
UDK 14 Schopenhauer A.
14 Nietzsche F.
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 3. XI. 2009.

IVAN ŠEVO
Mostar

RASPAD TEODICEJE U PROMIŠLJANJIMA A. SCHOPENHAUERA I F. NIETZSCHEA

Sažetak

Jedna od važnih filozofskih misli A. Schopenhauera i F. Nietzschea jest raspad teodiceje koja svoje korijene ima kako u poslijehegelijanskoj filozofiji, tako i u teorijskim postavkama Charelsa Darwina. Schopenhauer smatra da je svijet beskonačna patnja i da nema krajnjega cilja i najviše vrijednosti. Tako se teodiceja pretvara u patodiceju koja se kao i teodiceja protivi višestrukoj patnji. Schopenhauerove će glavne postavke preuzeti Nietzsche te će od pesimizma završiti u nihilizmu. On svijet doživljava kao nezaustavljivo nastajanje i nestajanje koje traje neprestano i s mnogo borbe. K tomu, svijet je za njega veliki kaos koji proizlazi iz slučaja i potrebe. Izvan svijeta nema ništa, nikakve transcendencije jer je Bog mrtav. Opravdavanje Boga nasuprot zlu i patnji u svijetu postaje suvišno, a teodiceja nemoguća i besmislena.

Ključne riječi: teodiceja, patodiceja, pesimizam, nihilizam, svijet, čovjek, nadčovjek, Bog, patnja, zlo, vrijednost, razum, volja, sloboda, moć.

Uvod

U moderno doba nema vidljive suglasnosti oko pitanja čime se teodiceja treba baviti te koja je njezina vrijednost, poglavito s obzirom na rezultate suvremene znanosti. Dakako, riječ je o vrlo složenoj problematici koja se ne može iscrpiti jednim istraživanjem, poglavito ako je ono zbog ovoga ili onoga razloga ograničeno na pojedini njezin aspekt. Imajući na umu tu činjenicu, u ovome se radu pozornost usmjeruje na teodicejsko promišljanje dvojice istaknutih filozofa, A. Schopenhauera i F. Nietzschea, nastojeći pritom staviti ih u šire surječje te kritički preispitati njihove glave postavke.

S tom se nakanom u prvome dijelu govori o mogućnosti teodiceje nakon njemačkoga idealizma, kada se racionalna teologija pretvara u područno pitanje religijskoga svjetonazora te postaje velikom žrtvom kritike. U drugome se pak dijelu izlažu svi važniji elementi Schopenhauerova učenja. Do izražaja posebice dolaze njegov kritički nastup prema filozofiji klasičnoga njemačkog idealizma te njegova originalna i jedinstvena filozofija pesimizma. Unatoč pesimizmu Schopenhauer pomoću racionaliziranja želi ukloniti zlo i patnju stvarajući nacrt za patodiceju. U nastavku se izlaže Nietzscheov misaoni put dokidanja teodiceje. Riječ je o njegovu radikalnome nihilističkom učenju koje ruši sve tradicionalne vrijednosti i istine, posebice kršćanske, odnosno filozofsko-moralne kozmodiceje i teodiceje u cjelini. Bog je proglašen mrtvim, a vodeća kategorija postaje nadčovjek.

1. Mogućnost teodiceje nakon njemačkoga idealizma

Po završetku filozofije njemačkoga idealizma i teodiceja prestaje biti temeljni filozofski problem. Valja reći da u širem smislu teodiceja uključuje dokaze za Božje postojanje, zatim učenje o glavnih Božjim atributima, providnosti, potom opovrgavanje prigovora koji se pozivaju na fizičko i moralno zlo, dokaze za besmrtnost duše, religiozni moral i dužnosti prema Bogu. U užemu smislu teodiceja govori o opravdanju Božje dobrote od prigovora izvučenih iz postojanja zla i patnje u svijetu.

Zapravo, teodiceja odlučno odbacuje ateistička i dualistička učenja koja se oslanjaju na spomenute prigovore.

Dakle, poslije završetka idealizma teodiceja se pretvara u područno pitanje religijskoga svjetonazora i time postaje žrtvom kritike. Doduše, ona je pokušavala biti filozofijom prelazeći tako svoje granice, ali je ipak ostala na razini apologije postojećega. Stoga teodiceja u pravome smislu postaje idealističko umovanje, odnosno čisto misaona pomirba s negativnostima. Zapravo, ona se pretvara u filozofiranje koje se veže s praksom kao izraz duha za koji konkretne životne negativnosti ne predstavljaju nekakav osobit problem.

Nesumnjivo, posebice su se Leibnizove i Hegelove filozofske koncepcije suočile sa svojim ograničenjima upravo ondje gdje su ova dvojica mislitelja držala da su znanstveno pojmlili Božju zbilju i njegovu pravednost. Zato će u budućnosti teodiceja za kritiku postati čisto teorijskim problemom u kojemu se postojeći svijet sa svim njegovim vidljivim nevoljama, patnjama i zlom može misaono uskladiti s idejom o Božjoj dobroti. S druge pak strane za kritičare teodiceje tematika slobode odvaja se od pitanja odgovornoga djelovanja i u okviru toga djelovanja od pitanja slobode koja nadilazi svojevrijedno htijenje. Teodiceja tako postaje problemom koji pitanje o korijenu negativnoga postavlja samo zato što iz vida gubi veze sa suvremenim ljudskim djelovanjem, međuljudskim odnosima i prirodom. Tako ovaj problem u sebi ne sadrži pitanje o razumskoj praksi i prevladavanju nevolja niti o stvarnosti i ostvarivosti slobode i pravednosti.

Dakako, daljnji je razvoj filozofije raskinuo s isključivo idealističkim pristupom i njegovom teodicejom. Tomu je znatno pridonijelo jačanje kapitalističkoga shvaćanja industrijskih proizvodnih sila te prirodoznanstveni i tehnički pogled na svijet. Dogodio se naime pobjednički pohod upravo one prakse koja je svoj izraz našla u idejama R. Descartesa, T. Hobbesa, J. Lockeja, A. Smitha i mnogih drugih. Riječ je o pobjedi racionalnosti koja je svojstvena vladavini nad unutaršnjom i vanjskom prirodom i s kojom je teodiceja odavno započela borbu. Usto se pojavila Darwinova teorija čija je ideološka provedba ustoličila evoluciju na tron univerzalne primjenjivosti. Stanje se time promijenilo iz samih temelja te se do krajnjih granica zaoštrilo pitanje racionalne teologije.

