

Politika i ljubav. Uz pojam moći u filozofiranju Friedricha Nietzschea

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Filozofija politike: Nasljeđe i perspektive, 2016, 147 - 170**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:866785>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-22**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Politika i ljubav: Uz pojam moći u filozofiranju Friedricha Nietzschea

PETAR ŠEGEDIN

Jer što je ljubav drugo nego razumjeti
i radovati se tomu da netko drugi živi,
djeluje i osjeća na drugi i protivan
način nego mi?¹

Stara je stvar filozofije da ona treba govoriti istinu ili ono što jest. No, jedno je govori li se o onomu što jest tako da ga se uzima kao ono bezuvjetno po sebi ili kao uvjetovano u promjenjivoj sferi fenomena. Kako se zna još od Platona i Aristotela, govor o politici, o onom ljudskom u cjelini, spada u drugi slučaj. I tu je međutim opet stvar u tomu zadržava li se razlika između onoga što biva i onoga što jest ili se ono što jest tako reći „žrtvuje“ u ime apsolutnoga tijeka postajanja i nestajanja. Prvo je u osnovi uglavnom svih više ili manje konzervativnih teorija morala, dok drugo otvara put radikalnom liberalizmu, individualizmu i anarhizmu. Prvo za mjeru uzima um, drugo izručuje život totalnosti, gdječad čak i u najboljem slučaju tek izvanjski racionaliziranih subjektivnih nazora, interesa i sklonosti te iz njih izvedenih prava. Opasnost prvog leži u prenaplašavanju onog nadindividualnog općeg s pripadnim iskliznućem u antikvarno umrtvljenje života, drugog u apsolutiziranju osebnih neponovljivosti individuuma s pripadnim slabljenjem zajedničkog normativnog težišta za obuhvatnije i stalnije samoodređenje života.

¹ Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches II, 1. Vermischte Meinungen und Sprüche* 75, KSA 2, str. 408. Nietzscheova djela citiraju se na uvriježen način prema standardnom izdanju: F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München 1999 (= KSA). Podlogu ovom radu čini istoimeni referat koji je bio izložen u sklopu filozofijskog simpozija *Ideja politike*, Matica hrvatska, Zagreb 18.-19. studenog 2011. Gdje nije navedeno drukčije, prijevodi s njemačkog P. Š.

Nietzscheovo filozofiranje gotovo je podjednako udaljeno od oboga. Njegova kritika civilizacije i pripadnih oblika političkog života u bitnom cilja na „stadnu“ petrificiranost strahom i iz nje proizlazeću nemoć za novi vrednosni eksperiment kojim bi život u cjelini učinio korak naprijed.² S druge strane Nietzsche je rano, još u doba *Nesuvremenih razmatranja*, uvidio vrijednost koju za zdravi i napredujući život imaju relativno stabilni i trajni vrednosni horizonti života.³ Nasuprot isključivosti obaju polova on nastoji pomiriti bitak i bivanje, mirovanje i kretanje, cjelinu i pojedinca, um i strast.

Podlogu za to predstavlja koncepcija volje za moć kao „najunutrašnjije biti bitka“⁴. Bitak pritom, ono „jest“ bića, Nietzsche lišava općenitog smisla i poima ga u vidu ontologijski postavljena pojma života: „Ono ‚biti‘ – mi o tome nemamo nikakvu drugu predstavu nego ‚živjeti‘. – Kako dakle može nešto mrtvo ‚biti‘?“⁵ Ogoli li se to „biti“ kao „živjeti“ do svoje biti ili svojeg „čistog pojma“, uviđa se, i oko toga Nietzsche nastoji čitava misaonog života, da nema nikakva nepromjenjivo postojanog i izvjesnog bitka bića, nego samo mnogostrukog djelovanja ili bivanja moći. „Život sâm je volja za moć“, lapidarno stoji u trinaestom aforizmu djela *S onu stranu dobra i zla*.⁶

Bivanje moći Nietzsche razumije kao sebezprevladavački rast u perspektivističkom vrednovanju. „Biti“ tu nije drugo do sfera jačanja, u

² Usp.: „Za civilizacijom žude oni koji su vrlo u strahu. U civilizaciji su zadovoljni slabi, kukavice, lijeni, izopćeni, uobičajeni: jednakost kao cilj, naposljetku kao stanje. *Pijesak*. Moralnost (kršćansko-židovska) sada je ona civilizacije. Napoleon i francuski narod nakon revolucije. Tko je bio zadovoljan organizacijom?“ (N [= *Nachlass, Ostavština*] 1880-1882, 8 [47]; KSA 9, str. 392–393.)

³ Usp.: „I to je opći zakon: svako živo biće samo unutar jednog horizonta može bivati zdravo, snažno i plodno. Ako je, pak, nesposobno omotati horizont oko sebe, ili je suviše sebično da bi vlastiti pogled uključilo u tuđi horizont, tad teško obolijeva i umire iscrpljeno, ili, pak, naglo i prerano propada.“ (Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben I*; KSA 1, 251; *O koristi i štetnosti historije za život*, priredio i preveo D. Barbarić, Zagreb 2004, str. 11–12.)

⁴ N 1888, 14 [80]; KSA 13, str. 260.

⁵ N 1885-1887, 2 [172]; KSA 12, str. 153. U sličnom će smislu Nietzsche na drugom mjestu govoriti o životu „kao nama najpoznatijem obliku bitka“ (N 1888, 14 [82]; KSA 13, str. 262). Usp. također: „Borba za opstanak tek je *izuzetak*, privremena restrikcija životne volje; i velika i mala borba posvuda se vrte oko premoći, oko rasta i širenja, oko moći, primjereno volji za moć, koja je upravo volja života samog.“ (Nietzsche, F., *Fröhliche Wissenschaft 349*, KSA 3, str. 585–586; *Radosna znanost*, preveo D. Ljubimir, Zagreb 2003, str. 189.)

⁶ Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft 13*, KSA 5, str. 27; *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti*, prevela D. Kozina, Zagreb 2002, str. 24 (usp.: N 1885, 34 [208]; N 1888, 14 [121]).

kojoj se napredujući život utjelovlje time da sebi zapovijeda vrijednosti koje interpretativno utemeljuju i otvaraju prividno izvjesni i smireni, uistinu pak u sebi divergentni i dinamički horizont onoga što biva: „Motrište ‚vrijednosti‘ motrište je *uvjetâ održanja, ojačavanja*, s obzirom na kompleksne tvorevine relativnog trajanja života unutar bivanja [...] ‚Vrijednost‘ je u biti motrište za rast ili opadanje tih vladalačkih središta (svakako ‚mnoštava‘, ‚jedinica‘ međutim u naravi bivanja uopće ne postoji)“.⁷ Te perspektive vrijednosti, kao svojevrzne kolikoće relativno etabrirane moći, jesu primjerice svijet pojedine životinjske vrste, naš svijet racionalne metafizike, ili, u užem smislu, kršćanstvo, svijet novovjekovne znanosti i sl. Život je dakle u svojoj naravi prije svega jedno: izvanjštenje moći u okušavalačkom oblikovanju prividno trajnih vrednosno-perspektivističkih horizonata rasta – bitak i bivanje ujedno. Tu ujednost Nietzsche iskazuje u poznatoj bilješci ostavštine sljedećim riječima: „Bivanju *utisnuti* karakter bitka – to je najviša *volja za moć*.“⁸

Zadatak je ovog rada koliko je moguće promisliti i izložiti kako se mjera bitka i bivanja u pojmu volje za moć reflektira u Nietzscheovu pojmu politike. Pritom će izostati tematiziranje njegovih pojedinačnih, redom ubojito lucidnih opaski o tradicionalnim i suvremenim oblicima i

⁷ N 1887-1888, 11 [73]; KSA 13, str. 36; *Volja za moć*, preveo A. Stamać, Zagreb 1988, str. 343. Usp.: „Nema ničega na životu što ima vrijednost osim stupnja moći – pretpostavi li se upravo da je sam život volja za moć.“ (N 1886-1887, 5 [71] 10; KSA 12, str. 215.) „Čime se objektivno mjeri *vrijednost*? Samo kvantumom *uvećane* i *organizirane moći*, [na onomu što se zbiva u svem zbivanju, volja za više...]“ (N 1887-1888, 11 [83]; KSA 13, str. 40; *Volja za moć*, str. 321.)

⁸ N 1886-1887, 7 [54]; KSA 12, str. 312. Uz perspektivistički karakter moći usp.: „Sva vrednovanja su rezultati određenih kolikoća snage i stupnja osviještenosti o tome: to su *perspektivistički zakoni* već prema biti čovjeka i naroda – što je blizu, važno, nužno itd. Svi ljudski porivi, kao svi *životinjski*, usavršeni su pod određenim prilikama kao *uvjeti egzistencije* i postavljeni na prvo mjesto. *Porivi* su *naknadna djelovanja dugo njegovanih vrednovanja*, koja sada djeluju instinktivno, kao *sistem* procjenjivanja ugone i boli. Prvo prisila, zatim navika, pa potreba, i onda prirodna ovisnost (poriv).“ (N 1884, 25 [460]; KSA 11, str. 135.) Uz rečeno usp.: „‚Vrijednost‘ Nietzsche razumije kao uvjet ‚života‘. Uvjet tu nije ostvaraj neke *stvari*, koja, prethodeći izvan života, ovome tek pridolazi ili izostaje kao okolnost ili prigoda. Uvjetovati i biti-uvjet ovdje znači jednako toliko kao: činiti biće. Utoliko što život ima neko tako i tako određeno biće, stoji on sam iz sebe pod uvjetima, on ih postavlja i čuva kao svoje i s njima sebe sama. Shvati li se i nazove, kao Nietzsche, te uvjete vrijednostima, onda to znači: život je u sebi – utoliko što svojemu biću stvara ono što mu je dostatno – *vrijednosti-postavljajući*. Postavljanje vrijednosti ne znači dakle vrednovanje koje se bilo čime izvana unosi u život. Postavljanje *vrijednosti* je temeljno zbivanje života samog, način na koji on iznaša i ispunja svoje biće.“ (Heidegger, M., *Nietzsche*, Bd. I–II, 6., erg. Auflage, Stuttgart 1998, sv. I, str. 489.)

tendencijama gospodarskog i političkog života, prvenstveno kapitalizma i socijalizma te liberalizma i demokracije uopće. Uzmemo li se izolirano, te jetke kritike pune neskrivenog cinizma teško otkrivaju dubinsku stranu Nietzscheova mišljenja. Jednako tako neće biti riječi ni o mijenama Nietzscheovih političkih pogleda, koji sežu od mladenačkih simpatija prema Bismarckovoj politici, preko oduševljenja pojmom kulture i suprotstavljanja Pruskoj pa do radikalne slobodnoduhovnjačke kritike njemačke politike i zalaganja za fiziološki zasnovanu „veliku politiku“.⁹ Ovdje je do toga da se mjesto i narav politike raskriju filozofijski, tj. u svojoj naravi ili uvjetu mogućnosti.

