

DVADESET

NIETZSCHEOVA MINIMALISTIČKA MORALNA PSIHOLOGIJA

Nietzsche, Wittgenstein i izlučivanje teorije

Nietzsche nije izvor filozofskih teorija. Na nekoj je razini ta tvrdnja očita, no možda je manje očito koliko duboko ona zadire. U tom pogledu postoji kontrast s Wittgensteinom. Wittgenstein je opetovano tvrdio, i to ne samo u svojemu kasnijem djelu, da ga ne treba čitati kao nekog tko nudi neku filozofsku teoriju, budući da nešto takvo kao što je filozofska teorija i ne može postojati. No njegovo je djelo bilo manje od Nietzscheova pripravljeno da to stajalište održava i nakon njegove smrti. Više je razloga za to.¹ Wittgenstein je smatrao da njegovo djelo iziskuje ne samo kraj filozofske teorije nego i kraj filozofije, a to je za njega povezano s krajem zahtjeva za bavljenjem filozofijom što ih je postavljao sam sebi. Ta veza – kraja filozofske teorije s krajem filozofije – ne niječe zamisao da ako će filozofije biti, ona će poprimiti oblik teorije; ona zapravo osnažuje tu zamisao. Usto, teme s obzirom na koje je Wittgenstein htio da više nema filozofije – to su za njega bile teme filozofije – tradicionalne su teme akademske filozofije. Nije iznenađujuće što oni koji nastavljaju teoretski rad na tim temama i dalje u samome Wittgensteinovu djelu traže elemente iz kojih bi je mogli rekonstruirati.

¹ Čak i ako stavimo na stranu činjenicu da postoji samo jedno Nietzscheovo djelo (*Volja za moć*) koje nije Nietzscheovo djelo, dok su kasnija Wittgensteinova djela, kao čitave knjige, na veoma raznolike načine njegova.

Nema sumnje da mnogima koji to čine nedostaje prikladna ironija u pogledu onoga što čine Wittgensteinovim tekstovima, no njihov stav ni u kojemu važnom smislu ne predstavlja izdaju; on zapravo manje predstavlja izdaju od stava onih koji smatraju da je filozofsku teoriju o tim temama Wittgenstein uistinu doveo do njezina kraja a sami pak održavaju akademsku aktivnost koja se sastoji u ponavljanju same te stvari. Neki od onih koji smatraju da za daljnju filozofsku teoriju o tim temama ima prostora te da je Wittgenstein tome pridonio duguju Wittgensteinu opis razloga zbog kojih je prestao smatrati da je tome tako. No takav bi se opis mogao dati, i mogli bismo pretpostaviti da ako Wittgenstein više nije mogao vidjeti zgradu jedne intelektualne discipline, njegova sljepoća nije bila Samsonova sljepoća, nego prije Edipa na Kolonu, čije je iščeznuće ostavilo za sobom ljekovite vode.

Wittgensteinovi postumni tekstovi, iako nisu namijenjeni izražavanju ili poticanju neke teorije, zapravo nisu takvi da podrivaju njezino izlučivanje. Nasuprot tome, kod Nietzschea je otpor nastavljanju filozofije uobičajenim sredstvima ugrađen u sam tekst, koji je ispunjen klopka usmjerenima ne samo protiv rekonstruiranja teorije iz njega nego, u mnogim slučajevima, protiv bilo kakve sustavne egzegeze koja ga asimilira na teoriju. Njegovi spisi to postižu dijelom svojim izborom teme a dijelom svojom prirodom i stavovima što ih izražavaju. Ta obilježja suprotstavljaju se pukoj egzegezi Nietzschea ili njegovu inkorporiranju u povijest filozofije kao izvora teorija. Neki smatraju da se ta obilježja suprotstavljaju samom inkorporiranju Nietzschea u filozofiju kao akademski pothvat, no ako se pod tim misli na beznačajnost Nietzschea za filozofiju, onda su u krivu. Kad insistiram na važnosti Nietzschea za filozofiju, tada mislim na nešto čemu ne možemo izbjeći tako da ponudimo neku određenu definiciju izraza „filozofija“. Tome naročito ne možemo izbjeći tako da se pozovemo na nekakav kontrast između „analitičke“ i „kontinentalne“ filozofije. Ta je klasifikacija u sebi uvijek sadržavala prilično bizarno brkanje metodološkoga i topografskoga, kao kad bismo automobile klasificirali u one s pogonom na prednje kotače i u japanske; no osim te i drugih besmislica vezanih uz tu distinkciju, tu je i nešto izravnije: takvom klasifikacijom ne možemo izbjeći kontinuitet koji postoji između Nietzscheova djela i djelatnosti onoga što svi nazivaju filozofijom. Zanimariti taj kontinuitet, barem u filozofiji morala, ne znači jednostavno usvojiti neki stil, nego uzmaknuti pred problemom.