2. Teodicejski problem u Arthura Schopenhauera

Jedan od najpoznatijih kritičara njemačkoga idealizma svakako je Arthur Schopenhauer. Iako baštini mnoge zasade njemačkoga klasičnog idealizma, on je ipak izgradio originalnu i jedinstvenu filozofiju koja je prepoznatljiva po pesimističkome shvaćanju svijeta. Naime, svijet je za njega beskonačni bitak predodžaba, stoga možemo spoznati samo pojave, a ne stvari po sebi. Otuda je za njega bit svijeta pra-volja, poriv bez uzroka, počinka i svrhe. Taj i takav svijet odvija se po zakonu uzročnosti. Usto, u temeljima toga svijeta stoji načelo dovoljnoga razloga što mu daje oznaku stvarnosti. No, čovjekov je život beskonačna patnja i zbroj mnoštva poraza. Stoga je svijet u kojemu čovjek živi najgori od svih mogućih svjetova.¹

Kao obuhvatnomu metodičkom razvoju optimizma, Schopenhauer Leibnizovoj teodiceji² ne može priznati nikakvu drugu zaslugu osim što je kasnije poslužila kao povod besmrtnomu *Candideu* velikoga Voltaira. Time je doduše Leibnizova lijena, često ponavljana isprika za nevolje ovoga svijeta, naime da ono loše ponekad i iznjedri dobro, dobila neočekivanu potvrdu. Već samo ime heroja upućuje na optimizam. Po Schopenhaueru, na tome poprištu grijeha, patnje i smrti optimizam se uistinu doima toliko smiješnim da bismo ga jedino mogli protumačiti kao ironiju tako da nam tajni izvori toga optimizma (naime prijetvorno laskanje s uvredljivim povjerenjem u uspješnost toga heroja) ne pružaju dostatnoga objašnjenja njegova izvora, a Leibnizovu očigledno sofističkomu dokazu da je ovaj svijet najbolji od svih mogućih može se suprotstaviti ozbiljan i iskreni dokaz da je on najgori od svih mogućih. Jer „mogući“ ne znači ono što je netko nekada za sebe izmaštao nego ono što doista može postojati i opstati. Svijet je uređen onako kako je morao biti da bi opstao uz malo truda. Da je svijet još malčice gori, više ga ne bi ni

1 „A ovaj svijet, ovo igralište napaćenih i zastrašenih bića koja opstaju tek tako što proždiru jedni druge, gdje dakle svaki krvoločni grabežljivac predstavlja živi grob za tisuću drugih a njegovo samoodržanje lanac je sazdan od martirija [...] ovakvom svijetu htjeli su nametnuti sustav optimizma i prikazati nam ga kao najbolji od svih mogućih svjetova. Apsurd je golem.“ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II., Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1961., str. 744.

2 Naziv *teodiceja* prvi je uveo G. W. Leibniz u svome djelu *Esej o teodiceji*.

bilo. Stoga lošiji svijet nije ni moguć jer ne bi mogao opstati pa je među svim mogućim svjetovima najgori.³ I tako se Schopenhaueru optimizam doima ne samo kao besmisleno nego i kao istinski bestidno gledište, kao gorko podrugivanje bezimenim patnjama čovječanstva.⁴

Takvu opisu Leibnizove teodiceje, kao prividnomu optimizmu koji kliče svemu postojećemu i stoga zatvara oči pred neopisivim jadima u svijetu ili ih neiskreno želi preoblikovati u nešto dobro, odgovara Schopenhauerov zloguki pesimizam koji svijet smatra neutješnom dolinom suza. No, to je jednostrano promatranje i Leibnizova i Schopenhauerova učenja. Naime, vidljivi sukob između dvaju stajališta, obilježenih pojmovima „optimizam“ i „pesimizam“, nemoguće je svesti na obično pitanje je li čaša polupuna ili poluprazna. Jer, kao što se Leibnizov nauk o najboljem mogućem svijetu pokazao zamršenom metafizikom koja nipošto ne opravdava postojeće činjenično stanje u svijetu nego upućuje na etičko djelovanje radi prevladavanja zla, tako se i Schopenhauerov pesimizam pokazuje filozofskim polazištem koje se ne ograničuje na osjećajno jadikovanje zbog iskvarenosti svijeta, a kao temelj ima etiku mjerila istinitosti, samo u izmijenjenim uvjetima. Ti izmijenjeni uvjeti svoj izraz nalaze u Schopenhauerovoj sklonosti k pozitivističkomu empirizmu koji ne samo što odbija idealističko mišljenje nego mu je potpuno suprotstavljen. Već je Schelling smatrao da se, u oprjeci s Hegelom, vlastite težnje toga pojma moraju svesti na osjećajno prepoznatljivi bitak koji je moguće misaono prožeti istom u sljedećemu koraku. Schopenhauer se međutim želi posve ograničiti na opis i tumačenje doživljene, realno postojeće stvarnosti i prakse. Pritom se ne poziva na Boga i providnost, na razumnu općenitost, na izmišljeni cilj ljudskih težnjâ, niti na zakon za slobodu i neumoljivo htijenje. Za njega su ti pojmovi puke misaone predodžbe i isprazni izrazi i njima se onemogućuje istinska spoznaja.⁵

Međutim, Schopenhauer i nadalje ostaje pri nužnosti metafizike te se suprotstavlja ograničivanju spoznatljivosti svijeta na prirodoznanstveno

3 Usp. A. SCHOPENHAUER, *n. dj.* str. 746-747.

4 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I., Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1961., str. 747.

5 Usp. *isto*, str. 375.

istraživanje. Jer, metafizika tumači cjelovitost bitka polazeći od jednog temeljnog načela, a to se tumačenje istodobno povezuje s moralnim pravcem ljudskoga djelovanja. Polazeći od Kantove kritike razuma, Schopenhauer empirijskim znanostima pridaje mogućnost spoznaje pojavne stvarnosti koja se, metafizički rečeno, iscrpljuje u pitanju o „stvari po sebi“.⁶ Iz ovoga podvojenog položaja između iskustva i osvrta proizlazi Schopenhauerov „pesimizam“. Doživljena realno postojeća praksa, oslobođena varljivih objašnjavajućih uzoraka koji izgledaju kao da imaju smisla, za Schopenhauera je puko samoodržanje pojedinca i s njime povezanoga općeg egoizma. Riječ je o „neprestanoj borbi za život ili smrt“⁷. Do takve spoznaje Schopenhauer je došao promatrajući društvenu bijedu svoga vremena:

Kako čovjek postupa s čovjekom, pokazuje primjerice trgovina crnim robljem čija je krajnja svrha šećer i kava. No, nije potrebno ići tako daleko: u dobi od pet godina ući u predionicu pletiva ili neku drugu tvornicu i od tada raditi deset, pa dvanaest te naposljetku četrnaest sati dnevno i obavljati jednoličan mehanički rad znači radost udisanja zraka platiti visokom cijenom. Ali to je sudbina milijuna, a mnogi drugi milijuni žive analognim životom.⁸

Ova praksa, usmjerena na puko samoodržanje, sama je po sebi obilježena jadom. Ona je besmislena zato što nema krajnjega cilja ili najviše vrijednosti čije bi postizanje omogućilo duševni mir. Svaki naime pojedinačan čin ima svrhu, ali ukupne težnje nemaju cilj nego se nastavljaju beskonačno. Sve težnje proizlaze iz nedostatka, iz nezadovoljstva vlastitim stanjem. One su prema tome patnja dokle god se ne zadovolje. Međutim, niti jedno zadovoljenje nije trajno nego je, naprotiv, samo početna točka novim težnjama.⁹ Tu spoznaju o čovjeku Schopenhauer primjenjuje i na cjelokupan svijet. Svijet je ponajprije mnoštvo pojavnosti koje se ukazuje subjektu: „Svijet je moja predodžba.“¹⁰

6 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II, str. 223-240.

7 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I, str. 424 i 454.

8 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II., str. 740.