Za pojam političkog u Nietzscheovu filozofiranju odlučujuće je da se on u glavnini ne odnosi tek na zasebnu, historijski izmjenjivu fenomenalnu sferu ljudskih djelatnosti i odnosa kojom rukovode interesi, potrebe i nastojanja vezani uz ideološko ili kakvo ino strančarenje, uz dolazak na vlast i njezino očuvanje, uz upravljanje tzv. ljudskim i gospodarskim „resursima“, uz mogućnosti određenja i postignuća zajedničkog dobra i sl. Premda svjestan uvjetovanosti svakog razmatranja politike njezinim historijskim oblicima, Nietzscheu je do toga da ono političko misli iz njegove ukorijenjenosti u životu, tj. kao naravi života primjereni vid opstanka i rasta onog ljudskog.

U tom smislu njegovi rani i uglavnom neobjavljeni spisi i zapisi pokazuju da nakon mladenačkog konvencionalnog pogleda na politiku i nakon zanesenosti Bismarckom on politiku sagledava isključivo pod vidom njezine pripadnosti kulturi.¹⁰ No, kultura tu nije ograničena na

⁹ Uz mijene Nietzscheova gledanja na politiku tadašnjeg vremena, kao i uz mijene njegova pomanja politike kao takve usp.: Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin – New York 1999, primjerice: „Nietzscheova rana politika bila je *politika kulture*, i njoj je pripadala artistska metafizika, koja je trebala opravdati opstanak posredstvom umjetnosti. Ona se preinačila u *emancipatorsku filozofiju*, zvanu slobodno duhovnjaštvo, koju je Nietzsche doveo do njezine dijalektike. A na koncu stajao je *„velika politika“*, čije razumijevanje predstavlja najveće zagonetke.“ (Str. 7 i d., 11 i d.)

¹⁰ Usp.: „Sedamdesetih godina Nietzsche politički misli u ime kulture, za kojom žudi. Kultura, i samo kultura, je to čiji uspjesi i neuspjesi njemu postaju mjerilo onoga političkog. [...] Nietzscheova filozofija ranih sedamdesetih godina oponirala je svakoj državi i svakoj formi društva koji se nisu radikalno potčinjavali ciljevima kulture.“ (Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, str. 23.) Ono pak što upravlja svim tadašnjim Nietzscheovim promišljanjima kulture i na čemu se temelji njegova radikalna kritika kako kapitalizma tako i socijalizma, kao i svake imperijalne carističke politike, jest uvid u potpunu izokrenutost odnosa politike i kulture. Ta izokrenutost ogleda se prvenstveno u tomu da obrazovanje postaje sredstvo zadovoljenja i proizvodnje potreba u sferi ekonomije, pri čemu „država i društvo, politika i svijet rada trijumfiraju nad carstvom kulture“ (Ibid., str. 25, usp. i passim

uži, ovisno o duhu vremena hipertrofirani ili atrofirani, ali svagda tek izvanjski dekorativni segment života, kojim upravlja raznoliko mnoštvo subjektivnih potreba za unutrašnjim zadovoljenjem. U prvom nesuvremenom razmatranju, kritički usmjerenom spram malograđanskog filistarskog duha koji je bio posve ovladao kulturom Nietzscheova vremena i koji prožima tada utjecajnu knjigu Davida Straussa *Nova i stara vjera*, Nietzsche određuje kulturu kao „jedinstvo stila u svim izvanjštenjima života jednoga naroda.“¹¹ Zna li se pak da stil nije tek izvanjski nametnuta i prihvaćena odlika umjetničkog stvaranja u užem smislu, primjerice pisanja, nego da je u sposobnosti da se svojoj naravi i karakteru utisne stil – tj. u moći da se kaosom ovlada dovodeći ga k obliku i potpunosti –, za Nietzschea na djelu stvaralačka moć života, slobodno je pretpostaviti da ova rana odredba kulture nosi u sebi klicu Nietzscheove kasnije središnje odredbe života kao imanentnog stvaralačkog rasta volje za moć, bez podjele na unutrašnje i izvanjsko. Na tom tragu Nietzsche produbljuje pojam kulture u drugom nesuvremenom razmatranju, gdje stoji da se u kulturi kao „jedinstvu umjetničkoga stila u svim izvanjštenjima života“ narod uspostavlja kao neko „živo jedno“.¹²

U pojmu stila Nietzsche dakle misli svagda privremeno ujednačenje i upotpunjenje života unutar horizonta određene kulture, koje – i to je bitno – proizlazi iz estetičke djelotvornosti određene vrijednosti. U

te str. 44 i d.): „Što je tražio Nietzsche, bilo je prevladavanje otuđenja, ponovno postignuće svestrane osobnosti i dominacije kulture nad ekonomijom i politikom.“ (Ibid., str. 29; usp. također str. 109 i d.)

¹¹ Nietzsche, F., *Unzeitgemäße Betrachtungen I, David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, KSA 1, str. 163.

¹² Nietzsche, F., *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 4*, KSA 1, str. 274 (usp.: str. 333); *O koristi i štetnosti historije za život*, str. 35. Uz snagu i herojstvo, veličinu i rijetkost slobodnih priroda koje su moćne utisnuti stil svojemu karakteru usp.: Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 290, str. 530 i d.; *Radosna znanost*, str. 146 i d. (usp. i: N 1882, 1 [45, 109]). Na istom tragu Nietzscheu će se krajem osamdesetih godina „sadržajni formalizam“ moći otkriti pod vidom uobličjenja kaosa u „velikom stilu“: „Volja za moć kao umjetnost. ‚Glazba‘ – i veliki stil. Veličina jednog umjetnika ne mjeri se prema ‚lijepim osjećajima‘ koje on pobuđuje: tako bi se moglo činiti ženskim. Nego prema stupnju u kojemu se on približava velikom stilu, u kojemu je sposoban za veliki stil. Taj stil ima s velikom strašću zajedničko to da prezire svidati se; da zaboravlja pridobivati; da zapovijeda, da hoće... Postati gospodarem nad kaosom koji se jest; prisiliti svoj kaos da postane forma; postati nužnost u formi: postati logičnim, jednostavnim, nedvosmislenim, matematikom; postati zakon –: to je ovdje velika ambicija. Njome se odbija; ništa više ne pobuđuje ljubav spram takvih nasilnika – oko njih se sliježe pustoš, šutnja, strah kao pred velikim svetogrđem...“ (N 1888, 14 [16]; KSA 13, str. 246–247; usp.: 16 [29].)

tomu naime da vrednovanja nisu izvanjska životu, nego da je život sam zapovijedno, razlike između unutrašnjeg i izvanjskog lišeno postavljanje vrijednosti kao oblikujućih nositelja koliko-toliko stabilna opstanka i napretka, ogleda se temeljna umjetničko-stvaralačka narav moći i života. Tako ni vrijednosti koje se utjelovljuju kulturom nisu izvanjske procjene, a niti one unutrašnje koje bi se očitovale u fenomenu, nego to što život sebi zapovijeda kao uvjet egzistencije i čime se ono ljudsko oblikuje, stilizira i uspostavlja kao ono živo. Stilizirana kultura je, drugim riječima, interpretativni ontološki horizont čovjeka, u kojemu se zbiljski potvrđuje stvaralačka moć života.¹³

¹³ Gornje tvrdnje grade se na postavci da je osnovno Nietzscheovo razumijevanje života, koje se dovršava u pojmu volje za moć, ono koje rast života poima kao umjetničko esteti-ziranje u prividima stalnosti i bitka. U tom smislu usp.: „Umjetnost se tumači po modelu života, a život se u onome najunutrašnjijem svojem pokazuje kao umjetnost.“ (Gerhardt, V., *Friedrich Nietzsche*, München 1995, str. 92.) Dotično razumijevanje određuje smisao Nietzscheova pojma „artističke metafizike“, kojim se umjetnost postavlja kao „vrhunska zadaća i prava metafizička djelatnost života“ (Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, str. 24; *Rođenje tragedije*, prevela V. Čičin-Šain, Zagreb 1997, str. 26). Da taj uvid ostaje jednim od središnjih za čitavo Nietzscheovo filozofiranje, pokazuje se iz njegova opetovanog naglašavanja u *Pokušaju samokritike*, predgovoru napisanom za novo izdanje *Rođenja tragedije* kolovoza 1886. godine (usp.: KSA 1, str. 17), a zatim i u okviru niza zapisa na temu umjetnosti iz proljeća 1888. g. (N 1888, 14 [21] i d., poglavito 17 [3].) Usp. u tom smislu: „Koliko daleko seže umjetnost u ono unutrašnje svijeta? I ima li s onu stranu ‚umjetnika‘ još umjetničkih sila? To pitanje bilo je, kao što se zna, moja *ishodišna točka*: i kazao sam da na prvo pitanje; a na drugo ‚svijet sam nije ništa drugo do umjetnost‘. [...]“ (N 1885-1886, 2 [119]; KSA 12, str. 121; usp.: 2 [114].) Uz umjetnost kao temeljni karakter bića usp.: „1. Umjetnost je najprozirniji i najpoznatiji vid volje za moć. 2. Umjetnost se mora pojmiti polazeći od umjetnika. [...] 3. Umjetnost je prema proširenom pojmu umjetnika temeljno zbivanje sveg bića; biće je, utoliko što jest, samostvarajuće, stvoreno. No sada znamo: volja za moć je bitno stvaranje i razaranje. Temeljni događaj bića je ‚umjetnost‘, to ne kazuje ništa drugo nego: on je volja za moć.“ (Heidegger, *Nietzsche*, sv. I, str. 68–69.) Uz rečeno treba uputiti na to da je za Nietzscheovo razumijevanje umjetnosti kao temeljnog karaktera bivanja i života ključno da se taj karakter očituje u najužoj analogiji s tijelom i onim organskim: „Sve organsko, koje ‚procjenjuje vrijednosti‘, postupa *kao umjetnik*: ono iz pojedinačnih poticaja podražaja stvara neko cijelo, ono ostavlja po strani mnogo pojedinačnog i stvara simplifikatio, ono ujednačuje i potvrđuje svoju tvorbu kao *jestujuću*. *Ono logičko je sam poriv koji čini da se svijet zbiva logički, primjereno našem suđenju*. Ono stvaralačko – 1) prisvajajuće 2) izabiruće 3) preinačujući element – 4) samoregulirajući element – 5) isključujuće.“ (N 1884, 25 [333]; KSA 11, str. 97). U ovom kontekstu usp.: Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, Streifzüge eines Unzeitgemässen 9, 10 (Sumrak idola. Ecce homo. Dionizovi ditinambi*, preveo D. Ljubimir, Zagreb 2004.); N 1881, 10 [D79, E93], 11 [155, 236, 302], 15 [57]; N 1882-1883, 4 [194], 24 [35]; N 1884, 40 [28]; N 1882-1883, 4 [225]; 1884, 25 [374, 379]; N 1885, 34 [247]; N 1888, 14 [14–26, 46, 47]. Usp. nadalje: Heidegger, *Nietzsche*, sv. I, str. 91 i d., 124 i d.; Schulz, W., „Funktion und

