

## Kategorički imperativ kao primjer protuideala

KSENIJA GRUBIŠIĆ

Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Trg maršala Tita 3, 10 000 Zagreb  
ksenija.grubisic@pravo.hr

IZVORNI ZNANSTVENI RAD / PRIMLJENO: 22–09–12 PRIHVAĆENO: 06–11–12

---

SAŽETAK: Kant je tumačenjem metafizike ćudoređa nastojao dokazati da je smisao ćudorednosti u postizanju autonomnosti, odnosno u autonomiji volje. Premda je Nietzsche na potpuno drugaćiji način tumaćio ćudorednost, djelo *Uz genealogiju morala* pokazuje da je i za njega smisao ćudorednosti u postizanju autonomnosti, odnosno u stvaranju autonomnog individuuma. Pritom obojica svoje teze argumentiraju na primjeru obećanja. Kant objašnjava zašto se *sloboda htijenja* može očitovati samo pomoću kategoričkog imperativa, dok Nietzsche u drugoj genealoškijskoj raspravi obećanje tumaći kao *aktivno htijenje*, odnosno kao najvišu paradigmu odgovornosti. I kod Kanta i kod Nietzschea je ostvarenje autonomnosti kao ideala moguće samo pomoću *slobode volje*, što otvara mogućnost da bi kategorički imperativ mogao biti svojevrsna paradigma za protuideal.

KLJUČNE RIJEČI: Autonomnost, ćudorednost, “*htjeti drugaćije vidjeti*”, ideal, obećanje, protuideal, “*stvar po sebi*”, volja za moć, vrijednosti, zablude.

---

### Perspektivizam: zablude i vrijednosti morala

U svojoj filozofiji općenito, pa tako i kod tumačenja problema morala, Nietzsche često koristi izraze koji nisu uobičajeni u etici. Primjerice, svoj pristup moralu imenuje izrazima “nihilizam”, “imoralizam” i “s onu stranu dobra i zla”. U određenom smislu izuzetak je izraz “nihilizam”, pa nije neobično da je već tim pojmom izazvao dvojbe oko toga je li svojom kritikom morala htio odbaciti moral ili ne.<sup>1</sup> Pored toga, teze kao što su *nema moralnih činjenica*, *izvori morala nisu moralni* ili *moral je zabluda* zasigurno izazivaju dodatnu i ozbiljnu sumnju prema bilo kakvom tumačenju

---

<sup>1</sup> Takve dvojbe središnja su tema mnogih interpretacija. Primjerice, T. Irwin upozorava na teškoće u određivanju Nietzscheove pozicije koje proizlaze, među ostalim, dijelom iz neargumentiranog karaktera njegovih tekstova, a dijelom iz uvida da traženje ispravne pozicije u pristupu moralu ovisi o aspektima Nietzscheove filozofije izvan njegove filozofije morala. Usp. Irwin (2009: 325).

da je svojim pristupom i kritikom morala htio opravdati moral, a pogotovo izaziva sumnju tumačenje o njegovu eventualnom pokušaju utemeljenja moralnosti.<sup>2</sup> Neke od potonjih teza sadržane su i u sljedećem navodu:

Poznat je moj zahtjev upućen filozofima da se postave s onu stranu dobra i zla – da se uzdignu nad iluzijama moralnog prosuđivanja. Taj zahtjev proizlazi iz uvida koji sam ja prvi formulirao: da nema nikakvih moralnih činjenica. [...] *sva* sredstva kojima se dosad ljudski rod htjelo učiniti moralnim bila su iz temelja *nemoralna*.<sup>3</sup>

Ipak, djelo *Uz genealogiju morala* svjedoči da su u promišljanju morala Nietzscheu bili jednako važni i izrazi koji su sastavni dio ozbiljnih etičkih promišljanja oko utemeljenja morala. Riječ je o izrazima “sloboda”, “autonomnost”, “suverenost”. Pokazat ću kako Kantovo tumačenje tih izraza može bitno pomoći u razumijevanju toga što je Nietzsche pod time mislio. Štoviše, kao i kod Kanta, autonomnost je mišljena kao svojevrsni *ideal*. To ujedno podrazumijeva da Nietzscheova kritika morala ne podrazumijeva negiranje morala, u smislu da morala ne bi trebalo ili ne bi moglo biti. Ona je pokušaj pronalaženja puta za rješavanje problema “vrijednosti dotadašnjih ocjena vrijednosti” koji se rasvjetljava, kako je vjerovao, pomoću moralno-historijskog poučavanja odnosno genealogijskim pristupom.<sup>4</sup> S obzirom na to da je kao i Kant bio uvjerenja da moralnost nekog djelovanja ovisi o tome kako je volja protumačena, iz takvog pristupa bi trebalo postati očitim kako su sva djelovanja kao i sve dotadašnje procjene vrijednosti posljedica *volje za moć*.

Jedno od središnjih mjesta objašnjenja tako postavljenog problema morala zauzima Nietzscheovo tumačenje izraza *čudorednost običaja*. Već u 9. aforizmu *Svitanja* naslovljenom “Pojam čudorednosti običaja” (*Begriff der Sittlichkeit der Sitte*) Nietzsche govori o temeljnom uvidu u nastajanje morala što objašnjava, među ostalim, i tumačenjem samog

<sup>2</sup> Mnogi autori dijele zajednički uvid kako je Nietzsche prvenstveno kritizirao tumačenje da se moral uzima kao nešto dano, odnosno racionalno utemeljenje i opravdanje moralnosti. Međutim, različitost njihova tumačenja očituje se u različitim argumentima koji Nietzscheov stav prepoznaju kao nihilizam, skepticizam, subjektivizam, aristotelizam, itd. Usp. MacIntyre (2002: 126); Irwin (2009: 326).

<sup>3</sup> Nietzsche (2004: 36).

<sup>4</sup> Gerhardt u poglavlju “Smisao morala” navodi kako je već davno ranije, u Platonovom dijalogu *Sofist*, pokazano da se čovjek, jer može spoznavati i jer mora djelovati, ne može odreći vrlina, te da se u vrijednost morala jedva ozbiljno može sumnjati. Nietzsche je nastojao otkriti neotklonjivo proturječje između morala i života, te pokazati besmisao morala. Ipak je do danas prijeporno koji je njegov konačan odgovor. Njegova radikalna kritika morala jest faktum, ali je pitanje kojom je namjerom bio vođen. Jer unatoč svoj inektivnosti protiv morala, smatra Gerhardt, Nietzsche ostaje vjeran Platonovom uvidu da se čovjek ne može odreći vrlina tako dugo dok sebi pripisuje određenu vrijednost. Usp. Gerhardt (1992: 120).

pojma čudorednosti običaja, čiji *glavni stavak* glasi: “Čudorednost nije ništa drugo (dakle osobito *ne više!*) nego pokornost običajima, ili izričiti-  
tije rečeno: na *zabludi* odnosno na preuzetim vrijednostima utemeljeno  
moralno djelovanje” (Nietzsche 2005: 11). U istom djelu Nietzsche na  
jednom mjestu kao najstarije i najdublje zablude navodi teze “da se pot-  
puno točno i za svaki pojedinačan slučaj zna *kako treba provoditi ljudsko*  
*djelovanje*” te da “ispravnu spoznaju *mora pratiti ispravno djelovanje*”  
(Nietzsche 2005: 74–75). Nadalje, u predgovoru djela *S onu stranu dobra*  
*i zla* kao najopakiju, najdugotrajniju i najopasniju od svih zabluda navodi  
Platonov pronalazak čistog duha i dobra po sebi, jer ta zabluda poriče sam  
temeljni *uvjet* života, ono perspektivno (usp. Nietzsche 2002: 8).

Radikalnost ovakvih teza ujedno je i povod tome što je dio rada po-  
svećen uspoređivanju Nietzscheova i Kantova razumijevanja čudored-  
nosti. Oslanjajući se prvenstveno na Nietzscheovu interpretaciju Kanta  
prisutnu u genealogijskom djelu, objasniti ću na koji način obojica tumače  
čudorednost, u čemu su razlike a u čemu sličnosti. Isto tako, temeljem njih  
nameće se pitanje može li biti morala koji se ne temelji na zabludi te mogu  
li se uopće izbjeći zablude. U traženju odgovora potrebno je prethodno  
pojasniti dvoje: Nietzscheovo tumačenje historijskog smisla, te načina  
određivanja problema vrijednosti dotadašnjih procjena vrijednosti.<sup>5</sup>

Naime, Nietzsche je vjerovao da se problem morala može zahvatiti  
*samo* pomoću historijskog *smisla*,<sup>6</sup> jer tek on omogućava da se odgonetne

<sup>5</sup> U genealogijskom djelu Nietzsche se na više mjesta izričito poziva na tumačenje  
izraza “čudorednost običaja” iz djela *Svitanje*. Usp. Nietzsche (2004: 12, 59 i 68). Dije-  
love ranije napisanih djela na koje se Nietzsche često poziva u svom genealogijskom djelu  
Stegmaier ističe kao ključne za određivanje zadaće genealogije morala. Tako jednu od za-  
daca nalazi u poglavlju “Uz prirodnu povijest morala” djela *S onu stranu dobra i zla*, koje  
smatra najvažnijim ishodištem razumijevanja Nietzscheova prikaza genealogijske metode.  
U tom poglavlju Nietzsche traga za mogućnostima izvanmoralnog opisivanja morala, ali  
ne s ciljem prikaza genealogije morala nego s ciljem “*učenja tipova morala*”. Uz to, Steg-  
maier smatra da je Nietzsche u *novom predgovoru* djela *Svitanje* napisanom 1886, dakle  
godinu dana ranije od djela *Uz genealogiju morala*, postavio i odredio novu zadaću svoje  
genealogije, nakon što je u ranijim djelima objavio da je moralu “otkazano povjerenje”.  
U njemu Nietzsche najavljuje daljnji zadatak, izražen mišlju “počeo sam potkopavati naše  
povjerenje u moral”, a radi se zapravo o “sebeukidanju morala”. Sebeukidanje, jer Nietz-  
sche sada jasno vidi da se moral samo “iz moralnosti” može ukinuti i time se može steći  
perspektivistički uvid. Stegmaier ujedno navodi kako takva zadaća Nietzschea odvaja od  
filozofske tradicije, premda je ona tek učinila mogućim formuliranje njegove pozicije i  
same zadaće u pogledu morala. Stegmaier i u djelu *Radosna znanost* nalazi mjesta u kojim  
je Nietzsche odredio zadaću svoje genealogije morala. Jedno od tih mjesta je opet *novi*  
*predgovor*, napisan također 1886, a drugo je peta knjiga djela *Radosna znanost*, napisana  
nakon djela *Tako je govorio Zarathustra*. Usp. Stegmaier (1994: 47 d.).

<sup>6</sup> Njem. *der historische Sinn*. U hrvatskom je prevedeno kao “historijski osjećaj”.  
(Usp. Nietzsche 2002: 169 i d.).

onaj *poredak po rangu* procjena vrijednosti prema kojem su živjeli neki narod, neko društvo, neki čovjek, odnose tih procjena vrijednosti, odnose autoriteta vrijednosti spram autoriteta snaga koje djeluju.<sup>7</sup> S obzirom na to da za Nietzschea vrijednosti mogu biti preuzete ili vlastite (2005: 63), jasno je da je ovdje riječ o istraživanju preuzetih vrijednosti. Njihov smisao prepoznaje u tome što su one pretpostavka nastajanja vlastitih vrijednosti. Jer na taj način poznavati prošlost, tumači Nietzsche, moraju filozofi da bi mogli ostvariti svoju zadaću stvaranja vrijednosti:

Oni tek određuju čovjekovo kamo i čemu te pritom raspolažu pripremnim radom svih filozofskih radnika, svih svladavatelja prošlosti. Oni stvaralačkom rukom posežu za budućnošću i sve što jest ili je bilo postaje im sredstvom, oruđem, čekićem. Njihovo spoznavanje je *stvaranje*, njihovo stvaranje je zakonodavstvo, njihova volja za istinom je – *volja za moć*. (Nietzsche 2002: 155)

Što se tiče problema dotadašnjih procjena vrijednosti, u predgovoru genealogijskog djela Nietzsche ih naglašava “novim pitanjima” o moralu.<sup>8</sup> Ona upućuju na način na koji se treba suprotstaviti dotadašnjem, za Nietzschea, izmoraliziranom načinu mišljenja. Riječ je o pitanjima koja su usmjerena na istraživanje *podrijetla* moralnih predrasuda,<sup>9</sup> dakle na istraživanje uvjeta pod kojima su vrijednosti nastajale, kao i to jesu li dotadašnje vrijednosti, kao što su vrijednosti dobra i zla, sputavale ili promicale ljudsko djelovanje. Odgovoriti na njih znači odgovoriti na *najvažnije* pitanje o značenju vrijednosnih sudova dobra i zla, a to je očituje li se u njima obezvrjeđenje života ili njegova snaga, volja i budućnost. Analogni pristup Nietzsche je koristio i u prikazu podrijetla ostalih vrijednosti kao što su sloboda, savjest, odgovornost, krivnja, što obilježava drugu i treću genealogijsku raspravu. Ako se pritom uzme u obzir način

<sup>7</sup> T. Irwin u poglavlju “Zašto historijski pristup?” tumači kako je Nietzsche vjerovao da njegov historijski pristup moralu izlaže središnje pogreške na kojima se temelji vjerovanje u moralne činjenice, jer je nastojao bez ikakvih predrasuda i pretpostavki ispitivati stvarnu historiju moralnih koncepcija i svjetonazora. Iz tog razloga, kao i iz uvjerenja da je zauzeo eksplicitno kritički odnos prema moralu, Nietzsche se u genealogiji distancirao od dotadašnjih istraživanja. Irwin pritom dovodi u pitanje koliko su njegove kritike prethodnika bile poštene. Usp. Irwin (2009: 330 i d.).