Slazem se s napomenom koju je Michel Foucault dao u jednome kasnom intervjuu, naime da ne postoji *jedan* ničeanizam te da pravo pitanje

koje treba postaviti glasi „Kako se možemo ozbiljno koristiti Nietzscheom?“. Jedan način da se njime ozbiljno koristimo jest taj da ga uzmemo kao pomoć kod problema koji pritišću bilo koju ozbiljnu filozofiju (naročito filozofiju morala) koja svoja najosnovnija pitanja ne uzima kao samorazumljiva. Nietzsche nam neće pomoći ako ga shvatimo kao da nam nameće neku jedinstvenu metodu. Već sam kazao da njegove tekstove smatram osiguranima od egzegeze u smislu izlučivanja neke teorije iz njih; no odatle ne slijedi, i važno je da ne slijedi, da kada se njime pokušavamo ozbiljno koristiti, tada naša filozofija ne bi smjela sadržavati nikakvu teoriju. To je zato što su kontinuiteti između njegovih pitanja i onoga što mi radimo obostrani. Nekim preokupacijama o kojima govori bolje će se odgovoriti – to jest, odgovorit će im se na način na koji nam mogu više koristiti – posve drukčijim stilovima mišljenja, a možda i nekom teorijom čiji je izvor negdje drugdje; sigurno im se neće odgovoriti teoretskim ili pak antiteoretskim čarolijama navodno rekonstruiranima iz samog Nietzschea.

Naturalizam i realizam u moralnoj psihologiji

Postoji određena mjera suglasnosti da nam je potrebna „naturalistička“ moralna psihologija, pri čemu se misli otprilike na to da bi naše shvaćanje moralnih sposobnosti trebalo biti konzistentno s našim razumijevanjem ljudskih bića kao dijelova prirode, a možda i u njegovu duhu. Takav zahtjev prihvaća možda i većina filozofa, osim nekih veterana ratova oko slobodne volje. No poteškoća s tim sretnim i obuhvatnim konsensusom, a nedvojbeno i njegov uvjet, jest činjenica da nitko ne zna što on uključuje. Formulacije toga stajališta obično isključuju previše ili premalo. To stajalište isključuje previše ako pokušava na reduktivan način zanemariti kulturu i konvenciju; to je pogrešno čak i na znanstvenoj osnovi, u smislu da živjeti u nekoj kulturi predstavlja osnovni dio etologije naše vrste.² Ono isključuje premalo ako uključuje mnoge stvari koje su dio slike koju moral ima o samome sebi, kao što su određene koncepcije moralne spoznaje; neka teorija teško da će promicati naturalizam u tom smislu ako kao osnovno obilježje ljudske prirode prihvaća sposobnost intuiranja strukture moralne

² O tome opsežnije raspravljam u „Making Sense of Humanity“, u *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers 1982–1993* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pogl. 7.

stvarnosti. Privlačno je kazati da naturalistička moralna psihologija objašnjava moralne sposobnosti u kategorijama psiholoških struktura koje nisu specifično moralne. No ovdje toliko toga ovisi o tome što se računa kao objašnjenje te o tome što za neki psihološki element znači biti specifično moralan da i dalje ostaje nejasno treba li formulu shvatiti kao da je bljutavo kompromisna ili gorljivo reduktivna ili pak nešto između.

Ta je poteškoća systemska. Ako „naturalistička“ moralna psihologija treba karakterizirati moralnu aktivnost u rječniku koji se na jednak način može primijeniti na svaki drugi dio prirode, onda je ona obvezana na fizikalistički redukcionizam za koji je jasno da je beznadan. Ako ona treba opisati moralnu aktivnost u kategorijama koje se mogu primijeniti na nešto drugo, ali ne na sve drugo, onda nije jasno što bi te kategorije mogle biti ili koliko moralna aktivnost može biti „specijalna“, suglasno s naturalizmom. Ako nam je dopušteno da moralnu aktivnost opišemo u kojim god nas kategorijama moralna aktivnost pozivala da to učinimo, onda naturalizam ne isključuje ništa i ponovno smo na početku. Poteškoća je u tome što sam izraz „naturalizam“ zaziva pristup odozgo prema dolje, pri čemu se pretpostavlja da već znamo koje su kategorije potrebne kako bismo opisali bilo koju „prirodnu“ pojavu, te nas se poziva da te kategorije primijenimo na moralnu aktivnost. No mi ne znamo što bi te kategorije mogle biti osim ako one (od čega nema nikakve koristi) nisu kategorije fizike, a to vodi poteškoći.

