

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

Miloš Agatonović

NIČEOVA ETIKA I KRITIKA MORALA

DOKTORSKA DISERTACIJA

Beograd, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Miloš Agatonović

**NIETZSCHE'S ETHICS AND CRITIQUE
OF MORALITY**

Doctoral Disertation

Belgrade, 2016

Podaci o mentoru i članovima komisije

Mentor:

dr Aleksandar Dobrijević, docent

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Drago Đurić, redovni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Nenad Cekić, vanredni profesor

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane: _____

Izjave zahvalnosti

Ovom prilikom imam dužnost da iskažem zahvalnost prema onima koji su na različite načine omogućili da iznesem ovaj rad do njegovog ostvarenja.

Zahvaljujem se svom mentoru dr Aleksandru Dobrijeviću, koga smatram za svog velikog učitelja i vaspitača. Njegova podrška i pomoć u istraživanju i pisanju bile su svesrdne, a kritika, koja je u svakom slučaju bila opravdana, podučavajuća i plodonosna. No, zbog toga što me je svojim primerom podstakao na samousavršavanje dužan sam mu najveću zahvalnost.

Zahvaljujem se svojim roditeljima, Mirjani i Zoranu. Roditelji su svakako *conditio sine qua non*, zbog čega se podrazumeva razlog zahvalnosti prema njima. Roditeljska briga i strpljenje pružili su mi dovoljne uslove za neometano napredovanje u pisanju ovog rada, zbog čega sam im posebno zahvalan. Ovaj rad posvećujem njima i svojoj sestri Mariji.

Ničeova etika i kritika morala

Rezime

Predmet ovog rada jeste Ničeova etička misao, dok njegov cilj predstavlja određenje etičke teorije koja je implicitno sadržana u Ničeovim spisima i fragmenatima. Glavni deo teorije izložićemo u dva poglavlja pod naslovima “Ničeova etika” i “Ničeova kritika morala.”

U poglavlju “Ničeova etika” predstavimo Ničeovo etičko stanovište, čineći to u tri koraka. U prvom koraku, potpoglavlju koje nosi naslov “Tri lica Ničeove etike,” uz pomoć novijih interpretacija pokušaćemo da otkrijemo koje sve vrste vrednosti čine osnovu Ničeove etike. Takođe ćemo ukazati na problem “jeste-treba jaza,” koji novije interpretacije prepoznaju kod Ničea, i ponuditi rešenje tog problema koje bi prema našoj interpretaciji podrazumevalo “tlo” života kojem su vrednosti imanentne. U drugom koraku, u potpoglavlju “Normativnost Ničeove etike,” raspravljaćemo o formalnim karakteristikama Ničeovog normativno-etičkog stanovišta uz pokušaj određenja značenja termina “etika” koji se može pripisati Ničeu, vrsta normativnih pojmova koje njegova etika podrazumeva, kao i odnosa između normativnih i nenormativnih, i između etičkih i neetičkih pojmova. Treći korak, potpoglavlje “Afirmacija života: ideal Ničeove etike,” treba da otkrije osnovne karakteristike koje čine sadržaj Ničeove etike, njegove osnovne normativne zahteve, koji, ako su zadovoljeni u konkretnim primerima, predstavljaju ideal koji on suprotstavlja asketskom idealu koji poriče život. Pokazaćemo da je to ideal afirmacije koji kod Ničea ima dvostruki smisao, smisao poboljšanja, težnje za višem, podrazumevan u njegovom učenju o volji za moć, i smisao prihvatanja *status quo*-a, održanja, podrazumevan u učenjima o večnom vraćanju istog i *amor fati*. Dva smisla afirmacije predstavljaju opšte karakteristike Ničeovog ideala koji se na različite načine manifestuje u različitim kontekstima života.

Poglavlje “Ničeova kritika morala” treba da pokaže na koji način Niče kritikuje moral sa svog etičkog stanovišta kao polazišta, što ćemo takođe učiniti u tri koraka. U prvom, raspravljaćemo se o problemu opsega, problemu koji je u savremenoj interpretaciji precizno formulisao i imenovao Brajan Lajter. Izložićemo Lajterovu postavku problema i odrediti kriterijum razlikovanja Ničeove pozicije od predmeta njegove kritike. Pri tom ćemo ukazati na nedostatke Lajterovog rešenja. U drugom i trećem koraku iznećemo predlog rešenja problema opsega, koje

bi zapravo predstavljao korigovano i dopunjeno Lajterovo rešenje. Poziciju Ničeove kritike određimo polazeći od rezultata razmatranja Ničeovog etičkog stanovišta iz poglavlja “Ničeova etika.” To je pozicija ideala afirmacije života. Određenje predmeta Ničeove kritike, što je zadatak trećeg, poslednjeg koraka u poglavlju “Ničeova kritika morala,” proizlazi iz određenja njegove pozicije kao ono što onemogućava ostvarenje afirmacije života. Lajterovo određenje deskriptivne i normativne komponente morala koji je predmet Ničeove kritike jeste osnova za naš opis Ničeove kritike moralizma i paternalističkih morala. Pokazaćemo da Niče kritikuje deskriptivne karakteristike kada one vode moralizmu a normativne kada vode paternalizmu, te da su pravi predmeti Ničeove kritike moralizam i paternalistički morali.

Posle izlaganja teorije o Ničeovoj etici i njegovoj kritici morala, u zaključnim razmatranjima pokušaćemo da odgovorimo na pitanja da li Niče pruža neko pravilo ili cilj kojim se možemo rukovoditi u postupanju i da li pruža neki kriterijum ispravnosti postupanja, što bi trebalo da dâ zaokruženi oblik našoj teoriji. Konačni zaključak naše interpretacije biće da Niče svojom filozofijom ne podstiče da postupamo na izvestan način, već da istražujemo i izaberemo život koji nam odgovara.

U *appendix*-u rada primena Ničeove etike i njegove kritike morala u savremenom dobu biće naznačena kao mogućnost, a glavna tema *appendix*-a biće pokret transhumanizma.

Ključne reči: Fridrih Niče, normativnost, distinkcija između etike i morala, problem “jeste-treba jaza,” Brajan Lajter, naturalizam, afirmacija života, volja za moć, Ničeova kritika asketskog ideala, Ničeova kritika moralizma i paternalizma.

Naučna oblast: filozofija

Uža naučna oblast: etika

UDK broj: 17 (Nietzsche, F.)

Nietzsche's Ethics and Critique of Morality

Summary

The subject of this work is Nietzsche's ethical thought, while its goal represents determination of the ethical theory which is implicitly contained in Nietzsche's writings and fragments. The main part of this theory is going to be posed in two chapters under the headings "Nietzsche's Ethics" and "Nietzsche's Critique of Morality."

In the chapter "Nietzsche's Ethics" we are going to present Nietzsche's ethical view, doing that in three steps. In the first step, the subchapter with a heading "Three Faces of Nietzsche's Ethics," with the help of recent interpretations we will try to discover all kinds of values that constitute the ground of Nietzsche's ethics. We are also going to point at the "is-ought" problem which recent interpretation recognize in Nietzsche, and to suggest a solution to that problem which according to our interpretation would assume "ground" of life to which values are immanent. In the second step, in the subchapter "Normativity of Nietzsche's Ethics," we are going to discuss formal characteristics of Nietzsche's normative-ethical account trying to determine the meaning of the term "ethical" that could be ascribed to Nietzsche, the kinds of normative concepts which his ethics assumes, and also the relations between normative and non-normative, and between ethical and non-ethical concepts. The third step, the subchapter "The Affirmation of Life: Ideal of Nietzsche's Ethics," should discover the basic characteristics that constitute the contents of Nietzsche's ethics, its basic normative demands, which, if satisfied in concrete examples, represent the ideal that he contrasts with the ascetic ideal that denies life. We are going to show that that ideal is the ideal of affirmation which in Nietzsche has a twofold sense, the sense of enhancement, the tendency to higher, assumed in his doctrine of will to power, and the sense of acceptance of *status quo*, of a preservation, assumed in the doctrines of eternal recurrence and *amor fati*. Two senses of affirmation represent the general characteristics of Nietzsche's ideal which is in different ways manifested in different contexts of life.

The chapter „Nietzsche's Critique of Morality“ should show how Nietzsche criticize morality from his own ethical view as a postulate, which we will also be doing in three steps. In the first, we are going to discuss the scope problem, the problem that in the contemporary interpretation was accurately formulated and named by Brian Leiter. We are going to present

Leiter's setting of the problem and determine the criterion for distinguishing Nietzsche's position from the object of his critique. At the same time, we shall point at the deficiencies of Leiter's solution. In the second and third step we are going to suggest a solution to the scope problem, which is in fact Leiter's solution that is corrected and complemented. The position of Nietzsche's critique will be determined starting from the results of the discussion about Nietzsche's ethical view in the chapter "Nietzsche's ethics." That is the position of the ideal of affirmation of life. The determination of the object of Nietzsche's critique, which is the task of the third, last step in the chapter "Nietzsche's Critique of Morality," is the implication from the determination of his position as something that makes the realization of an affirmation of life impossible. Leiter's determination of the descriptive and normative component of morality which is the object of Nietzsche's critique is the basis for our description of Nietzsche's critique of moralism and paternalistic moralities. We are going to show that Nietzsche criticize the descriptive characteristics when they lead to a moralism and the normative when they lead to a paternalism, so that the real object of Nietzsche's critique is moralism and paternalistic morality.

After the presentation of theory about Nietzsche's ethics and his critique of morality, in the concluding remarks we shall try to answer the questions if Nietzsche gives any rule or goal that we can be guided by in our practice and if he gives any criterion of the correctness of practice, and that should give a rounded form to our theory. The final conclusion of our interpretation will be that Nietzsche with his philosophy does not stimulate us to act in any kind of way, but to explore and choose life that is adequate to us.

The application of Nietzsche's ethics and critique of morality in contemporary age will be indicated as a possibility in the appendix of the work, while the main subject of the appendix will be the movement of transhumanism.

Key word: Friedrich Nietzsche, normativity, distinction between ethics and morality, "is-ought" problem, Brian Leiter, naturalism, affirmation of life, will to power, Nietzsche's critique of ascetic ideal, Nietzsche's critique of moralism and paternalism.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Ethics

UDC number: 17 (Nietzsche, F.)

Sadržaj

Sadržaj	1
1. Uvod i metodologija	4
1.1. Uticaji i aktuelnost Ničeove filozofije.....	5
1.2. Kako je moguće govoriti o Ničeovoj etici?.....	12
1.2.1. Stil i teorija kod Ničea, Šopenhauera, Vitgenštajna.....	12
1.2.2. Osnovne postavke istraživanja: pretpostavke, zadaci, ciljevi.....	16
1.2.3. Egzegeza.....	17
1.2.4. Pregled po poglavljima.....	21
2. Ničeova etika	23
2.1. Tri lica Ničeove etike.....	24
2.1.1. Novije interpretacije Ničeove etike: od Kaufmanovog do Lajterovog Ničea.....	24
2.1.2. Problem “jeste-treba jaza,” jaka teleološka teza i moraliza.....	26
2.1.3. Interpretacije Ničeovog normativnog stanovišta.....	30
2.1.3.1. Interpretacija prudencijalnih vrednosti višeg čoveka kao osnovnih vrednosti Ničeovog stanovišta.....	30
2.1.3.2. Zasnivanje Ničeovog normativnog stanovišta na estetičkim vrednostima.....	32
2.1.3.3. Interpretacije Ničeove etike.....	34
2.1.4. Ničeova etika “dobrog,” “lepog” i “korisnog”.....	35

2.1.5. Vrednosti imanentne životu: realizam <i>versus</i> antirealizam.....	38
2.2. Normativnost Ničeove etike.....	47
2.2.1. Niče o “Sokratovom pitanju”.....	47
2.2.2. Normativnost i etika.....	49
2.2.2.1. Normativni pojmovi: deontički i aksiološki.....	49
2.2.2.2. Etika i moral.....	50
2.2.3. Mesto Ničeove etike u području normativnosti.....	53
2.2.3.1. Kakvo značenje pojma “etika” možemo pripisati Niču?.....	53
2.2.3.2. Normativni pojmovi Ničeove etike.....	57
2.3. Afirmacija života: ideal Ničeove etike.....	62
2.3.1. Odnos Šopenhauerove i Ničeove etike: asketski ideal i kontra-ideal.....	62
2.3.1.1. Zajedničke odlike Šopenhauerovih i Ničevih etičkih shvatanja.....	63
2.3.1.2. Poricanje i afirmacija u Šopenhauerovoj i Ničeovoj filozofiji....	66
2.3.2. Ničev pojam života: naturalizam i uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života.....	70
2.3.2.1. Naučno-naturalistička interpretacija Ničevog pojma života.....	71
2.3.2.2. Naturalizma u širokom smislu.....	76
2.3.2.3. Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života.....	78
2.3.3. Primeri i karakteristike afirmacije života.....	86
2.3.3.1. Ideal veličine, suvereni pojedinac, slobodni duh.....	86
2.3.3.2. Afirmacija kao poboljšanje.....	90

2.3.3.3. <i>Afirmacija kao prihvatanje status quo-a</i>	99
3. Ničeova kritika morala	104
3.1. Problem opsega Ničeove kritike morala.....	105
3.1.1. Lajterovo određenje kriterijuma razlikovanja pozicije od predmeta Ničeove kritike.....	105
3.1.2. Uloga pojma života u razlikovanju predmeta od pozicije Ničeove kritike morala.....	110
3.2. Pozicija Ničeove kritike morala.....	116
3.2.1. Karakteristike viših ljudi.....	116
3.2.2. Vrednosti života prema Niču.....	118
3.3. Moral kao predmet Ničeove kritike.....	127
3.3.1. Moralizam kao predmet Ničeove kritike.....	128
3.3.2. Ničeova kritika paternalističkih morala.....	134
4. Zaključak	143
4.1. Šta treba činiti?.....	144
4.2. Pitanje kriterijuma.....	148
<i>Appendix: mogućnost primene Ničeove etike i kritike morala danas – slučaj transhumanizma</i>	152
Bibliografija	161

1. Uvod i metodologija

1.1. Uticaji i aktuelnost Ničeove filozofije

Ko piše krvlju i u izrekama, ne želi da ga čitaju, nego da ga uče napamet. U planini je najkraći put od vrha do vrha: ali zato moraš imati dugačke noge. Izreke treba da su vrhovi: a oni kojima se govori visoki i izrasli.

Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, I, "O čitanju i pisanju."

Niče je poznat kao "dubok" mislilac. Svoje duboke uvide izlagao je jezgovito, u izrekama koje se svojim stilom snažno nameću svesti čitaoca. Ničeovi uvidi nikad nisu bili izloženi na sistematičan i naučno-metodičan način, mada se u njima mogu prepoznati obrisi nekakvog filozofskog sistema i metodologije. Do njih nije došao naučno-empirijskim istraživanjem, mada su mnogi proizvod nadahnuća koje je na neobičan način podstaknuto poznavanjem empirijskih nauka kao što su biologija i medicina. Pa, iako fragmentarna u svojoj pojavi, Ničeova misao je imala reperkusije na razumevanje čoveka, njegove prirode, života, društva, kulture, u naučnim oblastima kao što je psihologija i društveno-kulturnim tokovima kao što su nacizam, egzistencijalizam, postmodernizam i u novije vreme transhumanizam.

Danas se u psihologiji eksperimentalno potvrđuju neki od Ničeovih najznačajnijih uvida o prirodi čoveka, na šta ukazuju stručnjaci Brajan Lajter (Brian Leiter) i Džoša Nobi (Joshua Knobe) (vidi Knobe & Leiter, 2007). To je važan razlog zašto Ničeovu filozofiju treba uzeti ozbiljno (vidi Leiter, 2015: 261). S tim u vezi, tema Ničeovog naturalizma probudila je široko interesovanje kod filozofa današnjice. Zadatak Ničeovog naturalizma, bez obzira kako naturalizam određujemo, prema fragmentu iz knjige *S one strane dobra i zla* glasi "vratiti čoveka u prirodu (*Den Menschen... zurückübersetzen in die Natur*)" (KSA 5, "Jenseits von Gut und Böse," 230). Taj zadatak proizašao je iz duha prosvetiteljstva i materijalizma. Niče je kao mladi filolog stekao široko i pregledno znanje o modernom materijalizmu na osnovu svedočanstva knjige *Istorija materijalizma* koju je napisao Fridrih Albert Lange (Friedrich Albert Lange). Od nemačkih materijalista najveći uticaj na Ničea imao je sam Lange, novokantovac koji je moderni

materijalizam opisivao kao gledište prema kojem “priroda čoveka jeste... poseban slučaj univerzalne fiziologije, a misao samo poseban slučaj u lancu fizičkih procesa života” (citirano u Leiter, 2015: 52). Lange je kao bazičnu nauku uzimao fiziologiju koja bi trebalo da opiše način funkcionisanja čulnog aparata koji omogućava saznanje, pa tako i “mehaničku nužnost po kojoj se sve odvija” (vidi Lange, *The History of Materialism*, 202). U pismu Karlu fon Gersdorfu (Carl von Gersdorff) iz 1868. godine Niče je preporučivao Langea kao najbolje objašnjenje “materijalističkog pokreta našeg vremena, prirodne nauke i darvinističkih teorija” (citirano u Young, 2010: 90).

Ničeov naturalizam bitno je povezan sa njegovim razmatranjem vrednosti koje je i danas podsticajno za mislioce. U knjizi *Genealogija morala*, najverovatnije pod Langeovim uticajem, Niče je raspravljao o procenjivanju vrednosti govoreći da “svaku tablicu vrednosti, svako ‘ti treba...’ za koje istorija ili etnološko istraživanje zna, treba osvetliti i protumačiti najpre *fiziološki*, u svakom slučaju pre nego psihološki; svemu je isto tako potrebna kritika od strane medicinske nauke” (*GM*, I, 17). U knjizi *Sumrak idola* prevrednovanje svih vrednosti nazivao je “sudbonosnim zadatakom” koji podrazumeva “*istraživanje idola*,” pri čemu je smatrao da na “svetu ima više idola (*Götzen*) nego realiteta (*Realitäten*)” (*SI*, “Predgovor”). Takođe je smatrao da čoveka opravdava njegov realitet, a da je “istinski čovek (*der werlicht Mensch*)” vredniji u poređenju sa ma kojim “idealnim čovekom (*idealen Menschen*)” (*SI*, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 32). Istinski čovek je onaj čije je telo zdravo, “savršeno i pravo izraslo,” kako kaže Ničeov Zaratustra (*TGZ*, “O onostrancima”), odnosno, prevedeno na terminologiju nemačkih materijalista, čija se fiziološka osnova razvila prema prirodnoj nužnosti. Na osnovu toga Ničeovo mišljenje možemo opisati pomoću sledećeg stava: čovek u naturalističkom smislu, kao biće koje pripada prirodi, opravdava ono što on u normativnom smislu treba da bude. Međutim, takav stav je krajnje problematičan, što se pokazalo u interpretacijama koje su ga sledile.

Nemački nacisti zastupali su eugeničko učenje o biološkoj superiornosti arijevskeg tipa čoveka. Njihova eugenika pruža navodno opravdanje za povoljno vrednovanje jednog tipa ljudi, dok se na osnovu istog tog učenja negativno procenjuju drugi tipovi. Nacistička ideologija, zasnovana na takvom eugeničkom učenju, u stvarnosti je za posledicu imala holokaust. U interpretaciji odnosa nacističke ideologije i Ničeove filozofije ne može se prenebregnuti

evidentna sadržinska sličnost između nacističkog eugeničkog učenja i Ničeovog učenja o tipovima. Kao i nacistička ideologija, Ničeovo učenje o višem i nižem tipu ljudi polazi od pretpostavke o njihovim biološkim karakteristikama. Izgleda da je Niče, barem prema takvoj interpretaciji, kumovao nacističkoj ideologiji, pa je, samim tim, i donekle odgovoran za dešavanja koja je ta ideologija usloвила. Ali, sa druge strane, istorijska je činjenica da je Niče “nacifikovan” od strane trećeg Rajha i da su njegova učenja prilagođena nacističkoj ideologiji kako bi je podržala. U svakom slučaju, za interpretaciju ostaje otvoreno pitanje da li je Niče duhovni vođa i preteča nacizma (Golomb & Wistich, 2002: 2). U njegovom delu postoji tekstualna osnova kako za pronacističku, tako i za antinacističku interpretaciju (Fischer, 2002: 292–3).

Nasuprot nacističkoj eugenici koja se rukovala partikularnim političko-ideološkim stavovima, savremena transhumanistička eugenika vodi se univerzalnim prosvetiteljskim vrednostima opšte dobrobiti i slobode. Pri tom se poboljšanje savremenim tehnologijama i biomedicinskim sredstvima koje transhumanisti preporučuju normativno opravdava na osnovu pretpostavke da čovek po svojoj prirodi teži poboljšanju. Savulesku smatra da je transhumanističko poboljšanje moralno obavezno zato što, preme njegovoj maksimalističkoj devizi, “biti čovek znači biti bolji” (Savulesku, 2010: 53). Slično tome, Sorgner (Stefan Sorgner), autor koji zastupa tezu da između transhumanizma i Ničeove filozofije postoje fundamentalne sličnosti, smatra da ako čovek teži moći, kako Niče svojim učenjem o volji za moć pretpostavlja, onda je u njegovom interesu da se poboljša (vidi Sorgner, 2009: 31) (vidi “Appendix: mogućnost primene Ničeove etike i kritike morala danas – slučaj transhumanizma”).

Oba pokreta, nacistički i transhumanistički, polaze od problematične pretpostavke u tumačenju Ničeove filozofije koja, suprotno njenom izvornom duhu, tvrdi da čovek treba da bude ono što po prirodi jeste ili čemu po prirodi teži. Protiv takvih učenja sam Niče bi podigao glas. “[K]akva je naivnost,” govorio je Niče, “uopšte reći: ‘čovek *bi trebalo* da bude *takav i takav!*’ Stvarnost nam pokazuje bogatstvo tipova koje ushićuje, raskoš rasipnih igara i promene oblika: a neki siroti besposličar moralist kaže na to: ‘ne,’ čovek bi trebalo da bude *drugačiji!*... On čak zna *kakav* bi trebalo da bude, taj čankoliz i licemer; on sebe naslika na zidu, i kaže pri tome: ‘*ecce homo!*’... Ali, čak i kad se moralist obraća samo pojedincu i kaže mu: ‘*ti* treba da budeš *takav i takav!*’ on ne prestaje da se pravi smešnim. Pojedinač je delić fatuma u svakom

pogledu, zakon više, neophodnost više za sve što dolazi i što će biti” (*SI*, “Moral kao protivpriroda,” 6). Ničeova oštra kritika moralističkih i paternalističkih etičkih učenja, koja nalažu šta/kakav čovek (kao pojedinac ili kao vrsta) treba da bude, dokaz je da nacističke i transhumanističke interpretacije Ničeove filozofije promašuju svoj cilj.

Filozofi egzistencije, nadahnuti Ničeovom filozofijom, smatraju da različiti zahtevi društva, religijski, moralni ili građanski zahtevi, vode, kako je Sartr (Jean-Paul Sartre) govorio, “lošoj veri,” obmanjivanju sebe da jesmo nešto što zapravo nismo, ili neautentičnosti egzistencije. Za te filozofe autentičnost, najuopštenije govoreći, predstavlja, da se opet poslužimo Sartrovim rečima, “obnavljanje bića koje je prethodno bilo iskvareno” (Sartr, *Biće i ništavilo*, 92). “Obnavljanje” čovekovog bića koje je “iskvarila” loša vera može se razumeti na dva načina: (i) kao opravdanje onoga što čovek treba da bude na osnovu onoga što jeste; ili (ii) kao odbacivanje bilo kakvog normativnog opravdanja čoveka (čovek treba da bude takav i takav) u korist optativnog (opcionog) (čovek može da bude takav i takav) (vidi Dobrijević, 2009b: 36).¹ Prvi način razumevanja autentičnosti je problematičan iz istog razloga kao i nacistički i transhumanistički normativni zahtevi – zbog opasnosti od moralizma. Na to ukazuje sam Niče u prethodno navedenom citatu (*SI*, “Moral kao protivpriroda,” 6), iako je u nekim aforizmima i sam iznosio moralističke zahtev za autentičnošću, kao u sledećem: “Šta kaže tvoja savest? – ‘Ti treba da budeš (podvukao M. A.) onaj ko si’” (*VN*, 270). Sartr je takve moralističke zahteve opisivao kao “ideal iskrenosti” koji se uopšte ne razlikuje od loše vere. Prema njemu, zahtevati od čoveka da bude iskren prema sebi znači da “konstituiše sebe kao stvar,” kao “biće koje jeste ono što nije i nije ono što jeste,” što jeste primer loše vere (vidi Sartr, *Biće i ništavilo*, 85). Zbog opasnosti od reifikacije sopstva smatrao je da se čovek ne može vrednosno opravdati. “[M]oja sloboda je,” veli Sartr, “jedini temelj vrednosti i ništa me, apsolutno ništa ne opravdava da prihvatim ovu ili onu vrednost, ovu ili onu skalu vrednosti. Ja sam, kao bivstvovanje preko koga vrednosti postoje, apsolutno neopravdljiv. Moja sloboda strepi zato što je temelj vrednosti, dok je sama bez temelja. Osim toga, ona strepi zato što se vrednosti, zbog činjenice da se po prirodi otkrivaju nekoj slobodi, ne mogu otkriti a da istovremeno ne budu ‘stavljene u pitanje,’ jer se

¹ Ovoj razlici odgovara Dejvid Kuperova (David Cooper) razlika između polonijskog (*Polonian*) i dadaističkog (*Dadaist*) model autentičnosti. (Cooper, 1983: 7–13).

mogućnost da se naknadno preokrene skala vrednosti pojavljuje komplementarno kao *moja mogućnost*” (ibid, 62–3).

Prema Sartru čovek kao apsolutno slobodno biće ima *mogućnost* da “preokrene skalu vrednosti,” što odgovara Ničeovom “sudbonosnom zadatku prevrednovanja vrednosti.” “*Prevrednovanje svih vrednosti*: to je moja formula za čin najvišeg samoosvešćivanja čovečanstva,” kaže Niče (vidi *EH*, “Zašto sam sudbina,” 1). “Formula za takvu sudbinu *koja postaje čovek*” data je u izreci Ničeovog Zaratusstre koja glasi: “A ko mora da bude tvorac u dobru i zlu: uistinu, taj mora da bude uništilac i mora slamati vrednosti. Tako najviše zlo pripada najvišoj dobroti: a ova je stvaralačka” (ibid, 2). Niče je smatrao da se u osnovi života uopšte, pa i čovekovog, nalazi volja za moć kao težnja ka samoprevazilaženju, težnja ka novim mogućnostima, a ne vrednosti. Vrednosti zapravo tek naknadno nastaju iz volje za moć, i one se “neprestano moraju prevazilaziti iz sebe sama” (vidi *TGZ*, “O samoprevazilaženju”). Smisao života jesu mogućnosti, sve ono što on može biti, što može stvoriti, a ne ono šta navodno treba da bude.

U duhu oslobađanja čoveka od univerzalnih normi Vilhem Šmid (Wilhelm Schmid) iznosi emancipatorski zahtev: “Ne sme se postupati normativno, stvarajući norme i sveopšte obaveze, već optativno, otvarajući opcije i mogućnosti” (Šmid, 2001: 1). Takav način razmišljanja prihvataju i drugi dvadesetovekovni mislioci kao što su Delez (Gilles Deleuze), Fuko (Michel Foucault), Rorti (Richard Rorty), Sloterdajk (Peter Sloterdijk) (vidi Dobrijević, 2009b: 36). Recimo, Delez, koji je svojom interpretacijom Ničeove filozofije odredio put za navedene i druge mislioce sličnih nastojanja, govori o mišljenju “koje bi išlo do kraja onoga što život *može*, mišljenje koje bi dovelo život do kraja onoga što on *može* (podvukao M. A.)” (Delez, 1999: 120). To mišljenje je, Delez kaže, “afirmativna moć života,” a život upravljan takvim mišljenjem “aktivna sila mišljenja” (ibid). Uz to Delez smatra da Niče ima afiniteta prema “mišljenju koje bi *afirmisalo* život... [A] misliti bi ovde značilo *otkrivati, pronalaziti nove mogućnosti života*” (ibid).

Doista, Niče je svojom mišlju, kako je i Delez isticao, otkrivao mogućnosti, mogućnosti modernog čoveka, njegovog psiho-fizičkog poboljšanja, odbacivanja starih i stvaranja novih vrednosti, kulturnog uzdizanja, kao i mogućnost da bude ono što jeste. U istraživanju mogućnosti čoveka Niče je koristio istorijski metod koji je nazivao “genealogija,” koji je, prema našem

mišljenju, njegovo najveće filozofsko dostignuće. Genealogija predstavlja metod izučavanja porekla različitih vrsta fenomena života, bioloških i društvenih, na osnovu utvrđenih uslova koji uzrokuju promene u njemu, njegov razvoj, rast i propadanje. Pri tom se služi specifičnom vrstom uzročnog objašnjenja, a među uslove koje takvo objašnjenje treba da navede spadaju vrednosti i norme koje su ujedno i imanentne karakteristike i proizvod života. Pa kada Niče govori o mogućnostima čoveka uvek ima u vidu vrednosti i norme kao delotvorne uslove u kontekstu celine života kojoj čovek pripada. U svom genealoškom istraživanju vrednosti Niče ne čini genetičku grešku (*genetic fallacy*) tako što procenjuje vrednosti na osnovu njihovog porekla, kako interpretatori često misle. On procenjuje vrednosti procenjujući vrednost celine života kojoj one pripadaju. On ne izvodi normativne zaključke neposredno iz nenormativnih premisa, a njegov odgovor na pitanje “šta/kakav čovek treba da bude?” ne proizlazi neposredno iz odgovora na pitanje “šta/kakav čovek jeste?” On ne govori da čovek prosto treba da bude ono što istinski jeste, već uvek pretpostavlja kakav *život* treba ili ne treba da bude, i na osnovu toga šta/kakav *čovek* kao deo celine života treba, odnosno, ne treba da bude. U tome genealogija može da pomogne tako što će istraživanjem konkretne situacije života i njegovih uslova odrediti prikladan *modus vivendi*.

Najznačajniji doprinos Ničeove filozofije nije podsticaj na optimističku promenu čoveka, njegovo poboljšanje, samoostvarenje ili oslobađanje i stvaranje novih mogućnosti života, već podsticaj na istraživanje života, njegovih uslova koji određuju mogućnosti i predstavljaju razloge prihvatanja izvesnog načina življenja. Takvim istraživanjem dolazimo do znanja šta možemo, koliko i kako se možemo menjati s obzirom na naše sposobnosti i spoljašnje okolnosti, i šta treba da budemo, koja su normativna ograničenja naših težnji. Bez tog znanja ne bi bilo moguće niti čovekovo poboljšanje, niti autentičnost njegovog postojanja, niti njegova emancipacija. Niče se protivio bilo kakvom dogmatskom prihvatanju normativnih zahteva, kritikujući “svaku vrstu vernika.” Zato je govorio:

Mi “saznavaoci” postajemo polako nepoverljivi prema svakoj vrsti vernika; naše nepoverenje nas je postepeno naučilo da zaključujemo obrnuto od onoga kako se ranije zaključivalo: naime, da tamo gde jačina vere upadljivo stupa u prvi plan zaključujemo da postoji izvesna slabost u dokazivosti, čak da *nije verovatno* ono u šta se veruje. Ni mi ne osporavamo da vera “čoveka usrećuje,” ali *baš zato* osporavamo da vera nešto *dokazuje* – jaka vera koja usrećuje čoveka

pobuđuje sumnju u ono u šta se veruje, ona ne utemeljuje “istinu,” ona utemeljuje izvesnu verovatnoću – *obmane*. (GM, III, 24)

1.2. Kako je moguće govoriti o Ničeovoj etici?

Ko veruje da je nešto moje razumeo, taj je od mene stvorio nešto podešeno prema svojoj slici – ne retko suprotno nego što jesam, na primer “idealistu”; ko me ništa nije razumeo, osporavao je da bih ja uopšte mogao da budem razmatran.

Fridrih Niče, *Ecce homo*, “Zašto pišem tako dobre knjige,” 1.

1.2.1. Stil i teorija kod Ničea, Šopenhauera, Vitgenštajna

Ničeov najveći filozofski uzor bio je Artur Šopenhauer (Artur Schopenhauer), filozof i pisac prefinjenog stila koji je opčinio Ničea kao mladog filologa. Šopenhauerov stil je jasan, prigodan za razložno izlaganje filozofskih shvatanja i učenja, po čemu sasvim nalikuje stilu pisanja savremenih filozofa analitičke orijentacije. U spisu *Šopenhauer kao vaspitač*, objavljenom 1874. godine, Niče ne skriva oduševljenje Šopenhauerovim uzvišenim izrazom u pisanju, ističući pri tom “njegovu čestitost, njegovu vedrinu i njegovu postojanost.” “On je čestit,” obrazlaže Niče, “jer govori i piše sebi samom i za sebe samog, vedar, jer je mišljenjem pobedio ono što je najteže, i postojan, jer takav mora da bude” (*ŠV*, 2). U istom odeljku Niče pohvaljuje Šopenhauerov stil iz mnogih drugih razloga, zbog njegove iskrenosti, ubedljivosti, jednostavnosti, svedene retorike. Zapisao je:

Moje poverenje u njega nastalo je smesta, i sad je još isto kao i pre devet godina. Razumeo sam ga kao da je pisao za mene: da se izrazim shvatljivo, a neskromno i ludo. Otud dolazi i to da u njemu nikada nisam našao paradoks, mada tu i tamo poneku malu zabludu; jer što su paradoksi drugo nego tvrdnje koje ne ulivaju nikakvo poverenje, jer ih je sam autor načinio bez pravoga poverenja, jer je njima hteo da zablista, zavede i uopšte da zaseni? Šopenhauer nikad ne želi da zasenjuje: jer on piše za sebe, a niko ne želi rado da bude obmanut, ponajmanje filozof koji sebi čak postavlja kao zakon: ne obmanuj nikoga, čak ni samog sebe! Čak ne ni dopadljivom društvenom obmanom koju svaki razgovor donosi sa sobom i koju pisci gotovo nesvesno podražavaju; još manje svesnijom obmanom sa govornice i veštim sredstvima retorike. Nego,

Šopenhauer govori sa samim sobom... Kad Šopenhauer govori, nas to isto tako ne podseća na učenjaka koji po prirodi ima krute i neveste udove i uske grudi pa zbog toga dođe ukočen, smeten ili izveštačen; dok, na drugoj strani, Šopenhauerova osorna i pomalo medveđa duša uči da nam gipkost i dvorske ljupkost dobrih francuskih pisaca ne nedostaje toliko koliko ih preziremo, i niko kod njega neće otkriti podražavano, u neku ruku posrebljeno prividno francustvo, na koje su nemački pisci toliko ponosni. Tu i tamo, Šopenhauerov izraz podseća me malo na Getea, ali me, inače, uopšte ne podseća na nemačke uzore. Jer on ume da ono dubokoumno kaže jednostavno, ono što je potresno bez retorike, a ono strogo naučno bez pedanterije. (ibid)

Iako pod snažnim uticajem Šopenhauera, Ničeov stilski izraz je posve drugačiji od Šopenhauerovog. On često obmanjuje čitaoca, navodi ga na pogrešan trag u interpretaciji, nosi maske, obilato koristi paradoksalne formulacije, služi se metaforama i pesničkim jezikom, ne iznosi dovoljno opširna filozofska obrazloženja, njegovim spisima nedostaje jasna ili bilo kakva struktura. Uprkos tome, Niče je značajan za filozofiju čak i danas. To smatra i Bernard Vilijams (Bernard Williams), iako izričito kaže da je Ničeov tekst zamka (*booby-trap*), ne samo za izvođenje teorije iz njega, nego za bilo kakvu sistematičnu egzegezu koja bi učinila da nalikuje teoriji (Williams, 1995b: 66).

Niče nije usamljeni primer filozofa koji je, uprkos problematičnosti teorijskog razumevanja njegovog teksta, od velike važnosti ne samo za filozofiju već i šire. Ludvig Vitgenštajn (Ludwig Wittgenstein), jedan od utemeljitelja analitičke filozofije (još jedan Šopenhauerov “učenik”!), govorio je da ga ne treba čitati kao nekog ko pruža filozofske teorije, budući da filozofske teorije uopšte ne mogu postojati (vidi ibid: 65). Vitgenštajnovno delo je usmereno ne samo protiv filozofskih teorija već i protiv same filozofije. U *Logičko-filozofskom traktatu* kaže da “većina stavova i pitanja koji su bili napisani o filozofskim stvarima nisu lažni, nego besmisleni” (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003), da “filozofija nije teorija nego aktivnost” i da se “filozofsko delo sastoji bitno od rasvetljavanja” (ibid, 4.112). *Traktat* završava rečima koje paradoksalno poriču sve što je prethodno rekao: “Moji stavovi rasvetljavaju time što ih onaj ko me razume na kraju priznaje kao besmislene kada se kroz njih, po njima, preko njih popeo napolje. (On mora tako reći odbaciti lestvice pošto se po njima popeo.) On mora ove stavove prevladati, tako će ispravno videti svet. O čemu se ne može govoriti, o tome se mora ćutati” (ibid, 6.54, 7.). Za etiku, oblast kojom ćemo se u ovom radu prevashodno baviti, Vitgenštajn kaže: “Jasno je da se etika ne može izreći” (ibid, 6.421). Razlog

tome jeste njegov stav da u svetu “nema nikakve vrednosti – a kada bi je bilo, ona ne bi imala vrednost” (ibid, 6.41). “Ako postoji neka vrednost,” kaže Vitgenštajn u nastavku, “ona mora ležati izvan svakog događaja i onog što jeste slučaj (*So-Sein*). Jer svaki događaj i ono što jeste slučaj je akcidentalno (*zufällig*). Ono što je čini neakcidentalnom (*nichtzufällig*) ne može ležati unutar sveta, jer, ako bi, i sama bi bila akcidentalna. Ona mora ležati izvan sveta. Zato ne mogu postojati nikakvi stavovi etike. Stavovi ne mogu izraziti ništa Više.” (ibid, 6.41–2).

Vitgenštajnovi stavovi o etici i vrednostima predstavljaju polazište Mekijeve (John Mackie) teorije greške (*error-theory*). Iako Mekijeva teorija zauzima stanovište moralnog skepticizma, ona ipak nešto govori o moralnim vrednostima. Mekijeva teorija greške u vezi sa moralnim vrednostima zasniva se na sledećim stavovima: (i) vrednosti nisu deo svetskog sklopa (nisu objektivne) (vidi Mackie, 1977: 15); (ii) ako postoje objektivne vrednosti, onda bi one bili entiteti ili kvaliteti ili relacije neke sasvim nepoznate vrste, potpuno različiti od svega drugoga na svetu (ibid: 38). Ovi stavovi čine metafizički deo Mekijevog argumenta na osnovu neobičnosti (*argument from queerness*). Objektivne vrednosti, koje Meki osporava, usmeravale bi postupke apsolutno, a ne kontingentno u zavisnosti od delatnikovih želja i sklonosti (ibid: 29). Ako su objektivne vrednosti “potpuno različite od svega drugog na svetu,” što sledi iz stava (ii), onda one ne bi mogle da usmeravaju postupke, što je suprotno pretpostavci o objektivnim vrednostima kao apsolutnim. Stoga su tvrđenja da postoje objektivne vrednosti (intrinzični preskriptivni entiteti ili svojstva neke vrste) neistinita, kako to Meki smatra. Pa iako je etika “neizreciva,” budući da vrednosti nisu deo sveta, kako Vitgenštajn i Meki misle, o etičkim tvrđenjima prema Mekijevoj teoriji ipak možemo nešto reći, *možemo reći da su neistinita*.

Slično Vitgenštajnovim stavovima o etici i vrednostima, Niče je rečima svog Zaratustre govorio o vrlini, o dobru i zlu: “Brate moj, ako imaš neku vrlinu, i ako je to tvoja vrlina, ti je ne deliš ni sa kim. Svakako, želiš da je nazoveš po imenu i da je miluješ; želiš da je čupkaš za uho i da se zabavljaš njome. I gle! Sad deliš njeno ime sa narodom i postao si narod i stado sa svojom vrlinom! Bolje bi učinio da kažeš: ‘*neizrecivo je i bezimeno* (podvukao M. A.) ono što mojoj duši stvara muku i slast i što je još i glad moje utrobe.’ Tvoja vrlina neka bude odveć uzvišena za prinos imena: *i ako moraš o njoj govoriti, ne stidi se da o njoj mucaš* (podvukao M. A.)” (*TGZ*, “O radostima i strastima”). U *Veseloj nauci* Niče tvrdi da je priroda bezvredna (“*die Nature ist immer werthlos*” (*KSA* 3, “Die fröhliche Wissenschaft,” (301))) i da smo mi ti koji dajemo i

poklanjamo vrednosti (“*wir waren diese Gebenden und Schenkenden*” (ibid)). U *Sumraku idola* kaže “*da uopšte ne postoje nikakvi moralni fakti,*” pri čemu smatra da “moralni sud, kao i religiozni, pripada izvesnom stepenu neznanja u kojem nedostaje čak i sam pojam realnog, razlikovanje realnog i imaginarnog: tako da ‘istina’ na tom stepenu označava samo takve stvari koje danas nazivamo ‘uobraziljama’” i da moralni sud “uvek sadrži samo apsurdnost” (SI, “‘Popravljači’ čovečanstva,” 1).

Za neke savremene interpretatore navedeni citati predstavljaju dokaze na osnovu kojih se Ničeovo stanovište može opisati kao metaetički fikcionalizam. Najveći pobornik fikcionalističke interpretacije Ničeovog shvatanja vrednosti danas je Nadim Husejn (Nadeem Hussain). Fikcionalizam kao metaetička teorija polazi od stavova teorije greške da ne postoje objektivne vrednosti i da su vrednosni iskazi neistiniti. Pod pretpostavkom teorije greške fikcionalističkoj interpretaciji Ničeove teorije vrednosti nameće se pitanje “kako je moguće ‘davanje’ i ‘poklanjanje’ vrednosti?,” ili, prikladnije formulisano, s obzirom na to da Niče često govori o stvaranju novih vrednosti, “kako je uopšte moguće stvaranje vrednosti?.” Prema fikcionalističkoj interpretaciji Nadima Husejna, vrednosti se stvaraju kao “iskrene iluzije (*honest illusions*)” (vidi Hussain, 2007: 166). Vrednosni iskazi *uzimaju se kao* istiniti, iako se, pri tom, zna da su neistiniti. Primer fikcionalističkog simulakruma koji bi trebalo da potvrdi takvu interpretaciju Ničeove teorije vrednosti jeste stvaranje vrednosti umetničkih dela koje Niče uzima kao model stvaranja vrednosti uopšte (vidi ibid: 172). Umetničkom delu možemo pripisati estetičku vrednost, iako znamo da ono kao predmet ne može imati nikakvu vrednost. Prema fikcionalističkoj teoriji vrednosti, mi generalno imamo iskustvo stvari *kao da* one sadrže vrednosti u sebi, iako ih uopšte ne mogu imati, kao što je slučaj u iskustvu umetničkog dela. Na taj način naš svet je “obojen” vrednosnim ocenama, kako je to Niče govorio (*VM*, 260).

Kao što vidimo, pripisati Ničeju fikcionalističku teoriju vrednosti zaista ima tekstualno opravdanje. Međutim, Ničeov tekst skriva “zamke” koje stvaraju probleme i fikcionalističkoj interpretaciji. Niče se često služi diskursom koji pretpostavlja postojanje vrednosti imanentne svetu, što je naizgled nekonzistentno sa njegovim izričitim tvrdnjama da u svetu nema vrednosti: govori o vrednostima u poređenju sa “plodovima drveta” (vidi *GM*, “Predgovor,” 2) i o vrednostima kao nečemu što može uticati na život, koristiti ili nanositi štetu (vidi ibid, 6). Što se tiče istinitosti vrednosnih iskaza, ona je prema Ničeju uvek uslovljena perspektivom (vidi *SDZ*,

43), što ne znači da vrednosni iskazi nikad nisu istiniti kako se to smatra prema teoriji greške i fikcionalizmu. Pitanja objektivnosti vrednosti i istinitosti vrednosnih iskaza ključna su za konstituisanje Ničeove etike, pošto se autoritet etičkih zahteva uopšte zasniva na realitetu samih vrednosti i zavisi od istine o njima. S obzirom na diktum “budi ono što jesi” kao jedan od osnovnih zahteva Ničeove etike, u slučaju da u onome što subjekt, čovek-pojedinac ili neki kolektivni subjekt (kulturna zajednica, društvo, država ili čovečanstvo), jeste ne postoje vrednosti, subjekt ne bi ni imao razlog da bude ono što jeste. Ne bi bilo drugačije da takav subjekt bude i ono što nije. Samim tim ne bi bilo osnova za kritiku onoga što onemogućava da subjekt bude ono što jeste, dok bi zahtev “budi ono što jesi” bio isprazan i beskoristan. Pa, budući da bi time sve bilo dopušteno, bilo bi nemoguće govoriti o Ničeovoj etici, što je, između svega ostalog, protivno našim nastojanjima u ovom radu.

1.2.2. Osnovne postavke istraživanja: pretpostavke, zadaci, ciljevi

Mi ćemo poći od pretpostavke da je moguće govoriti o Ničeovoj etici kao učenju koje pruža razlog da budemo ono što jesmo i potražimo odgovor na pitanje “kako treba živeti?”. Zato će naš prvi zadatak biti da dokažemo kako Niče smatra da postoje vrednosti koje su imanentne životu, vrednosti kojima se treba rukovoditi, uprkos tome što izričito kaže da ne postoje vrednosti u prirodi.

Prema Ničeovom shvatanju, u kome se može prepoznati uticaj kantovstva, u prirodi vlada nužnost, ili, kako bi on rekao, “fatalnost svega onoga što je bilo i što će biti” (*SI*, “Četiri zablude,” 8). “U stvarnosti *nema* svrhe,” tako da se ne mogu dostići “ideal čoveka,” “ideal moralnosti,” “ideal sreće,” jer “mi smo,” prema Ničeovim rečima, “izumeli pojam ‘svrha’” (*ibid*). No, život ipak stvara svrhe, smislove i vrednosti koji nisu čovekove fikcije, a koji se pojavljaju jedino u “tumačenju” određene perspektive života i pod uslovima koje perspektiva podrazumeva (vidi *GM*, II, 12). Izgleda da za Ničea postoji provalija između prirode, onoga što po nužnosti jeste, i onoga što treba da bude, kao što prema kantovskom shvatanju postoji nepremostivi jaz između carstva prirode i carstva svrha. Pa, zbog nužnosti koja je delotvorna u fatumu, pojedincu kao delu fatuma ne mogu se nametati nikakvi moralistički zahtevi koji bi govorili “čovek treba da bude takav i takav,” kako tvrdi u *SI*, “Moral kao potivpriroda,” 6. Ipak u

Ničeovoj filozofiji česti su zahtevi da čovek bude ono što jeste, da afirmiše život, da ga poboljša i održi, ali oni se iznose tek na osnovu rezultata istraživanja različitih perspektiva koje čine celinu života kojoj čovek pripada i uslova koje perspektive podrazumevaju. Pri tom, perspektive života su uvek vrednosno impregnirane, tako da se u Ničeovoj filozofiji ne izvode “treba”-iskazi neposredno iz “jeste”-iskaza, što bi bila greška u zaključivanju. Na taj tip greške je još Dejvid Hjum (David Hume) ukazivao, dok je teza o nemogućnosti takvog izvođenja danas skoro opšte prihvaćena u teorijskim raspravama o moralu (Babić, 2006). “Apologetski” pristup naše interpretacije Ničeove filozofije ima zadatak da dokaže da Niče dolazi do normativnih zaključaka šta čovek treba da bude i kako treba da živi tek na osnovu normativnih razloga koji su imanentni životu i koje saznaje istraživanjem različitih perspektiva života. Savremena terminologija različitih disciplina filozofije, kao što su metaetika, filozofija normativnosti, teorija racionalnog izbora, omogućuje da iz Ničeovog teksta apstrahujemo etičku teoriju u kojoj se normativni iskazi strogo razdvajaju od deskriptivnih iskaza, normativni od eksplanatornih razloga (to jest, razlozi koji opravdavaju od onih koji objašnjavaju postupanje), iako, saglasno većini savremenih interpretacija, smatramo da Niče prihvata naturalističko objašnjenje čoveka i života (čovek je deo prirode u kojoj “vlada” fatalistička nužnost).

Ciljevi naše interpretacije, koja treba da izloži etičku teoriju koja se na plauzibilan način može pripisati Ničeju, jesu određenje vrste vrednosnih i normativnih pojmova u Ničeovoj etičkoj misli, preciziranje značenja pojmova “etika” i “etičko” koje pripisujemo Ničeju, određenje odnosa između etičkih i neetičkih, kao i normativnih i nenormativnih pojmova u pretpostavljenoj Ničeovoj etičkoj teoriji, izdvajanje centralnih normativnih zahteva Ničeove etike, pa, na osnovu svega toga, određenje pozicije i predmeta Ničeove kritike morala.

1.2.3. Egzegeza

Ničeov tekst podriva teoretisanje o bilo kom aspektu Ničeove filozofije, kao što je smatrao Bernard Vilijams, pa i o njegovoj etici. Međutim, učenja koja se u kontinuitetu pojavljuju u Ničeovim spisima i čine osobeni duha njegove filozofije (kao što su afirmacija života kao ideal koji je suprotsavljen dekadentnom uticaju hrišćanstva i morala, težnja ka višem kao određenje suštine života, kritika teleologije i optimističkog shvatanja čovekove istorije,

interesovanje za medicinu, fiziologiju i psihologiju, primena istorijskog metoda u izučavanju kulturnih fenomena) ohrabruju teorijski poduhvat koji bi sistematski izložio njegovu etiku. Da bi egzegeza Ničeove filozofije bila u skladu sa Ničeovim filozofskim nastojanjima u njoj treba poći od Ničeovih dela iz perioda posle 1882. godine, kada je objavljena Ničeova knjiga *Vesela nauka*. U tom periodu Niče izlaže učenja po kojima je njegova misao prepoznatljiva, učenje o *Übermensch*-u, volji za moć, večnom vraćanju istog. Najznačajni doprinos njegove filozofije jeste metod genealogije, koji sam Niče nikada nije teorijski eksplicirao, ali ga je predstavio na primeru studije o poreklu morala i vrednosti u knjizi iz 1888. godine sa uputnim naslovom *Genealogija morala*. Zbog methodske osvešćenosti sa kojom je Niče napisao *Genealogiju*, ta knjiga će predstavljati glavni tekstualni oslonac cele naše interpretacije. Pitanju uloge ostalih Ničeovih spisa u egzegezi Ničeove filozofije vratićemo se nakon ekskursa o metodu genealogije.

Ničeova genealogija kao metod istorijskog istraživanja je ključan za Ničeovu etičku misao, premda je autori, zavedeni sopstvenim teorijskim interesima, često pogrešno razumeju. Savremeni filozofi Mišel Fuko i Bernard Vilijams razvili su svoje genealogije nadahnuti Ničeovom koncepcijom, koje bi zbog anahronosti bilo pogrešno razumeti kao odraz Ničeove genealogije. Mišel Fuko genealogiju vidi kao metod koji se ne mora primenjivati samo u istraživanju morala, već i u analizi medicinskog, psihijatrijskog i sociološkog diskursa. Fuko smatra da genealogija vrednosti, morala, asketizma, znanja nije isto što i potraga za njihovim “poreklom” (vidi Foucault, 1984: 80). Prema Fukou, Niče kao genealog dovodi u pitanje potragu za poreklom, zato što takva potraga teži da uhvati suštinu stvari i pretpostavlja da postoje nepokretni oblici koji prethode spoljašnjem svetu slučaja i sukcesije; genealog saznaje da iza stvari postoji nešto posve drugačije: ne bezvremene i suštinske tajne, već tajna da stvari nemaju suštinu ili da je suština fabrikovana komad po komad od stranih oblika (vidi ibid: 78). Za Fukoa genealogija, kao ispitivanje “kako su se, preko sistema prisile, protiv njih ili uz njihovu pomoć, formirale serije diskursa; koju ulogu su igrale specifične norme i uslovi pojavljivanja, rasta, promene,” jeste neodvojiva od kritike, “koja uvodi princip preokretanja: treba pokušati da se obuhvate forme isključivanja, ograničenja, prisvajanja o kojima sam upravo govorio; treba pokazati kako su se formirale, da bi odgovorile na određene potrebe, kako su se promenile i potisnule, kakvu prisilu su efektivno vršile, do kog stepena su zaobidene” (vidi Fuko, 2007: 45–53). Za Bernarda Vilijamsa genealogija predstavlja narativ koji pokušava da objasni kulturni fenomen opisujući način na koji je nastao, ili bi mogao nastati, ili bi mogao biti zamišljen da je

nastao (vidi Williams, 2002: 20). Genealogija može biti narativ koji je stvarna istorija (*real history*), što je prema Vilijamsu od velike važnosti za etički život modernog doba, jer su etičke ideje kompleksne naslage mnogih različitih tradicija i društvenih sila oblikovane samosvesnom predstavom o toj istoriji (vidi *ibid*), ili fikcionalni narativ o razvoju, koji objašnjava pojam ili vrednost ili instituciju pokazujući na koji način je mogla da nastane u pojednostavljenoj okolini koja sadrži izvesnu vrstu ljudskih interesa ili kapaciteta, koji se, zavisno od pripovedanja, uzimaju kao dati (*ibid*: 21).

Fuko i Vilijams su svoje interpretacije Ničeove genealogije prilagodili sopstvenim teorijskim interesima i iz nje razvili svoje metode koje su nazvali po Ničeovoj. Prema našoj interpretaciji i interpretaciji vodećih stručnjaka za Ničeovu filozofiju, za Ničea genealogija je isto što i istorija, “stvarna istorija (*wirklichen Historie*).”² To je, videli smo, jedan od mogućih narativa u objašnjenju kulturnih fenomena prema Vilijamsu, dok se Fuko suprotstavljao takvoj interpretaciji, razlikujući genealogiju od istorije kao potrage za poreklom. Protiv interpretacije Ničeove genealogije kao fikcionalnog narativa i Fukoove interpretacije mogu se navesti mnogobrojni dokazi u vidu činjenica o Ničeovim filozofskim interesovanjima i o pristupu temama koje je razmatrao. Ničeovo interesovanje za upotrebom istorije datira od najranije etape njegovog dela, od spisa “Die Kindheit der Völker” (“Nezrelost naroda”) i “Fatum und Geschichte” (“Sudbina i istorija”) (Schuringa, 2014: 251). U prvoj objavljenoj knjizi *Rođenje tragedije* Niče se bavi istorijom antičke umetnosti, odnosno, preciznije, poreklom antičke tragedije, u kojoj pronalazi korene moderne umetnosti, prvenstveno, opere, čineći to na postupan i metodski način sa svešću o glavnoj ideji – suprotnosti dionizijskog i apolonijskog – kojom je “istorija kao razviće te ideje” upravljana (vidi *EH*, “Rođenje tragedije,” 1). Niče se opširno bavi pitanjem upotrebe istorije u spisu iz *Nesavremenih razmatranja* “O koristi i šteti istorije za život”

² Aleksandar Niamas (Alexander Nehamas) genealogiju tumači kao istoriju koja se ispravno praktikuje (Nehamas, 1985: 246). Brajan Lajter (Brian Leiter) kaže da Niče pruža “stvarnu *istoriju morala*,” koja se fokusira na “dokumentarno, ona što se može stvarno utvrditi, što je stvarno postojala,” suprotno mišljenju komentatora koji smatraju da Niče u *Genealogiji* opisuje “pripovesti” koje kao da imaju “mitski kvalitet” (Leiter, 2015: 144–5). Kristof Šaringa (Christoph Schuringa) smatra da su Ničeove genealogije osmišljene kao izvorno istorijske, kao prava objašnjenja čiji su istorijski detalji značajni (Schuringa, 2014: 250).

(objavljen 1874. godine), u kojem govori “da nam je [istorija] potrebna radi života i čina” (*KŠI*, “Predgovor”).

Pored *Genealogije morala*, u interpretaciji oslanjaćemo se i na druge, gotovo sve Ničeove spise, objavljene i neobjavljene, kako bismo etičku teoriju koju pripisujemo Niču proželi duhom celokupnog Ničeovog dela. Neki delovi, odeljci, paragrafi, ili čak pojedine izreke iz Ničeovih spisa značajni su koliko i cele knjige. Recimo, odeljak iz Ničeove knjige *Sumrak idola* pod nazivom “Četiri velike zablude” sadrži obilje materijala o vezi između Ničeovog shvatanja uzročnosti i kritike morala, što je značajno za tumačenje genealogije koja se služi posebnim pojmom uzročnosti u pripremi ispunjenja zadatka prevrednovanja vrednosti. Ili uzmimo za primer samo fragment iz knjige *S one strane dobra i zla* – “Nema nikakvih moralnih fenomena, postoji samo moralno tumačenje fenomena...” (*SDZ*, 108) – koji se tiče pitanja predikacije svojstva moralnosti koja zavisi od tumačenja, na osnovu kojeg interpretatori Niču pripisuju različita metaetička stanovišta (normativni subjektivizam, vrednosni fikcionalizam, vrednosni antirealizam, teoriju greške). Od pitanja predikacije svojstva moralnosti i njegove zavisnosti od tumačenja zavisi način na koji ćemo se odnositi prema fenomenima koje nazivamo moralnim, odnosno, koje tumačimo kao moralne: na primer, ako je moralnost nekog fenomena puka fikcija, onda taj fenomen ne može predstavljati autoritet koji upravlja našim postupanjem; sa druge strane, ako moralnost fenomena postoji kao subjektivna realnost onoga koji ga tumači kao moralni fenomen, onda fenomen predstavlja moralni autoritet pod uslovima tumačenja onoga koji ga prihvata kao takav. Iako se pitanje predikacije svojstva moralnosti tiče apstraktne teorijske rasprave o moralnom diskursu, odgovor na to pitanje, kao što vidimo, može imati praktične implikacije. Još jedan primer koji ukazuje na značaj interpretacije Ničea jeste diktum “budi ono što jesi,” koji on tako često iznosi u svojim spisima. Značaj tog diktuma pokazuje se u praktičnim posledicama primene njegovih interpretacija u najznačajnijim društveno-kulturnim kretanjima savremene istorije, pri čemu treba imati na umu razne pokrete koji su se razvijali pod njegovim okriljem (vidi odeljak “Uticaji i aktuelnost Ničeove filozofije,” 1.1.). Prema interpretaciji koju ćemo izneti, taj diktum treba da nas navede na istraživanje nas samih. Takva interpretacija odgovara osnovnoj nameri Ničeove filozofije da podstiče na istraživanje, ali ne radi samog istraživanja, već radi afirmativnog i aktivnog života. “Uostalom,” kao što Gete prema Ničeovim navodima veli, “mrsko mi je sve što me samo podučava, a ne povećava moju delatnost ili je neposredno ne podstiče” (*KŠI*, “Predgovor”).