9 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I., str. 425-426.

10 *Isto*, str. 31.

Dok je pojavni svijet kao naša predodžba vezan za subjektive uvjete spoznatljivosti, dakle ponajprije za oprjeku između subjekta i objekta, za oblike prostora i vremena i za načelo uzročnosti, to ne može vrijediti za volju kao stvar po sebi. Jer, ona je jedna, vječna, bez uzroka, slobodna, svemoćna, iako sadržajno o njoj ne znamo mnogo. Ona ne želi ništa drugo osim ovoga svijeta, života upravo onakvoga kakav jest.¹¹

Schopenhauer slobodu tumači u njezinu negativnome određenju, kao nedostatak nužnosti, pri čemu je nužnost označena kao posljedica dostatnoga razloga. Sukladno tomu, sloboda bi bila bezrazložnost što se doduše može reći o volji po sebi; ona se nalazi izvan spoznatljivosti, ali ne o spoznatljivome pojavnom svijetu. Jer, razumnost spoznavanja mjeri se prema tvrdnji o uzroku. Stoga spoznati znači otkriti veze između uzroka i učinka, između razloga i posljedice. Upravo zato ne može biti iznimaka unutar svijeta kao predodžbe.

Uz pomoć kantovskoga razlikovanja između nadosjetnoga i iskustvenoga karaktera, Schopenhauer obrazlaže spojivost ove slobode s onom nužnošću. Po njemu, nadosjetni karakter označava svevremenski čin volje pomoću kojega se volja kao stvar po sebi pojavljuje u određenoj osobi, dok je iskustveni karakter sam po sebi takva pojava u vremenu i prostoru. Dakle, sloboda je transcendentalna i ne pojavljuje se. To znači da ona nije razlog za pojedini čin nego za onaj ukupni slijed čina koji takoreći „jest“ određena osoba. Želi se reći: moje htijenje, u kojemu se otkriva moj karakter, jest određena pojava slobodne volje koja biva po sebi bivstvjuće. Tu je dakle riječ o bezuzročno slobodnoj volji kakva se očituje i pojavljuje u svim ostalim osobama.

Dakako, sve težnje koje služe samoodržanju, a koje se pak znaju i sukobiti, nužno su podložne logici samoodržanja. Ipak je sve to pojavnost one jedne slobodne volje. K tome, svijet kao cjelina, kakvim se prikazuje u predodžbi, kao pojava slijepa, besciljna i beskrajno težuće volje, nije samo besmislen i nužno ispunjen patnjom, nego je više od toga. Doista, volja je u mnoštvu svojih međusobno suprotstavljenih objektivizacija suočena s „bitnom razdvojenošću sa samom sobom“¹². Takva se volja

11 Usp. *isto*, str. 370.

12 *Isto*, str. 218.

očituje u mnoštvu bivstvujućih bića koja jedni drugima osporavaju pravo na postojanje.

Tako će volja, kroz čovjeka i njegovu spoznaju, doći do znanja o sebi kao temelju unutar sebe rastrganoga, napaćenoga svijeta. Ona će se suočiti u čovjeku koji je u sukobu s odlučujućim etičkim pitanjem: potvrda ili negiranje samoga sebe. Za Schopenhauera taj je izbor izravan povod za raspravu o teodicejskome problemu: „Afirmacija volje jest nikakvom spoznajom ometano, ustrajno htijenje koje ispunjava općenito čovjekov život.“¹³

Svoj konkretan izraz ova tvrdnja nalazi u egoizmu kao glavnoj pokretačkoj sili kako u čovjeku, tako i u životinji. Egoizam je po svojoj naravi neograničen: čovjek pod svaku cijenu želi očuvati svoj tubitak. To naposljetku počiva na činjenici što je svatko samomu sebi dan „neposredno“, dok je svakomu drugi dan tek „posredno“, u predodžbi.¹⁴

Glava u službi volje i njezine potvrde također stvara svoje bogove zato što se ljudsko htijenje neprestano kreće između straha i nade. No, budući da čovjek ne vlada željenim stvarima, on sebi stvara božanska bića o kojima sve ovisi i na koje valja utjecati molitvama, laskanjima i žrtvama, pa je tako i vjera u bogove ukorijenjena u egoizmu.¹⁵ I kako se ljudske težnje stalno kreću između nužde i dosade, ta je vjera izraz i obilježje čovjekove dvostruke potrebe, jednim dijelom za pomoći i potporom, a drugim dijelom za poslom i zabavom.¹⁶

Treba jednako tako istaknuti da se ta vjera, dogmatski sustavno sredena, očituje u (mitskome) teizmu i (filozofskome) panteizmu. Pod time Schopenhauer podrazumijeva osobito Spinozinu filozofiju i poslijekantovske idealističke sustave (Schellingov i Hegelov).¹⁷ Doista, i teizam i panteizam pokušavaju dokazati da je moralni ustroj svijeta temelj njegova fizičkoga ustroja.¹⁸ To pak znači da dobri Bog može stvoriti samo dobar svijet, odnosno priroda u sebi sadržava božansku snagu i sama je Bog koji se razvija.

13 *Isto*, str. 447.

14 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Kleinere Schriften*, Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1962., str. 727.

15 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, I., Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1963., str. 149.

16 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I., str. 443.

17 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II., str. 826.

18 Usp. *isto*, str. 755.

Nema sumnje, središnji problem s kojim se suočavaju ova dva stajališta jest zlo, odnosno patnja. Iako je pokleknuo pred neumitnim Humeovim i Voltaireovim argumentima, teizam po Schopenhaueru¹⁹ nije potpuno nezamisliv pa, bez obzira na sve, svoj spas može potražiti u nedokučivosti Božjih odluka. Nasuprot tomu, panteizam je jednostavno besmislen zato što božansko biće smješta u sami napaćeni svijet.²⁰ Ipak, kojim god načinom obje teorije u svojim detaljima nastoje naći opravdanje za postojanje zla u svijetu što ga je Bog stvorio, to isto zlo ostaje nepremostiva prepreka pa Schopenhauer ističe kako je posve suvišno raspravljati ima li više dobra ili zla u svijetu, jer već sama egzistencija zla odlučuje o čitavoj stvari zato što se zlo nikada ne može iskorijeniti usporednim dobrom ili dobrom koje slijedi.²¹ Naposljetku, zbog mnogostrukosti patnje, dobro za Schopenhauera nije pozitivna danost, a zlo puka lišenost, odnosno nedostatak dobroga, nego upravo obrnuto.²²

Optimizam je stoga pokušaj da se racionaliziranjem ukloni zlo, ili je pak sredstvo istovjetno sa samom vjerom u bogove, odnosno sredstvo u rukama volje za životom koje je sebi volja stvorila. Schopenhauer će istaknuti da je optimizam u svojoj biti neopravdana samohvala izvornoga tvorca svijeta, same volje za životom koja se samozadovoljno zrcali u svome djelu.²³ Prema tome, proturječje između Božje dobrote i bijede u svijetu kao i između slobodne volje i Božje providnosti teoretski je nesavladiva nedoumica i nerješiv zadatak koji se bez proturječja može riješiti tek ako se napusti dogma o postojanju Boga i njegovih osobina.²⁴ No, ako sloboda ne leži u srži pojedinačnoga čina nego u bitku činitelja, onda krivica za zlo i nevolje pogađa uzročnika toga bitka. Želi se reći: kada bi Bog bio taj uzročnik, krivica bi bila njegova, a to bi se onda protivilo njegovoj božanstvenosti. No, budući da je po Schopenhaueru uzročnik svijeta sama volja koja se očituje u svim svojim pojavnostima,

19 Usp. *isto*, str. 757.

20 A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, II., Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1965., str. 120.