Suočeni s tom neprilikom, kod Nietzschea možemo naći i opći stav i neke pojedinačne sugestije koje mogu biti od velike pomoći.³ Kasnije ću nešto kazati o tome kako shvaćam neke od njegovih sugestija. Opći stav ima dva relevantna vida, koja treba uzeti zajedno. Prvo, na pitanje „Koliko bi toga naši opisi specifično moralne aktivnosti trebali dodati našim opisima drugih ljudskih aktivnosti?“ on odgovara „Što je manje moguće“, i što se više za neko moralno razumijevanje ljudskih bića čini da se poziva na građu koja naročito služi svrhama morala – primjerice određenim koncepcijama volje – to više razloga imamo pitati ne postoji li možda poučniji opis koji počiva samo na onim koncepcijama kojima se ionako koristimo drugdje. No taj zahtjev za moralnopsihološkim minimalizmom

³ Bit će očito da je u ovoj raspravi Nietzscheva zanimljivost smještena uglavnom u njegovim više „skeptičkim“ djelima, a ne u, primjerice, njegovim idejama samoprevladavanja. To ne znači da i one ne mogu biti od koristi. U svakom slučaju, ne možemo se nadati da ćemo iz njegovih iskupljujućih aspiracija išta dobiti ako ih ne suprotstavimo njegovim opisima uobičajenog morala.

nije samo primjena okamističke želje za ekonomičnošću, i to je drugi vid općega Nietzscheova stava. Bez nekog osjećaja za to kojom bismo se gradom trebali koristiti prilikom davanja ekonomičnih objašnjenja takav će stav jednostavno ponovno zapasti u poteškoće na koje smo već naišli. Nietzscheov se pristup sastoji u identificiranju preobijla moralnog sadržaja u psihologiji pozivajući se, prije svega, na način na koji bi iskusani, pošten, suptilan i neoptimističan interpret mogao shvatiti ljudsko ponašanje u drugim područjima. Za takva bi se interpret moglo kazati da je – da upotrijebim jedan besramno evaluativan izraz – „realističan“, i mogli bismo kazati da ono čemu nas taj pristup vodi jest realistična, a ne naturalistička moralna psihologija. Ono što je na stvari nije primjena nekoga već definiranoga znanstvenog programa, nego informirana interpretacija nekih ljudskih iskustava i aktivnosti u odnosu prema drugima.

Za takav se pristup zapravo može kazati da uključuje, da upotrijebim dobro poznati izraz Paula Ricoeura, „hermeneutiku sumnje“. Kao takav, on ne može primorati na demonstrativan način, a to i ne pokušava. On čovjeka poziva na neku perspektivu te, u nekoj mjeri, na neku tradiciju (tradiciju koju obilježavaju ličnosti kao što su primjerice Tukidid, Stendhal ili britanski psiholozi morala koje Nietzsche opisuje kao „stare žabe“), u kojoj ono za što se čini da zahtijeva više moralne građe ima smisla u kategorijama onoga što zahtijeva manje. No pothvat može uspjeti samo u onoj mjeri u kojoj sumnja koju iznosi na vidjelo nije sumnja u sve. Oni koji pišu o Nietzscheu obično najviše pozornosti pridaju njegovim tvrdnjama, ili onome za što se čini da su njegove tvrdnje, da je svako vjerovanje o odnosima ljudskih bića prema stvarnosti podložno sumnji, da je sve, primjerice, interpretacija. Što god možda trebali kazati na toj razini, jednako je važno da kada kaže da nema moralnih fenomena, nego samo moralnih interpretacija,⁴ tada se iznosi *posebna* tvrdnja o moralu. To ne znači da bismo, čak i u ovome kontekstu, trebali jednostavno zaboraviti šire tvrdnje. Potrebno nam je dublje shvaćanje toga gdje se te pojedinačne sumnje mogu pronaći, i može biti korisno da na putu razumijevanja onih više ograničenih tvrdnji prodemo kroz one obuhvatnije. Tome je naročito tako imamo li na umu da je, za Nietzschea, „tvrdnja“ zapravo rijetko ispravna riječ. Nije stvar samo u tome što je ona za neke stvari koje on kaže preslaba a za druge prejaka; korisno je da se podsjetimo i na to

⁴ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, preveo Walter Kaufmann (New York, 1966), 108. [[*S onu stranu dobra i zla*, prevela Dubravka Kozina (Zagreb: AGM, 2002).]]