<sup>8</sup> B. Leiter ističe kako u genealogijskom djelu nedostaju znanstvene metode, gotovo ništa nije dokumentirano te Nietzsche ne iznosi dokaze za svoje teze. Dakle, djelo jednostavno ne odgovara na zahtjevne standarde iznesene u predgovoru. Međutim, Leiter također upozorava kako je sam Nietzsche u predgovoru svoje djelo nazvao “polemičkim” te kako bi u njegovim normativnim i retoričkim ciljevima, kao što su prevrednovanje svih vrijednosti, kritika morala te nastojanja da se misli do tada nezamislivo pitanje o vrijednosti morala, znanstveni ton i izričaj mogli predstavljati zapreku. Usp. Leiter (2005: 180–181).

<sup>9</sup> Iz genealogijskih rasprava proizlazi da izraz “moralne predrasude” ima mnogo šire značenje, jer njima Nietzsche obuhvaća i istraživanje podrijetla spoznaje, religije, znanosti, filozofije i podrijetla umjetnosti.

na koji započinje sam predgovor genealogijskog djela,<sup>10</sup> onda je očito da je za Nietzschea problem morala ujedno spoznajni problem, ili preciznije rečeno, problem i način vrednovanja vrijednosti morala uvjetovan je načinom i stupnjem spoznaje odnosno samospoznaje. U genealogijskom djelu to posebno dolazi do izražaja u trećoj raspravi, gdje govori o *perspektivističkom* tumačenju spoznaje, iz kojeg bi trebao postati razumljiviji njegov zahtjev prema moralu, ali i prema istini – zahtjev za prevrednovanjem svih vrijednosti. Potonji zahtjev Nietzsche na kraju prve genealogijske rasprave naziva i zahtjevom za određivanjem hijerarhije vrijednosti (usp. Nietzsche 2004: 55).

Postaviti zahtjev za određivanjem hijerarhije vrijednosti pretpostavlja tezu da ne postoje vrijednosti koje su nepromjenjive, odnosno da ne postoje vrijednosti koje nisu (hijerarhijski) uvjetovane. A to ustvari znači da Nietzsche pitanje o vrijednosti morala ne postavlja s obzirom na neuvjetovano, dakle s namjerom traženja izvjesnosti odnosno neuvjetovanih moralnih zakona, nego s obzirom na vrednovanje života i postojanja. Nietzsche je bio čvrstog uvjerenja da mi uopće dovoljno ne spoznajemo da bismo mogli razlikovati “stvar po sebi” i pojavu, te je za bilo kakvo tumačenje da postoji “neposredna izvjesnost”, “apsolutna spoznaja”, “stvar po sebi”, “ja mislim”, “ja hoću”, tvrdio kako u sebi uključuje *contradictio in adjecto* (usp. Nietzsche 2002: 27). U tom smislu u predgovoru *Radosne znanosti*, pitajući se otkuda volja za istinom, za “istinom pod svaku cijenu”, među ostalim, kaže: “Valjalo bi više poštivati stid s kojim se priroda sakrila iza zagonetki i šarolikih neizvjesnosti” (2003: 8). Slično, u aforizmu “‘Znanost’ kao predrasuda” tumači kako vjera u “svijet istine” znači, među ostalim, vjeru u svijet koji bi trebao imati ekvivalent i mjeru u ljudskom mišljenju, u ljudskim vrijednosnim pojmovima. Nasuprot takvom shvaćanju Nietzsche naglašava perspektivistički, *mnogoznačan*, karakter svijeta, pri čemu bi primjerice jedna “znanstvena” interpretacija svijeta mogla biti jedna od najpovršnijih, najglupljih, odnosno “smislom najoskudnijih među svim mogućim interpretacijama svijeta” (2003: 219).

Dakle, Nietzsche je vjerovao da perspektivističko tumačenje omogućava uvid u dotadašnje zablude morala ali i metafizike općenito, a koje se prvenstveno prepoznaju u zahtjevu za izvjesnošću: izvjesnošću moralnih vrijednosti, izvjesnošću spoznaje, dakle u svemu onome što u trećoj genealogijskoj raspravi naziva “asketski ideal”. A upravo ispravnost takvog uvida nastojao je dokazati pomoću istraživanja historijskog smisla, dakle pomoću genealogije morala. Stoga će biti važno pojasniti na koji način u

<sup>10</sup> Predgovor započinje rečenicama: “Mi smo sebi nepoznati, mi spoznavatelji, mi *sami sebi samima*. To ima svoj dobar razlog. Nikada nismo sebe tražili – pa kako bi se i moglo dogoditi da jednog dana sebe *nađemo*?”, Nietzsche (2004: 7).

kontekstu perspektivizma spoznaje Nietzsche tumači i kategorički imperativ. Uglavnom, u aforizmu “Naše novo ‘ono beskonačno’” kaže:

Koliko daleko seže perspektivistički karakter postojanja? Ima li ono uopće ikoji drugi karakter? Ne postaje li postojanje bez tumačenja, bez “smisla” upravo “besmisao”? Nije li, s druge strane, sve postojanje bitno neko *tumačeće* postojanje?... Svijet nam je, štoviše, još jednom postao “beskonačnim”: utoliko što ne možemo odbaciti mogućnost da on *u sebi uključuje beskrajne interpretacije*. (2003: 219)

Guay u članku “Filozofske funkcije genealogije morala” (2006: 353 i d.) ističe kako je Nietzsche bio svjestan da sve njegove teze imaju interpretativni karakter, što potvrđuje, među ostalim, njegovim citatima: “Pretpostavimo da je i to samo interpretacija – a vi ćete biti dovoljno revni da to navedete kao prigovor. No, utoliko bolje.” Ili teza: “Nužnost nije činjenica nego tumačenje”. Guay smatra da je Nietzsche takvim pristupom htio izbjeći jednu od svojih temeljnih genealogijskih preokupacija, a to je asketski ideal. Međutim, Nietzsche je također bio svjestan da svojim pristupom ne može zaobići, ali niti pružiti odgovor na pitanje čemu uopće spoznaja, što Guay potkrepljuje aforizmom 230. djela *S onu stranu dobra i zla* koji završava na sljedeći način: “A mi, tako pritisnuti, mi koji smo se štoviše već stotina puta isto tako pitali nismo našli i ne nalazimo nikakav bolji odgovor...” (Guay 2006: 367 i d.).

Na sličan način i za zahtjev za određivanjem hijerarhije vrijednosti Nietzsche na kraju prve rasprave kaže: “Pitanje koliko ova ili ona tablica vrijednosti i ovaj ili onaj ‘moral’ *vrijedi* bit će postavljeno iz raznih perspektiva; naročito se pitanje ‘vrijedno *za što*’ (werth *wozu?*) ne može dovoljno suptilno razložiti” (Nietzsche 2004: 55). Međutim, upravo iz toga proizlazi Nietzscheova zaokupljenost u genealogijskom djelu tumačenjem *smisla*. Primarni cilj jest odrediti smisao postojećih moralnih vrijednosti te objasniti kako se je dotadašnje davanje smisla odražavalo na temeljno pitanje o vrijednosti čovjekova života i postojanja. Pritom je jasno da na svako pitanje o smislu, simbolizirano pitanjem “*čemu*” (wozu), odgovara tumačenjem perspektivizma kao pokušajem *drugačijeg* tumačenja smisla očitovanog u zahtjevu da se odredi hijerarhija *svih* vrijednosti, što onda treba rezultirati i potrebom stvaranja vrijednosti. Nietzsche je vjerovao da smisao ovisi prvenstveno o tome kako je volja protumačena: da li kao slobodna volja, volja za istinom, volja za ništa ili kao volja za moć. Primjerice, kada i u trećoj genealogijskoj raspravi govori o “čistom umu”, “apsolutnoj duhovnosti”, “spoznaji po sebi” kao kontradiktornim pojmovima te zaključuje kako ima “*samo* perspektivističkog gledanja, *samo* perspektivističkog ‘spoznavanja’”, onda takvo tumačenje i takav zaključak za posljedicu imaju Nietzscheovo pronalaženje smisla asketskih ideala

kao “*zatvorenog* sustava volja, cilja, interpretacija”, a koji se očituje u volji za izvjesnošću protumačenoj kao volji za ništa. S obzirom na tako obilježenu “*zatvorenost*” Nietzsche onda objašnjava i potrebu preokretanja uobičajenih perspektiva, na način da je potrebno “*htjeti drugačije vidjeti*” (Nietzsche 2004: 136–137).

Nietzscheovo razumijevanje kontradiktornosti dovodi do zanimljivog pojašnjenja izraza “*s onu stranu dobra i zla*”. U *S onu stranu dobra i zla* Nietzsche tezu da lažnost suda nije još prigovor protiv suda objašnjava na sljedeći način:

Pitanje je u kojoj je mjeri poticajan za život, u kojoj mjeri održava život, održava vrstu, možda čak i uzgaja vrstu. A mi smo uglavnom skloni tvrditi da su najlažniji sudovi (u koje spadaju sintetički sudovi apriori) nama najpotrebniji, da bez dopuštanja važenja logičkih fikcija, bez mjerenja zbiljnosti prema čisto izmišljenom svijetu onog bezuvjetnog, sebi samom jednakog, bez neprestanog krivotvorenja svijeta brojem čovjek ne bi mogao živjeti – da bi odricanje od lažnih sudova bilo odricanje od života, nijekanje života. Priznati neistinu kao uvjet života znači dakako na opasan način pružati otpor uobičajenim osjećajima vrijednosti; a filozofija koja se to usudi stavlja se već *s onu stranu dobra i zla*. (Nietzsche 2002: 13–14)

Sada je potrebno još pobliže pokazati kako Nietzsche razumije zabludu. *Zabluda je vjerovanje u ideal* (Nietzsche 2004a: 90). U tom smislu izraz “*s onu stranu dobra i zla*” Nietzsche tumači i kao “*s onu stranu dotadašnjih ideala*” (2003: 226; 2004a: 150). To nije sporno. Ipak, djelo o Zarathustrinu nauku metafora je za spoznaju morala kao zablude ali metafora i za promišljanje *protuideala*. Nadalje, kada se govori o djelima koja su uslijedila kao o komentarima djela o Zarathustri, smatram da je onda dobrim dijelom riječ o daljnjoj razradi i objašnjenju toga što je Nietzsche mislio pod protuidealom. Tako u *S onu stranu dobra i zla* govori o obrnutom idealu (2002: 76), dok je u djelu *Uz genealogiju morala* tumačenje protuideala na različite načine izraženo i objašnjeno. Štoviše, smatram da stalno navođenje i tumačenje protuideala sačinjava bitne dijelove svih triju genealogijskih rasprava, a možda predstavlja i ključno uporište za razumijevanje cijelog djela (usp. 2004: 41 i d., 105, 131, 170 i d., 173 i d.). Temeljem toga moglo bi se pretpostaviti da to što je moral zabluda ili što se temelji na zabludama ne predstavlja i Nietzscheov glavni prigovor protiv morala. S obzirom na perspektivizam, prigovor se nalazi u vrijednostima koje su dane moralu odnosno kako se putem moralnih vrijednosti, u što spada i vrijednost istine, vrednuje život.

