je Kantovo ograničenje naše spoznaje ostalo nedovršeno, te je time ostavio mjesta za ideale Boga i morala. Zbog toga, Nietzsche je kod Kanta razlikovao konstitutivna znanja i regulativna vjerovanja. Tako primjerice, zakoni logike, kategorije, stvar po sebi, svaka ideja bezuvjetnog nisu oblici čistog znanja nego samo regulativnog vjerovanja. U tom smislu oni mogu poslužiti kao sredstvo, kao »perspektivističko oko« kroz koje promatramo svijet. Potonje tumačenje Doyle potkrepljuje Nietzscheovim objašnjenjem perspektivizma u trećoj genealogijskoj raspravi.[483]

Drugi način nagoviješten je na početku ovog poglavlja, dakle da se prvenstveno usredotočimo na usporedni prikaz volje i slobode. Pritom se u skladu s onim što je do sada o tome rečeno, nameće jedna dvojba koja će obilježiti sljedeći odjeljak. Kada Kant pita: »Što onda drugo može biti sloboda volje[484] ako ne autonomija, tj. svojstvo volje da sama sebi bude zakon?«[485], je li onda tumačenje nagoviješteno tim pitanjem uistinu u potpunoj suprotnosti sa Nietzscheovim istaknutim tumačenjem volje kao afekta nadmoći, pa onda i sa tumačenjem izbavljućujeg čovjeka, autonomnog individuuma, čovjeka koji smije obećati jer raspolaže svojom budućnošću. Naime, to su neki od Nietzscheovih izraza za *oslobođeno htijenje* koje opisuje kao protuideal, kako bi se postigla *sloboda volje*. Što se pak tiče toga da je Nietzsche

[481] »Slobodna volja i volja pod ćudorednim zakonima jest jedno te isto.«, Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 169. (Usp. *GMS* B 98)

[482] Doyle posebno ističe rani spis *Rođenje tragedije* u kojem Nietzsche pozitivno piše o transcedentalnim uvjetima spoznaje. Usp. Tsarina Doyle, *Nietzsche's appropriation of Kant*, u: Nietzschen-Studien, 2004, De Gruyter, Berlin/New York, 2004., str. 184.

[483] Usp. T. Doyle, *Nietzsche's appropriation of Kant*, str. 188.

[484] Njem. die Freiheit des Willes

→ [485] I. Kant, *Utemeljenje metafizika ćudoređa*, str. 169. (Usp. *GMS* B 98) Kant u *Kritici čistoga uma* glavne probleme »Transcendentalne dijalektike« rješava uvođenjem regulativne funkcije ideja slobode, besmrtnosti duše i Božje egzistencije.

kod Kanta razlikovao konstitutivna znanja i regulativna vjerovanja, treba imati na umu da i sam Kant govori o regulativnoj funkciji slobode[486], u smislu da je moramo pretpostaviti ako hoćemo pomišljati biće kao umno i obdareno sviješću o svojem u kauzalitetu u pogledu djelovanja, tj. obdareno voljom.[487] A povodom toga ustvari se potonja dvojba može precizirati pitanjem: može li na ovaj način opisani Kantov *kauzalitet slobode* poslužiti i kao pojašnjenje tumačenja Nietzscheova *pamćenja volje* kao svojstva temeljem kojeg je čovjek tek osposobljen obećati?

7.3. Čovjek kao svrha sama po sebi/Autonomni individum

Sada treba pažljivije vidjeti zašto kategorički imperativ ne bi mogao biti paradigma za Nietzscheov protuideal, kao i to je li Kantova ideja slobode ona »vrsta« ideala koju treba prevrednovati. Kako bi odgovorili na ova pitanja, prvo treba izložiti Kantovo objašnjenje autonomije volje.

Kao što sam izložila u ovom poglavlju, u temelju Kantove metafizike ćudoređa nalazi se teza da je autonomija volje vrhovni princip ćudorednosti. Svoje tumačenje autonomije Kant pojašnjava na primjeru jedne varijante kategoričkog imperativa.[488] Međutim, autonomijom volje određuje se i vrijednost našeg postojanja. Imperativ pomoću kojeg Kant to objašnjava glasi: »Djeluj tako da čovječnost, kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakoga drugog, uvijek istodobno koristiš kao svrhu, nikad samo kao sredstvo!«[489] Ovakvu formulaciju imperativa Kant temelji na tezi da čovjek i svako umno biće egzistira kao *svrha sama po sebi*.[490] Pritom je važno da ta teza ujedno predstavlja ono po čemu postojanje samo po sebi ima *apsolutnu* vrijednost.[491] Nadalje Kant objašnjava zašto potonja formulacija imperativa nije uzeta iz iskustva. Prvo, jer se odnosi na sva umna bića zbog njegove općenitosti, a iskustvo nam za to nije dovoljno. Drugo, jer se u njemu čovječnost ne predočuje kao svrha ljudi (subjektivno),

[486] Usp. I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, str. 18. (Usp. *MST* AA 6:221)

[487] Usp. ibidem, str. 170.

[488] Imperativ glasi: »[Djeluj tako] da volja svojom maksimom može sebe samu istodobno smatrati kao opće zakonodavnom!« (Usp. *GMS* B 76)

[489] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa* , str. 158. (Usp. *GMS* B 67 i 82)

[490] Usp. ibidem, str. 157. (Usp. *GMS* B 64-65)

[491] »Etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat« (*GMS* B 64)

nego se predočuje kao objektivna svrha, koja kao zakon treba činiti ograničavajući uvjet svih subjektivnih svrha. I treće, praktični princip volje kao vrhovni uvjet njezina sklada s općim praktičnim umom, ideja *volje svakog umnog bića kao općenito zakonodavne volje*. Volja se naime ne podvrgava bez daljnjega zakonu, nego se podvrgava tako da se također mora smatrati kao *samozakonodavna*, i upravo zbog toga tek podvrgnuta zakonu (pa može kao njegova začetnika smatrati samu sebe)[492]. Takva volja, zaključuje Kant, ne može ovisiti o nekom interesu, ona je bezuvjetna, a takvu podložnost svojem *vlastitom,* ali ipak *općem zakonodavstvu* naziva principom *autonomije* volje.[493] Ujedno, Kant pita da li je za *sva umna bića* nužan zakon, tj. kategorički imperativ. Jer ako je taj zakon takav, onda on već (potpuno *a priori*) mora bit povezan s pojmom volje umnog bića uopće.[494]

Iz navedenog može se ustvrditi sljedeće. Prvo, objašnjenje autonomije volje kao vrhovnog principa ćudorednosti Kant povezuje s tumačenjem vrijednosti postojanja odnosno vrijednosti svake pojedine ljudske egzistencije, što svakako predstavlja dobar argument za kritiku Nietzscheova prigovora kako nitko do sada nije postavljao pitanje o vrijednosti morala s obzirom na vrijednost postojanja. Drugo, ono što je Nietzscheu zasigurno bilo neprihvatljivo jest to da Kant pritom govori o vrijednosti koja bi trebala biti apsolutna. I treće, predmet Nietzscheove kritike Kantova tumačenja volje mogla bi biti teza da autonomija volje treba vrijediti za sva umna bića, odnosno teza kako nije dovoljno da se sloboda dokaže iz nekih navodnih iskustava o ljudskoj prirodi, nego je potrebno dokazati slobodu kao svojstvo volje svih umnih bića. Temeljem potonje tvrdnje kao da bi se moglo potvrdno odgovoriti na pitanje postavljeno povodom Gentilijeve interpretacije u prethodnom odjeljku, na način da je Nietzscheov prigovor o moralnoj prosudbi cjelovitog karaktera svijeta usmjeren i na Kanta. Međutim, sličnu preuzetnost pokazuje i Nietzsche kod tumačenja volje za moć, kada kaže da je volja za moć bit svega organskog. Ili, prisjetimo se da u genealogijskom djelu kao i u *Radosnoj znanosti* Nietzsche izjednačava volju za moć i život. Dakle, ne poseže li time i Nietzsche ipak za jednim ne-iskustvenim temeljem?

M. Riccardi navodi da je pojam »stvar po sebi« – bez obzira što je za Nietzschea bio neprihvatljiv – ipak je prisutan u temelju njegove filozofije pod izrazom »volja za moć«. Naime, Nietzsche ponekad volju za moć određuje kao jezgru stvarnosti, primjerice kada u 186. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla* kaže »esencija u svijetu jest volja za moć«, što

[492] Usp. ibidem, str. 159. (Usp. *GMS* B 71)

[493] Usp. ibidem, str. 160. (Usp. *GMS* B 74)

[494] Usp. ibidem, str. 156. (Usp. *GMS* B 62)

upućuje na njezino tumačenje kao metafizičke jezgre koja se nalazi s onu stranu pojavnosti. Tako Riccardi, konstatira da način na koji Nietzsche predstavlja izraz »volja za moć« je vrlo dvosmislen, što svjedoči i interpretacija volje u 36. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla*, gdje Nietzsche govori o kauzalnosti volje kao jedine djelatne.[495] Ipak. Riccardi nadalje predlaže tumačenje volje za moć koje ne proturječi Nietzscheovoj kritici stvari po sebi, oslanjajući se pritom uglavnom na neobjavljene aforizme. U temelju Nietzscheove kritike nalazi se tvrdnja da empirijski objekti sadrže samo relacijska svojstva, te da ne postoji nikakva ne-empirijska uzročnost. Temeljem toga, Riccardi nastoji pokazati da volja za moć nije mišljena kao neki sveobuhvatni metafizički entitet, već ona izražava samo bitne povezanosti stvari. U prilog takvom tumačenju navodi Nietzscheov izraz »Machtquanta« kojim Nietzsche opisuje odnose moći koji su ugrađeni u mrežu međusobnih dinamičnih odnosa podložnih prevrednovanju.[496]

Houlgate primjerice tvrdi kako unatoč nespornim razlikama s Kantom, Nietzscheova epistemologija jest kantovska. Kao objašnjenje navodi to da bez obzira što Nietzsche nedvojbeno odbacuje pojam »stvar po sebi«, on ga i zadržava. Za primjere koristi, među ostalim, nekoliko aforizama iz *Svitanja*: »*Mi svi zajedno nismo ono* što izlazi na vidjelo u prigodama za koje imamo svijest i riječi«, ili »Što su onda naši doživljaji? Puno *više* ono što mi pridodajemo nego ono što sami sadrže! Ili bi, štoviše, to imalo značiti: po sebi oni ne sadrže ništa? Doživljavanje je izmišljanje?«[497]

Ovakvo pomalo ambivalentno razumijevanje stvari po sebi može se povezati s Nietzscheovom tezom kako kategorički imperativ predstavlja jedan oblik okrutnosti. Ranije sam navela da ta teza proizlazi iz Kantova poistovjećivanja uma i volje, čime je isključio osjećaje i afekte kao normativne sastojke volje. Međutim, uz to, na »Kantovu okrutnost« Nietzsche se opet očituje u trećoj genealogijskoj raspravi, u kojoj Nietzsche govori o okrutnosti spram uma kao mogućem primjeru »asketskog sebeizrugivanja« koje prepoznaje pak u Kantovu ograničavanju uma: »'inteligibilni karakter' u Kanta znači neku vrstu kakvoće stvari o kojoj intelekt shvaća upravo toliko da je ona za intelekt – *potpuno nepojmljiva*.«[498]

Temeljem ovakvog tumačenja moglo bi se ipak ustvrditi da Nietzscheovo tumačenje kategoričkog imperativa, odnosno vrhovnog principa ćudorednosti, kao okrutnosti, prije

[495] Usp. str. 148./149. ovoga rada.

[496] Usp. M. Riccardi, *Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself,* str. 349. i dalje.

[497] Usp. S. Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* str. 120. i 132. Citirani su dijelovi 115. i 119. aforizama iz *Svitanja* na koje se Houlgate ovdje poziva.