(ili da se možda pretvaramo) da čak i kada Nietzsche zvuči kao da nešto zahtijeva ili prodorno izlaže, nije nužno da nam nešto govori – moguće je da nas bodri da nešto pitamo.

U ostatku ovoga poglavlja pokušat ću skupiti neke Nietzscheove sugestije o navodnome psihološkom fenomenu, fenomenu htijenja. Staviti ću na stranu mnoge zanimljive stvari koje Nietzsche kaže o tome pojmu, naročito o njegovoj povijesti. Moj se cilj sastoji u tome da pomoću shematske obrade toga središnjeg primjera ilustriram način na koji nam metoda sumnje – gotovo bismo mogli kazati: potrage za krivcem – može pomoći da dođemo do reducirane i realističnije moralne psihologije.

Iluzije jastva

Ozbiljno govoreći, postoje dobri razlozi za nadu da je sve dogmatiziranje u filozofiji moglo biti, ma kako god se ono gradilo svečanim, sasvim i naposljetku valjanim, samo plemenita djetinjarija i početništvo; a možda je vrlo blizu vrijeme kada će se ponovno i nanovo poimati što je već dostajalo da bi se položio kamen temeljac za takve uzvišene i bezuvjetne filozofske građevine kakve su dogmatici do sada gradili – neko narodno praznovjerje iz pradavnog doba (kao praznovjerje o duši koje kao praznovjerje o subjektu i o ja ni danas još nije prestalo poticati nered), možda neka igra riječi, zavodjenje od strane gramatike ili drsko uopćavanje vrlo uskih, vrlo osobnih, vrlo ljudskih i odviše ljudskih činjenica.⁵

Opći smisao onoga što Nietzsche ovdje iznosi (što dijeli s Wittgensteinom a zapravo i s J. L. Austinom, o izvanrednoj lakoći filozofskih teorija) usmjeren je na jednu određenu ideju, naime da je ego ili jastvo neka vrsta fikcije. Kasnije u istoj knjizi slijedi Lichtenberga kritizirajući *cogito* kao proizvod gramatičke navike. Drugdje iznosi sličnu stvar o djelovanju. Citira skeptika:

„Uopće ne znam što radim. Uopće ne znam što treba da radim.“ U pravu si, ali ne sumnjaj u ovo: *gotov si*, u svakom trenutku. Čovječanstvo je u sva vremena brkalo pasivno i aktivno; to je njihova trajna gramatička pogreška.⁶

⁵ *Ibid.*, Predgovor. Doljnje upućivanje na Lichtenberga nalazi se u odjeljku 17.

⁶ Nietzsche, *Daybreak*, preveo R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 120. Odlomak o izlasku Sunca koji se dolje spominje također je iz *Svitanja*. [[Prevodim njemački izvornik.]]

Iz toga bi se kompleksa mogle izvući mnoge ideje, od kojih su neke nezgodne, primjerice da mi zapravo nikad ništa ne činimo, da nijedan događaj nije djelovanje. Što je zanimljivije, Nietzschea bismo mogli čitati kao da kaže da je *djelovanje* korisna kategorija interpretacije, ali lokalna ili neobavezna; to mi se čitanje ne čini plauzibilnim, no neki su ga prihvatili.⁷ Ako ljudi djeluju, onda djeluju zato što misle o određenim stvarima ili ih opažaju, a to je dovoljno da se odbaci grubi epifenomenalizam koji bi se mogao pronaći u nekim Nietzscheovim izrekama, možda u njegovoj tvrdnji da je sve djelovanje poput htijenja da Sunce izađe neposredno prije nego će izaći.

Mislim da je Nietzscheove dvojbe o djelovanju korisnije razumjeti kao dvojbe ne o samoj ideji da netko nešto čini, nego prije o moralno značajnoj interpretaciji djelovanja, interpretaciji koja se poziva na pojam volje. Vjerovanje u volju za njega uključuje naročito dvije ideje: da volja izgleda kao nešto jednostavno, iako to nije, te da ono što izgleda jednostavno izgleda kao neka osebujna, imperativna vrsta uzroka.