U prilog takvog shvaćanja navodim i aforizam “*Moral kao problem*” na koji se Nietzsche izričito poziva kod tumačenja asketskih ideala u trećoj genealogijskoj raspravi. U aforizmu tumači svoju kritiku moralnih historičara odnosno filozofa koja je, s jedne strane, uvjetovana uvidom da je

njihova procjena morala uvijek uvjetovana vrijednostima već nekog postojećeg morala, kao što su nesebičnost, samoodricanje, sućut, itd., iz čega se onda izvodi zaključak o bezuvjetnoj obvezatnosti tog morala. S druge strane, kritika je uvjetovana i suprotnim uvidom, naime da kod različitih naroda postoje različite moralne prosudbe, pa se iz toga onda zaključuje o neobvezatnosti *svih* morala,

što je oboje podjednako velika djetinjarija. Pogreška onih profinjnijih među njima jest u tome što pronalaze i kritiziraju možda budalasta mnijenja nekog naroda o vlastitu moralu ili ljudi o svem ljudskom moralu, dakle mnijenja o njegovu podrijetlu, religijskoj sankciji, o praznovjerju slobodne volje i tome slično, smatrajući da su time kritizirali sam taj moral. Ali vrijednost propisa "ti trebaš" još uvijek je temeljito različita i neovisna o takvim mijenjima o njoj i o korovu zablude koji ju je možda prerastao: tako je zasigurno i vrijednost nekog lijeka za bolesnika posve neovisna o tome misli li bolesnik o medicini znanstveno ili poput kakve starice. Neki moral mogao je čak izrasti iz kakve zablude: a niti tim uvidom ne bi uopće bio dotaknut problem njegove vrijednosti. (Nietzsche 2003: 183–184)

Ovdje svakako treba istaknuti Nietzscheovu kritičku opasku na tumačenje o neobvezatnosti svih morala. Međutim, ono što također želim ovdje izdvojiti jest njegovo odjelito shvaćanje zabluda morala i vrijednosti morala. Rečeno je kako je zahtjev za prevrednovanjem *svih* vrijednosti jedna od njegovih formulacija zahtjeva prema moralu. Međutim, ako uzmemo u obzir tumačenje zabluda i vrijednosti morala iz potonjeg navoda, onda ovdje treba obratiti pažnju na to da taj zahtjev nije definiran kao zahtjev za prevrednovanjem zabluda, što opet otvara pitanje je li Nietzsche *jednoznačno* protumačio i potrebu za prevrednovanjem zabluda. Drugim riječima, upitno jest je li otkrivanje zabluda morala bio temeljni Nietzscheov cilj kako bi utemeljio svoje teze o problemu morala o kojima izričito govori u *svim* svojim predgovorima i gotovo u svim djelima, posebice od *Svitanja* nadalje.<sup>11</sup> Posebno ako se pored svega navedenog uzme u obzir teza koju također često ponavlja u svojim djelima, kako život počiva na pričinu, umjetnosti, optici, *nužnosti perspektivističkog* i *zablude*.<sup>12</sup> Ta teza u skladu je sa tumačenjem kako se vrijednost života ne može procijeniti (2004: 12). Ako se sve to pak poveže s uvidom da Nietzsche *najvažnije* pitanje o moralnim vrijednostima dovodi u neposrednu vezu s vrijednosti života i postojanja, onda to znači da su zablude neizbježne,

<sup>11</sup> Riječ je o naknadnim predgovorima te o petoj knjizi *Radosne znanosti* koji su nastali u istom periodu kada i genealogijsko djelo. Usp. Nietzsche (2005: 4); (2002: 10); (2003: 5, 8 i 181–184); (1983: 8 i 12 i d.); (2004: 12 i d., 177).

<sup>12</sup> O istaknutom navodu Nietzsche govori u (1983: 14); (2002: 18); (2003: 182); (2004: 82).



pa se može zaključiti da je ustvari jedino važno pitanje bilo kakav život zablude održavaju.

Naime, čovjek je za Nietzschea prvenstveno biće koje procjenjuje, što u djelu o Zarathustri opisuje na sljedeći način:

Tek je čovjek unio vrijednosti u stvari kako bi se *održao* – on je tek stvorio stvarima smisao, ljudski smisao! Stoga sebe i zove čovjekom, to jest: *onim koji procjenjuje*. Procjenjivanje je stvaranje: počujte to, vi stvaraoci! Samo je procjenjivanje blago i dragocjenost svih procijenjenih stvari. (Nietzsche 1980: 52–53)

Naravno, i ovakav opis pretpostavlja tezu kako naše procjene ne mogu biti izvjesne, jer čovjek je taj koji stvarima tek daje vrijednost i smisao u svrhu održanja. To znači kako procjene za nas mogu imati samo *regulativnu* važnost te da kao takve služe održavanju određene vrste života (usp. 2002: 13). Slično, i pojmove poput *supstancija*, *individuum*, *svrha* Nietzsche tumači kao regulativne fikcije, “*neophodne*”, dakle istovremeno i kao pogrešne i kao uvjet života (Nachgelassene Fragmente, 35 [35], KSA 11). U takvim tumačenjima krije se upravo i najbitnije značenje perspektivizma. “*Htjeti drugačije vidjeti*” znači htjeti pružiti otpor uobičajnim osjećajima vrijednosti, što ujedno znači i “priznati neistinu kao uvjet života”.

U kontekstu tumačenja regulativne funkcije procjena vrijednosti treba onda razumijevati i Nietzscheovo tumačenje kategoričkog imperativa kod Kanta. Naime, kada Nietzsche iznosi tezu kako je Kant otkrio novu moć, moć sintetičkih sudova a priori te moralnu moć (usp. ibidem, 20–21), onda o mogućnosti takvih sudova kaže sljedeće:

...napokon je vrijeme da se Kantovo pitanje “kako su mogući sintetički sudovi a priori” nadomjesti drugim pitanjem “zašto je *potrebna* vjera u takve sudove?” – naime da se pojmi da se u svrhu održavanja bića naše vrste u takve sudove mora *vjerovati* kao u istinite; zbog čega bi oni naravno još mogli biti *lažni* sudovi! Ili govoreći jasnije, grubo i temeljito: sintetički sudovi a priori ne bi uopće trebali biti mogući: mi na njih uopće nemamo pravo, u našim ustima su to samo lažni sudovi. Samo, vjera u njihovu istinu svakako je potrebna, kao vjera prednjeg plana i privida koja pripada u perspektivnu optiku života. (Ibidem, 22)

“*Htjeti drugačije vidjeti*” jest genealogijski izražen perspektivizam i uporište značaja koji Nietzsche pripisuje volji, ali volji protumačenoj *isključivo* kao volja za moć. Usporedni prikaz volje kod Kanta i Nietzschea koji slijedi u daljnjem radu trebao bi pružiti i odgovore na pitanje da li Nietzsche “dopušta” i drugačije tumačenje, to jest je li tumačenje volje i ljudskog djelovanja putem volje za moć samo jedna od mogućih interpretacija ljudskog djelovanja, ili ipak naginje zatvorenom sustavu in-

terpretacije kako je to Nietzsche ustvrdio, rekla bih kao glavni prigovor, za tumačenje značenja i smisla asketskih ideala.

### Metafizika ćudoređa / ćudorednost moralnih običaja

Za dotadašnje izostajanje istraživanja podrijetla moralnih predrasuda, dakle za izostajanje historijskog smisla Nietzsche je najviše krivio filozofe. Jedan od razloga jest taj što je smatrao da se u temelju svake filozofije nalaze moralne (ili nemoralne) namjere, štoviše: “Ustvari je za objašnjenje kako su zapravo nastale najudaljenije metafizičke tvrdnje nekog filozofa dobro (i mudro) uvijek se pitati: prema kojem moralu se smjera (odnosno prema kojem *on* smjera)?” (2002: 15). Pored toga, Nietzsche je polazio od pretpostavke da su svi filozofi htjeli utemeljenje morala, pri čemu im je sam moral vrijedio kao “dan”, moralne fakte poznavali su samo grubo jer nisu bili poučeni u morale naroda, vremena, prošlosti, nego samo moralnost svoje okoline i svojeg duha vremena. Zato oni prave probleme morala uopće nisu vidjeli, one koji se pokazuju tek pri usporedbi *mnogobrojnih* morala:

U svoj dosadašnjoj “znanosti morala” *nedostajao je*, ma kako to ćudnovato zvučalo, sam problem morala. Nedostajala je sumnjičavost da tu ima nečeg problematičnog. Ono što su filozofi nazvali “utemeljenjem morala” i što su od sebe zahtijevali bilo je, gledano u pravom svjetlu, samo učeni oblik dobre *vjere* u vladajući moral, novo sredstvo njegova *izraza*, dakle samo činjenično stanje unutar određene moralnosti, štoviše, zapravo neka vrsta poricanja toga da se taj moral *smije* shvatiti kao problem. (2002: 112)

Nedostajanje historijskog smisla kod filozofa, koje Nietzsche opetovano naglašava i u genealogijskom djelu, vrijedi i za Kanta. Kant se nije bavio moralno-historijskim poučavanjem i Nietzsche mu je to već u predgovoru *Svitanja* zamjerio (2005: 6). Za razliku od Nietzschea, Kantovo pitanje o vrijednosti morala, ako ono kao takvo uopće postoji, nije, barem neposredno, povezano s njegovim tumačenjem postojanja i života, nego s namjerom traženja izvjesnosti moralnih normi. Međutim, i Kant je isticao *podrijetlo*<sup>13</sup> moralnih pojmova, te se slobodno može ustvrditi da je u nekom smislu određivanje podrijetla moralnih vrijednosti važno obilježje i Kantove filozofije morala. No bitna je razlika između Kanta i Nietzschea u tome što Kant podrijetlo shvaća samo u smislu podrijetla valjanosti odnosno samo kao ispitivanje odakle “potječe”, tj. izvodi se i opravdava valjanost neke norme. Upravo zato što se bavi apriornim pojmovima morala, Kant svoju etiku definira kao metafiziku ćudoređa (usp.

<sup>13</sup> Nietzsche uglavnom upotrebljava izraz “*die Herkunft*”, ponekad i “*die Ursprung*”, a Kant “*die Ursprung*”.

Kant 2011: 133–134, *GMS B XII*). Nietzscheovo shvaćanje podrijetla odnosi se dobrim dijelom na društveno-povijesnu uvjetovanost.

Kant je svojim transcendentalnim ispitivanjem podrijetla moralnih normi nastojao odvojiti moralne zakone od praktičnih pravila kako bi pokazao, suprotno od Nietzschea, neuvjetovanost moralnog zakona. Njegov glavni interes nije analiza i uspoređivanje postojećih moralnih normi u svrhu njihova prevrednovanja, nego opravdanje temelja ćudoređa društveno i povijesno neuvjetovanim principima. Stoga je utemeljenje metafizike ćudoređa za Kanta ujedno kritika *čistoga praktičnoga uma*, te ono za njega predstavlja upravo traženje i utvrđivanje *vrhovnog principa moralnosti* (Kant 2011: 134, *GMS B XV*). Bez obzira na naznačene razlike, smatram važnim istaknuti da različitost tumačenja ćudorednosti i kod Kanta i kod Nietzschea počiva na istim, za obojicu temeljnim, premda drugačije protumačenim pojmovima – pojmovima *volje* i *slobode*. Nastojat ću pokazati u čemu je ta različitost te u kojem smislu je tumačenje potonjih pojmova kod obojice filozofa u neposrednoj vezi s njihovim tumačenjem podrijetla moralnih vrijednosti.

Iako taj vid morala nije puno tematizirao, Kantovo shvaćanje morala koji proizlazi iz aposteriornih moralnih pojmova, kao i pojmova volje i slobode koji su pretpostavljeni u tako shvaćenom moralu, nije u velikoj suprotnosti s Nietzscheovim tumačenjem. Problem, a time i uporište Nietzscheove kritike morala kod Kanta nalazi se u njegovu tumačenju apriornog podrijetla moralnih pojmova, pa time i tumačenja volje i slobode u tom kontekstu.

Već u podjeli filozofije, ali i u tumačenju potrebe za *čistom* etikom, uočljivi su razlozi Nietzscheova neslaganja s Kantom. Naime, Kantovo dokazivanje čiste etike pretpostavlja dvoje: prvo, postojanje ćudorednog zakona koji nije empirijski uvjetovan, i drugo, valjanost ćudorednoga zakona za sva umna bića, a ne samo za čovjeka. Što se tiče prvoga, Kantova namjera bila je da se protumači čista moralna filozofija koja bi bila potpuno pročišćena od svega što je empirijsko, što podrazumijeva da praktičnoj antropologiji treba prethoditi metafizika ćudoređa (Kant 2011: 131, *GMS B IV*). U nastojanju takvog utemeljenja morala Kant je bio vođen idejom dužnosti i ćudorednog zakona, jer je vjerovao kako čista predodžba dužnosti i uopće ćudorednog zakona koja nije pomiješana ni s kakvim empirijskim sadržajem treba putem uma imati moćniji utjecaj na moralnu svijest nego sva druga pokretala, koja se mogu sakupiti s empirijskog područja (Kant 2011: 146, *GMS B 33*). Naime, Kant je bio uvjerenja da ćudoredni zakon mora imati apsolutnu nužnost ako treba vrijediti moralno, tj. kao razlog obvezivanja (Kant 2011: 12, *GMS B VIII*), te ukoliko bi se takav temeljio na iskustvu, vanjskim okolnostima ili ljudskoj biološkoj prirodi, ne bi mogao vrijediti univerzalno. U potonjem slučaju svaki bi se

primjer iz iskustva najprije morao prosuditi prema principima moralnosti je li dostojan poslužiti kao izvorni primjer, tj. kao uzor, ali on nipošto ne bi mogao dati prvenstveno pojam o moralnosti odnosno čudorednom zakonu. U skladu s tim, Kant je smatrao da se svaki propis koji se temelji na razlozima iskustva može nazvati praktičnim pravilom ali ne čudorednim zakonom.