21 Usp. *isto*, str. 737.

22 Usp. *isto*, str. 344.

23 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II., str. 748.

24 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I., str. 552.

tako je i krivnja stigla na pravu adresu.²⁵ To znači da je svaki čovjek, uključujući i svijet čiju predodžbu sebi stvara, u transcendentalnoj slobodi svoje vlastito djelo za koje sâm mora snositi odgovornost. Čin volje iz kojega proizlazi svijet, naš je vlastiti,²⁶ a time i svijet pun patnje kao djela naše vlastite krivnje.²⁷

Istinsko, prividima nepomućeno postignuće volje za životom mora prigrliti i podnijeti patnje jer krivica, zbog potvrde te volje, stvarajući patnjom ispunjeni svijet, neminovno sa sobom nosi upravo tu patnju kao kaznu. To zorno kazuje „vječita pravda“ koja vlada u svemu. Stoga će Schopenhauer u tome surječju reći kako je svijet samomu sebi svjetski sud. Kada bi se sav jad ovoga svijeta stavio u jednu zdjelicu tezulje, a sva krivica svijeta u drugu, jezičak bi zasigurno stao na sredini.²⁸

Po Schopenhauerovu mišljenju učenje o vječitoj pravdi potvrđuje jedinstvo stvarnoga i moralnoga ustroja svijeta kao jedinstvo za kojim teodiceje bez vidljivih uspjeha i rezultata neprestano tragaju. Stoga taj nauk, za razliku od optimizma, sadrži istinsku ili pravu teodiceju koju bi bilo bolje nazvati patodicejom. A opravdavanje ljudskih patnjâ potvrđuje kako opća patnja nije ni nezasluzena ni nepravедna. Štoviše, ona daje svoj prinos postizanju jedine moguće svrhe svijeta u svijetu lišenome svrhe, spoznaji da je svijet u biti nešto što nije trebalo biti. Njegovu nebitku trebalo bi dati prednost pred njegovim tubitkom.²⁹ Time se pogled skreće na negaciju volje za životom. Ta negacija nije „pesimističko“ smišljanje ili izraz puke želje. Ona polazi jednako od stvarnoga fenomena i nesebičnoga djelovanja kao suosjećanja koje nadilazi puko očuvanje vlastitoga „ja“.

Nasuprot egoističnomu djelovanju, koje počiva na strogoj razlici između „ja“ i onih drugih, suosjećajno djelovanje počiva u pojmovnoj spoznaji na neutemeljenome uvidu da su u konačnici svi pojedinci povezani tako da suosjećajnom činitelju oni drugi nisu „ne-ja“ nego „ja ponovo“.³⁰

25 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, I., str. 84.

26 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II., str. 829.

27 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Parerga...*, II., str. 355.

28 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, I., str. 480-481.

29 A. SCHOPENHAUER, *Die Welt...*, II., str. 738.

30 Usp. A. SCHOPENHAUER, *Kleinere Schriften*, str. 810.

Dakle, onaj tko, suosjećajući, svoju sudbinu poistovjeti sa sudbinom čovječanstva i tako stekne uvid u univerzalnost patnje, više ne će biti vođen tom voljom za životom. To znači da će je svjesno negirati asketskim slamanjem i umrtvljenjem. Jedino se tako može potpuno dokinuti volju, a s njom i svijet kao predodžbu: „Ono što preostane nakon potpunog dokinuća volje za one kojima je još preostala punoća volje, jest ništavilo. Ali i za one koji su preokrenuli volju i osporavaju je, naš je toliko realni svijet sa svim svojim suncima i mliječnim stazama – ništavilo.“³¹

U izričaju iz ranijih Schopenhauerovih teodicejskih nacрта kaže se da je nužnost carstvo prirode, a sloboda carstvo milosti, a postignuće toga u svojoj spoznaji i životnoj praksi predstavlja spasenje u obliku nestanka svijeta.³² Dakako, Schopenhauer izvlači posljedice iz razmatranja o samoodržanju „građanske ontologije“ i njezina vladarskoga prava nad unutarnjom i vanjskom prirodom tako što njezinu racionalnost i njoj pripadajuću praksu uzima kao polaznu točku i mjerilo te je iznutra rastavlja upućujući na njezinu nevrijednost i besmislenost. Toj racionalizaciji također podvrgava dotadašnju teodiceju i stvara protunacrt o patodiceji koja se kao i teodiceja u praksi protivi višestrukoj patnji.

Nema sumnje, ni jedna ni druga ne misle na tehnički provedivo ukiđanje patnjâ, nego na solidarnu praksu nadvladavanja patnjâ koja bi nađišla racionalno ovladavanje prirodom. Bitna razlika između prijašnje teodiceje i Schopenhauerova učenja nije toliko u onome što se naziva „optimizmom“ ili „pesimizmom“ nego u drukčijoj prosudbi o učinkovitosti razuma i razumske spoznaje o Bogu, slobodi i općenitim ciljevima i svrhama. Stoga, ako znanost (više) nema snage da idealistički obuhvati sva zbivanja i patnje u jedinstvenome sustavu kako bi svemu budućemu, pa i patnji bio poznat put, pitamo se prema čemu se onda može usmjeriti ljudski život? Odgovor je jasan: više ne, a to je Schopenhauerov odgovor, prema danomu cilju i prema nekakvom teleološki pojmljenom svijetu sa stvoriteljem sadržanim u tome svijetu. To je sve moguće opisati kao izmišljotinu gledajući realne patnje samoga svijeta i patnje potaknute praksom suosjećanja. No, moglo bi se uzvratili pitanjem: Iz

³¹ *Isto*, str. 558.

³² *Usp. isto*, str. 549.

čega takva praksa crpi svoju snagu? I tu je odgovor jasan: zasigurno ne iz teoloških „zamisli“ i njihova razvrstavanja u čisto teoretsku teodiceju koja je pomirbena tek u misaonome pogledu. Možda ipak, kako je Schelling pokušao obrazložiti, na osnovi povijesno-slobodarskih iskustava čovječanstva iz onih koja su se odrazila na religije. Upravo je ta spoznaja usmjerila Nietzscheov put u drugome smjeru od Schopenhauerova.

Doista, Schopenhauer je poimao sebe i svijet polazeći od neposrednoga bolnog životnog iskustva, ne isključujući istodobno pregled povijesti filozofije, odnosno originalno povezujući Kantovu kritiku i Goetheove nazore. K tomu, kao majstora njemačkoga jezika krasili su ga jednostavnost, boja, gibljivost i temperament. Nema sumnje, Schopenhauerova je filozofija postala nadomjestak za religiju. To će priznati i sam Nietzsche u jednome svome djelu (*Ecce homo*). Na svome putu u svijet filozofije Schopenhauer nije mimoišao ugledne filozofe R. Descartesa, G. Berkeleya, I. Kanta, ali ni indijske mudrace. To zorno potvrđuje u svome djelu *Svijet kao volja i predodžba*, u kojemu ističe da nam nisu dane same stvari nego predodžbe o stvarima. Odatle se može zaključiti da je sav svijet sadržan u našim predodžbama, čak i naše vlastito tijelo. No, naša ih ljudska spoznaja i znanost ne premašuju.