[498] GM, 12/3/136.

odražava njegov pozitivan nego negativan stav. Pozitivno tumačenje Kanta proizlazilo bi iz njegova tumačenju kategoričkog imperativa temeljenu na regulativnoj važnosti,[499] osobito što i sam Kant ističe njegovu regulativnu funkciju. Pored toga, u prethodnom poglavlju izneseno je Nietzscheovo shvaćanje kako je Kant otkrio moralnu moć, moć sintetičkih sudova a priori, te da vjera u takve sudove pripada u perspektivnu optiku života.[500] Dodatnom objašnjenju takvog shvaćanja Nietzsche je posvetio i dio treće genealogijske rasprave, iz kojeg postaje jasnijim na koji način ustvari Nietzsche tumači Kantov kategorički imperativ s obzirom na perspektivizam spoznaje. S obzirom na to, ovdje smatram potrebnim ponovno istaknuti tezu da formula »s onu stranu dobra i zla« u genealogiji ima svoj poseban sinonim – *htjeti* drugačije vidjeti. Ona, u kontekstu Nietzscheove genealogijske interpretacije Kanta znači upravo sljedeće: »odlučno preokretanje uobičajnih perspektiva i vrednovanja«, znači jednu *različitost* perspektiva, dakle predstavlja jedan primjer za *htjeti* drugačije vidjeti.[501]

Na kraju posljednjeg odjeljka postavljeno je pitanje usporedbe Kantova tumačenja kauzaliteta slobode s Nietzscheovim pamćenjem volje. Riječ je ustvari o usporedbi njihova shvaćanja slobode i odgovornosti. U drugoj genealogijskoj raspravi Nietzsche oba pojma tumači na primjeru obećanja, dok Kant jednu formulaciju kategoričkog imperativa također tumači na primjeru obećanja.[502] Kant postavlja pitanje: Zar ne smijem, kada sam u stisci, dati obećanje s namjerom da ga ne održim? Pritom, Kant navodi kako je lako napraviti razliku koja može imati značenje pitanja da li je pametno ili je u skladu s dužnošću dati lažno obećanje. Naime, posve je nešto drugo reći istinu iz dužnosti nego iz zabrinutosti zbog štetnih posljedica. Kada se postavi pitanje: je li lažno obećanje u skladu s dužnošću, tada se ustvari pita: da li bih ja bio zadovoljan time kada bi moja maksima (da se neistinitim obećanjem izvučem iz neprilike) bila valjana kao opći zakon (kako za mene tako i za druge) i da li bi se moglo reći: Neka svatko dade neistinito obećanje kada se nađe u neprilici iz koje se na drugi način ne može izvući. Tako se ubrzo postaje svjestan da doduše mogu htjeti laž, ali da nikako ne mogu htjeti opći zakon da se laže. Prema takvom zakonu zapravo ne bi bilo nikakva obećanja, odnosno moja bi maksima morala uništiti samu sebe čim bi se napravila općim zakonom.[503] Dakle, i ovdje na primjeru obećanja Kant pojašnjava autonomiju volje. Međutim, koliko je ono protivno Nietzscheovu razumijevanju obećanja kao pamćenja volje?

[499] Usp. str. 140. ovog rada

[500] Usp. str. 141. ovog rada.

[501] Usp. GM, 12/3/136.

[502] Vidi prvi odjeljak ovog poglavlja.

[503] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, str. 151. i dalje. (Usp. *GMS* B 49-50)

Iz tumačenja obećanja u drugoj genealogijskoj raspravi proizlazi Nietzscheovo objašnjenje odgovornosti kao *privilegij*. Sva negativna tumačenja svijesti, subjekta, logike, upotrebe uma treba uzeti s rezervom kada Nietzsche tumači podrijetlo odgovornosti odnosno kako je čovjek postao životinja koja smije obećati. Jer da bi čovjek smio obećati, tumači Nietzsche, čovjek je prvo morao postati pravilan, naučiti razlikovati nužno i slučajno, cilj i sredstvo, naučiti kauzalno misliti, dakle naučiti biti proračunljiv[504]. Bailey smatra kako to mjesto pokazuje da Nietzsche, unatoč svojem tumačenju o nespoznatljivosti djelovanja, te kritici kako nema jednakih djelovanja, u smislu »tako bi trebao svatko u ovom slučaju djelovati«, nije odbacio slobodu i odgovornost, nego ih štoviše ponovno promišlja u kontekstu odredaba suverenog individuuma.[505] Podsjetimo se, obećanje Nietzsche opisuje kao *aktivni htijenje* koje se očituje u tome da se između izvornog »hoću« i njezinog akta »može ubaciti svijet novih, stranih stvari, okolnosti, čak i voljnih akata, a da se taj dugi lanac volje ne prekine«[506]. A nije li takvo aktivno htijenje ustvari u skladu s Kantovim tumačenjem slobode htijenja koje se jedino očituje u kategoričkom imperativu, ovdje prikazanom na primjeru obećanja?

Usporedimo samo Kantovu rečenicu: »Neka svatko dade neistinito obećanje kada se nađe u neprilici iz koje se na drugi način ne može izvući. Tako ubrzo postajem svjestan da doduše mogu htjeti laž, ali da nikako ne mogu htjeti opći zakon da se laže.«[507], sa sljedećom rečenicom: »tko svoju riječ daje kao nešto u što se može pouzdati jer je svjestan da je dostatno jak da je održi čak i u nesreći, čak i 'protiv usuda'«.[508] Ne radi li se ovdje o sličnom razmišljanju o dosljednosti čvrstoga moralnog karaktera? Jer čovjek koji smije obećati za Nietzschea posjeduje znanje o privilegiji odgovornosti kao svijesti o toj »*rijetkoj* slobodi«. On je, dakle, gospodar slobodne volje, kao što je za Kanta to onaj koji djeluje iz dužnosti. Uz to, djelovanje iz dužnosti je djelovanje u skladu sa *samo*zakonodavstvom, dok kod Nietzschea gospodar slobodne volje ima *svoje* mjerilo vrijednosti, što prikazuje i potonji usporedni citat.

Nadalje, u ovom radu sam više puta naglašavala Nietzscheovo nastojanje da vrijednost života promišlja s obzirom na život što, među ostalim, potvrđuju i sva genealogijska pitanja. U tom smislu razumljivo je i zašto Nietzscheov zahtjev *htjeti* drugačije vidjeti proizlazi iz njegova tumačenja života. U djelu *S onu stranu dobra i zla* život opisuje kao procjenjivanje,

[504] Usp. GM, 2/2/59. i usp. str. 102. ovog rada.

[505] Usp. Tom Bailey, *Green and Hill on Nietzsche's Kantianism*,, str. 260./261.

[506] Usp. GM, 2/2/58.

[507] I. Kant, *Utemeljenje metafizika ćudoređa*, (Usp. *GMS* B 19)

[508] GM, 2/2/ 60.

kao htijenje da se bude različit naspram indiferentnosti prirode.[509] Međutim, i ono nije protivno Kantovu tumačenju autonomije volje. Naime, na jednom mjestu navodi kako bi imperativ dužnosti formuliran kao zakon prirode mogao glasiti i ovako: »Djeluj tako kao da bi maksima tvojega djelovanja *tvojom voljom* trebala postati opći zakon prirode!«[510] Pored toga, ako se prisjetimo različite upotrebe pojma »ćudorednost«, znakovito je i to da Nietzsche za individuuma koji je gospodar slobodne volje koristi, među ostalim, izraz *autonoman*, te pritom izričito navodi kako se izrazi »autonoman« i »ćudoredan« uzajamno isključuju.[511] Iz toga onda proizlazi da je za Nietzschea autonomija oslobođenje od ćudorednosti, ali od ćudorednosti kako ju je on sam tumačio polazeći od tradicionalnoga, društveno-povijesno ozbiljenog ćudoređa.

Tako dolazimo do još jedne, i najvažnije, zajedničke značajke u shvaćanju moralnosti. I kod Kanta i kod Nietzschea ostvarenje autonomnosti kao ideala ili kao protuideala moguće je samo pomoću slobode volje. Za Kanta takvo ostvarenje ujedno predstavlja ostvarenje moralnosti. Moralnost je, tumači Kant, uvjet pod kojim umno biće jedino može biti svrha sama po sebi, pri čemu carstvo svrha umnih bića Kanta razumije samo kao ideal.[512] Što se tiče Nietzschea, podsjećam da sam prethodno poglavlje završila tezom kako zahtjev za stvaranjem protuideala obilježava sva bitna mjesta u genealogijskom djelu, što čini legitimnim postaviti tezu da se u svojem promišljanju protuideala ne zadovoljava samo prikazom nastajanja morala i moralnih vrijednosti, nego da se u tome nalazi i mogućnost za utemeljenjem moralnosti. A takva mogućnost proizlazi upravo iz njegova tumačenje autonomnosti i autonomnog individuuma

[509] Usp. SDZ, 9/18.

[510] Kurziv K.G. Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizika ćudoređa*, str. 153., (Usp. *GMS* B 52) Njem.: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlungdurch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

[511] Usp. GM, 2/2/60.

[512] Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizika ćudoređa*, str. 161. (Usp. *GMS* B 77)

Zaključak

Na koji način je Nietzsche tumačio mogućnost postojanja sintetičkih sudova a priori objašnjeno je u prethodnom poglavlju. Nietzsche se nije slagao s Kantom da postoji neuvjetovan ćudoredni zakon odnosno da postoje neuvjetovane vrijednosti. Ipak, u tumačenju morala kod obojice filozofa postoje i neke zajedničke karakteristike. I kod Kanta i kod Nietzschea moralna vrijednost nekog djelovanja ovisi o tome kako je volja protumačena. Pritom su obojica smatrali potrebnim jasno odijeliti moralne od nemoralnih vrijednosti, te ono što je Kant podrazumijevao pod uvjetnim dužnostima, Nietzsche je nazivao uvjetovanim vrijednostima. Pri takvom razlikovanju, i kod jednog i drugog volja i sloboda se pojavljuju kao temeljni pojmovi. Stoga i Kantovo tumačenje morala koje proizlazi iz aposteriornih moralnih pojmova, kao i tumačenje volje i slobode koje otuda proizlazi nije u velikoj suprotnosti s Nietzscheovim tumačenjem. Jer za sve iskustvene razloge djelovanja obojica su naglašavali njihovu slučajnost i uvjetovanost, te da kao takvi ne mogu dovesti do neuvjetovanih moralnih vrijednosti.

Uporište Nietzscheove kritike morala kod Kanta nalazi se u njegovu tumačenju apriornog podrijetla moralnih pojmova, pa bi samim time uporište njegove kritike trebalo biti i Kantovo tumačenja volje i slobode u tom kontekstu. Nietzsche je smatrao da ne postoji apriorno, neuvjetovano podrijetlo moralnih vrijednosti, niti je volju izjednačavao s umom, što je bitno obilježje Kantove metafizike ćudoređa. On je volju tumačio na drugačiji način, kao kompleks osjećaja, mišljenja i afekata, pri čemu je posebno naglašavao važnost afektivnog dijela volje. Međutim, bez obzira na navedene razlike, upravo u usporedbi s Kantovim tumačenjem slobode htijenja uočena je jedna zanimljivost u Nietzscheovu tumačenju volje. Za Kanta se sloboda volje kao sloboda htijenja očituje pomoću kategoričkog imperativa. Premda se Nietzsche prilično kritički odnosio prema postojanju kategoričkog imperativa jer je smatrao kako je svaka vjera ili tumačenje kako postoji nešto što bi bilo neposredno izvjesno, stvar po sebi, rezultat volje za kontradiktornošću, pokazano je da se i Nietzsche u objašnjenju slobode volje koristi upravo tim, kako ih sam naziva, kontradiktornim pojmovima.

Kant je tumačenjem metafizike ćudoređa nastojao dokazati da je smisao ćudorednosti u postizanju autonomnosti, odnosnu u autonomiji volje. Premda je Nietzsche na potpuno drugačiji način tumačio ćudorednost, na način da običaji imaju konstitutivnu ulogu u razvoju ćudorednosti, genealogijsko djelo pokazuje i da je za njega smisao ćudorednosti u postizanju autonomnosti, odnosno u stvaranju suverenog, autonomnog, nadobičajnog individuuma.

Pritom, kod obojice je autonomnost mišljenja kao *ideal* koji proizlazi iz njihova razumijevanja slobode i odgovornosti, što i jedan i drugi argumentiraju na primjeru obećanja. U tom smislu Kant objašnjava zašto se *sloboda htijenja* može očitovati samo pomoću kategoričkog imperativa, dok Nietzsche u drugoj genealogijskoj raspravi obećanje tumači kao *aktivno htijenje,* odnosno kao najvišu paradigmu odgovornosti. Temeljem uvida kako ta dva tumačenja htijenja ustvari nisu u suprotnosti, jer i kod Kanta i kod Nietzschea je ostvarenje autonomnosti moguće samo pomoću slobode volje, otvara se mogućnost da bi kategorički imperativ mogao biti svojevrsna paradigma za protuideal. Ovakva teza daje važan doprinos u rješavanju dileme koju sam navela u prvom poglavlju: imaju li za Nietzschea vrijednosti samo subjektivno-relativistički karakter ili ipak postoji argumenti kojima bi se moglo opravdati tumačenje o njihovoj objektivnosti.