Nadalje će biti zanimljivo pokazati u kojoj mjeri je shvaćanje da čudoredni zakon ne treba tražiti u ljudskoj biološkoj prirodi ili u vanjskim okolnostima ustvari protivan genealogijskom pristupu za koji se zalaže Nietzsche. Naime, to da dobri moralni primjeri mogu služiti samo kao poticaj znači da oponašanja moralnih uzora nema u Kantovoj etici (Kant 2011: 145, *GMS B 30*), što implicira tezu da bilo kakvo poopćavanje temeljem iskustvenih primjera jest pogrešno. Nietzsche pak, objašnjavajući kako se značenje dobra ili zla ne može izvoditi na temelju onoga što nam koristi ili šteti, a pogotovo se ono ne može tumačiti kao nešto što je dobro ili zlo po sebi, zaključuje: “Ne znači li to: beznačajan, prigodan, često slučajan *odnos* nekog drugog prema nama zamisliti kao njegovu *bit* i ono najbitnije...” (Nietzsche 2005: 62). Pored toga, u genealogijskom djelu etimologijskim prikazom nastoji pokazati da pojmovi “korisno”, “neegoistično”, “navika” i “zaborav” nisu pojmovi ili vrijednosti koje se vežu uz samo podrijetlo vrijednosnog suda “dobar”, što predstavlja dodatne argumente za drugačije historijsko i psihologijsko razumijevanje vrijednosnog suda “dobar” (2004: 24). U skladu s tim Nietzsche onda inzistira na raskrinkavanju neupitnog preuzimanja tradicionalnih odnosno uvjetovanih vrijednosti. Dakle, može se pretpostaviti da bi se Nietzsche s potonjim Kantovim shvaćanjem složio.

Međutim, ono što je Nietzscheu zasigurno bilo neprihvatljivo s obzirom na Kantovo tumačenje čudorednosti jest opisano nastojanje za utemeljenjem *čiste* etike u smislu da se racionalni dio treba potpuno očistiti od svega empirijskog, štoviše da racionalni dio treba prethoditi empirijskom. Jer svako naglašavanje potrebe za historijskim istraživanjem odnosno genealogijski pristup općenito u takvom pokušaju gubi smisao, kao što gubi smisao zahtjev za određivanjem hijerarhije vrijednosti ili zahtjev za prevrednovanjem vrijednosti ako postoje apsolutne vrijednosti odnosno neuvjetovani čudoredni zakon. Pritom treba napomenuti da Kantova etika ne isključuje hijerarhiju vrijednosti premda, naravno, na drugačiji način mišljenu nego kod Nietzschea. Najviša je vrijednost ljudsko dostojanstvo, a potom slijede druge vrijednosti kao iskrenost ili dobročinstvo.

Pored toga, dok Kant moralnost djelovanja, a time i slobodu, nalazi samo u okviru metafizike čudoređa kao čiste etike, Nietzsche nastoji kroz prikaz nastajanja i razvoja čudorednosti običaja pokazati upravo suprotno,

da radi postizanja moralnosti i slobode čovjek treba postati nečudoredan.<sup>14</sup> Na jednom mjestu u *Metafizici čudoređa* Kant tumači kako čudoredni zakon, ukoliko je slobodan i praktičan, treba vrijediti za svakoga, što objašnjava na sljedeći način:

Pouku svojih zakona oni ne crpe iz promatranja samog pojedinca i onoga životinjskog u njemu, niti iz opažanja svjetskog toka, onoga što se zbiva i kako se postupa (premda njemačka riječ *Sitten*, kao i latinska *mores*, označuje samo običaje i način života), nego um nalaže kako valja postupati i onda kada za to još nema primjera te se također ne obazire na probitak koji za nas iz toga može proizaći, a koji bi nam pak moglo otkriti samo iskustvo. (Kant 1999: 13–14, *MSTAA* 6:216)

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

U aforizmu “Pojam čudorednosti običaja” te kasnije u genealogijskom djelu Nietzsche pokazuje da, nasuprot Kantu, običaji imaju konstitutivnu ulogu u razvoju čudorednosti. Uz aforizme iz *Svitanja* na koje se Nietzsche u genealogijskom djelu opetovano poziva (Nietzsche 2004: 12, 59 i 68), sadržaj druge genealogijske rasprave predstavlja dodatno pojašnjenje izraza “čudorednost običaja” iz *Svitanja* u kojoj, među ostalim, odgovara na pitanje – *čemu* čudorednost (2004: 59 i d.). Čudorednost moralnih običaja pritom tumači kao očitovanje volje za moć, koja se ponajbolje prikazuje kroz autoritete vrijednosti. Pod autoritetom vrijednosti Nietzsche ne pretpostavlja postojanje nekog neuvjetovanog zakona kao njihovu mjeru već pod time razumije *promjenjivost* autoriteta običaja pri čemu se, što pokazuju druga ali i treća genealogijska rasprava, kao autoritet pojavljuju društvo, država, pojedinac, crkva, asketski ideali. Pokornost običajima, poštivanje običaja kao autoriteta, strah pred običajem te njihova uloga u stvaranju dotadašnje hijerarhije moralnih vrijednosti ustvari objašnjavaju nastanak čudoređa, pa time i podrijetlo odgovornosti kao i drugih moralnih pojmova: krivnje, savjesti, dužnosti, kazne.

Jedna od dvojbi jest da li Nietzsche izraz “pokornost” shvaća kao zamjenu za Kantov pojam “poštovanje”. Naime, Kant pretpostavlja da je

<sup>14</sup> U ovome kontekstu Nietzsche koristi dvoznačnost njemačkog izraza “*unsittlich*”: u značenju “nemoralno” i “protivno običajima”.

moralna osoba u svojem djelovanju motivirana pukim poštovanjem moralnoga zakona. Tomu nasuprot Nietzsche tvrdi da ljudi djeluju iz pokornosti prema običaju. Svođenje Kantova poštovanja na pokornost uveo je Schopenhauer u svojoj kritici, pa je otvoreno pitanje je li to Nietzsche preuzeo od njega. Schopenhauer je Kantov ključni pojam poštovanja moralnih normi kritizirao tako što je poštovanje tumačio kao poslušnost i pokornost. Nietzsche ide korak dalje te – pored uvođenja perspektive društveno-povijesne uvjetovanosti ćudoređa – u genealogijskom djelu uvodi ciničan izraz “okrutnosti morala”. Budući da je djelo *Uz genealogiju morala* nastalo poslije *Svitanja*, očito je Nietzscheovo zaoštavanje kritike morala. Tako na primjeru “preobrazbe oblika” kazne prikazuje cijelu sintezu njezinih smislova kao posljedice okrutnosti određenog autoriteta vrijednosti, što potkrepljuje empirijskim primjerima (2004: 86). Pritom kao jedan njezin dominantni smisao ističe to što je kazna državnu organizaciju štitila od individualnih *instinkata slobode*<sup>15</sup> pri čemu se ti instinkti okreću protiv samog čovjeka time što su reducirani na mišljenje, proračunavanje, zaključivanje, na svijest kao “najoskudniji i najnepouzdaniji organ”. To je, kako Nietzsche tumači, doprinijelo stvaranju loše savjesti (2004: 91). Drugim riječima, volja za moć je posredstvom okrutnosti stvorila lošu savjest, volja za moć je dovela do toga da čovjek u svrhu reguliranja običaja postane proračunljiv. Zato Nietzsche konstatira kako smo mi “nasljednici tisućgodišnje vivisekcije savjesti i samomućenja životinje u nama samima” (2004: 104). Slično i u aforizmu “Moral dragovoljne patnje” kaže kako je razdoblje ćudorednosti običaja nemoralno razdoblje straha i okrutnosti koje je odredilo karakter ljudske vrste: “ništa nije skuplje plaćeno nego ono malo ljudskog uma i osjećaja slobode iz kojeg se rađa naš ponos” (2005: 18).

Dakle, ono što Nietzsche kritizira kao uvjetovane vrijednosti posljedica su tradicionalnog načina procjenjivanja, ili preciznije rečeno, posljedica su ćudorednosti moralnih običaja, *autoriteta* običaja kao dominantnog obilježja očitovanja vanjske prisile. Upravo zbog takva njihova obilježja Nietzsche pojmu ćudorednosti suprotstavlja pojam slobode: “Slobodan čovjek je nećudoredan, hoće ovisiti samo o sebi a ne o tradiciji”.

Ipak, osim što autoriteti običaja zbog svoje promjenjivosti moći pružaju samo privremena značenja moralnim vrijednostima, u njima Nietzsche pronalazi i jedan puno važniji i postojaniji smisao. Kroz poslušnost običaja čovjek je razvio sposobnosti kao što su pamćenje, zaključivanje, proračunavanje. Primjere za to nalazi u založnom pravu, u kojemu je pravo na okrutnost značilo pravo na ekvivalentnost, ekvivalentnost

<sup>15</sup> Ovdje je važno istaknuti Nietzscheovo izjednačavanje značenja “volje za moć” i “instinkta slobode” u drugoj genealogijskoj raspravi. Usp. (2004: 94).

shvaćenu kao odmjeravanje vrijednosti, kao navika da se moć mjeri, proračunava na drugoj moći. Takav učinak proizlazi iz razvoja “pamćenja volje” koje je postignuto okrutnošću, a što je doprinijelo kvaliteti htijenja u smislu da se ono razvojem navedenih sposobnosti može očitovati kao nadobičajno, neuvjetovano, slobodno. Zato Nietzsche konstatira kako je putem ćudorednosti čovjek *tek kao* “proračunljiv, pravilan i nužan” naučio unaprijed raspolagati svojom budućnošću.<sup>16</sup> Najbolje očitovanje takvog htijenja volje nalazi na primjeru *obećanja*. U takvom, aktivnom htijenju, u kojem se volja za moć očituje kao sloboda volje, u tome onda Nietzsche nalazi i odgovor na pitanje “čemu” ćudorednost. Smisao nalazi u stvaranju suverenog, autonomnog, nadobičajnog individuumu koji se oslobodio ćudorednosti tradicionalnoga morala, koji kao gospodar slobodne volje *smije* obećati, individuumu koji je *mjerilo vrijednosti* (2004: 60–61). A to znači da nas tumačenje izraza “ćudorednost običaja” ustvari dovodi do još jednog i vjerojatno najvažnijeg značenja Nietzscheove odredbe da je čovjek biće koje procjenjuje – čovjek je mjerilo vrijednosti jer ima *privilegij odgovornosti* a takva odgovornost najbolje se prepoznaje kroz moć obećanja, obećanja koje se očituje kao “pamćenje volje”.

Pritom je važno reći da i za Kantov kategorički imperativ Nietzsche kaže da predstavlja jedan primjer okrutnosti (2004: 67). Međutim, ako je okrutnost protumačena kao volja za odricanjem od sebe, a druga genealogijska rasprava pokazuje da jest, onda to i nije previše udaljeno, a posebice nije proturječno s Kantovim tumačenjem kategoričkog imperativa. Naime, razliku između ćudorednosti i samoljublja Kant objašnjava na sljedeći način: da li nešto ima moralnu vrijednost ovisi o tome događa li se djelovanje *u skladu* s onim što nalaže dužnost ili se *zaista* događa *iz dužnosti*. S obzirom da se za Kanta, kao što je prikazano u ovom poglavlju, moralna filozofija ne služi empirijskim znanjem o čovjeku, nego mu ona kao umnome biću daje zakone *a priori*, dužnost zahtijeva donekle i odricanje samoga sebe, jer svi ćudoredni pojmovi imaju potpuno *a priori* svoje mjesto i izvor u umu, te se pokazuju čistima i nepomiješanim od svega empirijskog.

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

---

<sup>16</sup> Jedno od važnijih mjesta u genealogijskom djelu svakako jest ono o autonomnom individuumu. Treba spomenuti kako mnogi autori analizirajući Nietzscheov odnos prema Kantu također ističu ovo mjesto. Primjerice Bailey tumači kao pogrešnu Hillovu tezu da Nietzscheovo genealogijsko djelo ustvari predstavlja i Kantovu kritiku formalne univerzalnosti te njegovo shvaćanje slobode. Bailey smatra da je Nietzsche dobrim dijelom preuzeo Kantovo tumačenje navedenih pojmova, što argumentira na primjeru suverenog, autonomnog individuumu u drugoj genealogijskoj raspravi. Usp. Bailey (2006: 254 i d.).