1.2.4. Pregled po poglavljima

Predmet našeg istraživanja jeste Ničeova etička misao, njegovo etičko stanovište i kritika morala. Rezultat istraživanja biće etička teorija poduprta dokazima iz Ničeovih spisa i fragmenata koji su najznačajniji za njegovu etičku misao. Etička teorija koju pripisujemo Ničeju treba da nas podstakne na istraživanje života radi njegove afirmacije u konkretnim okolnostima i pripremi kritiku moralizma i paternalizma. Primena Ničeove etike i njegove kritike morala danas biće naznačena kao mogućnost u *Appendix*-u. Glavni deo teorije izložićemo u dva poglavlja pod naslovima “Ničeova etika” i “Ničeova kritika morala.”

Zadatak poglavlja “Ničeova etika” jeste izlaganje Ničeovog etičkog stanovišta, što će biti učinjeno u tri koraka. U prvom koraku, potpoglavljju koje nosi naslov “Tri lica Ničeove etike,” uz pomoć novijih interpretacija pokušaćemo da otkrijemo koje sve vrste vrednosti čine osnovu Ničeove etike. Takođe ćemo ukazati na problem “jeste-treba jaza,” koji novije interpretacije prepoznaju kod Ničea, i ponuditi rešenje tog problema u interpretaciji koje bi podrazumevalo jedinstveno “tlo” života kojem su vrednosti imanentne. U drugom koraku, u potpoglavljju “Normativnost Ničeove etike,” raspravlja će se o formalnim karakteristikama Ničeovog normativno-etičkog stanovišta uz pokušavaj određenja značenja termina “etika” koji se njemu može pripisati, vrste normativnih pojmova koje njegova etika podrazumeva, kao i odnosa između normativnih i nenormativnih, i između etičkih i neetičkih pojmova. Treći korak, potpoglavljje “Afirmacija života: ideal Ničeove etike,” treba da otkrije osnovne karakteristike koje čine sadržaj Ničeove etike, njegove osnovne normativne zahteve, koji, ako su zadovoljeni u konkretnim primerima, predstavljaju ideal koji on suprotstavlja asketskom idealu koji poriče život. Pokazaćemo da je to ideal afirmacije koji ima dvostruki smisao, smisao poboljšanja, težnje za višim, podrazumevan u njegovom učenju o volji za moć, i smisao prihvatanja *status quo*-a, održanja, podrazumevan u učenjima o večnom vraćanju istog i *amor fati*. Dva smisla afirmacije predstavljaju opšte karakteristike Ničeovog ideala koji se na različite načine manifestuje u različitim kontekstima života. Ničeov pojam života ima širok smisao: život može predstavljati bilo koju prirodnu ili društvenu celinu u kojoj su delotvorne različite vrste uslova, što proizlazi iz tipa Ničeovog naturalizma. Naturalističko objašnjenje života koje pripisujemo Ničeovom shvatanju služi se pojmom uzročnosti kojim se koristi istorija, a koji zapravo predstavlja

svakodnevno shvatanje uzročnosti. Poboljšanje i održanje kao smislovi afirmacije takođe su i karakteristike svakog oblika života. Pokazaćemo da Niče zahteva afirmaciju samo u kontekstima života gde se ispoljavanje veličine, uzvišene kulture i izvrsnih ljudi, izuzetnih stvaraoca onemogućava.

Poglavlje “Ničeova kritika morala” treba da pokaže na koji način Niče kritikuje moral sa svog etičkog stanovišta kao polazišta. To će takođe biti učinjeno u tri koraka. U prvom, raspravljaće se o problemu opsega, problemu koji je u savremenoj interpretaciji precizno formulisao i imenovao Brajan Lajter. Izložićemo Lajterovu postavku problema i odrediti kriterijum razlikovanja Ničeove pozicije od predmeta njegove kritike. Pri tom ćemo ukazati na nedostatke Lajterovog rešenja. U drugom i trećem koraku iznećemo predlog rešenja problema opsega, koje bi zapravo predstavljao korigovano i dopunjeno Lajterovo rešenje. Poziciju Ničeove kritike odredićemo polazeći od rezultata razmatranja Ničeovog etičkog stanovišta iz poglavlja “Ničeova etika.” To je pozicija ideala afirmacije života. U preciziranju ideala afirmacije od pomoći je Lajterovo shvatanje višeg čoveka čije su karakteristike, prema našoj pretpostavci, relativno uopštjive i primenljive u karakterizaciji bilo kog oblika života koji bi bio primer tog ideala. Određenje predmeta Ničeove kritike, što je zadatak trećeg, poslednjeg koraka u poglavlju “Ničeova kritika morala,” proizlazi iz određenja njegove pozicije kao ono što onemogućava ostvarenje afirmacije života. Lajterovo određenje deskriptivne i normativne komponente morala koji je predmet Ničeove kritike jeste osnova za naš opis Ničeove kritike moralizma i paternalističkih morala. Pokazaćemo da Niče kritikuje deskriptivne karakteristike kada one vode moralizmu a normativne kada vode paternalizmu, te da su pravi predmeti Ničeove kritike moralizam i paternalistički morali.

Posle izlaganja teorije o Ničeovoj etici i njegovoj kritici morala, u zaključnom razmatranju pokušaćemo da odgovorimo na pitanja da li Niče pruža neko pravilo ili cilj kojim se možemo voditi u postupanju i da li pruža neki kriterijum ispravnosti postupanja, što bi trebalo da dâ zaokruženi oblik našoj teoriji. Konačni zaključak naše interpretacije biće da Niče svojom filozofijom ne podstiče da postupamo na izvestan način, već da istražujemo i izaberemo život koji nam odgovara. Time bismo dokazali tvrđenja koja smo izneli u prethodnom odeljku, da se Niče protivio dogmatskom prihvatanju normativnih zahteva i da je podsticao istraživanje života.

2. Ničeova etika

2.1. Tri lica Ničeove etike

Taj dvostruki niz iskustava, ta prohodnost u naizgled razdvojene svetove, u svakom pogledu se ponavlja u mojoj prirodi. Ja sam *ein Doppelgänger*, imam još i “drugo” lice sem prvog. I možda još i treće.

Niče, Fridrih, *Ecce homo*, “Zašto sam tako mudar,” 3.³

2.1.1. Novije interpretacije Ničeove etike: od Kaufmanovog do Lajterovog Ničea

Ničeova etička misao je jedan od najproblematičnijih aspekata Ničeove filozofije, kako zbog “imoralizma” koji prihvata, tako zbog zloupotreba njegovih učenja u opravdavanju delovanja i ciljeva različitih ozloglašanih političkih pokreta, kao što su fašizam, nacizam i anarhizam. Da bi izbegli probleme u interpretaciji, neki od najuticajnijih mislilaca dvadesetog veka smatrali su da je centralna tema Ničeove filozofije izvan domena etike. Martin Hajdeger (Martin Heidegger) je smatrao da je Ničeova filozofija u suštini metafizika i da predstavlja poslednji stepen u razvoju zapadnih filozofija, grandioznih metafizičkih sistema koji pružaju odgovor na staro filozofsko pitanje “šta je biće?.” Nasuprot toj i sličnim ontološkim interpretacijama, određeni autori svrstavaju Ničea među radikalne filozofske skeptike koji poriču postojanje znanja i istine (Žak Derida (Jacques Derrida), Artur Danto (Arthur Danto), Aleksandar Niamas).⁴

Suprotno navedenim pristupima koji marginalizuju etički aspekt Ničeove filozofije, Valter Kaufman (Walter Kaufmann), eminentni stručnjak za Ničea s početka druge polovine

³ Odeljak iz *Ecce homo*, iz kojeg je navedeni citat, izmenjen je krajem decembra 1888. godine. Korigovani fragment Niče je poslao svom izdavaču Gustavu Naumanu (Gustav Naumann) 28. decembra iste godine, pet dana pred sopstveni kolaps (vidi Diethel, 2007: 95). U korigovanoj verziji Niče je izostavio rečenicu koju ovde citiramo.

⁴ Ovi autori pripadaju širokom intelektualnom pokretu koji se naziva postmodernizmom. Prema njihovim shvatanjima, Ničev skepticizam je u vezi sa njegovim stilom, odnosno sa njegovim stilovima. Pluralizam Ničevog stila predstavlja drugo lice njegovog perspektivizma, koji prema mišljenju postmodernista predstavlja izraz pluralizma istine (Nehamas, 1985: 20).

dvadesetog veka, Ničeovu misao predstavlja kao suštinski moralističku. Ničeov moralizam, zasnovan na etici autonomnog pojedinca (Kaufmann, 1974: 297), Kaufman naziva “asketizmom najmoćnijih ljudi” (ibid: 252). Čini se da Kaufmanova interpretacija navodi na pogrešan trag, budući da je Niče oštar kritičar svake vrste asketizma. Naime, Niče asketizam razume kao uzrok dekadencije i nihilizma.⁵

Danas je široko prihvaćeno mišljenje da Ničeova etička učenja sadrže shvatanja koja su “s one strane” morala. Neki autori smatraju da Ničeovo udaljavanje od zahteva morala ne može biti plauzibilno u svojoj primeni. Filipa Fut (Philippa Foot) oštro postavlja problem “imoralizma” Ničeove filozofije kada postavlja pitanje: “Kako neko može da vidi sadašnju opasnost u svetu pokazujući da postoji previše sažaljenja a premalo egoizma?” (Foot, 2002: 94). Iako Ničeova etička učenja sadrže vanmoralne, pa čak i nemoralne elemente, savremene interpretacije i dalje ističu njenu relevantnost. Prema Brajanu Lajteru, najistaknutijem stručnjaku za Ničeovu filozofiju u novije vreme, Niče pruža naturalističko objašnjenje morala. Lajter smatra da je naturalistički pristup omogućio Ničeju da dođe do zaključaka koji anticipiraju rezultate savremenih empirijskih istraživanja psihologije morala. On navodi sledeće Ničeove zaključke:

- (i) nasledne činjenice koje određuju čovekovu ličnost od centralne su važnosti za određenje moralno relevantnog ponašanja ljudi;
- (ii) svest je “površina,” a “najveći deo svesnog mišljenja mora se svrstati u instinktivnu delatnost;”
- (iii) moralni sudovi su *post hoc* racionalizacije osećanja koja imaju antecedentan izvor, tako da nisu posledica racionalne refleksije ili diskurzivnosti;
- (iv) slobodna volja je iluzija, a naše svesno voljno iskustvo kauzalni proizvod nesvesnih sila (vidi Leiter, 2015: 261–2).

Za Lajtera je značajno da ove zaključke zastupaju i eksperimentalno potvrđuju savremeni psiholozi (vidi Knobe & Leiter, 2007).

⁵ U ovom stavu pratimo interpretaciju Modmeri Klark (Maudemarie Clark) u kojoj se tvrdi da se Niče suprotstavlja svakoj vrsti asketskog ideala time što zastupa stanoviše etike afirmacije života (Clark, 1990: 24, 159).

Naturalistička interpretacija ističe aspekt Ničeove filozofije koji je neodvojiv od njenih ostalih aspekata. Uz to, relevantnost naturalizma bitno se manifestuje tek u njenim praktično-normativnim konsekvencama. Iz Ničeovog naturalizma proističu sledeće teze o prirodi čovekovog postupanja, mišljenja i vrednovanja:

- (i) determinističko shvatanje volje, postupanja i ličnosti;
- (ii) epifenomenalističko shvatanje svesti;
- (iii) antirealističko shvatanje vrednosti.

Navedene teze dovode do poricanja postojanja slobodne volje, moralne odgovornosti i krivice, što predstavlja osnovu za radikalnu kritiku tradicionalnog shvatanja morala. Značaj takvih shvatanja za aktuelna etička razmatranja uočljiv je kod nekih od najznačajnijih etičkih mislilaca s druge polovine dvadesetog veka. U anglo-američkom analitičkom krugu uticaj Ničeovih etičkih shvatanja može se pronaći kod Čarlsa Tejlora (Charles Taylor), Alastera Makintajera (Alasdair MacIntyre), Bernarda Viliijamsa, Filipe Fut (Philippa Foot) (vidi Robertson & Owen, 2013).

Zbog radikalnosti Ničeove kritike moralnih normi, sama pretpostavka da postoji Ničeovo pozitivno normativno stanovište je zaista upitna. Ako Niče odbacuje sve vrste vrednosti i mogućnost svesnog i voljnog postupanja, redukujući domen normativnosti na psiho-fizičke činjenice o čovekovoj prirodi, onda to dovodi do sledećih pitanja u interpretaciji njegove filozofije: kako je moguće da Niče preporučuje bilo kakav način postupanja i života? Na koji način izvodi normativne iz činjeničkih iskaza? Da li uopšte uspeva da prevaziđe jaz između “jeste” i “treba”?

2.1.2. Problem “jeste-treba jaza,” jaka teleološka teza i moralizam

Jedno od osnovnih pitanja u analizi normativno-etičkog diskursa (što predstavlja predmet izučavanja metaetike kao posebne etičke discipline) jeste “da li je iz činjeničkih iskaza moguće izvesti normativan zaljućak?.” Ono se tiče problema jaza između “jeste” i “treba” vodi poreklo od Dajvida Hjuma. Hjum je smatrao da se “vulgarni sistemi morala” mogu oboriti ako se uzme u obzir da je dedukcija “treba” iz “jeste” naizgled nezamisliva (Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, i, 1, 244–5). Sam Niče izričito ne ukazuje na problem “jeste-treba jaza” niti daje

tumačenje odnosa činjeničkih i normativnih iskaza. No, svakako ima smisla postaviti pitanje da li Niče u svojoj filozofiji izvodi normativne zaključke iz činjeničkih iskaza. Pitanje odnosa normativnog i činjeničkog diskursa je filozofski problematično, zbog čega je neophodan oprez kad god se filozofi njime bave. U savremenim interpretacijama Ničeve filozofije ono se prirodno nameće.

Prema interpretaciji Džona Ričardsona (John Richardson), “sistem” Ničeove filozofije u širokom zahvatu obuhvata različite aspekte razumevanja stvarnosti, od metafizičkog i epistemološkog, do vrednosnog, političkog i etičkog. Takav sistem bi se zasnivao na *učenju o volji za moć u jakoj formi*, učenju da svako biće u suštini jeste volja za moć.⁶ Prema Ričardsonu, Niče prihvata moć kao samo dobro, kao vrednost koja pruža savet za postupanje, izvedeći pri tom “treba” iz “jeste.” Tako bi Niče iz tvrdnje da svako biće u suštini jeste volja za moć izvodio tvrdnju da je moć objektivno dobro kojem svako biće treba da teži. Moć jeste dobro kao suštinski cilj svakog bića, ali ne zato što svako biće teži moći, već zato što treba da joj teži. Stoga, Niče ne bi izvodio “treba” iz “jeste” u strogom smislu, budući da se u tvrdnji da svako biće teži moći prećutno podrazumeva da svako biće treba da teži moći (vidi Richardson, 1996: 152). Problem ovakvog shvatanja jeste to što je ono u osnovi tautološko, pošto prema njemu treba težiti moći zato što treba težiti moći. To je jedan od problema koji proizlazi iz perfekcionizma koji je zasnovan na *jakoj teleološkoj tezi* (vidi Hurka, 2007).

Jaka teleološka teza o ljudskoj prirodi može imati dva oblika: (1) svaki čovek teži da ostvari prirodu onoga šta čovek uopšte jeste; (1') svaki čovek teži da ostvari svoju sopstvenu individualnu prirodu.⁷ Hegelovo (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) i Marksovo (Karl Marks) shvatanje istorije je primer jake teleološke teze iskazan u (1), prema kojem čovečanstvo teži slobodi kao cilju u kojem se ostvaruje čovekova suština. U Hegelovoj filozofiji sloboda se postiže tek u apsolutnom duhu u kojem se ostvaruje samosvest kao čovekova suština, a, prema Marksovom shvatanju, cilj istorije predstavlja oslobođenje čovekovih suštinskih snaga u

⁶ Ričardson ublažava jaku formulaciju učenja o volji za moć kada ukazuje na eksperimentalni karakter Ničeove filozofije. On smatra da je učenje o volji za moć hipoteza koju Niče predlaže kao kandidata kojim bi se mogla objasniti celokupna stvarnost (vidi Richardson, 1996: 7).

⁷ Autor kome dugujemo ovaj uvid jeste Tomas Hurka (Thomas Hurka) (vidi Hurka, 2007: 13). Detaljno obrazloženje iskaza (1) i (1') može se naći u knjizi istog autora pod naslovom *Perfectionism* (Hurka, 1993: 10–5).

komunizmu. Dok primer jake teleološke teze iskazane u (1'), u funkciji opravdanja perfekcionizma, jeste Rusova (Jean-Jacques Rousseau) misao iz romana *Julija ili nova Eloiza* koja kaže da "svako rođenjem donosi svoj poseban temperament, koji određuje njegov duh i karakter, i koji ne treba ni menjati ili suzbijati, već uobličiti i usavršiti" (Ruso, *Julija ili nova Eloiza*, II, 176).⁸ Oblici jake teleološke teze pružaju opravdanje za odgovarajuće perfekcionistačke normativne iskaze: (2) svi ljudi treba da teže jednom određenom cilju; ili (2') svaki čovek pojedinačno treba da teži ostvarenju sopstvene suštine. U oba slučaja, normativni iskaz o čovekovim težnjama izvodi se iz tvrdjenja o aktualnoj čovekovoju težnji, (2) iz (1), (2') iz (1'), što je upitan korak. Jer ako čovek po svojoj prirodi aktualno jeste na izvestan način, pa, prema tome, nužno i nepromenljivo jeste takav, nikako ne sledi zaključak da čovek treba da bude takav.⁹ U slučaju da je neki oblik jake teleološke teze normativno impregnirano, to jest, da

⁸ Citirano u Hurka, 1993: 14.

⁹ Ovakav argument koristi Endrju Handlston (Andrew Hundleston) u svom konferencijskom tekstu "Normativity and the Will to Power: Challenges for a Nietzschean Constitutivism." On kritikuje ničeovsku konstitutivističku etiku Pola Kacafanasa (Paul Katsafanas) koja je zasnovana na teoriji postupanja prema kojoj *neizbežan* cilj (cilj koji u ničeovskom shvatanju volje za moć koje Kacafanas prihvata predstavlja *sučeljavanje sa otporom* i *njegovo prevazilaženja*) generiše standard uspeha postupanja. Handlston tvrdi da Kacafanas izvodi normativni zaključak o tome kakvo postupanje treba da bude iz deskriptivne premise o neizbežnoj težnji prilikom postupanja. Kritikujući valjanost takvog izvođenja, Handlston navodi *argument na osnovu izopačenosti težnji* (*Argument from Aims Perversion*) (vidi Hundleston, 2014b: 7). Smisao tog argumenta je da pokaže da čak i ako svi ljudski postupci teže istom cilju iz toga ne sledi da treba da postoji bilo kakav normativni značaj takve težnje. Na primer, ako bi neki moćni ekonomista, koji je ubeđen da razume šta je dobro za čoveka, u atmosferu uneo hemijsko sredstvo koje bi promenilo čovekovo stanje svesti i činilo da svi ljudi teže maksimalnoj ličnoj koristi u svemu što čine, da li bismo onda na osnovu toga mogli reći da je cilj maksimalizacije lične korist ono čemu ljudi treba da teže? Naravno da ne, pošto težnje koje već posedujemo, takve kakve jesu, ne generišu normativno značajan standard uspeha (ibid: 8). Handlstonov pristup u kritici Kacafanasovog konstitutivizma je kompatibilan sa kritičkim pristupom Dejvida Inoka (David Enoch). Inok pokušava da pokaže da za konstituciju postupanja nije dovoljno odrediti cilj ili motiv postupanja, već je takođe potrebno navesti i razlog za postupanje (*agency*) a ne šmpostupanje (*shmagency*) (vidi Enoch, 2006: 186). Ako postupanje shvatimo kao igru (recimo, kao igru šaha) za konstituciju igre nije dovoljno da postoji cilj (u šahu je to matiranje protivnika), već je potrebno imati i razlog za igru. Šah se može igrati u skladu sa pravilima te igre i s obzirom na cilj, a da pri tom igraču uopšte nije stalo do igre ili da nije zainteresovan da postigne cilj matiranja protivnika. Takva partija sigurno ne bi bila primer kako igra šaha treba da izgleda (ibid). To znači da iako se u postupanju teži nekom cilju, taj cilj ne određuje kakvo postupanje treba da bude.

prećutno sadrži normativni zahtev, perfekcionizam takođe ne bi bio opravdan, jer bi se tako samo tautološki ponavljalo čemu čovek treba da teži, a što je sadržano u teleološkoj tezi iz koje se izvodi.

Iz istih razloga i primena jake teleološke teze u interpretaciji Ničeove filozofije je neplodotvorna. Uz to, ona je i egzegetski neplauzibilna. Prema Tomasu Hurki, jaka teleološka teza je u sukobu sa jednim od Ničeovih najvrednijih doprinosa, sa njegovim poricanjem optimističkih tvrdnji o prirodnim težnjama (Hurka, 2007: 16). To potvrđuju mesta u Ničeovim spisima u kojima se govori o nepostojanju napretka čovečanstva (vidi *A*, 4), o nepostojanju cilja čovečanstva, a samim tim i nepostojanju samog čovečanstva (vidi *TGZ*, “O hiljadu i jednom cilju”; *VM*, 90, 339). Uopštenije govoreći, Niče kritikuje svaku univerzalnu primenu normi u upravljanju života ljudi. Pored toga što kritikuje teleološko shvatanje čovekove prirode, Niče kritikuje moralizam oličan u Kantovom (Immanuel Kant) shvatanju vrline i dužnosti kao moralnih normi koje imaju “bezličnu opštevažnost, ” odnosno, koje važe za sve ljude bez obzira na individualne razlike njihovih ličnosti. Tako u *Antihristu* kaže:

Još koja reč oko Kanta kao *moraliste*. Neka vrлина mora da bude *naš* izum, *naša* najličnija odbrana i nužda: u svakom drugom smislu ona je jedino opasnost. Ono što nije uslov našeg života, *šteti* mu: vrлина samo iz osećanja poštovanja pred pojmom “vrлина,” kako je to hteo Kant, jeste škodljiva. “Vrлина,” “dužnost,” “dobro po sebi,” dobro sa karakterom bezličnosti a opštevažnosti – priviđenja u kojima se izražava propadanje, krajnja iznurenost života, kenigzberško crnčenje. Upravo na obrnuto upućuju najdublji zakoni održanja i rasta: da svako sebi stvara *svoju* vrlinu, *svoj* kategorički imperativ. Narod odumire ako svoju dužnost zameni sa pojmom dužnosti uopšte. Ništa dublje, više iznutra ne razara od te “bezlične” dužnosti, tog žrtvovanja pred Molohom apstrakcije. – Nije li se Kantov kategorički imperativ osetio kao *opasan za život!* (*A*, 11)

Niče nije moralista koji na osnovu ovih ili onih razloga propisuje čemu svi ljudi treba da teže ili čime treba da se upravljaju. On je filozof afirmacije života, a, prema njegovom mišljenju, najmoćniji ljudi afirmišu život u najvećoj meri (detaljna analiza Ničeovog ideala afirmacije života sledi u odeljku “Afirmacija života: ideal Ničeove etike,” 2. 3.). To su “stvaraoci” koji donose afirmativne društveno-kulturne promene. Sam Niče je za sebe smatrao da je jedan od njih, zbog čega i kaže da je njegov život “jednostavno čudesan” (vidi *EH*, “Zašto sam tako pametan,” 9), držeći da su stvaraoci “čudesni izuzeci.” Zbog nesvodivih razlika koje postoje

između prirode izuzetnih stvaraoca i prirode većine ljudi, univerzalna primena moralnih normi šteti da stvaraoci budu ono što jesu. Život stvaraoca ne može biti usmeren ka opštim ciljevima ili rukovoditi se univerzalnim moralnim normama.

2.1.3. Interpretacije Ničeovog normativnog stanovišta

Normativni pojmovi, kao što su “dužnost,” “vrlina,” “dobrobit,” pojavljuju se u naizgled proizvoljnoj upotrebi u Ničeovoj filozofiji, bez mogućnosti njihove plauzibilne sistematizacije. Ipak, u savremenoj literaturi imamo primere interpretacija koje ubedljivo predstavljaju Ničeovu filozofsku poziciju kao normativno stanovište koje je sistematski organizovano oko određene vrste normativnih pojmova.

U okviru trenutnog razmatranja izdvojićemo tri vrste interpretacija koje ističu različita svojstva centralne normativnosti u Ničeovoj filozofiji. U tim interpretacijama prikazuju se “tri lica,” tri vrste normativnih pojmova koje Niče prihvata kao najznačajnije. Interpretacije koje ćemo ukratko izložiti zastupaju sledeće teze: (i) Ničeovo normativno stanovište zasniva se na prudencijalnim vrednostima viših ljudi; (ii) Niče prihvata norme, vrednosti i obaveze, koje su zasnovane na estetičkoj osnovi; (iii) Niče zauzima normativno stanovište koje se može okarakterisati kao etičko ili moralno u širokom smislu.

2.1.3.1. Interpretacija prudencijalnih vrednosti višeg čoveka kao osnovnih vrednosti Ničeovog stanovišta

Stanovište koje u interpretaciji Ničeovog shvatanja vrednosti zauzima Brajan Lajter proizlazi iz naturalističkog shvatanja čoveka koje Lajter pripisuje Niče. Prema Lajteru, Niče smatra da čovekovu ličnost konstituišu činjenice koje određuju tip osobe kojoj čovek pripada. To su psiho-fizičke činjenice koje svaku osobu čine onim što ona jeste. Tipske činjenice (*type-facts*) koje se odnose na čovekovu ličnost određuju interese osobe, pa stoga i njen način vrednovanja. To znači da od tih činjenica zavisi šta je za neku osobu dobro. Zapravo, reč je o prudencijalnom dobru koje omogućava napredovanje osobe. Lajter, sledeći Pitera Rejltona (Peter Railton),

smatra da prudencijalno ili vanmoralno dobro jeste relaciono svojstvo koje zavisi od tipskih činjenica čoveka (Leiter, 2015: 85).

Prema Lajteru, Niče prihvata prudencijalne vrednosti viših ljudi. On navodi čitav niz vrednosti koje su korisne za višeg čoveka, kao što su patnja, samoljublje, nejednakost, opasnost, ravnodušnost naspram patnje drugih, zadovoljenje instikata, telesno zdravlje i dobrobit (ibid: 103). To su, zapravo, ekstrinzične vrednosti koje doprinose stvaranju izuzetnosti i uzvišenosti kod čoveka, dok je jedino izuzetnost i uzvišenost čoveka ono što je intrinzično vredno (ibid: 104). Kao obrazloženje takve interpretacije Lajter navodi sledeća Ničeova shvatanja:

- (i) patnja je neophodna za izvanredna ljudska dostignuća (velika dela nastaju iz velike patnje);
- (ii) samoljublje je karakteristika koja je potrebna radi discipline prilikom stvaranja;
- (iii) nejednakost u društvu treba da predstavlja podsticaj za prevazilaženje trenutnih uslova i stvaranje nečeg višeg i boljeg u čoveku. (ibid: 105–10)

Vrednost koje Niče prihvata proizlaze iz prirode viših ljudi koju Lajter određuje na osnovu karakteristika koje su zajedno dovoljne za objašnjenje načina na koji Niče govori o višim ljudima (pojedinačno ili u različitim kombinacijama te karakteristike nisu nužne). Viši čovek može se okarakterisati kao:

- (i) usamljena osoba, koja se prema drugima odnosi na instrumentalni način s obzirom na cilj ostvarenja sopstvenog stvaralačkog projekta;
- (ii) osoba koja traži teret i odgovornost, posvećena ostvarenju svog projekta;
- (iii) suštinski zdrava osoba;
- (iv) osoba koja bezuslovno afirmiše život, spremna da želi večno vraćanje svog života (ima *dionizijski stav* prema životu);
- (v) osoba koja ima poštovanje prema sebi.

Primeri viših ljudi koji poseduju te karakteristike jesu genijalni stvaraoci kao što su Betoven, Gete i sam Niče (ibid: 92–7).

Izuzetnost viših ljudi, jedina intrinzična vrednost prema ovoj interpretaciji Ničeovog normativnog gledišta, jeste tek posledica ostvarenja njihovih stvaralačkih projekata i karakteristika njihovog tipa. Na primer, Betovenova izuzetnost ogleda se u njegovim stvaralačkim postignućima uprkos životnim preprekama kao što je gubitak sluha, a do kojih je svakako dovela njegova posvećenost stvaranju, duboka uverenost u značaj svog dela, pri čemu je sve ostalo podređivao svom stvaralačkom cilju i instrumentalno se odnosio čak i prema svojim prijateljima (Leiter, 2015: 98).

Problem izvođenja vrednosnih iz činjeničkih iskaza za Lajterovu interpretaciju uopšte nije relevantan. Jer, kako se u njoj tvrdi, Niče prihvata antirealističko stanovište o vrednostima, prema kojem ne postoje činjenice koje pružaju privilegovan status bilo kom vrednosnom stanovištu. Razlog za to jeste priroda objašnjenja vrednosnih iskaza: za objašnjenje nećijih vrednosnih stavova nije potrebno pozivati se na postojanje vrednosnih činjenica, već je dovoljno utvrditi psiho-fizičke činjenice o osobi (ibid: 120). Isto važi i za vrednosne stavove viših ljudi koje Niče prihvata: za objašnjenje prudencijalnih vrednosti viših ljudi dovoljno je odrediti karakteristike koje određuju njihov tip. Ničeovo normativno stanovište je idiosinkratično: vrednosti viših ljudi nisu za svakog i jedino mogu biti korisne, prihvatljive i preskriptivne za viši tip. Međutim, vrednosni stavovi, Ničeovi ili bilo čiji, *unose vrednosti u svet, premda u samom svetu ne postoje vrednosti* (vidi ibid: 89; takođe vidi Leiter, 2014). Treba naglasiti da, sa gledišta Lajterove interpretacije, prelaz sa govora o činjenicama na govor o vrednostima kod Ničea jeste čisto retorički. Ničeovi vrednosni stavovi ubeđivački treba da omoguće postizanje praktičnog cilja Ničeove filozofije, a to je stvaranje viših ljudi i podsticanje njihovog napretka (vidi ibid: 125–6).

2.1.3.2. Zasnivanje Ničeovog normativnog stanovišta na estetičkim vrednostima

Ako se vrednosti viših ljudi shvate kao osnova Ničeovog normativnog stanovišta, kao što to čini Brajan Lajter, s obzirom na činjenicu da se u nekim Ničeovim spisima govori o uzvišenosti, ukusu i kreativnosti viših ljudi, opravdano je tvrditi da je njegovo normativno stanovište zasnovano i na estetičkim vrednostima. Mnogi autori s pravom određuju Ničeovo

normativno stanovište kao vrstu esteticizma, budući da Niče koristi estetičke pojmove kada govori o osnovnim vrednostima.

Lajter priznaje da Ničeovo shvatanje višeg čoveka opisano pomoću estetičkih pojmova predstavlja ispravan prikaz njegovog stanovišta. Međutim, Ničeovo estetičko shvatanje višeg čoveka nema intersubjektivno važenje. Prema Ničeovim rečima, nemaju svi ljudi osećaj divljenja prema vrednostima višeg čoveku. On kaže da “‘dati stil’ svom životu velika je i retka veština,” i da je kao vrednost koja pripada moćnima (višim ljudima) u suprotnosti sa ukusom slabih koji je smatraju “gorko-zlom prinudom” (VN, 290).

U interpretaciji Pitera Rejltona estetičke vrednosti koje Niče prihvata jesu *relacione*. Vrednosti su *relacione* kada su konstituisane izvesnim nepromenljivim relacijama koje ne zavise od posmatrača: vrednost x je *relaciona* ako predstavlja svojstvo objekta koje teži da osobama tipa F , koje poseduju izvesna čulne, kognitivne, imaginativne i afektivne sposobnosti, u odnosu prema njemu pruža intrinzično vredna iskustva, bez obzira ko postavlja pitanje o x , osoba tipa F ili nekog drugog tipa (vidi Railton, 2012: 41). Ničeovo “davanje stila životu” jeste *relaciono* vrednosno svojstvo koje moćnim ljudima pruža intrinzično vredno iskustvo. Međutim, ne i slabim ljudima koji “*mrze* povezanost stila” (VN, 290).

Suprotno Lajteru, intersubjektivnost estetičkog shvatanja višeg čoveka u Ničeovoj filozofiji jeste osnovna teza u interpretaciji Filipe Fut. Prema njenom mišljenju, intrinzična vrednost koju Niče pripisuje višem tipu, snažnim i izvanrednim ljudima, zasniva se na reakcijama sličnim onima koje imamo u odnosu prema estetički vrednim objektima (Foot, 2002: 89). Ona govori o Ničeovom idealu višeg čoveka koji je intersubjektivno prihvatljiv s obzirom na našu tendenciju da se divimo izvesnim pojedincima koje vidimo kao moćne i izvrsne (ibid). To ne znači da je taj ideal preskriptivan za sve. On ne pruža pravila ponašanja za podučavanje svih ljudi, već govori o vrsti vrline koja pripada samo retkom i izuzetnom čoveku (ibid: 91). Analogno estetičkim vrednostima, ideal višeg čoveka je intersubjektivan a da pri tom nije univerzalno preskriptivan. Filipa Fut razlikuje vrednosni i preskriptivni aspekt Ničeovog ideala time što smatra da osećanje divljenja prema višem čoveku, odnosno prihvatanje ideala višeg čoveka kao intrinzične vrednosti, ne preporučuje svakoj osobi da se u svom ponašanju upravlja predstavom o tom idealu. Samo ona osoba koja ima kvalitete višeg čoveka može/treba da se u svom ponašanju vodi idealom višeg čoveka. Za osobu koja pripada višem tipu ljudi domeni

optativnog (mogućnosti) i normativnog su identični.¹⁰ Zato, prema interpretaciji Filipe Fut, za Ničeovo shvatanje višeg čoveka ne postoji problem jaza između “jeste” i “treba”: ono što viši čovek jeste (može) podrazumeva vrednost višeg čoveka koja je za njega i obavezujuća. Viši čovek treba da postupa vodeći se onim što on jeste. Glavni zaključak interpretacije Filipe Fut jeste da vrednost višeg čoveka ima (kvazi)estetički smisao. To, prema njenom shvatanju, implicira kritiku svih moralnih vrednosti, jer u interesu stvaranja snažnijeg i izvrsnijeg čoveka treba odbaciti vrednosti kao što su opšte dobro i pravda, koje su prema Filipu Fut nužno povezane sa moralom. Ostaje otvoreno pitanje “šta je čovekovo dobro prema Ničeovom shvatanju?,” što je legitimno pitanje s obzirom na Ničeovu zainteresovanost za uslove napredovanja višeg čoveka (ibid: 92).

2.1.3.3. Interpretacije Ničeove etike

Kao što i sama Filipa Fut uviđa, Niče u mnogim svojim delima pokušava da pruži odgovor na stara etička pitanja, “kako treba živeti?” i “šta je dobar život?” (vidi ibid). Ničeov odgovor, međutim, nije u skladu sa našim uobičajnim shvatanjima ispravnog života ili sa shvatanjima istorijski najdominantnijih etičkih tradicija (na primer, hrišćanske, kantovske ili utilitarističke tradicije). Ipak, prema shvatanjima mnogih istaknutih savremenih interpretatora Ničeove filozofije, kao što su Ričard Šaht (Richard Schacht), Sajmon Mej (Simon May), Modmeri Klark, Ničeov odgovor na pitanje ispravnog načina života bio bi etički ili moralni u širokom smislu. Shvatanja koja su saglasna sa tim da Niče prihvata neku vrstu morala u širokom smislu proliferiraju na nivou razmatranja koje se tiče određenja prirode i opsega morala. Ta proliferacija odvija se u dva pravca: (i) interpretacija prema kojoj Niče kritikuje izvesnu vrstu morala ali ne i sam moral (vidi Schacht, 1985; Solomon 2002); (ii) interpretacija Ničeove etike kao imoralističkog stanovišta koje odbacuje svaki oblik morala (vidi Clark, 2015).

¹⁰ U razmatranju Ničeove antroponomije Aleksandar Dobrijević dolazi do identične teze: za Ničea nema suštinske razlike između “šta/kakav čovek treba da bude?” i “šta/kakav čovek može da bude?” (Dobrijević, 2009b: 36).

Nedostatak prvog pravca interpretacije jeste to što pruža nedovoljno radikalni prikaz Ničeove etičke pozicije, a ta pozicija zaista jeste krajnje radikalna. Prema Šahtovoj interpretaciji, Niče predlaže ponovnu interpretaciju morala, oživljava ga i iznosi mogućnost višeg morala (Schacht, 1985: 461–6). Samoprevazilaženje, vladanje sobom, samoobrazovanje, samousmeravanje u upotrebi sopstvenih snaga, zajedno sa “dostojanstvom duše” koje navedene karakteristike čine mogućim, jesu karakteristike višeg tipa ljudi i njihovog višeg tipa morala (ibid: 472). Takvo određenje Ničevog višeg morala jeste jedan oblik moralističke interpretacije Ničeove filozofije kaufmanovskog tipa.

Nedostatak drugog pravca interpretacije jeste preusko određenje Ničevog shvatanja morala u širokom smislu. Modmeri Klark određuje Ničevu poziciju kao etičku u smislu u kojem Bernard Vilijams određuje etiku kao “shemu upravljanja odnosima između ljudi koja funkcioniše kroz neformalne sankcije i internalizovane dispozicije” (Williams, 1995: 241; vidi Clark, 2015: 42, 43). Takvo shvatanje ne predstavlja odgovarajuću karakterizaciju Ničeove pozicije, budući da joj nedostaje sve što bi trebalo da budu karakteristike etike u navedenom Vilijamsovom određenju: intersubjektivna uniformnost, regulatorni sistem odbacivanja neprihvatljivih postupaka, sistematsko objašnjenje upravljanja odnosima između ljudi (vidi Robertson, 2012: 101–3). Detaljnije obrazloženje kritike primene Vilijamsovog shvatanja etike u istraživanju Ničeove etike biće izloženo u sledećem potpoglavlju (vidi odeljak “Kakvo značenje pojma etike možemo pripisati Niču?,” 2.2.3.1.).

2.1.4. Ničeova etika “dobrog,” “lepog” i “korisnog”

Iz sadašnje perspektive, koja je oblikovana iskustvom interpretacije Ničeove filozofije dvadesetog i početka dvadesetprvog veka, naznačićemo najvažnije zaključke koji predstavljaju rezultat dosadašnje istorije tumačenja Ničeove etičke misli:

- (i) Ničeovo normativno stanovište sadrži “imoralistička” shvatanja – moralistička interpretacija ne odgovara niti slovu niti duhu Ničeove filozofije;
- (ii) Ničeovo normativno stanovište zasnovano je na određenoj vrsti naturalizma;

- (iii) Ničeovom normativnom stanovištu nedostaje univerzalnost;
- (iv) Ničeovo shvatanje morala nema uvek pejorativan smisao, a njegova kritika morala odnosi se samo na određene vrste moralno-vrednosnih stanovišta.

S obzirom na navedene zaključke, Ničeovo stanovište je teško odrediti u poređenju sa tradicionalnim moralnim stanovištima koja su zasnovana na nekom univerzalnom kriterijumu vrednovanja ili pravilima ispravnog postupanja.

Svoja etička shvatanja Niče rasvetljava ukazujući na primere koji predstavljaju ono što on smatra dobrim životom. To su primeri života viših ljudi i viših kultura. Kao primere nosioca viših kultura Niče nabroja rimsko, arapsko, germansko, japansko plemstvo, homerske junake i skandinavske Vikinge (*GM*, I, 11). Paradigmatičan primer više kulture za Ničea jeste kultura starih Grka predklasičnog perioda. Zbog toga u *Genealogiji morala* Niče izlaže etimološko tumačenje starogrčke reči ἀγαθός nasuprot reči κακός (*GM*, I, 5). Razlika između ἀγαθός i κακός jeste razlika između *plemenitog* i *niskog* porekla koju nalazimo kod Teognida iz Megare, pesnika kojeg Niče navodi kao zastupnika grčkog plemstva (*ibid*). U značenju tih vrednosnih pojmova odražava se društveno-kulturni život starih Grka. I kod Homera i kod Teognida pojam ἀγαθός opisuje izvrsnog čoveka nezavisno od načina ili posledica postupanja.¹¹ Ako je neki čovek ἀγαθός, on samim tim ima svojstvo izvrsnosti, bez obzira na splet okolnosti ili na postupanje. Zato je Niče, govoreći o vrednostima otmenog tipa ljudi, smatrao da su se “moralne vrednosne oznake prvobitno odnosile na ljude, a tek izvedeno i kasnije na postupke” (*SDZ*, 260).

¹¹ U prvom pevanju *Ilijade*, kada se Agamemnon sprema da od Ahila ukrade robinju Briseidu, Hektor, obraćajući se Agamemnonu, kaže: “Ako i jesi ἀγαθός, ne uzimaj ovome curu” – pri tom se podrazumeva da će Agamemnon biti ἀγαθός, za šta je dovoljno da izvršava funkciju koja mu je dodeljena, bez obzira na koji način će postupiti u navedenoj situaciji. Teognid govori da su “mnogi κακοί bogati, a mnogi ἀγαθοί siromašni, ali mi nećemo primiti bogatstvo u zamenu za našu izvrsnost; jer ona svagda ostaje sa čovekom, dok posedi prelaze sa jednog čoveka na drugog,” podrazumevajući da je čovekova izvrsnost (ἀρετή) stvar njegovog porekla (vidi Makintajer, 2000: 28–9).

Prema Ničeovim rečima, “dobar (*Guten*)” izvorno znači “otmen (*vornehm*),” odnosno “‘plemenit’ u staleškom smislu (*‘edel’ im ständishen Sinne*)” (*GM*, I, 4), a otmeni tip ljudi i njihov način vrednovanja Niče opisuje na sledeći način:

Otmena vrsta ljudi oseća da ona treba da određuje vrednost, njoj nije potrebno da joj neko odobrava, ona presuđuje ‘što je štetno meni, to je štetno po sebi,’ ona zna da je ona ono što stvarima uopšte tek pridaje vrednost, ona je tvorac vrednosti... U prvom planu se nalazi osećanje punoće, moći koja hoće da se preliva, sreća visoke napetosti, svest o bogatstvu koje bi da se poklanja i daje — i otmen čovek pomaže nesrećnom, ali ne, ili gotovo ne, iz sažaljenja, nego više iz jednog poriva koji rađa obilje moći. Otmen čovek poštuje u sebi moćnog, kao i onog ko ima moć nad samim sobom, ko ume da govori i da čuti, ko s radošću primenjuje strogost i čvrstinu prema sebi i sa strahopoštovanjem se odnosi prema svemu strogom i čvrstom. (*SDZ*, 260)

Vrednovanje otmenog tipa čoveka je “s one strane dobra i zla,” ali ne i “s one strane dobrog i rđavog” (vidi *GM*, I, 17; *SDZ*, 260). Te vrednosti predstavljaju posve drugačiji sistem vrednosti od bilo kog tradicionalnog moralno-vrednosnog sistema koji se isključivo primenjuju u proceni ispravnosti postupaka, recimo, na osnovu ispunjenja zahteva određenih pravila, dužnosti, obaveza, ili na osnovu vrednosti posledica postupanja (vidi *SDZ*, 260; *GM*, I, 2, 13). Prema Ničeovom shvatanju, “dobro” i “rđavo” jesu vrednosti koje proizlaze iz prirode otmenih ljudi i njihovih suštinskih interesa. Dobro je ono što koristi otmenim ljudima, ono što doprinosi njihovom razvoju, njihovoj moći, dok je rđavo ono što im šteti, ono što je niskog porekla.

Ideal otmenog čoveka Niče takođe opisuje pomoću estetičkih termina u širokom smislu. Viši tip ne predstavlja ništa drugo nego “bogatije i složenije forme,” dok u čovečanstvu to su “cezari,” “geniji” kao “najuzvišenije mašine na svetu,” koji su, kao i lepota, zbog svoje složenosti, pa time i krhkosti, kratkog veka i predstavljaju retkost (vidi *VM*, 684). U knjizi *Antihrist* Niče kaže da “najvišoj kasti... pripada da predstavlja sreću, lepotu i dobrotu na zemlji,” i da je jedino njima “data dozvola za lepotu, za lepo: jedino kod njih dobrota nije slabost... dobro je prednost” (*A*, 57).

Ničeov ideal odgovara antičkom idealu *καλοκαγαθία* koji sažima dobro i plemenito. Sama reč *καλοκαγαθία* jeste složenica koja se sastoji od dve reči: (a) *καλός*, obično se prevodi

kao lepo, ali je njen opseg značenja i upotrebe širi od estetičkog i može značiti dobro, ispravno, plemenito;¹² (b) ἀγαθός, što znači dobro za neko delo ili svrhu, delotvorno, i nema estetičkog sadržaja. Reč καλοκαγαθός odnosi se na osobu koja predstavlja primer tog ideala. Osoba koja prema Ničeju pripada otmenom tipu ljudi odgovarala bi osobi koja u izvornom smislu jeste καλοκαγαθός. To je je lepa, dobra, plemenita, uzvišena, moćna osoba.

Na osnovu svega navedenog možemo zaključiti da Ničeov ideal otmenog čoveka, sa svojstvima lepote, plemenitosti i dobrote, predstavlja reminiscenciju antičkog ideala. Kao što vrednosti grčkog predklasičnog ideala, Homerovog hrabrog, prepredenog i agresivnog velikaša, nisu uskladive sa društvenom vrednošću pravičnosti (δικαιοσύνη) grada-države iz V veka pre nove ere (vidi Makintajer, 2000: 31–2), tako Ničeov ideal nije uskladiv sa društvenim vrednostima. Ničeov ideal čoveka je “aristokrata” koji je suprotstavljen “gomili.” Zato Alkibijad, kontroverzna ličnost stare Atine, čuven po sjaju svoje telesne lepote, aristokrata koji unutar atinske države nije poštovao ograničenja δικαιοσύνη, zbog čega su ga Atinjani optuživali (ibid: 32), za Ničea jeste primer čoveka koji, pored Cezara, predstavlja najlepší izraz ljudi koji su “za pobedu i zavođenje predodređeni” (SDZ, 200).

2.1.5. Vrednosti imanentne životu: realizam *versus* antirealizam

Vrednosti Ničeovog ideala otmenog čoveka proizlaze iz prirode takvog čoveka. Ali, postavlja se onda pitanje, kako Niče prevazilazi navodni jaz između činjeničkih i vrednosnih iskaza? Ničeova misao podrazumeva jedinstvo tla čovekovih vrednosti i prirode, kao što se to podrazumevalo u predklasičnom periodu stare Grčke. “[U] Homerovim spegovima,” tvrdi Alaster Makintajer, “je to što se neki čovek ponašao na određene načine dovoljno da mu obezbedi pravo na zvanje ἀγαθός. Same tvrdnje o tome kako se neki čovek ponašao su svakako u uobičajnom smislu činjeničke, a homerovska upotreba reči ἀγαθός u uobičajnom smislu

¹² U Platonovom dijalogu, *Hipija Veći*, imamo primere raznovrsne upotrebe reči “lepo” (τὸ καλόν), kao i različita određenja njenog značenja – lepo kao prikladno, korisno, moć, dobrobitno, prijatno. Hipija, ljubitelj moći, rado prihvata poistovećenje lepog i moći (Platon, *Hipija Veći*: 296a). To i Niče čini kada kaže da “osećanje *moći* izražava sud o ‘lepoti’ stvari... (‘To je lepo’ u stvari je *afirmacija*)” (VM, 852).

vrednosna. Navodni jaz između činjenica i procene nije kod Homera bio premošćen. On nikad i nije bio iskopan. Nije izvesno ni da postoji tlo na kome bi se dalo kopati” (vidi Makintajer, 2000: 27). Jedinstvo vrednosti i prirode kod Ničea slikovito potvrđuje mesto iz predgovora *Genealogije morala*:

Sa nužnošću s kojom drvo donosi svoje plodove izrastaju iz nas naše misli, naše vrednosti, naša da i ne, naša ako i da li – sve je to srodno i međusobno povezano i sve su to svedočanstva jedne volje (*Willens*), jednog zdravlja (*Gesundheit*), jednog tla (*Erdreichs*), jednog sunca (*Sonne*). (*GM*, “Predgovor,” 2)

Vrednosti “izrastaju iz tla,” “tla” koje Niče opisuje naturalistički, ali koje takođe podrazumeva vrednosti kao što je vrednost zdravlja. Prema Gregori Muru (Gregory Moore), autoru knjige *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Niče je smatrao da vrednosti imaju svoju genezu u biološkoj osnovi ljudskog iskustva, a da je, sa druge strane, diskurs biologije oblikovan istim tim vrednostima (Moore, 2002a: 13). Niče je, kaže Mur, često koristio termine biologije i medicine u funkciji ironije i kritike vrednosti, a da je istovremeno nekritički prihvatao jezik tih nauka zajedno sa vrednostima na kojima one počivaju (ibid: 14). Ničeovi tekstovi zauzimaju tlo između doslovnog i figurativnog, i njihove stilističke karakteristike nisu uvek svesno načinjene, već proizvod duha vremena u kojem antički pojmovi poput “društvenog organizma,” “moralnog zdravlja” i “degeneracije,” koji su inače proste metafore, dobijaju doslovno značenje medikalizacijom morala (ibid: 13–4). Zaista, “tlo” kao osnovu života Niče nikad ne određuje “hladnim okom” nauke, već uvek upravljajući se vrednostima koje su mu imanentne. On opisuje život uvek na osnovu onoga što je za život korisno, onoga što doprinosi njegovom razvoju, njegovoj moći, onoga što ga čini lepim i dobrim. Ničeova etika pokušava da pruži opis života koji stvaranjem višeg čoveka i višeg oblika kulture treba da omogući “veliko zdravlje (*Die grosse Gesundheit*)” (vidi VN, 382).

Ako su vrednosti imanentne životu, onda vrednosti u nekom smislu moraju objektivno postojati. To nas upućuje na pitanja o objektivnosti samih vrednosti i značenju reči “postojati” u vezi sa vrednostima u Ničeovoj filozofiji – metafizičko pitanje na koje je, grubo govoreći, moguće odgovoriti sa dva suprotstavljena stanovišta: (i) sa stanovišta *realizma* vrednosti, prema kojem postoje *objektivne* vrednosne činjenice, pri čemu se smatra da su činjenice objektivne ako postoje *nezavisno* od čoveka, odnosno, preciznije, nezavisno od ljudskog duha (od verovanja

ljudi ili onoga što bi bio razlog za njihovo verovanje)¹³ (Šaht, Klark); (ii) sa stanovišta *antirealizma* vrednosti, prema kojem vrednosti ne postoje nezavisno od čoveka nego samo kao njegova tvorevina (Lajter, Husejn). U kom smislu vrednosti postoje prema Niče u zavisi od značenja njegovog pojma života kome su vrednosti imanentne.¹⁴ Naime, sa jedne strane, život se može razumeti u širokom smislu, biološkom ili ontološkom, i na osnovu toga moglo bi se pretpostaviti da vrednosti postoje nezavisno od čoveka, recimo, kao prirodna svojstva. To je način na koji Šaht predstavlja Ničeovo stanovište prema kojem fundamentalni karakter života i sveta jeste volja za moć pomoću koje Niče zasniva svoje vrednosno stanovište (vidi Schacht, 1985: 348–9). Vrednosti mogu postojati nezavisno od čoveka kao ne-prirodna svojstva, kao što je Platon smatrao. Međutim, takvo shvatanje vrednosti jeste predmet Ničeove žustre kritike (vidi *EH*, “Zašto sam sudbina,” 8), te nije prihvatljivo na taj način interpretirati Ničeovu “teoriju” vrednosti. Sa druge strane, ako se Ničeov pojam života razume u užem smislu, u smislu života ljudi, onda vrednosti imanentne životu jesu proizvod čovekove prirode. Na primer, prema Lajterovoj interpretaciji, ono što je “dobro” ili “loše” jeste ono što je *dobro za* ili *loše za* odgovarajući tip čoveka, a što zavisi od psiho-fizičkih činjenica koje konstituišu čovekovu ličnost (vidi Leiter, 2015: 119).

¹³ Prema Ričardu Bojdu (Richard Boyd), realizam kao (meta)etička teorija svodi se na tri stava: (i) moralni iskazi su vrste iskaza koji su istinite ili neistinite (približno istinite, uveliko neistinite itd); (ii) istinitost ili neistinitost moralnih iskaza uglavnom je nezavisna od naših moralnih shvatanja (ovo se naziva “tezom o nezavisnosti od (ljudskog) duha (*mind independence*)”); (iii) uobičajeni kanoni moralnog rasuđivanja – zajedno sa uobičajenim kanonima naučnog i svakodnevnog faktičkog rasuđivanja – pod brojnim uslovima, ako ništa drugo, pouzdan su metod za postizanje i unapređenje (aproksimativnog) moralnog znanja (citirano u Cekić, 2013: 40). Stavovi metaetičkog realizma predstavljaju osnovne uslove objektivnosti normativnih činjenica. Prvi predstavlja uslov koji implicira normativni kognitivizam, stanovište prema kojem normativni iskazi predstavljaju verovanja kao mentalna stanja. Drugi je metafizički uslov koji se tiče postojanja normativnih činjenica. Treći stav jeste uslov koji se tiče opisa normativnih verovanja i implicira deskriptivizam (stanovište koekstenzivno sa kognitivizmom, budući da iskazi koji funkcionišu kao opisi (deskripcije) mogu biti istiniti ili lažni). Ako bi Ničeovu poziciju o pitanju objektivnosti vrednosti označili etiketom “realizam,” glavni uslov objektivnosti činjenica bio bi drugi uslov izražen tezom o nezavisnosti od ljudskog duha.

¹⁴ Analiza Ničeovog pojma života biće izložena u odeljku “Ničeov pojam života: naturalizam i uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života, 2.3.2..

Stanovište realizma vrednosti, u kojem se vrednosti shvataju kao prirodna svojstva, dovodi do problema izvođenja normativnih iz deskriptivnih iskaza. To ćemo pokazati na primerima koji imaju sledeću formu zaključivanja:

iz premisa

(1) x ima F ;

i

(2) ako x ima F , onda x ima razlog (*treba*) da ima F ;

sledi zaključak

(3) x ima razlog (*treba*) da ima F .

U datom zaključivanju oznaka “ x ” označava neki postupak, ponašanje, aktivnost ili osobu, dok “ F ” neko prirodno svojstvo koje predstavlja neku vrstu razloga, eksplanatorni ili normativni razlog, za x . Pre nastavka analize navedenog primera zaključivanja, potrebno je objasniti terminološku razliku između eksplanatornih i normativnih razloga.

Eksplanatorni razlozi predstavljaju uzroke, uslove, motive na osnovu kojih je moguće pružiti objašnjenje događaja, aktivnosti, postupanja ili karakteristika ličnosti. Normativni razlozi imaju funkciju da pružaju normativno opravdanje, da preporučuju aktivnosti ili postupanje. Prirodno svojstvo može biti eksplanatorni razlog, dok je problematično ako se razume kao normativni razlog, što se jasno uočava u argumentima koji iznose normativni zaključak na osnovu premisa koje sadrže neko prirodno svojstvo kao razlog postupanja, ponašanja ili aktivnosti kao u navedenoj formi zaključivanja. Zadovoljstvo, kao prirodno svojstvo koje je motiv nekog postupka ili načina postupanja, može biti razlog koji ga objašnjava, ali ga samim tim normativno ne opravdava. To što neki postupak pruža zadovoljstvo ne znači da je on i dobar. U savremenoj filozofiji poistovećivanje normativno-vrednosnog pojma “dobro” sa bilo kojim prirodnim ili nenormativnim svojstvima odbacuje se na osnovu Murovog (George Edward Moore) argumenta otvorenog pitanja. Kad god neki normativni pojam odredimo pomoću nenormativnog ima smisla postaviti pitanje da li nenormativni pojam predstavlja razlog koji opravdava izvestan postupak ili način postupanja.

Naime, da bismo zaključak, iskaz (3), izveli iz premisa, iskaza (1) i (2), potrebno je da se iskazi (2) i (3) odnose na istu vrstu razloga. Pored toga, podrazumeva se da važi logičko pravilo *modus ponens*¹⁵ i da je reč o kognitivnim iskazima, iskazima za koje možemo tvrditi da su istiniti ili neistiniti.¹⁶ Ako se iskaz (2) odnosi na eksplanatorni razlog, a iskaz (3) na normativni razlog, zbog jaza između te dve vrste razloga, iskaz (3) nije moguće valjano izvesti iz (1) i (2).