8. ZAKLJUČAK:
UTEMELJENJE I OPRAVDANJE MORALNOSTI U KONTEKSTU GENEALOGIJE MORALA

Završni dio ovoga rada posvetit ću temama i dvojbama iznesenim na samom početku. Bez obzira na sve nejasnoće i nedorečenosti koje su posljedica njegova načina pisanja, ali i nedostajanja jasne i znanstvene argumentacije, uvjerenja sam da Nietzscheov pristup tumačenju moralnih problema ne podrazumijeva samo njegovu kritiku dotadašnjih morala i moralnih vrijednosti. Tumačenje ljudskog djelovanja putem volje za moć predstavlja pokušaj drugačijeg tumačenja opravdanja, ali i utemeljenja moralnosti. Štoviše, da bi njegova kritika dotadašnjeg načina procjenjivanja moralnih vrijednosti (što ustvari znači dotadašnjeg načina opravdanja moralnosti) uopće imala smisla, Nietzsche je smatrao potrebnim ponuditi drugačiji pristup. Iz tumačenja genealogijsko djela proizlazi da je Nietzsche bio uvjerenja kako je preduvjet za *novo* opravdanje moralnosti kao *prevrednovanja* moralnih vrijednosti drugačije protumačena volja. Pojmiti drugačije naše htijenje zahtjev je koji proizlazi iz perspektivizma.

Objasniti što bi to bilo »novo« znači pokazati u čemu je njegova originalnost te u kojem smislu je prevrednovanje ujedno i *stvaranje* vrijednosti. Koliko je u svemu tome uspio i u kojom je mjeri pritom bio dosljedan, o tome ovisi i način na koji trebamo tumačiti njegovo distanciranje od filozofske tradicije: da li samo kao dio njegove vrsne retorike ili kao nužan uvjet da se opravda moralnost u horizontu procjena, značenja i smisla koje pridajemo životu i postojanju. Riječ je, među ostalim, upravo o uvjerljivosti teze da je prevrednovanje potrebno, a onda i o uvjerljivosti teze da je svako prevrednovanje vrijednosti ujedno i stvaranje vrijednosti. Kada Nietzsche govori o stvaranju (novih) vrijednosti važno je istaknuti da pod »stvaranjem« nikako ne podrazumijeva »izmišljanje«, u smislu nekog proizvoljnog tumačenja dobra, zla, savjesti, volje, slobode. Na takvu tezu navodi i njegovo tumačenje *smisla* ćudorednosti običaja u genealogijskom djelu prikazanom kroz analizu podrijetla odgovornosti. Pritom se treba podsjetiti na objašnjenje kako su proračunljivost i pamćenje kao »pozitivne« posljedice ćudorednosti običaja tek osposobili čovjeka za slobodu htijenja, pa time i za postizanje njegove autonomnosti. Ako je to tako, a prethodno poglavlje pokazuje da jest, onda ipak ostaje nejasno kako razumjeti njegov odnos prema filozofskoj tradiciji, preciznije, prema metafizičkim »izmoraliziranim« pojmovima i vrijednostima kao što su

svijest, spoznaja, um, istina. A to onda svakako predstavlja dodatan izazov u pokušaju argumentiranja i originalnosti Nietzscheova pristupa.

Pored navedenog, u ovom poglavlju treba objasniti kako u kontekstu genealogije morala protumačiti zahtjev: Djeluj prema svojoj savjesti! Drugim riječima, treba odgovoriti na pitanje postavljeno u uvodnom poglavlju, a to je na koji način je taj zahtjev Nietzscheu bio prihvatljiv. Već je pritom rečeno kako Nietzsche nije izjednačavao um sa savješću kao što je to činio Kant, što naravno ne znači da nije imao druge uzore u poimanju savjesti kako je ona protumačena u genealogijskom djelu. Stoga je važno pojasniti što je Nietzsche razumio pod »intelektualnom savješću«, izrazom koji simbolizira tezu kako je jedna od najvećih zabluda da se zna što je dobro a što zlo, pri čemu nije manje važno osvrnuti se i na dio koji se odnosi na »intelektualna«. Sve to pak, navodi i na potrebu postavljanja genealogije morala u kontekst srodnih etičkih promišljanja.

Iz prethodnog poglavlja je očito da je autonomnost i za Nietzschea svojevrsni moralni ideal, naravno drugačije protumačen nego kod Kanta. To svakako izaziva ozbiljne dvojbe u traženju odgovora na pitanje pripada li genealogijsko tumačenje morala samo empirističkoj etici. Jer ako je odgovor ne, onda se i njegov perspektivistički pristup ne može isključivo tumačiti kao pokušaj opravdanja moralnih vrijednosti s obzirom na njihovu uvjetovanost odnosno s obzirom na subjektivno-relativistički karakter vrijednosti. Osim toga, u tom slučaju bi perspektivizam bio sam po sebi proturječan. Kao što ću pokazati, postoje upravo argumenti koji u Nietzscheovim zahtjevima ne isključuju mogućnost objektivnog utemeljenja moralnih vrijednosti.

8.1. Moral kao uvjet života

U čitavom radu prisutna je teza kako je razumijevanje života ishodište Nietzscheova tumačenja morala. Već na samom početku ta teza istaknuta je izrazom »iz perspektive života«. Perspektivističko tumačenje ne krije u sebi samo jedan smisao nego upućuje na *više* mogućih smislova i načina tumačenja svijeta pomoću volje za moć koja, kao temelj života, tek uspostavlja svijet. To ustvari znači da život nema unaprijed određenu smislenost, pa svaki moral koji se temelji na takvoj pretpostavci Nietzsche kritizira. To pak da život ne može imati unaprijed određenu smislenost proizlazi iz teze da se vrijednost života ne može procijeniti. Međutim, u trećem poglavlju postavljeno je pitanje zašto onda čovjek treba stvarati ideal, stvarati nove vrijednosti a ne preuzimati postojeće. Ako sada, nakon prikaza genealogijskog djela, uzmemo u obzir način na koji Nietzsche tumači podrijetlo dobra i zla. jedan razlog je zasigurno taj što vrijednosti moraju voditi punini a ne osiromašenosti života. Upravo potonji način vrednovanja Nietzsche prepoznaje u postojećim vrijednostima »vođenim« asketskim idealom. Drugi razlog proizlazi iz same *biti* života, jer kada Nietzsche život izjednačava sa voljom za moć, onda on pod tim ustvari tumači i sam život kao *htijenje*, htijenje da se bude različit.[513]

S obzirom na perspektivizam, u odnosu morala i života nametnule su se dvije, naizgled međusobno proturječne, teze o moralu. Prva, da je moral zabluda, te druga, da je moral uvjet života.

Unatoč očito kritičkom odnosu prema dotadašnjim moralima, Nietzsche moral neupitno shvaća kao uvjet života. Pitanje jest da li je na takvo shvaćanje utjecalo sljedeće tumačenje. Naime, u poglavlju »Usporedba duhovnih sposobnosti čovjeka i nižih životinja« Darwin iznosi tezu da bi svaka životinja koja je obdarena izraženim društvenim nagonima neizbježno zadobila moralni osjećaj ili savjest ako bi njezine intelektualne sposobnosti bile kao u čovjeka.[514] Vjerojatno jest. Ipak, svako uvjerenje da se zna što je dobro a što zlo Nietzsche je tumačio kao zabludu. Međutim, za njega su dobro i zlo ujedno i najviše moći. Stoga je i razumljivo zašto u predgovoru genealogijskog djela i postavlja *nova* pitanja koja se prvenstveno odnose na njih. Genealogijska metoda je potrebna da bi se pokazalo podrijetlo

[513] Usp. citat na str. 149. ovoga rada.

[514] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* Školska knjiga, Zagreb, 2007., str. 50.

nastajanja dobra i zla, njihova uvjetovanost i dotadašnje prevrednovanje, kako bi se njihovim (ponovnim) prevrednovanjem odredio novi značaj i smisao vrijednosti tih najviših moći s obzirom na život.

Ovakav, pomalo ambivalentan Nietzscheov odnos ne obuhvaća samo shvaćanje dobra i zla. Nietzscheov govor kako nema istine, nema subjekta, nema logike, nema dobra po sebi, ustvari znači da trebamo razlikovati regulativne fikcije od konstitutivnih znanja. Pritom je važno podsjetiti kako u takvom odnosu objašnjava i potrebu vjere u sintetičke sudove a priori.[515] Bez obzira što ih smatra samo regulativnim, pa samim time u određenom smislu i pogrešnima, oni su i kao takvi nužni, oni su uvjet života. Sve to naravno vrijedi i za moral. Moral i moralne vrijednosti su uvjet života pa i kada su pogrešne i kada ih Nietzsche kritizira. To je razlog zašto on u svojoj kritici negira općevaljanosti morala, ali ne i obvezatnosti morala i moralnih vrijednosti. Ako uzmemo u obzir Nietzscheovu tezu da se vrijednost života ne može procijeniti, kao i to da se određeni moral treba vrednovati s obzirom na život, onda je *svako* procjenjivanje moralnih vrijednosti u biti *regulativno*.

Ono što je mišljeno pod »asketskim idealom« obuhvaća i razloge njegove kritiku metafizike. Riječ je o volji za izvjesnošću koju Nietzsche tumači kao volju za ništa. Ali unatoč takvoj kritici, u odnosu morala i života dolazi do izražaja njegova pripadnost metafizici. Naime, vrijednost morala ovisi isključivo o značenju i smislu koje ono daje životu i postojanju, pa zato i kritiku metafizičkih pojmova vrši *samo* s obzirom na to kakvu vrijednost. Potonje pak, ovisi o tome kako je volja protumačena, pri čemu je naravno Nietzsche bio uvjerenja da se volja mora tumačiti kao volja za moć. Volja za moć je ta koja ne trpi izvjesnost, ona mjeri, odmjerava, procjenjuje. Uglavnom, tumačiti metafizičke pojmove kao regulativne fikcije za njega znači pružiti otpor uobičajnim procjenama vrijednosti, a takav filozofski pristup naziva »s onu stranu dobra i zla«.

To da moralne vrijednosti nisu izvjesne znači da nema moralnih činjenica. Međutim, pokazalo se da je unatoč navedenoj tezi problem morala bila jedna od glavnih Nietzscheovih preokupacija. On sam naglašava da nema problema koji treba ozbiljnije shvaćati od problema morala. Irwin navodi kako Nietzsche u 186. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla,* koji inače predstavlja rijedak primjerak sustavnijeg pokušaja objašnjenja problema morala, argumentira svoj zahtjev za povijesnim studijama o moralu putem kojih se otkrivaju stvarni problemi moralnosti. A takav pristup, tumači Irwin, može potkopati svaki pokušaj opravdanja moralnosti jer će se pokazati da naša uvjerenja i emocije nemaju veze s moralnim

[515] Usp. str. 140. ovog rada.

činjenicama, pa time i nemamo razloga u njih uopće vjerovati.[516] Međutim, to ipak ne vrijedi i za samog Nietzschea. Njegovo glavno određenje čovjeka kao moralnog bića jest to da je on biće koje procjenjuje, te na taj način svemu daje *ljudski* smisao. A to je najvažnija poanta njegova perspektivizma, unutar kojeg su moral i život nužno povezani.

Nadalje je potrebno osvrnuti se i na Nietzscheovo tumačenje morala kao zablude. Kao što sam pokazala u prethodnim poglavljima, tom tezom Nietzsche iznosi prigovor protiv morala. Ona se temelji na dva uvida. Prvo, nema objektivnih moralnih vrijednosti te drugo, nema apsolutnog odnosno neuvjetovanog moralnog zakona. Međutim, predstavlja li ono ujedno i glavni prigovor protiv morala? Temeljem do sada iznesenog, rekla bih ne. Prisjetimo se Nietzscheove kritike metafizike kako je ona protumačena u kontekstu genealogijskog zahtjeva za utvrđivanjem hijerarhija vrijednosti u šestom poglavlju, te posebno jedne, tamo iznesene Nietzscheove teze: »Neki moral mogao je čak izrasti iz kakve zablude: a niti tim uvidom ne bi uopće bio dotaknut problem njegove vrijednosti«.[517]

Kao što je već rečeno, Nietzsche je kritizirao filozofe s obzirom na način kako su tumačili probleme morala. Smatrao je da je u dotadašnjoj znanosti nedostajao sam problem morala u smislu da ono što su filozofi nazivali utemeljenjem morala bio je samo učena varijanta nekog postojećeg morala. Drugim riječima, nedostajala su istraživanja o podrijetlu moralnih vrijednosti. To je Nietzscheova načelna primjedba. Otuda onda kao posljedica proizlazi pogrešan pristup istraživanju moralnih vrijednosti, pa temeljem toga, i dotadašnje nedostajanje stvarnog pokušaja utemeljenja i opravdanja moralnosti od strane filozofa. S obzirom na oštrinu ovakva Nietzscheova prigovora, smatram da upravo na tragu toga treba tražiti argumente za ili protiv originalnosti i radikalnosti njegova pristupa. O originalnosti bi trebala posvjedočiti sama genealogijska metoda jer pomoću nje Nietzsche otkriva, kako sam navodi u predgovoru, jedan »*cjelokupni* prešućeni svijet«. Ujedno to znači da odgovoriti na pitanje o originalnosti Nietzscheova promišljanja morala ustvari znači i objasniti na koji je način on pomoću svoje metode pokušao opravdati i utemeljiti moralnost.