Naprotiv, kako je moguć imperativ ćudorednosti, bez sumnje je jedino pitanje za koje je potrebno rješenje, jer on uopće nije hipotetičan [...]. No pri tome se nikada ne smije smetnuti s uma da se nikakvim primjerom, dakle empirijski, ne dade utvrditi da li uopće postoji takav imperativ, nego se valja bojati nisu li svi ti imperativi, koji se čini kategorički, skriveno možda ipak hipotetični. Kaže se primjerice: “Nemoj ništa prijevarno obećati!”, pa se prihvaća da nužnost toga propuštanja nije možda tek savjetovanje za izbjegavanje nekog drugog zla. Tako bi to možda imalo glasiti: “Nemoj lažno obećati da ne bi izgubio povjerenje kada se to otkrije!” Naprotiv, djelovanje se takve vrste mora samo za sebe smatrati zlim, dakle imperativ zabrane treba biti kategoričan, ali se zato ipak nikakvim primjerom ne može pouzdano dokazati da se volja ovdje određuje bez ikakvog drugog pokretala, nego samo s pomoću zakona, iako se možda tako čini. (Kant 2011: 151, *GMS B 48*)

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

### **Autonomna volja / volja za moć**

Subjektivna nemogućnost da se *objasni* sloboda volje istovrsna je s nemogućnošću da se pronađe i učini shvatljivim *interes* što ga ćovjek može imati u svezi s moralnim zakonima. Pa ipak on zaista ima interes za njih, a temelj za to u sebi nazivamo moralnim osjećajem. (Kant 2011: 178, *GMS B 122*)

U *Metafizici ćudoređa* Kant navodi kako njezin predmet može biti samo *sloboda htijenja* (1999: 14, *MST AA 6:216*), što znači da metafizika ćudoređa treba ispitati ideju i principe moguće čiste volje, a ne djelovanja i uvjete ljudskog htijenja uopće (2011: 133, *GMS B XII*). Na prvi pogled, ovakvo određivanje predmeta kao da je protivno Nietzscheovu shvaćanju. Naime, njegovo izlaganje ćudorednosti, osim što predstavlja prikaz podrijetla odgovornosti i ostalih moralnih pojmova, daje i objašnjenje dje-



lovanja i uvjeta ljudskog htijenja, što je ujedno i jedan od argumenata njegova zahtjeva "htjeti drugačije vidjeti". Međutim, bitna poanta Nietzscheova prikaza jest tumačenje individuuma kao autonomnog, koji se oslobodio ćudorednosti običaja, individuuma čije je *htijenje oslobođeno*. Ako se uz to uzme u obzir i različito shvaćanje samog pojma ćudorednosti, navedeno može upućivati na to da se Kantova sloboda htijenja i Nietzscheovo oslobođeno htijenje, kao dva ključna elementa njihova promišljanja moraliteta, s obzirom na tumačenje ćudorednosti ovdje približavaju. Tim više ako se prisjetimo da izraz "s onu stranu dobra i zla" simbolizira i Nietzscheovo nastojanje da se u svrhu zahtjeva za prevrednovanjem vrijednosti pruži otpor uobičajnim osjećajima vrijednosti, što ujedno podrazumijeva da se pruži otpor ćudorednosti običaja. Ipak, da bismo potvrdili iznesenu mogućnost s obzirom na njihovo tumačenje slobode, potrebno je ustvrditi da li Nietzscheovo pružanje otpora uobičajnim osjećajima vrijednosti uključuje i otpor spram Kantova tumačenja ćudorednosti.

Put razjašnjenja dovodi nas neposredno do njihova tumačenja volje, pri čemu treba imati na umu još jednu zajedničku značajku: i kod Kanta i kod Nietzschea moralna vrijednost nekog djelovanja ovisi o tome kako je volja protumačena. Stoga je sada potrebno prikazati Kantovo tumačenje iz kojega proizlazi njegova metafizika ćudoređa kako bi se moglo usporediti s Nietzscheovim tumačenjem volje. Pritom, ono o čemu se također obojica slažu, jest da se sloboda volje ne očituje kao sloboda izbora. Tumačenju ćudorednosti u drugoj genealogijskoj raspravi prethodi Nietzscheova kritika slobodne volje protumačena kao sloboda izbora gdje, među ostalim, ironično konstatira: "kao da se iza onoga jakog nalazi neki indiferentni supstrat kojemu *bi bilo po volji* to hoće li snagu očitovati ili ne" (2004: 44). Kant također tvrdi da, premda htijenje kao fenomen u iskustvu pruža mnoge primjere za to, sloboda htijenja se ne može definirati kao moć izbora između djelovanja u skladu ili u suprotnosti sa zakonom (1999: 23, *MST AA 6:226*). Nietzscheov odgovor na tako shvaćenu slobodu jest tumačenje volje za moć kroz odnos jake (aktivne) i slabe (reaktivne) volje,<sup>17</sup> dok Kantovo shvaćanje slobode proizlazi iz njegova tumačenja autonomije i heteronomije volje, ovisno o tome je li određeno djelovanje izvršeno iz dužnosti ili sebične namjere.

Ipak, s obzirom na to da je ovakva Kantova podjela posljedica poistovjećivanja volje i uma, temeljem toga nadalje treba pojasniti razloge Nietzscheove kritike Kanta, nastojeći pritom ujedno odgovoriti na tri međusobno povezana pitanja. Prvo, potrebno je uvidjeti je li Nietzscheova teza o slobodnoj volji kao apsolutnoj čovjekovoj spontanosti u dobru i zlu

<sup>17</sup> O jakoj i slabojoj volji Nietzsche govori u drugoj i trećoj genealogijskoj raspravi, te u djelu *S onu stranu dobra i zla*. Usp. Nietzsche (2002: 34).

ustvari kritička opaska Kantovu tumačenju o apsolutnoj vrijednosti čiste volje. Drugo, je li Kantova čista etika Nietzscheu poslužila kao paradigma volje za izvjesnošću, te je u skladu s tim tumači kao jedan od oblika asketskih ideala koje treba prevladati, dakle kao jedno od očitovanja volje za ništa. I treće, na koji način Kantovo tumačenje volje i slobode kao ideje uma predstavljaju zablude uma, tj. jesu li one kao zablude u moralu nužne ili ne.

U temelju Kantove metafizike ćudoređa nalazi se ideja o apsolutnoj, neuvjetovanoj vrijednosti čiste volje u kojoj se kao njezine procjene ne uzimaju nikakve koristi, namjere, svrhe. Iz takvog tumačenje volje proizlaze tri načela metafizike ćudoređe, kao i podjela na kategoričke i hipotetičke imperATIVE. Prvo načelo je navedeno već u prethodnom poglavlju, a to je da *samo* djelovanje iz dužnosti ima *pravu* moralnu vrijednost. Djelovanje iz dužnosti znači djelovanje samo po načelima dobre volje. Primjerice, Kant smatra kako su umjerenost u afektima i strastima, svladavanje samog sebe u raznolikom pogledu dobri i svakako čine unutrašnju vrijednost osobe, ali bez načela dobre volje mogu postati poročnima. U skladu s tim, dobra volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za postignuće bilo kakvog postavljenog cilja, nego samo po htijenju, tj. po sebi (Kant 2011: 135, *GMS* B 3). Iz toga onda proizlazi i drugo načelo koje glasi: djelovanje iz dužnosti nema svoju moralnu vrijednost *u namjeri* koja se treba postići, nego u maksimi prema kojoj je donesena odluka za djelovanje. Drugim riječima, moralna vrijednost ne ovisi o stvarnosti predmeta djelovanja, nego samo *o principu htijenja* prema kojem se izvršilo djelovanje. Jer volja je, tumači Kant, baš u sredini između svojega principa a priori koji je formalan, i svojega pokretala a posteriori koji je materijalan, pri čemu volja treba biti određena samo formalnim principom htijenja. Treće načelo zaključak je prethodna dva: dužnost je nužnost nekog djelovanja iz poštivanja zakona (Kant 2011: 139 i d., *GMS* B 14).

Naime, djelovanje iz dužnosti znači djelovanje u kojem je volja određena objektivno *zakonom* i subjektivno *čistim* poštivanjem toga praktičnog zakona, odnosno maksimumom. Zato Kant i definira volju na sljedeći način: “Volja se pomišlja kao moć da *prema predodžbi izvjesnih zakona* sebe samu određuje za djelovanje” (2011: 156–157, *GMS* B 63). Opisanim tumačenjem Kant dolazi do prve formulacije kategoričkog imperativa koja glasi: “Uvijek trebam postupiti tako da također mogu htjeti kako bi moja maksima trebala postati općim zakonom” (2011: 140, *GMS* B 17). Upravo je kategorički imperativ taj koji Kant naziva *zakonom* volje, jer se volja očituje kao autonomna, dok sve ostale naziva *principima* volje, s obzirom na to da se u njima volja pojavljuje kao heteronomna. Ovakvo

dvojako vrednovanje volje uvjetuje pak podjelu na kategoričke i hipotetičke imperATIVE (2011: 149–150, *GMS B 40*).

Ako usporedimo iznesena Kantova shvaćanja s Nietzscheovim, kao i s njegovom kritikom Kanta, dolazimo do nekoliko važnih uvida. Prvo, očito je da su i Kant i Nietzsche smatrali da se moralna vrijednost nekog djelovanja ne može procjenjivati na primjerima iz iskustva u smislu da bi iz takvih primjera mogao proizaći apsolutni odnosno neuvjetovan moralni zakon koji bi trebao vrijediti za sve. Kantovo objašnjenje djelovanja iz dužnosti pojašnjava njegovu tezu da moralno djelovanje nije djelovanje iz koristi, osobnih nagnuća, namjere. A to ujedno znači da su potonja djelovanja kao uvjetovane dužnosti vodene heteronomijom volje i zato nemaju pravu moralnu vrijednost. Zanimljivo je i da djelovanje iz sućuti, što je Nietzsche dosta kritizirao, Kant također odbacuje i tumači kao uvjetovanu dužnost, kao nešto što nema pravu moralnu vrijednost (Kant 1999: 240, *MST AA 6:457*). Očito je da Kantovo shvaćanje uvjetovanosti moralnih vrijednosti Nietzscheu nije bilo sporno. Prema tome, za sve iskustvene razloge obojica su naglašavali njihovu slučajnost i uvjetovanost, te da kao takvi ne mogu dovesti do općevažućih i neuvjetovanih moralnih vrijednosti.

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

Kod Nietzschea nema apriornog, neuvjetovanog podrijetla moralnih vrijednosti, nema nikakvog izvjesnog zakona, a niti volju izjednačava s umom. Kao što je prikazano u prethodnom poglavlju, u djelu *S onu stranu dobra i zla* te u trećoj genealogijskoj raspravi Nietzsche u kontekstu tumačenja Kantova kategoričkog imperativa kaže kako je svaka predodžba čistoga uma kontradiktoran pojam.<sup>18</sup> Osim toga, kada Kant tvrdi da je um dan kao praktična moć, tj. kao takva moć koja treba utjecati na *volju*, što znači da on mora proizvesti volju koja je *dobra sama po sebi* a ne

<sup>18</sup> Gotovo da nema članka o Nietzscheovu odnosu prema Kantovoj filozofiji, a koji u prvi plan ne ističe problem Nietzscheova tumačenja Kantova odnosa pojave i stvari po sebi. Mattia Riccardi se također u svom članku usredotočuje na tumačenje izraza “stvar po sebi”, pri čemu kao okosnicu razumijevanja ističe djela objavljena nakon *Tako je govorio Zarathustra*, te posebno aforizam 354. *Radosne znanosti* i 16. *S onu stranu dobra i zla*. Usp. Riccardi (2011: 344 i d.).

kao *sredstvo* kakve druge namjere, onda se treba prisjetiti Nietzscheove teze kako dobro po sebi poriče temeljni uvjet života – ono perspektivno, kao i Nietzscheova isticanja jedne od najvećih zabluda: da se zna što je dobro a što zlo. Jer Kantovo tumačenje autonomije volje implicira tezu da se u svim slučajevima koji se događaju veoma dobro zna razlikovati što je dobro a što zlo, da se zna kako treba provoditi ljudsko djelovanje, koje naravno ovisi o tome je li neko djelovanje u skladu s dužnošću ili je protivno dužnosti. Temeljem toga pak moglo bi se zaključiti da kada u genealogijskom djelu govori kako je slobodna volja shvaćena kao apsolutna spontanost u dobru i zlu “pronalazak filozofa”, da Nietzsche pritom misli i na Kanta (usp. Nietzsche 2004: 72). Gentili u kontekstu tumačenja perspektivizma posebno ističe 109. aforizam *Radosne znanosti* smatrajući da on predstavlja ponajbolji prikaz Nietzscheove kritike Kanta u tom smislu. Aforizam je naslovljen “Čuvajmo se!”, a u njemu Nietzsche odbacuje shvaćanje svijeta kao živog bića, kao nečega što ima svoju svrhu. Svijet na bilo koji način ne nastoji oponašati čovjeka, te bilo kakav pokušaj tumačenja cjelovitog karaktera svijeta, navodi Nietzsche, može izazvati samo kaos. Poanta prikaza sažima se u tezi da svijet ne pogađa niti jedna od naših estetičkih ili moralnih prosudbi (usp. Gentili 2011: 106–107). Međutim, opisuje li taj aforizam i Kantov pokušaj?