Za uvid u pripadnost takva pojma kulture i politike ključno je da kultura nije nepromjenjivo stanje stalnosti ljudskog opstanka. Ukoliko je određena iz pripadnosti životu, ona za Nietzschea podrazumijeva dinamiku rasta, prevladavanja i omoćenja. Utoliko Nietzsche kroz čitavo svoje djelo jasno razlikuje kulturu od civilizacije. Kako je naznačeno, civilizacija je, zajedno s institucijama društva i države – poglavito onih demokratskog ustroja –, za njega sredstvo moralističkog („stadnog“) pripitomljavanja i onemoćenja čovjeka te stoga nešto drugo i suprotno od kulture, naime oblik slabosti i dekadencije moći, pribježište onih najstrašljivijih, koji robuju golej težnji za održanjem. S druge strane, kulturi nije svojstvena puka briga oko opstanka, već riskantan okušavalački rast, eksperimentalni nabačaj nove vrijednosti kao uvjeta egzistencije i spram onog zatečenog okrutno samosustegnuće života u novom vidokrugu.¹⁴

Taj dinamički moment određuje ono političko. Jer politika je za Nietzschea institucionalno utjelovljena forma omoćenja, rasta i napretka čovjeka u kulturi. Tako će u malom spisu *Grčka država* država, kao „mjesto“ kulture, biti sredstvo prirode, kojim ona „željeznim kliještima“ stvara pogodno tlo za vlastiti rast u vidu razvoja onoga ljudskoga prema geniju.¹⁵ Takav pojam države za Nietzschea proizlazi otuda što ona treba omogućiti kulturu kao napredovanje života k onoj točki u kojoj će priroda u čovjeku zbiljski dosegnuti i utjeloviti vlastitu stvaralačku narav. Ta točka podudarnosti čovjeka i najunutrašnjije biti života, točka kojoj, tek usput naznačimo, odgovara kasniji pojam nadčovjeka, je dakle genij – biće koje je moćno stvoriti i postaviti ono uistinu novo i više, tj. novu vrijednost održanja i oslonac daljnjeg rasta.

No, napredak tu nije monolitno kretanje, nego takvo kojemu pripada prevladavanje i uspinjanje, otuda pak razlikujuće pomnogostručenje, unutrašnja stratifikacija i rangiranje. U tom smislu specifičnost grčkoga duha Nietzsche će prepoznati u stidu pred svakim radom, pa i umjetničkim oblikovanjem, te u pripadnoj dubokoj ukorijenjenosti svijesti o nužnosti

Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie“, *Nietzsche Studien* 12 (1983), str. 1–31; Šegedin, P., *Volja za moć i problem istine*, Zagreb 2007, str. 159–168.

¹⁴ Uz navedeno u bilj. 2 usp. također: Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale* 13; *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* 203; *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 10; *Menschliches, Allzumenschliches I* 276, 277, 278, 281; *Die fröhliche Wissenschaft* 117, 295; N 1885–1887, 2 [128], 9 [185]; N 1887–1889, 15 [67], 16 [10].

¹⁵ Nietzsche, F., *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, 3, Der griechische Staat*, KSA 1, str. 769, usp.: str. 772 i d.

ranga u zajednici. Drukčije rečeno, u cilju osiguranja slobodnog i kulturnog života grčkoj državi nužno pripada ropstvo. Država tako u vidu institucionalne stratifikacije i poretka po rangi uspostavlja i održava zajednicu kao zbiljski vid razvoja onog ljudskog prema geniju. Time ona osigurava okrutnost koja pripada biti svake kulture i samoj naravi stvaralačkog rasta i bivanja moći.¹⁶

No, nije samo institucionalizirana okrutnost to u čemu se otkriva srodnost države, kulture i stvaralačke moći života. U spisu *Grčka država*, a još više u spisu *Homersko natjecanje*, za osnovnu odrednicu grčkoga polisa postavlja se ono agonalno. „Okrilje rođenja svega helenskog“ Nietzsche tu prepoznaje u tome da su Grci uspjeli prevladati stari predhomerski svijet, prožet azijskim magijskim duhom noći i uništenja te pripadnim osjećajima krivnje i gađenja nad životom, i nadomjestiti ga zajednicom kojom rukovodi natjecateljski duh.¹⁷ Ono izvorno helensko Nietzsche tu sagledava u takvoj vrsti društvene zajednice kojoj je počelo natjecanje: ona jest tako da postaje kao izmjenjivi splet natjecateljskih relacija, borbe i nadmašivanja. Takvo društvo počiva po Nietzscheu na zdravim porivima ljubomore, zavisti i svađe, kojima cilj nije uništenje drugoga, nego sebezpotvrđivanje i sebeisticanje u natjecateljskom odnosu s njim.¹⁸

¹⁶ Postavivši „okrutno zvučecu istinu [...] da *biti svake kulture pripada ropstvo*: istinu, koja dakako ne ostavlja nikakve sumnje glede apsolutne vrijednosti opstanka“, Nietzsche ustvrđuje: „Jedno se naime ne smije zaboraviti: ista okrutnost koju nalazimo u biti svake kulture leži također u biti svake moćne religije i uopće u naravi *moći*, koja je uvijek zla: tako da ćemo jednako tako dobro razumjeti kad jedna kultura s krikom za slobodom ili u najmanju ruku za pravednošću razori neki previsoko uspravljeni bedem religijskih zahtjeva. Što u ovoj užasnoj konstelaciji stvari hoće živjeti, to znači mora živjeti, u osnovi je svoga bića odslika praboli i praproturječja, mora dakle u našim očima ,organu primjerenom svijetu i zemlji‘ padati kao nezasićna pohlepa za opstankom i vječnim sebiroturječjem u formi vremena, dakle kao *bivanje*. Svaki trenutak proždire onaj prethodeći, svako rođenje je smrt bezbrojnih bića, rađanje život i smrt su jedno.“ (Ibid., str. 767–768.) Usp.: „Umjesto optimizma Nietzsche hoće tragički mit, umjesto eudaimonizma herojske vrijednosti, umjesto jednakosti poredak po rangi, bez kojeg sebi nije mogao predočiti društvo s kulturom visokog stupnja. Protiv parola o jednakosti, koje su imale tako veliku ulogu u njemačkom radničkom pokretu šezdesetih godina, ali također protiv nade da će se ‚prokleta proleterska lišenost potreba‘ već jednom izmijeniti k želji za konzumacijom i srećom, postavlja Nietzsche provocirajuću tezu o nužnosti ropstva za kulturu.“ (Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, str. 27; usp.: str. 45 i d., 111).

¹⁷ Nietzsche, F., *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, 5, Homer's Wettkampf*, KSA I, str. 784 i d.

¹⁸ To je tzv. druga, dobra, Hesiodova *Eris*, „koja kao ljubomora-pritajena mržnja-zavist potiče ljude na djelovanje, ali ne na djelo u borbi do uništenja, nego na djelo *natjecanja*. Grk je zavidan i ne osjeća to svojstvo kao manu, već kao djelovanje *dobrostitivog* božanstva: koji jaz u etičkoj prosudbi između nas i njega!“ (Ibid., str. 787, usp.: str. 786, 790).

Imaju li se u vidu ova dva Nietzscheova kratka spisa, ono političko se s obzirom na svoju ukorijenjenost u kulturi pokazuje određeno okrutnim potčinjavanjem, tj. ropstvom, i agonalnim pluraliziranjem, tj. natjecateljskom borbom. Oboje pripada stvaralačkom rastu i omoćenju čovjeka u cjelini zajednice. Kako je rečeno, rangiranje slobodnih i robova u grčkom polisuu u cilju je oslobađanja stvaralačkih snaga genija, dok je agonalnost element rasta cjeline: za stare je „cilj agonalnog odgoja bila dobrobit cjeline, državne zajednice.“¹⁹ U tom esencijalnom i finalnom uvjetovanju kulture i politike stvaralačkim rastom, napretkom i omoćenjem izlazi dakle na vidjelo Nietzscheovo nastojanje da u pojmovima kulture i politike prepozna i odredi čovjeka s onu stranu humanističke sentimen-

¹⁹ Ibid., str. 789. Unutrašnja kompleksnost, rangiranost i borba jedne dinamičke strukture napretka i rasta moći odgovara kompleksnosti i mnoštvenosti organskih formi kao potpunih tvorbi vladavine. Pod potpunosti rasta ne misli se dakle neko „nešto“ kao atomarna jednota, nego iz određene zapovijedi relativno organizirano i utjelovljivano mnoštvo uzajamnih odnošenja, tj. organa, funkcija. Usp. u tom kontekstu između ostalog četiri sljedeća zapisa: „Svako je jedinstvo jedinstvo samo kao organizacija i uzajamna igra: ne drugačije no što je jedinstvo kakva ljudska zajednica: dakle suprotnost atomističkoj anarhiji; time vladalačka tvorevina, koja jedno znači, ali jedno nije.“ (N 1885-1886, 2 [87]; KSA 12, str. 104; *Volja za moć*, str. 273). „Osjećaj moći prvo osvajajući, zatim gospodareći (organizirajući) – on regulira ono prevladano u svrhu svojeg održanja i za to održava ono prevladano samo. – Čak je i funkcija nastala iz osjećaja moći, u borbi s još slabijim snagama. Funkcija se održava u nadvladavanju i gospodstvu nad još nižim funkcijama – u tome ona biva podupirana od više moći.“ (N 1881, 11 [284]; KSA 9, str. 550.) „Aristokracija u tijelu, većina vladajućih (borba tkivā) Ropstvo i podjela rada: viši tip moguć samo potiskivanjem nižega na neku funkciju“ (N 1885-1886, 2 [76]; KSA 12, str. 96; *Volja za moć*, str. 315.) „Ishodište u tijelu i psihologiji: zašto? – Dobivamo pravu predodžbu o vrsti jedinstva našeg subjekta, naime kao o regentima na vrhu jedne zajednice kao onima što nisu poput ‚duša‘ ili ‚životnih snaga‘, isto tako o ovisnosti tih regenata o onima kojima se vlada i o uvjetima poretka po rangui i podjele rada što omogućuje istodobno i pojedince i cjelinu. Baš kao što neprestance nastaju i umiru živa jedinstva i kao što subjektu ne pripada ‚vječnost‘; upravo da se borba izrazi i u slušanju i zapovijedanju a životu pripadne protočno određivanje granica moći. I stanovito neznanje u kojemu se glede pojedinih poslova pa čak i smetnji zajednice drži regenta spada u uvjete uz koje se može vladati. Ukratko, zadobivamo neko štovanje i za neznanje, za gledanje ugrubo i naveliko, za pojednostavljivanje i iskrivljavanje, za ono perspektivistično. Najvažnije je međutim: da vladaoica i njegove podanike razumijevamo kao istovrsne, svi osjećaju, hoće, misle – te da posvuda gdje u tijelu vidimo ili gonetamo gibanje učimo zaključivati kao na kakav pripadan subjektivni, nevidljivi život. Oku je gibanje simbolika; ono upućuje na to da se nešto osjećalo, htjelo, mislilo. | Opasnosti za izravno propitivanje subjekta o subjektu te za svako samozrcaljenje duha leže u tome što bi za njegovu djelatnost moglo biti korisno i važno da sebe interpretira krivo. Zato mi pitamo tijelo i odbijamo svjedočanstvo zaoštrenih osjetila: ako se hoće gledamo neće li mi sami podložnici moći s nama stupiti u promet.“ (N 1885, 40 [21]; KSA 11, str. 638–639; *Volja za moć*, str. 244–245.) Usp. također: N 1881, 11 [134]; N 1884, 25 [485]; N 1883, 7 [273]; N 1883-1884, 24 [14]; N 1885, 35 [15]; N 1885-1886, 2 [91]; N 1886-1887, 7 [9]; N 1888, 18 [17].