Kako bi odgovorila na navedeno, potrebno je podsjetiti se na neke njegove odredbe o moralu. No prije toga želim ukratko uputiti na jednu zanimljivu, a za buduće objašnjenje i korisnu, interpretaciju. Hill, postavljajući pitanje zašto uopće genealogija te koja je njezina krajnja svrha, upozorava na jedan detalj. U ovom radu već je istaknuta rečenica iz djela *Ecce homo* u kojoj Nietzsche za tri genealogijske rasprave kaže da predstavljaju »tri *predradnje* jednog psihologa za prevrednovanje svih vrijednosti«. Hill interpretirajući tu tezu, upozorava

[516] Terence Irwin, *The Development of Ethics*, str. 329.

[517] Usp. str. 136. ovoga rada.

kako Nietzsche riječju »predradnje« upozorava na nedovršenost. Pored toga, Hill ukazuje kako i sam naslov genealogijskog djela također sugerira jednu nedovršenost. »Zur« znači prema u smislu »doprinosa prema genealogiji«.[518] Ovdje želim podsjetiti i na analognu poantu Leiterove interpretacije iznesenu u šestom poglavlju u kojoj, među ostalim, upozorava kako je sam Nietzsche genealogijsko djelo nazvao »polemičkim spisom«.[519] Iznošenjem ovakvih interpretacijama ne želim opravdati jednu metodološku nedorađenost u genealogijskom pristupu. To bi bio prilično težak zadatak koji bi se i teško mogao opravdati s obzirom na sva prikazana zapažanja o njegovu načinu pisanja, nedorečenosti i neargumentiranosti. Ipak, to ujedno ne znači da je Hillovo ili Leiterovo zapažanje manje uvjerljivo.

Kao što sam najavila, nadalje smatram potrebnim potražiti odgovore na pitanje o originalnosti Nietzscheova pristupa polazeći od samih definicija morala. U poglavljima je prikazano kako Nietzsche daje različite definicije morala koje po svom izričaju često ostaju zatvorene u kontekstu njegove retorike. Barem djelomično. Primjerice, moral je *dugotrajna prisila* ili moral je *instinkt stada u pojedincu*. Obje odredbe pretpostavljene su, tematizirane i dodatno pojašnjene u genealogijskom djelu. Međutim, ako obratimo pažnju općenito na terminologiju koju Nietzsche u tom djelu koristi, uočit će se kako jedva da i koristi pojam čovjeka, te umjesto tog pojma češće upotrebljava izraze poput »životinja«, »čovjek-životinja«, »stado«, »stadna narav«, »instinkt stada«. Ti izrazi, ili barem neki od njih, kao i odredba morala kao dugotrajne prisile, upućuju na određenu povezanost s Darwinovim tumačenjem. Poglavito ako uzmemo u obzir Darwinovu tezu kako je u mnogim slučajevima nemoguće prosuditi je li neki društveni nagon stečen prirodnim odabirom ili je jednostavno rezultat *dugotrajne navike*.[520] Ipak, unatoč očitoj sličnosti, pretpostavljam da se po značenju istaknuti izrazi dobrim dijelom i razlikuju samim time što se i sam Nietzsche, a što je i pokazano u ranijim poglavljima, više puta distancirao od Darwina.

Međutim, temeljem analize genealogijskog djela može se zaključiti da odredba morala kao dugotrajne prisile svoje potpuno objašnjenje dobiva kroz prikaz nastajanja morala koji Nietzsche prvenstveno tumači kao nastajanje ćudorednosti moralnih običaja. Pritom se treba podsjetiti da Nietzsche u tom kontekstu izričito govori kako je moral nastao iz *poslušnosti* običajima. Darwin, pak, u poglavlju »O razvitku intelektualnih i moralnih sposobnosti tijekom prvobitnoga i civiliziranog doba« tumači kako su ljudi društvene osobine poput

[518] R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed*, str. 122.

[519] Usp. str. 146. ovog rada.

[520] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 50 i d.

moralnih stekli putem naslijeđenih navika. Naime, kada su dva plemena došla u sukob, vjerojatno je ono pleme koje je imalo veći broj hrabrih i *poslušnih* izvojevalo pobjedu.[521] Potom objašnjava kako se svi društveni nagoni stječu prirodnim odabirom, jer što se više u nekom plemenu razvijala moć razmišljanja i predviđanja, čovjek je mogao brže uvidjeti da će mu drugi pomagati ako će i on pomagati njima. Tako je nastala navika da se pomaže drugima i da se rade dobrohotna djela. A navike, koje se održavaju tijekom mnogih naraštaja vjerojatno postaju nasljedne. Od na taj način razvijenog nagona simpatije potječu pohvala i pokude koje su za Darwina snažan poticaj za razvoj društvenih vrlina.[522]

U ovakvom objašnjenju lako je uočiti sličnosti s velikim dijelom shvaćanja iznesenih posebno u drugoj genealogijskoj raspravi, u kojoj Nietzsche tumači podrijetlo temeljnih etičkih pojmova kao što su odgovornost, krivnja, savjest, kazna, itd. Još veća sličnost proizlazi iz samog aforizma »Pojam ćudorednosti običaja« na koji se Nietzsche pritom opetovano poziva. Uglavnom Darwin, povodom navedenog objašnjenje zaključuje:

> vrlo složen moralni osjećaj kojem je ishodište u društvenim nagonima, koji se uvelike ravna prema odobravanju drugih ljudi i kojim upravlja razum, odnosno osobni interes, a u novije vrijeme i duboki religiozni osjećaj ojačan poukom i navikom. sve to kad se složi, daje naš moralni osjećaj ili savjest.[523]

Potonji citat, pak, mogao bi poslužiti i kao Nietzscheov opis preobrazbe oblika savjesti, samo što je njegova zaključna teza puno oštrija. Ona glasi: »mi moderni ljudi, mi smo nasljednici tisućgodišnje vivisekcije savjesti i samomučenja životinje u nama samima«.

Darwin zasigurno nije jedini u kojem je Nietzsche pronašao uzore za genealogijsko tumačenje morala. Na primjer, Hume se također bavio porijeklom moralnih osjećaja. Njegova je osnovna teza da pomoću ugode i boli razlikujemo moralno dobro i zlo, odnosno da se vrlina razabire pomoću ugode, a porok pomoću boli.[524] Ne temelji se i Nietzscheov genealogijski prikaz moralnih vrijednosti upravo na ovakvoj tezi? Podsjećam opet na drugu genealogijsku raspravu, preciznije na tumačenje podrijetla odgovornosti, posebno na dio tumačenja kako je razvoj sposobnosti pamćenja ustvari posljedica nanošenja boli.

Međutim, genealogija morala nije samo prikaz podrijetla moralnih vrijednosti odnosno nastajanja morala, u čemu je Nietzsche očito imao svoje uzore. Njegov iskorak u odnosu na

[521] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 112.

[522] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 113.

[523] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 114.

[524] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, str. 80. i d.

njih očituje se u daljnjem objašnjenju koje daje temeljem svojih uvida u nastajanje morala, dobra, zla, savjesti, odgovornosti i dr. Drugim riječima, bitan dio genealogije morala jest i prikaz promjenjivosti njihovih svrha, značenja, odnosno prikaz promjene smisla tih vrijednosti. Tu promjenjivost Nietzsche vidi kao posljedicu promjena odnosa moći, na način da je jedna volja za moć ovladala nečim manje moćnim, što proizlazi iz konstatacije kako je svako

> *nadvladavanje*, *zagospodarivanje* opet neko novo interpretiranje, novo priređivanje, pri čemu dosadašnji »smisao« i »svrha« nužno moraju biti zatamnjeni ili sasvim izbrisani.[525]

Za Darwina je moralno biće ono koje je sposobno uspoređivati svoja prošla i buduća djela ili motive, te ih odobrava ili osuđuje. Moralna je ona radnja koja je ili učinjena promišljeno, ili nakon borbe sa suprotnim motivima, bilo zbog učinaka polako stečene navike ili impulzivno, nagonski.[526] Prva odredba za Nietzschea bi bila nedovoljna, a druga preširoka. Za njega je bitna odredba čovjek kao moralnog bića ta da je čovjek biće koje procjenjuje. Zato i u aforizmu »O samoprevladavanju« djela *Tako je govorio Zarathustra* Nietzsche navodi kako se volja za opstanak ne veže za istinu. Iz istog razloga u djelu *S onu stranu dobra i zla* tumači, kao što je prikazano i u šestom poglavlju, kako poriv za samoodržanjem nije temeljni poriv organskih bića, nego je to volja za moć.

U skladu s navedenim, ono u čemu se Nietzsche zasigurno ne bi složio s Darwinom, jest sljedeće shvaćanje:

> Bjelodano je da svaki čovjek može mirne savjesti zadovoljiti svoje želje ako one nisu u nesuglasju s društvenim nagonima, to jest s dobrom drugih ljudi…On ne smije probiti ustaljene navike svog života, osobito ako su one zasnovane na razumu, jer ako to učini, zasigurno će osjetiti nezadovoljstvo. Isto tako, on ne smije zaobići osudu Boga ili bogova u koje, suglasno svojoj spoznaji ili praznovjerju, može vjerovati, a u tom slučaju često se pojavljuje dodatni strah od božanske kazne.[527]

Upravo takvo shvaćanje Nietzsche kritizira. Podsjećam na prvu genealogijsku raspravu, te distinkciju koja proizlazi iz samog njezinog naslova Naime, mjera vrijednosti dobrog i lošeg je *pathos distance*, a mjera vrijednosti dobra i zla jest korisnost, korisnost održanja zajednice. Potonje je upravo ono što Nietzsche u moralu kritizira i iz tog razloga se može zaključiti da je ovakvo Darwinovo tumačenje Nietzscheu neprihvatljivo. Tražiti opravdanje morala na način

[525] GM, 2/ 22/82.Usp. str. 119. ovoga rada.

[526] Usp. Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 62.

[527] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 64./65.

da pojedinac bude u funkciji zajednice i da ono što je korist zajednice predstavlja mjerilo vrijednosti svih pojedinaca, za takvo opravdanje moralnosti Nietzsche kaže da je »instinkt stada u pojedincu«. Posebno je u sedmom poglavlju objašnjeno Nietzscheovo negativno tumačenje ćudorednosti moralnih običaja uvjetovano uvidom da se poslušnost prema običajima zahtjeva radi koristi zajednice a ne pojedinca. Premda se s obzirom na tumačenje volje za moć Nietzsche distancirao od Darwina i Humea, nikako se ne smije zanemariti njihov očiti utjecaj kod tumačenja navika, moralnog osjećaja, dugotrajne navike i dr. Ipak, to što Nietzsche povezuje pitanje podrijetla s pitanjem značenja, a pitanje značenja s pitanjem smisla, u tome treba razumjeti i njegov iskorak u odnosu na njih.

»Jedno novo interpretiranje«, »nadvladavanje« sinonimi su za volju za moć, ali i izrazi čije značenje neposredno povezuje značenje volje za moći sa značenjem života. Naime, kao što sam navela na početku ovog poglavlja, kada Nietzsche izjednačava značenja ta dva pojma, tada on i sam život tumači kao htijenje, htijenje da se bude različit. To bi pak trebalo činiti razumljivijim opravdanost bilo kakvog zahtjeva za prevladavanje, pa tako i zahtjeva za prevrednovanjem svih vrijednosti. Nadalje treba pokazati zašto je, i kako je, samo unutar toga zahtjeva moguće opravdati moral, posebno moral kao veličanje samoga sebe. Odnosno, pitanje je zašto je Nietzsche mislio da je samo unutar takvog zahtjev, dakle *samo* unutar te *interpretacije* takav moral jedino moguć. Odgovori će, među ostalim, predstavljati i pojašnjenje njegova pokušaja utemeljenja morala.