Filozofi običavaju govoriti o volji kao da je ona najpoznatija stvar na svijetu. [...] [No] htijenje mi izgleda prije svega kao nešto *komplicirano*, nešto što je samo kao riječ jedinstvo – a upravo u jednoj riječi skriva se narodna predra-suda koja je zagospodarila nad oprezom filozofa, koji je i inače svagda samo neznatan.⁸

Potom objašnjava da je ono što se naziva „htijenje“ složevina osjećajâ, mišljenja te afekta naredbe. Upućuje na posljedice činjenice da smo mi i oni koji naređuju i oni koji slušaju, te na naše „nepoštivanje toga dvojstva“.

Jer se u najvećem broju slučajeva htjelo samo tamo gdje se smjelo *očekivati* i posljedicu naredbe, dakle poslušnost, dakle akciju, *izgled* se preveo u osjećaj kao da postoji *nužnost posljedice*. Dakle onaj htijući vjeruje, s priličnim stupnjem sigurnosti, da su volja i akcija nekako jedno, on još i uspjeh, izvedbu

⁷ Npr. Frithjof Bermann, „Nietzsche’s critique of morality“. Bergmann uključuje „individualno djelovanje“ (zajedno s jastvom, slobodom i krivnjom) na popis pojmova koji su navodno specifični za naš moral; smatra (po mome mišljenju pogrešno) da slijedi Clifforda Geertza tvrdeći da je na tradicionalnom Baliju on nepoznat. Slične su se pogreške iznosile o nazoru homerske Grčke: usp. dolje, bilješka 10. Zamisao da je *djelovanje*, kako ga obično razumijemo, neobavezan i zapravo pogrešan pojam dijeli jedna sasvim drukčija vrsta filozofije, eliminativni materijalizam, u njegovu slučaju iz znanstvenih razloga.

⁸ Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla*, 19. Relevantan je cijeli odjeljak.

htijenja pripisuje samoj volji, te pri tome uživa u povećanju onog osjećaja moći koji sa sobom donosi svaki uspjeh.

Što je točno iluzija za koju Nietzsche tvrdi da je ovdje izlaže? To nije ideja da je određeno iskustvo dovoljan uzrok djelovanja. Nietzsche doduše smatra da iskustva uključena u „htijenje“ ne otkrivaju, te da mogu sakriti, pokretnu složevinu psiholoških i fizioloških sila koja leži u osnovi svakog djelovanja, postojana, nepoznata, žudeća kretanja, koja nas čine, kako kaže, nekom vrstom polipa.⁹ No nije tako da se to iskustvo postavlja kao uzrok. Naprotiv, čini se da iskustvo otkriva drukčiju vrstu uzroka te sugerira da se uzrok ne nalazi ni u kojem događaju ili stanju stvari – bilo mojem ili tuđem iskustvu – nego u nečemu na što upućujem kao na „ja“. Za takav se uzrok čini da je s ishodom povezan samo na način preskripcije, putem imperativa; a budući da se ovaj ne nalazi ni u kakvu odnosu prema bilo kakvu uzročnom skupu događajâ, može se činiti da svoj ishod proizvodi *ex nihilo*.

Naravno, svaka razborita teorija djelovanja, koja priznaje da djelovanje uistinu postoji te da misli nisu samo epifenomenalne u odnosu na nj, trebat će priznati da moja svijest o djelovanju nije isto što i svijest o tome da neko moje stanje uzrokuje određeni ishod. To slijedi jednostavno iz tvrdnje da svijest u prvom licu koju čovjek ima kada djeluje ne može istodobno biti svijest u trećem licu o samome tom djelovanju. No svijest u prvom licu koju djelatnik nužno ima sama po sebi ne mora voditi onoj slici koju Nietzsche napada; djelovanje ne uključuje nužno to razumijevanje sebe.¹⁰ Ta je slika specijalna i naročito je povezana s pojmom kao što je „htijenje“, a kada je prisutna, ona nije tek filozofska teorija djelovanja, nego može pratiti mnoge naše misli i moralne reakcije. Pa odakle ona potječe i što čini?

Dio Nietzscheova vlastitog objašnjenja može se naći u jednome od njegovih najpoznatijih odlomaka:

Naime, upravo onako kao što narod odvaja munju od njezina sijevanja i ovo potonje shvaća kao *djelovanje*, kao radnju nekog subjekta koji se

⁹ Nietzsche, *Svitanje*, 119.