talnosti, a sukladno temeljnom razumijevanju života kao stvaralačkog rasta i sebezupremljavanja moći. Kultura, stoji u trećem nesuvremenom razmatranju, nema drugog cilja do „nastanak istinskog čovjeka“,²⁰ čija istinskost proizlazi iz njegove suglasnosti s rastom moći u naravi života. Taj „odčovječeni“, ali istinski pojam čovjeka, lišen je svakog etičkog optimizma te zahvaća i prihvaća čovjeka sa svim dobrim i zlim stranama koje čine njegovu živu prirodnost.²¹

Nietzscheovi zahtjevi za stratifikacijom po rangu, za okrutnošću, ljubomorom, zavišću i agonalnošću kao odrednicama zajedničkog života, dapače kao uvjetima njegova zdravlja i napretka, danas bez sumnje zvuče odbojno. Poglavitito je to slučaj s ropstvom. No, uspije li se izmaknuti zavedljivosti Nietzscheova jezika, uvidjet će se da pojmovi slobode, ropstva, zavisti i sl. imaju mnogo dublji smisao nego što to daju naslutiti naoko nedvosmisleni radikalni stavovi. Ropstvo nije naprosto historijski uvjetovan fenomen, protivan današnjem istančanom osjećaju za prava čovjeka. Ono je svojstveno svakom obliku života lišenom brige za uvjete vlastita stvaralačkog napretka i obuzetom zgrtajućim osiguravanjem materijalnih uvjeta pukog istrajavanja. Ono slobodno je pak ono koje se u agonalnom suprotstavljanju uspinje k onom što čovjek istinski jest oslanjajući se na ono niže kao uvjet vlastita omoćenja i napretka, a koje, kao niže, s njim čini jedinstvenu, premda divergentnu cjelinu samoprevladavanja. To fundamentalno razlikovanje slobodnog napredovanja i jačanja života u punini ljudskih natjecateljskih snaga, i robovanja izvanjskosti pukog opstanka, u podlozi je Nietzscheova razlikovanja slobodnih institucija obrazovanja i ustanova životne nužde u nizu bez sumnje još i danas aktualnih predavanja *O budućnosti naših obrazovnih ustanova*.

Dotični smisao agonalne slobode rasta dolazi do riječi i u spisu *Homersko natjecanje*:

Svaki Atenjanin je npr. u natjecanju trebao razvijati svoje sebstvo toliko koliko bi to bilo od najveće koristi za Atenu i koliko bi joj to donosilo najmanje štete. To nije bilo nikakvo častohleplje u onom neodmjerenom i nemjerljivoj, kao što je

²⁰ Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen III, Schopenhauer als Erzieher* 6, KSA 1, str. 387.

²¹ U tom tonu napisan je početni odjeljak spisa *Homersko natjecanje*: „Kada se govori o *humanosti*, u pozadini je pretpostavka da bi to moglo biti ono što *odjeljuje* čovjeka od prirode i odlikuje ga. No, u zbilji takvog odjeljivanja nema: ‚prirodna‘ svojstva i ona koja se zovu zapravo ‚ljudskima‘ nerazdruživo su srasla. U svojim najvišim i najplemenitijim snagama čovjek je posve priroda i na sebi nosi njezin strahoviti dvostruki karakter. Njegove zastrašujuće i kao neljudske važeće sposobnosti možda su čak plodno tlo iz kojeg jedino može izrasti sva humanost u pokretima, činima i djelima.“ (Nietzsche, *Homer's Wettkampf*, str. 783.)

to najčešće slučaj s modernim častohlepljem: na dobro svojega materinjeg grada mislio je mladić kad je trčao, bacao ili pjevao za nagradu; u svojoj slavi htio je uvećati njegovu; svojim gradskim bogovima posvećivao je vijence koje su suci sa štovanjem polagali na njegovu glavu. Svaki Grk od djetinjstva je u sebi osjećao plamteću želju da u natjecanju gradova bude sredstvo uspjeha svojega grada: u tome se razbuktavalo njegovo samoljublje, u tome je ono bilo zauzdano i ograničeno. Zato su individuumi u starini bili slobodniji, naime zato jer su njihovi ciljevi bili bliži i opipljiviji. Nasuprot tomu moderni čovjek je razapet beskonačnošću, poput brzonogog Ahileja u poredbi eleačanina Zenona: beskonačnost ga koči i ne može sustići čak ni kornjaču.²²

Iz ovih riječi iščitava se da pojmovi agonalnosti i natjecanja nadilaze uži smisao tjelesnog nadmetanja. Za Nietzschea je riječ o onom izvorišnom političke zajednice i slobode koja se u njoj ozbiljuje. Jer tek uzme li se natjecanje za počelo zajednice, otkriva se da je njoj po naravi svojstvena sloboda, čija je osobitost u tome da je to sloboda djelovanja, prakse, određena gotovo opipljivom blizinom i sraslošću zajednice i pojedinca. Na početnoj ravni ta blizina očita je u vezanosti pojedinca uz svoj polis i u njegovoj svijesti da svojim djelovanjem pridonosi njegovu boljitku. No pri bližem pogledu pokazuje se da taj odnos implicira supstancijalnu pripadnost. Jer riječ je tome da je slobodan razvoj osobnih snaga uvjetovan i omogućen natjecateljskim relacijama s drugima, koje opet nisu drugo do počelo i zbilja zajednice same. Uspostavljajući se kao niz odnosa natjecateljske naravi, zajednica tako postaje svojevrsnim unutrašnjim određenjem slobodnog djelovanja i rasta pojedinačnog.

Pojam slobode o kojemu je riječ nije dakle mišljen u smislu subjektivne samovolje individuuma koja je ograničena pravom samovolje drugoga. Sloboda je ovdje određena dinamikom natjecateljskih relacija i pripadnom nerazdvojivošću pojedinačnog i zajedničkog, dijela i cjeline, pri čemu drugi nije granica, nego u strogom smislu riječi unutrašnji relativni uvjet rasta i napredka. Sloboda je, kratko rečeno, na djelu u konkretnom razvijanju i širenju onoga što pojedinačno jest posredstvom dinamičkog odnosa s drugima. To agonalno ravnovjesje pojedinca i zajednice u spisu *Homersko natjecanje* upečatljivo izlazi na vidjelo na mjestu gdje Nietzsche nužnost natjecanja u polislu povezuje s izvornim smislom ostrakizma:

„Među nama nitko ne treba biti najbolji, ali ako to netko jest, neka bude drugdje i kod drugih.“ A zašto nitko ne treba biti najbolji? Jer bi time natjecanje bilo poraženo i vječna osnova života helenske države bila ugrožena. Kasnije je

²² Nietzsche, *Homer's Wettkampf*, str. 789–790.

ostrakizmu pripao drugi položaj s obzirom na natjecanje: primjenjivao se kad bi bila očita opasnost da se jedan od velikih političara i stranačkih vođa, koji se bore oko prvenstva i nagrade, u žaru borbe osjeća razdraženim i potaknutim na štetna i uništavalačka sredstva i na pogibeljne državne udare. No, izvorni smisao tog osobitog instituta nije smisao ventila, nego stimulativnog sredstva: odstranjuje se nadmoćnog i istaknutog pojedinca kako bi se opet razbudila natjecateljska igra snaga: misao, kojoj je neprijateljska „ekskluzivnost“ genija u modernom smislu, ali koja pretpostavlja da u prirodnom poretku stvari uvijek ima *više* genija koji se uzajamno potiču na čin, jednako kao što se također uzajamno drže u granici mjere. To je jezgra helenske predstave natjecanja: ona se gnuša jednovlasti i boji se njezinih opasnosti, ona žudi, kao *sredstvo zaštite* od genija – drugog genija.²³

Uloga ostrakizma je dakle u tomu da stimulativno održava i čuva natjecateljsku dinamiku odnosa kao počelo zdravog i napredujućeg života zajednice. Jer samo pod uvjetom natjecateljskih relacija istaknutih pojedinaca – genija – napreduje i omoćuje se i zajednica kao cjelina kojoj pripada sloboda. Napredak i rast tu stoga nisu tek na strani genijalnog pojedinca, nego su stvar mnogostrukog odnošenja i utoliko zajednice same. Dakle, kako nasuprot tomu da se pojedinac zanemaruje u ime jake obogotvorene države tako i nasuprot tomu da se zajednica onemoćuje do formalnog servisa ili se posve ukida u ime onog pojedinačnog i subjektivnog, ali jednako tako i nasuprot tomu da se sam pojedinac uzima kao beživotni i formalizirani individuum, Nietzscheu je do konkretne organske sraslosti zajednice i pojedinca koja pripada agonálnosti kao tlu rasta i oslobađanja života k svojim najvišim distinktnim mogućnostima, stvaraćkim genijima.²⁴

²³ Ibid., str. 788–789.