Istaknuto je kako genealogijsko djelo započinje problemom samospoznaje, problemom koji Nietzsche neposredno veže uz problem vrijednosti morala. Pored toga, navedeno je i nekoliko teza koje opisuju shvaćanje da je bilo kakvo znanje o tome kako u određenom trenutku treba djelovati za Nietzschea bila zabluda, a time ustvari i posljedica nedostatka samospoznaje.<sup>19</sup> Međutim, i Kant je veliku važnost pridavao samospoznaji u moralnom djelovanju. Tako na jednom mjestu u djelu *Metafizika ćudoređa* govori o prvoj zapovijedi svih dužnosti prema samom sebi. Ona glasi: spoznaj samog sebe (Kant 1999: 225, *MSTAA* 6:441). Kantovo tumačenje da nam sve predodžbe koje dolaze bez naše volje (kao predodžbe osjetila) daju spoznati predmete samo onako kako nas oni aficiraju pri čemu nam ostaje nepoznato što su ti predmeti sami po sebi, čini jedno grubo razlikovanje osjetilnog svijeta od intelektualnog svijeta, što za Kanta ima implikacije i na samospoznaju čovjeka i na tumačenje slobode. Kant kaže:

Međutim on povrh ove kakvoće svojega vlastitog subjekta, koja je sastavljena od samih pojava, ipak mora prihvatiti još nešto drugo, što leži u osnovi, naime svoj ja, kakav je možda sam o sebi, pa sebe mora u pogledu samoga opažanja i prijemljivosti osjeta pribrojiti *osjetilnome svijetu*, a u pogledu

<sup>19</sup> Primjerice, na jednom mjestu kaže : “Tko još prosuđuje ‘tako bi morao u ovom slučaju svatko djelovati’, taj u samospoznaji još nije otišao ni pet koraka daleko”, Nietzsche (2003: 170).

onoga, što je u njemu čista djelatnost (tj. onoga što ne dolazi u svijest aficiranjem osjetila, nego neposredno), mora pribrojiti *intelektualnome svijetu*, koji ipak ne poznaje pobliže. (Kant 2011: 172, *GMS B 107*)

Pretpostavljam da je ovakva distinkcija Nietzscheu bila neprihvatljiva. Houlgate međutim tumači kako je Kant dobrim dijelom bio prethodnik nekim Nietzscheovim shvaćanjima. Primjerice, njegovo ograničavanje ljudskog znanja na pojavnost otvorilo je Nietzscheu temu o perspektivizmu, dakle tumačenju da su ljudska bića ograničena na vlastite ljudske perspektive, na ono što Nietzsche naziva “svijet koji se nas tiče”.<sup>20</sup> Međutim, ono što izaziva napetost kod Nietzschea u odnosu na Kanta, tumači dalje Houlgate, jest napetost koja proizlazi iz Kantova empirizma i njegove racionalne predanosti sintetičkim sudovima a priori, kao onomu što uvjetuje ljudsko iskustvo. S time je povezano razlikovanje “pojave” i “stvar po sebi” koje je Kant – prema Nietzscheovu shvaćanju – naslijedio od “stare” metafizike, a koje je nastojao obuzdati. Za razliku od Kanta, kako tumači Houlgate, Nietzsche je osporavao valjanost same ideje “stvar po sebi” (Houlgate 1993: 119). Neposredan utjecaj Kanta Houlgate nalazi i u 116. aforizmu *Svitanja* kada Nietzsche konstatira: “Toliko smo se namučili da spoznamo kako vanjske stvari nisu takve kakve nam se pokazuju, – a eto, s unutarnjim svijetom stvar stoji isto tako!” (Houlgate 1993: 132). Ali drugi dio citirane rečenice kao i rečenica koja iza nje neposredno slijedi opisuje točku razilaženja s Kantom. Nietzsche je očito smatrao da se granice analogne onima koje je Kant postavio u spoznaji općenito trebaju postaviti kako u spoznaji samoga sebe, tako i u spoznaji moralnog djelovanja. Rečenica glasi: “Moralno djelovanje je uistinu ‘nešto drugo’, više ne možemo kazati: a sve djelovanje je u bitnome nepoznato” (Nietzsche 2005: 75).

Nadalje, Houlgate tvrdi da se Kantova teza kako o stvarima a priori znamo samo ono što smo u njih stavili, u izmijenjenom, dopunjenom te retorički često radikalnijem obliku provlači kroz Nietzscheovu filozofiju. Izvorni potomak navedenog Kantova shvaćanja prepoznaje Houlgate primjerice u dijelu 58. aforizma *Radosne znanosti* gdje Nietzsche kaže: “Glas, ime i izgled, važenje, uobičajena mjera i težina neke stvari – izvorno najčešće zabluda i proizvoljnost kao ruho prebačeni preko stvari, a posve strani njihovoj biti, čak njihovoj koži” (Houlgate 1993: 118). No, Houlgate ne navodi i neposredni nastavak rečenice koji, kao i cijeli aforizam, ustvari pojašnjava i Nietzscheov pristup spoznaji, ali i moralu: “– putem vjero- vanja u njih i rastom iz naraštaja u naraštaj postupno su takoreći prirasli

<sup>20</sup> S. Houlgate se ovdje poziva na 34. aforizam djela *S onu stranu dobra i zla*. Usp. Houlgate (1993: 119 i d.).

stvari, i u nju urasli te postali njezinom vlastitim tijelom: početni izgled na kraju gotovo uvijek postaje bit i djeluje kao bit!” (Nietzsche 2003: 64).

Međutim, bez obzira na to što je kategorički imperativ svojevrsan rezultat poistovjećivanja volje i uma, moglo se uočiti i da je Kant oprezan u pogledu načina kako ljudi usvajaju kategorički imperativ, odnosno u njegovoj primjenjivosti. Tako na jednom mjestu kaže kako zakoni “zah-tijevaju još silu suđenja izoštrenu iskustvom, da bi se dijelom moglo razlikovati u kojim se slučajevima imaju primijeniti, a dijelom da bi im se pribavio pristup u volju čovječju i snagu za izvršavanje. Jer čovjek, kojega aficiraju tolika nagnuća, sposoban je doduše za ideju praktičnoga čistog uma, ali je u svojem životu ne može tako lako *in concreto* učiniti djelotvornom” (Kant 2011: 133, *GMS* B IX). Dakle, Kant ne negira nagonski dio čovjeka, ali smatra da se on putem čudorednog zakona mora i treba sublimirati ako želimo općevažeći moralni zakon.

U tome se zasigurno nalazi jedno važno razilaženje između Nietzschea i Kanta. Nietzsche volju ne lišava njezina nagoniska dijela, te je tumači puno složenije, kao kompleks osjećaja, mišljenja, a prije svega – *afekta*. Kao *sloboda volje* volja je afekt naredbi u smislu nadmoći s obzirom na onoga koji mora poslušati: “ja sam slobodan, a ‘on’ mora poslušati” (Nietzsche 2002: 30). O važnosti afektivnog dijela volje ukazuje i u trećoj genealogijskoj raspravi, u kontekstu tumačenja perspektivizma spoznaje, iza čega neposredno slijedi teza da, ako bi se htjelo eliminirati volju te isključiti afekte sve zajedno i svaki pojedinačno, to bi onda značilo *kastrirati* intelekt (Nietzsche 2004: 137).

Sada ću se još jednom osvrnuti na Nietzscheovo uvjerenje u perspektivističko tumačenje spoznaje često izraženo formulom “s onu stranu dobra i zla”. Kao što je već prethodno naznačeno, ono pretpostavlja, među ostalim, Nietzscheovu tezu da mi uopće dovoljno ne spoznajemo da bismo mogli razlikovati pojave i stvari po sebi (2003: 194). Iz toga se već može zaključiti da je postojanje neuvjetovanog moralnog zakona naspoznatljivo. Tim više ako sada opet uzmemo u obzir teze često prisutne u njegovim djelima, kako je svaka vjera da postoji “spoznaja po sebi”, “neposredna izvjesnost”, “stvar po sebi” rezultat volje za kontradiktornošću. Pritom se, kao što je pokazano, Nietzsche neposredno osvrće na kategorički imperativ, tj. na sintetičke sudove a priori. Međutim, dvojbu oko takvih kritičkih teza izaziva Nietzscheovo tumačenje slobode volje kao afekta nadmoći, o čemu je malo prije bilo riječi. Ovdje posebno upozoravam na Nietzscheov odabir pojmova u opisu *slobode volje*, kao što su “bezuwjetno vrednovanje”, “nužno”, te “unutrašnja izvjesnost”. Jer o takvoj volji Nietzsche kaže:

Ova se svijest skriva u svakoj volji, a isto tako i ona napetost pažljivosti, onaj izravan pogled koji fiksira isključivo jedno, ono bezuwjetno vrednovanje

“sada je nužno ovo, a ne ono”, ona unutrašnja izvjesnost o tome da će se slušati, kao i sve što još pripada stanju zapovjedajućeg. Čovjek koji *hoće* zapovijeda nekom nešto u sebi koji sluša. (Nietzsche 2002: 30)

Na početku ovog poglavlja navedeno je kako se kod Kanta *sloboda htijenja* očituje pomoću kategoričkog imperativa. Naime, Kant je smatrao da se na pitanje kako je moguć kategoričan imperativ može odgovoriti samo ako se navede jedna pretpostavka pod kojom je jedino moguć, tj. pretpostavka ideje slobode, no isto tako ukoliko se može uvidjeti nužnost te pretpostavke. To je dovoljno za *praktičnu upotrebu* uma, tj. za uvjerenje o *valjanosti* toga imperativa, dakle i *čudorednog zakona*. Ali kako je moguća sama ta pretpostavka, to nikako ne može spoznati nijedan ljudski um:

Sloboda je međutim samo ideja koje se objektivni realitet prema zakonima prirode ni na kakav način ne može dokazati, dakle također ni u nekome mogućem iskustvu. [...] Sloboda vrijedi samo kao nužna pretpostavka uma, u biću koje vjeruje da je svjesno volje, tj. jedne moći još različne od same moći žudnje (naime da se određuje za djelovanje kao inteligencija, dakle prema zakonima uma, neovisno o prirodnim instinktima). (Kant 2011: 175, *GMS B 114*)

Navod pokazuje da Kant određeni pojam *čudorednosti* naposljetku svodi na ideju slobode. Drugim riječima, sloboda nije iskustveni pojam, ona je samo *ideja* uma, čiji je objektivni realitet po sebi prijeporan. Ujedno, Kant je smatrao da nema argumenata za odbacivanje pojma slobode (Kant 2011: 175, *GMS B 115*), a očito je da taj pojam ne odbacuje niti Nietzsche. Ono što se ovdje pokazuje spornim za Nietzschea, i mnoge druge, jest to što Kant u svom tumačenju slobode isključuje afekte i instinkte. Drugim riječima, sporno je njegovo izjednačavanje slobodne volje i volje pod *čudorednim zakonom*,<sup>21</sup> čime se neposredno nameće nagovješteno pitanje uključuje li Nietzscheov otpor prema dotadašnjim procjenama vrijednosti i Kantovo tumačenje *čudorednosti*. Ako da, onda se Kantov *čudoredni zakon* pojavljuje kao jedan od oblika asketskih ideala, a njegovo tumačenje slobode volje kao jedan od oblika volje za ništa.

Na navedena pitanja može se odgovoriti na dva načina. Jedan je da se prihvati interpretacija koju na primjer zastupa i Doyle. Navodeći kako Nietzscheovi komentari Kanta nisu bili u potpunosti negativni,<sup>22</sup> Doyle tumači kako je Nietzsche smatrao da je Kantovo ograničenje naše spoznaje

<sup>21</sup> “Slobodna volja i volja pod *čudorednim zakonima* jest jedno te isto”. Usp. Kant (2011: 169, *GMS B 98*).