¹⁰ To je jasno ilustrirano u načinu na koji neki učenjaci pristupaju homerskoj koncepciji djelovanja; budući da kod Homera nisu pronašli tu sliku djelovanja, smatrali su da arhaiski Grci ili nisu imali nikakvu ideju djelovanja ili su imali nesavršenu ideju djelovanja, kojoj nedostaje pojam volje. O toj i srodnim zabludama raspravljam u *Shame and Necessity*: vidi naročito 2. poglavlje.

zove munja, tako narodni moral odvaja i snagu od očitovanja snage, kao da se iza snažnog nalazi neki indiferentni supstrat kome *stoji na volju* da snagu očituje ili ne; no nema nikakva „bitka“ iza djelovanja, činjenja, bivanja; „činitelj“ je samo domišljen djelovanju – djelovanje je sve. Narod u osnovi udvostručuje djelovanje; kada vidi munju, to je djelovanje djelovanja: ono isti događaj jednom postavlja kao uzrok a onda još jednom kao njegov učinak.¹¹

U ovome se opisu nalaze dvije korisne ideje. Prvo, slika koja se napada sadrži neku vrstu udvostručavanja. Jastvo ili ja koje je uzrok domišljato se uvodi kao uzrok *neke radnje*. Ako moje djelatničko jastvo proizvodi samo skup događaja, onda se može činiti da to nije dovoljno za moje sudjelovanje u djelovanju – u najboljem slučaju bit ću „kormilar na brodu“ o kojem je govorio Descartes. Udvostručavanje djelovanja slijedi i iz zamisli da način uzrokovanja jest naređivanje. Poslušnost naredbi sastoji se od djelovanja; no samo naređivanje nije djelovanje. Jastvo može djelovati (u jednom trenutku radije nego u drugom, sada radije nego ranije) samo tako što nešto čini – ono što čini jest htijenje; no, zbog više razloga, ono što proizvodi na taj način čini se da je i samo djelovanje. Time što djelovanje pretvara u nešto što uvodi djelatnika kao uzrok, opis na snažan način sugerira dva djelovanja.

Druga korisna misao koja se može rekonstruirati iz Nietzschea jest da takav osebujan opis mora imati neku svrhu i da je ta svrha moralna.

Meta pokude

Svrha opisa može se iščitati iz načina na koji povezuje dvije ideje, koje pridonose njegovoj nekoherentnosti te je zajedno sačinjavaju. Jedna ideja glasi da postoji metafizički specijalni entitet, stvarno djelovanje, koje se razlikuje od svega što se može individuirati među procesima u svijetu. Druga glasi da se on nalazi u neposredovanu odnosu – kao neka vrsta učinka *ex nihilo* – prema nečemu sasvim drukčije vrste, što je također jedinstveno – prema osobi, jastvu ili djelatniku. Tu je i ideja kojoj je potrebno nešto što stoji baš u takvu odnosu – određena pročišćena koncepcija pokude.

¹¹ Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, preveli Walter Kaufmann i R. J. Hollingdale (New York, 1967), prvi ogleđ, odjeljak 13. [[*Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopic (Zagreb: AGM, 2004).]]

Pokuda treba prigodu – radnju – te metu – osobu koja je izvršila tu radnju i koja se suočava s pokudom. To je njezina priroda; moglo bi se kazati, njezina konceptualna forma. U stvarnom svijetu te joj stvari ne trebaju u njihovu čistom i izoliranom obliku kakav je impliciran u opisu volje. Homerski su Grci kudili ljude zbog određenih stvari i što god da je taj njihov postupak uključivao, to nije bilo sve spomenuto. Ovu verziju prigode i mete, naprotiv, zahtijevat će veoma pročišćena koncepcija pokude, koncepcija koju naizgled zahtijeva moralna pravednost. Važno je da puka ideja pravedne naknade ne iznosi taj zahtjev, pa čak ni ideja odgovornosti. Ako je A-u naštetila B-ova nemarna radnja, B se može smatrati odgovornim za gubitak i s pravom se može tražiti da A-u dade naknadu, iako A-ov gubitak nije bio dio onoga što je B htio. Preciznu usredotočenost na B-ovu volju, kao i čisto fokusiranu koncepciju pokude koja je prati, zahtijevaju ne samo odgovornost ili pravedni zahtjevi za naknadom nego i nešto specifičnije.