²⁴ Na jedan drugi način Nietzsche tako dolazi do uvida koji je u podlozi i Platonovog promišljanja politike – tog da ono pojedinačno nije niti potčinjeni dio državne tvorevine niti ono čijoj samovolji valja dati bezuvjetnu prednost pred institucijama zajedničkog života, nego da se činjenjem svojega, tj. potvrđivanjem i potenciranjem onoga što se pojedinačno jest omogućuje zajednica kao dinamička cjelina rasta i napretka čovjeka, zapravo života samog, k vlastitoj najvišoj mogućnosti i dobru: blaženstvu kao filozofijom utjelovljenoj i ozbiljenoj srodnosti s onim umskim i božanskim. Te blizine i zajedništva s obzirom na „duboki i tumačenja vječno potrebiti *tajni nauk o vezi države i genija*“ (Nietzsche, *Der griechische Staat*, str. 777) bio je svjestan i sam Nietzsche: „[...] svaki čovjek sa svojom cjelokupnom djelatnošću ima samo toliko vrijednosti koliko je on, svjesno ili nesvjesno, oruđe genija; odakle odmah valja zaključiti na etičku konzekvencu da „čovjek po sebi“, apsolutni čovjek, ne posjeduje niti vrijednost, niti prava, niti dužnosti: samo kao potpuno determinirano, nesvjesnim ciljevima služeće biće može čovjek opravdati svoju egzistenciju. *Savršena Platonova država* prema ovim je razmatranjima očito još nešto više nego što to vjeruju i sami oni najstrašćeniji među njegovim štovateljima, da se ne govori o podsmješljivoj izrazu lica s kojim naši „historijski“

Nietzscheova rana promišljanja onog političkog, čije su glavne crte ovdje ukratko izložene na tragu spisā *Grčka država* i *Homersko natjecanje*, bez sumnje su pod zamjetnim utjecajem Jakoba Burcharda, Nietzscheova kolege i učitelja iz razdoblja profesure u Baselu ranih sedamdesetih godina 19. stoljeća.²⁵ U njima se međutim jasno naziru trajna težišta njegova mišljenja. Narav i vrijednost politike Nietzsche će tako čitava svojeg misaonog života uzimati, promišljati i procjenjivati samo pod vidom kulture, tj. pod vidom pitanja je li, koliko i kako politička zajednica može biti ili jest zbiljski izraz života. Zaratustrina riječ o državi kao „najhladnijoj od svih hladnih nemani“ u tom kontekstu zacijelo govori u prilog uvidu u njezinu formalističku ispražnjenost i tuđost punokrvnom životu čovjeka i naroda.²⁶ Slijedi li se dakle Nietzscheova rana promišljanja politike, može se sažeti da ono političko on razumije pod vidom slobodnog stvaralačkog rasta života u neposrednoj sraslosti pojedinca i zajednice, jednog i mnoštva, razlike i jedinstva. I upravo taj rast i ta sraslost otkriva cjelinu ljudskog kao zbivanje volje za moć.

Nietzscheov pojam volje za moć ne podrazumijeva jedinstvenu supstanciju u podlozi fenomenalnog bivanja. Volja za moć je zapravo ime za bivanje kvalitativno divergentnog mnoštva snaga koje su u trajnom odnosu suprotstavljanja i organiziranja u formama privremene trajnosti i stabilnosti. Te unutrašnje forme moći su otvoreni putevi njezina rasta, koje ona tako reći sebi raskrčuje stvarajući iznad sebe, naime tako da iz onoga što još nije, tj. iz onoga budućeg, stvaralački priziva i zapovijeda nove vrijednosti, utemeljujući time i otvarajući nove horizonte života. U tom smislu je riječ o perspektivističko-interpretativnim izvanjštenjima moći u kojima uvijek već biva unaprijed pretumačeno i prisvojeno sve s čim se moć odnosi.²⁷ Te divergentne momente izvanjštenja

prosvijećeni umiju nadmoćno odbiti jedan takav plod klasične starine. Navlastiti cilj države, olimpska egzistencija i uvijek obnavljano začinjanje i pripremanje genija, spram kojega sve ostalo jesu tek oruđa, pomagala i omogućenja, ovdje je iznađen i ugrubo ocrtan posredstvom pjesničke intuicije. Platon je skroz vidio kroz strahovito opustošenu hermu tadašnjeg života i spoznao još i tad nešto božansko u njezinoj unutrašnjosti. On je *vjerovao* u to da se ta slika božanstva može razabrati i da razjareno neumjerena i barbarski unakažena izvanjska strana ne pripada biti države [...]“ (Ibid., str. 776.)

²⁵ Usp.: Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, str. 48 i d.

²⁶ Usp.: Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra I, Vom neuen Götzen*, KSA 4, 61–64; *Tako je govorio Zarathustra. Knjiga za svakoga i ni za koga*, prijevod i pogovor D. Grlić, Zagreb 1983, str. 44.

²⁷ Uz mnoštvenost kao elementarnu činjenicu volje za moć usp.: „Je li ‚volja za moć‘ neka vrst ‚volje‘ ili identična s pojmom ‚volja‘? Znači li koliko i žudjeti? ili zapovijedati? je

Nietzsche naziva kolikoćama ili „kvantumima“ moći. Kvantumi dakle nisu pojedinačni subjekti koji izvršavaju moć i djeluju, nego su kolikoće same moći u kojima ona „zahvaća za sobom“²⁸, a koje se uzajamno organiziraju i rangiraju u ukupnosti perspektivističkih odnošenja – njihovo počelo je u međudodnosnom djelovanju. Eliminiramo li, kaže Nietzsche u zapisima s kraja osamdesetih, antropomorfne fenomenalne dodatke broja broja, subjekta i gibanja, – tzv. „sjene Boga“²⁹ – „ne preostaju nikakve stvari nego dinamički kvanti, u naponskom odnosu prema svim drugim dinamičkim kvantima: kojih se bit sastoji u njihovu odnosu prema svim drugim kvantima, u njihovu ‚djelovanju‘ na njih. Volja za moć nikakav bitak, nikakvo bivanje, nego neki *pathos* – najelementarnija činjenica iz koje se tek nàdaje bivanje, učin...“³⁰

li to ona ‚volja‘ o kojoj Schopenhauer mni da je ‚ono o sebi stvãri‘? Moj je stav: da je *volja* dosadašnje psihologije neobrazloženo posveopćenje, da te volje *uopće nema*, da se, umjesto da se shvati izgradnja jedne određene volje u mnoge oblike, *zbrisao* značaj volje time što se *substrahirao* sadržaj, ono kuda?, što je u najvišem stupnju slučaj kod *Schopenhauera*: što on naziva ‚voljom‘, puka je prazna riječ. [...]“ (N 1888, 14 [121]; KSA 13, str. 301; *Volja za moć*, str. 333.) Uz okrenutost k budućem, koja pripada vrednosnom karakteru moći usp.: „U uspinjanju ima nešto takvo poput nekog unaprijed pogledavajućeg sagledavanja uokrug nećeg višeg, neka ‚perspektiva‘. Utoliko što je život, tj. svako biće, uspinjanje života, ima život kao takav ‚perspektivistički karakter‘. Sukladno tome pripada i *vrijednosti* kao uvjetu života taj perspektivistički karakter. Vrijednost uvjetuje i određuje ‚perspektivno‘ svaki put ‚perspektivističku‘ temeljnu bit ‚života‘. [...] ‚Postavljanje vrijednosti‘ dakle kazuje: određivanje i utvrđivanje onih ‚perspektivističkih‘ uvjeta koji život čine životom, tj. osiguravaju njegovo uspinjanje u biće.“ (Heidegger, *Nietzsche*, sv. I, str. 439–440; usp.: str. 388 i 438–439.)

²⁸ Usp.: „Trebam *ishodišnu točku*, volja za moć‘ kao podrijetlo gibanja. Slijedi da gibanje ne smije biti uvjetovano izvana – ne *uzrokovano*... trebam započinjanja i središta gibanja, odakle volja zahvaća za sobom...“ (N 1888, 14 [98]; KSA 13, str. 274. Usp.: N 1885, 43 [2]; N 1888, 14 [2, 80].)

²⁹ Usp.: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 109, KSA 3, str. 467. Usp. također: *ibid.*, str. 344, 349; *Jenseits von Gut und Böse* 9; N 1885-1887, 5 [71].

³⁰ N 1888, 14 [79]; KSA 13, str. 259; *Volja za moć*, str. 306. Usp.: „A konačno u konstelaciji su [fizičari] nešto ispustili a da to i ne znaju: upravo nuždan *perspektivizam*, s pomoću kojega svaki centar snage – a ne samo čovjek – *iz sebe* konstruira sav ostali svijet tj. mjeri ga, kuša, oblikuje po svojoj snazi... Zaboravili su tu snagu što *uspostavlja* perspektive uračunati u ‚istiniti bitak‘ ... Govoreći školskim jezikom: subjektivnost. Misle da je ona ‚razvijena‘, pridošla – Ali je potrebna čak i kemičaru: ona i jest ono *biti specifično* što određuje takvo i takvo agiranje i takvo i takvo reagiranje, već prema tome. | *Perspektivizam je samo kompleksni oblik specifičnosti*. Moja je predodžba, da svako specifično tijelo teži za tim da zagospodari čitavim prostorom te da rasteagne svoju snagu (– njegova volja za moć:) te da odbija sve što se odupire njegovu rastezanju. Ali se ono trajno sudara s jednakim težnjama drugih tijela te završava tako da se usklađuje (‚sjedinja‘) s onima koja su mu dovoljno srodna: – *pa tad zajedno konspiriraju k moći*. I proces se nastavlja...“ (N 1888, 14 [186];

Prema tome, kvantumi moći nisu jednovrsna statična stanja, nego u sebi pomnogostručeni, relativno povezani i trajni momenti djelovanja, mijene, prevladavanja i rasta. Taj dinamički moment djelovanja, slično kao što u sferi političkog vrijedi za praktičku slobodu, počiva na supripadnosti pojedinačnog kvantuma i svih ostalih kvantuma u čiji je tijekom međuodnošenja „položen“. Jer ako je bit kvantuma u djelovanju na sve druge kvantume, za njega je zapravo određujuće ujedno i „djelovanje na“ i „trpljenje od“, tj. ono aktivno „iz sebe“ i ono pasivno „po drugom“. Otuda se može zaključiti da narav *pathosa* kao elementarne činjenice volje za moć valja tražiti ponajprije u toj ujednosti.