3. Nietzscheovo dokidanje teodiceje

Schopenhauerova filozofija pesimizma snažno je utjecala na mladoga Nietzschea, posebno na njegovu filozofiju života i umjetnosti. To se najbolje iščitava iz sljedeće Nietzscheove tvrdnje:

Pripadam onim Schopenhauerovim čitaocima koji pročitavši prvu njegovu stranicu pouzdano znaju da će pročitati i saslušati svaku riječ koju je uopće prozborio. Moje je povjerenje u njega nastalo smjesta, a i sad je još isto kao i prije dvadeset godina. Razumio sam ga kao da je pisao za mene, da se izrazim razumljivo, no neskromno i ludo. Otud dolazi i to da u njega nikad nisam našao paradoks, iako tu i tamo poneku malu zabludu.³³

33 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Schopenhauer kao odgojitelj*, preveo Mario Kopic, MH, Zagreb, 2003., str. 14.

Za Schopenhauera volja je praiskonska snaga svijeta, ali ne u smislu dotadašnje filozofije, kao razumska volja, nego kao nagona volja svakoga bića za samoodržanjem. Upravo se ta volja nikada ne smiruje i nikada ne postiže svoj cilj zato što je nezasitna, slijepa, sebična i okrutna. Upravo je zato svako biće predodređeno patnji. Izlaz iz takva stanja Schopenhauer vidi u suosjećanju iz kojega se s vremenom rađa ravnodušnost. Ona ovu slijepu volju poništava, odnosno neutralizira. Za to je potrebno unutarnji odmak od svijeta i od poriva što ga svijet izaziva u čovjeka. Stoga mnogi Schopenhauerovu filozofiju i njegovo shvaćanje volje svrstavaju u pesimistički iracionalizam. Ipak, Nietzsche tu istu volju bitno drukčije shvaća. Tako, dok Schopenhauer nastoji zanijekati svijet kao volju, Nietzsche volju za životom snažno potvrđuje. U svojoj prvoj fazi razmišljanja to čini pomoću umjetnosti (apolonsko razdoblje, po Apolonu božanstvu znanosti i umjetnosti) kao potrebne iluzije bez koje bi ljudi u svome očaju postali samoubojice. Za njega je najdublji izraz te umjetnosti tragedija kao igra nad ponorima boli.³⁴

Međutim, Nietzsche ima posebno poimanje cjelokupnoga života. On ponajprije želi izložiti posve novu zamisao svijeta ističući pritom misao kako ono što smo zvali svijetom tek treba stvoriti; ono tek treba postati našim umom, našom slikom, našom voljom, našom ljubavlju.³⁵

Dakle, po Nietzscheu svijet ne postoji kao svijet o sebi, jer je „svijet“ samo riječ za skupnu igru određenih djelovanja. U takvome, novome, nacrtu svijeta Nietzsche dokida znanstvena, teološka, moralna i metafizička shvaćanja te zasniva posve nova koja će promijeniti sudbinu europskoga čovjeka. Stoga Nietzsche svijet želi promatrati kroz pitanje snage koja igra važnu ulogu u rastu i napretku svijeta uopće. Otuda je njegova filozofija prepoznala i našla temelj svomu misaonom razvoju na putu do volje za moći. Dakle, on kategoriju uma zamjenjuje kategorijom volje. I tako je njegova filozofija postala filozofija volje. Korjenitu preinaku te volje za istinom, a to znači za bitkom, za jednakošću i jednotom te time i za onim što je ništa, kao i za smrću, podržavao je Nietzsche

34 F. NIETZSCHE, *Rođenje tragedije*, prevela Vera Čičin-Šain, ZORA, Zagreb, 1983., str. 22.

35 Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, II., preveo Danko Grlić, Naprijed, Zagreb, 1991., str. 76.

čitava života kao svoju najvlastitiju zadaću imenujući je „prevrjednovanjem svih vrijednosti“.

Iako Nietzsche tvrdi kako je Schopenhauer razorio teistički optimizam pomoću negativnoga odgovora na radikalno pitanje ima li tubitak uopće ikakva smisla, njegovo je poricanje sa svojim negativnim predznacima ipak ostalo ukorijenjeno u negiranome. Zapravo, ono je zapelo upravo u onim kršćansko-asketskim moralnim perspektivama u koje se prestalo vjerovati čim se ugasila vjera u Boga i u onostranu istinu.³⁶

Ipak, Nietzsche smatra točnom Schopenhauerovu tvrdnju da ne postoji smisleni bitak iza i iznad ovoga svijeta te da otuda našem tubitku nedostaje smisao. Ali, zbog toga je pohvala negiranju života i moralu suosjećanja za Nietzschea sve samo ne dosljedan zaključak. Naime, postavljaju se sljedeća pitanja: Odakle pesimizmu mjerilo da besmislenoga života ne bi trebalo biti? Odakle polazi ovakva ocjena ako ne iz religijske tradicije i njezine zamisli da je smisao dan samo izvana, samo od višega bića, i da u slučaju nestanka smisla slijedi nevrijednost i besmislenost svega bitka?³⁷

Tako promatrano, mora se priznati da je pesimizam posljedica onih vrijednosti i ideala na temelju kojih se nastojalo utemeljiti smisao svijeta i života u onostranome, istinskome svijetu. Kao takav, pesimizam nije toliko ozbiljan problem za rasprave koliko je navještaj propasti dotadašnjih vrijednosti i izraz „nihilizma“ u kojemu su slomljene sve vrjednote i istine. Nihilizam je po Nietzscheu dokraja promišljena logika naših velikih vrjednota i ideala pa se tako postavlja pitanje: Koja je zapravo bila vrijednost tih vrjednota.³⁸ On će također istaknuti, što je jedna od njegovih osnovnih teza, kako ne postoje moralni fenomeni, nego samo moralna interpretacija tih fenomena. Sama ta interpretacija svoje podrijetlo ima izvan morala.³⁹ To znači da vrjednote i istine ne postoje kao neposredne danosti koje bi trebalo obnavljati u okvirima spoznaje, jer

36 Usp. F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, preveo Davor Ljubomir, Demetra, Zagreb, 2003., str. 200.

37 F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966., str. 554.

38 Usp. *isto*, str. 635.

39 Usp. *isto*, str. 485.

su one ljudska postignuća u službi života i njegova podizanja na višu razinu. Upravo je ta zadaća njihov izvor izvan morala.⁴⁰