Nije teško naći objašnjenje toga specifičnijeg zahtjeva. On leži u prividnom zahtjevu pravednosti da se djelatnika ne kudi ni za što više i ni za što manje od onoga što je u njegovoj moći. Ono što je djelatnik učinio (i za što se, u uobičajenu poretku stvari, od njega može tražiti naknada) lako može biti stvar sreće, no ono za što ga se u strogom (kao što te koncepcije kažu: „moralnom“) smislu može kuditi ne može biti stvar sreće te i u strogom i izdvojenom smislu mora ovisiti o njegovoj volji. Prikladno je rečeno da ono što ovisi o njegovoj volji jest ono što je, strogo govoreći, *u njegovoj moći*: sam djelatnik ima osjećaj moći u djelovanju o kojem govori Nietzsche upravo s obzirom na ono što on hoće. Kao djelatnici, te kao predmeti pokude iz razloga pravednosti, za tu smo sliku zainteresirani.

Potrebe, zahtjevi i pozivi sustava morala dovoljni su da se objasni osobujna psihologija volje. No još je toga što treba kazati o osnovi samoga tog sustava. Sam Nietzsche je, kao što je poznato, tvrdio da se specifičan izvor toga sustava može naći u osjećaju *ressentimenta* – osjećaju koji i sam ima povijesno podrijetlo, iako ne baš ono koje on veoma precizno locira. Neću ulaziti u povijesni aspekt, no mislim da vrijedi iznijeti kratku spekulaciju o fenomenologiji fokusirane pokude, koja je, možda, dovoljno blisko povezana s Nietzscheovom „genealogijom“ da bi bila njezina verzija.¹²

¹² Nietzscheova genealogija tipično kombinira, na način što ga analitička filozofija smatra nepriličnim, povijest, fenomenologiju, „realističnu“ psihologiju i konceptualnu interpretaciju. Usto, povijesne priče izrazito variraju od konteksta

Postoji li žrtva koja se žali zbog štete koja joj je nanesena, onda postoji djelatnik kojeg treba kuditi, te čin toga djelatnika koji je doveo do štete. Žrtvina ljutnja putuje od štete do djelatnikova čina; a naknada ili odšteta koju daje djelatnik priznat će kako štetu tako i činjenicu da je on uzrok štete. Pretpostavimo da djelatnik nanese neku štetu žrtvi te to učini namjerno i voljno, pri čemu se „namjerno i voljno“ ne shvaća kao pozivanje na neke specijalne mehanizme volje, nego samo znači da je djelatnik znao što čini, da je to htio i da je, kada je to učinio, bio u normalnom mentalnom stanju. Pretpostavimo da djelatnik nije raspoložen dati naknadu ili odštetu te da žrtva nema moć da iz njega izvuče išta takvo. Odbijajući odštetu djelatnik odbija priznati žrtvu ili štetu koja joj je nanesena; to je osobito živa demonstracija žrtvine bespomoćnosti.

Ove okolnosti mogu, kod žrtve ili nekoga drugog u žrtvino ime, dovesti do veoma osobite fantazije retrospektivne prevencije. Kao žrtva, ja fantaziram da u djelatnika umećem priznavanje mene, koje zauzima mjesto upravo onog čina koji mi je nanio štetu. Želim smatrati da me on mogao priznati, da ga se moglo spriječiti da mi nanese štetu. No ideja ne može biti ta da sam ga ja na neki empirijski način mogao spriječiti – ta ideja predstavlja samo žaljenje da tome nije bilo tako, kao i, u ovim okolnostima, podsjetnik na poniženje. Ideja je, naprotiv, u tome da bih ja, sada, djelatnika mogao promijeniti, tako da od onoga tko me nije priznao postane onaj tko me priznaje. Ta fantazirana, magična promjena ne uključuje nikakvu konkretnu promjenu pa stoga nema nikakve veze s onim, ako nešto takvo postoji, što bi moglo mijenjati stvari. Ona samo zahtijeva ideju djelatnika u trenutku radnje, ideju radnje koja mi je nanijela štetu, te ideju odbijanja te radnje, sve to odvojeno od mreže okolnosti

do konteksta. Neke Nietzscheove postupke treba promatrati specifično u svjetlu Hegelove *Fenomenologije* i njegove opetovane zapanjenosti nad činjenicom da može postojati nešto takvo kao što je kršćanstvo. Neke su sigurno manje korisne od drugih. No sama ideja da su nam potrebni takvi elementi koji funkcioniraju zajedno sigurno je točna. Trebamo razumjeti koji su dijelovi naše konceptualne sheme, i u kojem stupnju, u kulturnom smislu lokalni. To najbolje razumijemo kada razumijemo neku konkretnu ljudsku shemu koja se u određenim pogledima razlikuje od naše. Jedan, i to veoma važan, način lociranja takve sheme jest taj da je pronađemo u povijesti, osobito u povijesti naše vlastite sheme. Kako bismo razumjeli tu drugu shemu, i kako bismo razumjeli zašto treba postojati ta razlika između tih ljudi i nas, trebamo je razumjeti kao ljudsku shemu; to znači razumjeti razlike u kategorijama sličnosti, što zaziva psihološku interpretaciju. Veoma grubo govoreći, ničeanska genealogija može se sada shvatiti kao nešto što polazi od Davidsona plus povijest.

u koju je njegova radnja zapravo uklopljena. Ona uključuje upravo onu sliku volje koja je već razotkrivena.