Problem izvođenja normativnih iz deskriptivnih iskaza pojavljuje se u primeru zaključivanja gde se zadovoljstvo tretira kao razlog za x , pri čemu x predstavlja sadističko ponašanje:

(1') sadizam [ima svojstvo da] pruža zadovoljstvo;

(2') ako sadizam [ima svojstvo da] pruža zadovoljstvo, onda sadizam ima razlog (treba) da pruža zadovoljstvo;

prema tome

¹⁵ *Modus ponens* jeste oblik zaključivanja koji se sastoji od dve premise, implikacije (iskaza koji ima formu "ako P , onda Q ") i iskaza koji je antecedens te implikacije (iskaza P), i zaključka, konsekvensa implikacije (iskaza Q). Argument koji ima oblik *modus ponens* očuvava istinitost u izvođenju zaključka: ako su premise istinite, onda je nužno i zaključak istinit. Takav argument ne bi bio valjan ako bi premise bile istinite a zaključak neistinit. *Modus ponens* je pouzdan oblik izvođenja, mada ga neki dovode u pitanje. Van Mekgi (Vann McGee) iznosi kontraprimere koji pokazuju da *modus ponens* kao jedan od fundamentalnih principa logike nije u strogom smislu valjan; postoje slučajevi kada postoje dobri razlozi da se veruje u premise zaključivanja u kojem se primenjuje *modus ponens* a da pri tom nije opravdano prihvatiti zaključak (McGee, 1985: 462). Primer takvog slučaja jeste zaključivanje koje se odnosilo da predsedničke izbore u Sjedinjenim Američkim Državama iz 1980. godine, kada je pobedio Ronald Regan, kandidat republikanske stranke, ispred Džimi Kartera, kandidata demokratske stranke, dok je treći bio Džon Anderson, republikanski senator: (1) ako pobedi republikanac, onda ako ne pobedi Regan, pobeđiće Anderson; (2) na izborima pobeđuje republikanac; prema tome (3) ako ne pobedi Regan, pobeđiće Anderson. Ovakavi i slični primeri nisu relevantni za nas ovde, zbog čega nemamo razloga da odbacimo *modus ponens*.

¹⁶ Prema tradicionalnoj podeli unutar metaetičke, metaetički realizam ide u "paketu" sa kognitivizmom i deskriptivizmom. Teorija greške kao tradicionalna antirealistička teorija takođe podrazumeva kognitivizam i deskriptivizam (vidi Hussain, 2007: 160). Iako se filozofi pre dvadesetog veka, pre "lingvističkog obrta," nisu interesovali za semantička pitanja etičkog diskursa, u čemu Niče nije bio izuzetak (što Lajter sa pravom ističe (vidi Leiter, 2000: 279)), u raspravi koja se vodila između moralnih realista i antirealista još od antičkog doba, od doba sofista, bilo je prihvaćeno stanovište kognitivizma.

(3') sadizam ima razlog (treba) da pruža zadovoljstvo.

Ako su premise istinite, ne sledi da je preporučivo (da treba) (ili čak dopustivo (da sme)) da x pruža zadovoljstvo. Zadovoljstvo koje pruža sadistički postupak ne može biti razlog koji ga i opravdava. Pod pretpostavkom da je u iskazima (1') i (2') reč o zadovoljstvu kao eksplanatornom razlogu, a u (3') o zadovoljstvu kao normativnom razlogu, do greške u izvođenju neprimetno nastaje usled ekvivokacije izraza "ima razlog" ili "treba" u (2') i u (3').

Zbrka je posledica gramatičkih upotreba izraza "treba." Taj izraz u rečenici može ukazivati na imperativni način (rečenice tipa "treba postupiti tako i tako"), ali i na indikativne iskaze o očekivanju ili predviđanju (rečenice tipa "treba da se dogodi to i to"). Rečenice u imperativu obično predstavljaju normativne iskaze, dok "treba"-iskazi o budućnosti ili očekivanju jesu deskriptivni iskazi koji opisuju moguća činjenička stanja koja anticipiramo ili čiju aktualizaciju očekujemo. Do greške može doći zbog neprimetne zamene te dve različite upotreba izraza "treba."

Prema interpretaciji Ničeove "teorije" vrednosti kao realizma, moć kao prirodno svojstvo (kao što je to i zadovoljstvo) jeste osnovna vrednost i razlog za postupanje ili vrednovanje. Ali moć ne može biti normativni razlog koji bi opravdavao x , kada x predstavlja tiransku vlast. S obzirom na to, razmotrićemo sledeći argument koji se često, mada pogrešno, pripisuje Ničeovom načinu razmišljanja, a u kojem se čini logička greška ekvivokacije kao u prethodnom primeru:

(1'') tiranska vlast ima moć;

(2'') ako tiranska vlast ima moć, onda tiranska vlast treba da ima moć;

prema tome

(3'') tiranska vlast treba da ima moć.

Sam Niče bi opovrgavao iskaz (2''), pa time implicitno i zaključak, iskaz (3''), što se vidi na osnovu onoga što govori o moći asketskog sveštenika, zastupniku "stada" i nihilističkih vrednosti. Asketski sveštenik ima moć, "vlast nad pačenicima," i to zato što je "jak," "gospodar nad sobom" i "zdrav u pogledu svoje volje za moć" (GM, III, 15). Međutim, moć i vlast asketskog sveštenika po Ničeovoj proceni jeste negativan društveni faktor. Prema Ničeovim

rečima, u blizini sveštenika “sve zdravo nužno oboleva” (ibid), a krajnja posledica “tiranske vladavine” asketskog sveštenika jeste nihilizam. Možemo reći da Niče smatra da ne bi bilo preporučivo da asketski sveštenik ima moć. U knjizi *Genalogiji morala* ima nameru da razotkrije pravo poreklo moralističke retorike poput retorike asketskih sveštenika, sa ciljem da ukaže na njenu osnovu koja nikako ne može opravdati moralne zahteve bilo koje vrste (vidi *GM*, III, 14).

Prema Ničeju, u osnovi morala nalaze se vanmorlne karakteristike ljudi koje mogu biti štetne ili korisne, što zavisi od konteksta. Kada Niče kaže “čovjek treba da ostvari svoj ideal čoveka” (*IP*, 437), ili “čovjek je nešto što treba prevazići” (*TGZ*, I, “Zaratustrin predgovor,” 1), on zaključuje na osnovu onoga što čovek može da bude a što još nije postao pošto ga uslovi i okolnosti onemogućavaju u tome. Prema Ničeovom shvatanju idealan tip čoveka nije dat, već se moraju stvoriti uslovi (okolnosti) za njegovo pojavljivanje (Dobrijević, 2009b: 34). U interpretaciji treba uvek imati na umu da Niče nastupa kao kritičar kulture koji analizira trenutnu društvenu situaciju i procenjuje vladajuće vrednosti. Kada izvodi normativni zaključak o tome šta čovek treba da bude ili šta treba da čini, podrazumeva vrednosno-normativnu premisu da okolnosti modernog doba štete čoveku i da ih treba menjati. To izvođenje nije trivijalno izvođenje “iz ‘x treba da F’ sledi ‘x treba da F,’” već se u njemu na osnovu rezultata kompleksnog i obuhvatnog kulturno-istorijskog istraživanja zaključuje kakav čovek treba i kakav ne treba da bude, koje vrednosti koriste a koje štete afirmaciji čovekovog života u datom istorijskom momentu.

Pored filozofskih problema u interpretaciji Ničeove “teorije” vrednosti kao realizma, javljaju se i teškoće u njenoj tekstualnoj potvrdi, budući da se poziva na njegovo učenje o volji za moć u jakoj formi za koje ne postoji dovoljno obrazloženje u njegovim spisima. O volji za moć Niče najiscrpnije govori u fragmentima iz zaostavštine. U Ničeovim poznim spisima volja za moć je ključni pojam za njegovo shvatanje vrednosti. U fragmentu iz juna 1887. godine tvrdi da “nema ničega kod života što bi moglo imati vrednosti, osim stepena moći – razume se, ako se pretpostavi da je sam život volja za moć” (*VM*, 55). U početku knjige *Antihrist*, koja je napisana septembra 1888, Niče u formi pitanja i odgovora iznosi svoje shvatanje vrednosnih pojmova “dobro,” “rdavo,” “sreća”:

Šta je dobro? – Sve što u čoveku podstiče osećanje moći, volju za moć, moć samu.

Šta je rdavo? – Sve što potiče iz slabosti.

Šta je sreća? – Osećanje da moć raste — da je savladan neki otpor. (A, 2)

Nešto dalje, u istoj knjizi govori da je sam život “poput instinkta za rast, za trajanje, za prikupljanje snaga, za moć: tamo gde nema volje za moć, propada se” (ibid, 6). Niče tvrdi da “svim vrhunskim vrednostima čovečanstva nedostaje ova volja – da pod najsvetijim imenima vladaju vrednosti propadanja, *nihilističke* vrednosti” (ibid). Međutim, učenje o volji za moć u jakoj formi je nekonzistentno sa tvrdnjom da nečemu nedostaje volja za moć. Ničeove tvrdnje o samom životu kao volji za moć ne mogu biti istinite u konjukciji sa tvrdnjom da “nihilističkim vrednostima” čovečanstva nedostaje volja za moć. Glavni problem u interpretacije ovih, naizgled, nekonzistentnih mesta jeste neodređenost izraza “sam život.” To je jedan od razloga zbog kojeg tumači Ničeove filozofije odbacuju realizam i prihvataju antirealizam u interpretaciji Ničeovog shvatanja vrednosti. Za stanovište antirealizma vrednosti kako smo ga ovde definisali postoji direktna i nedvosmislena tekstualna potvrda. U *Veseloj nauci* Niče jasno kaže: “Sve što je od vrednosti u sadašnjem svetu, nema ništa od tog po sebi (*an sich*), po svojoj prirodi (*seiner Natur nach*) – priroda je uvek bezvredna (*werthloss*) – nego se njemu jednom dala, poklonila neka vrednost, a mi besmo ti koji smo davali i poklanjali (*wir waren diese Gebenden und Schenkenden*)!” (VN, 301). Tvrdnja da ništa nema vrednost po sebi učestalo se ponavlja u Ničeovim spisima.¹⁷ Ali, da li je to dovoljno da se u interpretaciji Ničeju ne pripisuje stanovište realizma vrednosti?

U vezi sa navedenim fragmentom iz *Vesele nauke* možemo postaviti pitanje o značenju lične zamenice “mi,” subjekta koji “daje” ili “poklanja” vrednost. Na koga se tačno odnosi “mi”? Na osnovu pretpostavke koju ćemo ovde izneti, a koju ćemo u radu detaljno obrazložiti, lična zamenica “mi” odnosi se na ljude čiji je način mišljenja i osećanja određen kontekstom života kojem pripadaju. Moralno, etičko ili neetičko vrednovanje proizvod je mišljenja i osećanja ljudi kojima upravljaju različite vrste uslova, psiho-fizički, biološki, društveno-kulturni, pa čak i istorijsko-geografski uslovi. Svi ti uslovi konstituišu perspektivu života. Potrebno je naglasiti da uslovi koji čine perspektivu, i posredstvom ljudi proizvode vrednosti i vrednovanje, nisu

¹⁷ Vidi *Lj*, I, 4; *Z*, 3; *VN*, 115, 299; *TGZ*, I, “O hiljadu i jednom cilju,” “O onostrancima,” “O muvama na trgu”; *VM*, 428.

čovjekova tvorevina. Te se ne može prosto reći da je Niče antirealista što se tiče vrednosti, iako vrednosti jesu čovekov proizvod. Naime, objektivnost uopšte Niče razume kao zavisnu od perspektive, o čemu ćemo govoriti u odeljku “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3., (iv). Takvo razumevanje objektivnosti izgrađeno je pod uticajem novokantovstva.¹⁸ Novokantovsko shvatanje objektivnosti je naročito izraženo kod Ničea kada govori o postojanju vrednosti. Za njega vrednosti postoje uvek s obzirom na uslove koji upravljaju konkretnom perspektivom života. Osim što su vrednosti proizvod objektivnih uslova, i one same predstavljaju uslove koji u društveno-kulturnom kontekstu objektivno utiču na život čoveka. Pa, iako ne postoje kao činjenice koje je moguće empirijski potvrditi ili opovrgnuti, vrednosti nisu fikcija poput alhemije i ne možemo ih otpisati kao *qualitas occulta* (skriveno svojstvo). Međutim, u spisu iz rane etape Ničeovog dela “O istini i laži u izvanmoralnom smislu,” vrednosne pojmove Niče opisuje kao *qualitas occulta* na sledeći način: “Nekog čoveka nazivamo ‘časnim’; zašto je on danas delao časno? – pitamo. Obično odgovaramo: zbog njegove časnosti. Čast! ... Apsolutno ništa ne znamo o suštinskoj odlici koju nazivamo ‘čast,’ ali zato znamo za mnogobrojne individualizovane, stoga neistovetne postupke koje izjednačavamo i sada ih označavamo kao časne postupke; konačno, počev od njih, formulišemo jednu *qualitas occulta* sa imenom ‘čast’” (KF, “O istini i laži u izvanmoralnom smislu,” 1). Ovde Niče zastupa ne samo antirealizam vrednosti, već antirealizam svih opštih pojmova – nominalizam (što svakako nije isto što i antirealizam kao semantička teorija koja se tiče *klasa rečenica* i njihovih istinosnih uslova, a ne klasa entiteta i klasa pojmova, kako je antirealizam odredio savremeni američki filozof Majkl Damet (Michael Dummett) (vidi Dummett, 1978: 146)). Takvo stanovište Niče napušta u kasnijim spisima u korist novokantovskog shvatanja objektivnosti.¹⁹

¹⁸ Uticaj Kanta i kantovaca na Ničeovu filozofiju je opšte mesto. Poznato je da je Niče temeljno izučavao dela novokantovaca, Langea, Spira (Afrikan Spir), Fišera (Kuno Fischer), Šopenhauera, filozofa koji zastupaju shvatanje da su predmeti uvek određeni uslovima čovekovog saznanja. Savremeni stručnjaci za Ničeovu filozofiju, kao što su Grin (Michael Green) (vidi Green, 2002), Hil (Kevin Hill) (vidi Hill, 2003), Brobjer (Thomas Brobjer) (vidi Brobjer, 2008), Lajter (vidi Leiter, 2015: 42–53), iznose jake dokaze u prilog te teze. U prilog tome govorio je i sam Niče kada je kao mladić sa entuzijazmom čitao Šopenhauerova dela i Langeovu knjigu *Istorija materijalizma*. Niče piše: “Kant, Šopenhauer, ova knjiga od Langea – ništa mi drugo nije potrebno” (pismo Hermanu Mušackeu (Hermann Mushacke), novembar 1866).

¹⁹ Ovo je zapažanje i uticajne interpretacije Modmeri Klark (vidi Clark, 1990: 63–95).

2.2. Normativnost Ničeove etike

Stari teološki problem o “verovanju” i “znanju” – ili jasnije, o instinktu i umu – to jest pitanje da li instinkt u pogledu vrednovanja stvari zaslužuje više autoriteta nego umnost, koja hoće da se vrednuje i postupa prema razlozima, prema jednom “zašto?,” prema svrsishodnosti i korisnosti; još uvek je to onaj stari moralni problem koji se prvi put pojavio u licu Sokrata i već davno pre hrišćanstva podelio duhove.

Niče, Fridrih, *S one strane dobra i zla*, 191.

2.2.1. Niče o “Sokratovom pitanju”

S obzirom na antisokratsko raspoloženje u Ničeovim spisima, paradoksalno je reći da osnovno pitanje Ničeove filozofije jeste Sokratovo pitanje “Kako treba živeti?.” Ipak, Niče priznaje da se “stari moralni problem,” problem autoriteta razloga u upravljanju životom, prvi put pojavio sa Sokratom. Ničeov skepticizam prvenstveno se odnosi na Sokratovo rešenje tog problema, na Sokratov “racionalizam.” Zato Niče kaže da je Sokrat “stao na stranu uma (*Vernunft*)” (*SDZ*, 191), pri čemu misli na opšte mesto Sokratove misli da se u životu treba upravljati čisto racionalno, služeći se filozofskim znanjem koje za predmet ima vrednosna svojstva koja su opšta i nužna, što je smisao Sokratovog učenja “vrlina je znanje.” Sokrata su prevashodno interesovala etička pitanja “šta je dobro?,” “šta je vrlina?,” “šta je pravičnost?.” Takva pitanja zahtevaju “iznošenje razloga (*λόγον διδόναι*),” pa time i znanje definicija pojmova “dobro,” “vrlina,” “pravičnost.” Za Sokrata znanje koje treba da nas učini dobrim, vrlim i pravičnim mora biti znanje definicija tih pojmova. Sokratovske definicije treba da sadrže suštinska i dovoljna svojstva koja čine formu ili opšti oblik (*εἶδος*), barem prema Aristotelovom shvatanju sokratovske misli (vidi Guthrie, 1969: 429–30).

Nasuprot Sokratu, Niče je bio uveren da u upravljanju životom prioritet imaju instinkti koji predstavljaju nesvestan i kontingentan izvor čovekovog postupanja, dok *ratio* i svest čoveka jesu površni fenomeni koji odražavaju nesvesnu aktivnost svoje psiho-fizičke osnove. Da li bi, prema tome, bilo dovoljno da se izučavanje čovekovog života svede na izučavanja biologije,

medicine i psihologije? Sledstveno, Niče u bismo mogli pripisati stanovište biološkog redukcionizma, što je bilo skoro opšte prihvaćeno mišljenje o njegovoj filozofiji u prvoj polovini dvadesetog veka. Na osnovu toga mogli bismo, mada bi to bilo sasvim pogrešno, zaključiti da je praktično-filozofsko izučavanje života prema Niču potpuno nepotrebno. Međutim, Niče izričito tvrdi da je u izučavanju vrednosti i treba-iskaza potrebno da postoji saradnja između filozofije i nauka kao što su psihologija, fiziologija i medicina. On kaže da “sve nauke treba sada da pripremaju teren za budući zadatak filozofa: taj zadatak shvaćen u smislu da filozof mora rešavati problem vrednosti, da on mora odrediti hijerarhiju vrednosti” (*GM*, I, 17, “Napomena”).

Problem koji filozof treba da reši – “problem vrednosti dosadašnje procene vrednosti” – odnosi se na Sokratovo pitanje u praktičnoj filozofiji, a ne na nekakvu teorijsku analizu prirode i statusa vrednosti. Novija interpretacija Endrjua Handlstona tvrdi da aksiološka i metaaksiološka struktura Ničeove teorije vrednosti više odgovara esteticima nego eticima (Hunddlestone, 2014a: 326). Prema Handlstonovom shvatanju, vrednosti koje Niče prihvata je teško svrstati u bilo koju od tih kategorija. Tome u prilog navodi mesto iz *Genealogije morala* gde Niče govori o “velepletnosti (*Pracht*)” najviših ljudi, vrednost koja zauzima prostor između etike i estetike (ibid: 327). Handlston ispravno sugerise da takve vrednosti jednako pripadaju i eticima i esteticima, ako se etika i estetika odrede dovoljno široko (ibid). U ovom radu plediraćemo za tezu da u Ničeovoj filozofiji centralni značaj ima etika kao istraživanje o valjanom načinu življenja. Afirmacija života kao glavno učenje Ničeove filozofije primarno ima praktičan smisao i predstavlja glavni kriterijum procene vrednosti kojima se upravljamo u životu. Problem procene vrednosti upućuje nas na sledeća pitanja: kojim vrednostima se treba upravljati u životu? Koje su vrednosti vredne za život? Da li život u psihološkom, fiziološkom, antropološkom smislu sadrži vrednosti? Na sva ta pitanja Ničeova filozofija daje odgovore koji čine pozitivno etičko stanovište osobenih formalnih i sadržinskih karakteristika.

U okviru trenutnog potpoglavlja pitanja o sadržaju Ničeove etike u najvećoj meri ostavićemo po strani, dok će naš glavni cilj biti određenje njenih formalnih karakteristika. Predmet trenutnog razmatranja biće pojmovni okvir koji bi mogao odgovarati Ničeovom normativnom stanovištu. Pokušaćemo da utvrdimo koje vrste normativnih, vrednosnih pojmova konstituišu Ničeovo normativno stanovište i na koji način su ti pojmovi objedinjeni. Pri tom, od

ključne je važnosti određenje značenja ili upotrebe pojma “etika” u opisu normativnog stanovištu koje pripisujemo Niče.

2.2.2. Normativnost i etika

Pre neposrednog razmatranja formalnih karakteristika Ničeove etike, odredićemo distinkcije i analizirati pojmove koji čine područje normativnosti, što će naše razmatranje učiniti metodičnim i preciznim. U Ničeovoj filozofiji pronalazimo mnoštvo raznolikih normativnih pojmova, etičkih i neetičkih, koje je neophodno locirati u domenu normativnosti.

2.2.2.1. Normativni pojmovi: deontički i aksiološki

Centralni pojmovi normativnosti jesu pojmovi “trebanje” i “razlog.” Normativnost se generalno tiče razloga za postupanje, iskaza koji govore kako treba postupiti, kao i odnosa između različitih vrsta razloga i trebanja. Sferu normativnosti delimo na dve vrste normativnih pojmova, *deontičke* i *aksiološke* pojmove. Deontički pojmovi jesu pravi normativni pojmovi, ili normativni pojmovi u užem smislu. Oni suštinski sadrže norme ili standarde kao razloge koji upravljaju postupanjem, verovanjem itd. Primeri deontičkih pojmova jesu: pravilo, norma, standard, zakon, ispravno, neispravno, obavezno, neobavezno, zahtevano, zabranjeno. Po svojim odličjima deontički pojmovi su:

- (i) *kategorički*: ako postoji razlog da se postupi na izvestan način, onda se mora (nužno je) na taj način i postupiti;
- (ii) *isključivi* za suprotstavljene norme postupanja u skladu sa hijerarhijom normativnog sistema čiji su deo: norme postupanja mogu biti prevladane jedino normama višeg nivoa u hijerarhiji normativnog sistema kojem pripadaju;
- (iii) *dobrovoljno prihvaćeni*: njihova primena pripada domenu mogućeg postupanja (razlog za postupanje kao “trebanje” implicira “mogućnost”).

Sa druge strane, aksiološki ili vrednosni pojmovi jesu normativni pojmovi u širokom smislu. Iako eksplicitno nisu razlogodavni, oni se pod izvesnim uslovima primene mogu razumeti kao takvi. Primeri aksioloških pojmova jesu: dobro, loše, plemenito, prosto, probitačno, štetno, vrlina, porok, lepo, ružno, uzvišeno, snažno, slabo, zdravo, nezdravo. Za razliku od deontičkih, aksiološki pojmovi su:

- (i) *hipotetički*: razlogodavni su samo pod određenim uslovima;
- (ii) *kontekstualno zavisni*: u različitim kontekstima imaju različita značenja, te i mogu pružati različite razloge za postupanje;
- (iii) *relacioni*: razlogodavnost aksioloških pojmova je određena relacijama njihove primene.

Niče u okviru svojih shvatanja prihvata i deontičke i aksiološke pojmove. Videćemo na koji način to čini. Ali, pre toga, uvešćemo još neke pojmovne distinkcije koje će nam poslužiti u razumevanje Ničeove etike.

2.2.2.2. Etika i moral

Domeni etike i morala deo su šireg domena, domena normativnosti. Pri tom, treba razlikovati pojam “etičko” (ili “moralno u širokom smislu”), od pojma “moralno u užem smislu.” Ova razlika je teorijski eksplicitno postavljena tek u novije vreme, premda se pojavljuje kod mnogih nemačkih mislioca devetnaestog veka, kao što su Hegel i Niče. Hegel razlikuje moral (*Moralität*) u apstraktno-formalističkom, kantovskom smislu, od etičkog života (*Sittlichkeit*) koji predstavlja konkretan poredak institucija društva čiji pojedinac jeste deo i sa kojim se pojedinac istovremeno identifikuje (vidi Hegel, *Filozofija prava*, 146–147). Kod Ničea u *Genealogiji morala* nalazimo izraz “etičnost običaja (*die Sittlichkeit der Sitte*)” koji označava “stariju i iskonskiju vrstu morala (*art moral*)” (*GM*, “Predgovor,” 4.).

U savremenoj filozofiji Bernard Vilijams teorijski osvetljava pojmovnu razliku etičko-moralno, uvodeći je kao pojmovni aparat koji je od presudne važnosti za njegovu teorijsku kritiku morala. Vilijams kritikuje moral kao osobenu instituciju (*peculiar institution*) koja predstavlja istancu etike. Za Bernarda Vilijamsa domen etike jeste domen Sokratovog pitanja

“kako treba živeti?.” To pitanje podrazumeva određeni stepen opštosti odgovora koji se odnosi na širok spektar razloga, odnosno, normativnih pojmova. Prema Vilijamsu, pojam “etičko (*ethical*)” može se odnositi na sledeće vrste normativnih pojmova:

- (i) *obaveze* (vidi Williams, 1985: 7–8);
- (ii) vrsta normativnih pojmova koja se tiče posledica postupaka (na primer, *opšta dobrobit*) (vidi ibid: 8);
- (iii) vrsta normativnih pojmova koja određuje postupak kao etički relevantan na osnovu određene vrste karakteristika postupka (*vrline*) (vidi ibid: 8–11).

Navedene vrste normativnih pojmova jesu centralni pojmovi osnovnih stanovišta u normativnoj etici. Prva vrsta predstavlja deontičke pojmove koji su centralni pojmovi deontološke etike, druga vrsta pojmova je centralna za teleološka etička stanovišta, dok treća vrsta predstavlja osnovnu etike vrline.

Pored etičkih pojmova, postoje i normativni pojmovi koji predstavljaju neetičke razloge postupanja, pri čemu ti pojmovi stoje u nekakvom odnosu sa etičkim pojmovima. Neetički razlozi takođe su relevantni za etiku budući da se u najopštijem smislu tiču čovekovog života. To su:

- (i) *razlozi egoizma*, koji pružaju formalan odgovor na Sokratovo pitanje, mada nisu etički jer se ne tiču “nas i našeg postupanja u vezi sa zahtevima, potrebama, pravima, željama, jednom rečju životima drugih ljudi” (ibid: 12);
- (ii) *kontraetički razlozi*, koji zavise od svojih etičkih korelata: na primer, zlonamernost i dobronamernost zavise od istovetnog opažanja situacije i mogućnosti postupanja u datoj situaciji, premda se njihovi izbori kreću u suprotnim smerovima (vidi ibid: 13–15).

Ovo su samo neke od vrsta *neetičkih pojmova* koje bi mogle biti etički relevantne. Isto tako to mogu biti i *estetički pojmovi*, iako se *prima facie* ne čini tako. Oni mogu pružati razloge za izvestan način postupanja i života u društvu. Na primer, umetnička dela od neprocenjivog

kulturnog značaja *treba* sačuvati kako bi život budućih generacija bio bolji i bogatiji u kulturnom smislu.²⁰

Raznovrsnost etičkih ili neetičkih pojmova nikako nije moguće redukovati na jednu osnovnu vrstu normativnih pojmova, bilo na strani etičkog, ili neetičkog (vidi *ibid*: 17). To je važan uvid kojim se Vilijams služi kako bi pripremio kritiku morala u užem smislu. Moral u užem smislu jeste jedna vrsta etičkog pogleda na svet. On je proizvod reduktivnog poduhvata u etici i zasniva se na pretpostavci o racionalnosti prema kojoj je upoređivanje normativnih pojmova moguće samo pod uslovom postojanja njihovog zajedničkog imenitelja (vidi *ibid*). Pod tom pretpostavkom moguće je jasno razgraničiti ono što je moralno od onog što to nije (vidi *ibid*: 7), kao i diskurzivno objasniti razloge na kojima se načelno zasniva svaka odluka (vidi *ibid*: 18). Iz reduktivno-racionalističke pretpostavke proizlaze osnovne karakteristike morala, *praktična nužnost* (kategoričnost ili bezuslovno “moranje”) i *opštost*. Moral pokušava od svega da načini razloge kojima se moramo upravljati u odnosu sa drugim ljudima.²¹ Međutim, na primeru

²⁰ Evo primera iz popularne kulture koji ilustruje ovaj zaključak: u američkom igranom filmu *Dan posle* (*The Day After Tomorrow*, 2004), koji pripoveda o izmišljenoj apokaliptičnoj situaciji iznenadne promene klime na Zemlji u našem dobu, u sceni čija se radnja odvija u *The New York Public Library* između protagonista filma vodi se rasprava o tome koje od izuzetno vrednih knjiga treba sačuvati a koje iskoristiti za ogrev u uslovima u kojima ne postoji drugi izvor toplote, dok preti ledeni talas uzrokovan ledenom olujom. Pored Gutembergove *Biblije*, protagonisti filma raspravljaju i o Ničeju i vrednosti njegovog dela, pri čemu se iznose tvrdnje o njegovoj ličnosti koje su neistinite i opterećene predrasudama. Oni se u opisanoj sceni suočavaju sa dilemom u kojoj moraju da biraju između sopstvenog opstanka i očuvanja kulturnog dobra. U takvoj situaciji prilikom donošenja odluke treba uzeti u obzir estetičke i druge neetičke razloge, koji bi u tom slučaju bili etički relevantni. Pitanje je da li to što je Niče navodno bio šovinista (kako neko tvrdi u filmu) dovoljan razlog da se spali njegovo delo. Čak i ako na taj način možemo spasiti živote ljudi, takav postupak bi i dalje bio problematičan s obzirom na filozofski i kulturni značaj Ničeove misli.

²¹ “*It is a mistake of morality to try to make everything into obligations*” (Williams, 1985: 180). Pitanje je da li se Vilijamsova kritika morala odnosi na moral ili nešto drugo. Moral ne pokušava da od svega načini obaveze, već samo od razloga koje je moguće univerzalizovati. Dok normativni sistem koji to pokušava zapravo predstavlja maksimalistički moral ili moralizam. Ako bi se svaki naš postupak rukovodio idealom moralnosti, onda bi svaki naš postupak bio moralan ili nemoralan. Na osnovu čega bismo mogli proceniti da li su neke naše svakodnevne aktivnosti, poput ishrane, kretanja, čitanja štampe, moralne ili nemoralne? Društvo koje bi propisivalo izvestan način

izuzetnih ili herojskih postupaka možemo videti da, iako takvi postupci nisu obavezujući, te nisu niti praktički nužni niti razlogodavni za sve ljude (ne postoji bezuslovno moranje da ih činimo, niti nam sleduje prekor i krivica ako ih ne učinimo (ibid: 188)), oni su ipak etički relevantni. U herojskim delima ljudi se upravljaju osobenim razlozima, najčešće osećajima, da tako treba postupiti u datim okolnostima. Ti razlozi ne obraćaju se svakom čoveku, niti se svako kome se obraćaju mora upravljati njima. Zato herojstvo, sa gledišta morala sa univerzalističkim pretenzijama, nije moralno relevantno. Ali, sa druge strane, ono nije u etičkom smislu zanemarljivo budući da se tiče života ljudi. Zbog toga je području etike potreban raznovrsniji pojmovni aparat. Radi adekvatnog opisa tog područja etički pluralizam je neophodan, dok je reduktivni poduhvat u etici neopravdan i treba da nestane (vidi ibid: 17).

Vilijamsovo shvatanje etike u duhu je Ničeovog tvrđenja “da su mogući ili bi trebalo da su mogući i mnogi drugi, pre svega viši morali” (SDZ, 202). A kada Niče govori o “drugim, višim moralima” on misli na vrstu morala u širokom smislu, pri čemu kritikuje tiranski nastrojen univerzalistički moral koji “uporno i neumoljivo ponavlja ‘ja sam sâm moral, i ništa osim mene nije moral!’” (ibid). Pri tom je značajno pomenuti da, za razliku od Vilijamsovog etičkog pluralizma, Ničeov moralni pluralizam nije u funkciji teorijske analize, već našeg upravljanja u životu i procene dominantnih moralnih vrednosti kojima se upravljamo.

2.2.3. Mesto Ničeove etike u području normativnosti

Pošto smo uveli osnovne pojmove i suptilne distinkcije, treba pomoću njih opisati Ničeovu etiku i odrediti njegovu poziciju u pojmovnoj mreži koja čine područje normativnosti. U te svrhe prvo treba reći u kom smislu Ničeovu poziciju možemo nazvati etičkom.

2.2.3.1. Kakvo značenje pojma “etika” možemo pripisati Niču?

ishrane, ograničavalo naše kretanje, zabranjivalo upotrebu štampanih medija bilo bi krajnje neslobodno društvo, a moral, u čije ime bi se tako nešto propisivalo, ograničavalo, zabranjivalo, bio bi potčinitelj tog društva.

Filipa Fut je u svom uticajnom tekstu, "Nietzsche: The Revaluation of Values," istakla da u dobrom delu Ničeovog opusa izgleda kao da se raspravlja o načinu na koji ljudi moraju živeti kako bi živeli dobro (Foot, 2002: 92). Iako je Ničeovo shvatanje čovekovog dobra suprotstavljeno tradicionalnim etičkim shvatanjima, on je ipak bio zainteresovan za određenje uslova napretka čoveka, ili, barem, višeg, snažnog tipa ljudi (vidi ibid: 92, 93). U tom smislu, Niče je pokušavao da pruži odgovor na osnovno pitanje etike, "kako treba živeti?."

Uprkos tome što je sebe nazivao "imoralistom," Niče je bio zastupnik "otmenog morala" (*GM*, I, 10). Pri tom, treba imati u vidu da je Niče pojam "moral" koristio na krajnje plastičan način, tako da se taj pojam ponekad odnosi na predmet njegove kritike, a u nekim slučajevima označava Ničeovu poziciju. Modmeri Klark s pravom tvrdi da otmeni moral koji Niče zastupa ima širok smisao (vidi Clark, 2015: 43). Prema njenom shvatanju, otmeni moral predstavlja instancu etike u smislu "sheme za upravljanje odnosima između ljudi koja funkcioniše kroz neformalne sankcije i internalizovane dispozicije," kako ju je Bernard Vilijams odredio (vidi ibid). Međutim, upitno je da li takvo određenje etike odgovara pojmu morala koji Niče koristi kada govori o sopstvenoj etičkoj poziciji. Zato razmotrimo mogućnost primene Vilijamsovog određenja etike u interpretaciji Ničeove etike kako to čini Modmeri Klark.

Vilijamsovo shvatanje etike podrazumeva tri karakteristike:²²

- (i) intersubjektivnu uniformnost;
- (ii) regulatorni sistem sankcija;
- (iii) sistematsko objašnjenje upravljanja odnosima između ljudi.

Moral je instanca etike kojoj ne nedostaje nijedna karakteristika koju etika sadrži (ibid: 46). U normativnom sistemu morala navedene karakteristike manifestuju se kao:

- (i) opštost i nužnost praktične primene;
- (ii) karakteristična reakcija u okviru sistema morala jeste "prekor" (*blame*) (Williams, 1985: 177), koja omogućava sankcionisanje postupanja koje nije moralno ispravno;

²² Karakterizacija Vilijamsovog određenja etike koja sledi preuzeta je od Sajmona Robertsona (Simon Robertson) (vidi Robertson, 2012: 101–3).

- (iii) ideal moralnosti, ideal krajnje pravedne ljudske egzistencije, jeste najviša vrednost u hijerarhiji vrednosti moralnog sistema i kriterijum primene sankcija pomoću kojih bi trebalo da budu uređeni odnosi među ljudima (ibid: 195); vrednost ideala moralnosti leži izvan svakog empirijskog određenja, izvan svake kontingentne okolnosti, pa je stoga i politički irelevantna, mada moral čini da ljudi misle da bez njene čiste pravednosti, nema pravednosti (ibid: 196).

Ničeova kritika usmerena je protiv sve tri karakteristike morala u užem smislu:

- (i) Niče smatra da ako se normativni pojmovi univerzalno primenjuju u praksi, onda su oni nužno i štetni za život (vidi *SDZ*, 202; *GM*, III, 23);
- (ii) on odbacuje tradicionalna moralna shvatanja krivice i odgovornosti kao pogrešna (vidi *SI*, “Četiri velike zablude,” 6, 7);
- (iii) prema njegovom shvatanju, moralne vrednosti koje bi trebalo da upravljaju odnosima između ljudi a koje, pri tom, iskustveno nisu dostupne za čoveka, koje su nedostižne u životu, jesu uzrok poricanja života, zbog čega ih treba i odbaciti (vidi *VN*, 301; *VM*, 12).

Međutim, navedene karakteristike morala nisu niti dovoljne, niti nužne za Ničeovu kritiku morala. Niče kritikuje bilo koje etičko (ili moralno u širem smislu) učenje koje onemogućava napredovanje viših ljudi i stvaranje više kulture, odnosno, uopšteno govoreći, onemogućava afirmaciju života. Tako je, na primer, oštro kritikovao i Šopenhauerovo etičko učenje, koje ne podrazumeva niti opštost, niti nužnost primene, niti pojam slobodne volje (koji je pretpostavka mogućnosti pripisivanja odgovornosti i krivice), niti postojanje apsolutne moralne vrednosti (vidi Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, IV, 316).

Šopenhauer kao “najviše dobro”²³ opisuje ono što on naziva “potpunim samoukidanjem, poricanjem volje” (ibid, IV, 65). Ideal koji Šopenhauer u svojoj filozofiji zastupa jeste asketski

²³ Prema Šopenhaueru, “svako dobro je suštinski relativno: jer ono svoju suštinu ima samo u odnosu prema volji koja žudi. Apsolutno dobro jeste, dakle, protivrečnost; najviše dobro *summum bonum*, znači isto” (). Ipak,

ideal poricanja života i sveta. Za Ničea asketski ideal jeste “život protiv života” i predstavlja “samoprotivrečnost” i “fiziološku besmislicu” (vidi *GM*, III, 13.). Ničeovo naturalističko objašnjenje asketskog ideala ironično izokreće Šopenhauerovo etičku formulu, govoreći da je asketski ideal “trik u službi održanja života,” a da je “asketski pastir” kao “čovjek koji sve poriče” – “najveća snaga održavanja i potvrđivanja života” (ibid). Nasuprot Šopenhaueru, Niče zastupa stanovište ideala afirmacije života, ideala koji je oličen u primerima višeg tipa ljudi i u višim oblicima morala i kulture. Ničeova etika zasnovana na idealu afirmacije ne odgovara Vilijamsovom određenju pojma “etika” iz sledećih razloga:

- (i) normativni pojmovi, bilo da su to vrednosni ili deontički pojmovi, ne mogu imati intersubjektivno značenje zbog svoje istoričnosti (“definisati se može samo ono što nema istoriju”) (vidi *GM*, II, 12, 13);
- (ii) značenje sankcije uvek je relativno s obzirom na društveno-kulturni kontekst (ibid);
- (iii) ne pruža sistematsko objašnjenje upravljanja odnosima između ljudi, već određuje uslove afirmacije života, napredovanja višeg tipa ljudi i stvaranje više kulture.

Uprkos deskrepanciji sa Vilijamsovim određenjem etike, možemo govoriti o Ničeovoj etici, ako etiku odredimo na širi način, kako to, recimo, čini Džon Skorupski (John Skorupski).²⁴ Prema Skorupskijevom mišljenju, termin “etika” možemo koristiti kao pojam koji pokriva domen normativnog mišljenja koje se odnosi na razloge za postupanje. Etika takođe postavlja pitanja o osećanjima i o njihovoj povezanosti sa razlozima za postupanje. U tom smislu, etika se može ticati i pitanja estetike, premda je jasno da estetička pitanja nisu isto što i etička pitanja. Skorupski s pravom smatra da iako Niče odbacuje moral, poričući istinitost moralnih sudova, on

Šopenhauer zadržava te pojmove dajući im “počasno, penzionersko mesto” (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, IV, 412).

²⁴ Modmeri Klark greši kada tvrdi da Skorupski pogrešno razume distinkciju između etike i morala koju prave Viliijams i Niče, budući da smatra da je moral deo etike a ne njena instanca (Clark, 2015: 46). Razlog tome jeste preusko određenje etike Klarkove koje ona pripisuje Ničeu. Skorupskijevo šire određenje više odgovara Ničeovom stanovištu, što je obrazloženo u tekstu (vidi Skorupski, 1998).

zastupa etičko stanovište prema kojem, kako na jednom mestu tvrdi, “moramo naučiti da mislimo drugačije,” potom i “da osećamo drugačije” (Z, 103). Na istom mestu Niče kaže:

Ja, dakle, poričem moralnost kao što poričem alhemiju, to jest ja poričem njihove pretpostavke: ali ja ne poričem da su postojali alhemičari koji su verovali u te pretpostavke i postupali u skladu s njima. – Ja poričem i nemoralnost: ne poričem da mnogi *osećaju* da su nemoralni, već da *uistinu* postoji neki razlog takvom osećanju. Razume se samo po sebi da ja – pod pretpostavkom da nisam budala – ne poričem da mnoge postupke koji se zovu nemoralnim treba izbegavati i suzbijati, da, isto tako mnoge postupke koji se zovu moralnim treba praktikovati i podsticati – ali mislim da ove prve treba izbegavati a ove potonje podsticati *iz drugačijih razloga nego do sada*. (ibid)

Budući da Niče prihvata normativne razloge za mišljenje i osećanje koji se odnose na postupanje, što izričito tvrdi u navedenom citatu, možemo zaključiti da zastupa izvesno etičko stanovište.

2.2.3.2. Normativni pojmovi Ničeove etike

U Ničeovoj filozofiji možemo pronaći mnoge vrste etičkih pojmova koje Niče prihvata kao razloge za postupanje ili kao razloge za mišljenje i osećanje o postupanju. Tako Niče prihvata:

- (i) deontičke pojmove kao što su obaveze, dužnosti i odgovornost (vidi *GM*, II, 2; *VM*, 936, 943);
- (ii) aksiološke pojmove kao što su idealne ili uzorne ličnosti (Niče prihvata otmeni tip ljudi kao uzoran tip ličnosti (vidi *SDZ*, 257; *VM*, 935)) i vrline (na primer, poštenje, hrabrost, velikodušnost i učtivost (vidi *Z*, 556)).

Pored etičkih Niče često raspravlja i o neetičkim pojmovima, kao što su kontraetički pojmovi, estetički pojmovi i razlozima egoizma. Za Ničea neetički pojmovi predstavljaju suštinu života, kao što izričito tvrdi:

Ovde se mora promisliti duboko, do temelja, i odbraniti se od svake osetljive bolećivosti: sam život je *u suštini* prisvajanje, povređivanje, savladavanje stranog i slabijeg, tlačenje, čvrstina,

nametanje sopstvenih oblika, utelovljenje i u najmanju ruku, najblaže, izrabljivanje – ali zašto uvek upotrebljavati baš takve reči kojima je od pamtiveka utisnuta klevetnička namera? I ono telo u kojem se, kao što je pretpostavljeno, jedinke odnose jedna prema drugoj kao jednake – to se dešava u svakoj zdravoj aristokratiji – ako je živo, a ne telo koje odumire mora samo činiti protiv drugih tela sve ono od čega se jedinke u njoj međusobno uzdržavaju: ono će morati da bude ovaploćena volja za moć, ono će rasti, širiti se, privlačiti sebi, težiti premoći, ne iz neke moralnosti ili nemoralnosti, nego zato što *živi* i zato što život *jeste* upravo volja za moć. (SDZ, 259)

Mi ćemo zastupati tezu da Niče prećutno smatra da *etički pojmovi superveniraju na neetičkim*. Prema toj tezi Niče bi mislio da ako se etički pojmovi kojima se ljudi upravljaju u životu menjaju, onda se menjaju i neetički pojmovi koji opisuju njihov život. Ili da, po kontrapoziciji, ako živote ljudi opisuju isti neetički pojmovi, onda se njihovi životi rukovode istim etičkim pojmovima.

Pre nastavka razmatranja teze o supervenijenciji etičkih na neetičkim pojmovima u Ničeovoj filozofiji, neophodno je razjasniti pojam supervenijencije. Pojam supervenijencije koristi se u filozofiji duha kako bi se opisao odnos mentalnog i fizičkog. Prema mišljenju Džægvon Kima (Jaegwon Kim), jednog od najznačajnijih teoretičara supervenijencije, taj pojam podrazumeva sledeće karakteristike: (i) *kovarijantnost* (supervenijentna svojstva variraju naporedo sa svojim subvenijentnim ili bazičnim svojstvima – međusobno nerazlikovanje u pogledu bazičnih svojstava povlači nerazlikovanje u pogledu supervenijentnih svojstava); (ii) *zavisnost* (supervenijentna svojstva su zavisna od ili su determinisana svojim bazičnim svojstvima); (iii) *nesvodivost* (supervenijencija mora biti saglasna s nesvodivošću supervenijentnih svojstava na njihova bazična svojstava) (citirano u Cekić, 2013: 82). Analogno supervenijenciji mentalnog na fizičkom u teoriji duha, u etici se pretpostavlja da etički pojmovi superveniraju na prirodnim svojstvima. Identičnost prirodnih svojstava dva objekta ne može implicirati različite normativne karakteristike u normativnom suđenju o tim objektima. Što se tiče priroda veze supervenijencije u etici, ona ostaje upitna i za sada se čini nedokučivom. Otvoreno je pitanje da li je ta veza metafizička ili pojmovna. Za savremene naturaliste veza je metafizički nužna, dok je, suprotno tome, recimo, za Hera (Richard Mervyn Hare) supervenijencija isključivo jezički fenomen (vidi *ibid*). Ničeovo implicitno shvatanje prirode supervenijencije ne može se objasniti bez suzdržavanja od donošenja konačnog suda. No, u

Ničeovo ime možemo tvrditi da supervenijencija vrednosti kao vrste normativno-etičkih pojmova na prirodnim svojstvima ili neetičkim pojmovima ne predstavlja niti odnos naučno-kauzalne konstitucije niti apriorno-pojmovni odnos, već, u jednom nejasnom obrisu rečeno, odnos “proizvodnje” iz “perspektive života.”

Teza o odnosu supervenijencije etičkih na neetičkim pojmovima ima implicitnu tekstualnu potvrdu u Ničeovim spisima. Na primer, na poznatom mestu u *Genealogiji morala* Niče opisuje “životinju koja sme obećati,” “suverenu jedinku,” “čoveka sopstvene, nezavisne i istrajne volje,” pri čemu ukazuje na zavisnost etičkog ideala suverene, slobodne i odgovorne ličnosti od izvesnih neetičkih uslova:

“Slobodan” čovek, vlasnik istrajne i nesalomljive volje ima u svom posedu i svoje merilo vrednosti: polazeći od sebe i gledajući druge, on ih poštuje ili prezire; i isto onako nužno kako *poštuje sebi ravne* (podvukao M. A.), jake i pouzdane (one koji smeju obećati) – dakle svakog ko kao suveren obećava teško, retko, sporo, ko tvrdi sa svojim poverenjem, ko odlikuje kad ukazuje poverenje, ko svoju reč daje kao nešto u šta se može pouzdati jer je svestan da je dovoljno jak da je održi čak i u nesreći, čak i ‘protiv sudbine’ – isto tako nužno će imati spreman udarac nogom za vetropiraste slabiće koji obećavaju a ne smeju to, i spreman bič za lažova koji gazi svoju reč, i to već u trenutku kad je zaustio da je izgovori. Ponosito znanje o izuzetnoj privilegiji odgovornosti, svest o ovoj retkoj slobodi, o ovoj moći nad sobom i sudbinom prožela ga je do dna njegovog bića i postala mu instinkt, vladajući instinkt. (*GM*, II, 2)

Čovek je odgovoran ako je psihološki sposoban da ispuni obavezu koju prihvata. Zato Niče i govori o čoveku koji “sme da obeća,” a “sme” jer može da ispuni obavezu obećanja koju prihvata. Obavezu obećanja Niče takođe određuje s obzirom na čovekovo htenje – dati obećanje “nije samo pasivno ne-moći-se-osloboditi jednom urezanog utiska, ne samo nesvarljivost jednom zadate reči s kojom ne može da se izađe nakraj, već je po sredi jedno aktivno *ne-hteti-se-osloboditi*” (*GM*, II, 1). Obavezivanje obećanjem treba da podrazumeva sledeće sposobnosti kod čoveka: razlikovanje nužnih od slučajnih događanja, “kauzalno mišljenje (*causal denken*),” sposobnost da se udaljeno vidi i pretpostavi kao prisutno, sposobnost pouzdanog određenja cilja i sredstva za njegovo postizanje, sposobnost proračunavanja uopšte (vidi *ibid*). Ničeovi stavovi o odgovornosti i obavezi obećanja implicitno tvrde da ti etički pojmovi nisu identični sa psihološkim dispozicijama delatnika i da se ne mogu na njih *svoditi*, a eksplicitno da od njih *zavise*. Njima se takođe tvrdi da etički pojmovi prate moguće promene na psihološkoj ravni,

odnosno etički pojmovi *kovariraju* sa psihološkim karakteristikama: osoba koja nije sposobna za dugoročno planiranje ne može se ni obavezati bilo kakvom dužnošću, te ne može biti odgovorna, pa tako niti suverena, niti slobodna. Sve to znači da etički pojmovi, kao što su odgovornost i obaveza, prema Ničeovom shvatanju superveniraju na nizu čovekovih psiholoških kvaliteta.

Na sličan način Platon govori o pravičnosti. Na početku Platonovog dela *Država*, Sokrat navodi kontraprimer Kefalovom određenju pravičnosti kao vraćanju duga i kazivanju istine: “Ako bi neko uzeo od svog prijatelja oružje, a ovaj bi potom poludeo i tražio ga natrag, svako bi kazao da mu se oružje ne bi smelo vratiti i da ne bi bio pravičan onaj ko bi to učinio. Svako bi se isto tako složio da se tom čoveku, s obzirom na stanje u kojem se nalazi, ne sme reći cela istina” (Platon, *Država*, 331c). Time Sokrat ukazuje da pravičnost nije moguće odrediti kao postupanje na osnovu određenih pravila koja su apstrahovana iz konteksta konkretnih okolnosti. Dalje u *Državi* Platon razvija teoriju o osnovnim dispozicijama koje konstituišu čovekovu dušu (ψυχή), kako bi u kontekstu stvarnih antropoloških uslova razmatrao pitanja o dobrom životu, pravičnosti, vrlini. Ono što je zajedničko Platonovim i Ničeovim etičkim shvatanjima, uprkos načelnim razlikama njihovih filozofskih stanovišta, jesu zaključci da neki etički razlozi imaju razlogodavnu snagu pod uslovom određenih psiholoških dispozicija delatnika i važe za sve delatnike koji imaju iste sposobnosti. Niče smatra da “čovek ima dužnosti samo prema sebi ravnima” (odnosno, prema ljudima sličnih psiho-fizičkih sposobnosti), te “da se pravda može očekivati samo među ravnima” (*VM*, 943), kao što se, prema Platonu, pravda može očekivati kod ljudi čije je ustrojstvo duše identično po skladnosti odnosa delova (Platon, *Država*, 444d).

Osim toga što etički pojmovi superveniraju na psihologiji ljudi, na njihovim sposobnostima, moćima, htenju, ili generalno na njihovoj psiho-fizičkoj konstituciji, oni takođe superveniraju na estetičkim pojmovima, kao što su “dionizijsko” i “apolonijsko,” antagonistička načela koja Niče povezuje sa razvojem umetnosti (vidi *RT*, 1; *VM*, 798, 1050). Pojmovi dionizijskog i apolonijskog, od kojih će, kako Niče kaže, “estetika imati veliku korist” (*RT*, 1), predstavljaju značajne pojmove u Ničeovoj filozofiji od njegovih najranijih spisa. Kulturnom afirmacijom umetnosti, kroz uzajamno podsticanje umetničkih “sila” apolonijskog i dionizijskog, podstiče se sam život. U kulturi starih Grka spregnuto jedinstvo dionizijskog i apolonijskog rađa umetničko delo antičke tragedije (ibid). Zato Niče pohvaljuje stare Grke kao “najskladniji, najlepší dosadašnji ljudski soj, koji je najviše izazivao zavist i najviše podsticao na život” (*RT*,

“Pokušaj samokritike,” 1). Niče je govorio da “svekoliki život *počiva* (podvukao M. A.) na prividu, umetnosti, obmani, optici, na neophodnosti perspektive i zablude” (ibid, 5), tako da kultura koja poriče umetnost, poriče i sam život. Takva je hrišćanska moralistička kultura koja “proteruje umetnost u carstvo laži,” zbog čega joj je Niče prigovarao da je “protivumetnička,” pa time i “protivživotna” (ibid). Zato je osmislio “suprotno učenje i ocenjivanje života,” koje je “čisto artističko antihrišćansko” (ibid). Dobar život za Ničea jeste život izvrsnih, viših ljudi ili život viših kultura. Takav život je vredan na osnovu estetičkih razloga, kao što su umetnička plodotvornost i “veliki stil” koji ga odlikuje.

Uopšteno govoreći, etički pojmovi koji su za Ničea prihvatljivi uvek zavise od osnove na kojoj superveniraju. Zato Niče u nekim slučajevima prihvata čak i neke etičke pojmove koji su centralna meta njegove kritike. Na primer, Niče prihvata sažaljenje kao vrednost koja proizlazi iz vrednosti stvaralaštva (vidi *SDZ*, 225) ili iz psihološke građe i sposobnosti višeg tipa ljudi (vidi ibid, 293). Za Ničea sažaljenje je prihvatljivo jedino kao osećanje koje ima kada vidi “rasipanja dragocenih sposobnosti” (*VM*, 367). Takođe postoje i pojmovi koje Niče često prihvata, mada njihovu vrednost relativizuje. Na primer, nasuprot Larošfukovom (François de La Rochefoucauld) shvatanju da egoizam umanjuje vrednost stvari i vrline, Niče je “pokušavao da dokaže da ničeg drugog i ne može biti sem egoizma” (ibid, 362). Ali, kako Niče uči, “egoizam vredni onoliko koliko fiziološki vredni onaj koji ga ima” (*SI*, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 33; *VM*, 373).

Niče procenjuje normativno-etičke pojmove procenjujući vrednost njihove osnove. Onoliko koliko vredni život u psiho-fizičkom i estetičkom smislu, toliko vrede normativno-etički pojmovi koji su proizvod života. Kriterijum vrednosti života jeste njegova afirmacija. Život koji postiže afirmaciju jeste život na koji se treba ugledati i iz kojeg možemo izvući etičku pouku kako treba živeti. Za određenje sadržaja Ničeove etike ključno je odrediti afirmaciju života koja predstavlja ideal Ničeove filozofije i kriterijum procene vrednosti, što preostaje kao zadatak razmatranja u ovom poglavlju.

2.3. Afirmacija života: ideal Ničeove etike

Čovek je odsada dovoljno jak da se sme stideti vere u Boga: – on sada sme iznova da igra ulogu đavolova advokata. Ako se na delu zalaže za održavanje vrline, to čini iz razloga koji u vrlini prepoznaju utančanost, lukavstvo, pohlepnost, oblik žudnje za moć. I ovaj pesimizam jačine završava se teodicejom, to jest apsolutnom afirmacijom sveta – ali iz razloga sa kojih se svet nekada odbacivao –: i na taj način shvatanjem ovoga sveta kao najvišeg mogućnog i stvarno dostignutog ideala.

Fridrih Niče, *Volja za moć*, 1019.

2.3.1. Odnos Šopenhauerove i Ničeove etike: asketski ideal i kontra-ideal

Genealogija morala, delo u kojem Niče podrobno razmatra problem asketskog ideala, opisuje način na koji dolazi do opštih negativnih posledica usled prihvatanja asketskog ideala kao najviše vrednosti. U svom genealoškom istraživanju Niče identifikuje osnovne faktore u razvoju čovečanstva, društvene i psihološke mehanizme, retoričke strategije različitih etičkih učenja, prikazujući ih kao sredstva u funkciji manipulacije i težnje ka moći. Prema narativu *Genealogije morala*, asketski sveštenik kao jedan od najznačajnijih aktivnih istorijskih faktora koristi čovekove slabosti i nezadovoljstvo kako bi pomoću i u ime asketskog ideala ovladao samim životom. Zato Niče u knjizi *Ecce homo*, svojevrsnoj intelektualnoj autobiografiji, osvrćući se na *Genealogiju morala* ističe da ta knjiga sadrži “prvu psihologiju sveštenika” (vidi *EH*, “Genealogija morala”).

Osnovna Ničeova namera u *Genealogiji morala* jeste suštinsko suprotstavljanje asketskom idealu, modelu po kojem najbolji način života jeste život asketskog samoporicanja. U tom “polemičkom spisu,” kako glasi podnaslov *Genealogije morala*, Niče raspravlja sa svojim “velikim učiteljom,” Šopenhauerom, najznamenitijim filozofom-zastupnikom asketskog ideala. Prema Ničeovim rečima, Šopenhauer je prihvatio “vrednosti ‘neegoističkih’ instinkata, instinkata sažaljenja, samoodricanja, samožrtvovanja koje je... pozlačivao, obogotvoravao i prenosio u onostranost dok mu konačno nisu ostale samo kao ‘vrednosti po sebi’ na osnovu kojih je on

životu, pa i sebi samom, rekao ne” (GM, “Predgovor,” 5). Kritikujući šopenhauerovski ideal poricanja života koji predstavlja “volju za ništavilom,” Niče postavlja pitanje “gde je suprotna volja u kojoj bi se izrazio suprotni ideal?” (ibid, III, 23). Suprotno idealu asketskog poricanja Niče ističe vrednosti u kojima se ogleda “punoća, snaga, volja života, njegova hrabrost, njegovo samopouzdanost, njegova budućnost” (ibid, “Predgovor,” 3). On uspostavlja ideal koji za cilj ima afirmaciju života. Štaviše, taj isti cilj podrazumeva se i u poricanju života asketskog ideala: asketski ideal zapravo jeste “trik u službi održanja života (*ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens*),” a asketski sveštenici “najveća snaga održavanja i afirmacije života (*grossen conservirenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens*)” (ibid, III, 13).

Zato ćemo poći od tvrdnje da kontra-ideal Ničeove etike, ideal suprotan šopenhauerovskom, jeste ideal afirmacije života.²⁵ Tu tvrdnju dokazaćemo ukazivanjem na suštinske sličnosti i razlike između Šopenhauerovih i Ničeovih etičkih shvatanja. Videćemo da Niče prihvata Šopenhauerova određenja pojmova poricanja i afirmacije, ali takođe i da postoje razlike između Šopenhauerovog shvatanja poricanja i afirmacije volje i Ničeovog suprotstavljanja asketskog ideala i afirmacije života.