Po Nietzscheu, stvarna, istinito dana praksa svega živoga jest sukob, jest borba za životne prilike koja stremlji k proširenju vlastitih interesnih područja kako osobe, tako i zajednice, rase ili klase, čemu kao oruđe služi i ljudska spoznaja. Ipak, stvarnost se ne sastoji od „činjenica“ koje bi se pozitivistički moglo prikupljati, nego od stvarnosti s kojima smo suočeni. Ona podliježe našim neponovljivim tumačenjima koja proizlaze iz gledišta dotičnoga životnog zanimanja: „Naši su porivi ono što tumači svijet; naši nagoni i njihovo ‘Za’ i ‘Protiv.’“⁴¹ Tako je i istina ona vrsta zablude bez koje određena vrsta živih bića ne bi mogla živjeti. Postoji mnoštvo istina i sukladno tome ne postoji istina.⁴²

Jedino što preostaje i opstaje u međusobnim i uzajamnim borbama (ne)istina, s ciljem proširenja vlastitih životnih prilika, jest sama ta borba. To znači: volja za životom kao očitovanje snage i težnja za probitkom svega živoga nije ograničena samo na puko samoodržanje. Ona je zapravo nagon za uzdizanjem, za postizanjem nečega više, to je „volja za moći“. Schopenhauerovo općenito određenje volje stoga je apstraktno jer je on izbrisao karakter volje, njezin sadržaj, kao i želju za stjecanjem snage te je tako cjelokupnomu bitku bez ikakve razlike nametnuo jednu jedinu volju kao „po sebi“ svijeta.⁴³ Dakle, svijet nije ništa drugo doli nezaustavljivo nastajanje i nestajanje puno borbe koja se neprestano mijenja, nikada ne zastaje nego vječno tinja. Stoga je „volja za moći“ samo u nesvojstvenome smislu metafizička bit svijeta.

Nietzsche je doduše pokušao uvesti „kauzalnost volje“ kao jedinu aktivnu silu sadržanu u svim zbivanjima, i on je tu volju nazvao iznutra vidljivim, „inteligibilnim karakterom“ svijeta.⁴⁴ Ali on volju ne poima poput Schopenhauera kao ono jedno, u svakome bivstvujućem pojavno po sebi jer, po Nietzscheu, tim činom Schopenhauer razdvaja čin od činitelja, a činitelja pretvara u stvar. Doista, za Nietzschea postoji jedi-

40 Usp. *isto*, str. 541-543.

41 *Isto*, str. 903.

42 Usp. *isto*, str. 844.

43 F. NIETZSCHE, *S onu stranu dobra i zla*, prevela Dubravka Kozina, AGM, Zagreb, 2002., str. 25.

44 Usp. *isto*, str. 54-55.

no sâm čin, ne postoji volja, postoji privremeno utvrđivanje volje koja time bez prestanka dobiva ili gubi svoju moć.⁴⁵ Tako je svijet kaos koji proizlazi iz slučajnosti i potrebe. Otuda je on potpuno neodređen naspram ljudskih težnjâ za slobodom i pravdom.⁴⁶ K tomu, taj je kaos bio temeljno iskustvo svih dotadašnjih teodicejskih nacрта te sada postaje osnovnim pitanjem o smislu svijeta i života, s tim da za njega nije moguć uvjerljiv povrat na tradicionalni ideal Boga. Stoga je za Nietzschea taj ideal, uključujući podvojenost njegove stvarnosti na transcendentni, vječni, istinski svijet nasuprot osporivomu ovozemaljskom, vremenskoj prolaznosti podložnomu, prividnomu svijetu, najvarljivije i najlažnije predstavljanje onoga jedinog, stvarnoga svijeta u nastajanju. Naime, i takvo je tumačenje nastalo iz određene sklonosti za izgledom. Tako je u prvi plan do izražaja došla odbojnost slabih prema jakima, koja je utemeljena u tome što su slabi svoju nesposobnost življenja i manjak snage opravdavali „asketskim idealom“ negacije svijeta i svoju slabost prihvaćali kao moralnu vrlinu.⁴⁷

Samo trpljenje slabih u svijetu, kakvo bilo da bilo, postalo je stvarnim temeljem za metafiziku čudorednoga ustroja svijeta i njegova Boga. Tumačenje svoga života kao ovozemaljska predanost onozemaljskomu svijetu slabima je dalo odgovor na pitanje „čemu“ ljudske egzistencije kao i na pitanje smisla njihovim patnjama. S tom je svrhom „hipoteza o moralu sa svrhom opravdavanja Boga“ stvorila slobodnu volju te sukladno njoj mogućnost krivnje i kazne kao objašnjenja za zlo i patnje, podvrgavajući se jednostavno njima kao putovima k spasenju i ne boreći se uopće protiv njih.⁴⁸ No, ustoličenje duha kao apsolutnoga, svjesnoga bitka i čudorednosti kao najviših vrijednota izvrće konkretne životne okolnosti i osuđuje zbiljski tubitak, što je Nietzscheov osnovni prigovor svim filozofsko-moralnim kozmodicejama i teodicejama, svim pitanjima „zašto“ i najvišim vrijednostima u dosadašnjoj filozofiji i religijskoj

45 Usp. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III., str. 685.

46 F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, str. 97-98.

47 Usp. F. NIETZSCHE, *Genealogija morala*, preveo Božidar Zec, GRAFOS, Beograd, 1990., str. 97 s.

48 Usp. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III., str. 685.

filozofiji. Jedna vrsta sredstva pogriješkom shvaćena je kao svrha te su život i njegovo stjecanje moći srozani na razinu sredstva.⁴⁹

Međutim, ovo moralno tumačenje svijeta znači za samo sebe propast jer u sebi nosi vrlinu istinitosti, odnosno nosi volju za istinom. Otuda znanost, koja je i sama utemeljena na moralnoj vjeri u božanstvenost istine, mora joj sukladno „asketskomu idealu“ sve žrtvovati.⁵⁰ Doista, ona neumorno radi na vlastitome obezvrjeđivanju čovjeka time što mu sve više i više uskraćuje prethodno mjerodavan položaj u kozmosu i uzdrmava sve njegove dotadašnje vrijednosti i ideale. Tako čovjek koji je u svome prijašnjem vjerovanju bio gotovo ravan Bogu, postaje životinjom, rubnim bićem među drugima u beskonačnome prostoru i beskonačnome vremenu. Stoga Nietzsche ističe kako je čovjek, počevši od Kopernika pa nadalje, dospio na stranputicu – sve se brže udaljava od središta prema ništavilu.⁵¹

Upravo zato što se vrijednost svijeta mjerila prema kategorijama koje se odnose na potpuno izmišljeni svijet ili na ideal o prividno onozemaljsko-istinitome svijetu i moralnome svjetskom vladaru ili na ideal o apsolutnoj istini, nihilizam je za Nietzschea, s obzirom na raspad te vjere, potpuno nezaustavljiv. Na njegovu kraju stoji „bezuovjetni, čestiti ateizam“ koji je „pretpostavka njegovu problematiziranju, kao konačna i teško izvojevana pobjeda europske savjesti, kao najvažniji čin dvotisućljetnoga odgoja za istinu koji na kraju zabranjuje bilo kakvu laž o Bogu“⁵².