8.2. Imoralizam kao način opravdanja moralnosti

> Što znači nihilizam? – Da se *vrhovne vrijednosti obezvređuju*. Nedostaje cilj. Nedostaje odgovor na ono »Čemu«?[528]

Pitanja navedena na kraju posljednjeg odjeljka opet upućuju na izraz »htjeti drugačije vidjeti«. Naime, na svako pitanje o smislu, simbolizirano pitanjem »čemu«, Nietzsche odgovara tumačenjem perspektivizma. Stoga on predstavlja pokušaj *drugačijeg* tumačenja smisla čovjekova postojanja, koji se očituje u zahtjevu da se odredi hijerarhija *svih* vrijednosti, što bi

[528] Citat je iz Nietzscheove ostavštine, Slobodan Šnajder (ur.), *Uvod u Nietzschea*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1980., str. 253.

onda trebalo rezultirati i potrebom stvaranja vrijednosti. Zato su perspektivizmom objedinjeni problemi vrijednosti morala i vrijednosti istine. Takvo Nietzscheovo uvjerenje povezuje pak značenja izraza »imoralizam«, »nihilizam« i »s onu stranu dobra i zla«. Iz tih razloga odgovoriti na potonja pitanja znači ujedno odgovoriti i na pitanje postavljeno u uvodnom dijelu rada. Riječ je o pitanju: Je li Nietzsche svojom genealogijskom metodom odnosno razvijanjem historijskog osjećaja nastojao pokazati samo različitost morala i moralnih vrijednosti pa time samo dokazati i njihovu relativnost ili je možda nastojao pokazati zajedničke elemente tih morala koji proizlaze iz njegova nauka o volji za moć? Ako bi odgovor bio ovaj drugi, onda njegova etika i nije isključivo empiristička etika.

Na početku sam navela kako moral sadrži određene običaje, navike, propise, kategorije, ideale koje pojedinac smatra obvezatnim, a ta obvezatnost je rezultat ili vanjskih utjecaja, prisile ili unutarnje slobode. Obvezatnost morala Nietzscheu nije bila sporna. To je pokazano. Ali potonja alternativa je zanimljiva. Odgovoriti na nju znači riješiti se mnogih postavljenih dvojbi. Naime, Nietzsche je bio prilično kritičan prema shvaćanju da bi obvezatnost morala trebala biti rezultat vanjskih utjecaja u smislu prisile običaja, navike, ali ne i da je ona rezultat unutarnje slobode. Kritičan s obzirom na mogućnost da se temeljem takve njihove obvezatnosti izvodi zaključak i o općevaljanosti i objektivnosti tih morala.

To je i razlog Nietzscheove kritike dotadašnjih tumačenja problema morala. Pritom je bio uvjerenja kako je pogrešan pristup uvjetovan time što se nije istraživalo samo podrijetlo morala, jer bi inače postalo očitim uvjetovanost morala i moralnih vrijednosti kroz običaje, razvoj prava, ugovornih odnosa. U takvim, uvjetovanim moralima Nietzsche prepoznaje njihova samo *privremena* značenje i smislove koji su ovisili o promjenjivim društvenim okolnostima i potrebama. U genealogijskom djelu to posebno dolazi do izražaja kod prikaza različitih promjena značenja temeljnih moralnih pojmova i vrijednosti, kao na primjer savjesti, krivnje i kazne u drugoj genealogijskoj raspravi, te dobra i zla u prvoj. Podsjećam samo na njegovu kritiku svakog pokušaja poistovjećivanja značenja vrijednosnog suda »dobar« s korisnim, negoističnim i navikom. Temeljem navedenog, ovdje mogu samo ponoviti ono što sam zaključila u prethodnom poglavlju s obzirom na Nietzscheovo tumačenje problema morala, a to je da ono što on kritizira kao uvjetovane vrijednosti, jest upravo ono što je Kant učinio svojim tumačenjem uvjetovanih dužnosti. Međutim, za razliku od Kanta, takvo tumačenje Nietzscheu je poslužilo i kao snažan argument za tezu kako nema općevažećeg morala i kako nema moralnih činjenica. A upravo zbog toga je Nietzsche kritizirao svaki moral čija se obvezatnost temelji na vanjskoj prisili. Temeljem toga, pak, pretpostavljam da bi obvezatnost morala trebala biti utemeljena u unutarnjoj slobodi, odnosno

na slobodi kako je on razumije. Ovakva teza također dovodi u pitanje njegovu pripadnost empirističkoj etici.

Nietzsche je kritizirao dotadašnje razumijevanje slobodne volje ako se pritom slobodnu volju tumačilo kao slobodu izbora, na način »da se slabost može očitovati kao jakost i obrnuto«. Ipak, bez obzira na to, sloboda je temeljni pojam i u genealogijskom pristupu tumačenja morala. Štoviše, njegovo tumačenje slobode je ključno za objašnjenje njegova pokušaja utemeljenja i opravdanja morala. Volja je ta koja daje *smisao* čovjekovu postojanju i životu, bez obzira kako je protumačena. Taj smisao se tumačio pod pretpostavkom slobodne volje, a Nietzsche ga tumači putem volje za moć. Zato i smisao ćudorednosti moralnih običaja, o kojem je bilo riječi u prethodnom poglavlju, nalazi upravo putem volje za moć. Ono što Nietzsche kritizira kao uvjetovane vrijednosti posljedica su tradicionalnog načina djelovanja i procjenjivanja, ili preciznije rečeno, posljedica su ćudorednosti moralnih običaja, *autoriteta* običaja kao dominantnog obilježja očitovanja vanjske prisile. Upravo zbog takva njihova obilježja Nietzsche i kritizira ćudorednost, te joj suprotstavlja pojam slobode: »Slobodan čovjek je nećudoredan, hoće ovisiti samo o sebi a ne o tradiciji«.[529]

Ipak, osim što autoriteti običaja zbog svoje promjenjivosti moći pružaju samo *privremena* značenja moralnim vrijednostima, u njima Nietzsche pronalazi i jedan puno važniji i postojaniji smisao. Kroz poslušnost običaja čovjek je razvio određene sposobnosti kao što su pamćenje, proračunljivost, odgovornost, a koje su doprinijele kvaliteti htijenja u smislu da se ono očituje kao neuvjetovano, slobodno. Najbolje očitovanje takvog htijenja volje Nietzsche nalazi na primjeru obećanja. Dakle u takvom, aktivnom htijenju, u kojem se volja za moć očituje kao sloboda volje, u tome onda Nietzsche nalazi i odgovor na pitanje »čemu« ćudorednost.

U trećem poglavlju izneseno je kako se sam Nietzsche prozvao imoralistom. Pritom je rečeno kako imoralistički pristup moralu podrazumijeva otkrivanje zabluda morala, što onda dovodi i do potrebe za samoprevladavanjem morala. O prvome je bilo riječi i u ovom poglavlju. Što se tiče drugoga, pitanje jest zašto je Nietzsche smatrao potrebnim prevladati dotadašnji moral. Neke od razloga već sam ovdje istaknula. Jedan je taj što u moralima čija se obvezatnost temelji na vanjskim okolnostima nalazi samo *privremeni* smisao, ili *naknadni*, ako se slijedi terminologija iz prve genealogijske rasprave. Protumačiti *privremeni* smisao morala i moralnih vrijednosti za Nietzschea ustvari znači protumačiti njihovo *privremeno opravdanje*. Zahtjev za samoprevladavanjem stoga je zahtjev za prevladavanjem takve

[529] Usp. str. 167. ovoga rada.

privremenosti putem volje za moć. Pitanje jest je li takav zahtjev mišljen i kao svojevrsna nužnost koja proizlazi iz zajedničkih obilježja života i volje za moć, dakle iz htijenja da se bude drugačiji? Zasigurno jest.

Sedgwich u članku *Nietzsche, normativnost i volja za moć* tumači kako Nietzscheovo razumijevanje moći u biti nije psihologijsko nego normativno, jer je njegova koncepcija moći ukorijenjena u svemu onome što je potrebno da se definira značajka ljudskog postojanja: u zajednici i društvu. U tom smislu, Nietzscheovo opravdanje normativnosti i moći predstavlja opravdanje nastanka ljudske prirode koja je na specifičan način obdarena voljom. Takvo tumačenje Sedgwich temelji, među ostalim, na nekoliko aforizama iz djela *Svitanje*, posebice aforizmu posvećenom ćudorednosti običaja te 16. aforizmu u kojem Nietzsche navodi da je postavka s kojom civilizacija započinje ta da je bilo kakav običaj bolji nego nikakav običaj.[530] Ovakva interpretacija volje za moć, kao normativna, čini se prihvatljivom.

Nadalje treba pokazati koje bi bili još uzroci potrebe za samoprevladavanjem morala. Jedan od njih krije se u onom »ili». Naime, s jedne strane Nietzsche perspektivizam, uobličen u izrazu »htjeti drugačije vidjeti», tumači kao beskonačnu mogućnost interpretacije, a s druge gotovo imperativno postavlja zahtjev *ili*: ili se odrecite svojih obožavanja ili sebe samih. To »ili« simbolizira nihilizam kako ga on tumači, a genealogijsko djelo predstavlja njegovo dodatno objašnjenje. Pritom to »ili« Nietzsche je objasnio kroz tumačenje volje, polazeći od temeljne činjenice ljudske volje, a to je da će »volja radije *ništa* htjeti nego *ne* htjeti«. Očitovanje volje kao volje za ništa Nietzsche prepoznaje u stvaranju i tumačenju dotadašnjih ideala, dakle u onome što naziva »asketskim idealima«. Pomoću volje za moć ti ideali su protumačeni kao volja za ništa, zato što njihovu moć Nietzsche prepoznaje u tome što su čovjekovu postojanju ponudili *smisao* koji vodi obezvrjeđenju čovjeka i osiromašenosti života, što ujedno znači, obezvrjeđenju postojećih vrijednosti. To Nietzsche posebno poantira na kraju treće genealogijske rasprave.

Premda to pitanje nije formulirano u genealogijskom djelu, kraj te rasprave ponajbolje objašnjava zašto Nietzsche postavlja to pitanje »ili«. Pored toga, i sam navod na početku ovog odjeljka dobro opisuje njezinu bitnu poantu, jer upravo u njoj Nietzsche opisuje kako je došlo do toga da se vrhovne vrijednosti obezvrjeđuju. Bez obzira na njegovu kritiku znanosti, umjetnosti, filozofije i religije u toj raspravi, upravo uvažavajući znanstvena otkrića i filozofske implikacije tih otkrića koje ukazuju na granice našeg uma kao što je to primjerice

[530] Peter Sedgwick, *Nietzsche, Normativity and Will to Power*, u: Nietzsche-Studien, Band 36, 2007., Walter de Gruyter, Berlin, New York, str. 213. i d.

kod Kanta, Nietzsche zaključuje kako su naša spoznaja, naša vjera u istinu i um upitne odnosno neizvjesne.[531] U tom tumačenju, koliko god bilo kritike, ima puno više Nietzscheove zabrinutosti. Jer njegova je glavna poruka ta da je značenje svih tih otkrića dovelo do obezvrjeđenja čovjeka, života i postojanja, iz čega onda proizlazi potreba za njihovom novom interpretacijom. Takva poanta nagoviještena je već u samom naslovu: »Što *znače* asketski ideali?«. Stoga se nameće pitanje kako s obzirom na takav uvid sada protumačiti volju koja bi dovela do stvaranja vrijednosti a čiji bi smisao bio veličanje čovjeka. U traženju odgovora potrebno je slijediti Nietzscheov uputu kako treća genealogijska rasprava ustvari predstavlja pokušaj tumačenja jednog aforizma.[532] Uglavnom, temeljem iznesenog postaje jasno zašto Nietzsche u »Napomeni« na kraju prve genealogijske rasprave ističe poteškoću u obrazloženju postavljanja pitanja »čemu«:

> Pitanje koliko ova ili ona tablica vrijednosti i ovaj ili onaj »moral« vrijedi bit će postavljeno iz raznih perspektiva; naročito se pitanje »vrijedno za što« ne može dovoljno suptilno obrazložiti.[533]

Dakle, iz »ili« proizlazi i zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti odnosno zahtjev za samoprevladavanjem morala. Kaufmann primjerice ističe da je volja za moć središnji pojam Nietzscheova kasna mišljenja. Tu tezu potvrđuje i Zarathustrinim govorom »O tisuću i jednom cilju«: »Ploča dobara obješena je nad svakim narodom. Pogledaj, to je ploča njegovih prevladavanja.«. Kaufmanna smatra da taj navod dobro ilustrira Nietzscheovo razumijevanje morala, njegov zahtjev za prevladavanjem i sublimiranjem, odnosno njegovu filozofiju moći. Osim toga, navod ukazuje na Nietzscheov visoko postavljen zahtjev: on želi pružiti *općevažeću* definiciju morala. Prikazom moralnih vrijednosti Grčke, Židova, Nijemaca Nietzsche je ustvari nastojao formulirati zajedničku bit svih moralnih sistema, a to je *samoprevladavanje*.[534]

Samoprevladavanje znači prevladavanje postojećeg morala pomoću nove moralnosti. Kada Nietzsche iznosi tezu da se samo tako može steći perspektivistički uvid, to ustvari znači da je prevladavanje moralnih vrijednosti *nužno* putem jedne *nove* interpretacije. Ovdje naglašavam riječ »nužno«, pozivajući se opet na Nietzscheovo izjednačavanje života i volje

[531] U ranom spisu, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Nietzsche također govori o zabludama uma, logike i istine upravo iz uvažavanja rezultata znanosti i filozofije.