2.3.1.1. Zajedničke odlike Šopenhauerovih i Ničeovih etičkih shvatanja

Prema Ničeovom vlastitom priznanju, Šopenhauer je njegov “veliki učitelj,” a kao što i sam Niče kroz Zaratustrine reči veli, učenik bi loše uzvraćao svom učitelju kada bi ostao samo učenik (vidi TGZ, “O vrlini darodavki,” 3). Niče u svojoj etici prihvata pravac koji je postavio Šopenhauer, premda su njihova etička učenja usmerena ka različitim smerovima. Taj pravac je određen odlikama njihovih etičkih pozicija, odlikama koje govore o etičkim pojmovima i stavovima koje oni odbacuju ili preispituju.

²⁵ Ovakvu tvrdnju u interpretaciji Ničeove filozofije prihvata Modmeri Klark u knjizi *Nietzsche, Truth and Philosophy*. Ona se na taj način suprotstavlja postmodernističkim interpretacijama Ničeove filozofije (na primer Nehemas, 1985) koje odbacuju shvatanje da Niče nudi bilo kakav ideal. Mi ćemo se držati pravca Klarkove interpretacije koji ima jako uporište u Ničeovim spisima.

Prema prvoj odlici, Šopenhauerova i Ničeova etička pozicija je *antideontološka*: obojica odbacuju deontološki (kantovski) pojam dužnosti. Šopenhauer kaže da u njegovoj etici ne treba očekivati konkretne propise niti učenja o dužnosti, kao ni opšta moralna načela ili univerzalni recept za proizvođenje vrline (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 316). On izričito odbacuje “bezuslovnu dužnost,” “zakon slobode,” kantovsko shvatanje slobodne volje koja “treba da hoće,” smatrajući ih za protivrečnosti (ibid). Isto čini i Niče, što potvrđuju mnoga mesta na kojima o tim temama raspravlja.²⁶ To ne znači da prema Šopenhauerovim i Ničevim shvatanjima ne postaje nikakve dužnosti. Naime, oni prihvataju koncepciju dužnosti/obaveza koju možemo uopšteno okarakterisati kao kondicionalnu. Prema takvoj koncepciji, dužnosti i obaveze određene su *uslovima* njihovog ispunjenja koji treba da donesu ono što je najbolje u nekom određenom smislu.²⁷ Prema Šopenhaueru, “pojam dužnosti bezuslovno je i suštinski povezan sa nagoveštenom kaznom ili obećanom nagradom kao sa nužnim uslovom, i ne može se od njih, kazne ili nagrade, odvojiti a da on sam ne bude ukinut i lišen svakog značenja” (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, “Dodatak – Kritika Kantove filozofije,” 582–3; takođe vidi Šopenhauer, *O temelju morala*, 60). Kod Ničea obaveze zavise od niza određenih psiholoških sposobnosti čoveka (vidi *GM*, II, 1). Prema već iznetoj pretpostavci, obaveze i odgovornost čoveka, kao primeri etičkih pojmova, superveniraju na psihološkim kvalitetima čoveka (vidi odeljak “Normativni pojmovi Ničeove etike,” 2.2.3.2.). Psihološki kvaliteti koje Niče navodi, a na kojima obaveze i odgovornost superveniraju, jesu karakteristike koje Šopenhauer pripisuje “zbilja umnim ljudima” čiji je um praktičan u smislu latinske reči *prudentia* (vidi Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, “Dodatak – Kritika Kantove filozofije,” 577–8)). Zajednička odlika shvatanja dužnosti i obaveza obojice filozofa jeste da su

²⁶ Vidi *LJ*, I, 39; *Z*, 112; *VN*, 5, 335; *A*, 11.

²⁷ Majkl Cimerman (Michael Zimmerman) smatra da se sve supstancijalne teorije obaveza, konsekvencijalističke i deontološke (ili, u širem smislu, nekonekvencijalističke), mogu objasniti na osnovu pojmova maksimalizacije, odnosno na osnovu pojmova postupanja na “najbolji” način (Zimmerman, 1996: 18). Prema takvoj koncepciji trebanje se određuje pomoću maksimalizacije intrinzične vrednosti koja je određena nezavisno od samog trebanja. Međutim, problem nastaje u objašnjenju shvatanja dužnosti kao što je Kantovo, prema kojem samo trebanje dužnosti jeste vrednost na osnovu koje se dužnosti i procenjuju. Uprkos tom problemu, Cimermanov pristup odgovara interpretaciji Šopenhauerovog i Ničevog shvatanja dužnosti, budući da obojica odbacuju kantovsko shvatanje zastupajući osobene maksimalističke koncepcije dužnosti.

one određene mogućnošću svoga ispunjenja: prema Šopenhaueru, ispunjenje dužnosti motivisano spoljašnjim motivima nagrade i kazne, a sticanje nagrade i izbegavanje kazne prilikom ispunjenja dužnosti jeste ono najbolje što ispunjenje dužnosti donosi; dok, prema Ničeovom shvatanju, motivacija za izvršavanje obaveza i odgovornost osobe proizlazi iz njenih psiholoških sposobnosti, pri čemu ostvarenje vlastite prirode i ispoljavanje sopstvenih snaga jeste ono najbolje čemu treba težiti.

Druga zajednička odlika Šopenhauerovih i Ničeovih etičkih shvatanja jeste *kritika libertarijanske koncepcije čovekovog postupanja*. Obojica filozofa poriču da postoji sloboda u čovekovom postupanju. Prema Šopenhaueru, čovekovo postupanje je nužno određeno motivima koji čine njegov *empirijski karakter*, tako da u pojavnom smislu čovek nije slobodan. Sa druge strane, čovek je slobodan u metafizičkom smislu, a njegovo postupanje određeno njegovim *inteligibilnim karakterom*, onim što po sebi, odnosno po svojoj suštini jeste (*operari sequitur esse* (to što neko radi sledi iz onoga što on jeste)) (Šopenhauer, *O temelju morala*, 117–8; takođe vidi Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 332–3). U knjizi *Ljudsko, suviše ljudsko* Niče hvali Šopenhauera zbog uvida u nužnost ljudskog postupanja, i kaže: “mi *jesmo* u zatvoru, mi možemo samo *sanjati* da smo slobodni, ne možemo sebe *osloboditi*” (*Lj*, II, 33). Niče odbacuje pojam slobodne volje kao pretpostavku koja je u funkciji “volje za kažnjavanjem” (“ljudi su zamišljeni kao slobodni kako bi mogli da se kažnjavaju” (vidi *SI*, “Četiri velike zablude,” 7)). Međutim, on prihvata neobičan pojam slobode koji ima smisao čovekove ljubavi prema sopstvenoj sudbini i nužnosti: slobodan čovek ima “ponosito znanje o izuzetnoj privilegiji odgovornosti, svest o ovoj retkoj slobodi, o ovoj moći nad sobom i sudbinom” (*GM*, II, 2). Ta svest o slobodi i odgovornosti deo je onoga što slobodan čovek jeste i predstavlja njegov “vladajući instinkt” koji naziva “savešću (*Gewissen*)” (ibid). Takvo shvatanje odgovornosti i savesti Niče neposredno preuzima od Šopenhauera. Za Šopenhauera odgovornost se odnosi na ono što čovek jeste, dok savest predstavlja upoznavanje sa vlastitim sopstvom (*Selbst*) (vidi Šopenhauer, *O temelju morala*, 119). Prema mišljenju obojice filozofa, mesto slobode i odgovornosti leži u suštini čovekovog bića.

Treće, prema Šopenhauerovom mišljenju svako dobro (vrednost) suštinski je relativno, jer je određeno svojim odnosom prema onome što žudi. Stoga, apsolutno dobro jeste protivrečnost (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 412). Za Ničea vrednost je uvek

određena s obzirom na nešto drugo – vrednost je vrednost za nešto ili nekoga. U *Genealogiji morala* Niče kaže da se “problem ‘vredno za šta?’ ne može u dovoljnoj meri suptilno razložiti” i da ga zato treba razmotriti sa najrazličitijih strana (*GM*, I, 17, “Napomena”). Tako ono što ima vrednost za neki narod ne bi imalo vrednost za snažne pojedince, jer su “dobrobit većine i dobrobit manjine suprotstavljena vrednosna gledišta” (ibid). Takvu poziciju Brajan Lajter naziva “relacionalizam (*relationalism*),” prema kojoj vrednosti jesu dobre ili loše u zavisnosti od tipa osobe i njene prirode (Leiter, 2015: 85).

2.3.1.2. Poricanje i afirmacija u Šopenhauerovoj i Ničeovoj filozofiji

Niče se u svojim etičkim razmatranjima kreće unutar Šopenhauerove suprotnosti “poricanje-afirmacija.” Cilj Šopenhauerove etike jeste “da se oba, afirmacija volje i njeno poricanje, izlože i da se osvetle jasnim racionalnim saznanjem... a ne da se jedno od njih propisuje ili preporučuje, što bi bilo podjednako glupo i besmisleno, jer volja po sebi apsolutno je slobodna, sasvim sama određuje sebe i za nju nema zakona” (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 330). Prema Šopenhaueru, volja kao suština koja se manifestuje u motivima čoveka i nužno determiniše njegovo postupanje, premda je sama po sebi slobodna, čovek može slobodno izabrati njeno poricanje ili afirmaciju. Čovekovo poricanje volje za život predstavlja manifestaciju slobode volje kao čovekove suštine, odnosno, njegovog inteligibilnog karaktera. Prema Šopenhauerovim rečima, poricanje volje jeste “*realna* protivrečnost” kad se čovek ne upravlja motivima koji proizlaze iz njegovih telesnih potreba: recimo, kada su genitalije, kao “pravo žarište volje” (ibid, 378) i “vidljivi predstavnik polnog nagona,” “tu i zdrave su, pa ipak – ni u najskrivenijem kutku svoga bića – čovek ne želi polno zadovoljenje” (ibid, 454). Šopenhauer izričito poistovećuje poricanje volje sa askezom:

Njegova volja se okreće; ona više ne potvrđuje svoju sopstvenu suštinu, koja se odražava u pojavi već je poriče. Fenomen posredstvom kojeg se to obelodanjuje jeste prelaz od vrline ka *askezi*... On prestaje da išta hoće, čuva se da mu volja ne prione ni uz čega, nastoji da u sebi učvrsti ravnodušnost prema svim stvarima. Njegovo telo, zdravo i jako, putem genitalija izražava polni nagon; on poriče volju i telo uteruje u laž: ni pod kakvim uslovima on neće polno zadovoljenje. Dobrovoljna i potpuna neporočnost prvi je korak u *askezi ili poricanju volje za život* (podvukao M. A.). (ibid, 430–1)

Niče asketski život naziva “samoprotivrečnim,” izokrećući pri tom Šopenhauerovo shvatanje poricanja volje (vidi *GM*, III, 11). On pruža naturalističko objašnjenje “protivrečnosti” asketskog poricanja kada govori da je asketski ideal “trik u službi održanja života” (ibid, 13). Naizgled paradoksalno, asketski ideal doprinosi održanju i afirmaciji života, iako se njime poriču osnovne pretpostavke života, instinkti, htenje, žudnja, čulnost, telesnost. Bez obzira što asketski ideal predstavlja “volju za ništavilom,” on i dalje predstavlja neku volju i zasniva se na pretpostavkama života. Da se život ne afirmiše uopšte se ne bi moglo hteti, niti bi se život mogao poricati. Jer život i osnovne pretpostavke života imaju prvenstvo u odnosu na bilo kakvu životnu aktivnost.

Niče se kritički odnosi prema Šopenhaueru, a da istovremeno, na prvi pogled nedosledno, svoje stanovište zasniva na shvatanju afirmacije koje je odredio sam Šopenhauer. Za Šopenhauera afirmacija volje kao “stalno htenje koje ispunjava život ljudi uopšte” jeste afirmacija tela – “zadovoljenje potreba koje su neodvojive od egzistencije zdravog tela, koje se već u njemu izražavaju i koje mogu da se svedu na održanje jedinke i produženje vrste” (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 374). “Najsnažnija afirmacija života” manifestuje se u polnom nagonu kao “najvišem cilju života,” kako za “čoveka prirode” tako i za životinju (ibid, 377). Pri tom, kako Šopenhauer veli, genitalije predstavljaju “pravo žarište volje” i “načelo koje održava život i koje vremenu obezbeđuje beskonačni život,” zbog čega su Grci pokazivali pobožnu naklonost prema falusu kao simbolu afirmacije volje (ibid, 378). Ovo Šopenhauerovo shvatanje Niče zdušno prihvata i naziva “dionizijskim,” što je najrečitije predstavljeno na sledećem mestu iz *Sumraka idola*:

[T]ek u dionizijskim misterijama, u psihologiji dionizijskog stanja izražava se *osnovni fakt* helenskog instinkta – njegova “volja za život.” Šta je Helen garantovao sebi ovim misterijama? *Večni život*, večno vraćanje života; budućnost obećana i posvećena u prošlosti; trijumfalno Da za život uprkos smrti i promenama; *pravi život* kao opšti produžetak života putem začeca, putem misterije polnog života. Stoga su u *polnom* simbolu Grci videli simbol dostojan poštovanja sam po sebi, verodostojan, duboki smisao čitave antičke pobožnosti. Sve pojedinačno u aktu začeca, trudnoće, porođaja, pobuđivalo je najviše i najdostojanstvenije osećaje. U nauci o misterijama, *patnja* je blagosiljana: “porodiljske muke” posvećuju patnju uopšte – svako postojanje i rasteenje, sve što garantuje budućnost *uslovljava* bol i patnju... Da bi postojala večna radost stvaranja, da bi volja za život večno afirmisala samu sebe, zbog toga *moraju* večito da postoje “porodiljske

muke”... Sve ovo označava već reč Dionis: ja ne poznajem nijednu višu simboliku od ove *grčke* simbolike, simbolike Dionisija. U njoj se pridaje religiozni smisao najdubljem instinktu života, instinktu budućnosti života, večnosti života – sam put ka životu, začecje kao *sveti* put... (SI, “Na čemu sam zahvalan starima,” 4)

Podučen Šopenhauerovim shvatanjem. afirmaciju života Niče predstavlja u analogiji sa polnim životom. U Ničeovoj filozofiji polnost često ima metaforično značenje koje se ne odnosi na puki polni nagon jedinke, već na fenomen izvesnog kulturnog obrasca, koji stari Grci na najbolji način predstavljaju. Zato je, prema Ničeovom shvatanju, “psihologija orgijazma,” “osećaj preliivanja života i snage, u kojem i sam bol deluje kao stimulans,” ključ za razumevanje “pojma tragičnog osećaja” (SI, “Na čemu sam zahvalan starima,” 5).

Niče prihvata i Šopenhauerov opis tipa individualnog čoveka afirmacije, tako da bismo mu lako mogli pripisati sledeće Šopenhauerove reči:

Čovek koji bi u životu nalazio zadovoljstvo i kome bi tu bilo savršeno lepo; koji bi, i pored spokojnog razmišljanja, želeo da mu život – onakav kakav je dosad živeo – bude beskonačan i da uvek iznova počinje, i čija bi životna hrabrost bila tako velika, da bi on – uprkos životnim uživanjima – svaku tegobu i bol, koji prate život, podnosio rado i dragovoljno: takav bi čovek stajao “čvstim, jakim nogama na dobro postavljenoj, trajnoj zemlji i ne bi imao čega da se boji... Na kraju, svakako bi mnogo ljudi stajalo na opisanom stanovištu, ako bi njihovo saznanje držalo korak s njihovim htenjem, to jest ako bi oni – slobodni od svake zablude – bili kadri da sebi samima postanu jasni i shvatljivi. Jer, to je – za saznanje – stanovište celokupne *afirmacije volje za život*. (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 328–9)²⁸

Kada se sa svešču o navedenom značaju Šopenhauerovih uvida za Ničeovu misao pristupi razmatranju Ničeovog ideala, onda 56. fragment knjige *S one strane dobra i zla* deluje zbunjujuće. U tom fragmentu Niče se udaljava od Šopenhauerove filozofije, a da opet, sa druge strane, ističe ideal čoveka koji je baš od njega preuzeo. Niče kaže:

²⁸ Ken Gems (Ken Gemes) i Kristofer Džanavej (Christopher Janaway) sa pravom tvrde da je Ničeovo pitanje o “najvišoj formuli afirmacije,” o učenju večnog vraćanja istog, postavio još Šopenhauer u navedenom citatu, a što je malo poznato (Gemes & Janaway, 2012: 283).

Ko se, kao ja, s nekom zagonetnom požudom dugo trudio oko toga da mišlju prodre u dubinu pesimizma i da ga izvuče iz poluhrišćanske, polunemačke teskobe i naivnosti s kojom se on nedavno predstavio ovom stoleću, naime u vidu Šopenhauerove filozofije, ko je zaista bio u prilici da jednim azijskim i nadazijskim okom zaviri i duboko prodre u ovaj prema svetu najnegativnije nastrojen od svih mogućih načina mišljenja – s one strane dobra i zla, a ne više, kao Buda i Šopenhauer, u stegama i zabludama morala – taj je možda baš time, a da to zapravo nije hteo, otvorio sebi oči za *suprotni ideal: za ideal najsmelijeg, najživljeg i prema svetu najafirmativnije nastrojenog čoveka* (podvukao M. A.), koji se ne samo snašao i naučio da se miri s onim što je bilo i što jeste nego *to kako je bilo i jeste* hoće opet da ima, odsad pa doveka, nezasitno vičući *da capo* (iz početka, iznova) ne samo sebi nego celom komadu i predstavi, i ne samo jednoj predstavi nego u stvari onome kome je upravo ta predstava potrebna, i čini je potrebnom: jer je sam sebi uvek iznova potreban – i sebe čini potrebnim... Kako? A da to nije – *circulus vitiosus deus* (začarani krug bog)? (SDZ, 56)

Ničeov ideal “najafirmativnije nastrojenog čoveka” suprotstavljen je Šopenhauerovom asketskom poricanju. Kao što smo videli, Šopenhauer takođe suprotstavlja afirmaciju i poricanje, premda to suprotstavljenje u njegovoj filozofiji ima drugačiju formu. Kod Šopenhauera, afirmacija i poricanje volje predstavljaju isključive mogućnosti, u čijem se izboru manifestuje sloboda čovekove volje, čovekov inteligibilni karakter. Šopenhauer poricanju volje daje prednost, postavljajući asketizam na najviši vrednosni stupanj, budući da, prema njegovom mišljenju, omogućava konačno spasenje od životne patnje. Nasuprot tome, kod Ničea, ideal afirmacije života i asketski ideal poricanja život jesu ekstremi istog kontinuuma, kontinuuma koji čini sam život. Kontinuum života obuhvata raspon između asketskog poricanja koje dovodi do dekadencije i osiromašenja života i afirmacije koja predstavlja njegovo napredovanje, zdravlje, snagu i obilje. Afirmacija života podrazumeva i prihvatanje svekolike patnje u životu kao nužnog, neodvojivog i vrednog dela života. Niče smatra da je zabluda da asketski ideal može pružiti oslobođenje od životne patnje. Asketski ideal samo opravdava patnju na osnovu neke svrhe koja sa sobom donosi “novu patnju, dublju, unutrašniju, otrovniju, po život pogubniju” (GM, III, 28).

Ničeov zaključak jeste da se život i osnovne pretpostavke života, telesnost, volja, žudnja, zadovoljstvo, patnja, ne mogu korenito poreći i da se asketsko “poricanje” ne može shvatiti izvan života i njegovih pretpostavki. Asketski ideal predstavlja deo života i vrstu njegove afirmacije.

2.3.2. Ničeova pojam života: naturalizam i uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života

Pojam života nema jasno određenje u Ničeovoj filozofiji, iako ima veoma važnu ulogu u njoj. To zasigurno otežava interpretaciju, ali je, sa druge strane, i razloga zbog kojeg je Ničeova filozofija inspirativna za filozofe, umetnike, kritičare kulture, političke mislioce. Mislioci koji se pozivaju na Ničeov pojam života skloni su da taj pojam tumače prema sopstvenom nahođenju. Posle drugog svetskog rata Ničea su razumeli kao preteču egzistencijalističkog pokreta, budući da je smatrao da životu nedostaju smisao i vrednosti, te da ih možemo izumovati i tako afirmisati slobodu. Žan-Pol Sartr, filozof i angažovani mislilac koji je svojim likom i delo predstavljao egzistencijalistički pokret, smatrao je da se čovek ne može vrednosno opravdati. Prema njemu, čovek kao apsolutno slobodno biće ima *moć* da “preokrene skalu vrednosti,” što odgovara Ničeovom “sudbonosnom zadatku prevrednovanja vrednosti.” “*Prevrednovanje svih vrednosti*: to je moja formula za čin najvišeg samoosveščivanja čovečanstva,” kaže Niče (vidi *EH*, “Zašto sam sudbina,” 1). (Vidi odeljak “Uticaji i aktuenost Ničeove filozofije,” 1.1..) U post-egzistencijalističkoj Francuskoj pojavljuje se grupa intelektualaca koja svoj pristup u filozofiji i kulturno-društvenoj kritici zasniva na radikalnoj interpretaciji Ničeovog pojma života kao nesvodivog mnoštva unutar igre manipulacije i odnosa moći. Pristup autora kao što su Delez, Derida i Fuko ima korene u interpretaciji Ničeovog perspektivističkog shvatanja života. Delez u svojoj interpretaciji Ničea određuje pojam života na način koji generalno opisuje opšti stav te grupe autora o stvarnosti i istini: “Svet života je volja za moć, *volja za lažnim* koja se ostvaruje u različitim moćima. Ostvariti volju za lažnim kroz bilo koju moć... znači procenjivati. Život je isto što i procenjivati. Nema istine mišljenog sveta, niti stvarnosti čulnog sveta, sve je procena, čak, i to pogotovo, čulno i stvarno” (Delez, 1999: 218).

Obe ove interpretacije, egzistencijalistička i post-egzistencijalistička, zanemaruju naturalistički aspekt Ničeove filozofije. Naturalistički pristup u interpretaciji Ničea, istorijski gledano, izgleda plauzibilno, budući da je razvoj prirodnih nauka u devetnaestom veku značajno uticao na gotovo sva tadašnja kulturna kretanja. Naturalistička interpretacija Ničeove filozofije danas je značajna, i to iz više razloga. Mnogi Ničeovi zaključci o čovekovoj prirodi potvrđeni su empirijskim dokazima savremenih naučnih istraživanja (vidi Knobe & Leiter, 2007). Neki od vodećih transhumanista, zastupnika pokreta koji je usmeren ka budućnosti i zalaže se za

radikalno poboljšanje čovekovog života primenom savremenih rezultata nauke i tehnologije na čovekovu biološku osnovu, za svog prethodnika uzimaju Ničea i njegovo naturalističko shvatanje čoveka koje podrazumeva mogućnost evolucije u viši oblik života (Mor (Max More), Zörgner; vidi odeljak “*Appendix: mogućnost primene Ničeove etike i kritike morala danas – slučaj transhumanizma*”). Metodološka prednost naturalističke interpretacije Ničeove filozofije ogleda se u *sistematičnosti*, *analitičnosti*, kao i *relevantnosti* s obzirom na spomenuta aktuelna naučna istraživanja čovekove prirode i savremene mogućnosti odnošenja prema njoj.

Savremene interpretacije Ničevog naturalizma kreću se u rasponu između naučnog naturalizma i naturalizma u širokom smislu, dva pola u interpretaciji koja ćemo ukratko izložiti i razmotriti. Pokazaćemo da je Ničeova genealogija, njegov osobeni metod istorijskog istraživanja, naklonjena naturalizmu u širokom smislu. Glavni razlog za to jeste činjenica da pravi predmet genealoškog istraživanja predstavlja život kao istorijsko-razvojni proces neke, bilo prirodne bilo društvene, celine. Pri tom, videćemo, Niče u svom genealoškom objašnjenju života koristi svakodnevni pojam uzročnosti i organicističko shvatanje odnosa dela i celine, što je posledica različitih uticaja, duha vremena u kojem je Niče živeo i filozofskih prethodnika od kojih je učio.

2.3.2.1. Naučno-naturalistička interpretacija Ničevog pojma života

Naturalizam kao filozofski pristup u izučavanju čoveka i prirode bitno je povezan sa naukom. Verzije filozofskog naturalizma možemo razlikovati na osnovu njihove bliskosti sa različitim vrstama nauka. Naturalizam Ničeove filozofije svakako je u bliskoj vezi sa prirodnim naukama, a ta veza je najtešnje prikazana u Lajterovoj interpretaciji Ničevog stanovišta kao određene vrste metodološkog naturalizma (M-naturalizma).

Prema Lajteru, postoje dve osnovne koncepcije naturalizma: metodološki (*methodological*) i supstantivni (*substantive*). On smatra da je naturalizam u filozofiji obično metodološko gledište o tome kako treba praktikovati filozofiju (Leiter, 2015: 2). Supstantivni naturalizam (S-naturalizam), sa druge strane, jeste ili ontološko učenje da jedino postoje stvari koje su *prirodne* (ili prosto fizičke), ili semantičko učenje prema kojem filozofska analiza bilo kog pojma mora biti dokaziva empirijskim istraživanjem (vidi *ibid*: 4). Prema Piter Rejltonovom

(Peter Railton) određenju, metodološki naturalizam u filozofskom istraživanju postupa *a posteriori*, zajedno sa empirijskim istraživanjima prirodnih i društvenih nauka, dok supstantivni naturalizam predstavlja gledište ne o filozofskim metodama, već o filozofskim zaključcima koji treba da budu potvrđeni empirijskim istraživanjem, a do kojih se u filozofiji može doći čak i *a priori* pojmovnom analizom. Te dve vrste naturalizma nisu nužno povezane: na osnovu empirijskih metoda u filozofiji ne mora se doći do zaključaka koji su empirijski potvrđeni, niti se do empirijski potvrđenih zaključaka mora doći empirijskim metodama. Railton ocenjuje da je savremeni naturalizam ujedno i metodološki i supstantivni, i to zahvaljujući metodološkom naturalizmu koji je podstaknut razvojem naučnih teorija (vidi Railton, 1989: 155–6).

Prema naturalističko-metodološkom gledištu, filozofsko istraživanje treba da bude u kontinuitetu sa empirijskim istraživanjem u nauci (Leiter, 2015: 2). Lajter identifikuje različite vrste M-naturalizma koje se razlikuju, prvo, na osnovu vrsta nauka sa kojima se tvori kontinuum i, drugo, na osnovu vrste kontinuiteta. Prema prvom razlikovanju, postoje tvrdi M-naturalizam (*Hard M-naturalism*) koji gradi kontinuum sa tvrdim, odnosno, *fizičkim* naukama, i meki M-naturalizam (*Soft M-naturalism*) koji to čini sa bilo kojom uspešnom naukom, prirodnom ili društvenom. Prema drugom razlikovanju, jedna vrsta M-naturalizam zahteva kontinuitet sa rezultatima nauke, odnosno zahteva opravdanje pomoću rezultata nauke, dok druga vrsta zahteva kontinuitet sa naučnim metodama, i to ne samo sa empirijskim metodama, već i različitim stilovima objašnjenja i razumevanja koji se koriste u nauci (vidi *ibid*: 3).

Dominantna vrsta naturalizma u filozofiji, kako Lajter tvrdi, jeste meki M-naturalizam, koja je i najznačajnija za razumevanje Ničeove filozofije. U Lajterovoj interpretaciji Ničeov naturalizam podrazumeva kontinuitet sa rezultatima nauke. Naime, Niče pruža objašnjenja fenomena čovekovog života na osnovu rezultata nauka koje su bile aktuelne u njegovo vreme. Uz to, Lajter kaže da su Ničeova objašnjenja oblikovana po uzoru na nauke koje teže da otkriju uzročne determinante tih fenomena, koje se tipično nalaze u različitim fiziološkim i psihološkim činjenicama o čovekovoj ličnosti (*ibid*: 6).

Shodno vrsti naturalizma koju pripisuje Niču, Lajter smatra da Niče pruža objašnjenje čovekovog života na osnovu “učenja o tipovima (*Doctrine of Types*).” Prema tom učenju, svaka osoba ima fiksiranu psiho-fizičku konstituciju koja ga definiše kao određeni tip ličnosti. Psiho-fizičke činjenice koje konstituišu ličnosti ljudi Lajter naziva “tipske činjenice.” Tipske činjenice

su fiksirane tako da osoba ne može izabrati koje će tipske činjenice imati, što ne znači da su one nužno “fiksirane” u smislu snage i značaja za različite aspekte života neke osobe (ibid: 7). Učenje o tipovima implicira “ničeovski fatalizam (*Nietzschean Fatalism*),” učenje koje Lajter opisuje na sledeći način: prirodne činjenice (odnosno tipske činjenice) o nekoj osobi ograničavaju ono šta će ta osoba postati, a tačni detalji o tome, u okviru zadatih ograničenja, u uzročnom smislu zavise i od drugih činioca (ibid: 65). Ničeovski fatalizam tvrdi da su prirodne činjenice o osobi *kauzalno primarne (causally primary)* u fiksiranju trajektorije čovekovog života – prirodne činjenice su uvek *nužne* za neku posledicu u čovekovom životu, za izvesno verovanje, određen način postupanja ili vrednovanja, ali ne i *dovoljne* (ibid). Sve što čini čovekov život uslovljeno je prirodnim činjenicama. Stoga, prema Lajterovoj interpretaciji, čovekov život pripada području koje je uzročno određeno prirodnim činjenicama.

Na osnovu izloženog možemo zaključiti da je Lajterova interpretacija Ničeovog pojma čovekovog života ograničena sopstvenim pretpostavkama. Pošto život predstavlja područje koje je uzročno određeno čovekovim psiho-fizičkim činjenicama, onda se pojam života ne može ni na šta drugo odnositi osim na čovekove postupke, vrednovanja, verovanja. Lajter je u tome delimično u pravu, pošto su Ničeova razmatranja prvenstveno upravljena interesovanjem za antropološke fenomene i oblikovanje čovekove kulture. No, kada govori o životu, Niče ne misli isključivo na život čoveka kao ličnosti koja ima fiksirane tipološke psiho-fiziološke karakteristike, već na osobeno kauzalno područje bilo koje celine u biološkom, antropološkom, društvenom, političkom ili istorijskom smislu. O tome jasno govori u *Genealogiji morala*:

Za svaku istoriju nema važnijeg stava do kojeg se došlo s toliko truda, ali koji bi zbilja valjalo *usvojiti*, – stava, naime, da su uzrok postanka neke stvari i njena konačna korisnost, njena shvatna upotreba i uključivanje u sistem svrha *toto coelo* odvojeni jedno od drugog; da nešto što postoji, nešto što je bilo kako ostvareno neka moć – koja je od toga primocnija – neprekidno tumači s obzirom na nove ciljeve, iznova preuzima, zarad nove koristi preoblikuje i preusmerava; da je svako dešavanje u organskom svetu nadjačavanje, *nadvlađivanje*, i da su opet svako nadjačavanje i nadvlađivanje novo tumačenje, uređivanje pri kojem se dotadašnji “smisao” i “svrha” moraju potisnuti u stranu i sasvim ukinuti. Ma koliko da se shvatila korisnost bilo kojeg *fiziološkog organa (ili, takođe, neke pravne institucije, nekog društvenog i političkog običaja, neke forme u umetnosti ili religijskom kultu)* (podvukao M. A.), time se još ne zna o njegovom postanku... Sve svrhe, sve korisnosti samo su znakovi da je nečija volja za moć zagospodarila nečim manje

moćnim i nametnula mu prirodu funkcije; *čitava istorija neke "stvari," nekog organa, nekog običaja* (podvukao M. A.) može na taj način da bude neprekidni znakovni lanac uvek novih tumačenja i uređivanja čiji *uzroci ne treba da budu čak ni među sobom povezani: u nekim okolnostima oni samo slučajno slede jedan za drugim i jedan drugog smenjuju* (podvukao M. A.). "Razvoj" neke stvari, nekog običaja, nekog organa nije, dakle, ni najmanje *progressus* te stvari, tog običaja, tog organa ka nekom cilju, a još manje je logični i najkraći, s najmanjim utroškom snage i s najmanjim rashodima postignuti *progressus* – već je niz više ili manje dubokih, više ili manje uzajamno nezavisnih procesa nadjačavanja, a tome valja dodati otpore na koje oni svaki put nailaze, pokušaj da se promeni forma u cilju odbrane i reakcije, a i rezultat uspešnih protivakcija. Forma je nepostojana, a smisao još više... Čak ni unutar nekog pojedinačnog organizma nije drugačije: sa svakim suštinskim rastom celine menja se i "smisao" pojedinačnih organa, – u izvesnim okolnostima može njihova delimična propast, smanjenje njihovog broja (na primer, uništenjem srednjih članaka) da bude znak sve veće snage i savršenstva. Htedoh reći: i delimično *postojanje nekorisnim*, kržljavljenje i izopačenje, gubljenje smisla i svrhovitosti, ukratko: smrt spada u uslove stvarnog *progressus*-a koji se uvek javlja u vidu volje za veću moć i puta ka takvoj moći i uvek sprovodi na račun manjih moći. Veličina nekog "napretka" čak se i *meri* veličinom onog što se moralo žrtvovati; kada bi se čovečanstvo žrtvovalo uspevanju jedne saznije vrste čoveka – kakav bi to *bio* napredak ... Sam život je bio definisan kao sve svrhovitije unutrašnje prilagođavanje spoljnim uslovima (Herbert Spenser). Ali time se zanemaruje suština života, njegova *volja za moć*; time se previđa načelno prvenstvo spontanih, agresivnih, ekspanzivnih, oblikujućih snaga koje svakog časa daju nova tumačenja i bez prestanka određuju nove pravce, i tek se pod dejstvom tih snaga odvija "prilagođavanje"; time se u samom organizmu opovrgava dominantna uloga nosilaca najviših funkcija, nosilaca u kojima se volja za život javlja aktivno i tvorački. (*GM*, II, 12)

U navedenom pasazu Niče raspravlja o fiziološkim organima, biološkim organizmima, pravnim institucijama, političkim i društvenim običajima, opisujući ih kao evolucione procese koji stalno teže moći.²⁹ Po njemu, bez obzira o kakvoj celini je reč, prirodnoj ili društvenoj, za sve postoji

²⁹ U novijoj sekundarnoj literaturi postoje dve opsežne i značajne studije o vezi Ničeove filozofije i evolucionističkih teorija, knjiga Gregori Mura *Nietzsche, Biology and Metaphor* (2002) Gregori Mura i knjiga Džona Ričardsona *Nietzsche's New Darwinism* (2004), koje opširno razmatraju mogućnost evolucionističke interpretacije Ničeove filozofije. Mur interpretira Ničeov biologizam u istorijskom kontekstu druge polovine devetnaestog veka koji je obeležen razvojem biologije pod uticajem Darwinove (Charles Darwin) teorije evolucije,

jedan zajednički imenitelj, jedna zajednička suština – volja za moć. Uzročni, funkcionalni ili instrumentalni odnosi u nekoj celini treba da budu određeni onim što u kontekstu te celine volja za moć predstavlja.

Naša interpretacija, koja je načelno suprotstavljena Lajterovoj, tvrdi da Ničeov pojam života predstavlja bilo koju celinu koja tvori kontekst određen svojom voljom za moć. To ne implicira da je Lajterova interpretacija pogrešna, već da je ograničena i da zahteva dodatne pretpostavke koje bi omogućile adekvatnu interpretaciju Ničeovog pojma života. Dopuna Lajterove interpretacije neophodna je iz tri razloga. Prvo, čovekov život je primarno uzročno određen psihološkim i fiziološkim činjenicama samo iz perspektive istraživanja života čoveka kao pojedinca. *Iz perspektive nekog drugog konteksta, drugi činioci bili bi kauzalno primarni za čovekov život.* Na primer, iz perspektive istraživanja kulturno-društvenog konteksta Niče navodi uticaje kulturnih tradicija, institucija, vrednosti. Drugo, uzročnost u kontekstu neke celine života nije moguće utvrditi samo naučno-empirijskim metodama, već je potrebno i *razumevanje konteksta kojoj relacija uzročnosti pripada*, a koji podrazumeva različite vrste uslova. Treće, *pojam uzročnosti Niče shvata na svakodnevnan način*, a ne kako se taj pojam shvata u prirodnim naukama. Iznete primedbe ne poriču Lajterovu tvrdnju da Ničeov filozofski pristup jeste naturalistički i da podrazumeva kontinuitet sa rezultatima i metodama nauke. One samo ukazuju da Ničeov metodološki naturalizam kao centralni model objašnjenja podrazumeva uzročno objašnjenje u širem smislu od onog u empirijskim naukama.

Mnogi stručnjaci za Ničeovu filozofiju, od kojih se ističu Kristofer Džanavej, Ken Gems, Ričard Šaht, pokušavaju da ukažu na ograničenost Lajterovog shvatanja Ničeovog naturalizma. Uprkos tome, Lajter uspeva da se izbori sa primedbama naglašavajući da je Ničeov metodološki naturalizam spekulativnog karaktera, čime otvara sebi prostora za manevre u argumentaciji. Prema Lajteru, spekulativni M-naturalisti ne treba da se pozivaju na aktualne uzročne mehanizme koji su potvrđeni naukom. Da to čine, ne bi morali da se bave spekulacijom. Ali

dok Ričardson pokušava da pod imenom Ničeove filozofije razvije sveobuhvatnu darvinističku teoriju (vidi Richardson, 2004: 11). Oba autora ističu važnost pojma volje za moć u svojoj interpretaciji Ničeovog evolucionizma. Prema Muru, volja za moć je “motor ničeovske evolucije (*the motor of Nietzschean evolution*)” (Moore, 2002a: 46). Prema Ričardsonu, volja za moć jeste težnja svih ili većine nagona, osnovnih jedinica života, ka moći, pri čemu moć predstavlja kriterijum/cilj selekcije u evoluciji (vidi Richardson, 2006: 52–3).

njihove spekulativne teorije treba da budu upoznate sa naukom i naučnom slikom sveta (vidi Leiter, 2015: 245).

Iako se Niče u opravdanju svojih filozofskih shvatanja ne oslanja na konkretna uzročna objašnjenja nauke, on iznosi pretpostavke koje su u skladu sa rezultatima nauke. Uz to, Niče prihvata neki model uzročnog objašnjenja kao centralno sredstvo istraživanja. Ali, da li taj model objašnjenja odgovara njegovom shvatanju pojma života? Ako u interpretaciji Ničeovog shvatanja života prihvatimo model uzročnog objašnjenja, dužni smo da odredimo značenje pojma uzročnosti i uzročnog objašnjenja u Ničeovoj filozofiji, što ćemo učiniti u odeljku “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3..

2.3.2.2. Naturalizma u širokom smislu

Kristofer Džanavej tvrdi da je danas većina komentatora Ničeove filozofije saglasna da je Niče u širokom smislu naturalista u svojoj zreloj filozofiji (Janaway, 2007: 34). On kritikuje Lajterovu interpretaciju Ničeovog naturalizma. Ako bi Ničeov naturalizam bio spekulativnog karaktera, koji podrazumeva kontinuitet sa naučnim metodama i uzročno objašnjenje, kako to Lajter smatra, onda bi ta vrsta naturalizma bila krajnje neodređena. Takav naturalizam ne bi odbacivao kvazinaučne sisteme verovanja, kao što su hrišćanstvo, satanizam i astrologija, u kojima se takođe koristi uzročno objašnjenje (vidi ibid: 36). Zato Džanavej u svojoj interpretaciji zastupa slabiju verziju naturalizma koji od svojih hipoteza zahteva uzročna objašnjenja koja nisu falsifikovana rezultatima arheologije, istorije, filologije, psihologije, biologije ili fizike. Prema Džanaveju, Ničeov naturalizam jeste vrsta teoretisanja koja pruža objašnjenje *X*-a utvrđivanjem *Y*-a i *Z*-a kao njegovih uzroka, pri čemu *Y* i *Z* kao uzroci *X*-a nisu falsifikovani našom najboljom naukom (ibid: 38). Kod Džanaveja i kod Lajtera u Ničeovom naturalizmu nauka ima izvesnu ulogu u objašnjenju. Za razliku od Lajterovog shvatanja prema kojem nauka treba da pruži potvrdu ili opravdanje za prihvatanje objašnjenja, prema Džanaveju uloga nauke je negativna: nauka ima ulogu “Okamove britve” koja odbacuje falsifikovana objašnjenja. Džanavejovo shvatanje Ničeovog naturalizma možemo opisati kao naučno u minimalističkom smislu. Njemu se Lajter svojom interpretacijom približava, smatrajući da se potvrde ili opravdanja objašnjenja ne moraju pozivati na aktualne rezultate naučnog istraživanja, već se mogu pozivati i na

spekulacije koje su konzistentne sa dotadašnjim rezultatima nauke, odnosno koje nauka nije falsifikovala.

Obojica autora, Džanavej i Lajter, saglasni su da uzročno objašnjenje u Ničeovom naturalizmu ima centralnu ulogu (Leiter, 2015: 255; Janaway, 2007: 38). Mada njihove interpretacije nisu u potpunosti saglasne oko Ničeovog shvatanja uzročnosti. Štaviše, ni u jednoj od navedenih interpretacija Ničeov pojam uzročnosti nije dovoljno precizno određeno, što je neophodno s obzirom na značaj koji pripisuju tom pojmu. Prema Lajteru, Niče prihvata uzročne mehanizme koje je moguće utvrditi empirijskim naukama. Lajter je u svojoj interpretaciji Ničeovog naturalizma pre svega usmeren na uzročnu relaciju koja postoji između čovekove ličnosti, koja se manifestuje u čovekovim postupanjima, verovanjima itd., i njene psiho-fizičke osnove. Na osnovu uzročnih mehanizama koje su empirijske nauke, pre svega psihologija i fiziologija, utvrdile ili pod izvesnim pretpostavkama mogu utvrditi, određujući kauzalno primarne psiho-fizičke činjenice o čovekovoj ličnosti, moguće je pružiti objašnjenje čovekovog postupanja i života. Ali kako uopšte da znamo šta je ono što je kauzalno primarno? Bilo bi iznenađujuće, kaže Lajter, da Niče ima odgovor na ovo pitanje. Niče izričito tvrdi da nauka poseduje “zdravo razumevanje uzroka i posledice” (A, 49), pa joj zato treba prepustiti određenje onoga šta jeste a šta nije uzrok (Leiter, 2015: 257). Džanavej, sa druge strane, u interpretaciji Ničeove filozofije prihvata drugačiju vrstu naturalizma i drugačiju vrstu uzročnih objašnjenja čovekove prirode. On smatra da su prema Ničeovom naturalizmu eksplanatorne činjenice o čovekovoj prirodi, čak i ako se nalaze u čovekovoj psiho-fiziologiji, *suštinski oblikovane kulturom* (Janaway, 2007: 47). Ničeovo uzročno objašnjenje moralnih vrednosti jeste naturalističko, ali u smislu da “priroda” uključuje ne samo psiho-fiziološku konstituciju pojedinca, kao što to Lajter smatra, već i mnoge kompleksne kulturne fenomene (ibid: 52–53). Naravno, Lajter ima spreman odgovor i na te primedbe, pri čemu ukazuje da se njegova i Džanavejova interpretacija Ničeovog naturalizma suštinski ne razlikuju. Lajter ne poriče ulogu kulture u čovekovom životu, već u objašnjenju čovekovog života ističe značaj prirodnih činjenica koje je moguće utvrditi empirijskim istraživanjima nauka.

Jedina razlika između Lajterovog i Džanavejovog određenja naturalizma jeste u njihovom određenju kauzalno primarnih uslova za objašnjenje čovekovog života: prema Lajteru to su psiho-fizičke činjenice, a prema Džanaveju kulturni kontekst. Slično Lajteru, Džanavejevo

shvatanje Ničeovog naturalizma podrazumeva metodološku primenu nauke (iako je funkcija nauke u Džanavejovom shvatanju Ničeovog naturalizma negativna) i uzročno objašnjenje kao centralno (mada, prema Džanavejovoj interpretaciji suštinski uslovi se nalaze u području kulture i čovekovih kulturnih aktivnosti).

Mišljenje Ričarda Šahta o Ničeovom naturalizmu nadovezuje se na diskusiju između Lajtera i Džanaveja. Šaht kaže da Džanavej gleda u pravom smeru, ali da treba odbaciti stav da uzročno objašnjenje jeste centralni aspekt Ničeovog naturalizma (vidi Schacht, 2012: 191). Prema Šahtovim rečima, Niče je često uzdržan u vezi sa pojmovima uzroka i posledice, i izbegava ih u mnogim kontekstima, dok se u centru Ničeovog naturalizma nalazi razvojno mišljenje (*development thinking*) (vidi ibid: 192). A razvojno objašnjenje, kao proizvod razvojnog mišljenja, nije nužno uzročno (ibid). Međutim, Šahtova interpretacija time promašuje pravi smisao Ničeove genealogije koja se služi specifičnim pojmom uzročnosti.

2.3.2.3. Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života

Genealogija, metod koji pod tim nazivom Niče eksplicitno koristi tek u knjizi *Genealogija morala* u kojoj se bavi “stvarnom istorijom morala (*wirklichen Historie der Moral*)” (*GM*, “Predgovor,” 7), jeste njegov originalan izum. U ovom segmentu rada pokazaćemo da Ničeova genealogija podrazumeva uzročno objašnjenje kakvo se obično koristi u istoriji. Videćemo da se Ničeova genealogija u objašnjenju fenomena služi svakodnevnim shvatanjem uzročnosti, što je čini prikladnom za izučavanje raznovrsnih fenomena života u širokom smislu (zbog čega je mnogi mislioci prihvataju, mada u nadograđenoj formi, kao sopstveni metod istraživanja (Fuko, Vilijams; vidi odeljak “Egzegeza metoda i sadržaja Ničeovog dela,” 1.2.3.)).

(i) *Ničeovo spinozističko shvatanje uzročnosti*. Niče prihvata shvatanje uzroka kao uslova, a odnos uzroka i posledice kao odnos uslovljenosti. On smatra da su pojmovi uzroka i posledice konstrukti našeg intelekta i da se pred nama nalazi kontinuum iz kojeg mi izolujemo uzrok i posledicu kao njegove delove (vidi *VN*, 112). Intelekt koji je sposoban da uvidi kontinuiranost između uzroka i posledice, odbacio bi te pojmove i negirao svaku uslovljenost (vidi ibid). Naša teza je da je ovo shvatanje uzročnosti u osnovi *spinozističko*.

Prema Spinozi, supstancija, *deus sive natura* (Bog ili priroda), jeste celina u kojoj postoji odnos međusobne zavisnosti njenih konstitutivnih delova. Supstancija je poput logičkog subjekta koji objedinjuje sve svoje attribute. Atributi kao beskonačni modusi supstancije predstavljaju osobena kauzalna područja, dok konačni modusi predstavljaju pojedinačne entitete koje beskonačni modusi objedinjuju u različite vrste kauzalnih poredaka. Svaki konačni modus određen je u okviru kauzalnog poretka koji čini beskonačni modus kojem pripada, dok svi konačni i beskonačni modusi zavise od prirode kao supstancije koja je *causa sui* (sopstveni uzrok), “slobodan uzrok... [koji] postoji samo po nužnosti svoje prirode” (Spinoza, *Etika*, postavka XVII, izvedeni stav II).

Problem za tezu o Ničeovom shvatanju uzročnosti kao spinozističkom jeste njegova otvorena kritika pojma *causa sui* za koji kaže da je “najdivnija protivrečnost koja je dosad izmišljena, neka vrsta logičkog silovanja i izopačenosti (podvukao M. A.)” (SDZ, 21). Da stvar bude još gora, Niče odbacuje i objektivističko shvatanje uzroka i posledice smatrajući da se njima “treba služiti samo kao čistim *pojmovima*, to jest kao konvencionalnim fikcijama za označavanje, sporazumevanje, a *ne* za objašnjavanje... *Mi* sami smo ti koji su izmislili uzroke, sledovanje, uzajamnost, relativnost, prinudu, broj, zakon, slobodu, razlog, svrhu; i kad mi taj svet znakova u mašti unesemo, upletemo u stvari kao ono ‘po sebi,’ onda još jednom postupamo kako smo uvek postupali, naime *mitološki*” (ibid). U dvanaestom fragmentu druge knjige *Genealogije morala* (navedenom u odeljku “Naučno-naturalistička interpretacija Ničeovog pojma života,” 2.3.2.1.) Niče govori o “razdvojenosti” uzroka i svrha u razvoju određene, prirodne ili društvene celine. On kaže da su svrhovitost i napredak u razvoju fenomena uvek stvar tumačenja i da skup uslova koji čini uzrok nikako nije povezan sa fenomenom na osnovu relacija dodirivanja, pravilnosti i sledovanja, kako je to Hjum smatrao. Prema Hjumu, primena pojma uzročnosti ograničena je na psihološke projekcije navike, čime se odbacuje objektivnost i nužnost uzročnosti. Ničeov skepticizam u vezi sa pojmom uzročnosti radikalniji je od Hjumovog, kako i sam tvrdi: “Mi nemamo čula za *causa efficiens*; Hjum ima tu pravo: navika (ali *ne samo* navika pojedinaca) dopušta nam da očekujemo da izvestan proces, koji smo često posmatrali, sledi za drugim: ništa drugo! Naša neobično tvrda vera u uzročnost nama ne dolazi od navike posmatranja toka procesa, nego od naših *nesposobnosti* da izvesnu pojavu protumačimo drugačije negoli kao proizvod izvesnog smera. To je *vera* u živa i misaona bića kao jedini uzročnik – u volju, smer...” (VM, 550).

Niče ističe da se pojmom uzročnosti falsifikuje stvarnost, ali ne samo iz psiholoških razloga, već iz širih razloga koji su proizvod pretpostavki na kojima se zasniva život: “Život se zasniva na pretpostavci vere u trajno i pravilno vraćanje stvari; što je život moćniji, utoliko mora biti obimniji lako odgonetljivi svet koji je u isti mah načinjen bićem. Logiciziranje, racionaliziranje, sistematizacija, kao pomoćna sredstva života” (ibid, 552). Relacije u okviru nekog kauzalnog lanca jesu proizvod kontingentno povezanih uslova života. Kako Niče tvrdi, “čitava istorija neke ‘stvari,’ nekog organa, nekog običaja može na taj način da bude neprekidni znakovni lanac uvek novih tumačenja i uređivanja čiji uzroci ne treba da budu čak ni među sobom povezani: u nekim okolnostima oni samo slučajno slede jedan za drugim i jedan drugog smenjuju” (GM, II, 12). Jedini pravi uzrok u “znakovnom lancu” jeste volja za moć, budući da “u svakom dešavanju *deluje* (podvukao M. A.)” (ibid). Na taj način Niče “švercuje” objektivističko shvatanje uzročnosti analogno Spinozinom. On prihvata volju za moć kao jedini pravi uzrok, kao što i Spinoza smatra da je supstancija uzrok svega što jeste. Pri tom, volja za moć kao uzrok u različitim kontekstima ima različit smisao, različito se tumači, kao što beskonačni modusi supstancije predstavljaju različite vrste kauzalnog poretka.

Eksplicitnu tekstualnu potvrdu teze o Ničeovom shvatanju uzročnosti kao spinozističkom pružaju mesta iz njegove zaostavštine, pisama i beležaka. Iako Niče nije čitao Spinozu, sa Spinozinom filozofijom susreo se leta 1881. godine kada je čitao drugi tom Kuno Fišerove (Kuno Fischer) istorije filozofije *Geschichte der neuern Philosophie I.2: Descartes und seine Schule: Fortbildung der Lehre Descartes. Spinoza* (München, 1865). Potom, u pismu Overbeku (Franz Overbeck) iz jula iste godine zapisao je da je Spinoza njegov prethodnik kojeg je jedva poznavao (IP, 135). Na istom mestu Niče kaže da nije samo da Spinoza ima istu sklonost kao i on, da znanje učini najmoćnijom strašću, već da sebe pronalazi i u pet glavnih tačaka njegovog učenja, u njegovom poricanju *slobodne volje, svrhe, moralnog poretka sveta, neegoizma, zla* (ibid). A u svojim beleškama Niče iznosi dilemu “Spinoza ili teleologija kao *asylum ignorantiae*” (KSA 9, 11 (194)), aludirajući na naslov i moto Fišerove knjige *Teleogija kao asylum ignorantiae* u kojoj se govori o Spinozinoj kritici teleologije. Niče u potpunosti prihvata Fišerove zaključke da je uzročnost suprotstavljena teleologiji i da poredak stvari predstavlja stalnu uzročnu vezu koja isključuje bilo koji oblik slobode ili svrhovitog postupanja (vidi Sommer, 2012: 160). Analogija između Fišerove interpretacije Spinozine filozofije i Ničeovih antiteleoloških

shvatanja je lako uočljiv, budući da se ideja o nedostatku svrhe u prirodi, čovečanstvu ili istoriji u Ničeovoj filozofiji konstantno pojavljuje, od ranog do kasnog perioda.

(ii) *Svakodnevno shvatanje uzročnosti u objašnjenju u istoriji.* Iako spinozistički pojam uzročnosti odgovara Ničeovom, to ne razjašnjava njegovu ulogu u Ničeovoj genealogiji. Da bismo bolje odredili ulogu pojma uzročnosti i uzročnog objašnjenja u Ničeovoj genealogiji, u kratkom ekskursu razmotrićemo na koji način se pojam uzročnosti upotrebljava u objašnjenju u istoriji.³⁰

Obično se smatra da uzročno objašnjenje ima isključivu primenu u empirijskim naukama. Takvo objašnjenje treba da tvrdi na koji način neka činjenica, događaj ili proces uzrokuje drugu činjenicu, događaj ili proces, pružajući zaključak o uzročnoj relaciji između ta dva entitea koje je moguće odrediti empirijskim metodama. Prema hjumovskoj koncepciji uzročnosti, koja prvenstveno odgovara objašnjenju prirodnih fenomena, tvrđenje o uzročnoj relaciji kao centralni i nužan uslov podrazumeva uslov pravilnosti. Taj uslov glasi: ako *A* uzrokuje *B*, onda entiteti tipa *A* (entiteti slični *A*) uzrokuje entitete tipa *B* (entiteti slični *B*). Takvo shvatanje uzročnosti ne odgovara objašnjenju istorijskih fenomena iz dva glavna razloga: (a) uslove, koji uzročno dovode do određenog istorijskog razvoja događaja, često nije moguće saznati čulnim opažanjem; (b) relacija u istorijskom razvoju događaja koja određena kao uzročna ne predstavlja instancu neke pravilnosti.

U istoriji je prikladnije govoriti o uzrocima onako kako se to čini u svakodnevnom životu. Prema Skrivenovoj analizi svakodnevnog pojma uzroka, uzročno objašnjenje odvija se na sledeći način: “Objašnjenje nam kaže zašto se nešto dogodilo ako nam kaže koji je faktor(i), s onog područja koje nas zanima (na primer, ekonomskog, motivacionog, političkog), stvarno do toga doveo, to jest koji je faktor, pod datim okolnostima, bio jezičak na vagi događaja koji je proizveo poznati ishod. Takav *faktor* nije nužno dovoljan uslov, on je samo jedan element nekog skupa uslova koji su zajedno dovoljni” (citirano u Kojen, 2012: 157). Skrivenovo shvatanje svakodnevnog uzroka podrazumeva tri komponente: (a) uzrok nekog događaja jeste skup uslova

³⁰ U razmatranju koristićemo zaključke i primer koji su izneti u razmatranju uzročnog objašnjenja u istoriji Leona Kojena, koje se oslanja na Skrivenovu (Michael Scriven) analizu svakodnevnog pojma uzročnosti (vidi Kojen, 2012).

ili faktora; (b) skup određenih uslova zajedno je dovoljan za neki događaj; (c) identifikacija skupa uslova koji predstavlja uzrok zavisi od konteksta interesovanja istraživanja.

Istorijski događaji su i suviše kompleksni da bi se njihovo objašnjenje svodilo na identifikaciju relacije između opazivih događaja koji se po nekoj pravilnosti dodiruju u prostoru i vremenu. Za objašnjenje nekog istorijskog događaja potrebno je odrediti sve uslove koji su relevantni za cilj istraživanja, a koji bi zajedno bili dovoljni za objašnjenje. Ako bi istraživanje istog događaja imalo drugačiji cilj, onda bi objašnjenje zahtevalo određenje drugačijih uslova. Na primer, iz istorijsko-političke perspektive, ponašanje nacističkih trupa u Drugom svetskom ratu na prostorima Poljske i Sovjetskog Saveza objašnjava se rasističkom ideologijom nacističkog režima: njihova želja za ostvarivanjem ciljeva ideologije u datim okolnostima dovela je do zločinačkog ponašanja. Objašnjenje istog događaja koje za cilj ima utvrđivanje lične odgovornosti i krivice treba da sadrži listu neposrednih i posrednih učesnika u zločinu. Jer sva lica koja su izdavala i izvršavala naredbe u navedenom primeru zločinačkog postupka treba da snose odgovornost i/ili krivicu. U prvom slučaju, objašnjenje navedenog istorijskog događaja zahteva navođenje političkih razloga, a u drugom razloge na osnovu kojih bi se postupanje odgovornih lica moglo moralno i pravno osuditi. Ovaj primer potvrđuje zaključak da objašnjenja istog istorijskog događaja sa različitih gledišta zahtevaju navođenje različitih vrsta razloga.

(iii) *Uzročnost u Ničeovoj genealogiji*. U genealogiji Niče prihvata uzročno objašnjenje koje podrazumeva svakodnevni pojam uzročnosti sličan Skriftenovom. Razmatranje nastanaka i razvoja različitih vrsta fenomena, prirodnih i društvenih, kao što Niče navodi u drugoj knjizi *Genealogije morala*, treba da odredi “niz više ili manje dubokih, više ili manje uzajamno nezavisnih *procesa nadjačavanja* (podvukao M. A.), a tome valja dodati *otpore* (podvukao M. A.) na koje oni svaki put nailaze, *pokušaje da se promeni forma* (podvukao M. A.) u cilju odbrane i reakcije, a i rezultate uspešnih provokacija” (*GM*, II, 12). Niče koristi izraze “proces i nadjačavanja,” “otpori,” “pokušaji promene forme” kada govori o uslovima pravog napretka. Međutim, procese nadajačavanja, otpore i pokušaje promene forme obično ne razumemo kao uslove napretka, jer su oni najčešće neposredni uzrok slabljenja, a nikako nije samorazumljivo da je slabljenje uslov snaženja. Da bi se izveo takav zaključak, mora se poći od nekih dodatnih pretpostavki. Niče pretpostavlja da kontekst bilo koje vrste razvoja podrazumeva volju za moć kao osnovni uslov, čak i kada u izvesnim slučajevima dolazi do opadanja moći, objašnjavajući da

je razlog tome “strategija žrtvovanja.” Zato i veli da se “veličina nekog ‘napretka’ čak i *meri* veličinom onoga što mu se moralo žrtvovati” (ibid).