Zaključak da je Bog mrtav i da je vjera u kršćanskoga Boga postala nevjerodostojna, za Nietzschea je događaj koji ruši svu dotadašnju povijest, zapravo događaj koji je navještaj za nikad prije iskušanu krizu i koji uzdrmava same temelje čovječanstva. On čini ništavnima sve istine, sve vrijednosti i svrhe. U konačnici on razara strast za istinom objektivne znanosti, jer i ona crpi iz toga ideala, a razarajući ljudsku samosvijest, pokazuje se kao životu neprijateljski raspoloženo načelo.⁵³

49 Usp. *isto*, str. 587.

50 Usp. F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, str. 181.

51 Usp. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band II., str. 893.

52 F. NIETZSCHE, *Radosna znanost*, str. 199.

53 Usp. *isto*, str. 179-180.

Nadalje, nihilizam je potpun jer je njegov „najekstremniji oblik“ upravo spoznaja koju je Nietzsche kao prvi izgovorio s takvom odlučnošću da je svako vjerovanje, svako držanje istinitim, nužno pogrešno: jer pravoga svijeta uopće nema.⁵⁴

Budući da više nema smisla u tubitku, temeljnu krizu nije moguće nadvladati samo bijegom u stari moral i metafiziku. Zato je za Nietzschea pesimistički zaključak o nepostojanju nekoga danog smisla neoboriv; ali upravo kao takav služi mu i kao polazna točka za svladavanje nihilizma. Nema sumnje, nihilistička kriza omogućuje razlikovanje između aktivnoga i pasivnoga nihilizma (ili pesimizma), između nihilizma snage i nihilizma slabosti. Naime, dok nihilizam slabosti ostaje zatečen u samouništenju, nihilizam snage stvara nacрте vlastitih ciljeva i vlastitoga smisla za čovjeka na ovome planetu. „Otkada je nestala vjera da neki bog upravlja sudbinama ovoga svijeta i da on njih, bez obzira na sve prividne krivine na putu čovječanstva, ipak vodi stazom slave, ljudi sami sebi moraju postavljati ekumenske ciljeve koji obuhvaćaju cjelokupni svijet.“⁵⁵

U *Zaratuštri* Nietzsche proglašava čovjeka novoga kova koji proizlazi osnažen iz nihilističke krize čovječanstva: „Eto, učim vas nadčovjeku! Nadčovjek je smisao zemlje. Vaša volja kaže: nadčovjek *neka bude* volja zemlje!“⁵⁶ Uistinu, ono što Nietzsche smjera ovim nacртом, postaje jasno na temeljima protuutopije o „posljednjemu čovjeku“ koji se udobno udomaćio u besmislenome i besciljnome svijetu. Sada taj tubitak tek životari zdravim životom i bez ikakvih čežnjâ u svojoj egzistenciji pjeva hvalospjeve konačno postignutoj sreći.⁵⁷

Unatoč ovakvim tvrdnjama, slobodno se može reći: da bi bio cjelovit (sretan), čovjek treba biti manje faustovski. Otuda je zrno prosječnosti ili blagotvorna mala doza prizemnosti možda nužan balast ljudske naravi, osobito kada se ona diže prema nebu. Čini se da je lijek protiv pijanoga Zaratuštrina smijeha možda smisao za radost života, nešto što

54 F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III., str. 555.

55 *Isto*, str. 465.

56 F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratuštra*, str. 10.

57 Usp. F. NIETZSCHE, *O koristi i štetnosti historije za život*, preveo Damir Barbarić, MH, Zagreb, 2004., str. 83.

je Nietzscheu, usprkos njegovu izoštrenu intelektu, bolno nedostajalo. Istom bi se tada možda volja za moći nad čovjekom mogla pretvoriti u istinsku volju za susretom s čovjekom u punini.

Protiv umanjivanja, protiv razgrađivanja čovječnosti Nietzsche nastoji obraniti novoga čovjeka koji više svemu ne niječe ili suzbija nerazdvojivu „volju za moći“, koji ukorijenjen u moralu prijezira tu volju rabi protiv samoga života. On živi iz nje i ide joj ususret. Njegova je volja za životom toliko snažna da nije skamenjen u samoprijegoru niti svoju stvaralačku snagu srozava na obično egoističko samoodržanje; čovjek tubitku daje pečat novoga smisla za čije je ostvarenje dovoljno snažan sam sebi nametnuti i podnijeti patnje o odstranjenju patnje, o želji da ona bude još snažnija i gora itd. Tako će Nietzsche svoj nauk o vječnome vraćanju istoga – antički motiv kružnoga tijeka – suprotstaviti judo-kršćanskomu kreacionizmu.⁵⁸ Ova je pomisao prepoznatljiva u svome najstrašnijem obliku: tubitak je onakav kakav jest, bez smisla i cilja. On se neumoljivo vraća te je prema ništavilu istodobno krajnje zaoštrenje nihilizma. Zapravo, njegov je najekstremniji oblik vječno ništavilo – besmislenost, kao i svladavanje nihilizma, jer ono „najveće težište“ stavlja na djelovanje i čovjeku nalaže da se ili slomi pod teretom nihilizma ili da beziznimno i neograničeno učvrsti svoje cjelokupno djelovanje i sva zbivanja.⁵⁹

Volja za moći kao jedina osnovna činjenica svega postojećega po tome učenju sebe prihvaća i potvrđuje kao beskrajno, samo sebe želeće kruženje kojemu ne može, i iz kojega ne želi, umaknuti. Eksperimentalna filozofija, po kojoj je Nietzsche živio, iskušava pretpostavke same mogućnosti osnovnoga nihilizma, ali to ne znači da se zaustavlja na negaciji, na „Ne“, na volji za „Ne“. Naprotiv, ona se okreće u suprotnome smjeru – dionizijskomu „Da“ svijetu kakav jest, bez uzmaka, bez iznimke ili izbora, ona želi vječno kruženje – iste stvari, istu logičnost i nelogičnost isprepletenosti. Po Nietzscheu to je najviši stupanj koji fi-

58 Usp. F. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 140. Nietzsche kaže i sljedeće: „Svaka je istina savijena, samo je vrijeme krug.“ (*Isto*, str. 140.).

59 Usp. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III., str. 853.

lozof može dosegnuti, a to znači dionizijski se postaviti prema tubitku. Formula je za to *amor fati*.⁶⁰

Uz pojam dionizijskoga Nietzsche veže potvrdu života, odnosno volju za svijetom koju usmjeruje protiv negacije svijeta iz kršćanske vjere u „Razapetoga“, stavljajući oba stava o svijetu u uzajamnu ovisnost s problemom smisla patnje: ili kršćanski smisao ili tragičan smisao. U prvome slučaju navodno je riječ o putu u sveti bitak. U drugome slučaju bitak je dostatno svet da bi opravdao neizmjernu patnju. Tragičan čovjek odobrava čak i najgore patnje – on je dovoljno snažan, ispunjen, obožavan za to. Kršćanin negira čak i najsretniju sudbinu na kugli zemaljskoj. On je dostatno slab, siromašan, razbaštinjen kako bi u bilo kakvu obličju patio zbog svoga života. Po Nietzscheu, Bog na križu jest proklinjanje života, upozorenje da se čovjek iskupi iz života, a raskomadani je Dioniz obećanje života, on će se vječno reinkarnirati i vraćati iz uništenja.⁶¹ I zato naposljetku Nietzscheov dionizijski pesimizam snage završava teodicejom, tj. apsolutnom afirmacijom svijeta – ali upravo zbog onih razloga zbog kojih je čovjek nekoć svijetu govorio „Ne“. Nietzsche tako dolazi do koncepcije o ovome svijetu kao istinski postignutome, najvećemu mogućem idealu.⁶²

Međutim, Nietzscheova nova praksa „nadčovjeka“, koja je porazila građanski svijet, ostaje potpuno nedorečena (zbog čega je njegovu filozofiju zlorabila nacionalsocijalistička ideologija). Naime, Nietzscheova ideja da nakon Božje smrti čovječanstvo može započeti što mu je god volja i da „najuzvišeniji čovjek“ zorno može pokazivati oprječnosti koje obilježavaju tubitak te stoga mora postati i boljim i još više zlim,⁶³ još uvijek ne predstavlja istinsku alternativu građanskom svijetu i njegovim težnjama za vlasti nad vanjskom i unutarnjom prirodom. Naprotiv, presudom uspostavljeni smisao u stalnoj je opasnosti od povratka upravo takvim težnjama.