Terminologijski gledano, grč. *páthos*, jednako kao i njegova lat. inačica *affectus*, ukazuju na pogođenost i potresenost. S obzirom na svoju bit kvantum izvanjštenja moći je dakle svojevrсна fluidna „točka“ potresenosti djelovanjem i trpnjom s obzirom na sve ostale kvantume. Time se pokazuje da ona, u kontekstu razmatranja kulture spomenuta ukinutost razlikovanja „vanjskog“ i „unutrašnjeg“, pojavnog i bitnog, svoje primjereno tumačenje ima na fundamentalnoj ravni patetičke naravi kvantuma izvanjštenja moći. Jer sve što za određeni kvantum

KSA 13, str. 373–374; *Volja za moć*, str. 306–307.) Usp. također: „Neki kvantum snage je upravo takav kvantum nagona, volje, djelovanja – štoviše, on i nije ništa drugo do upravo sam taj nagon, htijenje, djelovanje, i samo zbog zavođenja jezika (i u njemu okamenjenih temeljnih zabluda uma), koji svako djelovanje razumije, i to pogrešno, kao uvjetovano nečim djelujućim, ‚subjektom‘, može se činiti drukčije.“ (Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung: „Gut und Böse“*, „*Gut und Schlecht*“ 13; KSA 5, str. 279; *Uz genealogiju morala*, preveo Mario Kopic, Zagreb 2004, str. 43–44.) Navedeni uvid tu je u službi opovrgavanja moralnih kategorija dobra i zla te krivnje i savjesti, koje Nietzsche izvodi na taj način da polazeći od zbivanja moći zaključuje na nepostojanje subjekta i na nemogućnost slobodne volje, a time i na neodgovornost subjekta djelovanja. (Usp. također: Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I* 106; *Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung: „Gut und Böse“*, „*Gut und Schlecht*“ 13, 14, 15, *Zweite Abhandlung: „Schuld“*, „*schlechtes Gewissen“*, *Verwandtes* 12.) Ne ulazeći u to detaljnije, ovdje svakako vrijedi ukazati i na to da postavljanje kvantuma perspektivističkih vrednovanja kao jedine realnosti nužno implicira ukinuće svake razlike između privida i istine, pojave i biti: „Svijet nije to i to: pa ga živa bića vide kako im se pojavljuje. Nego: svijet se sastoji iz takvih živih bića, i za svako od njih postoji jedan mali kut, iz kojega ono mjeri, opaža, vidi i ne vidi. Nema ‚bića‘: ono ‚bivajuće‘, ‚fenomenalno‘ je jedina vrsta bitka. | ?“ (N 1886–1887, 7 [1]; KSA 12, str. 249.) „Ne preostaje više ni sjene *prava* da se tu govori o *prividu*... | *Specifičan način kako da se reagira* jedina je vrst reagiranja: ne znamo koliko i kakvih sve vrsti ima. | Ali nema ‚drugog‘, nema ‚istinitog‘, nema bitnog bitka – izražen bi time bio neki svijet bez akcije i reakcije... | Opreka između prividnog svijeta i istinitog svijeta reducira se na suprotnost ‚svijet‘ i ‚ništa‘“ (N 1888, 14 [184]; KSA 13, str. 370–371, *Volja za moć*, str. 276. Usp.: Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches, Vorrede* 6; N 1885, 40 [53]; N 1885, 40 [20]; N 1887, 9 [40]; N 1888, 14 [103, 168])

jest, a što mu se otvara i pokazuje u cjelini njegovih djelatno-trpnih odnošenja („vanjsko“), jest za njega tako da je uvijek već konstitutivno pounutreno u njega samog i pripada njegovu vlastitu djelovanju iz sebe („unutrašnje“). Cjelina i dio, objekt i subjekt, unutrašnje i vanjsko, tako padaju u jedno i isto, u relativno samostojno držanje (grč. *héksis*, lat. *habitus*) dinamičkog odnosa djelovanja i trpnje.³¹ Dotičnu uvjetovanost svakog pojedinog središta moći iz čitave konstelacije odnosa i obratno Nietzsche naziva „posljednom konzekvencom“ moći ili „zračenjem“ moći u čitav bitak.³²

Ova tek na osnovne crte svedena analiza Nietzscheova pojma volje za moć ostavlja naravno po strani mnogo toga što je bitno za potpunije razumijevanje. No ona dostaje za pretpostavku da se Nietzscheovo promišljanje politike ne da svesti u uske granice filozofije politike, socijalne filozofije ili političke teorije. Filozofijski smisao Nietzscheova pojma

³¹ Ako stoga uopće ima smisla govoriti o subjektu i objektu djelovanja i trpnje, moglo bi se reći da je objekt nešto što bi, „*sagledano iznutra*“, bilo subjekt, kako to na jednom mjestu i kaže Nietzsche (N 1887-1888, 11 [120]; KSA 13, str. 57; usp.: N 1887, 9 [91].) U ukidanju jedinstvenog koncepta volje i V. Gerhardt prepoznaje ukidanje volje po sebi, time i svakog rascjepa između onoga vanjskog i unutrašnjeg u naravi moći: „Negacija volje odnosi se na pretpostavku jedne separatne sposobnosti, koja svoj impuls odnosi iz nekog izvornog, o drugim porivima neovisnog akta, koji se onda u toj neovisnosti potvrđuje kao ‚slobodan‘. S obzirom na tu pretpostavku Nietzsche se međutim već zahtjevom za izvornim jedinstvom unutrašnjeg i vanjskog gibanja postavio s onu stranu. ‚Volja za moć‘ nije neki za sebe postojeći impuls u nekom za sebe postojećem subjektu, nego realno zbivanje, koje se spoznaje u koincidenciji svojih unutrašnjih i vanjskih momenata. Utoliko je volja u ‚volji za moć‘ uvijek već element moći koja sebe *realno* razvija. Nietzsche ima u vidu htijenje koje se stvarno izvršava i koje uvijek već mora biti opremljeno s moći, da bi uopće bilo prepoznatljivo kao htijenje. S druge strane on razumije moć kao zbivanje usmjereno na neki cilj, pri čemu se sam smisao/cilj usmjerenja koje mu pripada razumije kao izraz volje. Svako stvarno htijenje treba ujedno vidjeti uvijek već kao zbivanje moći i svako zbivanje moći već samo treba pojmiti kao utjelovljenje volje. Volja implicitno upućuje na moć i moć od sebe na volju. Tako svaki dio formule za sebe govori ono što čitava formula treba dovesti do riječi; svaki dio za sebe već izlaže cjelinu. ‚Volja za moć‘ tako je jedinstvo koje interpretira samo sebe.“ (Gerhardt, V., „Wille zur Macht“, u: Ottmann, H. (ur.), *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart 2000, str. 351–355, na str. 353.)

³² Usp.: „Nema zakona: svaka moć u svakom trenutku povlači svoju krajnju konzekvenciju. Proračunljivost i počiva na tome da nema mezzo termine. Neki kvantum moći obilježen je učinkom, što ga proizvodi i kojemu se opire. Manjka adiafora: koja bi po sebi bila zamisliva. Esencijalno je to volja za silovanje i za obranu od silovanja. Nipošto samoodržanje: svaki atom djeluje do u čitav bitak, – on je mišlju otklonjen, otkloni li se to zračenje volje moći. Zato ja to nazivam kvantomom ‚*volja za moć*‘: time se izražava značaj, koji se ne može apstrahirati iz mehaničkog reda a da se ne apstrahira i taj red.“ (N 1888, 14 [79]; KSA 13, str. 258; *Volja za moć*, str. 305; usp.: *ibid.*, [81].)

politike korijeni se u njegovu poimanju volje za moć kao naravi života. Slobodno je štoviše odvažiti se i na tezu da je volja za moć u navlastitom smislu politički pojam. No, ta navlastitost podrazumijeva da je politika izuzeta iz užeg fenomenalnog područja ljudske prakse i da joj pripada značenje najobuhvatnije ravni zbivanja svega što jest i može biti.

To dubinsko značenje politike višestruko je određujuće za Nietzscheovo filozofiranje, napose za njegovo poimanje čovjeka i institucionalnih mogućnosti njegova napretka i rasta. Tako se ocrtano Nietzscheovo razumijevanje agonalne organizacije zajednice kao sfere slobodnog omoćenja života u svojim najistaknutijim mogućnostima može primjereno pojmiti, kako se čini, upravo pod vidom patetičkog karaktera moći. Sagledano u tom vidu, pokazuje se da političko polje nije određeno zadaćom pukog osiguranja i očuvanja opstanka pod svaku cijenu. Padajući u jedno i isto s kulturom, ono se s jedne strane otkriva kao polje stvaralačke i okušavalačke okrenutosti onom vrednosno novom i budućem, ujedno pak kao pluralističko dinamičko polje odnošenja, sukoba, privlačenja i odbijanja, prevladavanja i podvrgavanja, rasta i dekadencije, kojemu je kao takvom svojstvena iskrena otvorenost, jer sve što jest tu može biti iz samoga sebe samo potpunim izvanjstjenjem u drugom i kroz drugo.³³ Utoliko se opet činjenica da kvantum moći nije statično jedinstvo, nego iz sebe pokrenuti kompleks odnošenja, koji biva – jača i slabi, nastaje i nestaje, organizira se i raspada – u fluidnoj uzajamnosti odnosa,³⁴ reflektira u tomu da, strogo gledano, jedva da se

³³ Uz vezu politike i volje za moć usp. posebno: Kouba, P., *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001, str. 199 i d. Središnju točku povezanosti Kouba će prepoznati u otvorenosti, koja pripada svakom međudjelovanju moći po načelima snage i slabosti: „Moć je otvorenost, koja može opstojati samo očuvanjem spora značenja, a kategorije snage i slabosti imaju odrediti je li neka konkretna vrijednost taj spor oživljava ili ga privodi njegovu kraju, tj. inerciji raspada ili jedinstva. [...] U otvorenom svijetu sve jest ono samo jedino posredstvom odnosa s drugim: ništa ne može iskočiti iz odnosa spram sebi nasuprotnoga.“ (Str. 203) Uz ujednost zapovijedanja i otvaranja u volji za moć usp.: *ibid.*, str. 202, 204.