Puno toga može izrasti iz toga osnovnog osjećaja. On predstavlja temelj za najčišću i najjednostavniju konstrukciju kazne i veoma je značajno što jezik odmazde prirodno rabi teleološke pojmove obraćenja, odgoja ili poboljšanja („dati mu pouku“, „pokazati mu“) insistirajući istodobno na tome da je njezin pogled posve retrospektivan te da, utoliko što je čisto retributivna, nije usmjerena na zbiljsku reformu.¹³ No ta je konstrukcija barem u jednakoj mjeri na djelu kada nije riječ o nekoj zbiljskoj kazni, nego samo o čisto moralnim pojmovima krivnje i pokude, i tada ona uključuje daljnju apstrakciju; uvodi ne samo retributivnu ideju retrospektivnog uzrokovanja nego i moralnu ideju autoritativnog zakona bez sankcija, suda koji ne sadrži nikakvu moć osim samoga tog suda.

Zaključak

Ovo je, naravno, samo skica mogućeg opisa, izvedena (prilično izravno) iz ničeanuskog materijala. Njezino najvažnije obilježje, za sadašnje svrhe, jest njezina struktura. Započinjemo s navodno psihološkim fenomenom, htijenjem, povezanim s koncepcijom jastva u djelovanju. Taj se fenomen čini prepoznatljivim u iskustvu, i čini se, također, da posjeduje određen autoritet. Već je njegov opis suočen s poteškoćama i nejasnoćama, no za prijedloge da ga se jednostavno zanemari čini se da obično zanemaruju nešto važno, čak i da ispuštaju samu bit djelovanja. Podsjetimo li se na to da se u drugim kulturama zastupaju drukčije slike djelovanja te da sam pojam djelovanja nije sasvim transparentan, to nam može pomoći da uvidimo kako se integritet djelovanja, djelatnikova istinska prisutnost u njemu, može očuvati bez te slike volje – zapravo, može se očuvati samo bez nje. Proces kojim možemo doći do toga uvida možda je za nas dovoljno složen i bolan da osjećamo ne samo da smo doznali istinu nego i da smo olakšani tereta.

¹³ Naročito poučan primjer je rasprava Roberta Nozicka o retributivnoj kazni u *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 363 i d. Njegov junački pokušaj da izrazi što čista odmazda pokušava *postići* (za razliku od onoga što ona konkretno čini) otkriva, čini mi se, da za njezin uspjeh nema logičkog prostora.

Budući da slika nije ni koherentna ni univerzalna, a ipak ima taj autoritet, trebamo pitati odakle potječe i što čini. Ona sama po sebi nije na očit način vezana uz moral, nego je prije slika voljnog djelovanja općenito; no postoji moralni fenomen, određena koncepcija pokude, u koju se izravno uklapa. Ta pak koncepcija također nije univerzalna, nego je prije dio posebne složevine etičkih ideja koja ima druga, s time povezana, specifična obilježja. Podudarnost posebne psihološke koncepcije i zahtjeva morala omogućuje nam da uvidimo kako je taj psihološki element i sam moralna koncepcija, i to koncepcija koja dijeli osobito dvojbeno obilježje samoga tog pojedinačnog morala. Osim toga, možemo biti u stanju da iznesemo neke daljnje psihološke koncepcije koje nam pomažu da razumijemo motivacije toga pojedinačnog oblika onoga etičkog. Te koncepcije, koje Nietzsche prikazuje pod nazivom *ressentiment*, sigurno sasvim izlaze iz onoga etičkog i ulaze u kategorije ljutnje i moći, a odluka o tome koliko će te kategorije objasniti ne može biti posao samo za filozofiju. Možda će biti potrebne druge vrste objašnjenja, i možda će se pokazati da su one na osnovniji način povezane, primjerice, s pojmovima pravičnosti. No uspoređivanjem takvih objašnjenja te dijagnostičiranjem psihologije htijenja kao zahtjeva samoga sustava morala slijedit ćemo specifično ničeanski put prema naturalizaciji moralne psihologije.