Pretpostavku o volji za moć kao osnovnom uslovu razvoja Niče primenjuje u objašnjenju različitih vrsta fenomena. On smatra da je u biološkom objašnjenju razvoja organa nekog organizma ili organizma kao celine neophodna pretpostavka volje za moć, pa se razvoj organa ili organizma objašnjava promenama konteksta celine kojoj pripada, osnaživanjem ili slabljenjem celine do kojih dolazi zbog njene težnje ka moći. Neumereni razvitak i težnja ka moći nekog organa mogu biti suprotstavljeni napredovanju organizma, dok osnaživanje i težnja ka moći celog organizma obuzdava neumereni razvitak bilo kog pojedinačnog organa. Upotreba pojma volje za moć od pomoći je, smatra Niče, i u objašnjenjima društvenih fenomena. Napredak ili propadanje nekog društva objašnjava jačanjem ili slabljenjem institucija, običaja i vrednosti tog društva. Društvo kao celina napreduje zahvaljujući jačanju njegovih institucija koje ograničavaju težnju ka moći pojedinca. U opštoj formi Ničeovog shvatanja, volja za moć jeste uslov razvoja organa, organizma, pojedinca i društva, pri čemu u kontekstu svake od tih celina volja za moć ima različit smisao. U određenim slučajevima ona može predstavljati i antagonističke težnje, kao što su, prema Ničeovom zapažanju, u modernim društvima težnje pojedinca, njegova volja za moć, u antagonizmu sa težnjom društava i njenom voljom za moć.

Pored svakodnevnog shvatanja uzročnosti, Ničeova genealogija podrazumeva i organicističko shvatanje odnosa delova i celine. Štaviše, svakodnevni pojam uzročnosti i organicizam su nerazdvojive karakteristike Ničeovog shvatanja života. Sam organicizam kao pogled na svet potiče iz Ničeovog vremena u kojem je biologija kao nauka bila dominantna. Herbert Spenser je prihvatao organicističko stanovište prema kojem postoji stvarna analogija između pojedinačnog organizma i društvenog organizma. Ta analogija zavisi od kontinuiteta svih fenomena, od univerzalnosti evolucionog procesa, odnosno od sličnosti između organskih odnosa koji postoje između ljudskog bića i njegovih konstitutivnih bioloških elemenata, sa jedne strane, i odnosa između društva i njegovih konstitutivnih elemenata, pojedinačnih ljudskih bića, sa druge strane (vidi Moore, 2002b: 12–3). Prema Spenseru, evolucija zavisi od prilagodljivosti organizma, biološkog ili društvenog, spoljnim uslovima, dok cilj evolucije jeste harmoničan odnos spoljašnje sredine i organizma. Za razliku od Spensera, Niče smatra da takvo shvatanje evolucije ne odgovara prirodi života, koja je “spontana, agresivna, ekspanzivna, oblikujuća” i

koja kao nužan uslov podrazumeva volju za moć. Za Ničea evolucija takođe predstavlja univerzalni organicistički proces promene – proces promene celine koji neposredno uslovljava promenu delova –, s tim što, kako Niče smatra, taj proces ne može nikada da se okonča u nekom svrhovitom stanju. Poučen spinozističkim shvatanjem uzročnosti, Niče odbacuje svaku vrstu teleologije, pa i Spenserovu evolucionističku.

(iv) *Genealogija i perspektivizam u Ničeovoj filozofiji života*. Prema predloženoj interpretaciji, Ničeova genealogija bavi se određenjem uslova/faktora bilo kog oblika života. Identifikacija uslova se uvek rukovodi perspektivom istraživanja. Naime, ako se istraživanju pristupa iz različitih perspektiva, moguća je identifikacija različitih vrsta relevantnih uslova. Fenomeni koji predstavljaju predmet genealoškog istraživanja zahtevaju nešto više od pukog empirijskog utvrđivanja činjenica. Zato Niče i poriče pozitivističko shvatanje činjenica, a ističe važnost interpretacije: “Protiv pozitivizma, koji zastaje kod fenomena da ‘postoje samo činjenice,’ hteo bih reći: ne, baš činjenice ne postoje, nego samo *tumačenja* činjenica” (VM, 481). S obzirom na tu Ničeovu misao treba tumačiti i njegov perspektivizam. U *Genealogiji morala* Niče izričito kritikuje šopenhauerovsko shvatanje “čistog subjekta,” odnosno shvatanje epistemičke pozicije subjekta koji saznaje iz, govoreći jezikom savremenog filozofa Tomasa Nejgela (Thomas Nagel), “gledišta ni od kuda (*the view from nowhere*)”:

Pa čuvajmo se onda bolje, draga moja gospodo filozofi, opasnog starog pojmovnog nadrimudrovanja koje je izmislilo “čist, volje i bola lišen, vanvremenski subjekt saznanja,” čuvajmo se zamki takvih protivrečnih pojmova kao što su “čisti um,” “apsolutna duhovnost,” “saznanje po sebi”: — tu se uvek traži da zamislimo neko nezamišljivo oko, oko koje ni na šta nije usmereno, koje je lišeno aktivne i interpretativne moći bez koje viđenje ne može da bude viđenje nečega, tu se dakle od oka uvek zahteva glupost i besmislica. Postoji samo perspektivističko gledanje, samo perspektivističko “saznavanje”; i ukoliko više omogućavamo afektima da dođu do reči o nekoj stvari, utoliko više očiju umemo da angažujemo oko jedne iste stvari, utoliko će biti potpuniji naš “pojam” te stvari, utoliko će biti potpunija naša “objektivnost.” A volju uopšte odstraniti, afekte sve bez izuzetka isključiti, pod pretpostavkom da bismo to mogli: šta, zar to ne bi značilo kastrirati intelekt? (GM, III, 12)

Ničeov perspektivizam predstavlja epistemološko stanovište prema kojem saznanje uvek podrazumeva ograničenje usled interesa afektivne osnove koja upravlja perspektivom u saznanju. Stoga, nema objektivnosti nezavisno od interpretacije. Ali time Niče ne poriče samu

objektivnost, već prihvata shvatanje prema kojem objektivnost zavisi od bogatstva raznovrsnosti perspektiva koje učestvuju u saznanju. Objektivno stanje stvari postoji samo kao proizvod interpretacije perspektiva. Više različitih perspektiva mogu proizvesti potpunije određenje objektivnog stanje stvari. Ovakvo upečatljivo shvatanje objektivnosti uopšte nije strano istoriji filozofije. Neki od najznačajnijih filozofa, pre i posle Ničea, branili su takvo shvatanje. Kant je, na primer, prihvatao objektivnost spoljašnjeg sveta na osnovu objektivnosti pojmovnog aparata koji omogućava saznanje. Kant iznosi snažne argumente kako bi pokazao da pojam stvari po sebi (*Ding an sich*) (noumenalni svet ili stvarnost kakva jeste nezavisna od saznanja) jeste prazan pojam (vidi Putnam, 1987: 41). Slično kantovskom shvatanju objektivnosti, u savremenoj filozofiji Hilari Patnam (Hilary Putnam) brani stanovište *internalnog realizma* (*internal realism*). Prema Patnamu, realizam je kompatibilan sa *pojmovnom relativnošću* (*conceptual relativity*) (Putnam, 1987: 17), koja je logička posledica perspektivizma naših pojmova. Pošto su pojmovi, kao što su pojmovi uzročnosti i referencije, fleksibilni i interesno-zavisni (Putnam, 1983: 225), odnosno, zavisni od perspektive, onda je i sama objektivna stvarnost, prema kojoj se odnosimo pomoću pojmova uzročnosti i referencije, perspektivistička.

U istraživanju genealogija uvek pristupa iz različitih perspektiva kako bi pružila što potpunije objašnjenje. Na taj način Niče razume i opisuje svoje genealoško istraživanje morala i vrednosti koje je izložio u *Genealogiji*:

Svaku tablicu vrednosti, svako “ti treba...” za koje istorija ili etnološko istraživanje zna, treba osvetliti i protumačiti najpre fiziološki, u svakom slučaju pre nego psihološki; svemu je isto tako potrebna kritika od strane medicinske nauke. Pitanje: koliko ova ili ona tablica vrednosti i ovaj ili onaj ‘moral’ vredi biće postavljeno iz raznih perspektiva; naročito se pitanje, ‘vredno za šta’ ne može dovoljno suptilno razložiti. (*GM*, I, 17, “Napomena”)

Čak i kad je reč o genealogiji morala i vrednosti, treba znati da se i u tom slučaju Ničeov metod istraživanja prvenstveno primenjuje na život u širokom smislu, pri čemu moral i vrednosti treba razumeti kao uslove koji su delotvorni unutar života. Naime, genealogija istražuje život procenjajući njegove uslove: uslove koji doprinose razvoju i rastu života ocenjuje pozitivno, dok one uslove koji su suprotstavljeni razvoju i rastu života ocenjuje negativno. Uslovi su uvek određeni kontekstom i interesima perspektive istraživanja, pa tako njihova objektivnost ne može biti nezavisna od samog istraživanja.

(v) *Ničeov pojam života kao ishod genealogije.* Za istraživanje života nisu dovoljne prirodne nauke, barem prema Ničeovom mišljenju. Potrebna je, recimo, filozofija koja bi usmerila perspektivu istraživanja pomoću odgovarajućih filozofskih pretpostavki. Zbog složenosti života, kako je Niče smatrao, uticaja različitih uslova u njemu i kontinuiteta koji postoji između prirodnih i društvenih pojava, za njegovo istraživanje neophodna je saradnja različitih vrsta nauka. Tako, ako govorimo o naturalizmu u Ničeovoj filozofiji, onda je, razume se, reč o naturalizmu u širokom smislu, budući da je, prema njegovom shvatanju, u istraživanju života neophodno učešće i prirodnih i društvenih nauka, kao i upotreba različitih metoda istraživanja, onih koji postupaju *a posteriori*, empirijski, i onih koji postupaju *a priori*, koristeći pojmovnu analizu, dedukciju, dokaz na osnovu hipoteze. Osnovna Ničeova namera bila je da podstakne saradnju između nauka, sve sa ciljem podsticanja obuhvatnog istraživanja života. Sam pojam života, koji Niče u svojoj filozofiji podrazumeva, bio bi, zapravo, tek ishod istraživanja kauzalnog područja bilo koje konkretne životne celine, istraživanja u kojem se polazi, recimo, od pretpostavke o relevantnim uslovima koje uzimamo kao moguće uzroke u celini koja je predmet istraživanja. Pojam života bi tako okvirno označavao bilo koju prirodnu ili društvenu celinu koja čini poseban kontekst i podrazumeva mnoštvo različitih uslova kao uzroke.

2.3.3. Primeri i karakteristike afirmacije života

Opšte je uverenje poznavalaca Ničeove filozofije da u istraživanju života normativni cilj njegove genealogije jeste prevrednovanje vrednosti. U prevrednovanju vrednosti genealogija podrazumeva afirmaciju života, koja je istovremeno i kriterijum procene i preporuka. Polazeći od normativnog iskaza kojim se preporučuje afirmacija, genealogija utvrđuje da li uslovi života vode afirmaciji ili ne. Na taj način ona procenjuje vrednosti: pohvaljuje vrednosti koje afirmišu, a kritikuje one koje osiromašuju i poriču život. Tako iz afirmacije života sledi, Ničeovim rečima rečeno, “jedno Da, jedno Ne, jedna prava linija, jedan cilj” (A, 1).

2.3.3.1. Ideal veličine, suvereni pojedinac, slobodni duh

Sam Niče se nije bavio teorijskom analizom afirmacije života. On je afirmaciju sa retoričkom ubedljivošću bombastičkog i metaforičnog jezika neumoljivo propisivao. U tome je njegov pristup u kontrastu sa Šopenhauerovim shvatanjem etike kao teorijske aktivnosti koja postupa “čisto posmatrački i istražuje, a ne propisuje,” jer je, kako je smatrao, “očekivanje da će naši moralni sistemi i etike stvoriti vrle, plemenite i svete ljude podjednako besmisleno kao i očekivanje da će naše estetike stvoriti pesnike, vajarke i muzičare” (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 315–6). Suprotno Šopenhaueru, Niče kaže da bi “nova vrsta filozofa,” “filozofa-zapovednika,” “filozofa budućnosti,” trebalo da “podstiče nov način vrednovanja i procenjivanja vrednosti,” i “primorava na nove puteve” (SDZ, 203). U skladu sa idejom o “novoj vrsti filozofa,” Niče pruža opis “pravih filozofa”:

Pravi filozofi su zapovednici i zakonodavci: oni kažu “ovako treba da bude!”, oni najpre određuju čovekovo “kuda” i “čemu” i pri tom raspolažu prethodnim radom svih filozofskih radnika, svih onih koji su ovladali prošlošću – oni stvaralačkom rukom posežu za budućnošću, i sve što jeste i što je bilo postaje im pri tom sredstvo, oruđe, čekić. Njihovo “saznavanje” je stvaranje, njihovo stvaranje je zakonodavstvo, njihova volja za istinom je – volja za moć. (SDZ, 211)

Filozof, u Ničeovom smislu, treba da otkrije ideal koji podrazumeva pojam “veličine,” o čemu je Niče govorio ovako:

Filozof bi, ako danas još može da bude filozofa, bio prinuđen da veličinu čoveka, pojam “veličine,” položi upravo u njegovu obuhvatnost i raznolikost, u njegovu celovitost u mnoštvu: on bi čak vrednost i rang određivao prema tome koliki teret i koliku raznovrsnost može pojedinac da uzme na sebe i nosi, dokle može da proširi svoju odgovornost... Filozof će otkriti nešto od svoga ideala ako ustvrdi: “Najveći treba da bude onaj ko može biti najusamljeniji, najskriveniji, najizdvojeniji, čovek s one strane dobra i zla, gospodar svojih vrlina, prebogat voljom; to treba da se zove *veličina*: moć da se bude isto tako mnogostruk kao i ceo, isto tako širok kao i potpun.” I još jednom da se upitamo: da li je veličina danas *moćna*? (SDZ, 212)

Ovde je reč o relativnosti ideala veličine s obzirom na kulturno-istorijski kontekst. Ideal veličine u Evropi Ničeovog doba suštinski je drugačiji recimo od ideala veličine stare Atine Sokratovog doba. Razlog tome jesu razlike između društveno-kulturnih okolnosti istorijskih situacija. U doba posrnuća atinske demokratije, kada su stare vrednosti i ideali ostali bez “pokrića,” kada se javlja lažna aristokratija, bila je potrebna sokratovska ironija za “veličinu duše,” kako veli Niče (vidi

ibid). U formi zaključka po analogiji Niče iznosi “dijagnozu” društveno-kulturnog stanja moderne Evrope, Evrope njegovog doba, govoreći da “jedino životinja u stadu uživa počasti i dodeljuje počasti, kad bi se ‘jednakost prava’ isuviše lako mogla pretvoriti u jednakost u nepravu: rekao bih u opšti napad na sve što je retko, neobično, povlašćeno, na višeg čoveka, višu dušu, višu obavezu, višu odgovornost, obilje stvaralačke moći i na sposobnost vladanja – danas u pojam ‘veličine’ spadaju otmenost, volja da se bude svoj, moć da se bude drukčiji od ostalih, da se opstane sam i živi na svoju ruku” (ibid).

Na sličan način u *Genealogiji morala* Niče govori o “suverenom pojedincu (*souveraine Individuum*)” kao “plodu” modernog društva tokom istorijskog procesa:

A sad se postavimo na kraj tog dugotrajnog procesa, tamo gde drvo najzad donosi plod, gde društvo i njegova moralnost morala konačno iznose na videlo ono čemu su bili samo sredstvo: kao najzreliji plod na njihovom drvetu naći ćemo suverenu jedinku koja je samo sebi slična, koja se moralnosti morala ponovo oslobodila, autonomnu, nadmoralnu jedinku (jer “autonomna” i “moralna” se uzajamno isključuju), ukratko: čoveka sopstvene, nezavisne i istrajne volje koja sme obećati – i u njemu gordu, u svim mišićima iskričavu svest o tome šta je tu na kraju stečeno i u njemu otelovljeno, prava svest o moći i slobodi, osećanje dovršenosti čoveka uopšte. Taj oslobođeni koji zaista sme obećati, taj gospodar slobodne volje, taj suveren – kako da ne zna kakvu on nadmoć u tome ima nad svakim ko ne sme obećati i za sebe samog ne sme jamčiti, koliko poverenja, koliko straha, koliko strahopoštovanja on pobuđuje – on ih “zaslužuje” sva tri – i ukoliko je njemu s ovom vlašću nad sobom nužno data u ruke vlast nad okolnostima, prirodom i svim stvorenjima slabije i nepouzdanije volje? (vidi *GM*, II, 2)

Analogno opisu suverenog pojedincu i ideala veličine, u knjizi *Ljudsko, suviše ljudsko* govori o idealu slobodnog duha. Ukratko, slobodni duh je radikalni kritičar koji treba da omogući prevrednovanje vrednosti. Prema Ničeovom opisu, on “luta unaokolo,” “kida sve što ga draži,” “hoće da vidi kako te stvari izgledaju *kada* se okrenu” (*Lj*, “Predgovor,” 3). Iza lutanja i traženja slobodnog duha, veli Niče, “nalazi se znak pitanja sve opasnije radoznalosti. ‘Zar se ne mogu sve vrednosti preokrenuti? I možda dobro jeste zlo? A Bog – samo izmišljotina i smicalica Đavola? Je li sve možda, na kraju krajeva, lažno? I ako smo mi obmanuti, nismo li upravo zbog toga i obmanjivači? I ne *moramo* li biti obmanjivači?’” (ibid). Kritika slobodnog duha proizlazi iz njegovih sposobnosti, iz njegovog “*velikog* zdravlja,” što je “opasna privilegija eksperimentalnog življenja” (ibid, 4). Vrednosti i procena vrednosti proizlaze iz prirode i

moćnosti slobodnog duha. Pri tom on zna šta treba da čini, zna šta može, a ono što treba/može i sme. Te slobodni duh ovako sebi zapoveda:

Ti treba da postaneš gospodar nad sobom, gospodar i nad sopstvenim vrlinama. Ranije su one bile tvoji gospodari; ali one mogu da budu samo tvoja oruđa pored drugih oruđa. Ti treba da stekneš vlast na svojim “za” i “protiv” i da naučiš da ih pokažeš i da ih opet sakriješ u skladu sa svojim bivšim ciljem. Ti treba da naučiš da shvatiš načelo perspektive u svakom vrednovanju – pomeranje, iskrivljavanje i prividnu teleologiju horizonata i sve što pripada perspektivizmu; takođe zrnice gluposti koje leži u suprotnim vrednostima i svu intelektualnu štetu kojom se plaća svako “za” i “protiv.” Ti treba da naučiš da shvatiš *nužnu* nepravdu u svakom “za” i “protiv,” nepravdu neodvojivu od života, *uslovljenost* samog života načelom perspektive i svojom nepravdom. Ti treba pre svega sopstvenim očima da vidiš gde je nepravda uvek najveća: upravo tamo gde je život najmanje, najšturije, najoskudnije, najpočetnije razvijen, a ipak ne može a da *sebe* ne uzme kao svrhu i meru stvari i da radi svog održanja potajno, podlo i neprekidno se podriva i ne dovodi u pitanje sve što je više, veće i bogatije – ti treba sopstvenim očima da vidiš problem *hijerarhije* i kako moć i pravo i širina perspektive zajedno rastu uvis. Ti treba ... (ibid, 6)

Važno je napomenuti da je slobodni duh, kao što je to i ideal veličine, za Ničea relativan pojam. “Slobodnim duhom,” kaže Niče, “naziva se onaj ko drugačije misli nego što se očekuje na osnovu porekla, okoline, njegovog staleža i profesije ili na osnovu vladajućeg pogleda epohe” (ibid, I, 225). On je izuzetak koji zahteva razloge (ibid), dok, nasuprot njemu, sputani duh je pravilo i zahteva veru, zasnivajući svoj stav na navici (ibid, 225, 226). “Naviknutost na duhovne principe lišene razlogâ naziva se verom,” kaže Niče (ibid, 226).

Iako kao filozof-zakonodavac i slobodni duh iznosi imperitive, Niče ne smatra da u životu postoje pravila koja treba po automatizmu slediti kako bi čovek vodio ispravan život. On drži do nekoliko formalnih zahteva koje sadržinski određuje tek kada razmatra konkretni kontekst života. Zato je, prema njegovom mišljenju, “najdublji zakon održanja i rasta: da svako sebi stvara *svoju* vrlinu, *svoj* kategorički imperativ” (A, 11). Nasuprot tome, univerzalne etičke vrednosti i norme opisuje kao “priviđenja u kojima se izražava propadanje, krajnja iznurenost života” (ibid). One ne zavise od uslova na kojima počiva život, zbog čega Niče postavlja retorsko pitanje i zaključuje “Šta brže razara od raditi, misliti, osećati bez unutrašnje nužnosti, bez jednog duboko ličnog izbora, bez *zadovoljstva*?, poput automata ‘dužnosti’? To je upravo

recept za *decadence*, za sam idiotizam” (ibid). Sve vrste normativnih pojmova koji karakterišu ideal Ničeove etike, viša obaveza, viša odgovornost, otmenost, superveniraju na nenormativnim, neetičkim pojmovima koji označavaju uslove života kao što su moć, egoizam, stvaralačka sposobnost (vidi odeljak “Normativni pojmovi Ničeove etike,” 2.2.3.2.). Normativne i nenormativne karakteristike primera afirmacije života relativne su s obzirom na kontekst života na koji se odnose, pri čemu ih je sve moguće podvesti pod dva osnovna, pokazaćemo, nerazdvojna smisla afirmacije: afirmacije kao poboljšanja i afirmacije kao prihvatanja *status quo*-a.

2.3.3.2. Afirmacija kao poboljšanje

U analizi Ničeovog ideala afirmacije života poći ćemo od pretpostavke da pojam volje za moć predstavlja težnju života za poboljšanjem, težnju ka višem. Ničeove stavove o takvoj težnji možemo pratiti od najranije etape u njegovoj filozofiji. U posthumno objavljenom Ničeovom spisu iz 1870. godine pod nazivom *Dionizijski pogled na svet* govori se o dionizijskom stanju kao “čežnji ka višem (*Sehnsucht gieng höher*),” “višem poretku sveta (*höhere Weltordnung*)” (*DP*, 3). Takvo shvatanje dionizijskog je konzistentno i u kontinuitetu sa shvatanjem koje je izloženo u *Sumraku idola* (1889) gde simbolika Dionisa predstavlja najvišu simboliku: dionizijsko stanje izražava “osnovni fakt helenskog instinkta – njegovu ‘volju za životom’” (*SI*, “Na čemu sam zahvalan starima,” 4), a “najsnažniji instinkt” starih Grka, njihov “unutrašnji eksploziv,” jeste volja za moć (ibid, 3). Ničeovo shvatanje suštine života kao težnje ka njegovim višim oblicima slikovito ilustruju čuveni redovi iz knjige *Tako je govorio Zaratustra*, gde se kaže:

A ovu tajnu mi je kazivao sam život. “Gle,” rekao je, “ja sam ono što uvek mora samo sebe prevazilaziti.

Istina, vi to nazivate voljom za rađanjem, ili nagonom ka svrsi, ka višem, ka daljem, ka mnogostrukijem: ali sve ovo je jedno te ista tajna.

Radije ću propasti no se odreći ovog jednog; i doista, gde ima propadanja i opadanja lišća, gle, tu se život žrtvuje – radi moći!

Zašto li moram biti borba i postajanje i svrha i protivrečje svrhā: ah, ko odgoneta moju volju svakako će odgonetnuti i kakvim se *krivim* putevima ona mora kretati!

Ma šta da stvorim, i ma koliko da to voli – uskoro moram biti protivnik njemu i mojoj ljubavi: tako hoće moja volja.

A i ti, saznavaoče, samo si putanja i trag stopa moje volje: uistinu, moja volja za moć hodi i stopama tvoje volje za istinom!

Svakako nije pogodilo istinu onaj koji je govorio o ‘volji za postojanjem’: takva volja – ne postoji!

Jer: ono što ne postoji, ne može hteti a ono što postoji – kako bi moglo hteti da tek postoji?

Samo gde ima života, ima i volje: ali, ne volje za životom nego – kako te učim – volje za moći!

Živo ceni mnogo šta više od samog života; ali iz samog cenjenja progovara – volja za moć!”
(*TGZ*, II, “O samoprevazilaženju”)

Kroz reči “samog života” Niče pokušava da govori o životu kao aktivnosti koja se, u svojoj težnji ka višem, daljem i mnogostrukijem, samoprevazilazi. Tu opštu težnju života Niče naziva voljom za moć. U interpretaciji odnosa pojma volje za moć neizbežno se nameće pitanje “zašto se život u težnji ka moći mora samoprevazilaziti?”

Učenje o volji za moć u Ničeovim objavljenim delima prvi put se pojavljuje u prvoj i drugoj knjizi *Zaratustre* (1883), i to samo na nekoliko mesta, bez teorijske elaboracije. Tek u kasnijim spisima, u *S one strane dobra i zla*, *Genealogiji morala*, *Antihristu*, fragmentima od kojih je nastala knjiga *Volja za moć*, pojam volje za moć dobija teorijsku funkciju jednog od osnovnih eksplanatornih pojmova.³¹ Za našu interpretaciju javlja se problem cirkularnosti u odnosu pojma volje za moć i pojma života: kako pojam volje za moć doprinosi objašnjenju života kada njegovo značenje zavisi od konteksta života koji treba da objasni, kako smo to već ranije utvrdili u odeljaku “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3., (i), (iii)? Naime, iako smisao pojma volje za moć zavisi od konkretnog konteksta života, on proširuje naše znanje o životu uopšte time što otkriva smisao afirmacije života kao težnje ka moći, ka višem. U

³¹ Vidi *SDZ* 13, 22, 23, 36, 186, 259; *GM* II, 12, 18; III, 18; *A* 2, 6, 17; *VM* 55, 254, 552, 616, 617, 619, 635, 655, 658, 681, 685, 688, 689, 692, 786, 1067.

Genealogiji morala Niče kaže da je volja za moć “najviši životno-afirmativan nagon (*lebenbejahendsten Triebes*)” (*GM*, III, 18). Volju za moć na bazičnom nivou pripisuje jedinicama koje konstituišu život, nagonima, instinktima, afektima. Na osnovu toga možemo odbaciti interpretacije Ničeove filozofije u kojima se moć usko razume kao politička moć, za koje bi ona pri tom predstavljala i cilj kojem svi ljudi teže. Takve interpretacije impliciraju sramotna učenja prema kojima bi sam Hitler predstavljao ideal čoveka. Međutim, prema našoj interpretaciji, volja za moć predstavlja obrazac aktivnosti koji opisuje zajedničko svojstvo konkretnih obrazaca aktivnosti bilo kog oblika života. Volja za moć kao opšti obrazac zahteva *uspešno ispunjenje zahteva svih konkretnih obrazaca aktivnosti jedinica života koje čine određenu celinu, kao i ispunjenje zahteva obrazaca aktivnosti same te celine.*

Težnja ka moći jeste stalan proces u kojem celina života pokušava da prevaziđe otpore, unutrašnje i spoljašnje, organizuje svoje unutrašnje aktivnosti i razvija svoj odnos sa spoljašnjom sredinom u skladu sa sopstvenim nastojanjima. “Svako specifično telo,” tvrdi Niče, “teži da zagospodari čitavim prostorom i rasprostire svoju silu (– svoju volju za moć:) i da sve potisne što se *opire* (podvukao M. A.) njegovom rasprostiranjju” (*VM*, 636). U težnji za dominacijom određena celina života dolazi u sukob sa sličnim težnjama drugih celina. Takvi sukobi nekada se završavaju prilagođavanjem, usklađivanjem, ujedinjenjem sa onima što je srodno, odnosno sa onim što funkcioniše po sličnim i usklađivim obrascima. Srodne celine mogu formirati jedinstvo, nastavljajući zajedničku borbu za moć (vidi *ibid*). Međutim, celine koje čine neku celinu višeg reda ne moraju da budu upravljene ka ostvarivanju moći te celine koju grade.

Zbog organicistčke spregnutosti delova i celine u Ničeovom shvatanju života, o čemu je prethodno bilo reči (vidi odeljak “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3., (iii)), promena neke celine života podrazumeva nekakvu promenu njegovih sastavnih jedinica. Promene delova i celine kod organskih celina uvek su uzajamne: promena celine uslovljava promenu delova, pri čemu promena delova povratno dovodi do promene celine. Da bi se neka celina poboljšala, promena njenih delova treba da je učine *snažnijom, nezavisnijom, produktivnijom, delotvornijom*. Poboljšanje celine trebalo bi da ima povratno dejstvo na njene delove, te da dovede do njihovog poboljšanja, snaženja, osamoostaljivanja, veće produktivnosti i delotvornosti. Međutim, poboljšanje delova za posledicu može imati slabljenje celine, ili čak njenu dezintegraciju, što bi bio suboptimalni rezultat poboljšanja. Kako bi izbegla suboptimalne

rezultate, celina mora razviti obrasce svojih aktivnosti iskorišćavajući prednosti poboljšanja svojih delova. A zato što svaka celina, zajedno sa svojim delovima kao celinama nižeg reda, teži poboljšanju, one se stalno moraju razvijati, stalno samoprevazilaziti. Sam Niče teorijski ne razjašnjava detalje svog shvatanja razvoja, već u svojim delima sporadično iznosi njegove obrise. U polemici sa evolucionistima u *Genealogiji morala* govori o “načelnom prvenstvu spontanih, agresivnih, ekspanzivnih, oblikujućih snaga koje svakog časa daju nova tumačenja i bez prestanka određuju nove pravce (podvukao M. A.)” (*GM*, II, 12). Evolucionisti, prema Ničeovim rečima, definišu život kao “sve svrsishodnije unutrašnje prilagođavanje spoljnim okolnostima” (*ibid*), što je prema njemu pogrešno budući da prilagođavanje jeste tek posledica težnje ka moći. “[T]ime se,” kaže Niče, “u samom organizmu osporava dominantna uloga nosilaca najviših funkcija u kojima se volja za život javlja aktivno i tvorački (*aktiv und formgebend*)” (*ibid*).

Ovako prikazanom Ničeovom shvatanju života može se uputiti prigovor da najjednostavniji biološki oblici, poput jednoćelijskih organizama kao što je ameba, najuspešnije ispunjavaju zahteve sopstvenih životnih procesa i, stoga, u najvećoj meri ostvaruju moć, budući da njihova priroda nije složena, nemaju mnogo životnih aktivnosti kao ni velike unutrašnje konflikte. U *Volji za moć* Niče pruža objašnjenje aktivnosti ameba i protoplazmi koristeći opšti obrazac volje za moć (vidi *VM*, 651, 653, 654, 656). U 702. fragmentu *Volje za moć* u analogiji sa aktivnostima protoplazme heuristički govori o čovekovim aktivnostima. Takva analogija je opravdana na osnovu pretpostavke o kontinuitetu svih fenomena i univerzalnosti evolucionog procesa, koju su zastupali evolucionisti pod čijim je delimičnim uticajem Niče bio (vidi odeljak “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3., (iii)). No, to ne znači da se aktivnosti protoplazme i aktivnosti čoveka mogu poistovetiti. Snaga i delotvornost protoplazme, njena mogućnost uticaja na spoljašnju sredinu i upravljanja vlastitom sudbinom, jeste neuporediva u odnosu sa čovekovom snagom, delotvornošću, mogućnosti uticaja i upravljanja nad sudbinom. Mada, prema Ničeovom shvatanju, formalni obrazac funkcionisanja protoplazme i čoveka jeste isti – volja za moć.

Izložena interpretacija Ničeovog pojma volje za moć nije niti nova, niti originalna. Pretpostavke interpretacije pojma volje za moć kao osnovnog eksplanatornog pojma Ničeove filozofije detaljno razvijaju savremeni filozofi, stručnjaci za Ničea kao što su Džon Ričardson, Bernard Redžinster (Bernard Reginster) i Pol Kacafanas. Za Ričardsona volja za moć predstavlja

osnovni princip koji Niče nudi kao pretpostavku koja može objasniti stvarnost, a koji na bazičnom nivou pripisuje nagonima ili silama kao osnovnim jedinicama (vidi Richardson, 1996: 20). Ričardson pruža dvoaspektno određenje Ničeovog pojma volje za moć: (a) volja za moć je volja za maksimalnim zadovoljenjem (potpunim postignućem) unutrašnjih ciljeva kojima nagon u svojoj aktivnosti teži (Richardson, 1996: 24); (b) nagon teži moći tako što teži da razvije obrasce svoje aktivnosti (moć predstavlja rast u nivou aktivnosti) (ibid: 26). To znači da nagon teži moći tako što teži potpunom postignuću ciljeva svoje tipične aktivnosti, težeći da razvije tu aktivnost i uzdigne je na viši nivo. Bernard Redžinster dopunjuje Ričardsonovo shvatanje volje za moć određujući moć kao posledicu prevazilaženja otpora (Reginster, 2006: 131–2). Nagon teži samom otporu kako bi se suočio sa njim, prevazišao ga i na taj način postigao moć (ibid). Pri tom težnja ka moći zahteva dobrovoljnu težnju ka otporu. Oslanjajući se na Redžinsterovu interpretaciju, Pol Kacafanas pruža originalno objašnjenje normativnog autoriteta volje za moć (Katsafanas, 2013: 159). Kacafanasova teorija postupanja, koju naziva “konstitutivizam (*constitutivism*),” zasniva se na ideji da svako postupanje ima neki zajednički cilj, cilj višeg reda, čije prisustvo generiše standard uspeha u postupanju (ibid: 238). On smatra da se Ničeovo objašnjenje postupanja zasniva na ideji da su naši postupci motivisani posebnim psihološkim stanjima, nagonima, koja imaju zajednički cilj stalnog sučeljavanja sa otporom i njegovo prevazilaženje, a što Niče opisuje kao manifestaciju volje za moć (ibid: 239–40). Osnovna teza Kacafanasovog ničeovskog konstitutivizma je da moć kao cilj generiše standard uspeha postupanja: mi imamo razlog za postupanje ako nam aktivnost omogućava sučeljavanje sa otporom i njegovo prevazilaženje.

Analiza Ničeovog pojma volje za moć kod Ričardsona, Redžinstera i Kacafanasa nije u potpunosti prikladan za razumevanje Ničeovog etičkog učenja. Njihov pristup je suviše apstraktan, budući da polazi od analize pojma volje za moć na bazičnom nivou kojom se taj pojam izdvaja iz konteksta u kojem ima puno pravo značenje. Problem za navedene interpretacije nastaje kada u konkretnom kontekstu neke celine života volja za moć kao težnja za poboljšanjem bazičnih jedinica života dovodi do propadanja. Taj problem može se eliminisati kontekstualizacijom pojma volje za moć. Sam Niče uvek ima u vidu konkretnu celinu i kontekst kada pojam volje za moć koristi u funkciji objašnjenja fenomena života. A da je taj pojam kontekstualno varijabilan pokazuje se u primerima Ničeovih objašnjenja. Uzmimo samo za primer Ničeova objašnjenja fenomena seksualnosti u biološkom, psihološkom i antropološkom

kontekstu. (i) U biologiji težnja za održanjem života manifestuje se kao seksualni nagon organizama, što je prema Ničeju posledica *težnje organizama ka biološkom poboljšanju*. Niče je “protivnik teorije da jedinka vodi računa o interesima vrste ili potomstva, na štetu lične dobiti” (VM, 680). On smatra da “važnost koju jedinka pripisuje seksualnom instinktu nije posledica njegove važnosti po vrstu; već je rađanje *pravo delo jedinke i njen najviši interes*, i, prema tome, *najviši izraz njene moći* (podvukao M. A.)” (ibid). U svom shvatanju biološke težnje za održanjem života Niče se poziva na autoritet Viliama Henrija Rolfa (William Henry Rolph) koji dovodi u pitanje težnju životinja ka održanju vrste. Prema Rolfu, životinje predstavljaju krajnje očiglednu želju za uzdizanje i maksimalnim poboljšavanjem sopstvenog života i situacije. O tome Rolf govori u paragrafu knjige *Biologische Probleme* koji je Niče u svom primerku podvukao (vidi Moore, 2002a: 68–9). (ii) Seksualnost u psihološkom smislu Niče objašnjava na osnovu *osećaja porasta moći*. Osećaj zadovoljstva koje nastaje iz seksualne aktivnosti jeste osećaj porasta moći usled prevazilaženja otpora. Zadovoljstvo koje prati seksualnu aktivnosti Niče objašnjava na sledeći način:

Postoje, šta više, slučajevi gde su poneka zadovoljstva uslovljena izvesnom ritmičkom dostavom malih, bolnih nadražaja: time se dolazi do brzog porasta osećanja moći i osećanja zadovoljstva. Takav je slučaj kod golicanja, i kod polnog golicanja koje prati koitus: tu nalazimo bol kao sastavni deo zadovoljstva. Čini se da mala prepreka, koja se savlada i za kojom odmah sleduje druga prepreka, koja se opet savlađuje – da ova igra između otpora i pobede najjače pobuđuje ono osećanje obilne, suviše moći, što i čini suštinu zadovoljstva. (VM, 699)

Psihološki razlog za seksualnu aktivnost nije niti zadovoljstvo koje iz nje proizlazi, niti produženje vrste, već volja za moć kao težnja za otporom i prevazilaženjem otpora. Za Ničea zadovoljstvo kao svesni razlog za seksualne aktivnosti supervenira na nesvesnim razlozima u širokom smislu, onome što on smatra da su pravi biološki i psihofiziološki razlozi. Takvo shvatanje preuzima od Šopenhauera koji je smatrao da je bilo koji svesni razlog zbog kojeg čovek teži zadovoljenju polnog nagona (kao što su sreća i zadovoljstvo) iluzija, a da je pravi razlog u instinktima (vidi Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, II, “Metafizika polne ljubavi”). (iii) U kontekstu čovekovog društvo-kulturnog života Niče tvrdi da je seksualni instinkt u osnovi braka i predstavlja *sredstva za dominaciju i organizaciju u društvenoj zajednici*:

[B]rak se ne zasniva na “ljubavi” – on se zasniva na seksualnom instinktu, na instinktu vlasništva (žena i deca kao vlasništvo), na *instinktu gospodarenja*, koji stalno organizuje sebi najmanju formaciju gospodarenja, porodicu, kojem su *neophodna* i deca i naslednici da bi održao, i fiziološki, već postignutu meru vlasti, uticaja, bogatstva, da bi se pripremio za duge zadatke, instinktivnu solidarnost kroz vekove. Brak kao institucija već sadrži u sebi potvrđivanje najvećeg, najtrajnijeg organizacionog oblika. (SI, “Šta nedostaje Nemcima,” 39)

Niče povoljno ocenjuje izvesnu vrstu braka iz društvenih razloga, kada dovodi do “odgoja” u aristokratskog tipa ljudi, o čemu govori u sledećem pasazu:

U *buržoaskom* braku, razume se u najboljem smislu reči “brak,” ne radi se ni najmanje o ljubavi, kaogod što se tu ne radi o novcu – na ljubavi ne može se sagraditi nikakva institucija – nego o društvenom dopuštenju, koje se daje dvama licima zarad uzajamnog zadovoljenja polnih potreba, ali pod takvim uslovima, kao što se po sebi razume, koji vode brigu o *interesu društva*. Očigledno je da će preduslov takvog ugovora biti izvesno uzajamno dopadanje i vrlo mnogo dobre volje – volje za strpljenjem, slaganjem, brigom jednoga za drugo; ali za taj odnos ne treba zloupotrebiti reč ljubav! Za dvoje zaljubljenih u punom i pravom smislu reči polno zadovoljenje nije ništa bitno i zapravo je samo simbol: za jednu stranu simbol bezuslovnog potčinjenja, za drugu simbol pristanka na to, znak sticanja svojine. – Kod braka u plemićkom, staroplemićkom smislu reči radilo se o *odgoju* jedne rase (Ima li još danas plemstva? To je pitanje) – to će reći o održanju jednog određenog, utvrđenog tipa gospodara: tome gledištu se žrtvuju muž i žena. Razume se da tu ljubav nije predstavljala prvi zahtev, naprotiv! Nije predstavljala čak ni onu meru dobre volje jednoga prema drugom koja uslovljuje dobar građanski brak. Odlučivao je u prvom redu interes jedne rase, a preko njega interes klase. Nas toplokrvne životinje sa golicavim srcem, nas “moderne,” podišla bi jeza od hladnoće, strogosti i računске jasnoće jednog takvog otmenog pojma o braku kakav je vladao u svakoj zdravoj aristokratiji, kako u Atini tako isto još i u Evropi osamnaestoga veka! Upravo stoga je ljubav kao strast – u velikom smislu reči – izmišljena za aristokratski svet i u njemu: tamo gde je stega i uzdržavanje bilo najveće... (VM, 732).

Niče zaključuje da seksualna aktivnost u društvenom kontekstu predstavlja puko sredstvo za postizanje višeg društvenog statusa i moći, odnosno, kako kaže u navedenom citatu, “simbol potčinjenja” i “pristanka na potčinjenje,” ili “znak sticanja svojine.” Zadovoljenje seksualnog nagona u braku opravdano je *voljom za moć kao društvenom normom, vrednošću koja preporučuje društveno-kulturno poboljšanje*. Ono bi trebalo (najbolje bi bilo) da budu u funkciji stvaranja “zdrave aristokratije.”

Da sumiramo, volja za moć seksualne aktivnosti, u biološkom kontekstu, jeste težnja ka poboljšanju jedinke, u psihološkom kontekstu, težnja ka osećaju moći, u društveno kontekstu, težnja ka dominaciji i višem društvenom statusu. Značenja volje za moć mogu se poklapati: težnja ka osećaju moći kao težnja za otporom i njegovim prevazilaženjem, što je pravi smisao volje za moć u psihološkom kontekstu, u isto vreme može predstavljati težnju ka biološkom poboljšanju jedinke, to jest biološki smisao volje za moć. Ili, jedno značenje volje za moć može supervenirati na drugom značenju: težnja ka poboljšanju društvenog statusa može da prati težnju ka psiho-fizičkom poboljšanju jedinke i da od nje zavisi. Ali, sva ta značenja mogu biti i međusobno nezavisna: biološka težnja ka poboljšanju jedinke ne mora biti isto što i njena težnja ka osećaju moći, odnosno prevazilaženju otpora, ili na njoj ne mora da supervenira težnja ka poboljšanju društvenog statusa.

Pojam volje za moć *objašnjava*, što je njegova isključiva funkcija u biološkom i psihološkom kontekstu, i *opravdava*, što je njegova funkcija u društveno-kulturnom kontekstu. Kao normativni pojam on supervenira na svom deskriptivnom značenju u adekvatnom, psihološkom ili biološkom, kontekstu. To Ničeom omogućava da na osnovu bioloških i psiholoških objašnjenja života dođe do normativnog zaključka. Sa druge strane, to stvara opasnost od logičke greške izvođenja na osnovu ekvivokacije pojma volje za moć, a pogrešno bi bilo na osnovu biološke težnje za poboljšanjem jedinke zaključiti da je težnja ka višem društvenom statusu opravdana.

U odbrani Ničea tvrdimo da on ne zaključuje da treba živeti u skladu sa voljom za moć, da treba težiti poboljšanju života samo na osnovu pretpostavke da život jeste volja za moć. Kada izvodi takav zaključak, on dodatno podrazumeva pretpostavku o kulturno-vrednosnom kontekstu svoga doba. Prema našoj “apologetskoj” interpretaciji, Niče se u svojim razmatranjima ne ogrešuje o takozvano “Herovo pravilo” – “nijedan imperativni zaključak ne može se valjano izvući iz skupa premisa koje ne sadrže bar jedan imperativ” (citirano u Dobrijević, 2006: 26).³² On uvek polazi od dijagnoze stanja života čoveka u konkretnim istorijskim okolnostima identifikacijom relevantnih istorijskih uslova i faktora koje interpretira na osnovu pretpostavke o volji za moć koja upravlja datim kulturno-istorijskim kontekstom. U modernim društvima ljudi

³² Herovo pravilo predstavlja savremenu formulaciju takozvanog “Hjumovog zakona” koji zabranjuje izvođenje “treba” iz “jeste” (vidi Dobrijević, 2006: 25–6).

sebe podređuju ciljevima, normama, institucijama društvenih celina kojima pripadaju. Tako su i prirodna agresivnost i kreativnost, koja prema Ničeovo shvatanju predstavlja izraz čovekove individualne volje za moć, u službi ciljeva društva kao celine. Zahtevi modernog društva često štete prirodi viših ljudi, vizionarskoj smelosti izuzetnih pojedinaca, izvanrednoj kreativnosti velikih stvaralaca, zbog čega stanje kulture doba u kojem je Niče živeo po njegovoj proceni karakteriše *decadence*. To je razlog zbog kojeg smatra da je potrebno da se prevrednuju vrednosti moderne. Moderne vrednosti su tiranski nastrojene, te zbog njihove nasilne nametljivosti nije izlišno od viših ljudi zahtevati da teže ostvarenju sopstvene prirode i sopstvenom poboljšanju. Zato Niče i poziva više ljude da postignu svest o sopstvenoj vrednosti.

Kao što je Sokrat kritikovao konformizam, smatrajući da “neistražen život nije vredan življenja,” Niče kritikuje kulturu modernog zapadnog društva koje šteti višem tipu ljudi, podrazumevajući da tek oni mogu ostvariti veličinu kao ideal modernog doba. Zbog onemogućavanja ostvarivanja ljudi koji imaju stvarnu vrednost, koji su delotvorni, stvaralački nastrojani, Niče je smatrao da treba procenjivati vrednosti, “istražiti idole” koji čine vrednosni okvir nekog doba (vidi *SI*, “Predgovor”). U Sokratova doba bila je potrebna promena aristokratskog pojma veličine konzervativnih Atinjana, “koji su se još uvek razmetali starim velelepnim rečima, na koje im njihov život nije već odavno davao više nikakva prava” (*SDZ*, 212). Niče zapaža “da je možda za veličinu duše bila potrebna *ironija*, ona sokratovska zlobna sigurnost starog lekara i plebejca koji je bespoštedno zasecao u sopstveno meso kao i u meso i srce ‘aristokrata,’ pogledom koji je dovoljno razumljivo govorio: ‘Ne pretvarajte se preda mnom! Ovde smo – jednaki!’” (ibid). Iz Ničeove perspektive, a s obzirom na njegovu interpretaciju okolnosti modernog doba, viši ljudi mogu postići veličinu tek ako afirmišu svoj život, ako u sopstvenom poboljšavanju prevazilaze sebe i vrednosti kulture mediokriteta. “Danas obrnuto,” Niče zapaža, “kad u Evropi jedino životinja u stadu uživa počasti i dodeljuje počasti, kad bi se ‘jednakost prava’ isuviše lako mogla pretvoriti u jednakost u nepravu: rekao bih u opšti napad na sve što je retko, neobično, povlašćeno, na višeg čoveka, višu dušu, višu obavezu, višu odgovornost, obilje stvaralačke moći i na sposobnost vladanja – danas u pojam ‘veličine’ spadaju otmenost, volja da se bude svoj, moć da se bude drukčiji od ostalih, da se opstane sam i živi na svoju ruku” (ibid).

2.3.3.3. Afirmacija kao prihvatanje *status quo*-a

Nasuprot težnji ka napretku, razvoju, poboljšanju, u životu postoji i tendencija ka prihvatanju *status quo*-a. Svaka celina života kao skup nagona teži da zadrži svoju konstelaciju. Osim što je težnja za održanjem *status quo*-a konzistentna sa težnjom za poboljšanjem, ona predstavlja i njen nužan uslov: težnja za poboljšanjem ima za cilj uspešno ispunjenje zahteva obrazaca aktivnosti svih konstitutivnih komponenti celine života i zahteva obrazaca aktivnosti same te celine, što je moguće jedino pod uslovom održanja kontinuiteta u konstelaciji celine u pitanju.³³

U životu nije tako redak slučaj da se prilikom težnje za poboljšanjem zanemari održivost stremljenja celine. Tako je još Tomas Hobs (Thomas Hobbes) pretpostavljao da težnja pojedinaca da ostvari sopstvene interese u prirodnom stanju vodi opštoj bedi. Pokazao je da interes individue razdvojen od interesa celine. Šopenhauer ukazuje na jaz između egoizma jedinke i egoizma države, pokazujući da veći deo patnje proizlazi iz sukoba jedinki koji je motivisan njihovim egoizmom (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 391). S tim u vezi Šopenhauer prihvata Hobsovo shvatanje da je država usmerena protiv sukoba jedinki i da za prvi zakon ima opšte blagostanje (*salus publica prima lex esto*) (ibid, 394). Slično tome, Niče smatra da su sukobi i patnja posledice suštinske odlike života, žudnje za moć, zbog čega odbacuje teleološki napredak čovečanstva, a razvoj života određuje kao mnoštvo procesa nadjačavanja i nadvlađivanja (vidi *GM*, II, 12). On tvrdi da je čovečanstvo “mnoštvo životnih procesa koji se dižu i opadaju,” zbog čega “dekadencija pripada svima periodima ljudske istorije: svuda ima

³³ Uporedi sa Emersonovim (Ralph Waldo Emerson) rečima: “Ako sudbina ide za Snagom i ograničava je, i Snaga prati Sudbinu i protivi joj se. Sudbinu moramo poštovati kao prirodnu istorija, ali ima nešto više od prirodne istorije” (Emerson, *Upravljanje životom*, “Sudbina,” 19); kao i sa sledećim: “*Sudbina uključuje poboljšanje (Fate involves the melioration)*” (podvukao M. A.). Nijedna teorija Vaseljene nije opravdana ako ne dopušta napor Vaseljene u pravcu naviše. I celina i delovi naginju dobru, u srazmeri sa njihovim zdravljem. Iza individue se zatvara organski sklop; a pred njom se otvara sloboda, Bolje, Najbolje” (ibid, 29). Emersonov esej “Sudbina” u knjizi *Upravljanje životom* insiprisao je mladog Ničea u mislima koje je zabeležio u dva eseja, “*Fatum und Geschichte*” (“Sudbina i istorija”) i “*Willensfreiheit und Fatum*” (“Sloboda volje i sudbina”), koja datiru iz aprila 1862. godine (Brobjer, 2008: 23). Emerson je autor kojeg je Niče najčešće čitao, a njegov uticaj na Ničea može se meriti jedino sa Šopenhauerovim uticajem. Efekat ranog Emersonovog uticaja, osnažen kasnijim Ničeovim čitanjima Emersonovih dela, odjekuje kroz celi Ničeov život i kroz sve njegove spise (ibid: 24).

otpadaka i raspadanja, i otklanjanje elemenata propadanja i neuspelih i suvišnih tvorevina sačinjava suštinu životnog procesa” (VM, 339).

U savremenoj teoriji racionalnog izbora igre mešovityh motiva pokazuju da se preferencije celine ne mogu izvesti na osnovu individualnih preferencija njenih konstitutivnih delova.³⁴ Ako se o preferenciji celine zaključuje samo na osnovu preferencija delova, čini se *greška celine*. Zastupnici teorije racionalnog izbora ne bi pogrešili ako bi tvrdili da su Hobs, Šopenhauer i Niče prepoznavali tu grešku i pokušavali da je izbegnu. Greška celine ima dugu istoriju koja seže još od Platona, koji u *Državi* kroz Sokratovo pripovedanje govori da je “država duša samo mnogo puta uvećana.” Naizgled se čini da i Niče pravi grešku celine kada smatra da se bilo koja celina života sastoji od nagona kojima pripisuje volju za moć, pa na osnovu toga bilo kom obliku života pripisuje volju za moć i smatra da život uopšte teži moći. Međutim, volja za moć ima različita značenja u zavisnosti od konteksta koji čini celina života, a kojoj se volja za moć pripisuje. Pojam volja za moć ne predstavlja bezkvalifikacionu težnju ka apsolutnoj vrednosti, kao što Platon u dijalogu *Gozba* određuje ljubav kao žudnju ka lepoti, odnosno, kao težnju “da joj uvek pripada ono što je dobro.” Cilj kojem se u ljubavi teži jeste samo lepo (αυτο το καλον), apsolutna vrednost kojoj svi ljudi uvek teže. Nasuprot tome, kod Ničea moć kao cilj jeste relativan s obzirom na kontekst života, dok je težnja ka moći uvek ograničena obrascima aktivnosti jedinica koje konstituišu života. Ljudi u svojoj težnji ka moći ne teže istom cilju, niti to čine na isti način. Obrasci aktivnosti čoveka određeni su fiziološkim, psihološkim, kulturnim i ostalim faktorima. Uspešnost ispunjenja zahteva obrazaca aktivnosti života (što smo prethodno odredili kao moć) ima različit smisao u različitim kontekstima i, samim tim, zahteva različite

³⁴ Čuveni primer igre mešovityh motiva je *dilema zatvorenika*, koju pristonski matematičar Albert Viljam Taker (Albert William Tucker) izlaže u priči o dva zatvorenika koji se nalaze u okvirima američkog pravnog sistema. U odvojenim prostorijama, bez mogućnosti međusobne komunikacije zatvorenika, svakom zatvoreniku ponuđena je prilika da prođe sa blažom kaznom ako za uzvrat dokazni materijal preokrene na štetu svog saučesnika. Ako obojica to učine, dobiće blažu kaznu od maksimalne. Ako to uradi samo jedan od njih, drugi će dobiti maksimalnu kaznu, dok će onaj koji je priznao dobiti blažu. Ako obojica odbiju da progovore, dobijaju blage kazne za neznatan zločin (ilegalno posedovanje oružja). Individualni podsticaj za svakog od zatvorenika je da preokrene dokazni materijal na štetu onog drugog, ali će zatvorenici uzajamno proći bolje ako budu ćutali. Postupanje zatvorenika na osnovu individualne motivacije donosi lošiji rezultat za grupu, u odnosu na postupanje koje dovodi do boljeg rezultata grupe ali i do lošijeg rezultata pojedinaca (Hardin, 2008: 52–3).

načine ispunjenja.³⁵ Da bi zahtevi obrazaca bili uspešno ispunjeni, potrebno je da se životna aktivnost obavlja po njima. Zato se poboljšanje postiže jedino pod uslovom da su obrasci životnih aktivnosti održivi, odnosno pod uslovom *status quo*-a životnih aktivnosti. Stoga, *status quo* jeste nužan uslov poboljšanja.

U Ničeovoj filozofiji mogu se prepoznati obrisi kontraktarijanističke teorije. Kontraktarijanizam, teorija inspirisana Hobsovom teorijom društvenog ugovora, pokušava da pokaže da norme čovekovog postupanja proizlaze iz čovekove instrumentalne racionalnosti, sposobnosti određenja sredstava za postizanje ciljeva koji treba da zadovolje čovekove sebične želje i potrebe. Prema Gotijeu (David Gauthier), istaknutom kontraktarijanisti novijeg vremena, moralno postupanje nužno proizlazi iz praktične racionalnosti. U razvijanju svoje teorije morala Gotije polazi od maksimizujuće koncepcije racionalnosti (*maximizing conception of rationality*) prema kojoj osoba teži maksimalnom zadovoljenju sopstvenih interesa. Praktična racionalnost koja prvenstveno ima za cilj maksimizaciju interesa individue nužno zahteva i moralnost u postupanju individue, pri čemu moralnost predstavlja kooperativnu sposobnost koja ograničava maksimalizaciju i omogućava optimalne rezultate u društvenoj zajednici. Gotijeova shvatanje morala kao ograničenja maksimizacije podseća na Ničeovo shvatanje morala “u službi volje za moć stada” (VM, 134). “Ocenjivanje i rangiranje morala” predstavljaju “izraz nagona čopora,” dok se “moralom pojedinac upućuje da bude funkcija i da samo kao funkcija pripiše sebi vrednost;” sam moral jeste “čoporski nagon u pojedinačnom” (vidi VN, 116). U *Volji za moć* Niče tvrdi da se “opšti moral nameće zato što je od koristi,” tvrdeći da se iza moralnih vrednosti, kao što su humanost i ljudska jednakost, skrivaju neetički razlozi, instinkt stada, vlastoljublje i pohlepa:

Propovedanje “humanosti” (koje sasvim naivno veruje da zna “šta je čovečansko?”) jeste licemerstvo ispod koga jedna sasvim određena vrsta ljudi gleda da dođe do vlasti: ili tačnije, jedna naročita vrsta instinkta – *instinkt stada* (podvukao M. A.). “Ljudska jednakost”: eto šta je skriveno iza tendencije da se ljudi kao ljudi načine sve više nalik jedni na druge.

³⁵ U prethodnom odeljku je dato određenje moći kao uspešno ispunjenje zahteva svih konkretnih obrazaca aktivnosti jedinica života koje čine određenu celinu (vidi “Afirmacija kao poboljšanje,” 2.3.3.2.).

“*Zainteresovanost*” u odnosu na *opšti moral*. (Velika veština je pokazana u tome što su se velike strasti: pohlepljivost i vlastoljublje, postavile kao zaštitnice vrline).