<sup>22</sup> Doyle posebno ističe rani spis *Rođenje tragedije* u kojem Nietzsche pozitivno piše o transcendentnim uvjetima spoznaje. Usp. Doyle (2004: 184).

ostalo nedovršeno, te je time ostavio mjesta za ideale Boga i morala. Zbog toga, Nietzsche je kod Kanta razlikovao konstitutivna znanja i regulativna vjerovanja. Primjerice, zakoni logike, kategorije, stvar po sebi, svaka ideja bezuvjetnog nisu oblici čistog znanja nego samo regulativnog vjerovanja. U tom smislu oni mogu poslužiti kao sredstvo, kao “perspektivističko oko” kroz koje promatramo svijet. Potonje tumačenje Doyle potkrepljuje Nietzscheovim objašnjenjem perspektivizma u trećoj genealogijskoj raspravi (Doyle 2004: 188).

Drugi način je da se i dalje usmjerimo na usporedni prikaz volje i slobode, kao temeljnih pojmova kod obojice filozofa. Pritom se u skladu s onim što je o tome rečeno, nameće jedna dvojba koja će obilježiti posljednje poglavlje. Kada Kant pita: “Što onda drugo može biti sloboda volje ako ne autonomija, tj. svojstvo volje da sama sebi bude zakon?”,<sup>23</sup> je li onda tumačenje nagoviješteno tim pitanjem uistinu u potpunoj suprotnosti s Nietzscheovim tumačenjem volje kao afekta nadmoći, pa onda i s tumačenjem autonomnog, nadobičajnog individuuma, čovjeka koji smije obećati jer raspolaže svojom budućnošću. Naime, to su neki od Nietzscheovih izraza za *oslobođeno htijenje* koje opisuje kao protuideal, kako bi se postigla *sloboda volje*. Što se pak tiče toga da je Nietzsche kod Kanta razlikovao konstitutivna znanja i regulativna vjerovanja, treba imati na umu da i sam Kant govori o *regulativnoj* funkciji slobode (Kant 1999: 18, *MST AA 6:221*), u smislu da je moramo pretpostaviti ako hoćemo pomišljati biće kao umno i obdareno sviješću o svojem kauzalitetu u pogledu djelovanja, tj. obdareno voljom. A povodom toga ustvari se potonja dvojba može precizirati pitanjem: može li na ovaj način opisani Kantov *kauzalitet slobode* poslužiti i kao pojašnjenje tumačenja Nietzscheova *pamćenja volje* kao svojstva temeljem kojeg je čovjek tek osposobljen obećati?

### Čovjek kao svrha sama po sebi / Autonomni individuum

Stoga sada treba pažljivije vidjeti bi li kategorički imperativ mogao biti paradigma za Nietzscheov protuideal, kao i to je li Kantova ideja slobode ona “vrsta” ideala koju treba prevrednovati. Kako bismo odgovorili na ova pitanja, potrebno se još osvrnuti na Kantovo objašnjenje autonomije volje.

Kao što sam izložila u prethodnom poglavlju, u temelju Kantove metafizike ćudoređa nalazi se teza da je autonomija volje vrhovni princip ćudorednosti. Svoje tumačenje autonomije Kant pojašnjava na primjeru jedne

<sup>23</sup> Kant (2011: 169, *GMS B 98*). Kant u *Kritici čistoga uma* glavne probleme “Transcendentalne dijalektike” rješava uvođenjem regulativne funkcije ideja slobode, besmrtnosti duše i Božje egzistencije.



varijante kategoričkog imperativa.<sup>24</sup> Međutim, autonomijom volje tumači i vrijednost našeg postojanja. Imperativ pomoću kojeg Kant to objašnjava glasi: “Djeluj tako da čovječnost, kako u tvojoj osobi tako i u osobi svakoga drugog, uvijek istodobno koristiš kao svrhu, nikad samo kao sredstvo!” (Kant 2011: 158, *GMS* B 67 i 82). Ovakvu formulaciju imperativa Kant temelji na tezi da čovjek i svako umno biće egzistira kao *svrha sama po sebi* (Kant 2011: 157, B 64–65). Pritom je važno da ta teza ujedno predstavlja ono po čemu postojanje samo po sebi ima *apsolutnu* vrijednost. Nadalje Kant objašnjava zašto potonja formulacija imperativa nije uzeta iz iskustva. Prvo, jer se odnosi na sva umna bića zbog njezine općenitosti, a iskustvo nam za to nije dovoljno. Drugo, jer se u njemu čovječnost ne predočuje kao svrha ljudi (subjektivno), nego se predočuje kao objektivna svrha, koja kao zakon treba činiti ograničavajući uvjet svih subjektivnih svrha. I treće, praktični princip volje kao vrhovni uvjet njezina sklada s općim praktičnim umom, ideja *volje svakog umnog bića kao općenito zakonodavne volje*. Volja se naime ne podvrgava bez daljnjega zakonu, nego se podvrgava tako da se također mora smatrati kao *samozakonodavna*, i upravo zbog toga tek podvrgnuta zakonu (pa može kao njegova začetnika smatrati samu sebe) (Kant 2011: 159, *GMS* B 71). Takva volja, zaključuje Kant, ne može ovisiti o nekom interesu, ona je bezuvjetna, a takvu podložnost svojem *vlastitom*, ali ipak *općem zakonodavstvu* naziva principom *autonomije* volje (Kant 2011: 160, *GMS* B 74). Ujedno, Kant pita je li za *sva umna bića* nužan zakon, tj. kategorički imperativ. Jer ako je taj zakon takav, onda on već (potpuno *a priori*) mora bit povezan s pojmom volje umnog bića uopće (Kant 2011: 156, *GMS* B 62).

Iz navedenog može se ustvrditi sljedeće. Prvo, objašnjenje autonomije volje kao vrhovnog principa ćudorednosti Kant povezuje s tumačenjem vrijednosti postojanja odnosno vrijednosti svake pojedine ljudske egzistencije, što svakako predstavlja dobar argument za kritiku Nietzscheova prigovora kako nitko do sada nije postavljao pitanje o vrijednosti morala s obzirom na vrijednost postojanja. Drugo, ono što je Nietzscheu zasigurno bilo neprihvatljivo jest to da Kant pritom govori o vrijednosti koja bi trebala biti apsolutna. I treće, predmet Nietzscheove kritike Kantova tumačenja volje mogla bi biti teza da autonomija volje treba vrijediti za sva umna bića, odnosno teza kako nije dovoljno da se sloboda dokaže iz nekih navodnih iskustava o ljudskoj prirodi, nego je potrebno dokazati slobodu kao svojstvo volje svih umnih bića. Temeljem potonje tvrdnje kao da bi se moglo potvrdno odgovoriti na pitanje postavljeno povodom Gentilijeve interpretacije u prethodnom poglavlju, na način da je Nietzscheov

<sup>24</sup> Imperativ glasi: “[Djeluj tako] da volja svojom maksimom može sebe samu istodobno smatrati kao opće zakonodavnom!” (Usp. *GMS* B 76.)

prigovor o moralnoj prosudbi cjelovitog karaktera svijeta usmjeren i na Kanta. Međutim, sličnu preuzetnost pokazuje i Nietzsche kod tumačenja volje za moć, kada kaže da je volja za moć bit svega organskog. Ili kada u genealogijskom i drugim djelima izjednačava volju za moć i život (usp. Nietzsche 2004: 83–84; 2002: 226). Naime, ne poseže li time i Nietzsche ipak za jednim ne-iskustvenim temeljem?

Riccardi navodi da je pojam *stvar po sebi* – bez obzira na to što je za Nietzschea bio neprihvatljiv – ipak prisutan u temelju njegove filozofije pod izrazom “volja za moć”. Naime, Nietzsche ponekad volju za moć određuje kao jezgru stvarnosti, primjerice kada u 186. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla* kaže “esencija u svijetu jest volja za moć”, što upućuje na njezino tumačenje kao metafizičke jezgre koja se nalazi s onu stranu pojavnosti. Tako Riccardi konstatira da je način na koji Nietzsche predstavlja izraz “volja za moć” vrlo dvosmislen, što svjedoči i interpretacija volje u 36. aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla*, gdje Nietzsche govori o kauzalnosti volje kao jedine djelatne.<sup>25</sup> Ipak, Riccardi nadalje predlaže tumačenje volje za moć koje ne proturječi Nietzscheovoj kritici stvari po sebi, oslanjajući se pritom uglavnom na neobjavljene aforizme. U temelju Nietzscheove kritike nalazi se tvrdnja da empirijski objekti sadrže samo relacijska svojstva, te da ne postoji nikakva neempirijska uzročnost. Temeljem toga, Riccardi nastoji pokazati da volja za moć nije mišljena kao neki sveobuhvatni metafizički entitet, već ona izražava samo bitne povezanosti stvari. U prilog takvom tumačenju navodi Nietzscheov izraz “Machtquanta” kojim je opisivao odnose moći koji su ugrađeni u mrežu međusobno dinamičnih odnosa podložnih prevrednovanju (usp. Riccardi 2011: 349 i d.).

Houlgate primjerice tvrdi kako unatoč nespornim razlikama s Kantom, Nietzscheova epistemologija jest kantovska. Kao objašnjenje navodi to da bez obzira na to što Nietzsche nedvojbeno odbacuje pojam *stvar po sebi*, on ga i zadržava. Za primjere koristi, među ostalim, nekoliko aforizama iz *Svitanja*: “Mi svi zajedno nismo ono što izlazi na vidjelo u prigodama za koje imamo svijest i riječi”. Ili “Što su onda naši doživljaji? Puno više ono što mi pridodajemo nego ono što sami sadrže! Ili bi, štoviše, to imalo značiti: po sebi oni ne sadrže ništa? Doživljavanje je izmišljanje?”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Usp. Nietzsche (2002: 55). Simon May navodi kako je volja za moć kao temeljni izraz Nietzscheova imoralizma nije *causa sui*, učinkovit uzrok našeg djelovanja koji bismo mogli spoznati izravnom introspekcijom. Volja za moć predstavlja cijeli kompleks osjećanja i razmišljanja koji nam je u svojim detaljima u velikoj mjeri nepoznat. Usp. May (1999: 13).

<sup>26</sup> Usp. Houlgate (1993: 120 i 132). Citirani su dijelovi 115. i 119. aforizama iz *Svitanja* na koje se Houlgate ovdje poziva.

Ovakvo, pomalo ambivalentno, razumijevanje stvari po sebi može se povezati s Nietzscheovom tezom kako kategorički imperativ predstavlja jedan oblik okrutnosti. Ta teza proizlazi iz Kantova poistovjećivanja uma i volje, čime je isključio osjećaje i afekte kao normativne sastojke volje. Međutim, na "Kantovu okrutnost" Nietzsche se opet očituje u trećoj genealogijskoj raspravi, u kojoj govori o okrutnosti spram uma kao mogućem primjeru "asketskog sebeizrugivanja" koje prepoznaje u Kantovu ograničavanju uma: "inteligibilni karakter" u Kanta znači neku vrstu kakvoće stvari o kojoj intelekt shvaća upravo toliko da je ona za intelekt – *potpuno nepojmljiva*" (Nietzsche 2004: 136).

Temeljem ovakvog tumačenja moglo bi se ipak ustvrditi da Nietzscheovo tumačenje kategoričkog imperativa kao okrutnosti prije odražava njegov pozitivan nego negativan stav. Pozitivno tumačenje Kanta proizlazilo bi i iz njegova tumačenja kategoričkog imperativa temeljenu na regulativnoj važnosti, osobito što i sam Kant ističe njegovu regulativnu funkciju. Pored toga, u prethodnom poglavlju izneseno je Nietzscheovo shvaćanje kako je Kant otkrio moralnu moć, moć sintetičkih sudova a priori, te da vjera u takve sudove pripada u perspektivnu optiku života. Dodatnom objašnjenju takvog shvaćanja Nietzsche je posvetio i dio treće genealogijske rasprave, iz koje postaje jasnijim na koji način ustvari Nietzsche vrednuje Kantov kategorički imperativ u kontekstu perspektivizma spoznaje. Pritom smatram potrebnim ponoviti tezu kako formula "s onu stranu dobra i zla" u genealogiji ima svoj poseban sinonim – "*htjeti drugačije vidjeti*". Jer ona povodom Nietzscheove genealogijske interpretacije Kanta znači upravo sljedeće: "odlučno preokretanje uobičajnih perspektiva i vrednovanja", znači jednu *različitost* perspektiva, dakle predstavlja jedan primjer za "*htjeti drugačije vidjeti*" (Nietzsche 2004: 136).