[532] O tome je bilo riječi na kraju šestom poglavlju. Usp. str. 155./156. ovoga rada.

[533] GM, 1/55.

[534] W. Kaufmann, Nietzsche: *Philosoph – Psychologe – Antichrist*, str. 245. i d.

za moć. *Htjeti drugačije vidjeti* i *htjeti biti drugačiji nego što je priroda* imaju zajedničko bitno obilježje a to je prevladavanje, »nadvladavanje«, »neko novo interpretiranje«. O toj tezi bilo je riječi u ranijim poglavljima, ovdje samo želim podsjetiti na Stegmeirovu interpretaciju jer on upravo u njoj prepoznaje ono što Nietzschea odvaja od filozofske tradicije. Međutim, pitanje jest koja bi bila obilježja te nove moralnost, pomoću koje Nietzsche utemeljuje i opravdava moral? Drugačije rečeno, nadalje je potrebno navesti koje bi to bile temeljne teze ili zahtjevi imoralizma.

Kao prvo, u temelju svakog pokušaja opravdanja morala volja *mora* biti protumačena kao volja za moć. Drugo, u svakom pokušaju utemeljenja morala volja za moć očituje se kao sloboda, oslobođena volja. Treće, temeljem volje za moć nužno proizlazi zahtjev za preokretanjem uobičajnih perspektiva i vrednovanja, što Nietzsche naziva filozofijom »s onu stranu dobra i zla«. Taj zahtjev podrazumijeva preispitivanje podrijetla moralnih vrijednosti, što znači da imoralizam pretpostavlja genealogijsku metodu. Naime, procjenjivati vrijednost neke radnje s obzirom na njezino podrijetlo, a ne s obzirom na njezinu namjeru ili posljedice, jedino takvo procjenjivanje za Nietzschea jest moralno, a ono pripada vladavini aristokratskih vrijednosti koje vode samospoznaje.[535] Potonje ujedno predstavlja i najvažniji razlog zašto Nietzsche genealogijsko djelo započinje s problemom samospoznaje. Stoga preispitivanje moralnih vrijednosti znači utvrđivanje njihova podrijetla da bi se prepoznala volja za moć očitovana u htijenju za njihovom prevladavanjem. U prvoj genealogijskoj raspravi Nietzsche je to pokazao na primjeru dobra i zla.

Iz toga proizlazi i sljedeće obilježje imoralizma. Imoralizam zahtjeva *drugačiju* interpretaciju smisla čovjekova postojanja i života. Jasno je da smisao ovisi o tome kako je volja protumačena, što u kontekstu treće genealogijske rasprave znači da se mora htjeti drugačiji ideal nego što je asketski. Kao što je pokazano u prethodnim poglavljima, zato izraz »s onu stranu dobra i zla« Nietzsche tumači i kao s onu stranu dotadašnjih ideala, te kao i obrnuti ideal. Dakle, može se zaključiti da imoralizam postavlja *drugačiji ideal*. »Najviši tip moćnosti čovjeka«, »izbavljujući čovjek«, »čovjek budućnosti«, «autonomni individuum«, genealogijski su izrazi za čovjeka koji je sposoban stvoriti takav protuideal asketskom idealu. U šestom poglavlju sam iznijela tezu da sve tri genealogijske rasprave povezuje upravo Nietzscheovo nastojanje da argumentira potrebu za stvaranjem protivnog ideala. Povodom toga se nametnulo i pitanje je li taj protuideal dostižan svakom čovjeku? Ako i nije, je li to onda prigovor koji ide samo njemu? Naime, ne bi li se primjerice i za kategorički imperativ

[535] Usp. str. 155. ovoga rada.

kao ideal moglo postaviti isto pitanje? Stvaranje protivnog ideala proizlazi iz zahtjeva za utvrđivanjem hijerarhije vrijednosti. Utemeljenost tog zahtjev pak, proizlazi otuda što je za Nietzschea čovjek prvenstveno biće koje procjenjuje. Najviši oblik tog procjenjivanja jest stvaranje vrijednosti, a potrebni preduvjeti i obilježja stvaranja su autonomnost, nadobičajnost, suverenost, kao najviša očitovanja moćnosti koja dovode do veličanja samog čovjeka.

Što se tiče stvaranja vrijednosti, pitanje jest može li se ono poistovjetiti sa izmišljanjem. Ovdje aludiram na McNaughtonovu dvojbu iznesenu u uvodnom poglavlju. Ona nije nevažna. Podsjećam, primjerice kada Nietzsche kaže: »Prije nego što se počne 'misliti', moralo se već 'izmisliti'«. Tom tezom on ustvari kritizira logiku, spoznaju, istinu, pa bi se temeljem te kritike moglo zaključiti da je stvaranje izmišljanje. Radikalnost takvog tumačenja prethodno sam objasnila na način da Nietzsche razlikuje konstitutivna znanja od regulativnih fikcija. Međutim, podsjećam da i za regulativne fikcije kaže: »Ma koliko ta fikcija bila sama udomaćena i neophodna, to nikako ne dokazuje da ona nije izmišljena: nešto može biti uvjet života, pa ipak biti pogrešno.«[536]

Ipak, u genealogijskom djelu najviši oblik preobrazbe savjesti, gdje se savjest pojavljuje kao dominantni instinkt, Nietzsche prepoznaje u čovjeku koji smije sebe potvrditi na način da jamči za sebe kao budućnost. Jamčiti za sebe može čovjek koji zna kauzalno misliti, biti proračunljiv, što znači da je logičko mišljenje kao regulativna fikcija nužna kvaliteta takvog čovjeka. U takvoj »kvaliteti« volje koju objašnjava na primjeru obećanja, Nietzsche prepoznaje najviši čin čovjekove autonomnosti. Ako se podsjetimo na objašnjenje izneseno u šestom poglavlju o odjelitom tumačenju zabluda i vrijednosti, onda nije proturječno kada Nietzsche za sva navedena najviša obilježja stvaranja konstatira kako su oni i rezultat zabluda: zabluda logike, spoznaje, uma, slobodne volje. Upravo u tome, kao što je već rečeno, Nietzsche nalazi smisao ćudorednosti, a time i opravdanje dotadašnje moralnosti iz pozicije imoralizma. Dakle, bez obzira što su logika, spoznaja samo regulativne *fikcije*, on ih i opravdava. Naravno, kao regulativne, pa ako to i ostavlja interpretacijskog prostora da se stvaranje poistovjeti sa izmišljanjem, tada izmišljanje zasigurno ne može biti mišljeno u smislu neke proizvoljnosti.

Tumačenje regulativne fikcije dovodi do još jedne značajke imoralizma, a to je kritički odnos prema svakom pokušaju izjednačavanja uma i volje. U prethodnom poglavlju sam pokazala kako ono što Nietzsche naziva aktivnim htijenjem kao najvišim očitovanjem slobode

[536] Usp. str. 37. ovog rada.

volje nije u suprotnosti s onim što je Kant tumačio kao slobodu htijenja. Za Kanta se sloboda htijenja očituje u kategoričkom imperativu za koji bi se, ako upotrijebimo Nietzscheovu terminologiju, moglo reći da je nadobičajni. Međutim, ono što Nietzscheu nije bilo prihvatljivo u tumačenju kategoričkog imperativa, jest Kantovo poistovjećivanje volje i praktičnog uma. Ipak, pokazalo se da Nietzsche bez obzira na kritički odnos prema izrazu »stvar po sebi«, da on taj pojam nije u potpunosti odbacio kod tumačenja volje za moć. Pored toga, pokazala sam kako volju za moć, unatoč tome što posebno naglašava i njezin afektivni dio, Nietzsche često opisuje izrazima kao što su »bit«, »esencija«, »neka temeljna izvjesnost«, »inteligibilni karakter«.[537] S obzirom na takva njezina obilježja, upitno je da li pokušaj utemeljenja cjelokupnog ljudskog djelovanja pomoću volje za moć, a što je zasigurno Nietzscheov pokušaj, može predstavljati samo jednu moguću interpretaciju pored drugih. Očito ne. To onda znači i da stvaranje *morala kao samoveličanje čovjeka,* dakle stvaranje protuideala proizlazi *samo* iz pokušaja opravdanja moralnosti putem volje za moć. »Htjeti drugačije vidjeti« kao izraz Nietzscheova perspektivizma stoga je zahtjev koji se prvenstveno odnosi samo na dotadašnje moralne vrijednosti i tumačenja volje. Drugim riječima, »htjeti drugačije vidjeti« ne znači drugačije tumačiti volju nego *samo* kao volju za moć.

8.3. Djeluj prema svojoj »intelektualnoj« savjesti

To da je genealogijska metoda deskriptivna, da opisuje ono što jest nije sporno. Kao što je već rečeno, pritom može biti samo sporna njezina vjerodostojnost odnosno znanstvenost. Potonje primjećuje i Joas, koji u poglavlju posvećenom Nietzscheu, »Nastajanje vrijednosti kao genealogija morala?« navodi kako je Nietzscheov rad u cjelini tako proturječan i mnogoznačan, ali da je u genealogijskom djelu ipak pregnantno razvio svoje rješenje problema nastajanja vrijednosti, no pritom mu ipak nije bila namjera pružiti i znanstveno objašnjenje postavljenog problema. Ipak, kao ishodište Nietzscheova mišljenja o dobru i korisnosti ističe engleske pozitivno-utilitarističke pozitiviste.[538]

Normativna etika daje načela kojima se neposredno opravdava moralno djelovanje. Pitanje jest sadrži li možda genealogijska metoda neka normativna mjerila vrednovanja

[537] Usp.tumačenje volje u prethodnom poglavlju.

[538] Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997., str. 41./42.

moralnog djelovanja, u smislu kako bi trebalo biti? Očito da. Normativni elementi »Nietzscheove etike« nalaze u opisanim zahtjevima imoralizma, posebice u tumačenju volje za moć, slobode volje, u zahtjevu za stvaranjem protuideala koji proizlazi iz zahtjeva za prevrednovanjem svih vrijednosti. Hill primjerice navodi kako Nietzsche u djelu *Antikrist* kaže za moć da je objektivno dobro. Moć je objektivno mjerilo u smislu procjene stvari, tj. koliko one doprinose ili ne doprinose pospješivanju moći. Ujedno tumači da ako je moć jedina objektivna vrijednost i volja za moć predstavlja univerzalno psihologijsko objašnjenje, moderni moral bi, baš kao i Nietzscheovi protivnici, trebali objasniti normativne elemente volje za moći. S obzirom na navedeno, Hill smatra da Nietzscheov pristup sadrži i normativne elemente, konzekvencijalističke teorije.[539]

Dakle, s obzirom da postoje normativni elementi u Nietzscheovu pristupu, sada je potrebno ispitati njihovu (ne)objektivnost. Dok je Gerhardt tumačio isključivo subjektivno-relativistički karakter vrijednosti, Leiter navodi kako mnogi interpreti smatraju da je Nietzsche bio moralni realist s obzirom na njegovo tumačenje vrijednosti, te da nauk o volji za moć ustvari predstavlja objektivni kriterij vrijednosti.[540] Jer ako Nietzsche nije realist nego moralni irealist, onda se postavlja pitanje kako opravdati zahtjev za prevrednovanjem vrijednosti. Kao središnji argument da Nietzsche pripada moralnom irealizmu i Leiter iznosi tezu o nepostojanju moralnih činjenica. Takav zaključak proizlazi iz Nietzscheova naturalizma, tumači Leiter, jer je Nietzsche smatrao da moralna prosudba određene osobe ne ovisi o postojanju objektivnih moralnih činjenica. Općenito, po naturalističkoj teoriji, etički i vrijednosni sudovi mogu biti opravdani empirijskim ispitivanjem, upravo kao i obični i znanstveni činjenični iskazi. Kao argument takvog tumačenja Leiter ovdje iznosi 3. aforizam djela *Svitanje* iz kojeg je očito da Nietzsche napada moralno a ne naturalističko tumačenje fenomena:

> Kad je čovjek svim stvarima pridavao rod nije smatrao da se poigrava, već da je stekao duboki uvid: ogroman opseg te zablude priznao je sebi vrlo kasno, a i sad možda još ne posve. – Isto tako čovjek je svemu što postoji pripisao odnos spram morala i svijetu na leđa natovario etičko značenje. To će jednom imati upravo toliku i nimalo veću vrijednost od one koju već danas ima vjerovanje u pripadnost Sunca muškom ili ženskom rodu.[541]

[539] R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed*, str. 120./121.