Do koje mere svi poslovni ljudi i pohlepljivci na novac – svi koji daju i uzimaju kredit – smatraju za potrebno nastojanje u ujednačanju svih karaktera i pojmova vrednosti: svetska trgovina i svakovrsna razmena prinuđuje i kupuje sebi tako isto vrlinu. (VM, 315)

Niče procenjuje moralne vrednosti procenjujući razloge koji se skrivaju iza njih, što je deo šireg zadatka prevrednovanja vrednosti. Prevrednovanjem vrednosti Ničeova filozofija teži “novom *određenju ranga*,” smatrajući da “duh stada treba da gospodari stadom, ali ne i van njega: vođama stada potrebna je sasvim različita ocena vrednosti njihovih postupaka, kao što je potrebna i samostalnim ljudima, ili ‘divljim zverima’” (vidi VM, 287). Ničeovo prevrednovanje raspolaže učenjem o afirmaciji života kao kriterijumom procene. Kao što smo prethodno zaključili, afirmacija kao poboljšanje ima smisao maksimizacije moći bilo koje celine života. Svaki pojedinac (višeg ili nižeg tipa) i svaka zajednica na osoben način teži sopstvenom poboljšanju, postupajući prema sopstvenim mogućnostima i u okvirima ograničenja sopstvenih sposobnosti. Pojedinci koji pripadaju nekoj zajednici teže sopstvenoj moći samo u funkciji zajednice, doprinoseći ostvarivanju moći zajednice kojoj pripadaju. Moral i ostale vrste normativnih sistema postupanja, običaji, pravne i političke institucije, ograničavaju težnju za moć pojedinca i omogućavaju ostvarenje moći zajednice. Moć zajednice omogućava optimalnu moć pojedinca, premda se moć pojedinca u zajednici ostvaruje ispod njenog individualnog maksimuma. Sa druge strane, u mnogim slučajevima pojedinac je prinuđen da učini ustupak zajednici, pošto samostalno ne može da postigne optimum moći koji može u okviru nje. Tada se pojedinac upravlja “instinktom stada,” razlogom koji ograničava ponašanje pojedinca i određuje njegovu funkciju u službi volje za moć zajednice. Moral proizlazi iz “instinkta stada” prema Ničeovoj filozofiji na sličan način na koji proizlazi iz instrumentalne racionalnosti prema Gotijeovom kontraktarijanizmu. Ali Ničeova priča o moralu ne završava se pričom o “instinktu stada.” Njome se samo opisuje poreklo morala, čime se priprema njegova kritika.

U genealoškom istraživanju Niče prikazuje “instinkt stada” kao izvor morala koji pod izvesnim uslovima dovodi do dekadencije i nihilizma. Univerzalizacija ili neadekvatno nametanje morala “stada” dovodi do štetnih posledica po ljude koji predstavljaju izuzetke, one koji ne pripadaju “stadu.” Pojedinci koji su samostalni, suvereni pojedinci koje Niče opisuje kao

viši, jači tip, ne mogu da ostvare svoju izvrsnu prirodu pod uslovima moralnih ograničenja zajednice. Prema Ničeovom verovanju, ono što je vredno za zajednicu nije saglasno sa onim što je vredno za jake i suverene pojedince: ono što je dobro za “gomilu” štetno je za više ljude, a ono što je dobro za više ljude štetno je za “gomilu.”³⁶ Vrednosti “gomile” u konfliktu su sa vrednostima viših ljudi. U Evropi Ničeovog vremena dominirao je moral “stada,” zbog čega Niče ukazuje na alternativu “viših morala”: “*Moral je danas u Evropi moral životinje stada – dakle, kako mi stvari razumemo, samo jedna vrsta ljudskog morala pored koje, pre koje i posle koje su mogućni ili bi trebalo da su mogućni i mnogi drugi, pre svega viši morali. Međutim, protiv takve ‘mogućnosti,’ protiv takvog ‘trebalo bi,’ ovaj moral se brani svim silama; on uporno i neumoljivo ponavlja ‘ja sam sâm moral, i ništa osim mene nije moral!’*” (SDZ, 202). Od morala “stada” Niče brani i zastupa aristokratske vrednosti (vidi VM, 936). On preporučuje ideal veličine onim ljudima koji mogu postići veličinu. Taj ideal svakako nema univerzalnu preskriptivnost, ali je opravdano zahtevati veličinu od ljudi koji po svojoj prirodi imaju potencijala za nju. Moral “stada,” koji je univerzalno nametljiv onemogućava više ljude da ostvare veličinu, udaljavajući ih od onoga što oni zaista mogu. Niče veli: “Niža vrsta (‘stado,’ ‘masa,’ ‘društvo’) zaboravlja na skromnost i naduvava svoje potrebe do *kosmičkih* i *metafizičkih* vrednosti. Na taj se način *vulgarizuje* ceo život: jer ukoliko masa gospodari, ona tiraniše *izuzetke...*” (VM, 27). Niče brani “aristokratizam” od “ideala stada” koji su, prema dijagnozi koju iznosi, “sada na vrhuncu kao *najviša mera vrednosti ‘društva’*: pokušaj da im se da kosmička, pa čak i metafizička vrednost” (ibid, 936). Niče propisuje život u skladu sa voljom za moć u kontekstu moderne evropske kulture u kojoj vlada “moral stada” i u kojoj se potiskuje izuzetnost u korist mediokriteta. Plemeniti ljudi, poput onih iz doba pesnika Teognida koji su sebe nazivali “istinskim (*die Wahrhaftigen*)” (na starogrčkom εσθλος, što znači “čovjek koji jeste, koji ima realnost, koji je stvaran, koji je istinit” (GM, I, 5)), predstavljaju primere ideala afirmacije života, ideala Ničeove etike. Jer čovek postiže afirmaciju života kada postane ono što jeste. Tada je on istinski dobar, uzvišen, suveren, slobodan, moć.

³⁶ Kao što narod sa južnopacifičkog ostrva Dobu veruje da ako u mojoj bašti ima više jama (jam – tropsko voće koje narod sa Dobua smatra za veliko dobro), onda u tvojoj bašti ima manje jama. Slično je prema marksističkom pogledu na svet: ako više “jama” ima za buržoaziju, utoliko manje ima za proletarijat (vidi Gauthier, 1986: 115–6).

3. Ničeova kritika morala

3.1. Problem opsega Ničeove kritike morala

U ovoj knjizi otkazuje se poverenje moralu – a zašto? Zbog *moralnosti*! Ili, kako treba da zovemo ono što se u njoj – u *nama* – događa, jer bismo prema svom ukusu dali prednost skromnijim rečima? Ali, nema sumnje, i nama još govori neko “ti treba,” i još se pokorava strogom zakonu nad nama, a to je krajnji moral koji i nama biva još čujan, po kome i mi još znamo *živeti*.

Fridrih Niče, *Zora*, “Predgovor,” 4.

Zloglasno je čuven problem Ničeove kritike morala. U vezi sa tim problemom u interpretacijama Ničeove filozofije postavljaju se sledeća pitanja: da li Niče kritikuje svaki moral ili samo određenu vrstu morala? Da li je uopšte moral predmet Ničeove kritike ili je “oštrica” Ničeove kritike usmerena pre svega na moralizatorstvo? Odgovori na ta pitanja ne mogu se razdvojiti od pozicije koju Niče zauzima a koja je određena njegovim normativnim stanovištem. Preciznije rečeno, određenje Ničeovog normativnog stanovišta implicira liniju razgraničenja između pozicije Ničeove kritike morala i njenog predmeta.

U novijoj literaturi o Niču problem njegove kritike morala naziva se “problemom opsega (*scope problem*)” (vidi Leiter, 2015: 58). Nastojanja stručnjaka u razmatranju Ničeove kritike usmerena su ka jasnom razlikovanju predmeta od pozicije Ničeove kritike morala, za šta je neophodno jasno određenje kriterijuma razlikovanja. Znamenito mesto u razmatranju problema opsega Ničeove kritike morala ima Lajterova interpretacija, koja mu je i kumovala.

3.1.1. Lajterovo određenje kriterijuma razlikovanja pozicije od predmeta Ničeove kritike morala

Moral kao predmet Ničeove kritike, koji Lajter označava kao “moral u pejorativnom smislu (*morality in pejorative sense*)” (skraćeno MPS) (vidi ibid: 58–62), kao i svaki normativni sistem, ima deskriptivnu i normativnu komponentu. Strukturalne karakteristike koje čine te

komponente predstavljaju kriterijum na osnovu kog je moguće razlikovati poziciju od predmeta Ničeove kritike.

Karakteristike koje čine deskriptivnu komponentu pružaju opis ljudskog postupanja. One su sadržane u metafizičkim i empirijskim pretpostavkama o prirodi čoveka kao delatnika:

- (i) ljudi imaju volju za slobodan i autonoman izbor – *teza o slobodnoj volji (Free Will theses)*;
- (ii) čovek je dovoljno transparentan da se njegovi postupci mogli razlučiti na osnovu njegovih motiva – *teza o transparentnosti sopstva (Transparance of Self theses)*;
- (iii) ljudi su dovoljno slični da je jedan moralni zakonik prihvatljiv za sve i u interesu svih – *teza o sličnosti (Similarity theses)* (ibid: 63).

Teza o slobodnoj volji je nužna kako bi se ljudi mogli smatrati odgovornim, teza o transparentnosti sopstva je neophodna za vrednovanje i rangiranje motiva na osnovu kojih ljudi postupaju, a teza o sličnosti da bi moral bio univerzalno primenljiv. Niče smatra da su navedene pretpostavke moralnog rasuđivanja pogrešne na osnovu sledećih istina koje prema njemu slede iz činjenica o ljudskoj prirodi: ljudima nedostaje slobodna volja, te ih ne možemo smatrati odgovornim za svoje postupke; čovek ne može da razluči šta su motivi njegovih postupaka, pa tako ne može ni da ih vrednuje na osnovu motivacije; ljudi su suštinski različiti, stoga se nijedan moralni zakon ne može univerzalno primenjivati.

Normativnu komponentu MPS-a čine normativne karakteristike koje proizlaze iz prirode i ponašanja nižeg tipa ljudi, a koje su štetne za viši tip. Lajter navodi sledeće normativna gledišta MPS-a:

- (i) sreća jeste dobro kojem treba težiti, dok je patnja nešto loše (sreća kao intrinzična vrednost – hedonizam i utilitarizam) (vidi ibid: 105–8);
- (ii) pozitivan stav prema altruizmu i “neegoističkom (*Unegoistischen*)” uopšte, negativan stav prema samoljublju i sebičnosti (vidi ibid: 108–10);
- (iii) odobravanje jednakosti i osuđivanje nejednakost: preciznije, odobravanje jednakost u odnosu i tretmanu (ako ne u posledicama i uslovima) (vidi ibid: 110);

- (iv) za mir, spokoj, protiv opasnosti;
- (v) za društvenu korist ili korist zajednice, protiv onoga što ugrožava takvu korist;
- (vi) za sažaljenje/saosećanje, protiv ravnodušnosti naspram patnje drugih;
- (vii) za iskorenjivanje instinkata, protiv uživanja u zadovoljenju instinkata;
- (viii) za dobrobit duše, protiv dobrobiti tela.³⁷

Srž Ničeove kritike morala prema Lajteru jeste normativna komponenta MPS-a. Niče kritikuje bilo koji moral koji sadrži jednu ili više navedenih normativnih karakteristika, pa čak i ako ne pretpostavlja nijednu deskriptivnu tezu koja je prema Ničeu pogrešna. Ni univerzalnost moralnih zahteva nije intrinzično loša karakteristika: univerzalnost morala je loša samo ako je štetna za više ljude. Ako bi ljudi zaista bili suštinski slični, onda Niče ne bi prigovarao moralu zbog univerzalnosti.

Kritika MPS-a pre svega zavisi od Ničeove pozicije koju određuje kao “viši moral” koji se odnosi na život viših ljudi. Dobro viših ljudi, jedina intrinzična vrednost koju Niče prihvata, jeste osnovna vrednost Ničeove normativne pozicije. Ostale vrednosti koje Niče prihvata ekstrinzične su u odnosu na dobro viših ljudi. Pozicija Ničeove kritike zasniva se na tezi da su karakteristike MPS-a, i to njegove karakteristike normativne komponente pre svega, štetne za više ljude. Stoga, prema Lajterovom određenju, glavni kriterijum razlikovanja pozicije i predmeta Ničeove kritike jeste korist viših ljudi: vrednosti koje doprinose interesima viših ljudi prihvatljive su sa gledišta Ničeove normativne pozicije, dok one koje štete višim ljudima jesu predmet njegove kritike.

Takav pristup u interpretaciji omogućava Lajteru da obuhvati raznolike vrste morala koji zaista jesu i predmet Ničeove kritike. Na primer, Šopenhauerova etika je predmet Ničeove kritike prvenstveno zato što se u njoj prihvata milosrđe, sažaljenje, saosećanje, nesebičnost kao sredstva koja vode spasenju, oslobođenju patnje i napuštanju svakog htenja, iako Šopenhauer

³⁷ Prema Lajteru ovo je reprezentativna lista normativnih gledišta, *pro et contra* stavova morala koji je predmet Ničeove kritike (vidi *ibid*: 103).

odbacuje sve teze koje čine deskriptivnu komponentu MPS-a.³⁸ Najbitniji razlog Ničeove kritike Šopenhauerove filozofije jeste to što se “priklonio” asketskom idealu (*GM*, III, 5), koji je “štetan ideal *par excellence*, volja za krajem, ideal *décadence*” (*EH*, “Genealogija morala”).

Paradigma MPS-a, sa svim deskriptivnim i normativnim karakteristikama koje Lajter navodi, jeste hrišćanstvo i “evropski moral” koji je iznikao iz hrišćanstva. Niče nedvosmisleno govori o štetnosti hrišćanstva za više ljude.³⁹ U “ratu” protiv viših ljudi hrišćanstvo se služi sažaljenjem (*Das Mitleiden*).⁴⁰ Hrišćanstvo je “ukorenilo” egalitarne vrednosti koje su, prema Ničeovom mišljenju, “otrovne.”⁴¹ Ono prezire telo i intelekt,⁴² poziva se na “duševni spokoj” (*A*, 16), odbacuje nesreću kao rezultat krivice (vidi *Z*, 78), ima “‘volju za uzajamnost,’ za obrazovanje stada, za ‘zajednicu,’ za ‘društvo’” (*GM*, III, 18). Prema tome, hrišćanstvo ima sve normativne karakteristike koje su štetne za više ljude, zbog kojih Niče smatra da ga treba kritikovati. Osim toga ono poseduje i sve deskriptivne karakteristike MPS-a: pretpostavlja da čovečanstvo ima “opšti zadatak,” da “kao celina ide određenom cilju” (*VM*, 339), odnosno, da se

³⁸ Šopenhauer odbacuje pojmove bezuslovne dužnosti i apsolutnog dobra, čime implicitno odbacuje tezu o univerzalnosti. Takođe odbacuje teze o slobodnoj volji i transparentnosti sopstva: volja i motivi čovekovih postupaka su nepromenljivo određeni čovekovim inteligibilnim karakterom koji je nesaznatljiv za intelekt (Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, paragraf 55). Naime, Niče od Šopenhauera preuzima kritiku svih teza. Razlika između etičkih stanovišta dvojice filozofa jeste u glavnim normativnim karakteristikama: za Šopenhauera “najviše dobro” jeste poricanje svakog htenja ili asketizam, dok Niče odbacuje svaki oblik asketskog ideala kao štetan za život, a zastupa ideal afirmacije života (vidi odeljak prethodnog poglavlja “Odnos Šopenhauerove i Ničeove etike: asketski ideal i kontra-ideal,” 2.3.1.).

³⁹ “Hrišćanstvo ne treba kititi i ukrašavati: ono je vodilo rat do smrti protiv ovog višeg tipa čoveka, proganjalo je sve osnovne instinkte ovog tipa... Iz protivstavljanja instinktima održanja snažnog života ono je stvorilo ideal; iskvarilo je sam um duhovno najsnažnijih priroda time što je podučavalo da se na vrhunske vrednosti duhovnosti gleda kao na grešne, kao na bludne vrednosti, kao na iskušenja” (*A*, 5).

⁴⁰ Zato Niče smatra da je “sažaljenje za sve slabe i bezuspešne” “štetnije od ma bilo kojeg poroka” (vidi *ibid*, 2) i da je “suprotno krepkim čuvstvima koja podižu energiju osećanja života” (*A*, 7).

⁴¹ “Otrov učenja ‘jednaka prava za sve’ – nikada niko nije to tako temeljno ukorenio kao hrišćanstvo. Iz najskrovitijih uglova rdavih instinkata hrišćanstvo je vodilo rat do smrti protiv svakog osećanja poštovanja i distance između dva čoveka, to jest protiv pretpostavke svakog uzdizanja, svakog rasta kulture” (*A*, 43).

⁴² “Telo je prezreno, higijena odbačena kao čulnost. Crkva se čak bori protiv čistote... Hrišćansko je mržnja prema duhu, prema ponositosti, odvažnosti, slobodi, slobodarstvu (*libertinage*) duha; hrišćansko je mržnja prema čulima, prema radovanju čula, prema radosti uopšte” (*A*, 21).

zasniva na jednom univerzalnom moralnom zakonu, i da postoje slobodna volja i transparentno sopstvo (vidi A, 15). Na osnovu tih pretpostavki u hrišćanstvu se izvode sledeći zaključci: ako delatnici imaju slobodu volje, onda se mogu smatrati odgovornim ili krivim za svoje postupke; i ako ne postupaju prema “opštem zadatku” čovečanstva, ne teže njegovom jedinstvenom cilju, osuđuju se kao “grešni,” “prokleti,” budući da odstupanje od ideala jeste “nazadnjački pokret” (VM, 339). Sve te karakteristike hrišćanstva onemogućavaju stvaralački život za kakav su predodređeni viši ljudi. Hrišćanski ideal Niče određuje na sredini između “ideala osiromašenja (*Verdünnung*) života” i “ideala poricanja (*Verleugnung*) života,” nasuprot idealu u kojem “samoafirmacija preovlađuje (*Selbstbejahung vorherrschend*)”, “idealu osnaživanja (*Verstärkung*) života” (VM, 341). Zato se uvek suprotstavljao hrišćanstvu koje je “izraz gađenja i prezasićenosti koja oseća život sit života,” a “bezuslovna volja hrišćanstva da prizna samo moralne vrednosti... znak najdubljeg oboljenja, zamorenosti, mrzovolje, iscrpenosti, osiromašenja života” (RT, “Pokušaj samokritike,” 5). Stoga je Niče protiv hrišćanskog morala osmislio “načelno suprotno učenje i suprotno ocenjivanje života, čisto artistskičko antihrišćansko” (ibid).

U okviru Lajterove karakterizacije morala kao predmeta Ničeove kritike, pored hrišćanskog, spadaju i drugi morali, kantovski i utilitaristički moral, koji zadovoljavaju samo neke zahteve MPS-a. Kantovski moral ima sve deskriptivne karakteristike, ali mu nedostaju neke od normativnih karakteristika. Na primer, Kant izričito odbacuje sažaljenje kao moralni razlog postupanja. Utilitaristi u okviru svog kalkulusa, na osnovu kojeg procenjuju vrednost nekog postupka ili postupanja (da li procenjuju vrednost postupka ili vrednost pravila postupanja zavisi od tipa utilitarizma koji zastupaju, utilitarizam postupka ili utilitarizam pravila), uzimaju u obzir i dobrobit tela i zadovoljenje instinkata, prema čemu se u katalogu normativnih stavova MPS-a zastupa negativan stav, kao vrednosti koje pozitivno doprinose zbiru ukupne koristi i sreće kao glavnom kriterijumu procene.

Prednost Lajterove interpretacije je njena obuhvatnost, iscrpnost i značajno tekstualno uporište. No, ona ima i svojih ograničenja. Prvo, Lajterovo određenje Ničeove pozicije je preusko: Ničeovo normativno stanovište ne može se svesti na prudencijalne vrednosti viših ljudi (vidi odeljak “Tri lica Ničeove etike,” 2.1.). Drugo, Lajter marginalizuje ulogu pojma “život” koji je ključan za razumevanje pozicije i predmeta Ničeove kritike morala (vidi odeljak “Ničeova

pojam života: naturalizam i uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.). Treće, Lajterovo određenje kriterijuma razlikovanje predmeta od pozicije Ničeove kritike morala je “previše precizno”: Niče nije izričito kazao šta sve jeste predmet njegove kritike, koje su tačno njegove karakteristike i sa koje pozicije pristupa kritici, i to sa razlogom koji ćemo u nastavku interpretacije osvetliti.

3.1.2. Uloga pojma života u razlikovanju predmeta od pozicije Ničeove kritike morala

Da li korist viših ljudi zaista jeste glavni kriterijum razlikovanja predmeta od pozicije Ničeove kritike? Istina je da Niče prihvata vrednosti koje koriste višim ljudima, a da kritikuje moral koji je štetan za njih. Međutim, to odgovara samo jednom aspektu njegove etičke misli. Kao “zaštitnik života” Niče zastupa ideal afirmacije života, pri čemu kritikuje njegovo osiromašenje i poricanje: sve što doprinosi napretku, razvoju, bogatstvu, delotvornosti, stvaralaštvu života jeste dobro/vredno, dok ono što osiromašuje i poriče život treba osuditi kao dekadentno i nihilističko. Za našu interpretaciju važno je naglasiti da Niče shvata život šire od života ljudi. Kao što smo predhodno pokazali, život u Ničeovoj filozofiji može predstavljati bilo koju celinu, prirodnu ili društvenu, koja predstavlja osobeni uzročni kontekst (vidi odeljak “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3.). Relevantnost širokog pojma života pokazuje se u Ničeovom metodu procenjivanja vrednosti i imperativa koji upravljaju čovekovim postupanjem, a koji se uvek primenjuju u određenom kontekstu celine života.

Prema Ničeovom shvatanju, posledice čovekovog postupanja nisu relevantne samo za čoveka-delatnika, već i za prirodni i kulturni kontekst kojem čovek pripada, odnosno, području njegovog delovanja i života. Kao što su smatrali i neki od mislioca na koje se Niče ugledao, Gete na primer, čovekovim delima afirmiše se ne samo čovek već i stvarnost kojoj pripada. Niče je još u spisu *Šopenhauer kao vaspitač* (1874) govorio da se “celokupna priroda probija ka čoveku, onda ona time daje na znanje da je on neophodan za njeno iskupljenje od prokletstva životinjskoga života i da konačno u njemu postojanje drži pred sobom ogledalo na čijoj se podlozi život više ne javlja kao besmislen, nego u svom metafizičkom značaju” (*ŠV*, 5). Uz to, Niče smatra da je “osnovna misao kulture” da “*u nama i izvan nas pospešuje stvaranje filozofa, umetnika i sveca, i na taj način radi na dovršenju prirode*” (ibid). To dalje obrazlaže tako što

tvrdi da “kao što je prirodi potreban filozof, tako joj je potreban i umetnik za jednu metafizičku svrhu, naime, za njeno sopstveno prosvećivanje sebe sama, da bi joj konačno jednom kao čista i gotova tvorevina, suprotstavilo ono što u nemiru svog postojanja nikad jasno ne može da vidi – dakle za njeno samosaznanje” (ibid).⁴³

Da priroda “čezne” za čovekovim delima Niče pesnički opisuje na istaknutom mestu iz knjige *Tako je govorio Zaratustra* u kojem se životinje obraćaju Zaratustri govoreći:

Izađi iz pećine: svet te očekuje kao bašta. Vetar se igra sa teškim miomirisima koji hrle ka tebi; i svi potoci bi da teku za tobom. Sve stvari čeznu za tobom, a ti sedam dana ostao sam – izađi iz svoje pećine! Sve stvari žele da ti budu lekari! (TGZ, “Ozdravljenik,” 2)

Za razumevanje navedenih reči, jednako kao i za razumevanje Ničeovog širokog pojma života, neophodno je razumeti Ničeovu upotrebu pesničkog jezika i njegova filozofska nastojanja. Treba napomenuti da u spevu o Zaratustri razlikujemo dva aspekata koja su nerazdvojivo povezani, premda ih u interpretaciji treba razlučivati: jedan je metaforički – njime se simbolički predstavljaju učenja Ničeove filozofije; drugi je filozofski – on se odnosi na izlaganje Ničeovih filozofskih stavova, koje je često bez ikakvog dodatnog a preko neophodnog razjašnjenja. Metafora *Zaratustrinih životinja* predstavlja nagone i instinke, ili, jednom rečju, animalni aspekt života. Životinje (čovekovo životinjstvo) zahtevaju od Zaratustre da prihvati svoju sudbinu i postane ono što jeste kada mu govore:

Pevaj i penušaj se, o, Zaratustra, izleči novim pesmama svoju dušu: da bi doneo svoju veliku sudbinu, koja nije bila sudbina nijednog čoveka! Jer tvoje životinje dobro znaju, o, Zaratustra, ko si ti i ko moraš postati: gledaj, *ti si učitelj večitog vraćanja* – to je *tvoja* sudbina. (ibid)

⁴³ Niče veli da je još Gete primetio “kako prirodi svi njeni pokušaji vrede samo toliko koliko umetnik konačno odgonetne njeno mucanje, izađe joj u susret na pola puta i izrekne ono što ona svojim pokušajima zapravo hoće.” Prema Ničeovim navodima Geteovih reči, Gete je jednom uzvikivao: “Često sam govorio i često ću još ponavljati da je *causa finalis* svetskih i ljudskih aktivnosti dramska pesnička umetnost. Jer, ta se građa, inače, apsolutno ni za što ne može upotrijebiti.” Na osnovu toga Niče zaključuje da je prirodi “potreban svetac, u kome je ono ja potpuno stopljeno i čiji se paćenički život više ne oseća, ili barem ne oseća individualno, već kao najdublje osećanje jednakosti, zajedništva i istovetnosti sa svim živim” (ŠV, 5).

Misao o večnom vraćanju istog jeste osnovna koncepcija knjige *Tako je govorio Zaratustra* i “vrhunska formula afirmacije (*diese höchste Formel der Bejahung*)” (EH, “Tako je govorio Zaratustra,” 1), a lik *Zaratuстре*, prorok-stvaralac, Ničeov *alter ego*, treba da postigne afirmaciju “svih stvari” učenjem o večnom vraćanju istog, što i čini podučavajući večnom vraćanju. On jeste “uzrok večnog vraćanja,” kako kaže obraćajući se svojim životinjama:

Ali vraća se čvor uzroka u koji sam upleten – on će me ponovo stvoriti! Ja sâm spadam u uzroke večitog vraćanja.

Vratiću se sa ovim Suncem, s ovom Zemljom, s ovim orlom, s ovom zmijom – u novi život ili bolji život ili sličan život:

- vraćaću se večno jednom te istom životu, u najvećem i u najmanjem, da ponovo učim večitom vraćanje svih stvari –
- da ponovo kazujem reč o velikom zemaljskom i ljudskom podnevu, da ponovo objavljujem ljudima natčoveka. (TGZ, “Ozdravljenik,” 2)

Izraz “sve stvari,” koji se prema Zaratustrinom (odnosno, Ničeovom) učenju večno vraćaju, odnosi se na celinu prirode kojoj čovek na relevantan način pripada. Problematično je tumačenje učenja o večnom vraćanju kao sveobuhvatne kosmološke teorije, iako je Niče to učenje nazivao “najnaučnijom hipotezom” (VM, 55). Zapravo, reč je o hipotezi u kvazi-naučnom ruhu. Niče je čak i izneo dokaz večnog vraćanja (vidi VM, 1062–4, 1066), koji, međutim, nije konkluzivan (Artur Danto je demonstrirao da su iskazi od kojih Niče polazi u dokazu večnog vraćanja nekompatibilni (vidi Danto, 2005: 185–91)). To učenje je ipak samo hipoteza koja ima funkciju da proveri da li čovek želi afirmaciju života: ako se “sve stvari,” svi događaji u prirodi uvek vraćaju i to na isti način, što podrazumeva i događaje u životu čoveka, da li bi čovek afirmisao, prihvatio i voleo takav svet i život?⁴⁴ Da li bi onda čovek želeo da bude ono što jeste? Ili, zaoštrano postavljeno, da li bi čovek želeo da živi? Ergo, mišlju o večnom vraćanju, o prirodi aktualnog sveta i vremena, čovek pred sobom postavlja Hamletovsku dilemu/pitanje, “*to be or not be?*.”

⁴⁴ Vidi Clark, 1990: 247–54.

Prirodi je potreban čovek kao stvaralac koji bi je svojim delima afirmisao, jer, kao što se u *Šopenhaueru kao vaspitaču* kaže, “teška je to kazna živeti kao životinja izložena gladi i prohtevu, a ipak preko takvog života ne doći ni do kakve razboritosti” (ŠV, 5). Stvaralac, filozof ili umetnik, svojim delima treba da dovede život do osvešćenosti i oslobodi ga “prokletstva životinjskog života” (ibid). U slobodnijem zahvatu postignuća stvaraoaca u Ničeovoj filozofiji možemo uporediti sa Šekspirovim “pripovedanjem povesti (*telling the story*)” za koje Hamlet moli Horacija kako bi opravdao postupke i događaje u Hamletovom životu, koji su, prema pesnikovom pripovedanju, puni patnje i zlodela. Hamlet, obraćajući se svom prijatelju, kaže:

*O God, Horatio, what a wounded name, things standing thus unknown, shall live behind me! If thou didst ever hold me in thy heart absent thee from felicity a while, and in this harsh world draw thy breath in pain to tell my story.*⁴⁵ (Shakespeare, *Hamlet*, V, 2)

Niče u jednom svom uvidu iskazuje suštinu Hamletove egzistencijalne upitanosti, govoreći: “Razumete li Hamleta? Ne sumnja, *izvesnost* je ono što tera u ludilo... Ali, da bi se tako osećalo, mora se biti dubok, ponor, filozof...” (EH, “Zašto sam tako pametan,” 4). Ovo zapažanje treba čitati na osnovu Ničeovih reči iz *Šopenhauera kao vaspitača* da “videti besmislenu patnju to izaziva najdublji gnev” (ŠV, 5). Jer, kako kaže u *Genealogiji morala*, “negodovanje protiv patnje ne pobuđuje zapravo patnja sama po sebi, već besmislenost patnje” (GM, II, 7). Izvesnost tragičkog u životu, izvesnost patnje bez opravdanja u nekom smislu, vodi rezignaciji i “samoubilačkom nihilizmu” (vidi GM, III, 28).

Analogno pripovedanju u *Hamletu*, Zaratustra svojim učenjem o večnom vraćanju istog dovodi prirodu do osvešćenosti, “pripoveda povest” prirode čime “iskupljuje” svu patnju i jad sveta, što životinje traže od njega. Niče smatra da zbog “vrline, umetnosti, muzike, igre, uma, duhovnosti,” zbog onog što je proizvod prirode (a “‘priroda’ se pokazuje onakva kakva jeste,” veli Niče, “u svoj svojoj rasipničkoj i ravnodušnoj veličanstvenosti koja je odbojna, ali i otmena”) kroz čoveka i kulturu, vredi živeti na zemlji (SDZ, 188). Niče je u svojoj filozofiji zainteresovan za prirodu i život uopšte kao područje čovekovih aktivnosti. Njemu je stalo da se celokupna priroda, koja je u osnovi sleponagonska, puna patnje i zala, opravda bez odbacivanja

⁴⁵ “Dobri Horacio, kakvo ranjeno ime bi posle mene ostalo kad se ništa ne bi znalo. Ako ikad, ikad srcu tvome bejah drag, večitoj sreći nemoj ići još, u grbom svetu vuci dah tegobno, da moju povest pripovedaš.”

životinjstva. “Animalnost više ne pobuđuje stravu,” kaže Niče, i da, uz to, “duhovita i srećna razdraganost u prilog životinje u čoveku predstavlja u takva vremena najpobedonosniji oblik duhovnosti” (VM, 1019). Prihvatanje života kakav on stvarno jeste, sa svim oblicima zla, “slučajnošću,” “neizvesnošću,” “nenadanim,” Niče naziva “pesimizmom jačine” koji se završava “teodicejom, to jest apsolutnom afirmacijom sveta” (ibid).

Vrednosti i morali koji vode poricanju i osiromašenju života jesu predmet njegove kritike, te ih takve sve odreda svrstava pod opis asketskog ideala. Asketski ideal jeste sredstvo manipulacije čovekovom nagonском prirodom, instinktivnom surovošću, “psihologijom životinja” u težnji ka oslobođenju od patnje. Prema Ničeovim tvrđenjima iz *Genealogije morala*, u spasenju asketski ideal angažuje pojmove krivice i greha,⁴⁶ univerzalni moral,⁴⁷ egalitaristička,⁴⁸ utilitaristička⁴⁹ i altruistička⁵⁰ normativna gledišta. Iako se asketskim idealom “vrata zatvaraju pred svakim samobilačkim nihilizmom” i spasava čovek darujući mu smisao, kako Niče kaže na samom završetku *Genealogije*, on predstavlja volju koja je “mržnja prema ljudskom, još više prema životinjskom, još više prema materijalnom, ta odvratnost prema čulima, prema samom umu, taj strah od sreće i lepote, ta čežnja da se pobegne od svakog privida, promene, postajanja, smrti, želje, od same čežnje,” a koju Niče označava i shvata kao “volju za onim *ništa*, zlovolju prema životu, pobunu protiv najosnovnijih pretpostavki života” (GM, III, 28).

⁴⁶ Niče govori o “privremenoj tiraniji paradoksalnih i paralogičkih pojmova kao ‘krivica,’ ‘greh,’ ‘grešnost,’ ‘pokvarenost,’ ‘prokletstvo’” kada su u “isceliteljskoj” funkciji asketskog ideala (GM, III, 16).

⁴⁷ “Asketski ideal ima jedan cilj – taj cilj je dovoljno univerzalan da svi ostali interesi ljudske egzistencije, u poređenju s njim, izgledaju sićušni i uski” (ibid, 23).

⁴⁸ “Jedan pravni poredak, zamišljen suvereno i uopšteno, ne kao sredstvo u borbi između skupina moći nego kao sredstvo *protiv* svake borbe uopšte, recimo prema Diringovom komunističkom šablonu da se *svaka volja mora uzeti kao jednaka svakoj drugoj volji* (podvukao M. A.), bio bi *životu neprijateljski princip*, nešto što razara i rastvara čoveka, atentat na budućnost čoveka, znak zamora, skriveni put u ništa.” (ibid, II, 11).

⁴⁹ “Sredstva asketskog sveštenika... – opšte gušenje životnog osećanja, mehanička delatnost, sitne radosti, pre svega radost koju pruža ljubav prema bližnjem, organizovanje stada, buđenje osećanja moći zajednice usled čega zadovoljstvo pojedinca napredovanjem zajednice prigušuje njegovo nezadovoljstvo sobom” (ibid, III, 19).

⁵⁰ Utilitaristička koncepcija, koja drži da dobro jeste korisnost zajednice, prihvata altruizam, budući da “nesebične radnje” koje su usmerene na drugog izvire iz “instinkta stada” (ibid, I, 2), iz volje za moć kao težnje ka maksimalizijom koristi ili osećaja moći zajednice (vidi ibid, III, 19).

Značenje asketskog ideala zavisi od celine života kao konteksta njihove primene. Razlog mnogostrukosti značenja asketskog ideala jeste “osnovna činjenica ljudske volje, njenog *horor vacui* (straha od praznine): *njoj je potreban cilj*” (ibid, 1), a to je, formalno uzev, cilj kojim se život oslobađa besmislene patnje. U sadržinskom smislu, taj cilj se razlikuje u zavisnosti od oblika života i vrste patnje koja se u životu javlja. Pošto je patnja psihološka manifestacija otpora koji se suprotstavlja životnoj težnji ka moći, a takođe predstavlja i uslov moći, pri čemu je značenje moći kontekstualno diferencirano, onda je zavisno od konteksta diferencirano i značenje otpora i patnje. Stoga su modusi asketskog ideala i osobađanja od patnje zavisno od konteksta različiti, kao i norme koje su u funkciji asketskog ideala. To se odnosi i na norme koje Niče najčešće prihvata (na primer, egoizam), a koje u kontekstu asketskog ideala imaju drugačije značenje od onog u kojem bi ih prihvatio (vidi odeljke “Vrednosti života prema Niču,” 3.2.2., i “Ničeova kritika paternalističkih morala,” 3.3.2). Prema tome, zbog kontekstualnosti asketskog ideala i normi u njegovoj službi, norme MPS ne mogu se taksativno navesti kako to Lajter čini.

3.2. Pozicija Ničeove kritike morala

A meni, obrnuto, izgleda da uopšte nema stvari koja bi više *zasluživala* da bude ozbiljno shvaćena; kao nagrada za to, možda će se jednog dana dobiti dozvola da se one shvate sa *vedre* strane. Jer vedrina ili, rečeno mojim jezikom, *vesela nauka* – to je nagrada: nagrada za dugu, smelu, marljivu i podzemnu ozbiljnost, za koju, dakako, nije svako sposoban. Ali onoga dana kad od sveg srca kažemo: “napred! i naš stari moral spada u komediju!”, mi smo za dionizijsku dramu o “sudbini duše” otkrili nov zaplet i novu mogućnost: a on će već umeti da je iskoristi, na to se možemo kladiti, on, veliki, stari, večiti komediograf našeg života!

Fridrih Niče, *Genealogija morala*, “Predgovor,” 7.

Ničeovu normativnu poziciju, kao ni ideal, ne možemo precizno odrediti, budući da zavise od konteksta života. Ako je reč o kontekstu života ljudi kao centralnom predmetu Ničeovog interesovanja, onda je njegova normativna pozicija zasnovana na vrednostima viših ljudi, kao što to Lajter smatra. No to je samo delimično istina za kasniju etapu Ničeove filozofije u kojoj izričito govori o višem čoveku (*der höhere Mensch*) kao idealu. Viši čovek jeste samo primer koji egzimplifikuje ideal afirmacije života u antropološkom kontekstu. Na primerima viših ljudi možemo bolje razumeti ideal afirmacije života i izdvojiti neke od okvirnih karakteristika koje ih odlikuju. U tome nam može pomoći nezaobilazna Lajterova interpretacija. S tim što, prema našoj pretpostavci, Lajterovu karakterizaciju viših ljudi treba generalizovati i uz odgovarajuće kvalifikacije primeniti na bilo koji oblik života, te u tako generalizovanoj formi opisati Ničeov ideal.

3. 2. 1. Karakteristike viših ljudi

Mnogi tipovi u Ničeovoj filozofiji predstavljeni su kao uzorni tipovi čoveka: u *S one strane dobra i zla* Niče pruža opis čovekove veličine, u *Genealogiji morala* govori o idealu suverenog pojedinca, a u knjizi *Ljudsko suviše ljudsko* o slobodnom duhu (vidi odeljak “Ideal veličine, suvereni pojedinac, slobodni duh,” 2.3.3.1.). Na taj način govori i o otmenom

plemenitom čoveku, aristokrati.⁵¹ Svi navedeni tipovi predstavljaju više ljude koje Niče vidi kao kulturne reformatore, stvaraocce, ljude od dela. To su ljudi koji su *posvećeni svom stvaralaštvu i sve podređuju njemu*. Viši čovek se ne upravlja Kantovim kategoričkim imperativom u formulaciji humaniteta, koji glasi: “*Postupaj tako da ti čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo*” (Kant, “Zasnivanje metafizike morala,” 74). On se ne pridržava hrišćanskog imperativa “ljubi bližnjega svoga kao sebe samog.” Prema Ničeovom Zaratustri reči svih stvaralaca glase: “Sebe samog prinosim svojoj ljubavi, i svog bližnjega kao i sebe” (TGZ, “O sažaljivima”). Cilj kojem viši čovek teži jeste njegovo delo, zbog čega se *prema drugim ljudima uvek odnosi kao prema pukim sredstvima* s obzirom na taj cilj: “Čovek koji teži nečem velikom smatra svakog ko mu se nađe na putu ili za sredstvo ili za kočnicu i smetnju – ili za privremeno odmorište. Njegova, njemu svojstvena i uzvišena dobrota prema bližnjima mogućna je tek onda ako je on na svojoj visini i ako vlada...” (SDZ, 273). A zbog potpune posvećenosti svom cilju, svom delu, viši čovek je *usamljen*: “Nestrpljenje i njegova svest da je dotle osuđen samo na komediju – jer je čak i rat komedija i skriva nešto, kao što svako sredstvo skriva cilj – kvare mu svaki odnos s drugima: ta vrsta ljudi poznaje usamljenost i ono najotrovnije što ona ima u sebi” (ibid). Ipak, viši čovek je spreman da *prihvati odgovornost i obaveze, traži teret i otpor* koji su neophodni za postizanje velikih dela. Njega karakteriše “zdravlje” ili, bolje reći, sposobnost da se prevaziđu otpori koji onemogućavaju ostvarivanje njegovog dela. Pri tom, pojam zdravlja ne znači odsustvo bolesti, već nešto slično otpornosti, način na koji osoba prihvata fizičku bolest kad je zadesi. Opštepoznato je da je sam Niče bio lošeg fizičkog zdravlja, ali je ipak o sebi govorio kao zdravoj osobi. “Samog sebe sam uzeo u ruke, sam sebe sam izlečio,” kaže Niče, “uslov za to je – svaki fiziolog će se s tim složiti – *da ste u osnovi zdravi*. Tipično bolešljivo biće ne može ozdraviti, još manje samo sebe izlečiti; naprotiv, za nekog ko je tipično zdrav, bolest može čak da bude energični *stimulans* za život, za više života” (EH, “Zašto sam tako mudar,” 2). Zato je za sebe govorio da je *décadent* ali i njegova suprotnost, zbog čega navodi da je “protiv loših stanja instinktivno birao uvek *prava* sredstva, dok sušti *décadent* bira uvek sredstva koja mu štete” (ibid). Na osnovu toga zaključuje: “Kao *summa summarum* bio sam zdrav, kao izdvojeni kutak,

⁵¹ Vidi Z, 201; VN, 55, 337; VM, 935–53. Takođe vidi odeljak “Ničeova etika ‘dobrog,’ ‘lepog’ i ‘korisnog,’” 2.1.4.

kao specijalnost bio sam *décadent*” (ibid). Zbog svih navedenih karakteristika, potpune posvećenosti sopstvenom delu, instrumentalnog ophođenja prema drugim ljudima, usamljenosti, traženja tereta i odgovornosti, zdravlja, viši ljudi, među koje je Niče i sebe svrstavao, imaju *afirmativan stav prema sopstvenom životu u celini i samopoštovanje*.

Navedeni opis višeg čoveka preuzet je od Brajana Lajtera (vidi odeljak “Interpretacija prudencijalnih vrednosti višeg čoveka kao osnovnih vrednosti Ničeovog stanovišta,” 2.1.3.1.). Prema našem mišljenju, sva navedena obeležja višeg čoveka moguće je svesti samo na jedno, a to je afirmacija života, ako se taj pojam razume onako kako smo ga prethodno eksplicirali (vidi odeljak “Primeri i karakteristike afirmacije života,” 2.3.3.). U težnji da ostvari svoje delo, zbog čega sve ostalo tretira kao sredstvo za postizanje svog cilja, viši čovek teži da maksimalnom ostvarenju sopstvenih sposobnosti, ispunjenju obrazaca aktivnosti nagona, instinkata i afekata koji čine njegovu psihološku građu, njegovu stvaralačku prirodu. Viši čovek se kao pojedinac mora usavršavati kako bi prevazišao sve prepreke i okolnosti koje bi mogle da ga onemoguće u stvaralaštvu. A da bi razvio svoje sposobnosti i uzdigao ih na viši nivo, on prihvata odgovornosti, traži teret i otpore koje kroz razvoj može prevazići. U sopstvenom ostvarivanju i usavršavanju viši čovek teži poboljšanju, što je jedno lice afirmacije. Sa druge strane, viši čovek prihvata i sopstvena ograničenja, svu bol i patnju u životu. On voli sebe u svakom pogledu, on voli svaki trenutak svoje sudbine i želi da se oni vrate na isti način. To bi bilo drugo lice afirmacije, prihvatanje *status quo*-a života. Afirmacijom života viši ljudi postaju ono što jesu, stvaraoci koji zbog svog velikog dela žrtvuju društvenost, sreću, životnu udobnost, što im donosi samopoštovanje, ljubav prema sebi i prema sudbini.

3.2.2. Vrednosti života prema Niču

Iz karakteristika višeg čoveka proizlaze njegove vrednosti. Jedina intrinzična vrednost prema Lajterovoj interpretaciji jeste *korist višeg čoveka*. Ostale vrednosti, koje su ekstrinzične i doprinose “cvetanju” viših ljudi, prema Lajteru jesu: samoljublje ili sebičnost, patnja, nejednakost, opasnost, suprotstavljenje interesima društva ili zajednice, zadovoljenje instinkata i dobrobit tela i intelekta (vidi odeljak “Interpretacija prudencijalnih vrednosti višeg čoveka kao osnovnih vrednosti Ničeovog stanovišta,” 2.1.3.1.). *Samoljublje (Selbstsucht)* kao vrednost

doprinosi samopouzdanju stvaraoca koje je neophodno za njegovo stvaralaštvo.⁵² *Patnja* predstavlja vrednost jer je “stvorila sva dosadašnja uzvišavanja čoveka,” kako kaže Niče, ona je uslov za postignuće veličine.⁵³ *Nejednakost, opasnost i suprotstavljanje interesima društva ili zajednice* jesu vrednosti samo kada su podsticajne za napredovanje: nejednakost pruža motivaciju za “uzdizanje tipa ‘čoveka’ ‘samoprevazilaženje čoveka’” (*SDZ*, 257); dok opasnost i suprotstavljanje društvenim težnjama jeste uslov stvaralaštva.⁵⁴ *Ravnodušnost naspram patnje drugih* jeste još jedna vrednost višeg čoveka, ali samo ako saosećanje sa drugima šteti i odvraća od ljubavi prema sebi, od težnje za onim što je korisno za višeg čoveka, za onim što doprinosi ostvarenju njegovih sposobnosti.⁵⁵ Ostvarivanje sposobnosti višeg čoveka, njegovih stvaralačkih

⁵² Prema Niče, *Selbstsucht*, što se može prevesti kao samoljublje, samoživost ili kao sebičnost, javlja se u dva vida: “Nezasito teži vaša duša za blagom i draguljima, zato što je u vašoj vrlini nezasito htenje da poklanja. Prinudavate sve stvari k sebi i u sebe, kako bi se iz vašega vrela izlile natrag kao darovi vaše ljubavi. Uistinu, takva ljubav darodavka mora postati pljačkaš svih vrednosti; ali zdravom i svetom (*heil und heilig*) nazivam ovu samoživost (*Selbstsucht*). Postoji druga jedna samoživost, jedna presiromašna, izgladnela samoživost, koja bi uvek da krade, ona samoživost bolesnih (*Selbstsucht der Kranken*), bolesna samoživost (*die kranke Selbstsucht*)” (*TGZ*, I, “O vrlini darodavke”). Prvi vid je za Ničea prihvatljiv i predstavlja vrednost s obzirom na stvaralaštvo kojem doprinosi, dok drugi vid predstavlja predmet njegove kritike.

⁵³ “Škola patnje, *velike* patnje – zar vi ne znate da je samo *ta* škola stvorila sveukupna dosadašnja uzvišavanja čoveka? Onaj napon duše u nesreći iz kojega se rađa njena snaga, njena užasnutost u trenutku velikog propadanja, njena dovitljivost i smelost u nošenju, podnošenju, tumačenju i iskorišćavanju nesreće i sve što joj je od dubine, tajnovitosti, maske, duha, lukavstva, veličine poklonjeno – zar joj to nije poklonjeno u patnji, pod pritiskom velike patnje?” (*SDZ*, 225).

⁵⁴ U knjizi *Ecce homo* Niče govori o opasnosti iz koje je nastalo njegovo filozofsko delo, zaključujući da je za svako postignuće potrebna smelost i strogost prema sebi: “Ko zna da diše vazduh mojih spisa, zna da je to vazduh visočja, *jak* vazduh. Za njega se mora biti stvoren, inače opasnost nije mala da se u njemu prehladimo. Led je blizu, usamljenost je neizmerna – ali kako sve stvari mirno počivaju usred svetlosti! Kako se slobodno diše! Koliko se toga oseća *pod* sobom! – Filozofija je, kako sam je dosad razumevao i živeo, dobrovoljni život usred leda i na visokim planinama, traganje za svim stranim i dostojnim upitnosti u ljudskom postojanju... Svako postignuće, svaki korak napred u saznanju *potiče* iz smelosti, iz strogosti prema sebi, iz čistote u odnosu na sebe...” (*EH*, “Predgovor,” 3). Niče smatra da se radi svog dela stvaralac mora suprotstaviti većini u društvu, odnosno, “mnogom čoveku (*Manchem Menschen*),” govoreći rečnikom Ničeovog Zaratustre: “Mnogom čoveku ne smeš pružiti ruku, nego samo šapu: i želim da tvoja šapa ima kandže” (*TGZ*, I, “O putu stvaraoca”).

⁵⁵ Niče odbacuje svaki moral koji se zasniva na altruizmu: “‘Altruistički’ moral – moral pri kojem *propada* sebičnost (*Selbstrucht*) – ostaje u svim prilikama rđav simptom. To važi za jedinku, to važi za narode. Nedostaje

instinkata i nagona, koji nisu ništa drugo no proizvod čovekove biološke prirode, podrazumeva vrednosti *zadovoljenja instinkata i dobrobiti tela i intelekta*.⁵⁶

Katalog vrednosti za koji Lajter smatra da čini Ničeovo normativno stanovište pruža opis tog stanovišta, koji međutim nije potpun. Intrinzična vrednost koja predstavlja kriterijum razlikovanja predmeta od pozicije Ničeove kritike, a koja prema našoj interpretaciji jeste afirmacija života, ima relativno značenje koje je određeno kontekstom svoje primene. Kod viših ljudi afirmacija predstavlja njihovo napredovanje, ostvarivanje njihovih sposobnosti kroz njihova dela. U biološkom kontekstu afirmacija ima značenje ostvarivanja bioloških težnji organizama, njihovo održanje i razvoj. Na psihološkom planu, ostvarivanje i razvoj svih sposobnosti koje čine građu neke ličnosti, njene nagonске, instinktivne, afektivne prirode. U kulturnom kontekstu, ostvarivanje i razvoj različitih opštih kulturnih tendencija (kao što su apolonijski i dionizijski “nagon” koje Niče prepoznaje u kulturi od doba antike do druge polovine devetnaestog veka, doba čiji je bio savremenik). U pravno-političkom smislu, u “životu” države kao kontekstu specifičnog ljudskog postupanja, čovekove političke prakse, afirmacija podrazumeva potvrdu pravno-političkih institucija koje imaju regulatornu funkciju načelnog upravljanja čovekovim postupcima u okvirima države i poboljšanje tih institucija kroz politički razvoj.

najboljeg kad počne da nedostaje egoizam. Instinktivno izabrati štetno *za sebe*, biti *primamljen* ‘nezainteresovanim’ motivima, predstavlja gotovo formulu za *décadence*” (SI, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 35). U odbrani teze da MPS ima pozitivan stav prema altruizmu i neegoističkom uopšte Lajter navodi isti citat, mada u “okrnjenom” obliku, tendenciozno izostavljajući rečenicu “To važi za individuum, to važi za narode” (vidi Leiter, 2015: 109). Ova rečenica sugerise da sebičnost predstavlja svojstvo koje doprinosi životu u širem smislu, te se može odnositi na život pojedinca ili naroda, a ne samo na višeg čoveka, kako to Lajter misli.

⁵⁶ Za Ničea, instinkti predstavljaju vrstu suđenja koja nastaje spontano, bez spoljašnjeg podsticaja: “*Ich rede von Instinkt, wenn irgend ein Urtheil (Geschemack in seiner untersten Stufe) einverleibt ist, so daß es jetzt selber spontan sich regt und nicht mehr auf Reize zu warten braucht*” (KSA 9, 11, (164)). Sudovi instinkata (*Instinkt-Urtheile*) su “*kratkovidni (kurzsichtig)* u odnosu na splet posledica: oni samo savetuju šta se najpre ima učiniti,” dok je razum (*Der Verstand*) “*aparati inhibicije (Hemmungsapparat)*” koji “sprečava neposrednu reakciju na instinktivne sudove: on zadržava, rasmatra, prati lanac posledica dalje i duže” (ibid 12, 10, (167)). Ono što je zajedničko razumu i instinktima jeste to što su u službi nagona, odnosno, uopšte bioloških težnji života.

Niče se prvenstveno interesovao za probleme moderne evropske kulture. Zato je kritikovao kulturu mediokriteta, a zagovarao stvaranje viših oblika kulture. Otud u Ničeovoj filozofiji interesovanje za viši tip ljudi koji se izdvaja po svom stvaralaštvu. Osim toga, u svojim razmatranjima Niče je zainteresovan i za ostale kontekste života, koje pažljivo istražuje i za koje određuje koje su vrednosti povoljne.

Normativna pozicija afirmacije života podrazumeva čitav niz vrednosti koje su ekstrinzične u odnosu na afirmaciju. To su najčešće vrednosti koje Lajter navodi u svojoj interpretaciji kao vrednosti koje su povoljne za kultivaciju ljudske izvrsnosti, egoizam, patnja, zadovoljenje instinkata (Leiter, 2015: 104). Međutim, te vrednosti ne doprinose samo čovekovoj izvrsnosti, kako Lajter razume, već načelno doprinose životu u bilo kom kontekstu života. S tim što one, kao i afirmacija života, nemaju fiksirano značenje i, zavisno od konteksta, menjaju smisao.

Kada Niče govori o vrednosti egoizma on ne misli samo na egoizam kao svojstvo čoveka, već izričito govori o egoizmu kao svojstvu života čiji čovek može biti deo:

Egoizam vredi toliko koliko fiziološki vredi onaj koji ga ima: on može da bude veoma vredan, on može da bude ništavan i prezren. Svaki čovek može da se razmatra u zavisnosti od toga da li predstavlja uzlaznu ili silaznu liniju života. Rešenje tog pitanja služi zajedno s tim i kao kanon za to šta vredi njegov egoizam. Ako on predstavlja uzlaznu liniju, onda je njegova vrednost stvarno ogromna – i radi čitavog života, koji s njim čini korak *dalje*, njegova briga za održanjem, za stvaranjem svog *optimuma* uslova, može da bude čak i ekstremna. Pojedinaac, “individuum,” kako su ga do sada razumeli narod i filozof, svakako je zabluda: on nije ništa samostalno, ni atom, ni “beočug lanca,” ni nešto samo nasleđeno od predašnjeg – on je jedna cela linija “čovek,” sve do njega samoga. (SI, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 33)

Da je egoizam svojstvo života u širokom smislu potvrđuje fragment iz *Volje za moć* gde se kaže da je egoizam “fatalnost života” koja se može odnositi na “jedinku, ili živo tela, ili napredno ‘društvo.’”⁵⁷ O egoizmu Niče govori ne samo kao svojstvu života kao bilo koje sintetičke celine,

⁵⁷ “Pod samim pojmom ‘živog organizma’ podrazumeva se da mora rasti – da mora povećavati svoju moć, pa prema tome apsorbovati u sebe strane sile. Kroz zamagljenost koju je prouzrokovala moralna narkoza, govori se o pravu jedinke na *samoodbranu*; u istom smislu moglo bi se govoriti o njenom pravu na *napad*: jer su *obadvoje* –

već i kao svojstvu osnovnih jedinica života, afekata⁵⁸ i nesvesnih nagona koji se suprotstavljaju svesnim težnjama čoveka.⁵⁹ Kad je reč o vrednosti zadovoljenja instinkata, Niče ne govori samo o zadovoljenju instinkata pojedinaca, već i o afirmaciji instinkata koje su u osnovi političkih činioca, partija, institucija, države.⁶⁰ Svaka jedinica života, nagon, instinkt ili afekat, teži moći, teži poboljšanju sopstvenog stanja, i u toj težnji traži otpor, o čemu je već bilo reči (vidi odeljak “Afirmacija kao poboljšanje,” 2.3.3.2.). Otpor u biološkom smislu bio bi unutrašnja opstrukcija u funkcionisanju organizma ili spoljašnji sukob, neprilagođenost organizma okolini. Psihološki otpor težnjama ličnosti manifestuje se kao frustracija, inhibicija i, u krajnjoj liniji, patnja ili bol. U sociološkom smislu otpor predstavlja suprotstavljanje interesima društva ili interesima nekog njegovog dela. Bilo kakva celina života, biološka jedinka, osoba, društvena zajednica, država ili narod, suprotstavlja se interesima druge celine života, teži sukobu i patnji kako bi po moći prevazišla celinu sa kojom je u sukobu i postigla poboljšanje. Tako otpor koji se manifestuje u sukobu sa društvenim interesima, ili se psihološki manifestuje kao patnja, kao podsticaj za poboljšanje predstavlja vrednost koja omogućava afirmaciju života.

drugo još više negoli prvo – nužnost svakog živog organizma: – napadni i odbranbeni egoizam nisu stvar izbora ni ‘slobodne volje,’ nego fatalnost samog života. U tom pogledu svedeno je da li se ima u vidu jedinka, ili živo telo, ili napredno ‘društvo’...” (VM, 728).

⁵⁸ “Koliko dobiti čovek žrtvuje, kako je malo ‘sebičan’! Svi njegovi afekti i strasti traže svoje pravo – a kako je strast *daleko* od mudre koristi koja se sastoji u sebičnosti!” (VM, 930).

⁵⁹ “Svaki nagon, dok je u dejstvu, žrtvuje snagu i druge nagone: najzad ga zaustavljaju; inače bi sve upropastio rasipanjem. Prema tome: ono što je ‘nesebično,’ samopožrtvovano i nepametno nije ništa naročito – opšte je svima nagonima – oni ne misle na korist celoga ego (*jer oni uopšte ne misle!*), oni rade protiv naše koristi, protiv ego: i često za ego – rade nedužno u oba slučaja!” (ibid, 372).

⁶⁰ “Naše institucije ne vrede više ništa: u tome su svi saglasni. Ali, za to nisu krive one, već mi. Pošto smo izgubili sve instinkte, od kojih nastaju institucije, za nas su uopšte izgubljene institucije, jer za njih više ne valjamo... Da bi postojale ustanove, treba da postoje izvesna volja, instinkti, imperativ, antiliberalni do zlobe: volja za tradiciju, za autoritet, za odgovornost vekovima unapred, za solidarnost lanaca pokolenja unapred i unazad *in infinitum*... Ceo Zapad nema više one instinkte od kojih nastaju institucije, od kojih nastaje budućnost: njegovom ‘savremenom duhu’ možda ništa nije tako po volji. Živi se za danas, živi se veoma brzo – živi se veoma neodgovorno: upravo to se naziva ‘slobodom.’ To što od institucija čini institucije, prezire se, mrzi, odbija: zamišlja se opasnost novog ropstva tamo gde se samo izgovori reč ‘autoritet.’ Tako daleko ide *décadence* instinkata vrednosti naših političara, naših političkih partija one instinktivno više vole ono što razlaže, što ubrzava kraj...” (SI, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 39).