Stoga je potrebno pobliže odrediti kako bi mogla i trebala izgledati alternativna praksa. U takvu određenju postavlja se pitanje nisu li u po-

60 Usp. *isto*, str. 834.

61 Usp. *isto*, str. 773.

62 Usp. *isto*, str. 627.

63 Usp. F. NIETZSCHE, *Werke*, Band I., str. 808.

vijesti čovječanstva i njegovim religijski određenim idealima sadržana iskustva i istine koje se ne mogu razriješiti evolucijsko-teoretski.

Zaključak

Arthur Schopenhauer i Friedrich Nietzsche živjeli su i stvarali u vrijeme nacionalizma, darvinizma, racionalizma i prosvjetiteljskoga optimizma, odnosno u vrijeme stvaranja ideala liberalnoga čovjeka. Oni su uistinu na neobičan način i neumorno tražili odgovor na krupnu zagonetku zvanu čovjek. Tražili su ga ponajprije u čovjekovoj biološkoj neoskvrnutoj vitalnosti. Opet, s druge strane valja istaknuti da je do tada zapadni čovjek živio u zakloništu svojih bogova ili svoga Boga. Tu se ponajprije misli na sve građanske intelektualce, tražitelje, znanstvenike i umjetnike, koji su sva svoja znanstvena djela i postignuća gradili najvećim dijelom na temeljima kršćanske vjere u Boga i idealističke duhovnosti.

Po svojim karakternim crtama ponosan, nepovjerljiv, razdražljiv, sarkastičan, Schopenhauer je jedan od najpoznatijih kritičara njemačkoga idealizma, a svojim se filozofskim postavkama iskazao kao preziratelj svijeta i čovjeka. Njegov stav da je svijet volja i predodžba posve je odgovarao tadašnjemu Nietzscheovu osnovnom raspoloženju.

Čovjek koji živi, pati i umire ima potrebu za nečim višim, kao što su smisao, značenje i bit cjeline. Po Schopenhaueru tu potrebu mora zadovoljiti sâm ljudski subjekt. Naime, čovjek kao tjelesno biće svoje tijelo doživljuje izvana kao objekt predodžbe, a iznutra kao izraz volje. Upravo na taj način čovjek svoje unutarnje biće osjeća kao volju za životom koja oblikuje i prožima sve pojedinosti do spoznavanja. Za razliku od Kanta, Schopenhauer tvrdi da jedino voljom (ne intelektom) dolazimo u doticaj sa stvari po sebi. Ta jedna te ista volja u velikome broju svojih pojava u prostoru i vremenu jest pravolja bez uzroka, bez početka i bez cilja. Stoga, ono što svijet naše predodžbe iznutra drži na okupu nije duh, nije apsolut, nije Bog. Dakako, u toj volji za životom bez temelja i cilja te u zamršenome kretanju povijesti ne može se razabrati nikakav smisao. Zapravo, iako je Schopenhauerov pesimizam utemeljen meta-

fizički, on ostaje u oprjeci sa samim sobom, bezgraničan je i nezasitan. To se posebno prepoznaje u njegovoj mišljenju kako je oslobođenje od patnje moguće jedino čovjekovim samootkupljenjem, ne nudeći pritom pravo rješenje kako do njega i doći.

Prosudjujući Nietzscheovu filozofiju u svjetlu njegova života, daje se ustvrditi da je njegova filozofija volje za moći umnogome motivirana njegovom podsvjesnom reakcijom za zatamljivanjem kršćanstva u samome sebi. Ne treba zaboraviti da iza njega i s očeve i s majčine strane stoji dugi red protestantskih pastora te da je bio vrlo pobožan dječak.

Nietzscheov emocionalan „dokaz“ da je „Bog mrtav“, izražen riječima: „Ali da vam posve otvorim svoje srce, prijatelji: kad bi postojali bogovi, kako bih mogao podnijeti da ne budem bog! Dakle, bogovi ne postoje“, zapravo je njegovo strastveno negiranje kršćanstva. I njegov „nadčovjek“ s prometejskom voljom za moći govori u prilog postavci da je Nietzsche cijeloga života osjećao potrebu otkriti u sebi toga Isusa Krista. Zaključak da je Bog mrtav i da je vjera u kršćanskoga Boga postala nevjerodostojna, za Nietzschea je događaj koji ruši svu dotadašnju povijest iz temelja. Upravo se na ovim njegovim temeljima najbolje osvjetljuje i put nastanka njegove ideje o nadčovjeku, volji za moći, volji za životom, nužnosti o prevrjednovanju svih vrijednosti, kao i ideja o vječnome povratku istoga.

Volja za moći u ozračju potpune relativnosti svih vrijednosti možda je najsigurnija formula za samouništenje ljudskoga roda. No, usprkos svomu „nadčovjeku“, koji je „onkraj dobra i zla“ i kojim dominira volja za moći, može se postaviti pitanje je li Nietzsche bio bezbožan. Ostaje trajno pitanje je li Bog stvarno umro u dubini Nietzscheove duše ili Nietzscheov intelekt nije bio dorastao Njegovoj prisutnosti. Nietzsche se zato okrenuo čovjeku nastojeći ga poboljšati i od njega učiniti „nadčovjeka“. No, čini se da je postigao upravo suprotno.

Literatura

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Geneologija morala*, preveo Božidar Zec, GRAFOS, Beograd, 1990.

-
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *O koristi i štetnosti historije za život*, preveo Damir Barbarić, Matica hrvatska, Zagreb, 2004.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Radosna znanost*, preveo Davor Ljubomir, Demetra, Zagreb, 2003.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Rođenje tragedije*, prevela Vera Čičin-Šain, ZORA, Zagreb, 1983.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Schopenhauer kao odgojitelj*, preveo Mario Kopic, Matica hrvatska, Zagreb, 2003.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *S onu stranu dobra i zla*, prevela Dubravka Kozina, AGM, Zagreb, 2002.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Tako je govorio Zaratustra*, preveo Danko Grlić, Naprijed, Zagreb, 1991.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Werke*, Band I., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Werke*, Band II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
 - NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Werke*, Band III., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.
 - SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Kleinere Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
 - SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Parerga und Paralipomena*, I., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
 - SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Parerga und Paralipomena*, II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965.
 - SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.
 - SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961.