[540] Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, str. 138.

[541] Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, str. 148./149. O pripadnosti Nietzscheove psihologije volje naturalizmu već je bilo riječi. Usp. fusnotu na str. 143.

Ipak, Leiter tumači kako postoje dva razloga zbog kojih treba dovesti u sumnju tezu da je Nietzsche bio moralni irealist u pogledu moralnih vrijednosti. Prvi je njegova upornost i dosljednost u argumentiranju zahtjeva za prevrednovanjem svih vrijednosti, a drugo je njegovo oslanjanje na razliku između »višeg« i »nižeg« tipa čovjek, razliku koja je često u središtu njegove kritike postojećih moralnih vrijednosti. Pritom se čini, navodi Leiter, kao da postoje objektivne činjenice koje uvjetuju takvu razliku, pa je pitanje može li takvo shvaćanje biti kompatibilno sa moralni irealizmom.[542]

Ovakve dvojbe ustvari navode na pitanje kako s obzirom na različite etičke pristupe razumjeti genealogijsko tumačenje zahtjeva: *Djeluj prema svojoj savjesti!*. U uvodnom dijelu iznijela sam kako bi taj zahtjev i Nietzscheu bio prihvatljiv. Najvažniji argument takvoj tezi nalazim u činjenici da je druga genealogijska rasprava posvećena prikazu podrijetla savjesti. Prikaz njezina podrijetla kao »preobrazba oblika« savjesti uvjetuje i prikaz podrijetla odgovornosti, temeljem čega onda Nietzsche iznosi svoje tumačenje slobode i oslobođene volje. To smatram, kao što sam također već iznijela, za etiku najrelevantnijim dijelom genealogije morala. Pritom savjest naziva i »dominantnim instinktom« dok za volju za moć koristi izraz »instinkt slobode«. Također jedan važan argument nalazim u tome što Nietzsche nikada ne dovodi u pitanje postojanje savjesti, kao što dovodi u pitanje postojanje istine, spoznaje i sl. Kao i volja, važno mu je kako je savjest protumačena. Stoga izraz »instinkt« prije treba tumačiti kao svojevrstan oponent izrazu »um«.

Kant je savjest tumačio kao praktični um, a Darwin ili primjerice Hume savjest poistovjećuju s moralnim osjećajem. Pitanje jest što je za Nietzschea? Prethodno je potrebno pokazati kako Nietzsche zasigurno nije bio prvi koji je kritizirao ulogu uma s obzirom na tumačenje moralnih vrijednosti, volje i savjesti. U djelu *Rasprava o ljudskoj prirodi*, u knjizi posvećenoj moralu Hume iznosi tezu kako moralne odlike nisu izvedene iz uma. Hume smatra da je teza da vrlina nije ništa drugo nego usklađenost s umom, odnosno da se pomoću samog uma može razlučiti moralno dobro i zlo pogrešna, jer pravila moralnosti nisu zaključci našeg uma. Određena moralna radnja može biti vrijedna hvale ili pokude, ali one ne mogu biti umne. U jednom od svojih argumenata Hume zaključuje: »Um je potpuno neaktivan, i ne može nikad postati izvorom tako aktivnog načela kao što je savjest ili moralni osjećaj.«[543] Ako se uzme u obzir Humeovo tumačenje može se zaključiti, da time što Nietzsche ne

[542] Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, str. 150./151.

[543] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2006., str. 69.

izjednačava um sa savješću, kao i time što kritizira um na način sličan Humeovom, da je njegov pristup moralu ipak isključivo empiristički.

Nietzsche ne samo da ne dovodi u pitanje postojanje savjesti, nego govori o njezinom nedostajanju. Nedostajanje *intelektualne* savjesti tumači kao posljedicu najvećih moralnih zabluda. Iz uvjerenja da nema moralnih činjenica Nietzsche iznosi tezu da je bilo kakvo znanje o dobru i zlu ili o ispravnosti moralnog djelovanja zabluda. Stoga nedostajanje intelektualne savjesti znači da nedostaje preispitivanje dobra i zla, jer se njihovo značenje slijepo preuzima a pritom se ne preispituje njihova vjerodostojnost. Nedostajanje intelektualne savjesti očituje se u *neupitnom* preuzimanju *značenja* moralnih vrijednosti i moralnih djelovanja, te se pritom ne otkriva slučajnost tih odnosa, nego se ona uzima kao njihova bit. Međutim, kako razumjeti takav prigovor? Ako se postojeće vrijednosti, pa tako i vrijednosti dobra i zla moraju prevladati da bi se spoznala njihova bit, kao što je to već ranije pokazano, to ustvari znači da njihova bit postoji, što opet i nije neobično s obzirom na istaknuta obilježja volje za moć u ovom poglavlju.

Dakle, ne smije se zaboraviti da su dobro i zlo za Nietzschea prvenstveno mišljenje kao najviše *moći*. Prva genealogijska rasprava pokazuje kako iz različitih htijenja volje proizlaze dva vrijednosna suda »dobar« i njegove opreke. Pritom naravno Nietzsche nastoji pokazati da su dobro i zlo vrijednosti čije značenje nije povezano s koristi, egoizmom, navikom što onda objašnjava i etimologijskom analizom, nego je ono povezano sa tumačenjem volje za moć, preciznije s *pathosom distance*. Nedostajanje intelektualne savjesti može se interpretirati kao svojevrstan povod postavljanja *novih* pitanja o dobru i zlu iz predgovora genealogijskog djela. Uglavnom, ako je *pathos distance* sinonim za volju za moć, onda je ona ta koja određuje bit dobra i zla. Ako je pak to tako, onda se i njihova vrijednost ne može odrediti samo empirijskii, niti njihova vrijednost ima samo relativistički karakter s obzirom na volju za moć.

Tu se opet otvara pitanje u kojem smislu onda Nietzsche pripada empirističkoj etici, a pokušaj njegova utemeljenja morala konzekvencijalističkoj? Pritom vrijedi ponoviti kako konzekvencijalističko utemeljenje etike pretpostavlja da obvezatnost morala proizlazi iz vanjskih utjecaja, te da se vrijednost moralnog djelovanja procjenjuje s obzirom na posljedice. Postoje dva argumenta iznesena u ovom poglavlju koja dovode u pitanje Nietzscheovu pripadnost konzekvencijalističkom utemeljenju etike. Prvi argument proizlazi iz njegova kritičkog tumačenja ćudorednosti moralnih običaja kao autoriteta uvjetovanih vanjskom prisilom, dok drugi proizlazi iz potonjeg tumačenja dobra i zla, odnosno iz njegova shvaćanja moralnog djelovanja. Za Nietzschea je moralno ono djelovanje koje se vrednuje samo s

obzirom na podrijetlo a ne namjeru ili posljedicu moralnog djelovanja. Tek prevrednovanjem takvog tumačenja koje Nietzsche naziva aristokratskim, dakle tek prevrednovanjem aristokratskih vrijednosti nastaje pojava koju Nietzsche naziva »instinkt stada«. Poistovjećivati dobro sa korisnim, neegoističnim za Nietzschea ustvari znači procjenjivati dobro i zlo s obzirom na njihove posljedice, *naknadna značenja*, a ne s obzirom na njihovo podrijetlo. Empirijski se može dokazati da se u različitim moralima različito uzima kao dobro odnosno kao zlo, ali upravo takvo »znanje« o dobru, kao i svako procjenjivanje moralnih vrijednosti i djelovanja temeljem takvog »znanje« jest ono što Nietzsche naziva zabludom.[544]

Pored toga, izraz »instinkt stada« simbolizira zajednička obilježja različitih morala, različitih moralnih običaja čiji su autoriteti i vrijednosti prvenstveno koristili održavanju zajednica i društva, a ne pojedinaca. Zbog takvih uvida Nietzschea bi se moglo djelomično smatrati kulturnim relativistom. Međutim, pritom treba biti prilično oprezan, jer takvi uvidi bili su mu potrebni, ali očito ne i dovoljni.

Nietzscheov odnos prema shvaćanju korisnosti ipak nije jednoznačan. S jedne strane kritizira svaki pokušaj tumačenja vrijednosnog suda »dobro« kao korisnoga dok s druge, kod kritike ćudorednosti moralnih običaja kritizira njihovo slijepo preuzimanje očitovano kao poslušnost prema običajima, ali uglavnom zbog toga što se takva poslušnost nije zahtijevala radi korisnih učinaka za individuum, nego samo radi koristi zajednice i društva. Stoga nije neobično što su mnogi interpreti, poput Hilla, pokušali Nietzscheov pristup tumačiti kao utilitaristički.[545] Etički univerzalizam ili utilitarizam podrazumijeva stajalište da je jedini, konačni standard ispravnog ili pogrešnog *načelo korisnosti ili dobrobiti*, odnosno da moralni cilj kojem valja težiti u svemu što činimo jest *najveća moguća prevaga dobra nad zlom*.[546] U kontekstu ovih razmatranja, zanimljiviji je utilitarizam pravila koji se temelji na shvaćanju da uvijek moramo određivati svoja pravila, pitajući se pritom koja će pravila promicati najveće dobro za svakog, a ne pitajući se koja bi određena radnja imala najbolje posljedice u određenoj situaciji. To znači, nije pitanje koja radnja ima najveću korisnost, nego koje je *pravilo* ima. S obzirom da je i Nietzsche smatra da se temeljem posljedica ili radnje ne vrednuje moralno djelovanje, ovakvo utilitarističko tumačenje bi moglo biti prihvatljivo.

---

[544] Usp. citat na str. 64. i 70 ovoga rada.

[545] R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed*, str. 119.

[546] Talanga navodi različite pravce utilitarizma kod navedenih predstavnika. Primjerice, Bentham je zastupao *hedonistički* utilitarizam, G. E. Moor *idealni*, a J. S. Mill *daimonistički* utilitarizam. Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 194. i dalje.

Problem može predstavljati određivanje pravila. Ipak, ako je kriterij određivanja dobra i zla kod Nietzsche *pathos distance*, onda bi se indirektno moglo pretpostaviti kako bi se korisnost pravila trebala mjeriti uvažavajući potrebu za utvrđivanjem hijerarhije vrijednosti. Odnosno, moralnim pravilima bi se trebalo izbjeći »da bi upravo moral bio kriv ako jedna po sebi moguća *najviša moćnost i raskošnost* tipa čovjek ne bi nikad bila postignuta?«.[547]

Potonja teza, pak, podsjeća i na jedno Darwinovo tumačenje:

> Izraz opće dobro može se definirati kao sredstvo pomoću kojih se može u punoj snazi i zdravlju uzgojiti najveći mogući broj jedinki, s njihovim savršenim sposobnostima, u uvjetima kojima su one izložene.[548]

Temeljem iznesenog Darwin zaključuje kako bi bilo preporučljivo kao mjerilo moralnosti uzeti opće dobro ili dobrobit zajednice, prije nego opću sreću. Nije li ovaj citat u skladu s Nietzscheovim tumačenjem »čovjeka budućnosti«, odnosno nije li to opis Nietzscheova »izbavljenja«? Drugim riječima, nije li na ovakav način opisano opće dobro i Nietzscheovo? Podsjetit ću samo na dio navoda iz genealogijskog djela u kojem Nietzsche potrebu za (pre)vrednovanjem dobra i zla tumači, među ostalim, na sljedeći način:

> Veličina nekog »napretka« čak se i *mjeri* masom svega onoga što mu je moralo biti žrtvovano. Čovječanstvo kao masa žrtvovana uspjehu jedne posebno jače vrste čovjeka – to bi bio napredak… [549]

Dakle, očito je da bi i kod Nietzschea mjerilo vrijednosti moglo biti opće dobro kako je to Darwin opisao. »Instinkt stada«, kritika ćudorednosti moralnih običaja, suvereni, autonomni, nadobičajni individuum, »čovjek budućnosti«, »izbavljujući čovjek«, tumačenje slobode volje kao oslobođena volja, »s onu stranu dobra i zla«, sve su to izrazi ili nastojanja koje Nietzsche koristi za objašnjenje potrebe stvaranja protivnog, obrnutog ideala. Nietzsche je bio uvjerenja da se tek prevladavanjem dobra i zla otkriva taj ideal kao *vlastiti* ideal, a to ujedno znači biti pokretač *vlastitog* smisla. To pak ovdje otvara pitanje je li naglasak na »vlastitom«, te ako jest, je li Nietzsche zagovarao etički egoizam? Ili možda psihološki?