Naizgled nedosledno Niče povoljno ocenjuje i vrednosti koje često kritikuje, kao što su sažaljenje, altruizam i jednakost, ali samo kada one omogućavaju afirmaciju života. Prema Ničeovom shvatanju sažaljenja koje prihvata i povoljno ocenjuje, ono predstavlja “osećanje koje ima kada vidi rasipanje dragocenih sposobnosti” (VM, 367). Altruizam prihvata kao “obilazan put za održanje sopstvenog osećaja života i vrednost” (VM, 785). Jednakost prihvata jedino među onima koji su jednako moćni, a radi ostvarivanja njihove uzajamne težnje.⁶¹ Altruizam i jednakost Niče pripisuje životu u širokom smislu, pri čemu podrazumeva da njihovo značenje zavisi od konteksta celine života na koju se odnose i da su one ekstrinzične u odnosu na afirmaciju života celine kojoj se pripisuju. Tako se može razumeti fragment iz *Volje za moć* u kojem raspravlja o vrednosti altruizma:

Kada čovek pojmi kolika je zabluda “individua,” i da svako pojedinačno biće predstavlja *ceo proces* u pravoj liniji (ne prosto kao nasleđe, nego njega samog –), onda pojedinačno biće dobija *neobično veliku važnost*. Instinkt je tu sasvim u pravu. Gde on izda – gde individua traži svoju vrednost tek u službi drugima, možemo biti sigurni da imamo pred sobom iznurenost i degeneraciju. Altruistički stav, kao nešto fundamentalno i bez licemerstva, jeste instinkt koji stvara bar neke druge vrednosti za sebe, u službi *drugih* egoizama. (VM, 785)

Ako je altruizam u službi drugih egoizama, kao što Niče ovde tvrdi, onda značenje altruizma zavisi o značenja egoizma, a koje opet zavisi od značenja pojma “pojedinačno biće.” Pojam “pojedinačno biće” može se odnositi na bilo koji organizam, vrstu, zajednicu. Na primer, altruizam u funkciji egoizma zajednice koristi zajednici, dok, sa druge strane, šteti pojedincu. Nasuprot tome, altruizam viših ljudi, suverenih pojedinaca, koristi samo njima lično, dok šteti zajednici. Altruistička nastrojenost pojedinca nema isti smisao kao altruizam u funkciji zajednice. Pojedinač može postupati altruistički iz obzira prema drugim ljudima, a da je pri tome

⁶¹ “Kad čovek dođe do izvesne nezavisnosti, onda uvek teži za još većom: nastaje izdvajanje prema stepenu snage: pojedinac ne smatra sebe više prosto ravnim drugima, nego stvarno traži *sebi ravne* – on odvaja druge od sebe. Za individualizmom dolazi *razvitak organa i udova*: srodne tendencije se udružuju i aktivno manifestuju kao moć: između ovih centara moći izbija trenje, rat, izviđanje obostranih snaga, sporazum; uređenje *uzajamnosti*. Na kraju: *svrstavanje*” (VM, 784). “[Č]im je [otmena duša] načisto s ovim pitanjem ranga, ona se među ovim jednakima i ravnopravnima kreće s istom sigurnošću u stidu i blagom strahopoštovanju koju ima u opštenju sa samom sobom... ona poštuje sebe u njima i u pravima koja im ustupa; ona ne sumnja da razmena časti i prava kao suština svakog saobraćaja spada takođe u prirodno stanje stvari” (SDZ, 265).

takav način postupanja instrumentalizovan od strane zajednice radi *njene koristi* i zadovoljenja *njenog* egoizma. Dok altruistički stav u odnošenju između viših ljudi kao suverenih pojedinaca koristi isključivo višim ljudima lično. U razmatranju pojmova egoizma i altruizma Niče ironično izokreće moralističku formulu Ogista Konta (Auguste Comte) *vivre pour autrui*:

[O]klevetani instinkti nastoje da pokažu kako su nužni, da bi vrli instinkti uopšte bili mogućni; mora se *vivre pour vivre pour autrui*: egoizam kao sredstvo za cilj;

ide se dalje, traži se pravo na život kako za egoistične tako i za altruistične pobude: *jednaka prava* za jedne kao i za druge (sa gledišta korisnosti);

ide se dalje, traži se *viša korisnost* u pretpostavljanju egoističnog gledišta altruističkom: veća korisnost u smislu sreće najvećega broja ili progressa čovečanstva itd. Dakle: egoizam dobija prevagu u pravima ali pod plaštom krajnje altruističkog gledišta ('opšta korist čovečanstva');

pokušava se pomirenje prirodnosti s altruističkim načinom delatnosti, traži se altruizam u samom osnovu života; traži se sa podjednako osnovanosti u suštini života i prirode i egoizam i altruizam;

sanja se o iščeznuću suprotnosti negde u budućnosti, gde će neprekidnim prilagođavanjem egoizam biti isto što i altruizam;

najzad, shvata se da su altruistični postupci samo jedna *vrsta* egoističnih – i da je stepen voljenja i trošenja sebe dokaz stepena individualne *moći* i *ličnosti*. Ukratko rečeno, *ukoliko čoveka činimo gorim, utoliko ga činimo boljim* – jedno ne ide bez drugoga... (VM, 786)

Kont je u altruizmu video moral budućnosti, nasuprot čemu je Niče smatrao da bi egoizam učinio čoveka boljim. Zdravorazumski možemo postaviti pitanje, koje je postavila Filipa Fut, "kako neko može da vidi sadašnju opasnost u svetu pokazujući da postoji previše sažaljenja a premalo egoizma?" (Foot, 2002: 94). Prema našem razumevanju Ničeovog shvatanja sažaljenja i altruizma, oni su kao razlozi postupanja generalno štetni u okolnostima u kojima preovladava moral altruizma i hrišćanska etika milosrđa: život, koji je suštinski egoistički i teži sopstvenoj moći, poboljšanju i održanju, ne može se afirmisati ako se altruizam i milosrđe nameću kao obrasci ponašanja koji predstavljaju nužan uslov dobrog života. Međutim, naše je uverenje da Niče ne bi kritikovao čak ni hrišćanska etička učenja kada bi ona bila proizvod društva u kojem egoizam kao osnovna činjenica života nije potisnuta. Na primer, on ne odbacuje "učenje i ideal mekušne, asketske, skrušene i nesamosvesne čovečnosti" šesnaestog veka, budući da je doba

renesanse “patilo od energije volje zaustavljene zagađivanjem i najneobuzdanijih poplava i bujica sebičnosti” (SDZ, 212).

Čitav niz vrednosnih svojstava koja su predmet njegove kritike, “mirnoća, pravičnost, umerenost, skromnost, strahopoštovanje, uviđavnost, hrabrost, čistota, poštenja, poverenje, ispravnost, pouzdanost, požrtvovanje, saučešće, samarićanstvo, savesnost, jednostavnost, blagost, pravednost, velikodušnost, obzir, poslušnost, nesebičnost, nezavidljivost, dobroćudnost, vrednoća,” za Ničea nisu “‘dobro’ po sebi, nego prema zahtevima ‘društva,’ ‘stada,’ kao sredstvo za njihove ciljeve, kao *potreba za njihovo održanje i napredak* (podvukao M. A.), kao posledica isto tako pravog instinkta stada u pojedincu: sledstveno u službi instinkata koji je bitno različit od ovih stanja vrline” (VM, 284). On ne odbacuje moral koji proizlazi iz “duha stada,” to jest, težnji zajednice, već smatra da njegovu primenu treba ograničiti na tip ljudi za koji je prikladan. Njegova filozofija ne predstavlja “individualistički moral,” veli on, govoreći da duh stada treba da “gospodari u stadu, ali ne van njega: vođama stada potrebna je sasvim različita ocena vrednosti njihovih postupaka, kao što je potrebna i samostalnim ljudima, ili ‘divljim zverima’ itd” (VM, 287). Zapravo, na taj način njegova filozofija “teži novom *određivanju ranga*” (ibid). Procenjivanje vrednosti, “određivanje ranga” u hijerarhiji vrednosti, prema Ničeu treba vršiti procenjivanjem njihove osnove. To važi za sve vrednosti, za vrednosti koje kritikuje i za vrednosti o kojima povoljno govori u kontekstu kulture svog vremena. Pri tom, potrebno je naglasiti, Niče ne izvodi normativne zaključke o životu samo na osnovu premisa o neetičkoj prirodi osnove na kojoj vrednosti superveniraju, već na osnovu rezultata razmatranja kompleksne celine koja čini određeni kontekst života, utvrđivanje da li život postiže afirmaciju ili se osiromašuje i propada. On uzima afirmaciju života kao kriterijum, ali nikad ne pruža njegovo jednoznačno određenje. Kroz svoje istorijsko-filozofsko istraživanje, uz primenu genealogije, Niče pokušava da identifikuje primere života koji su postigli visok stepen afirmacije. On pokazuje na kulturu starih Grka, na *imperium Romanum*, na genijalne stvaraoce poput Getea i Betovena, ali svojim savremenici i ljudima budućih dobi ne preporučuje “treba stvoriti kulturu kao što je kultura starih Grka,” “treba organizovati državu kakva je bila država starog Rima,” “treba biti kao Gete,” “treba biti kao Betoven.” Svako samostalno treba da otkrije kakav treba da bude, kakvu kulturu želi, u kakvoj državi hoće da živi, te zato mora da poznaje kontekst života kojem pripada i koji ga suštinski određuje. Ničev doprinos etičkom istraživanju života jeste metod genealogije, koji smo prethodno odredili kao metod koji ima za cilj uzročno

objašnjenje koje treba da navede sve relevantne uslove kao uzrok fenomena koji je predmet istraživanja (vidi odeljak “Uzročno objašnjenje u Ničeovoj filozofiji života,” 2.3.2.3., (iv)). Genealogija treba da koristi u rešavanju problema vrednosti, budući da njenom upotrebom čovek može doći do saznanja relevantnih uslova života kojem pripada, pa time i do saznanja kojim vrednostima treba da se upravlja.

3.3. Moral kao predmet Ničeove kritike

U stvari, razlika je u kom se cilju laže: da li da se održava ili razara. Može se postaviti potpuna jednakost između *hrišćanina* i *anarhiste*: njihov cilj, njihov instinkt vodi samo u razaranje.

Fridrih Niče, *Antihrist*, 58.

Kao što smo na više mesta kazali, kriterijum razlikovanja predmeta od pozicije Ničeove kritike morala jeste afirmacija života: ono što ne doprinosi poboljšanju i održavanju života, već mu šteti, osiromašuje ga i poriče, jeste predmet Ničeove kritike. Prema Niču, životu prvenstveno šteti postupanje čoveka koje se rukovodi moralom i moralnim vrednostima. Moral za Ničea ne predstavlja nijedno posebno moralno učenje, hrišćansko, utilitarističko ili kantovsko, već skup normativnih gledišta koja imaju određene karakteristike.

Prethodno smo izložili Lajterovo određenje tih karakteristika koje mogu biti deskriptivne i normativne. Lajter tvrdi da Niče u svojoj kritici pokazuje da normativne karakteristike morala nemaju ni intrinzičnu, niti ekstinskičnu vrednost (ili, barem, ne onoliko ekstinskične vrednosti koliko se u okvirima morala misli) (vidi Leiter, 2015: 104). Ali pri tom, prema našem viđenju, Lajter greši kada tvrdi da normativne karakteristike morala nemaju ekstrinzičnu vrednost. U nekim slučajevima Niče povoljno ocenjuje neke od normativnih karakteristika morala kada one doprinose afirmaciji u posebnim kontekstima života, što se pokazalo kao ishod prethodnog razmatranja o poziciji Ničeove kritike morala (vidi odeljak “Vrednosti života prema Niču,” 3.2.2.). Sa druge strane, Lajter neporecivo tačno zapaža da su prema Ničovom mišljenju pretpostavke koje čine deskriptivnu komponentu pogrešne. Uz to, treba imati na umu da prema Lajteru deskriptivne karakteristike morala parazitiraju na njegovim normativnim karakteristikama, tako da bi Niče kritikovao i etička učenja koja ne pretpostavljaju ni jednu deskriptivnu karakteristiku.

Lajterovu postavku problema identifikacije predmeta Ničeove kritike morala podriiva sledeće pitanje: ako je deskriptivna komponenta sekundarna u odnosu na normativnu komponentu MPS-a, a vrednosti koje čine normativnu komponentu ponekad su prihvaćene od strane Ničea kao ekstrinzične, kako onda znati kada i šta Niče kritikuje kada kritikuje moral? Lajterovoj interpretaciji probleme stvaraju mesta u Ničeovim spisima u kojima se kritikuju stanovišta koja se zasnivaju na normativnim pojmovima koje sam Niče najčešće povoljno vrednuje, a koja pri tom podrazumevaju neku deskriptivnu pretpostavku MPS-a. Na primer, utilitaristički moral polazi od pretpostavke egoizma “individue,” po kojoj svaku individu karakteriše težnja ka maksimalizaciji sopstvenog zadovoljstva i minimalizaciji boli, u čemu je svaka individua ravna ostalim. Pri tome pojam “individua” prema Ničeu predstavlja “neobično osetljivo i sujetno biće: svesno svoje velike osetljivosti prema bolu, ono traži da mu svako drugi bude ravan, da bude među ravnima” (VM, 783). Na citiranom mestu Ničeva aluzija odnosi se na utilitarističku pretpostavku o osetljivosti na bol kao kriterijum statusa moralno relevantnog bića. Takvo gledište Niče označava etiketom “individualizam,” prigovarajući mu nepoznavanje “‘hijerarhije’ među ljudima” (koja prema Ničeu objektivno postoji) i odbacivanje velikih ljudi (vidi *ibid*). Pravi razlog Ničeove kritike utilitarističkog morala nije prihvatanje egoizma kao osnovnog razloga čovekovog postupanja, budući da i sam to čini, već štetnost primene deskriptivne teze o sličnosti ljudi koja previđa suštinsku različitost koja postoji između ljudi. Zbog toga Lajterova “matrica” za utvrđivanje predmeta Ničeove kritike, prema kojoj deskriptivna komponenta jeste sekundarna u odnosu na normativnu, ne funkcioniše.

Da bismo odredili šta i kad Niče kritikuje ključno je poznavanje (ili anticipacija) posledica primene stanovišta koja Niče razmatra. Deskriptivne pretpostavke Lajterovog određenja MPS-a u primeni za posledicu mogu imati *moralizam* koji je štetan za više oblike života, više ljude i više kulture. Normativna gledišta Lajterovog MPS-a nanose štetu život kada su u službi *paternalističke* manipulacije u društvu koja ih nasilno nameće. Pa bi prema tome pravi predmet Ničeove kritike bila normativna stanovišta koja vode moralizmu ili/i paternalizmu, a moral u pejorativnom smislu zapravo predstavlja moralistička ili/i paternalistička učenja.

3.3.1. Moralizam kao predmet Ničeove kritike

Pre razmatranja Ničeove kritike moralizma ukazaćemo na njeno istorijsko-filozofsko poreklo. Neophodno je napomenuti da kritiku deskriptivne komponente koju Lajter apstrahuje iz MPS-a, a koja je osnova Ničeove kritike moralizma, potiče od Šopenhauera, ili, preciznije, iz Šopenhauerove kritike Kantove filozofije morala. Ona odbacuje deontološki pojam dužnosti koji pretpostavlja nužnost i opšte važenje, slobodu volje u praktično-empirijskom smislu i transparentnost motivacije. Zato je za razumevanje Ničeove kritike deskriptivne komponente MPS-a i moralizma koji sledi iz njih neophodna komparacija Šopenhauerove kritike iskrivljene fihteovske interpretacije Kantovih etičkih shvatanja (Fihteovu interpretaciju Šopenhauer naziva “uveličavajućim ogledalom grešaka Kantove etike” (Šopenhauer, *O temelju morala*, 121)) i verodostojnog prikaza nekih osnovnih teza Kantove etike.

Polazište Šopenhauerove kritika jeste poricanje Kantovog i prihvatanje maksimalističkog pojma dužnosti. Prema Šopenhaueru, dužnost uvek podrazumeva uslov čijim se maksimalnim ispunjenjem postiže dobro, što se može razumeti kao nagrada, dok neispunjenje donosi zlo, to jest, kaznu (vidi odeljak “Zajedničke odlike Šopenhauerovih i Ničeovih etičkih shvatanja,” 2.3.1.1.). Ono što dodatno obesmišljava Kantov deontološki pojam dužnosti prema Šopenhauerovom mišljenju jeste prirodna determinisanost i netransparentnost čovekove motivacije zbog koje je čovekovo postupanje uvek uslovljeno, biološkim, fiziološkim ili psihološkim faktorima, pa zato neslobodno i nikad u potpunosti osvešćeno. Tako da nikad nije moguće hteti ono što znamo da treba hteti, što, u krajnjoj liniji, nalaže moralni zakon, najviše praktično načelo prema Kantu. “Sadržaj apsolutnog Treba, osnovni zakon praktičnog uma,” kategorički imperativ koji u opštoj formulaciji glasi “postupaj tako da maksima tvoje volje svagda može u isti mah da važi kao načelo opšteg zakonodavstva,” za Šopenhauera jeste samo verzija zlatnog pravila *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*,⁶² čime se Kantovo pratično načelo svodi “na načelo blaženstva, dakle: na egoizam” (vidi Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava*, I, 584–5).

Po svemu sudeći, Šopenhauerova interpretacija Kantovog shvatanja dužnosti i moralnog zakona je iskrivljena i nepravedna prema istinskim Kantovim nastojanjima. Kantov moralni zakon izražen kategoričkim imperativom ne pruža nikakav sadržinski razlog za postupanje. On

⁶² Lat. – Ne čini drugome što ne želiš da se tebi čini.

ne kaže kako treba postupati u konkretnoj situaciji, već kako razlikovati postupanje koje se upravlja moralnom dužnošću od onog koje to ne čini. Naime, reč je o formalnom kriterijumu razlikovanja moralnih od vanmoralnih dužnosti na osnovu mogućnosti univerzalizacije njihovih zahteva. Egoizam može biti razlog za postupanje, što često *de facto* jeste, ali se, prema Kantovom načinu razmišljanja, nikako ne može univerzalizovati i uzdići na nivo moralne dužnosti budući da se u različitim okolnostima i kontekstima različito manifestuje. Uzmimo u razmatranje sledeći hipotetički primer univerzalizacije određenog egoističkog zahteva: ako se u težnji za blagostanjem zahteva ubistvo ljudi koji su pripadnici određenog naroda, onda svi ljudi u težnji za blagostanjem treba da učine ili učestvuju u ubistvu pripadnika tog naroda. Kantovski rečeno, uopštavanje zahteva u datom primeru vodi protivrečnosti: blagostanje pripadnika tog naroda jeste tek njihovo istrebljenje, što implicira da se postizanjem blagostanja ukida subjekt kojem se blagostanje pripisuje. To ne znači samo da takav zahtev ne može predstavljati moralnu dužnost, već je on, štaviše, potpuno i bez izuzetka zabranjen, a sama njegova zabrana predstavlja, Kantovim rečnikom rečeno, savršenu ili potpunu dužnost. Prema Kantu logička nemogućnost univerzalizacije sa sobom povlači praktičnu nemogućnost. Iz egoističke težnje za blagostanjem mogu proizaći svakojaki zahtevi koji su nam dati na slobodu da ih zamišljamo i priželjkujemo, no samo se neki od njih mogu univerzalizovati, samo neki od njih mogu predstavljati moralne dužnosti ili moralne zabrane.

Egoizam kao razlog postupanja može se prurušiti u nešto što nalikuje moralnom zakonu uz dodatak odgovarajućeg opravdanja. Na primer, propisivanje ubistva pripadnika nekog naroda radi težnje za blagostanjem može se opravdati učenjem o prirodnoj subordiniranosti naroda. Univerzalni zakon prirode zahteva da populacija visokog soja istrebljuje populaciju niskog soja. Uverljivije bi izgledao, recimo, primer zahteva težnje ka slobodi na osnovu opravdanja da čovek po svojoj suštinskoj prirodi teži slobodi. No, zahtevati istrebljenje nekog naroda zato što su njegovi pripadnici niskog porekla, ili zahtevati da ljudi teže slobodi zato što po suštini teže slobodi, neosnovano je iz razloga koje smo naveli u odeljku "Problem 'jeste-treba jaza,' jaka teleološka teza i moralizam," 2.1.2.: (i) zato što su premise iz koji se navedeni zahtevi izvode kao zaključci normativno impregnirane, pa je zaključivanje trivijalno i svodi se na ponavljanje trebanja iz premisa; ili (ii) zato što se navedeni zahtevi, koji su svakako normativni, izvode iz nenormativnih premisa o čovekovoju prirodi, što je upitno zbog nepremostivosti jaza između normativnih i nenormativnih iskaza. Slične zahteve u dvadesetom veku propagirale su ideologije

nacizma ili komunizma, što je proizvelo užasavajuće posledice nesagledivih razmera. Maksimalistički normativni zahtevi, zbog svoje opštosti izgledaju kao moralni, no oni to nisu budući da nemaju svojstvo praktične nužnosti, odnosno, kategoričnosti (bezizuzetnosti). Njihovo univerzalno nametanje dovodi do nasilja koje je štetno po život.

Iako slovo Kantovog dela daje povod da se moralni zakon tumači kao pravilo univerzalne distribucije ličnih zahteva, kako to čini zlatno pravilo polazeći od egoističke motivacije čoveka, takvo tumačenje ne odražava duh Kantove etike koja podrazumeva pojedinačnu ličnost i njen humanitet kao vrednost.⁶³ Humanitet nije vrednost koja se univerzalno nameće, kojoj svaki čovek treba da teži, pri čemu svako pod humanitetom može podrazumevati šta god želi i iza čega može sakriti svoje proizvoljne egoističke prohteve, već se humanitet *a priori* pretpostavlja kao vrednost koja je nezavisna od naših želja i težnji. Lični zahtevi drugih ljudi treba da su jednako vredni kao i naši sopstveni zahtevi, pri čemu se ne nameću bilo čiji zahtevi. Jedino se mogu “nametati” zahtevi moralnih dužnosti, koji imaju univerzalno važenje i ulogu ograničavanja proizvoljnih egoističkih zahteva s obzirom na objektivni moralni zakon.

Kada Niče kritikuje Kanta kao moralistu, on kritikuje, na način na koji je to i Šopenhauer činio, maksimalističko tumačenje Kantove etike. Za Kantovo shvatanje dužnosti Niče kaže da “ništa dublje, više iznutra ne razara od te ‘bezlične’ dužnosti”, i da je kategorički imperativ “*opasan po život*,” a što je “teološki instinkt jedino uzeo pod svoju zaštitu” (A, 11). Kao što Šopenhauer pojam dužnosti svodi na pojam poslušnosti a pojam trebanja smatra za ostatak teološkog morala, za Ničea Kantov pojam dužnosti je “automat” (ibid) a praktični um koji je Kant izmislio jeste “um za slučajeve u kojima se ne bi brinulo za um, naime za one u kojima se čuje glas morala, uzvišenog zahteva ‘*trebaš*’ (podvukao M. A.)” (ibid, 12). Kao i prema Šopenhaueru, za Ničea moralna dužnost nikad nije bezuslovna, i uvek podrazumeva neko uslovljavanje koje se odnosi na širok kontekst, prirodni ili društveni: “‘Treba da slušaš, bilo koga, i trajno: *inače* ćeš propasti i izgubiti samopoštovanje’ – čini mi se da je to moralni imperativ prirode koji svakako niti je ‘kategorički,’ kako je to stari Kant od njega zahtevao (otuda ono ‘*inače*’), niti se obraća pojedincu (šta se prirode tiče pojedinac!), nego, razume se, narodima, rasama, stolicima, staležima, a pre svega celoj životinji ‘čovek,’ *čoveku*” (SDZ, 188).

⁶³ Ovaj zaključak je preuzet od Jovana Babića (vidi Babić, 1990: 229).

Niče kaže da se religija i moral uopšte zasnivaju na dužnostima da se nešto čini i dužnostima koje zabranjuju neko činjenje, a čije ispunjenje uslovljava postizanje sreće: “Najopštija formula, koja čini osnovu svake religije i morala, glasi: ‘Čini to i to, ne čini ono i ono – i bićeš srećan! U drugom slučaju...’ Svaki moral, svaka religija je taj imperativ – ja ga nazivam velikim naslednim grehom uma, besmrtnim bezumljem” (SI, “Četiri velike zblude,” 2). Prema Niče, ovakvo shvatanje dužnosti je pogrešno, pošto, kako smatra, postizanje sreće ne zavisi od našeg izbora da postupamo prema dužnostima. Vrednosni pojmovi uopšte, pa tako i sreća, zavise od prirodnih činjenica.

Niče podriva još dve pretpostavke na kojima se zasnivaju moralistički zahtevi, pretpostavku slobodne volje i transparentosti motiva. Da bi moralističko uslovljavanje postupanja bilo moguće, potrebno je da delatnici misle da su slobodni, da imaju izbor, kako bi mogli da budu okrivljeni, prekoravani i kažnjeni kada ne postupe prema dužnostima. Niče izričito tvrdi da je slobodna volja “najodvratniji trik teologa koji uopšte postoji, s ciljem da čovečanstvo učini ‘odgovornim’ u svom smislu, to jest, da ga učini zavisnim od samih teologa... Svuda gde se traže odgovornosti, obično je to instinkt volje za kažnjavanjem i suđenjem koji ih traži... doktrina o volji je uglavnom izmišljena u cilju kažnjavanja, to jest, volje da se pronađe krivac... Ljudi su zamišljeni kao ‘slobodni’ kako bi moglo da im se sudi, da se kažnjavaju – kako bi mogli da se proglase krivim: prema tome, svako delo bi moralo da se smatra namernim, a poreklo svakoga dela da se nalazi u svesti” (ibid, 7). Pretpostavka o slobodnoj volji podrazumeva da je delatnik svestan svojih namera i motiva, te da može znati šta treba da čini i kakva izbor treba da napravi upravljajući se njima. Međutim, ako su motivi kao mentalni fenomeni površni, a subjekt koji objedinjuje sve mentalne fenomene fikcija, onda ne bi bilo moguće da delatnik svesno i svojevolum započne kauzalni niz događaja koji treba da dovede do posledice koju je nameravao da proizvede. Time bi se poricala mogućnost mentalne kauzalnosti, što je Niče i činio: “‘Unutrašnji svet’ je pun priviđenja i varki: volja je jedno od njih. Volja ništa više ne pokreće, prema tome, ništa više ne objašnjava – ona samo prati događaje, nje može i da ne bude. Takozvani ‘motiv’: druga zabluda. Samo površni fenomen svesti, trabant čina, koji pre prikrija *antecedentia* nekog čina nego što ih predstavlja. Čak i ono *Ja!* Ono je postalo bajka, fikcija, igra reči: ono je sasvim prestalo da misli, oseća i hoće!... Šta iz toga sledi? Ne postoje nikakvi duhovni uzroci!” (ibid, 3). Bez mentalnih uzroka nema ni slobodne volje kao

sposobnosti svesnog izbora i spontanog pokretanja kauzalnog niza događaja postupanja subjekta, a time ni odgovornosti i krivice kao svojstava koje bismo mogli pripisati subjektu.

Šolari često zanemaruju činjenicu da shvatanja svesti kao površine i subjekta kao fikcije Niče takođe preuzima od Šopenhauera. Ta shvatanja Niče angažuje u kritici moralizma, sa namerom da eliminiše moralističke pojmove odgovornosti i krivice kojima se “osuđuje postojanja”:

[N]iko ne *daje* čoveku njegove osobine, ni bog, ni društvo, ni njegovi roditelji i preci, ni *on sam* (– besmislica predstave koja je ovde poslednja otklonjena ima svoje mesto u Kantovom učenju kao "inteligibilna sloboda", a možda već i u Platonovom učenju). *Niko* nije za to odgovoran što on uopšte postoji, što je tako i tako stvoren, što se nalazi u takvim okolnostima, u takvoj sredini. Fatalnost njegovog bića ne može da se oslobodi iz fatalnosti svega onoga šta je bilo i šta će biti. On *nije* posledica sopstvene namere, volje, svrhe, s njim se ne pokušava da dostigne “ideal čoveka,” ili “ideal sreće,” ili “ideal moralnosti” – apsurdno je hteti da se njegovo biće svali u ma koju svrhu. Mi smo izumeli pojam “svrha”: u stvarnosti *nema* svrhe... Čovek je neophodan, on je delić sudbine, pripada celini, bivstvuje u celini – ne postoji ništa što bi moglo da sudi, meri, upoređuje, osuđuje naše biće, jer bi to značilo suditi, meriti, upoređivati, osuđivati celinu... Ali, nema ničega osim celine! – Da više niko ne bude odgovoran, da se način bića ne svodi na *causa prima*, da svet, ni kao senzorijum ni kao “duh,” nije jedinstvo, *upravo to i jeste veliko oslobođenje* – samo time se i uspostavlja ponovo *nevinost* postojanja... Pojam “boga” je do sada bio najveći *prigovor* postojanju... Mi poričemo boga, mi poričemo odgovornost u bogu: *time* upravo spašavamo svet. (ibid, 8)

Moralističko osuđivanje života šteti životu zbog jednostranosti ideala, svrha, vrednosti, dužnosti koje propisuje i zbog kojih proglašava krivim ako nisu zadovoljeni, ne uviđajući da je život celina u kojoj su delotvorni različiti kontingentni faktori i uslovi koji se ne mogu kontrolisati čisto racionalnim svesnim postupanjem. Zbog fatalističke determinisanosti života moralistički zahtevi su suvišni, pa i štetni ako su suprotstavljeni prirodnim kretanjima života i njegovom razvoju. Moralistički zahtevi štete životu kada kao dominantni faktori postanu delotvorni, uprkos fatalističkoj determinisanosti života, koja nije mehanicistička, nepromenljiva uređenost događaja, već okvirna određenost dešavanja na osnovu preovladavajućih uslova koji zavise od konteksta života u kojem su aktivni. Moralizam poput “Prokrustove postelje” nameće jednu vrstu zahteva za sve kontekste života bez razlike, što za posledicu ima osiromašenje ili poricanje

života. Tako, na primer, moralizam nanosi štetu velikim stvaraočima koji imaju osobene zahteve s obzirom na posvećenost stvaralaštvu. Oni su zbog svog dela često izolovani od drugih ljudi, ili, kada nisu, čisto se instrumentalno ophode prema njima sa ciljem ostvarenja svoga dela. Time Niče opravdava postupanje koje sam Kant zabranjuje. Za Kanta ličnost jeste intrinzična vrednost i nikada se prema ličnosti ne treba ophoditi samo kao prema sredstvu. Niče smatra da se takvim Kantovim načinom razmišljanja onemogućava ostvarivanje stvaralačkih sposobnosti i prirode stvaralaca. Štaviše, priroda stvaralaca često se privatno manifestuje kao tiranska, agresivna i nasilna, što Niče opravdava zato što stvaraoči ostvarenjem svoje prirode, kakva god da je, afirmišu život u najvišem stepenu. Da li je ovo Ničeovo opravdanje legitimno? Da li je za stvaraoce zaista potrebno da oslobode svoju agresivnost da bi stvarali i afirmisali život? Ta pitanja ostavićemo otvorenim. Radi intelektualnog poštenja treba priznati da Niče zaista jeste zastupao te radikalne teze, a ne po svaku cenu opravdavati Ničeova shvatanja i prikrivati ih. No mi ćemo pokušati da izvedemo nešto konzervativnije zaključke o afirmaciji života stvaralaca koji bi za nas danas bili relevantni (vidi odeljak “Šta treba činiti,” 4.1.).

Prema temeljnoj pretpostavci našeg razmatranja, osnovna intrinzična vrednost za Ničea jeste afirmacija života. Osnovni imperativ Ničeove filozofije bio bi “budi ono što jesi,” a “najdublji zakon održanja i rasta,” prema Ničeovom izričitom uverenju, jeste “da svako sebi stvara svoju vrlinu, svoj kategorički imperativ” (A, 11). Međutim, navedeni imperativ i zakon predstavljaju gotovo isprazne zahteve: besmisleno je zahtevati da neko bude ono što jeste, ili da stvori *svoju* vrlinu, pošto već jeste ono što se od njega zahteva da bude, odnosno, pošto po pretpostavci već poseduje vrlinu koju treba da stvori. U društvenom kontekstu u kojem dominira moralizam, moralističke dužnosti udaljavaju ljude od njihove prave prirode i ostvarivanja njihovih mogućnosti, pa jedino u takvom kontekstu ima smisla preporučivati ljudima da budu ono što jesu. Stoga, u Ničeovo ime zaključujemo da je moralizam uzrok, hegelovskom terminologijom rečeno, otuđenja čoveka čijeg se uticaja treba osloboditi. Oslobođenje od moralizma “*upravo i jeste to veliko oslobođenje*” kojim se “uspostavlja ponovo nevinost postojanja” (SI, “Četiri velike zablude,” 8).

3.3.2. Ničeova kritika paternalističkih morala

Niče kritikuje moralizam kritikujući moralistički opis čovekovog postupanja koji podrazumeva pretpostavke o slobodnoj volji, transparentnosti sopstva i univerzalnom važenju moralnih vrednosti. On pokazuje da moralizam zasnovan na tim pretpostavkama šteti životu i da su same te pretpostavke u funkciji moralizma pogrešne. Pored toga, on kritikuje i moralna gledišta koja se nameću samo na osnovu neke vrste autoriteta (društvenog, filozofskog ili naučnog). Takva gledišta Niče smešta u okvire asketskog ideala koji je oličan u asketskom svešteniku kao ličnom autoritetu.

Iako Šopenhauer odbacuje moralizam i moralističke pretpostavke o slobodnoj volji, transparentnosti sopstva i univerzalnim vrednostima, njegova etička shvatanja ipak jesu predmet Ničeove kritike, budući da predstavljaju asketski ideal. Vrednosti asketskog ideala, “vrednosti ‘neegoističkih’ instinkata, instinkata sažaljenja, samoodricanja, samožrtvovanja,” prema Ničevim rečima, Šopenhauer je “pozlaćivao, obogotvoravao i prenosio u onostranost dok mu konačno nisu ostale samo kao ‘vrednosti po sebi’ na osnovu kojih je on *životu*, pa i sebi samom, *rekao ne*” (*GM*, “Predgovor,” 6). Niče je u tim vrednostima video “*veliku* opasnost za čovečanstvo” i “početak kraja, zastoj, zamor koji se osvrće unazad, volju koja se okreće *protiv* života,” dok je “moral sažaljenja” shvatio “kao najneugodniji simptom naše sve neugodnije evropske kulture, kao njen zaobilazni put ka jednom novom budizmu? Ka jednom budizmu Evropljana? ka – *nihilizmu?*...” (ibid). Niče opravdano kritikuje Šopenhauerovu etiku kritikujući vrednosti koje Šopenhauer zaista neosnovano prihvata. Šopenhauer, polazeći od pretpostavke pesimizma, gledišta po kojem je aktualni svet najgori od svih mogućih svetova, odbacuje egoizam kao moralni razlog, iako ga prethodno razume kao jedini razlog postupanja, da bi, začuđujuće, razloge neegoističkih postupaka, koji *de facto*, mada bez objašnjenja, postoje, proglasio za jedine moralne razloge. Šopenhauerovo zasnivanje etike, izloženo u knjizi *O temelju morala*, možemo pojednostavljeno prikazati kao sledeći niz iskaza:

- (1) aktualni svet sadrži ogromnu količinu patnje i zala (*pretpostavka pesimizma*);⁶⁴

⁶⁴ “[S]matra se da će se pri obrazovanju moralnost pitomaca unaprediti time što će im se pravičnost i vrlina prikazati kao maksime koje u svetu svi poštuju; kada ih kasnije, pak, iskustvo, često na njihovu veliku žalost, pouči nečemu drugom, onda iskustvo da su njihovi učitelji iz mladosti bili prvi koji su ih varali može štetnije da deluje na njihovu vlastitu moralnost, nego da su im učitelji dali prvi primer iskrenosti i poštenja i otvoreno im rekli: ‘*Svet*

(2) egoizam je glavni i osnovni razlog postupanja (*pretpostavka psihološkog egoizma*);⁶⁵

(3) egoizam je pozitivan uslov patnje i zla (sledi iz iskaza (1) i (2));⁶⁶

(4) egoizam je “antimoralna pobuda (*antimoralische Triebfeder*)” (Šopenhauer, *O temelju morala*, 137–44) (*prvi vrednosni iskaz*);

(5) negacija egoizma je negativan uslov patnje i zla i pozitivan uslov dobra (negacija iskaza (3));⁶⁷

(6) negacija egoizma je moralna vrednost (*drugi vrednosni iskaz*, negacija iskaza (4)).⁶⁸

U ovom nizu iskaza problem jeste provalija između iskaza (3) i (4), i između iskaza (5) i (6). Šopenhauer ili podrazumeva dodatne vrednosne premise, tako da vrednosne iskaze izvodi iz prećutnih vrednosnih premisa, ili uspeva da neposredno premosti jaz između deskriptivnih i vrednosnih iskaza. Najplauzibilnija interpretacija tvrdila bi da Šopenhauer izvodi vrednosne iskaze iz prećutne vrednosne premise, pretpostavke pesimizma. Taj vrednosni iskaz Šopenhauer uzima kao dokazan, iako se on nikako ne može dokazati. Prema tome, celo Šopenhauerovo

počiva na zlobi, ljudi nisu ono što bi trebalo da budu, ali ne daj se zavaravati i budi bolji’ (podvukao M. A.)... Da bi se spoznalo šta čovek u moralnom pogledu istinski jeste, treba čitati kriminalističke priče i opise anarhičnih stanja” (Šopenhauer, *O temelju morala*, 135).

⁶⁵ “Glavna i osnovna pobuda kod čoveka, kao i kod životinje, jeste egoizam, tj. težnja za postojanjem i dobrobiti (*Dasein und Wohlsein*)” (ibid, 137).

⁶⁶ “Budući da egoizam, tamo gde protiv njega ne deluje ili spoljašnja sila koju, bilo ona zemaljskih ili nadzemaljskih moći, valja ubrojati u nešto čega se svi plaše, ili pak istinska moralna pobuda, bezuslovno ide za svojim ciljevima, odna bi pored bezbrojme gomile egoističkih individua na dnevnom redu bio *bellum omnium contra omnes* (rat svijui protiv svih), na nesreću (*Unheil*) svih” (ibid, 139).

⁶⁷ Šopenhauer navodi primer sažaljenja kao primer fenomena negacije egoizma, “sasvim neposrednog, od bilo čega drugog učestvovanja najpre u *patnji* nekog drugog, pa time i sprečavanju ili ukidanju te patnje, kao da je u tome naposljetku svekoliko zadovoljstvo i svekolika dobrobit i sreća” (ibid, 155).

⁶⁸ “Odsustvo egoističkih motiva je kriterijum za radnju od moralne vrednosti” (ibid, 146).

razmišljanje zasniva se na arbitrarno prihvaćenom vrednosnom iskazu, pomoću kojeg se osuđuje (Niče bi dodao “štetno”) egoizam a “pozlaćuje” njegova suprotnost.

Niče je “pokušavao da dokaže da ničeg drugog i ne može biti sem egoizma” (*VM*, 362), iz čega konsekvantno zaključuje (za razliku od Šopenhauera) da su neegoistički postupci samo prerušeni egoistički postupci koji izražavaju zahteve subjekta u širem smislu od pojedinačne ličnosti. Zahteve kolektivnih subjekata Niče naziva instinktom stada: “[R]eč ‘dobar’ od samog početka ne vezuje nužno za ‘neegoistične’ postupke: kako bi to trebalo da bude po praznoverici onih geneologa morala. Naprotiv, tek pri propadanju aristokratskih vrednosnih sudova se dešava da se sva ova suprotnost ‘egoistično’ i ‘neegoistično’ sve više nameće ljudskoj savesti – s njom najzad dolazi do izraza (i do reči), da se poslužim svojim jezikom, *instinkt stada* (podvukao M. A.)” (*GM*, I, 2). Na ovom mestu iz *Genealogije morala* oštrica Ničeove kritike nije usmerena direktno na Šopenhauerov altruistički moral već onih mislilaca koje naziva “dosadašnji genealozi morala” upirući prstom na “engleske psihologe morala,” Herberta Spensera (vidi *GM*, II, 12) i svog prijatelja Paula Rea (Paul Rée). Ničeova kritika engleskih psihologa morala podstaknuta je Reovom knjigom *Poreklo moralnih osećaja*. Paul Re, koji nije bio Englez već Jevrejin iz Nemačke, bio je pod značajnim uticajem engleskih mislilaca, Mila (John Stuart Mill) i Spensera, zbog čega je Niče Reovu hipotezu o poreklu morala, koja je u osnovu evolucionistička, okarakterisao engleskom po vrsti.⁶⁹ Kada Niče govori o iskonskom obliku morala, ili barem moral koji on smatra da je izvorni, veli da je “*toto coelo* (sasvim) izvan altruističkog načina vrednovanja (u kojem dr Re, poput svih engleskih pisaca o poreklu morala, vidi moralni način vrednovanja *po sebi*)” (ibid). Jasno je da se Niče suprotstavlja altruističkom moralu koji engleski psiholozi morala, Re i drugi, opravdavaju. Prema Ničeovoj oceni, neki od “geneologa morala,” kao Paul Re, altruizam kao vrednost pogrešno izvode iz koristi koja je korist drugih:

Traljavost njihove genealogije morala izlazi na videlo odmah na početku, tamo gde je reč o tome da se otkrije poreklo pojma i suda “dobar.” “Prvobitno su” – tako zaključuju oni – “neegoistične postupke hvalili i nazivali dobrim oni kojima su oni bili namenjeni, dakle oni kojima su oni bili

⁶⁹ “Prvi podsticaj da objavim neku od svojih hipoteza o poreklu morala dala mi je jedna čista, uredna i pametna, pomalo i starmala knjižica, gde sam prvi put jasno zapazio jednu naopaku i neprirodnu vrstu genealoških hipoteza, zapravo njihovu *englesku vrstu* (podvukao M. A.). Ta knjižica me je privukla – onom snagom koju poseduje svaka suprotnost, svaki antipod. Naslov knjižice je bio *Poreklo moralnih osećanja*, njen autor dr Paul Re, godina njenog objavljivanja 1877” (*GM*, “Predgovor,” 4).

korisni; kasnije je ovo poreklo pohvale *zaboravljeno*, i neegoistični postupci, zato što su po *navici* uvek bili hvaljeni kao dobri, prosto i doživljavani kao dobri – kao da su sami po sebi nešto dobro.” Odmah se vidi: ovo prvo izvođenje već sadrži sve tipične crte idiosinkrazije engleskih psihologa.” (GM, I, 2)

Drugi genealozi morala, kao Herbert Spenser, razumljivo, mada pogrešno, pojam “dobro” poistovećuju sa pojmom “korisno”:

Korisnost neegoističnog postupka treba da je izvor njegove hvale, i taj izvor treba da bude *zaboravljen*: – a kako je to zaboravljanje uopšte *mogućno*? Da nije možda korisnost takvih postupaka prestala u nekom trenutku? Tačno je upravo suprotno: ta korisnost je, štaviše, uvek bila opšte iskustvo, to jest nešto što se uvek iznova isticalo; znači nešto što se, umesto da iščezne iz svesti, umesto da bude zaboravljeno, moralo utiskivati svesti sa sve većom jasnoćom. Koliko je razumnija ona suprotna teorija (ona nije stoga istinitija) koju zastupa, na primer, Herbert Spenser: on pojam “dobro” postavlja kao suštinski jednak pojmu “korisno,” “svrsishodno,” tako da je čovečanstvo u sudovima “dobro” i “rđavo” sakupilo i potvrdilo upravo svoja *nezaboravljena* i *nezaboravna* iskustva o korisnom-svrsishodnom i štetnom-nesvrsishodnom. Prema ovoj teoriji, dobro je ono što se od pamtiveka pokazivalo kao korisno: time ono može da potvrdi svoje važenje kao “vredno u najvišem stepenu,” kao “vredno po sebi.” I ovaj način objašnjavanja je, kako je rečeno, pogrešan, ali je barem samo objašnjenje po sebi razumno i psihološki održivo. (GM, I, 3)

Prema Spenserovoj teoriji, evolucija treba da dovede do ekvilibrijuma egoizma i altruizma tako što će svi egoistički postupci da budu u službi maksimalizaciji koristi društva, a svi altruistički postupci da doprinose dobrobiti njenih članova. “Gospodin Herbert Spenser,” prema Ničeovim rečima, jeste dekadent zato što “u pobedi altruizma vidi nešto dostojno da se poželi” (SI, “Čarkanja jednog nesavremenog,” 37). Spenser je samo reprezentativan primer mislilaca koji pozitivistički opravdava altruizam kao moralnu vrednost, što je prema Ničeovom shvatanju dekadentna vrednost kada se nasilno nameće. “Moj prigovor protiv celokupne sociologije u Engleskoj i Francuskoj,” veli Niče, “je taj što ona poznaje iz iskustva samo *dekadentske formacije* društva, i savršeno nevino shvata sopstvene dekadentne instinkte kao *normu* sociološkog suda vrednosti” (ibid). Altruizam i korist društva su škodljivi kada se na neodgovarajući način nameću svim ljudima u zajednici, iako odgovaraju većini ljudi. A da je dobrobit većine po sebi vrednije od dobrobiti manjine jeste “naivnost engleskih biologa,” kaže

Niče (GM, I, 17, "Napomena"). Tu "naivnost" možemo objasniti sledećim *ad populi* argumentom:

- (1) Ako većina ljudi teži koristi društva, onda je korist društva dobra.
- (2) Većina ljudi teži koristi društva.
- (3) Prema tome, korist društva je dobra.

Kao analogni primer, koji na očigledan način otkriva grešku u ovakvom načinu rasuđivanja, navešćemo sledeći primer materijalne greške u zaključivanju:

- (1') Ako većina ljudi preferira da konzumira *Coca-Cola*-u, onda je *Coca-Cola* dobra.
- (2') Većina ljudi preferira da konzumira *Coca-Cola*-u.
- (3') Prema tome, *Coca-Cola* je dobra.

Problem u ovakvom tipu argumenta jeste neistinitost zaključka, iako je postupak zaključivanja ispravan po klasičnom logičkom pravilu *modus ponens*. U argumentu 1'–3,' koji je očigledno neubedljiv, prva premisa je prema opštem uverenju neistinita, budući da je antecedens iskaza (1') istinit (*Coca-Cola* jeste najpopularnije piće na svetu), a konsekvens istog iskaza neistinit (medicinski je dokazano da konzumiranje *Coca-Cola*-e u neumerenim količinama može imati štetne posledice). Pošto je druga premisa istinita, zaključak bi po *modus ponens*-u nužno sledio kao neistinit. Ovaj argument može navesti na zabludu zbog druge premise, iskaza (2'), u kojoj se poziva na autoritet populusa, na autoritet većine. Ako ne znamo da je *Coca-Cola* dobra ili loša a da nam je pritom poznato da većina ljudi voli da je konzumira, iskaz (2') nas autoritetom populusa može navesti da pogrešno verujemo da je *Coca-Cola* dobra.

Isti je slučaj i sa argumentom 1–3, koji je za većinu utilitarista dobar. Prva premisa, iskaz (1), može se dovesti u pitanje navođenjem primera društva u kojem većina teži koristi društva, a da pri tom sama korist društva nije nešto dobro. U političkoj teoriji postoji fenomen koji se naziva "tiranija većine." Moderna istorija otkriva obilje primera tog fenomena (kao što je to vladavina nacista u Nemačkoj koja je imala podršku većine nemačkog naroda). U društvu u kojem tiranski upravlja većina radi koristi društva, često se vrši nasilje nad manjinom. Niče smatra da moral stada ugožava velike ljude, stvaraoce, i da tako šteti ne samo životu stvaralaca

već životu u celini. Što se tiče iskaza (2), on je pogrešan ako je istinita teza psihološkog egoizma, pretpostavka da svaki pojedinac teži jedino maksimalizaciji sopstvene koristi, isključujući pri tom mogućnost društvenog udruživanja pojedinaca radi zadovoljenja njihovih ličnih težnji. Pojedinci bi težili koristi društva, čak i ako bi psihološki egoizam bio istinit, ako bi korist društva bila sredstvo za ostvarenje njihove lične koristi. Niče prihvata egoizam kao osnovnu pobudu, kao i Šopenhauer, sa tim što “ego” razume krajnje plastično i pod njim podrazumeva različite životne celine, od bezličnih nagona i instikata do nadličnih, kolektivnih subjekata i entiteta. Mnoštvo subjekata koje čini jedan novi subjekt višeg reda teži maksimalizaciji sopstvene koristi težeći maksimalizaciji koristi subjekta drugog reda koji konstituišu. Zato Niče i prihvata da je iskaz (2) istinit. Ali ne prihvata zaključak, iskaz (3), odbacujući iskaz (1). Niče smatra da je korist društva dobra samo za većinu ljudi ali ne i dobra sama po sebi, što naglašava u svojim spisima (vidi *GM*, I, 3, 17, “Napomena”; *VM*, 284).

Ničeovo viđenje socijalizma, barem onaj vid socijalizma koji je zastupao Ojgen Diring (Eugen Düring), sa čijom teorijom je bio upoznat, blisko je njegovom viđenju pozitivističkog i utilitarističkog shvatanja morala. “Socijalizam shvata,” veli Niče, “da bi se nešto postiglo, ljudi se moraju organizovati za zajedničku akciju, u ‘moć.’ Ali ono što on hoće nije društvo kao cilj pojedinca, nego društvo kao sredstvo da se omoguće mnogi pojedinci” (*VM*, 784). “Altruistička moralna propoved u službi individualnog egoizma,” kaže Niče misleći na “propoved” pozitivista (Kont, Spenser), utilitarista (Mil) i socijalista (Diring), “jeste jedna od najrasprostranjenijih laži devetnaestoga veka” (ibid). Socijalizam ističe jednakost u pravima pojedinaca kao intrinzičnu vrednost koja je, prema Ničeovom mišljenju, štetna za život. Prema Ničeju život odlikuje radikalna nejednakost i subordiniranost, tako da nametanje teorija ili učenja koja zanemaruje te odlike života vodi dekadenciji: “‘Jednakost,’ izvesna faktička sličnost, koja dolazi do izraza samo u teoriji o ‘jednakim pravima,’ suštinski pripada propasti: jaz među ljudima, među staležima, mnoštvo tipova, volja da čovek bude svoja sopstvena ličnost, da se izdigne iznad drugih – to što ja nazivam *patosom distance*, svojstveno je svakom *snažnom* vremenu” (SI, “Čarkanja jednog savremenog,” 37). Na jednom mestu iz *Genealogije morala* govori se da bi pravni poredak, recimo prema “Diringovom komunističkom šablonu da se svaka volja mora uzeti kao jednaka svakoj drugoj volji,” u svojoj primeni za posledicu imao bi nihilizam, to jest, “bio bi životu neprijateljski princip, nešto što razara i rastvara čoveka, atentat na budućnost čoveka, znak zamora, skriveni put u ništa” (*GM*, II, 11).

Iz Ničeove vizure, razmatrana etička učenja Šopenhauera, pozitivista, utilitarista, socijalista krajnje neosnovano ili na osnovu upitnog autoriteta nameću “opšti zadatak” čovečanstvu pod zastavama altruizma, koristi društva, lične sreće svih ljudi, jednakosti. Nametanje opšteg zadatka vodi poreklo od hrišćanstva prema čijem se učenju “smisao života sastojao u spasavanju individualne duše” (VM, 339). Niče kaže: “Zadatak svakog pojedinca u sadašnjosti bio je istovetan sa zadatkom ma koga čoveka u budućnosti: vrednost, smisao, opseg vrednosti bio je utvrđen, bezuslovan, večit, jedno s Bogom... Težište vrednosti za svaku dušu ležalo je u njoj samoj: spasenje ili prokletstvo! Spasenje večite duše! Krajnji oblik *afirmacije jastva*. Za svaku dušu postojalo je samo jedno savršenstvo; samo jedan ideal; samo jedan put spasenju...” (ibid). U težnji za spasenjem, jedinstvenom cilju težnje svakog pojedinca, leži izvor opšte jednakosti prava. Pošto svaki pojedinac teži “spasenju duše,” koja je “večna,” “slična jednom, savršenom Bogu,” “idealnu savršenstva” i mesto njegovog “blaženstva,” onda su na osnovu toga i svi ljudi slični i jednaki po pravu. A takav obrazac razmišljanja prihvataju socijalisti i utilitaristi, kako Niče zaključuje na istom mestu:

Krajnji oblik načela jednakih prava, u zajednici sa optičkim uveličanjem sopstvene važnosti, doveden do besmislenosti... čovek se drži misli o afirmaciji jastva isto tako čvrsto kao što se drži jednakosti prava pred idealom... Ovo verovanje je prosto rezultat ogromnog štetnog uticaja hrišćanskog ideala, što može svako utvrditi za sebe ako brižljivo ispituje ‘idealni tip’... Sanjati o stanju u kome će ovaj *savršeni* čovek biti u ogromnoj većini: preko toga nisu išli ni naši socijalisti ni gospoda utilitarci... dolazak ‘carstva Božjeg’ stavljen je u budućnost, na zemlju, i dan mu je čovečanski smisao – ali je čovek ostao u osnovi čvrsto pri veri u stari ideal... (ibid)

Niče odbacuje da su sve “duše,” svi ljudi slični i da teže ili da treba da teže istom idealu. Pobude pojedinca, njegove težnje i želje, uvek su određene psihofizičkim činjenicama njegove ličnosti i kontingentnim okolnostima kontesкта kojem pripada, tako da su uvek bitno različite. Zbog toga nije ni moguće da svi pojedinci teže istom cilju. Na primer, stvaraoci po svojim karakteristikama, kako ih Niče zamišlja, ne teže duževnom miru ili sreći koje bi stekli spasenjem duše kao što to čini većina ljudi, već sve podređuju svome delu. Zato Zaratustara, kao stvaralac i zastupnik stvaralaca, na kraju Ničeovog speva govoreći sebi kaže: “Moj bol i moje sažaljenje – što je to važno! Zar ja težim za *srećom*? Ja težim za svojim *delom*!” (TGZ, “Znamenje”). Sve vrednosti koje zastupaju hrišćanstvo, utilitarizam, socijalizam, Šopenhauer – spasenje duše, korist društva, jednakost, sažaljenje – kada se paternalistički nameću osujećuju izuzetne stvaraoce da ostvare

svoju prirodu i budu produktivni i delotvorni. A ako su još i moralističke pretpostavke udružene sa tim vrednostima, nastaje asketski ideal u najstrašnijem vidu koji izražava univerzalnu volju za ništavilom. Tada dolazi do velikog terora nad životom, njegovog osiromašenja i poricanja, jednom rečju, nihilizma.

4. Závěr

4.1. Šta treba činiti?

Jasno je kao dan da su se moralne vrednosne oznake svuda prvobitno odnosile na *ljude*, a tek izvedeno i kasnije na *postupke*.

Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, 260.

Jedno od osnovnih pitanja Kantove filozofije jeste “šta treba činiti?.” To je osnovno pitanje i za druge etičke teorije koje su se pojavile početkom modernog doba u zapadnoj Evropi. Sve one pokušavaju da pruže univerzalni princip kojim se treba upravljati u postupanju i koji je saznatljiv za običnu ljudsku svest, u skladu sa prosvetiteljskim duhom toga doba. U svojim razmatranjima, pitanja o čovekovom postupanju Niče je uzimao kao sekundarna u odnosu na pitanja o ljudima. Razlog tome jeste razumevanje čovekovog postupanja kao prethodno određenog čovekovom prirodom (fatalizam), koje preuzeo od Šopenhauera a ispravno prepoznao u grčkoj kulturi iz preklasičnog perioda, u vremenu homerovskih junaka koje uzdiže na nivo uzora. Zato osnovni imperativ njegove filozofije ne zapoveda izvestan način postupanja već izvestan način postojanja. On glasi “budi ono što jesi.”

“Kakve li opskurne zapovesti!,” rekli bismo. “Zar svako već nije ono što jeste? Kako je moguće da bude ono što nije? Da li to uopšte može biti predmet ličnog izbora i da li se stoga to može zahtevati?,” pitali bismo sa čuđenjem. Zato smo dužni da u interpretaciji Ničeove filozofije pružimo razjašnjenje ovog Ničeovog zahteva.