³⁴ Usp.: „Slabije se natiskuje k jačemu, iz potreba za hranom; hoće biti zbrinuto, postati s njime po mogućnosti *jedno*. Jači se naprotiv odvraća od sebe, neće da propadne na taj način; dapače se za rasta, cijepa na dvoje i više. Što je veći nador k jedinstvu, to se više smije zaključivati o slaboci; što više nadiranja k varijetetu, diferenciji, unutrašnjem raspadu, to je više snage. | Nagon približavati se – i nagon nešto odbijati od sebe, i u anorganskom i u organskom su svijetu vez. Posvemašnja je dioba predrasuda. | Volja za moć u svakoj kombinaciji snage, *braneći se protiv jačega, strmoglavljujući se put slabijega ispravnija je*. NB. Procesi kao ‚bivstva‘.“ (N 1885, 36 [21]; KSA 11, str. 560; *Volja za moć*, str. 312–313. Usp. također: N 1884, 26 [274], N 1886-1887, 5 [64].)

i može govoriti o onom pojedinačnom. O njemu se zapravo može govoriti samo ima li se u vidu da se u njegovu samopokrenutu distinktnom djelovanju utjelovljuje i da napreduje samo ono zajedničko.³⁵ Tako se ni Nietzscheova promišljanja politike ne zadržavaju na pojedincu, već se šire na obuhvatnije oblike onog ljudskog, dakle na narod, kulturu, civilizaciju i državu,³⁶ a poglavito na moral, kojeg Nietzsche precizira u smislu relativnog interpretativnog horizonta vrijednosti koje život sebi zapovijeda i utjelovljuje kao uvjete egzistencije.³⁷ Puna određenost čovjeka

³⁵ U tezi da samo u distinktnom napredovanju pojedinca, dakle u samostojnosti razlike i distance, ujedno napreduje cjelina zajednice, otkriva se ono ključno Nietzscheove kritike suvremenih formi politike i ekonomije. To što Nietzsche u njima prepoznaje kao potpunu protivnost biti kulture je svojevrsna „gravitacija k jednakosti“ koja pripada prenošenju ekonomskih kategorija tržišne razmjene na život (usp.: Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, str. 131–132): „N.B. protiv *pravednosti*... Protiv J. Stuarda Milla: gadi mi se njegova prostota, koja kaže: „što je pravo jednome, pošteno je za drugog; što ne želiš itd., ne pridijevaj ni komu drugom“; koja sve ljudsko ophođenje hoće utemeljiti u *uzajamnosti izvršenja*, tako da se svako djelovanje pokazuje kao jedna vrsta otplate za nešto što nam je iskazano. Ovdje je *pretpostavka* ne-otmjena u najnižem smislu: ovdje se pretpostavlja *ekvivalencija vrijednosti djelovanja* kod mene i tebe; ovdje je *najosobnija* vrijednost jednog djelovanja jednostavno anulirana (to, što posredstvom ničega ne može biti izjednačeno i plaćeno –), Uzajamnost‘ je velika prostota; upravo to da nešto što *ja* činim, *ne smije* i *ne može* biti činjeno od nekog drugog, to da ne smije biti *nikakva izjednačenja* – osim u *najizabranijoj sferi* ‚meni jednakih‘, inter pares –; to da se u jednom dubljem smislu nikada ne uzvraća, jer se *jest* nešto *jednokratno* i jer se čini samo *ono jednokratno* – to temeljno uvjerenje sadrži uzrok aristokratskog odjeljivanja od mnoštva, budući da mnoštvo vjeruje u ‚jednakost‘ i, posljedično, ‚mogućnost izjednačenja‘ i ‚uzajamnost‘.“ (N 1887-1889, 11 [127]; KSA 13, str. 60–61. Usp.: Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 228.)

³⁶ Usp.: „Kako nastaje jedan narodni karakter, jedna ‚narodna duša‘, to daje razjašnjenje o nastanku individualne duše. Ponajprije mu biva nametnut *niz djelatnosti*, kao uvjeta egzistencije, na njih se on navikava, one postaju čvršće i idu sve dublje. Narodi koji dožive velike promjene i dospijevaju pod nove uvjete pokazuju novo grupiranje svojih snaga: ovo i ono istupa i zadobiva premoć, jer je to sad nužnije za egzistenciju, npr. praktično trijezno mišljenje kod sadašnjih Nijemaca. Svaki karakter je tek *uloga*. ‚Osobnost‘ filozofa – u osnovi persona.“ (N 1885, 34 [57]; KSA 11, str. 438. Usp.: N 1884, 25 [96].) Usp. Nietzscheova promišljanja prava i države u drugoj raspravi spisa *Uz genealogiju morala*, poglavito aforizme pod brojem 11 i 17 (usp. također: N 1881, 11 [316], 12 [163].)

³⁷ Usp.: „*Uvjeti egzistencije* nekog bića, čim se reprezentiraju kao neko ‚*treba*‘, jesu njegov *moral*.“ (N 1882, 1 [68]; KSA 10, str. 27; usp.: N 1884, 25 [427, 520], 26 [72], 27 [63]. Moral se u tom smislu ponajprije očituje u ujednačujućem organiziranju zajednice koja se održava pokoravajući se zapovijedi određene vrijednosti. Taj smisao morala Nietzsche određuje kao „instinkt stada“: „*Instinkt stada*. – Gdje god susrećemo moral, tu nailazimo i na procjenjivanje i rangiranje ljudskih nagona i djelovanja. Te procjene i rangiranja uvijek su izraz potreba neke zajednice i stada: ono što je *njemu* ponajviše od koristi – i kao drugo i treće – to je ujedno i najviše mjerilo za vrijednost svih pojedinaca. Putem morala pojedinca se

kao političkog bića iz volje za moć pokazuje se naposljetku u tome da ono utemeljuje svega ljudskog – njegovo „sredstvo održanja“³⁸ – Nietzsche prepoznaje u zapovjednoj moći intelekta, kojom se posredstvom logike, svijesti i jezika – sve su to za Nietzschea navlastito socijalne kategorije – utjelovljuje ljudska zajednica.³⁹

Nietzscheova detaljnija razmatranja politike i kulture u horizontu volje za moć, koja padaju u isto s njegovim poimanjem čovjeka, ovdje

upućuje da bude funkcija stada i da sebi pripisuje vrijednost jedino s obzirom na tu funkciju. Budući da su uvjeti održanja jedne zajednice bili vrlo različiti od onih neke druge zajednice, postojali su i vrlo različiti morali. A u pogledu predstojećih bitnih preinaka stadā i zajednica, država i društava, može se proreći da će biti još vrlo divergentnih morala. Moralnost je instinkt stada u pojedincu.“ (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 116, KSA 3, str. 474–475; *Radosna znanost*, str. 102–103.) Moral stada predmet je Nietzscheovih nesmiljenih kritika, kojemu on suprotstavlja tzv. moral razvoja kao svojevrsnu unutrašnju zakonitost agonalnog rasta života (usp.: N 1885, 37 [11]; KSA 11, str. 586–587; *Volja za moć*, str. 67. Usp.: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 119, N 1880, 3 [98], N 1883, 7 [114]; N 1884, 27 [15, 16, 17, 18, 42 i d.]; N 1888, 14 [40]). Ključna implikacija morala razvoja u kojoj se ogleda njegova temeljna razlika spram morala stada je ta da ciljevi i svrhe nisu ni opći ni eshatološki, budući da se rast cjeline zbiva samo u najvišim primjercima te cjeline same: „Ne! Cilj čovječanstva ne može ležati na kraju, nego samo u njegovim najvišim primjercima“, stoji na kraju pasusa drugog nesuvremenog, u kojemu je riječ o pojedincima „koji tvore neku vrstu mosta preko puste bujice bivanja.“ (Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, str. 317; *O koristi i štetnosti historije za život*, str. 79; usp.: N 1881, 11 [178].) Malo dalje Nietzsche kaže: „Čemu je ‚svijet‘ tu, čemu je ‚čovječanstvo‘ tu, uopće nas ne treba briniti, osim ako hoćemo zbijati šalu. Jer drskost malenoga ljudskog crva ono je najšaljivije i najvedrije na pozornici Zemlje. Ali čemu si ti pojedinče tu, to se pitaj. A ako ti to nitko ne može reći, tad još jednom, tako reći *a posteriori*, pokušaj opravdati smisao svog opstanka time da pred sebe sama staviš neku svrhu, neki cilj, neko ‚radi toga‘, neko visoko i plemenito ‚radi toga‘. Samo propadni na njemu – ne znam bolju životnu svrhu do propasti na onom velikom i nemogućem, *animae magnae prodigus*.“ (Ibid., str. 319.) U tom smislu Kaufmann govori o „etici samorealizacije“ kod Nietzschea, a za tezu o cilju čovječanstva ustvrđuje da „možda nema temeljnije tvrdnje Nietzscheove filozofije u svim njegovim spisima.“ (Kaufmann, W., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1974, str. 149.)

³⁸ Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, str. 876; *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, preveo D. Barbarić, Zagreb 1999, str. 12.

³⁹ Pitajući se u 354. aforizmu *Radosne znanosti* „čemu uopće svijest“, Nietzsche dolazi do „nagađanja ... da se svijest uopće razvila samo pod pritiskom potrebe pripočivanja, – da je od početka bila potrebna, nužna jedino između čovjeka i čovjeka (osobito između onoga tko zapovijeda i onoga tko se pokorava), te da se i razvila jedino sukladno stupnju te upotrebljivosti. Svijest je zapravo tek mreža koja povezuje čovjeka s čovjekom – samo kao takva ona se morala razviti: samotnicima i ljudima poput grabežljivih zvijeri ona ne bi bila potrebna.“ (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 354; KSA 3, str. 591; *Radosna znanost*, str. 193. Usp.: također: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 354; *Jenseits von Gut und Böse* 3; *Götzen-Dämmerung* 9, 10; N 1883, 7 [126]; N 1884–1885, 30 [10]; N 1884, 26 [157].)

se ne mogu dalje slijediti. Vrijedi međutim opetovano naglasiti njegovu odredbu volje za moć u smislu *pathosa*. Kako je rečeno, elementarnost potresenosti za volju za moć pokazuje se u tomu da ono što jest i biva kao kvantum moći nije određeno općenitim pojmovima bitka, bivanja ili života. Ono živo jest i biva kao svojevrsno dinamičko polje pogodnosti ujednošću djelovanja i trpnje, samostojnosti i relacije. To polje nije međutim drugo do stvaralački horizont moći, u kojem iz onoga budućeg biva interpretativno, perspektivistički, dopušteno i pojavljeno sve što za to živo uopće i jest, dakle čitav svijet. Izvanjštenje kvantuma moći utoliko je određeno samostvaralačkim upotpunjenjem žive cjeline svega, kojemu pripada zbiljsko osjećanje prirasta snage. To stvaralačko jedinstvo ispunjenja i omoćenja čini osnovni smisao pojma opojenosti u Nietzschea: „Da bi bilo umjetnosti“, kaže Nietzsche u spisu *Sumrak idola* u aforizmu pod imenom *Uz psihologiju umjetnika*, „da bi bilo ikakvog estetičkog sačinjanja i promatranja, za to je nezaobilazan jedan fiziološki preduvjet: *opojenost*.“ Ta fiziološka narav ogleda se u tomu da je „ono bitno u opojenosti osjećaj porasta snage i ispunjenosti.“⁴⁰

Elementarnost *pathosa* stvaralaštva i opojenosti moći poglavito dolazi do izražaja u Nietzscheovu promišljanju strasti. Strast je radikalno stanje, kada život, potresajući sebe iz jedne jedine zapovijedi, tako reći sama sebe ocrta u horizontu njezine djelotvornosti, unutar kojega izlazi na vidjelo kao novo, drukčije i posebno držanje:

Zamislimo muškarca kojeg naokolo baca i navlači žestoka strast, za ženom ili nekom velikom misli. Kako li mu se mijenja njegov svijet! Gledajući unatrag osjeća se slijepim, slušajući ono što dopire sa strane ono tuđe opaža kao prigušeni, beznačajni šum. No ono što uopće opaža, to još nikad nije tako opažao, tako osjetilno blisko, obojeno, prožeto tonom, osvijetljeno, kao da zahvaća svim osjetilima ujedno. Sve ocjene vrijednosti promijenjene su i lišene vrijednosti. Tako mnogo toga više ne može cijeniti, jer to jedva još može i osjećati. Pita se, je li tako dugo bio ludom tuđih riječi, tuđih mnijenja. Čudi se tomu da mu se pamćenje neumorno vrti u