Talanga smatra da i etički i psihološki egoizam predstavljaju ozbiljan i izazovan oblik moralnog skepticizma, te da imaju neke zajedničke karakteristike kao što su razlikovanje

[547] Usp. str. 82. ovoga rada.

[548] Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* str. 68.

[549] Usp. str. 113. ovoga rada.

motiva i svrhe djelovanja, usmjeravanje pažnje na vlastitu odgovornost i općenito naglašavanje konstitutivne uloge subjektivnosti za utemeljenje etike.[550]

Načelo etičkog ili normativnog egoizma glasi: »Opravdano je da svi ljudi djeluju isključivo u svojem vlastitom interesu«.[551] Etički egoizam drži da čovjek uvijek mora činiti ono što će promicati njegovo najveće dobro – da je neko djelo ili pravilo djelovanja ispravno ako i samo ako za njega promiče barem jednaku prevagu dobra nad zlom na dugi rok koliko bi činila i bilo koja alternativa, a da je pogrešno ako to ne čini. Frankena primjerice smatra da su takvo stajalište zastupali Epikur, Hobbes i Nietzsche. [552] Međutim, s obzirom na moguću Nietzscheovu pripadnost ovakvom pristupu, problem je što je i etički egoizam konzekvencijalistička teorija jer smatra da se vrijednost moralnog djelovanja određuje prema posljedicama, dakle prema tome ima li dotično djelovanje za posljedicu uvećanje vlastitog interesa ili koristi. Sličan problem je i sa psihološkim egoizmom. Načelo psihološkog ili deskriptivnog egoizma glasi: »Nepobitna je činjenica da svi ljudi djeluju isključivo u svom vlastitom interesu«.[553] To znači, da svatko od nas uvijek teži za svojim najvećim dobrom, bilo ono zamišljeno kao užitak, sreća, znanje, snaga, samoostvarenje. I Frankena i Talanga psihološki egoizam tumače više kao psihološku teoriju o ljudskoj motivaciji, nego kao etičku.

Bez obzira što se u tumačenju obje vrste egoističkih etičkih teorija mogu prepoznati stajališta koja bi se mogla pripisati i Nietzscheovu pristupu, teško bi se moglo ustvrditi da bi se njegovo shvaćanje vlastitog ideala, kao i morala koji je samoveličanje čovjeka moglo protumačiti samo u okviru etičkog ili psihološkog egoizma. Pod »vlastitim« Nietzsche je mislio i »pojedinačni« što pokazuju, među ostalim, i navodi koji opisuju najvišeg tipa čovjeka. Međutim, ako se uzmu u obzir sve tri genealogijske rasprave, a posebno treća, promišljanje protuideala prvenstveno se odnosi na stvaranje protivnih, drugačijih vrijednosti s obzirom na asketski ideal. Kao što asketski ideal ne simbolizira pojedinog čovjeka, već njegovo *značenje* Nietzsche pokazuje kroz kritiku religije, filozofije, znanosti i umjetnosti kao onim područjima koja daju smisao postojećih (moralnih) vrijednosti na način da ih interpretiraju, tako i *značenje* protuideala mora *novom* interpretacijom obuhvatiti prvenstveno sva ta područja, pa time onda i čovjeka. Ako se ponovno obrati pažnja na genealogijska *nova* pitanja, onda se lako može primijetiti da je njihova zahtjevnost u skladu sa opisanim Nietzscheovim namjerama.

[550] Usp. Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 39. i dalje.

[551] Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 40.

[552] Usp. William K. Frankena, *Etika*, str. 16. i dalje.

[553] Josip Talanga, *Uvod u etiku*, str. 40.

Pored toga, premda Nietzscheova teza kako moral može biti i samoveličanje čovjeka izgleda kao nešto što bi se moglo pripisati etičkom ili psihološkom egoizmu, smatram potrebnim upozoriti da paradigmu takvog morala u genealogijskom djelu Nietzsche prepoznaje u *autonomnom* individuumu kojem Nietzsche pripisuje jednu važnu karakternu osobinu. Autonomni individuum je čovjek koji *smije* obećati, te na taj način smije jamčiti za sebe kao budućnost. Takva karakterna osobina u djelovanju se očituje kao oslobođenost od bilo kakvih pojedinačnih uvjetovanosti, podražaja, posljedica, koristi, interesa, navika i sl. Štoviše, autonomnost znači i nadobičajnost, što znači da ona podrazumijeva i oslobođenost od povijesnih i društvenih okolnosti. Upravo to predstavlja i način na koji Nietzsche tumači slobodu. Uglavnom, temeljem potonjeg opisa, ne bi se smio unaprijed odbaciti pokušaj tumačenja Nietzscheova pristupa moralu u kontekstu kreposne etike.

I na kraju smatram korisnim usporediti Nietzscheov pristup s nekim tezama teorije deontoloških postupaka. Općenito, deontolozi niječu da su ispravno, obvezno i moralno dobro u potpunosti u funkciji onog što je izvanmoralno dobro ili što promiče veću prevagu dobra nad zlom, za sebe, za nečije društvo, ili za svijet u cjelini. Oni tvrde da osim dobra i zla sadržanog u njezinim posljedicama, postoje i drugi motivi koji neku radnju ili pravilo mogu učiniti ispravnom ili obveznom – pored stvorene vrijednosti to su određene značajke djela samog, npr. činjenica da ono što znači držanje obećanja, da je to ispravno. S obzirom na iznesene implikacije Nietzscheova tumačenja uvjetovanih moralnih vrijednosti, kao i s obzirom na potonje tumačenje njegove autonomnosti, ovakva teorija ima dosta srodnih obilježja s Nietzscheovim pristupom. Pritom ustvari mislim na *teorije deontoloških postupaka*.

Njihova osnovna teza jest da su osnovni moralni sudovi obveze uvijek pojedinačni, jer je svaka situacija drugačija i jedinstvena, tako da nijedno opće pravilo ne može biti od velike pomoći. U skladu s tim, deontologizam postupaka ne nudi nikakve standarde određivanja što je u pojedinačnim slučajevima ispravno, a što pogrešno. Premda potonje predstavlja ujedno i najveći prigovor protiv njih, upravo je takvo tumačenje analogno onome što Nietzsche opisuje kao nedostajanje intelektualne savjesti

> svatko te gleda čudnim očima i nastavlja baratati svojom vagom, nazivajući ovo dobrim, ovo zlim, nitko se ne zacrveni kad si dopustiš primijetiti da ti utezi nisu vjerodostojni…[554]

[554] F. Nietzsche, RZ, 2/1/ 28.

Isto tako, kada ekstremni deontolozi postupaka[555] tvrde kako u svakoj konkretnoj situaciji moramo sagledavati ili na neki drugi način odvojeno odlučiti što je ispravno ili što smo dužni učiniti, bez pozivanja na neka pravila ili principe i ne gledajući što će proizvesti najveću moguću prevagu dobra nad zlom, bilo za nas same, bilo za svijet, onda se unutar takvog tumačenja može prihvatiti i sljedeće Nietzscheove teze. Objašnjavajući kako se značenje dobra ili zla ne može izvoditi na temelju onoga što nam koristi ili šteti, a pogotovo se ono ne može tumačiti kao nešto što je dobro ili zlo po sebi, Nietzsche zaključuje: »Ne znači li to: beznačajan, prigodan, često slučajan *odnos* nekog drugog prema nama zamisliti kao njegovu *bit* i ono najbitnije… «.[556]

[555] William K. Frankena, *Etika*, str. 21. i dalje.

[556] F. Nietzsche, S, 2/62.

LITERATURA

Nietzscheova djela

1. Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1983.
2. Friedrich Nietzsche, *Rođenje tragedije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997.
3. Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
4. Friedrich Nietzsche, *Filozofija u tragičnom razdoblju Grka*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
5. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer kao odgajatelj*, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.
6. Friedrich Nietzsche, *O koristi i štetnosti historije za život*, Zagreb, 2004., Matica hrvatska
7. Friedrich Nietzsche, *Svitanje*, Demetra, Zagreb, 2005.
8. Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, Demetra, Zagreb, 2003.
9. Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Mladost, Zagreb, 1980.
10. Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb, 2002.
11. Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb, 2004.
12. Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola – Ecce homo*, Demetra, Zagreb, 2004.
13. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Visovac, Zagreb, 1994.
14. Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, Izvori, Zagreb, 1999.
15. Friedrich Nietzsche, *Volja za moć*, Mladost, Zagreb, 1988.
16. Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, Wilhelm Goldmann Verlag, Berlin, 1982.
17. Friedrich Nietzsche, *Werke*, Zweitausendeins, Franfurt am Main, 1999.
18. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, 1988., Verlag de Gruyter

Dodatna literatura

19. Tom Bailey, *Green and Hill on Nietzsche's Kantianism,* u Nietzsche-Studien, 2004., De Gruyter, Berlin/New York, 2006.
20. Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka,* Školska knjiga, Zagreb, 2007.

21. Christa Davis Acampora, *Naturalism and Nietzsches Moral Psychology*, u: *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell Pearson, Blachwell Publishing Ltd, 2006.
22. Tsarina Doyle, *Nietzsche's appropriation of Kant*, u: Nietzschen-Studien, 2004, De Gruyter, Berlin/New York, 2004.
23. Mihailo Đurić, *Niče i metafizika*, Prosveta, Beograd, 1984.
24. Günter Figal, Nietzsche, *Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, 1988., Reclam
25. Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981.
26. William K. Frankena, *Etika*, KruZak, Zagreb, 1998.
27. C. Gentili, *Kants »kindischer« Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der »objektiven« Teleologie*, u: Nietzsche-Studien 39 (2010), De Gruyter, Berlin/New York, 2011.
28. Volker Gerhart, *Friedrich Nietzsche*, Verlag C. H. Beck München, 1992.,
29. Volker Gerhart, *Pathos und Distanz*, Reclam, Stuttgart, 1988.
30. Robert Guay, *The Philosophical Function of Genealogy of Morals*, u: *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell Pearson, Blachwell Publishing Ltd, 2006
31. Martin Heidegger, *Nietzsche*, zwei Bände, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.
32. Stephen Houlgate, *Kant, Nietzsche and the »Thing in Itself«,* u: Nietzsche-Studien 22 (1993), De Gruyter, Berlin/New York, 1993.
33. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2006.
34. R. Kevin Hill, *Nietzsche: a guide for the perplexed*, Continuum International Publishing Group, London, 2007.
35. Terence Irwin, *The Development of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2009.
36. Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997.
37. I. Kant, *Utemeljenje metafizike ćudoređa*, u: »Etika 1: radni materijali«, Hrvatski studiji, Zagreb, 2011.
38. I. Kant, *Metafizika ćudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.
39. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1988.
40. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Taylor and Francise-Library, London, 2005.
41. Alasdair Macintyre, *Za vrlinom: Studija o teoriji morala*, KruZak, Zagreb, 2002.
42. Simon May, *Nietzsches Ethics and his War on »Morality«*, Clarendon press, Oxford, 1999.

43. David McNaughton, *Moralni pogled*, Sveučilište u Zagrebu-Hrvatski studiji, Zagreb, 2010.
44. J.L. Meckie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Hermondsworth, 1977.
45. M. Riccardi, *Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself,* u: Nietzsche-Studien 39 (2010), De Gruyter, Berlin/New York, 2011.
46. Dave Robinson, *Nietzsche i postmodernizam*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
47. Peter Sedgwick, *Nietzsche, Normativity and Will to Power*, u: Nietzsche-Studien, Band 36 (2007), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2007.
48. Werner Stegmaier, *Nietzsches »Genealogie der Moral«*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.
49. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die philosophie Nietzsches*, Königshausen und Neumann Würzburg, 1991.
50. Slobodan Šnajder (ur.), *Uvod u Nietzschea,* Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1980.
51. Josip Talanga, *Uvod u etiku,* Hrvatski studiji-Studia Croatica, Zagreb, 1999.
52. G. Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart,1992.
53. Jorge L. Viesenteiner, *Nietzsches Moralkritik und Ethik (I),* u: Nietzsche-Studien 38 (2009), De Gruyter, Berlin/New York, 2010.
54. Jorge L. Viesenteiner, *Nietzsches Moralkritik und Ethik (II),* u: Nietzsche-Studien 39 (2010), De Gruyter, Berlin/New York, 2010.
55. Gerhard Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, 7. Auflage, Gütersloh, München, 2002.