U društvu u kojem se jednoobrazno zahtevaju izvesni načini postupanja, a zabranjuju i sankcionišu neki drugi, često se sprovodi nasilje, legitimno, u vidu legalnih i moralno opravdanih sankcija, ili nelegitimno i neopravdano, u slučaju kada su zabrane i sankcije u funkciji terorističkih namera samog društava. Recimo, društvo u kojem je zakonom ograničeno pravo na privatnu svojinu onemogućava da ljudi koji su sposobni da privređuju više od zakonskog ograničenja iskoriste prednost svojih sposobnosti – to bi predstavljalo neopravdanu, iako legalnu, vrstu nasilja. Ili, uzmimo za primer društvo koje bi svojim društveno-kulturnim sredstvima (običajima i društvenim osudama) nametao izvestan obrazac ponašanja, kao što je svakodnevno

konzumiranje alkohola, koje dugoročno utiče na zdravlje ljudi i šteti društvu u celini. Sam Niče je ukazivao na problem alkoholizma u Evropi njegovog vremena smatrajući da se alkoholizam nameće kao vrlo štetni kulturni obrazac ponašanja.⁷⁰ U oba primera imamo društvo koja na osnovu nekakvog upitnog opravdanja, autoriteta populusa ili zakona, nelegitimno sprovodi nasilje u okvirima svojih granica. Uopšteno govoreći, u svom filozofskom razmatranju Niče je polazio od identifikacije primera neopravdanog nasilja i zahtevao iskorenjivanje njegovih uzroka. Kada je razmatrao osnovna pitanja koja se tiču čovekovog života uopšte uzimao je u obzir celokupni kontekst, društveno-kulturni ili/i pravno-politički, pokušavajući da prepozna uslove koji onemogućavaju da čovek bude ono što jeste i vodi dobar život kako bi se njihov uticaj predupredio ili izolovao. Ono zbog čega je Ničeova filozofija odbojna i neprihvatljiva za većinu ljudi jeste to što među uslove dekadencije Niče identifikuje religiju, hrišćanstvo posebno, i moral. U izučavanju života modernog čoveka Niče je do krajnosti izoštravao odnos modernih evropskih morala, koji prema Ničeovom mišljenju vode poreklo od hrišćanstva, i izuzetaka, genijalnih stvaralaca. Stvaraoci svojim delima najviše doprinose životu, dok hrišćanski imperativ ljubavi prema bližnjima, zahtev da se bude milosrdan, da se bude saosećajan, zahtev za ravnopravnošću sa drugima i dobrobit kao cilj zajednice onemogućavaju ostvarivanje njihovih stvaralačkih kapaciteta. Sa time se možemo saglasiti ili ne, ali zaista su retki oni koji bi se odrekli “ljubavi prema bližnjima,” porodice, prijatelja, pa i svog naroda i otadžbine radi stvaralaštva. Da li je to uopšte neophodno da stvaraoci učine? Niče je smatrao da za one prave, velike stvaraoce to zaista jeste neophodno, što je, čini se, samo njegov idiosinkratički stav, “njegov ukus” koji nije i svačiji. Ali to je samo jedan razlog zbog kojeg Niče smatra da treba “proceniti vrednost dosadašnjih vrednosti.” Glavni razlog za procenu najviših vrednosti čovečanstva jeste onemogućavanje afirmacije osiromašenjem i poricanjem života. Ničeova formula koja nam daje razlog za preispitivanje vrednosti može se uopštiti i primeniti na bilo koju celinu života. Ona bi glasila: ako se život ne afirmiše, ne poboljšava uz održiv rast i razvoj koji podrazumevaju uzlazeću produktivnost i delotvornost, treba istražiti uslove koji su aktivni u kontekstu celine života o kojem je reč. Uloga genealogije je prevashodno kritička: ona treba da ukaže na uslove koji su štetni za neku celinu života a koje zbog toga treba neutralisati. Genealogija se sprovodi u ime afirmacije života, ali ona ne propisuje niti kako treba niti kako ne

⁷⁰ Vidi *VN*, 134; *GM*, III, 21; *SI*, “Šta nedostaje Nemcima,” 2; *A*, 60; *VM*, 49.

treba postupati. Tek na osnovu rezultata genealoškog istraživanja možemo izvesti zaključak kako omogućiti afirmaciju života. Takav zaključak ne izvodi se *a priori*, već je on uvek ishod rezultata istraživanja konkretne situacije i zavisi od trenutne konstelacije uslova u kontekstu celine života koju istraživanje treba da razotkrije.

Ako afirmacija života jeste princip Ničeove etike, što je pretpostavka koju ovde zastupamo, onda taj princip ne daje nikakvo pravilo, maksimu ili uputstvo za postupanje. Zapravo, reč je o formalnom idealu koji se manifestuje u različitim primerima uspehlih života ljudi ili kultura. Formalni ideal afirmacije života, sa svojim opštim karakteristikama održivosti, rasta i razvoja, govori kako uspešan život formalno treba da izgleda i kakvim se vrednostima treba upravljati u životu, ali ne i kako treba postupati ili čime naše postupanje da se rukovodi. Postupanje uvek zavisi od toga kakav je život, od uslova koji određuju život pa time i postupanje. Imperativ “budi ono što jesi” zahteva valjan život, koji se postiže ostvarivanjem ideala afirmacije života, a ne bilo kakvim načinom postupanja u kojem se rukovodimo ciljevima ili dužnostima. Ničeov princip afirmacije života nije ni poput Kantovog praktičnog principa moralnog zakona niti nalik utilitarističkom principu najveće korisnosti. Niče u svojoj filozofiji ne izlaže proceduru utvrđivanja dužnosti kojima se uvek treba upravljati u postupanju bez obzira na uslove, niti smatra da je moguć kalkulus kojim bi se moglo izračunati koji postupci donose najbolje posledice za najveći broj ljudi s obzirom na okolnosti. Svako treba u životu da se vodi svojim “dužnostima” i svojim vrednostima, obrascima ponašanja koji su imanentni njegovom životu, nastojeći da ih potvrdi, održi i prevaziđe, da ih unapredi i razvije.

Šta to zaista znači? Ništa i mnogo šta. Afirmacija života dobija značenje tek u konkretnim situacijama i zavisno od nje se razlikuje. Genealogija treba da dovede do razumevanja konkretnog značenja afirmacije istraživanjem konteksta života na koji se odnosi. Mi možemo izvesti zaključak o tome kako treba živeti tek na osnovu temeljnog genealoškog istraživanja, ali ne i o tome kako treba postupati, uopšte ili u posebnim slučajevima. Fatum života upravlja postupanjem, a ne naši racionalni izbori. Pa iako prihvata fatalizam, Niče ne odbacuje mogućnost da čovek može nešto da promeni. Prema njemu, čovek može da određuje svoju sudbinu uprkos fatalizmu. Čovek može da odlučuje o svojoj budućnosti, bez obzira koliko je nemoćan u svom postupanju. Sam fatum možemo, mada samo donekle, po izboru oblikovati, slično baštovanu koji neguje svoju baštu. Baštovan ne izabira kako će biljke izrasti i razviti se,

već samo usmerava, poboljšava ili ograničava njihov rast i razvoj. U ovoj metafori “bašta” predstavlja bilo koju celinu života, a “baštovan” aktivni činilac života, čoveka koji može menjati izgled celine čiji je deo. Jer, kako Niče veli:

Mi možemo kao baštovan da raspolažemo svojim nagonima i da, što malo nas zna, izdanke gneva, sapatnje, mozganja, taštine tako produktivno i korisno odgajamo (*ziehen*) kao lepe voćke u špaliru; možemo to da radimo sa dobrim ili lošim ukusom baštovana i takoreći na francuski, engleski, holandski ili kineski način; možemo, takođe, da sve prepustimo prirodi i da se samo tu i tamo pobrinemo o malo ukusa i čistoće; možemo, na kraju, ne poklanjajući im nimalo pažnje, pustiti biljke da rastu u svojim prirodnim uslovima, povoljnim i nepovoljnim, i da se za pobedu izbore među sobom – čak možemo da uživamo u takvoj divljini i da želimo upravo to uživanje, iako nam ono donosi nevolje. Sve nam to stoji na volju: ali, koliko nas zna da nam to stoji na volju? Zar većina nas ne *veruje u sebe* kao u dovršenu, *potpuno razvijenu činjenicu*? Nisu li veliki filozofi udarili svoj pečat na tu predrasudu o nepromenljivosti karaktera? (Z, 560)

4.2. Pitanje kriterijuma

Sve nauke treba sada da pripremaju teren za budući zadatak filozofa: taj zadatak shvaćen u smislu da filozof mora rešavati *problem vrednosti*, da on mora odrediti *hijerarhiju vrednosti*.

Fridrih Niče, *Genealogija morala*, I, 17, "Napomena."

Za Ničea afirmacija života predstavlja osnovni kriterijum za prihvatanje vrednosti, što smo i više nego dovoljno naglasili u našoj interpretaciji Ničeove filozofije. Prema Ničeu vrednosti su proizvod uslova života, a i one same predstavljaju uslove koji utiču na događanja u životu. Afirmacija života kao kriterijum omogućava nam da razdvojimo one uslove koje doprinose od onih koje štete datoj celini života, pa da na osnovu toga prihvatimo uslove i vrednosti koji koriste a iskorenimo one koji štete.

Afirmacija nije kriterijum ispravnosti postupanja, već kriterijum uspešnosti života. Sam Niče nije ni imao nameru da pruži kriterijum ispravnosti postupanja, imajući u vidu fatalističke pretpostavke koje prihvata u objašnjenju čovekovog ponašanja. Niče je smatrao da ne postoji opšti kriterijum razlikovanja moralnog od nemoralnog. Zbog diferenciranosti života usled postojanja raznovrsnih uslova u njemu, nijedna primenljiva norma postupanja, dužnost ili trebanje, ne može se univerzalizovati, te se ne mogu uzeti kao moralne, pod uslovom da se univerzibilnost smatra za primarnu karakteristiku i kriterijum moralnosti.

Prema kantovskom shvatanju, moralne dužnosti moraju imati univerzalno važenje, a samo trebanje moralnih dužnosti implicira stvarnu mogućnost njene primene: ako imamo moralnu dužnost da postupimo na izvestan način, to onda znači da je moguće postupiti u skladu sa tom dužnošću bez obzira na uslove. Međutim, prema Ničeovoj, kao i Šopenhauerovoj, fatalističkoj pretpostavci, postupanje čoveka je uvek uslovljeno različitim faktorima, pa bilo kakvo "treba" da mu se obraća on će postupiti shodno nepobitnom uticaju uslova. Stoga, univerzalne moralne norme ne mogu da predstavljaju stvarne razloge čovekovog postupanja. U

tom slučaju moralno “treba” ne implicira stvarnu mogućnost i u svojoj primeni nužno vodi moralizatorstvu.

Praktična racionalnost, *prudentia*, nudi nam korisnost kao princip koji predstavlja razlog koji upravlja čovekovim postupanjem u stvarnim okolnostima. Sa stanovišta principa korisnosti postupci se procenjuju isključivo na osnovu posledica. Princip korisnosti nalaže nam da uvek postupamo tako da naši postupci imaju najbolje moguće posledice. Međutim, kako Niče gleda na čovekovo postupanje, ono se uvek rukovodi instinktima, a korisnost kao princip postupanja je izraz “instinkta stada.” Na osnovu toga Niče je optuživao Džeremi Bentama (Jeremy Bentham), teoretičara utilitarizma, za moralizam (a sav moralizam je nemoralan, kako kaže na jednom mestu (vidi *SDZ*, 228)), smatrajući da “opšta korist” ne može biti univerzalni princip postupanja. Princip korisnosti je samo sredstvo većine ljudi i njihovog instinkta, a “traženje jednog morala,” koji je zasnovan na tom instinktu, “ide na štetu viših ljudi” (vidi *ibid*).

Ako kantovski deontološki, kao ni utilitaristički konsekvencijalistički pristup, ne pruža kriterijum moralnosti, da li empirijski opis može ponuditi “kriterijum radnji od moralne vrednosti,” kao što je Šopenhauer smatrao? Za Šopenhauera taj kriterijum jeste “odsustvo egoističkih motiva,” a radnje iz “dobrovoljne pravičnosti, neprisilnog čovekoljublja, plemenitosti i velikodušnosti” zadovoljavaju taj kriterijum (vidi Šopenhauer, *O temelju morala*, 144–6). Radnje od moralne vrednosti prema Šopenhaueru imaju unutrašnju karakteristiku da “za sobom ostavljaju izvesno zadovoljstvo nama samima, koje se zove odobravanje savesti” (*ibid*, 145). Ali tu je naizgled mesto nekonzistentnosti u Šopenhauerovoj argumentaciji: moralne radnje isključuju egoizam, a da pri tom ipak pružaju zadovoljstvo nama samima. No zadovoljstvo odobravanja savesti je naknadna posledica moralno vredne radnje a ne i njen razlog, bilo pokretački bilo opravdavajući, kako bi na prigovor o nekonzistentnosti u ovom slučaju mogao da odgovori Šopenhauer. Niče kritikuje Šopenhauerovo određenje kriterijuma moralnog vrednovanja iz spoljašnje perspektive: “‘neegoistički’ instinkti, instinkti sažaljenja, samoodricanja, samožrtvovanja” Šopenhauer svojim filozofskim autoritetom nameće kao “vrednosti po sebi,” koje, prema Niče, poriču životu (vidi *GM*, “Predgovor,” 5). Šopenhauerovo viđenje je neutemeljeno i pojednostavljujuće kad je reč o razlikovanju moralnih neegoističkih postupaka i onih “antimoralnih (*antimoralisch*)” koji su egoistički u širokom smislu. Niče misli na ovo Šopenhauerovo razlikovanje kada kaže da se “suprotnost ‘egoistično’ i ‘neegoistično’ sve

više nameće ljudskoj savesti” i da “danas vlada predrasuda koja već snagom ‘fiksne ideje’ i glavobolje izjednačava pojmove ‘moralno,’ ‘neegoistično,’ ‘nezainteresovano’” (ibid). Za Ničea svi postupci su u osnovi egoistički (VM, 362), pri čemu vrednost egoizma razlikuje u zavisnosti od vrednosti subjekta života o čijem egoizmu je reč. Ničeovim rečima rečeno, “egoizam vredni toliko koliko fiziološki vredni onaj koji ga ima” (SI, “Čarkanje jednog nesavremenog,” 33; VM, 373). A “kult altruizam,” kako kaže Niče, “jeste naročiti oblik egoizma koji se javlja pod izvesnim određenim fiziološkim uslovima” (VM, 373). Preovlađivanje altruističkih vrednosti ukazuje na samoobezvređivanje izraženo u oceni “ja ne vredim mnogo,” na “osećaj nemoći i odsustvo velikih afirmativnih snaga” (ibid).

Zato Niče, nasuprot Šopenhaueru, predlaže podsticanje uslova koji doprinose afirmaciji života. Afirmacija života jeste kriterijum načina života koji treba prihvatiti, kriterijum koji nam može ukazati kakvi treba da budemo, ali ne i kako treba da postupamo i kakve su radnje moralno vredne a kakve nisu. Primeri uspešnog, produktivnog, stvaralačkog, delotvornog života jesu primeri afirmacije na koje se možemo ugledati u izboru koje uslove treba da podstičemo kako bi doprineli našem životu. Bez obzira da li su naši postupci pokrenuti egoističkim ili neegoističkim razlozima, da li su upravljani principom opšte koristi ili maksimuma koje je moguće univerzalizovati, ako je naš život produktivan, delotvoran, jedinstven u svom stvaralaštvu, onda je on dobar. Predmet našeg izbora nikad nije izvestan način postupanja, već su to uslovi koji će omogućiti da se život razvija. Razlozi koji rukovode naš izbor, a koji ujedno mogu biti i predmet našeg izbora, mogu biti aksiološki, deontički, etički ili neetički, normativni ili nenormativni. To su zapravo uslovi na osnovu kojih biramo kako ćemo živeti i uslovi koje možemo birati da bismo živeli kako mislimo da je za nas dobro živeti. Neki od uslova gotovo nepromenljivo utiču na naš život, kao što su psiho-fizičke činjenice koje oblikuju tip ličnosti pod uticajem relativno ustaljenih širih društvenih i prirodnih uslova. A da bismo procenili kojim razlozima, vrednostima i dužnostima, treba da se upravljamo u životu, moramo saznati koje su granice našeg izbora određene početnim uslovima koji grade naš tip ličnosti. I tek kada saznamo ko smo, možemo znati šta treba da budemo i kako treba da živimo.

Konačni zaključak naše interpretacije Ničeove etičke misli jeste da se u njoj ne može pronaći ni preporuka kako u životu treba da postupamo niti kriterijum moralnog vrednovanja, ali se može pronaći podsticaj da preispitujemo vrednosti i dužnosti kojima se upravljamo i razlog da

potražimo one prikladne koje nam osobeno pripadaju. Ovaj zaključak, koji je prema našem mišljenju ističe srž Ničeove etike, obraća se svakome, ali on ne znači ništa ako se ne preduzme napor da se istraži život. Zato вреди tražiti sebe čak iako smo od sebe najudaljeniji kao saznavaoi koji su uvek tragali za istinom “tamo negde,” o čemu Niče govori na samom početku knjige *Genealogija morala* koji ćemo u celosti navesti:

Mi se ne poznajemo, mi saznavaoi, sami sebe ne poznajemo: ima to svog dobrog razloga. Nikad mi sebe nismo tražili – pa kako bi se i moglo dogoditi da jednog dana sebe *nađemo*? S pravom je rečeno: “Gde je vaše blago, onde će biti i srce vaše.” *Naše* blago je tamo gde su košnice našeg saznanja. Stalno smo na putu ka njima; kao rođenim krilatim životinjama i skupljačima duhovnog meda stalo nam je zapravo samo do toga da – nešto “donesemo kući.” Inače, što se tiče života, takozvanih “doživljaja” – ko se od nas sa dovoljno ozbiljnosti odnosi prema tome? Ili ko ima dovoljno vremena za to? Pri takvim stvarima, bojim se, nikad nismo bili “na pravom mestu”: ni naše srce nije tamo – pa ni naše uho! Naprotiv, kao što se neki bogom zanesen i u sebe utonuo čovek, u čijim ušima tek što je odjeknulo zvono označujući podne sa svojih dvanaest teških udaraca, najednom budi i pita se “šta je to zapravo izbilo?” tako i mi ponekad *naknadno* trljamo uši i u čudu se, pometeni, pitamo “šta smo to zapravo doživeli? Još više: ko *smo* mi zapravo?” i naknadno, kako rekosmo, odbrojavamo svih dvanaest drhtavih udaraca našeg doživljaja, našeg života, našeg *bića* – i pri tom, avaj, grešimo u brojanju... Upravo nužno ostajemo sebi strani, ne razumemo sebe, *moramo* u sebi videti nekog drugog, za nas za večita vremena važi stav “Svako je sebi najudaljeniji” – za sebe mi nismo nikakvi “saznavaoi”... (*GM*, “Predgovor,” 1)

Odgovori na etička pitanja nikada nisu nezavisna od nas samih, već uvek u nama. Logička procedura ili matematički kalkulus ne može omogućiti da dođemo do njih, kao ni filozofski, niti naučni ili religijski autoriteti. Zato Zaratustra svojim učenicima kaže: “Još ne beste tražili sebe: tad ste pronašli mene. Tako čine svi vernici; zbog toga svekolika vera tako malo znači. Sad vam velim da izgubite mene i pronađete sebe; a tek kad me se svi budete odrekli, ja ću vam se vratiti” (*TGZ*, I, “O vrlini darodavki,” 3).

Appendix: mogućnost primene Ničeove etike i kritike morala danas – slučaj transhumanizma

Kao filozofu-zaštitniku života, Ničeju je stalo do uspešnog ostvarenja života, do ispoljavanja njegove stvaralačke i delotvorne suštine. On je želeo da svojom filozofijom podstakne stvaralaštvo i nadahne dela koja će promeniti naš pogled na svet. U tome je zaista uspeo više nego bilo koji drugi filozof, budući da je uticao na veliki broj kulturnih tokova dvadesetog veka. Njegov uticaj je primetan i danas na početku dvadesetprvog veka. U Ničeovoj filozofiji nadahnuće nalaze i oni koji žele da u ime bolje budućnosti radikalno promene čovečanstvo, poput fašista, nacista, anarhista ili, u naše, novije savremeno doba, transhumanista. Svi oni služili su se i služe se moralističkim ili paternalističkim interpretacijama Ničeove filozofije, što je protivno samim Ničeovim nastojanjima. Ironija je da su Ničeovi sledbenici zastupali stanovištva koja je on najžustrije kritikovao. Time su se ostvarile Ničeove slutnje koje je njegov Zaratustra izneo u tumačenju sna u kojem je u ogledalu video “đavola nakaženog lika i podrugljivog osmeha.” “Uistinu,” govorio je Zaratustra, “odveć dobro razumem znamenje i opomenu tog sna: moje učenje je u opasnosti, kukolj bi da se prozove pšenicom!” (*TGZ*, II, “Dete sa ogledalom”).

Niče je u svojoj filozofiji prvenstveno usmeren na pitanja koja se tiču života. U svojim odgovorima Niče ne nameće nikakav konkretan model ispravnog života. Moralizatorstvo i snishodljivost na nivou neke društvene celine, prema njegovom mišljenju, uvek nanosi štetu čovekovom životu i umanjuje njegovu vrednost. Svi pokreti koji bi da promene čoveka, da ga poboljšaja u ime novog društva, u ime društvenog napretka, dovode do nipodaštavanja čoveka. Prema Ničeju, poboljšanje predstavlja prirodnu težnju života, ali sa različitim značenjem u različitim kontekstima. Propisivanje poboljšanja bilo bi umesno jedino kada je ono kao prirodna težnja ugroženo ili kada postoji opasnost od otuđenja takve prirodne težnje. Tek tada, Niče bi smatrao, filozof može imati ulogu učitelja, vaspitača, zakonodavca. U suprotnom on bi bio poput, Ničeovim jezikom rečemo, “pastira,” “sveštenika-popravljača čovečanstva,” koji

predstavlja stalnu opasnost od moralizatorstva u društvu. O opasnosti od “popravljanja” Niče je govorio:

Uvek je postojala želja da se ljudi “popravljaju” (*verbessern*): to se, pre svega, zvalo moral. Ali se iza iste reči kriju najraznovrsnije tendencije. Kako *ukroćenje* zveri-čoveka, tako i *odgajanje* određene vrste čoveka naziva se “popravljanjem”: tek ovi zoološki termini izražavaju realitete – naravno, takve realitete o kojima tipični “popravljač,” sveštenik, ništa ne zna – neće ništa da zna... Nazivati ukroćenje životinje njenim “popravljanjem,” zvuči u našim ušima gotovo kao šala. Ko zna šta se događa u menažerijama, posumnjaće u to da se zver tamo “poboljšava.” Nju čine nemoćnijom, manje štetnom, ona postaje bolesna životinja zahvaljujući depresivnom afektu straha, bolu, ranama, gladi. – Ne stoji drugačije stvar ni s ukroćenim čovekom kojega je “popravio” sveštenik... Fiziološki rečeno: u borbi sa zveri, narušavanje njenoga zdravlja *može* da bude jedino sredstvo da se ona oslabi. To je shvatila crkva: ona je *upropaštavala* čoveka, ona ga je slabila – ali ona je izražavala pretenziju na to da ga je “popravila.” (*SI*, “‘Popravljači’ čovečanstva,” 2)

Ta opasnost postoji i danas, sakrivena iza sofisticiranosti savremene nauke i naučnih proboja. Savremena “religija poboljšanja,” odevena ruhom nauke i naučnog napretka, poziva se na Ničea kao svog proroka. Početkom ovog veka, sa razvojem nauke i tehnologije, zamajac je dobio pokret transhumanizma koji je usmeren ka budućnosti u svom zalaganju za radikalno poboljšanje čoveka, poboljšanje svih njegovih psihofizičkih sposobnosti i funkcija na način koji specifično podrazumeva primenu netradicionalnih sredstava, biomedicine (neuronauke, genetike, farmakologije) i napredne tehnologije (molekularne nanotehnologije, informacione tehnologije, veštačke inteligencije, robotike).

Transhumanizam prema tvrđenju Maksa Mora, jednog od njegovih osnivača, u suštini je *ničeanski*. Mor je saglasan sa Ničeovim shvatanjem da je nihilizam prelazna faza koju treba da ostavimo za sobom afirmišući pozitivnu vrednosnu perspektivu (More, 1996: 5). Štefan Sorgner, filozof-transhumanista mlađe generacije, prihvata Morovo shvatanje odnosa Ničeove filozofije i transhumanizma sa namerom da pokaže da u takvom odnosu postoje fundamentalne sličnosti (Sorgner, 2009: 29). Glavna sličnost, koja navodi da se brzopleto izvede takav zaključak, jeste podudarnost između transhumanističkog shvatanja posthumanog bića (*posthuman*), to jest

radikalno poboljšano čoveka, i Ničeovog natčoveka (*Übermensch*).⁷¹ Teza da Ničeova ideja natčoveka predstavlja anticipaciju transhumanističkog shvatanja posthumanog bića je neosnovana iz više razloga. Prvo, Niče nije mogao ni misliti o radikalnom poboljšanju čoveka primenom netradicionalnih sredstava, zbog čega je teza o Ničeovoj ideji natčoveka kao anticipaciji posthumanog bića anahrona. Drugo, čak i kada bi se zanemario anahronizam te teze, Ničeova ideja natčoveka bi zbog svoje opskurnosti bila neadekvatan reper za poređenje Ničeove filozofije sa bilo kojim drugim shvatanjem. Termin “natčovek” u Ničeovom opusu pojavljuje se na nekoliko mesta bez dopune neophodnim razjašnjenjem.⁷² U kasnijoj etapi svoje filozofije Niče napušta ideju natčoveka i na najznačajne mesto, mesto uzora, postavlja viši tip ljudi. U viši tip svrstava velike ljude i narode prošlosti, kao i istaknute pojedince svoga vremena, koji zasigurno nisu bili poboljšani genetskim inženjeringom ili simbiozom sa nekim naprednim oblikom veštačke inteligencije.

Iako smo ukazali na egzegetsku problematičnost teze o Ničeovom natčoveku kao anticipaciji posthumanog bića, time još nismo opovrgli tvrđenje da Niče jeste preteča transhumanista. Njegovo učenje o volji za moć takođe daje dovoljan podsticaj za transhumanističku interpretaciju. Ako neko teži moći, a Niče pretpostavlja da je to karakteristika života uopšte, onda je u njegovom interesu da se poboljša, kako tvrdi Sorgner u svojoj transhumanističkoj interpretaciji Ničea (vidi Sorgner, 2009: 31). Za Ničea težnja ka moći jeste prirodna težnja ka sopstvenom poboljšanju. Ako se već po prirodi teži moći, pa samim tim i poboljšanju, da li treba težiti moći, odnosno, poboljšanju? Prema interpretaciji koju zastupamo, moć i poboljšanje u Ničeovoj filozofiji imaju relativno značenje koje zavisi od konteksta. U biološkom kontekstu moć ili poboljšanje ima značenje rasta i razvoja bioloških funkcija organizma, u psihološkom kontekstu značenje osećaja moć, samopouzdanja i samokontrole koji

⁷¹ U kontekstu rasprave o ničeanskom poreklu transhumanizma Ničeov termin *Übermensch* prevodi se na engleski jezik terminima *overhuman* (Sorgner, 2009: 29) ili *superhuman* (Loeb, 2012: 3–4).

⁷² U objavljenim delima termin “natčovek” se pojavljuje u *Zaratustri*, u odeljcima autobiografske knjige *Ecce homo* (EH, “Zašto pišem tako dobre knjige,” 1; ibid, “Tako je govorio Zaratustra,” 6; ibid, “Zašto sam sudbina,” 5), na po jednom mestu u *Sumraku idola* i u *Antihristu* (SI, “Čarkanje jednog nesavremenog,” 37; A, 4), a uzgredno i na jednom mestu u *Genealogiji morala* (GM, I, 16). Još se pojavljuje u pismu Malvidi fon Majzenbug (Malwida von Maysenbug) iz oktobra 1888. godine (IP, 1135) i u neznatnom broju fragmenata iz neobjavljene zaostavštine.

se stiču prevazilaženjem frustracija ili razrešavanjem psiholoških konflikata, u društvenom kontekstu značenje društvenog priznanja i prerogativa koja dolazi uz priznanje. Značenja pojma poboljšanja u navedenim kontekstima logički su međusobno nezavisna: poboljšanje u biološkom smislu moguće je bez poboljšanja u psihološkom i društvenom smislu, i tome slično. Transhumanizam insistira na poboljšanju biološke osnove čoveka na koju je moguće direktno primeniti savremena sredstva biomedicine i tehnologije. Upitno je da li će poboljšanje biološke osnove čoveka dovesti do njegovog psihološkog ili društvenog poboljšanja, a još više da li je biološko poboljšanje čoveka uopšte opravdano.

Specifično poboljšanje za koje se zalažu transhumanisti obično se opravdava na osnovu opšte koristi. Poboljšanje je preporučivo ili obavezno ako doprinosi opštoj koristi. Za Nika Bostroma (Nick Bostrom), jednog od vodećih transhumanista današnjice, transhumanizam se zasniva na prosvetiteljskim vrednostima slobode i opšte dobrobiti, zbog čega je taj pokret srodniji engleskom liberalnom misliocu i utilitaristi Džonu Stjuartu Milu nego Ničeju (Bostrom, 2005a: 4–5). Stoga, sličnost između Ničeove filozofije i transhumanizma je samo površinska, kako tvrdi Bostrom. Može se misliti da je Ničeovo učenje o natčoveku nadahnulo transhumanizam, no Niče nije imao na umu tehnološku transformaciju već kulturno i lično uzdizanje izuzetnih pojedinaca (vidi *ibid*, 4). Zorgner se protivi Bostromovom shvatanju odnosa Ničeove filozofije i transhumanizma smatrajući da iako Niče nije imao na umu tehnološku transformaciju čoveka on ne isključuje mogućnost tehnološkog poboljšanja (vidi Sorgner, 2009: 37). Zorgner ne bi isključio mogućnost da bi Niče prihvatio i genetski inženjering, jer je Niče potvrđivao nauku, zauzimao se za poboljšanje, kao i za stvaranje natčoveka (*ibid*, 34). Za njegovog Ničea-transhumanistu poboljšanje se opravdava na osnovu interesa koji čovek ima u težnji ka moći. Poboljšanje je korisno jer pomaže postizanje moći kojoj čovek teži, to jest, može da koristi čoveku da postane natčovek. Međutim, Niče nikada nije bez maske govorio da čovek treba da postane natčovek. Zapravo, Zaratustrine su reči “*ja vas učim natčoveku. Čovek je nešto što treba prevazići... Šta je majmun za čoveka? Predmet smeha ili bolnog stida. A isto treba da bude čovek za natčoveka: predmet smeha ili bolnog stida... Počujte, ja vas učim natčoveku! Natčovek je smisao Zemlje. Vaša volja neka kaže: natčovek nek bude smisao Zemlje!*” (TGZ, I, “Zaratustrin predgovor,” 3). Jedno od retkih mesta iz Ničeovog opusa u kojem se pojavljuje reč “natčovek,” u knjizi *Ecce homo*, kaže da se njome “natčovek” označava “tip od najveće uspelosti, nasuprot ‘modernim’ ljudima, ‘dobrim’ ljudima, hrišćanima i drugim nihilistima – reč

koja u ustima jednog Zaratuстре, *ništitelja* morala, postaje veoma misaona reč – gotovo je svuda bila razumevana, bez ikakve krivice, u smislu onih vrednosti čija je suprotnost bila oličena u Zaratustrinoj figuri, hoću reći razumevana kao ‘idealistički’ tip neke više vrste čoveka, pola ‘svetac’ pola ‘genije’ ... Zbog njega me je ostala učena rogata stoka sumnjičila za darvinizam, čak su u tome prepoznavali ‘kult heroja,’ koga sam tako sarkastično odbio, onoga krivotvoritelja znanja i volje, Karlajla. Njemu sam u uho šaputao da bi pre trebalo da se osvrne za jednim Čezarom Bordžijom nego za Parsifalom, što on nije verovao” (*EH*, “Zašto pišem tako dobre knjige,” 1). Ovo mesto samo potvrđuje da Ničeov ideal jeste istinski čovek, a ne neki “*idealni* čovek” (*SI*, “Čarkanje jednog nesavremenog,” 32), pa tako ni “natčovek” kao “‘idealistički’ tip neke više vrste čoveka.”

Niče je neumoljivo izricao imperativ “budi ono što jesi.” A da bi čovek postao ono što jeste nije dovoljno, a verovatno ni nužno, poboljšanje čovekove biologije. Pre svega, potrebno je razumevanje konteksta života čoveka na osnovu poznavanja relevantnih uslova u njemu. Pošto su često u pitanju različite vrste uslova, potrebna je saradnja različitih nauka, kao što su one koje Niče navodi u *Genealogiji morala*, psihologije, fiziologije i medicine (vidi *GM*, I, 17). Vrednosti i trebanja kojima se ljudi upravljaju u životu, a koje poznaju istorija i etnologija, predstavljaju uslove od znatnog uticaja. Uloga filozofa prema Niču jeste da zagovara saradnju između nauka i posreduje u izučavanju vrednosti, da bi se rešio problem vrednosti i odredila njihova hijerarhija (*ibid*). To je “budući zadatak filozofa,” kaže Niče (*ibid*). Da bi smo znali kako treba živeti i koje vrednosti su za život vredne treba razumeti istorijski kontekst života i identifikovati uslove koji u njemu deluju. To važi na planu bilo kog društvenog kolektiva kao celine i individualnom planu ličnosti. Drugo, s obzirom na rezultate istraživanja života treba podsticati uslove koji su vredni za život, koji doprinose njegovoj harmoniji, ali koji su uvek vezani za kontekst i relativni s obzirom na njega. Zato, treće, treba imati u vidu primere viših ljudi i viših kultura, pa na osnovu tih primera podsticati one uslove koji će u zadatom istorijskom kontekstu “poroditi” originalnu kulturu uzvišene vrednosti kao i izuzetne pojedince bez kojih takva kultura nije moguća.

Stvaralačka kultura i delotvorni pojedinci za Ničea jesu primeri ideala koji je zastupao. U tome se nazire još jedna prividna sličnost između Ničeove filozofije i transhumanizma. Bostrom smatra da ambicija transhumanizma, pored tehnologije i medicine, uključuje i ekonomske, društvene i institucionalne planove, kulturni razvoj, kao i psihološke veštine i tehnike (Bostrom,

2005b: 4). Za Ničea je razvoj kulture na prvom mestu. Svakako, Niče nije imao predstavu o netradicionalnim sredstvima za čiju se upotrebu danas zalažu transhumanisti, mada bi njihovu primenu verovatno dopuštao budući da nije bio konzervativnih shvatanja. Međutim, on ističe značaj obrazovanja i vaspitanja u podsticanju kulturnog i individualnog stvaralaštva kao najboljeg sredstva koje nam omogućava da postanemo ono što jesmo. U svome delu *Šopenhauer kao vaspitač*, u kojem eksplicitno tematizuje pitanja obrazovanja i vaspitanja, veli da “ima i drugih sredstava da sebe nađemo, da do sebe dođemo iz omame u kojoj obično lebdimo kao u kakvom tmurnom oblaku, ali,” kaže Niče, “ne znam bolje sredstvo nego da se opomenemo svojih vaspitača i učitelja” (*ŠV*, 1). Za Ničea vaspitač (*Erzieher*) jeste nosilac više kulture koji svojim primerom pomaže da postanemo ono što jesmo. Pravo vaspitanje i obrazovanje prema Ničeu nije nekakvo spoljašnje pomagalo, kakvo je paternalističko vaspitanje i obrazovanje koje je redovito predmet Ničeove kritike (u kasnijoj etapi svog dela, u *Genealogiji morala*, *Sumraku idola* i *Volji za moć*, takvo vaspitanje i obrazovanje označava pejorativnim izrazom “popravljanje,” o čemu je bilo reči). Prema Ničeovim rečima, pravi vaspitači i učitelji su “oslobodioci”:

Tvoji istinski vaspitači i učitelji odaće ti ono što je istinski prasmisao i osnovna građa tvog bića, nešto što se apsolutno ne može vaspitati i naučiti, a što je u svakom slučaju teško pristupačno, vezano, paralisano: tvoji vaspitači ne mogu biti ništa drugo nego tvoji oslobodioci. A ovo je tajna svakog obrazovanja: ono ne daje veštačke udove, voštane noseve, oči s naočarima, – naprotiv, ono što je kadro da dâ te darove samo je karikatura vaspitanja. Nego je ono oslobađanje, uklanjanje svakog korova, krša, gamadi što hoće da napadnu nežne klice biljaka, izlivanje svetlosti i topline, ljupki romor noćne kiše, ono je podražavanje prirode kada je nastrojena majčinski i milosrdno, ono je dovršavanje prirode kada predupređuje njene svirepe i nemilosrdne napade i preokreće ih u nešto dobro, kad velom prekriva ispoljavanja njenog maćehinskog nastrojenja i njene jadne nerazumnosti. (ibid)

Pravi vaspitači i učitelji svojim primerom pokazuju kako do samospoznaje, kako prepoznati razliku između životno korisnih uslova i onih koji štete ili ne koriste životu, kako se osloboditi onih štetnih a podsticati korisne. Na taj način čovek može ostvariti svoje istinsko biće, koje počiva neizmerno visoko iznad njega (ibid). Uprkos tome što prema Ničeu čovek postaje ono što jeste težeći iznad sebe, njegova filozofija se ne može interpretirati kao transhumanistička. Najbolje sredstvo za samospoznaju, samoostvarivanje, samopotvrđivanje jeste vaspitanje i

obrazovanje ugledanjem na više ljude. Viši ljudi jesu veliki stvaraoci, filozofi i umetnici, čiji lični primeri nas navode na emancipaciju. Biomedicina i tehnologija ne mogu nam pomoći u samoostvarivanju i samopotvrđivanju. Njihova primena može nas učiniti zavisnim od savremenih sredstava poboljšanja, i, time, osujetiti našu emancipaciju i udaljiti nas na našem putu da postanemo ono što jesmo. Čini se da Ničeovu etiku, zasnovanu na idealu afirmacije života, možemo tek prikladno primeniti u obrazovanju. Jer, ako do odgovora na osnovno etičko pitanje “kako treba živeti?” možemo doći na osnovu opisa života viših ljudi kao *uzornih* primera afirmacije života, onda se taj odgovor pre svega tiče vaspitanja i obrazovanja, njihovog vrednovanja i preporučivanja u konkretnim okolnostima. Zato je, kao što i drugi teoretičari smatraju, opravdan stav da se čitav Ničeov filozofski projekat može razumeti kao obrazovni poduhvat (Dobrijević, 2009a: 118).

Iako se, kao što smo sugerisali, Ničeova pozitivna etička učenja ne mogu plauzibilno primeniti u opravdanju transhumanističkih ciljeva, njegova kritika morala može se primeniti na etička rezonovanja u transhumanizmu. Ukorenjen u prosvetiteljskom nasleđu vere u razum i nauku, transhumanizam prihvata prosvetiteljske humanističke vrednosti, slobodu i opštu dobrobit. Transhumanisti zagovaraju primenu netradicionalnih sredstava poboljšanja pozivajući se na opštu korist čovečanstva ili vrednost čoveka kao intrinzične vrednosti. Džulijan Savulesku (Julian Savulescu), na primer, zauzima provokativnu transhumanističku poziciju: poboljšanje predstavlja moralnu obavezu (Savulesku, 2010: 36). Tu poziciju opravdava pozivajući se na ljudsko blagostanje: manipulisanje biologijom sa ciljem povećanja šansi za dobrim životom je etično (ibid: 45). Pored toga, na drugom mestu, Savulesku zajedno sa Ingmarom Perssonom (Ingmar Persson) tvrdi da je biomedicinsko moralno poboljšanje najvažniji vid poboljšanja i da bi bez moralnog poboljšanja ostale tehnike poboljšanja čini se lako povećale globalnu nepravdu (Savulescu & Persson, 2010: 12–3). Ubrzani rast napredne tehnologije čini naše živote znatno boljim, ali pruža i sredstva za naše uništenje. Transhumanizam predlaže moralno poboljšanje kao sredstvo koje nam može pomoći da se suočimo sa opasnostima koje donosi napredak tehnologije (ibid: 13). Ovakvu poziciju možemo okarakterisati kao moralističku, i ako bismo je mogli svesti na njenu osnovnu devizu koja glasi “biti čovek znači biti bolji” (Savulesku, 2010: 53), videli bismo da je ona u osnovi tautološka. Čovek u normativnom vrednosnom smislu (u smislu kapaciteta koji čine da članovi čovekove vrste imaju moralni status i vrednost (Savulescu & Persson, 2010: 13), što zapravo znači, u smislu kapaciteta koji čine da čovek bude bolji) znači

biti bolji. Prema ovakvoj poziciji poboljšanje se preporučuje na osnovu onog što čovek u vrednosnom smislu treba da bude, ili, u očiglednoj tautološkoj formulaciji, čovek treba da se poboljša zato što treba da bude bolji. Ničeova kritika ove pozicije ukazivala bi na neosnovanost optimizma u težnji ka opštem blagostanju i na neprikladnost univerzalne primene poboljšanja na osnovu cilja opšte koristi, bez obzira koja se sredstva koriste u poboljšanju. Zbog diferenciranosti života, zbog izuzetaka koji se nikako ne mogu upravljati normama većine, poput velikih stvaraoca koji pružaju jedinstven doprinos životu, poboljšanje radi opšteg blagostanja bilo bi upropaštavanje. Čak ni opreznost u poboljšanju, za koju Savulesku kaže da je krajne osnovana (Savalesku, 2010: 36), ne bi mogla da omogući pravdu za izuzetke kakve Niče želi da zaštiti. Zato je Niče kao najbolje sredstvo čovekovog ličnog uzdizanja preporučivao samostalno vaspitanje i obrazovanje rukovođeno vrednim i uzornim primerima ljudi, velikim stvaraocima, filozofima i umetnicima.

Nasuprot Savuleskuovom moralno obaveznom poboljšanju, Nikolas Ejger (Nicolas Agar), koga možemo klasifikovati kao transhumanistu, u odbrani poboljšanja zastupa poziciju koju naziva “liberalnom eugenikom.” Prema poziciji liberalne eugenike poboljšanje netradicionalnim sredstvima kao što je genetski inženjering ne treba da bude obavezujuće već samo dopustiva opcija. Prema Ejgeru, roditelji treba da imaju mogućnost da koriste dostupne tehnologije kako bi izabrali karakteristike svoje dece (Agar, 2004: 2). U selekciji poboljšanja deteta roditelje bi vodile izvesne koncepcije dobrog života. Roditeljsko rangiranje životnih planova, rangiranje onoga što je vredno u životu, određuje poboljšanje: genetska terapija koja će poboljšati njihovo dete uvećava šansu za uspešno ostvarivanje životnih planova koje rangiraju visoko (ibid: 101). Liberalna eugenika podrazmeva pluralističko shvatanje ljudske izvrsnosti, odnosno, dobrog života, nasuprot monističkom shvatanju kakvo je nacističko ili kakvo je, manje problematično, shvatanje hedonističkog utilitarizma (vidi ibid: 100–1). Uprkos pluralizmu i širokom spektru pozitivnih sloboda, pošto se izbor poboljšanja prepušta roditeljima, pri čemu se pretpostavlja da roditelji žele dobar život svojoj deci, pozicija liberalne eugenike implicira paternalizam. Svako poboljšanje koje je upravljano spolja, čak iako su roditelji ili dobronamerni stručnjaci ti koji upravljaju poboljšanjem, jeste paternalističko, i prema Ničeovom mišljenju može onemogućiti afirmaciju velikih stvaralaca, što bi bila najveća šteta. Za velike stvaraoce genetsko poboljšanje uopšte ne bi bilo od presudnog ili bilo kakvog značaja ako ne bi bili ispunjeni uslovi koje može da omogući jedino pravo vaspitanje i obrazovanje. Možda Niče i ne

bi bio protivnik primene netradicionalnih sredstava poboljšanja, ali njegova pozicija čvrsto drži do mišljenja da je za afirmaciju života mnogo što šta drugo važnije, kao što su uzorne ličnosti i vrednosti koje oblikuju trenutni istorijsko-kulturni kontekst.

Bibliografija

Primarna literatura

Antihrist, preveo Jovica Aćim, (Beograd; Dereta, 2005).

“Dioniski pogled na svet” u *Spisima o grčkoj književnosti i filozofiji*, preveo Milan Ćurčin, (Novi Sad; Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998).

Ecce homo, preveo Vladimir Đorović, (Beograd; Dereta, 2001).

“Genealogija morala” u *Sa one strane dobra i zla/ Genealogija morala*, preveo Gligorije Ernjaković, (Beograd; Prosveta, 1994).

Izabrana pisma, prevela Dušica Guteša, (Beograd; Prosveta, 1996).

Knjiga o filozofu, preveo Jovica Aćin, (Beograd; Grafos, 1987).

Ljudsko, suviše ljudsko, preveo Božidar Zec, (Beograd; Dereta, 2005).

Nesavremena razmatranja, preveo Danilo N. Basta, (Beograd; Plato, 2006).

“O istini i laži u izvanmoralnom smislu” u *Knjiga o filozofu*, preveo Jovica Aćin, (Beograd; Grafos, 1987).

“O koristi i šteti istorije za Život” u *Nesavremena razmatranja*, preveo Danilo N. Basta, (Beograd; Plato, 2006).

Rođenje tragedije, prevela Vera Stojić, (Beograd; Dereta, 2001).

Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Colli, Giorgio & Montinari, Mazzino (ur.), (München/Berlin/New York; de Gruyter, 1999).

“Sa one strane dobra i zla” u *Sa one strane dobra i zla/ Genealogija morala*, preveo Gligorije Ernjaković, (Beograd; Prosveta, 1994).

Spisi o grčkoj književnosti i filozofiji, (Novi Sad; Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1998).

Sumrak idola, preveo Dragomir Perović, (Beograd; Grafos, 1988).

“Šopenhauer kao vaspitač” u preveo u *Nesavremena razmatranja*, preveo Danilo N. Basta, (Beograd; Plato, 2006).

Tako je govorio Zaratustra, preveo Branimir Živojinović, (Beograd; 1999).

The Portable Nietzsche, edited and translated by Walter Kaufmann, (New York; Viking, 1954).

Vesela nauka, preveo Milan Tabaković, (Beograd; Grafos, 1974).

Volja za moć, preveo Dušan Stojanović, (Beograd; Dereta, 2003).

Zora, preveo Božidar Zec, (Beograd; Dereta, 2005).

Prilikom tumačenja Ničeovih tekstova navedene prevode Ničeovih dela upoređivali smo sa originalnim delima u digitalnom izdanju kompletnog Ničeovog opusa:

Friedrich Nietzsche, *Digital Critical Edition of the Complete Works and Letters*, ur. Paolo D'Iorio, <http://nietzschesource.org>.

Za označavanje Ničeovih dela u samom tekstu korišćene su sledeće skraćenice:

- *A = Antihrist*
- *DP = Dionizijski pogled na svet*
- *EH = Ecce homo*
- *GM = Genealogija morala*
- *IP = Izabrana pisma*
- *KF = Knjiga o filozofu*
- *KSA = Kritische Studienausgabe*
- *KŠI = O koristi i šteti istorije za život*
- *Lj = Ljudsko, suviše ljudsko*

- *RT = Rođenje tragedije*
- *SDZ = S one strane dobra i zla*
- *SI = Sumrak idola*
- *ŠV = Šopenhauer kao vaspitač*
- *TGZ = Tako je govorio Zaratustra*
- *VM = Volja za moć*
- *VN = Vesela nauka*
- *Z = Zora*

Sekundarna literatura

Agar, Nicolas (2004), *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, (Oxford; Blackwell, 2004).

Babić, Jovan, “Meta-etika” u *Theoria*, (Beograd; Filozofski fakultet, 2006).

- “Pogovor” u Šopenhauer, A., *O temelju morala*, (Novi Sad; Bratstvo-Jedinstvo, 1990).

Bostrom, Nick, “A History of Transhumanist Thought,” *Journal of Evolution and Technology* 14, (1), (2005a).

- “Transhumanist Values” u *Ethical Issues for the 21st Century*, (2005b).

Brobjer, Thomas, *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*, (Urbana; University of Illinois Press, 2008).

Cekić, Nenad, *Metaetika: problemi i tradicija*, (Beograd; Akademska knjiga, 2013).

Clark, Maudemarie, *Nietzsche on Ethics and Politics*, (Oxford; Oxford University Press, 2015).

- *Nietzsche on Truth and Philosophy*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1990).

Cooper, David E., *Authenticity and Learning: Nietzsche’s Educational Philosophy*, (London; Routledge & Kegan Paul, 1983).

Delez, Žil, *Niče i filozofija*, prevela Svetlana Stojanović, (Beograd; Plato, 1999).

Diethe, Carol, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, (Lanham, Maryland; Scarecrow Press, 2007).

Dobrijević, Aleksandar, "Pohvala autodidaktici: Niče kao teoretičar rigoroznog samoobrazovanja" u *Theoria* 52, (2), (Beograd; 2009a).

- *Ka adekvatnoj moralnoj teoriji: normativna etika Ričarda M. Hera*, (Beograd; Institut za filozofiju i društvenu teoriju "Filip Višnjić," 2006).
- "Šta je antroponomija" u *Filozofija i društvo*, 2, (Beograd; 2009b).

Dummett, Michael, "Realism" u *Truth and Other Enigmas*, (Cambridge Mass; Harvard University Press, 1978).

Emerson, Ralf Valdo, *Upravljanje životom*, prevela Isidora Sekulić, (Beograd; Partenon, 2008).

Enoch, David, Agency, "Shmagency: Why Normativity Won't Come from What Is Constitutive of Action" u *The Philosophical Review* 115, (2), (2006).

Fischer, Kurt Rudolf, "A Godfather Too: Nazism as a Nietzschean 'Experiment'" u Golomb, J. & Wistrich, R. S. (ur.), *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Use and Abuse of a Philosophy*, (Princeton; Princeton University Press, 2002).

Foot, Philippa, "Nietzsche: The Revaluation of Values" u Foot, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, (Oxford; Clarendon Press, 2002).

- *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, (Oxford; Clarendon Press, 2002).

Foucault, Michel, "Nietzsche, Genealogy, History" u Rabinow, P. (ur.), *The Foucault Reader*, (New York; Pantheon, 1984).

Fuko, Mišel, *Poredak diskursa*, preveo Dejan Aničić, (Loznica; Karpos, 2007).

Gauthier, David, *Morals by Agreement*, (Oxford; Oxford University Press, 1986).

Gemes, Ken & Janaway, Christopher, "Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Asceticism" u Vandenberg, B. (ur.), *A Companion to Schopenhauer*, (Malden MA; Wiley-Blackwell, 2012).

Gemes, Ken & Richardson, John, *The Oxford Handbook of Nietzsche*, (Oxford; Oxford University Press, 2013).

Golomb, Jacob & Wistrich, Robert S. (ur.), *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Use and Abuse of a Philosophy*, (Princeton; Princeton University Press, 2002).

Green, Michael, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, (Urbana; University of Illinois Press, 2002).

Guthrie, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy*, treći i četvrti tom, (Cambridge; Cambridge University Press, 1969, 1981).

Hajdeger, Martin, *Niče*, prvi i drugi tom, preveo Božidar Zec, (Beograd; Fedon, 2009).

Hardin, Rasel, "Teorija racionalnog izbora" u Stupar, M. (ur.), *Racionalnost i demokratija, Treći program*, (139–40), (Beograd; 2008).

Hegel, Georg Vilhem Fridrih, *Osnovne crte filozofije prava*, (Sarajevo; Svjetlost, 1989).

Hill, Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, (Oxford; Oxford University Press, 2003).

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, drugo izdanje, (Oxford; Oxford University Press, 1978).

Hundt, Andrew, "Nietzsche's Meta-Axiology: Against Sceptical Reading" u *British Journal for the History of Philosophy* 22, (2), (2014a).

- "Normativity and the Will to Power: Challenges for a Nietzschean Constitutivism," neobjavljeni članak, izložen na konferenciji *Nietzsche, Value and Self-Constitution* (Oxford; 2014b).

Hurka, Thomas, “Nietzsche: Perfectionist” u Leiter, B. & Sinhababu, N. (ur.), *Nietzsche and Morality*, (Oxford; Oxford University Press, 2007).

- *Perfectionism*, (Oxford; Oxford University Press, 1993).

Hussain, Nadeem, “Honest Illusion: Valuing for Nietzsche’s Free Spirits” u Leiter, B. & Sinhababu, N. (ur.), *Nietzsche and Morality*, (Oxford; Oxford University Press, 2007).

Janaway, Christopher, *Beyond Selflessness*, (Oxford; Oxford University Press, 2007).

Janaway, Christopher & Robertson, Simon, *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, (Oxford; Oxford University Press, 2012).

Kant, Imanuel, *Zasnivanje metafizike morala*, (Beograd; BIGZ, 1981).

Katsafanas, Paul, *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, (Oxford; Oxford University Press, 2013).

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, (Princeton; Princeton University Press, 1974).

Knobe, Joshua & Leiter, Brian, “The Case for Nietzschean Moral Psychology” u Leiter, B. & Sinhababu, N. (ur.), *Nietzsche and Morality*, (Oxford; Oxford University Press, 2007).

Kojen, Leon, “Teze o uzročnom objašnjenju u istoriji” u *Treći program* 155–6, (Beograd; 2012).

Lange, Frederick Albert, *The History of Materialism*, preveo sa nemačkog na engleski Ernest Chester Thomas, (London; Kagan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925).

Leiter, Brian, “Moral Skepticism and Moral Disagreement in Nietzsche” u R. Shafer-Landau (ur.), *Oxford Studies in Metaethics*, tom IX, (Oxford; Oxford University Press, 2014).

- *Nietzsche on Morality*, drugo izdanje, (London; Routledge, 2015).

- “Nietzsche’s Metaethics: Against the Privilege Readings” u *European Journal of Philosophy* 8, (Oxford; Blackwell Publisher, 2000).

Leiter, Brian & Sinhababu, Neil (ur.), *Nietzsche and Morality*, (Oxford; Oxford University Press, 2007).

- Loeb, Paul, "Nietzsche's Transhumanism," *The Agonist*, (2012).
- Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, prevela Vesna Todorović, (Beograd; Plato, 2000).
- Mackie, John Leslie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, (England; Penguin, 1977).
- McGee, Vann, "A Counterexample to Modus Ponens" u *Journal of Philosophy* 10, (1985).
- Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology, and Metafore*, (Cambridge; Cambridge University Press, 2002a).
- "Nietzsche, Spencer and Ethics of Evolution" u *Journal of Nietzsche Studies* 23, (2002b).
- More, Max, "Transhumanism: Towards a futurist philosophy", *Extropy* 6, (1996).
- Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, (Oxford; Oxford University Press, 1986).
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, (Cambridge; Harvard University Press, 1985).
- Platon, *Dijalozi*, preveo Slobodan Blagojević, (Beograd; Grafos, 1982).
- *Država*, preveo Albin Vilhar, (Beograd; BIGZ, 2002).
 - "Hipija Veći" u *Dijalozi*, (Beograd; Grafos, 1982).
- Putnam, Hilary, *Realism and Reason*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1983).
- *The Many Faces of Realism*, (La Salle; Open Court, 1987).
 - "Why There isn't Ready-Made World" u *Realism and Reason*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1983).
- Railton, Peter, "Naturalism and Prescriptivity" u *Social Philosophy and Policy* 7, (1989).
- "Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well" u Janaway, C. & Robertson, S. (ur.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, (Oxford; Oxford University Press, 2012).
- Reginster, Bernard, *Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming of Nihilism*, (Cambridge; Harvard University Press, 2006).

Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, (Oxford; Oxford University Press, 2004).

- *Nietzsche's System*, (Oxford; Oxford University Press, 1996).

Robertson, Simon, "The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical, and Quasi-Aesthetic" u Janaway, C. & Robertson, S. (ur.), *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, (Oxford; Oxford University Press, 2012).

Robertson, Simon & Owen, David, "Nietzsche's Influence on Analytic Philosophy" u Gemes, K. & Richardson, J., *The Oxford Handbook of Nietzsche*, (Oxford; Oxford University Press, 2013).

Ruso, Žan-Žak, *Julija ili nova Eloiza*, prevela Milica Carcaračević, (Beograd; Nolit, 1964).

Sartr, Žan-Pol, *Biće i ništavilo*, preveo Mirko Zurovac, (Beograd; Nolit, 1984).

Savulescu, Julian & Persson, Ingmar, "Moral Transhumanism," *Journal of Medicine and Philosophy*, (2010).

Savulescu, Džulijan, "Genetske intervencije i etika poboljšanja ljudskih bića," *Treći program Radio Beograda* 148, (4), (2010).

Schacht, Richard, *Nietzsche*, (London; Routledge, 1983).

- "Nietzsche's Naturalism" u *Journal of Nietzsche Studies* 43, (2), (2012).

Skorupski, John, "Morality and Ethics" u Craig, E. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (London; Routledge, 1998).

Solomon, Robert, *Living with Nietzsche*, (Oxford; Oxford University Press, 2002).

Sommer, Andreas Urs, "Nietzsche's Reading on Spinoza" u *Journal of Nietzsche Studies* 43, (2), (2012).

Sorgner, Stefan Lorenz, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism," *Journal of Evolution and Technology* 20, (1), (2009).

Spinoza, Baruh de, *Etika*, prevela Ksenija Atanasijević, (Beograd; Kultura, 1970).

Stupar, Milorad (ur.), "Racionalnost i demokratija" u *Treći program* 139–40, (Beograd; 2008).

Schuringa, Christoph, "Nietzsche's Genealogical Histories and His Project of Revaluation" u *History of Philosophy Quarterly* 31, (3), (2014).

Šekspir, Viljem, *Hamlet*, (Beograd; Knjiga-komerc, 2007).

Šmid, Vilhem, *Lep život: uvod u životnu umetnost*, (Novi sad; Svetovi, 2001).

Šopenhauer, Artur, *O temelju morala*, prevela Veselka Santini, (Novi Sad; Bratstvo-Jedinstvo, 1990).

- *Svet kao volja i predstava*, prvi tom, preveo Božidar Zec, (Beograd; Službeni glasnik, 2005).
- *Svet kao volja i predstava*, drugi tom, preveo Sreten Marić, (Novi Sad, Matica srpska, 1986).

Vandenabeele, Bart, *A Companion to Schopenhauer*, (Malden MA; Wiley-Blackwell, 2012).

Williams, Bernard, *Ethics and Limits of Philosophy*, (London; Fontana, 1985).

- *Making Sense of Humanity*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1995).
- "Moral Luck: a Postscript" u *Making Sense of Humanity*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1995a).
- "Nietzsche's Minimalist Moral Psychology" u *Making Sense of Humanity*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1995b)
- *Truth and Truthfulness*, (Princeton; Princeton University Press, 2002).

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Side-by-Side-by-Side Edition, 2012).

Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, (Cambridg; Cambridg University Press, 2010).

Zimmerman, Michael J., *The Concept of Moral Obligation*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1996).

Biografija

Miloš Agatonović rođen je 07. 01. 1986. godine u Kruševcu. Studije filozofije počeo je da pohađa 2005. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, gde je i diplomirao 2012. godine sa ocenom 10 i temom diplomskog rada “Ničeov pojam volje za moć.” Doktorske studije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu upisao je školske 2012/13. godine. Od septembra 2012. godine do januara 2013. godine bio je zaposlen kao nastavnik filozofije, logike i građanskog vaspitanja u Ekonomsko-trgovinskoj školi u Kruševcu, a od maja 2014. godine do marta 2016. godine kao nastavnik filozofije u Gimnaziji u Kruševcu.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора _____ Милош Агатоновић _____

Број индекса _____ OF120003 _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

Ничеова етика и критика морала

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора: Милош Агатоновић

Број индекса: OF120003

Студијски програм: филозофија

Наслов рада: *Ничеова етика и критика морала*

Ментор: др Александар Добријевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Ничеова етика и критика морала

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.