Na kraju posljednjeg poglavlja postavljeno je pitanje usporedbe Kantova tumačenja kauzaliteta slobode s Nietzscheovim pamćenjem volje. Riječ je ustvari o usporedbi njihova shvaćanja slobode i odgovornosti. U drugoj genealogijskoj raspravi Nietzsche oba pojma tumači na primjeru obećanja, dok Kant jednu formulaciju kategoričkog imperativa također tumači na primjeru obećanja.<sup>27</sup> Kant postavlja pitanje: Zar ne smijem, kada sam u stisci, dati obećanje s namjerom da ga ne održim? Pritom navodi kako je lako napraviti razliku koja može imati značenje pitanja je li pametno ili je u skladu s dužnošću dati lažno obećanje. Naime, posve je nešto drugo reći istinu iz dužnosti nego iz zabrinutosti zbog štetnih posljedica. Kada se postavi pitanje: je li lažno obećanje u skladu s dužnošću, tada se ustvari pita: da li bih ja bio zadovoljan time kada bi moja maksima (da se neistinitim obećanjem izvučem iz neprilike) bila valjana kao opći

<sup>27</sup> Vidi početak ovog poglavlja.

zakon (kako za mene tako i za druge) i da li bi se moglo reći: neka svatko dade neistinito obećanje kada se nađe u neprilici iz koje se na drugi način ne može izvući. Tako se ubrzo postaje svjestan da doduše mogu htjeti laž, ali da nikako ne mogu htjeti opći zakon da se laže. Prema takvom zakonu zapravo ne bi bilo nikakva obećanja, odnosno moja bi maksima morala uništiti samu sebe čim bi se napravila općim zakonom (usp. Kant 2011: 151 i d.). Dakle, na primjeru obećanja Kant pojašnjava autonomiju volje. Međutim, koliko je ono protivno Nietzscheovu razumijevanju obećanja kao pamćenja volje?

Iz tumačenja obećanja u drugoj genealogijskoj raspravi proizlazi Nietzscheovo objašnjenje odgovornosti kao *privilegija*. Za Nietzschea je odgovornost, ukoliko je ona ujedno svijest o velikoj slobodi, instinkt slobode – *privilegij*. Odgovornost kao privilegij za Nietzschea je moć nad *samim sobom* i usudom, koja onome tko je ima postaje i njegovim dominantnim instinktom, koji Nietzsche naziva *savjest* (usp. Nietzsche 2004: 60–61). Sva negativna tumačenja svijesti, subjekta, logike, upotrebe uma treba uzeti s rezervom kada Nietzsche tumači podrijetlo odgovornosti odnosno kako je čovjek postao životinja koja smije obećati. Jer kao što je istaknuto, da bi čovjek smio obećati, tumači Nietzsche, čovjek je prvo morao postati pravilan, naučiti razlikovati nužno i slučajno, cilj i sredstvo, naučiti kauzalno misliti, dakle naučiti biti proračunljiv (2004: 59). Bailey smatra kako to mjesto pokazuje da Nietzsche, unatoč svojem tumačenju o nespoznatljivosti djelovanja te kritici kako nema jednakih djelovanja, u smislu “tako bi trebao svatko u ovom slučaju djelovati”, nije odbacio slobodu i odgovornost, nego ih štoviše ponovno promišlja u kontekstu odredaba autonomnog individuuma (Bailey 2004: 260–261). Nietzsche obećanje opisuje kao *aktivno htijenje* koje se očituje u tome da se između izvornog “hoću” i njezinog akta “može ubaciti svijet novih, stranih stvari, okolnosti, čak i voljnih akata, a da se taj dugi lanac volje ne prekine” (Nietzsche 2004: 58). A nije li takvo aktivno htijenje ustvari u skladu s Kantovim tumačenjem slobode htijenja koje se jedino očituje u kategoričkom imperativu, ovdje prikazanom na primjeru obećanja?

Usporedimo samo Kantovu rečenicu: “Neka svatko dade neistinito obećanje kada se nađe u neprilici iz koje se na drugi način ne može izvući. Tako ubrzo postajem svjestan da doduše mogu htjeti laž, ali da nikako ne mogu htjeti opći zakon da se laže” (Kant 2011: 141, *GMS B* 19), sa sljedećom rečenicom: “Tko svoju riječ daje kao nešto u što se može pouzdati jer je svjestan da je dostatno jak da je održi čak i u nesreći, čak i ‘protiv usuda’” (Nietzsche 2004: 60). Ne radi li se ovdje o sličnom razmišljanju o dosljednosti čvrstoga moralnog karaktera? Jer čovjek koji smije obećati za Nietzschea posjeduje znanje o privilegiji odgovornosti kao svijesti o toj “*rijetkoj slobodi*”. On je, dakle, gospodar slobodne volje,

kao što je za Kanta to onaj koji djeluje iz dužnosti. Uz to, djelovanje iz dužnosti je djelovanje u skladu sa *samozakonodavstvom*, dok kod Nietzschea gospodar slobodne volje ima *svoje* mjerilo vrijednosti, što prikazuje i potonji usporedni citat.

Nadalje, u ovom sam radu više puta naglašavala Nietzscheovo nastojanje da vrijednost morala promišlja s obzirom na život što, među ostalim, potvrđuju i sva genealogijska pitanja. U tom smislu razumljivo je i zašto Nietzscheov zahtjev "*htjeti drugačije vidjeti*" proizlazi iz njegova tumačenja života. Naime, kada Nietzsche život izjednačava sa voljom za moć, onda on pod tim ustvari tumači i sam život kao *htijenje*, htijenje da se bude različit. U djelu *S onu stranu dobra i zla* kaže: "Živjeti – nije li to upravo htjeti biti drugačiji nego što je priroda? Nije li život procjenjivanje, davanje prednosti, bivanje nepravednim, ograničenim, htijenje da se bude različit?" (Nietzsche 2002: 18). Međutim, ni ono nije protivno Kantovu tumačenju autonomije volje. Naime, na jednom mjestu navodi kako bi imperativ dužnosti formuliran kao zakon prirode mogao glasiti i ovako: "Djeluj tako kao da bi maksima tvojega djelovanja *tvojom voljom* trebala postati opći zakon prirode!"<sup>28</sup> Pored toga, ako se prisjetimo različite upotrebe pojma "čudorednost", znakovito je i to da Nietzsche za individuum koji je gospodar slobodne volje koristi, među ostalim, izraz "autonoman", te pritom izričito navodi kako se izrazi "autonoman" i "čudoredan" uzajamno isključuju (Nietzsche 2004: 60). Iz toga onda proizlazi da je za Nietzschea autonomija oslobođenje od čudorednosti, ali od čudorednosti kako ju je on sam tumačio polazeći od tradicionalnoga, društveno-povijesno ozbiljenog čudoređa.

Tako dolazimo do još jedne i najvažnije zajedničke značajke u shvaćanju moralnosti. I kod Kanta i kod Nietzschea ostvarenje autonomnosti kao ideala ili kao protuideala moguće je samo pomoću slobode volje. Za Kanta takvo ostvarenje ujedno predstavlja ostvarenje moralnosti. Moralnost je, tumači Kant, uvjet pod kojim umno biće jedino može biti svrha sama po sebi, pri čemu carstvo svrha umnih bića Kanta razumije samo kao ideal (usp. Kant 2011: 161, *GMS B 77*). Što se tiče Nietzschea, podsjećam na ranije iznesenu tezu kako zahtjev za stvaranjem protuideala obilježava sva bitna mjesta u genealogijskom djelu, što čini legitimnim postaviti i tezu da se u svojem promišljanju protuideala ne zadovoljava samo prikazom nastajanja morala i moralnih vrijednosti, nego da se u tome nalazi i mogućnost za utemeljenjem moralnosti. Tako na jednom mjestu pita: "A gdje je protivna volja u kojoj bi se izrazio *protivni ideal*?" (Nietzsche

<sup>28</sup> Kurziv K.G. Usp. I. Kant, *Utemeljenje metafizika čudoređa*, str. 153., (Usp. *GMS B 52*) Njem.: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

2004: 170). A genealogijsko djelo pokazuje da takva mogućnost proizlazi upravo iz njegova tumačenje autonomnosti i autonomnog individuuma.

U autonomnom individuumu Nietzsche prepoznaje važne karakterne osobine u djelovanju kao oslobođenost od bilo kakvih pojedinačnih uvjetovanosti, namjera, posljedica, koristi, interesa, navika i sl. Štoviše, autonomnost znači i *nadobičajnost*, dakle ona podrazumijeva i oslobođenost od povijesnih i društvenih okolnosti. Kao takva ona je mjerilo vrijednosti odnosno privilegij odgovornosti. Na jednom mjestu u djelu *Some strange good and evil* Nietzsche kaže:

Otmjena vrsta čovjeka osjeća *sebe* kao onu koja određuje vrijednosti, njoj nije potrebno puštati da ju se nazove dobrom, ona prosuđuje: “ono što je štetno meni, štetno je po sebi”, ona sebe zna kao ono što stvarima uopće tek dodjeljuje čast, ona *stvara vrijednosti*. Sve što poznaje na sebi, to poštuje. Takav moral je *veličanje sebe*. (Nietzsche 2002: 228, kurziv K. G.)

Nadalje, bez obzira na sve različitosti, prikaz Kantova tumačenja autonomnosti uvelike može pomoći u razumijevanju toga što je Nietzsche pod time mislio. Za Kanta se sloboda htijenja očituje u kategoričkom imperativu za koji bi se, ako upotrijebimo Nietzscheovu terminologiju, moglo reći da je nadobičajni. Premda Nietzscheu nije bilo prihvatljivo Kantovo poistovjećivanje volje i uma, pokazalo se da bez obzira na kritički odnos prema izrazu “stvar po sebi”, on taj pojam nije u potpunosti odbacio kod tumačenja volje za moć. Često je opisuje izrazima kao što su “bit”, “esencija”, “neka temeljna izvjesnost”, “inteligibilni karakter”. S obzirom na takva njezina obilježja, upitno je da li pokušaj utemeljenja cjelokupnog ljudskog djelovanja pomoću volje za moć, a što je zasigurno bio Nietzscheov pokušaj, može predstavljati samo jednu moguću interpretaciju pored drugih. Očito ne. To onda znači i da stvaranje *morala kao samoveličanje čovjeka*, dakle stvaranje protuideala proizlazi *samo* iz pokušaja opravdanja i utemeljenja morala putem volje za moć. “*Htjeti drugačije vidjeti*” kao izraz Nietzscheova perspektivizma stoga je zahtjev koji se prvenstveno odnosi samo na dotadašnje procjene moralnih vrijednosti i tumačenja volje. Drugim riječima, “*htjeti drugačije vidjeti*” ne znači drugačije tumačiti volju nego *samo* kao volju za moć.

### Bibliografija

- Bailey, T. 2004. "Green and Hill on Nietzsche's Kantianism", *Nietzsche-Studien* 35 (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Doyle Tsarina, 2004. "Nietzsche's appropriation of Kant", *Nietzsche-Studien* 33 (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Gentili, C. 2011. "Kants 'kindischer' Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der 'objektiven' Teleologie", *Nietzsche-Studien* 39 (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Gerhart, V. 1992. *Friedrich Nietzsche* (München: Verlag C. H. Beck).
- Guay, R. 2006. "The Philosophical function of Genealogy of Morals", u K. Ansell Pearson (ur.), *A Companion to Nietzsche* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd).
- Hill R., Kevin, 2007. *Nietzsche: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum International Publishing Group).
- Houlgate, S. 1993. "Kant, Nietzsche and the 'thing in itself'", *Nietzsche-Studien* 22 (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Irwin, T. 2009. *The Development of Ethics* (Oxford, New York: Oxford University Press).
- Kant, I. 2011. "Utemeljenje metafizike čudoređa", u: T. Bracanović (prir.), *Etika I: radni materijali* (Zagreb: Hrvatski studiji).
- . 1999. *Metafizika čudoređa*, prev. D. Karaman (Zagreb: Matica hrvatska).
- Leiter, B. 2005. *Nietzsche on Morality* (London: Taylor and Francis).
- Macintyre, A. 2002. *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, prev. S. Kikerec (Zagreb: KruZak).
- May, S. 1999. *Nietzsches Ethics and his War on "Morality"* (Oxford: Clarendon Press).
- Nietzsche, F. 2005. *Svitanje*, prev. D. Ljubimir (Zagreb: Demetra).
- . 2004. *Uz genealogiju morala*, prev. M. Kopic (Zagreb: AGM).
- . 2004a. *Sumrak idola – Ecce homo*, prev. D. Ljubimir (Zagreb: Demetra).
- . 2003. *Radosna znanost*, prev. D. Ljubimir (Zagreb: Demetra).
- . 2002. *S onu stranu dobra i zla*, prev. D. Kozina (Zagreb: AGM).
- . 1983. *Rođenje tragedije*, prev. V. Čičin-Šain (Zagreb: Grafički zavod Hrvatske).
- . 1980. *Tako je govorio Zaratustra*, prev. D. Grlić (Zagreb: Mladost).
- . 1988. *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1988.
- Riccardi M. 2011. "Nietzsche's critique of Kant's thing in itself", *Nietzsche-Studien* 39 (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- Stegmaier, W. 1994. *Nietzsches "Genealogie der Moral"* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).