⁴⁰ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* 8; KSA 6, str. 116; *Sumrak idola*, str. 50. Usp. i d.: „U tom stanju [umjetničke opojenosti, P. Š.] čovjek obogaćuje sve [oko sebe] iz svog vlastitog obilja: ono što vidi, ono što hoće vidi nabujalim, nabijenim, jakim, prepunim snage. U tom stanju čovjek preinačuje stvari sve dok one ne počnu zrcaliti njegovu moć – sve dok ne budu refleksi njegova savršenstva. To *morati*-preinačiti u ono savršeno jest – umjetnost. Čak i sve ono što on nije, podaruje mu, usprkos tomu, zadovoljstvo samim sobom; u umjetnosti čovjek uživa u sebi samomu kao u savršenstvu.“ (Ibid., str. 116–117; usp.: str. 51.) Za vezu umjetničkog stvaralaštva, utjelovljenja organskog i spjevavanja usp.: N 1885, 34 [247] te citirani zapis ostavštine N 1884, 25 [333] u bilj. 14. Usp. također: N 1888, 14 [14–26, 46, 47]; N 1888, 14 [117].

krugu, a ipak je suviše slabo i umorno da bi učinilo ma i jedan skok van tog kruga. To je najnepravednije stanje na svijetu, usko, nezahvalno spram prošlog, slijepo spram opasnosti, gluho spram opomena, mali živi vrtlog u mrtvome moru noći i zaborava. A ipak je to stanje nehistorijsko, skroz naskroz protuhistorijsko rodno krilo ne samo nepravednog, nego, štoviše, svakog pravog čina.⁴¹

To što raste u ostrašćenim i patetičkim horizontima jest pojedini kvantum moći koji se pounutrujući sve više toga zapravo sve više kvalitativno razlikuje i distancira od drugih. No, budući da sa svakim kvantumom do u svoju posljednju konzekvenciju biva dovršeno sve što jest, riječ je o tomu da se u ostrašćenom jačanju jednog kvantuma iz sebe same ostrašćuje i na rast pokreće cjelina svijeta. Tu unutrašnju pripadnost distance, cjeline i rasta u pathosu volje za moć Nietzsche misli u kompleksnom pojmu egoizma, u što se ovdje ne može ulaziti. No pod vidom istumačenja života u smislu pathosa i strasti može se nazrijeti da ono što se dosad raskrilo u naravi volje za moć – slobodna i otvorena, iz sebe pokrenuta samostojnost odnošenja, stvaralački nabačaj budućeg i novog, sebezprevladavanje i rang, agonalna sraslost pojedinca i zajednice, opojna ostrašćenost rasta i patetičko pomirenje dijela i cjeline, unutrašnjeg i vanjskog – svoje puno istumačenje dobiva u pojmu ljubavi. Ljubav, kaže Nietzsche na jednom mjestu, daje „najzačudniji dokaz dokle ide transfiguracijska snaga opojnosti“.⁴²

Nietzscheovo poimanje ljubavi polazi od utjelovljenja volje za moć u egoističnom zaposjedanju: „Što ljubimo, ne smije na sebi naći nikakvih mrlja –: tako to hoće egoizam tog najfinijeg *užitka u posjedovanju*, koji se zove ljubav.“⁴³ No, kako pokazuju dosadašnja razmatranja, rast moći ne počiva na uništavanju drugog, nego je stvaralačko širenje u kojem se potvrđuje i dopušta njegova vrijednost. Praktička sloboda je upravo u tome da se drugi priznaje kao konstitutivni moment vlastitosti. Suverena sebičnost distingviranog rasta moći tako podrazumijeva sve veće umnogostručenje, što će reći sve strože napuštanje sebe i sve obuhvatnije otvaranje drugom. Prije nego kao potčinjavanje, što je prva asocijacija vezana uz pojam volje za moć, stvaralački rast u zapovijednom vrednovanju valja pojmiti u smislu ujednosti darivanja sebe drugom i primanja tog drugog.

⁴¹ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 1, str. 253–254; *O koristi i štetnosti historije za život*, str. 13–14.

⁴² N 1888, 14 [120]; KSA 13, str. 299. Usp.: *ibid.*, 17 [5].

⁴³ N 1881, 15 [33]; KSA 9, str. 646. Usp.: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 14, 363; N 1880, 6 [54], 12 [194]; N 1884, 25 [155] i N 1888-1889, 14 [47].

Utoliko treba istrajati na tome da ljubav koja zaposijeda, jednako kao ni volja za moć, nije sirova, nasilna i agresivna pohlepa. Ona je prije svega strpljivo, pravedno, blago i gostoprимljivo zauzdavanje sebe otvaranjem drugom i tuđem, što naposljetku biva nagrađeno time da to drugo „polagano odbacuje svoj veo i prikazuje se kao nova, neizreciva ljepota – to je njegovo *hvala* našem gostoprимstvu.“⁴⁴ Drukčije rečeno, ljubavnom darivanju sebe drugomu pripada da se to drugo utjelovljuje i prisvaja tako da ga se pušta da bude to što jest.⁴⁵ Tako u Zaratustrinu govoru *O darežljivoj kreposti* između ostalog stoji:

[...] Neobična je najviša krepost i nekorisna, blista i blago sjaji: darežljiva krepost je najviša krepost. [...] To je žeđ vaša da postanete žrtvama i darovima: stoga i jeste žedni toga da skupite sva bogatstva u svojoj duši. Nezasitno hlepi duša vaša za bogatstvima i nakitom, jer je krepost vaša nezasitna u htijenju da daruje. Vi prisiljavate sve stvari kod vas i u vama da poteku opet iz vašeg bunara kao darovi vaše ljubavi. Doista, takva darežljiva ljubav mora postati otimačem sviju vrijednosti; ali takvu sebičnost zovem ja zdravom i blaženom. [...]⁴⁶

To dakle da se neko jedno darežljivo otvara dopuštajući ono zasebno drugo kao vlastiti uvjet i sadržaj te da se time pomnogostručuje, raste i postaje sve šire,⁴⁷ da bi naposljetku obuhvatilo sve što jest i da bi se to sve što jest širilo zajedno s njim, jest ljubav kao jedinstvena a opet svagda kvalitativno uposebljena moć života. Uvid u ljubav kao temeljni karakter volje za moć otkriva u Nietzscheovu filozofiranju dimenziju koja uglavnom ostaje po strani uhodanih smjerova interpretacije. Nasuprot nasilnom i uništavalačkom potčinjavanju na djelu je prihvaćanje i dopuštanje, nasuprot pohlepnom posezanju stvaralačko darivanje, nasuprot težnji za samoočuvanjem otmjeno pružanje drugom i kroz drugo, nasuprot borbi i ratu suprotstavljenog oblikotvorno otvaranje i rast onog zajedničkog novog u razlici i distanci.

⁴⁴ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* 334; KSA 3, str. 559–560; *Radosna znanost*, str. 168.

⁴⁵ Usp.: „*Ljubav i dvojstvo*. – Jer što je drugo ljubav nego razumjeti i radovati se tomu da netko drugi živi, djeluje i osjeća na drugi i protivan način nego mi? Kako bi ljubav premostila protivnosti posredstvom radosti, ona ih ne smije ukidati, nijekati. – Čak i sebeljublje sadrži neuklonjivo dvojstvo (ili mnoštvo) u jednoj osobi kao pretpostavku.“ (Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II, 1. Vermischte Meinungen und Sprüche* 75, KSA 2, str. 408. Usp.: N 1885-1887, 10 [63]; KSA 12, str. 494; Kouba, *Die Welt nach Nietzsche*, str. 216.)

⁴⁶ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I, Von der schenkenden Tugend* 1, KSA 4, str. 96–99; *Tako je govorio Zarathustra*, str. 67–69.

⁴⁷ U ljubavi se sebe ima tako da se napušta i prevladava svoje pojedinačno, ograničeno ja te se raste u više, obuhvatnije i moćnije sebstvo – u „potpuni *ego*“, kako Nietzsche piše u jednoj bilješci pod znakovitim naslovom *Uz „Nabačaj jednog novog načina da se živi“* (N 1881, 11 [197]; KSA 9, str. 519–520).

No, da se ne bi krivo razumjelo: tu nije riječ tek o subjektivnom osjećaju, nego o tome da se svaki vid života pojmi kao omogućen iz pathosa ljubavi. Napose to onda vrijedi i za političku praksu kao obitavalište čovjeka. Ne drugo do ljubav jest ono strastveno upotpunjenje moći u kojem čovjek doseže vlastitu istinskost, tj. primjerenost stvaralačkoj volji za moć koja on jest. Jer samo u ponesenosti pathosom ljubavi sabiru se i sustežu sve njegove životne snage u živu cjelinu koja se stvaralački širi i raste u svijet. Drukčije rečeno, ono političko je, misli li se pod vidom kulture, a ova pod vidom volje za moć, određeno time da, stvaralački okrenuto mogućnostima onog novog i budućeg, traži, zahvaća i uspostavlja čovjeka u njegovoj potpunosti. Riječ je o zadaći svojevrsnog erotičko-estetičkog uznošenja, doslovno samoprevladavanja, čovjeka iz vlastite – nadljudske ili genijalne –, u onom novom i budućem ukorijenjene istinske cjeline, iz koje se u novom vidokrugu ostrašćeno nadaje i cjelina svega što uopće jest.

Ljubav je dakle ime za stvaralačku ponesenost onim višim, kojom se ono pruža, daruje i raste kao ono zajedničko. Upravo time ljubav je ime za čistoću i nevinost predavanja, za ukidanje jaza između unutrašnjeg i vanjskog i stoga za neprikrivenu prisutnost i vidljivost onoga što se jest u svakoj svojoj gesti. To je ime za slobodu djelovanja koja drugog ne uzima kao granicu, prijetnju ili onemogućenje, nego ga u njegovoj samostojnoj zasebnosti treba, traži i prihvaća kao uvjet sebe sama. U tom smislu to je ime za neusiljenu svijest o tome da se sebe može i treba uzimati ozbiljno samo do određene granice. Jer ljubav je i ime za bezdano znanje potpune povezanosti sveg djelovanja i života,⁴⁸ koja podrazumijeva da se svakim svojim činom potvrđuje i opravdava ne tek politička zajednica u kojoj se živi, nego cjelina ljudskog i sve što uopće jest i može biti.⁴⁹

⁴⁸ Usp.: „Promisli li se štoviše da svako djelovanje nekog čovjeka, ne samo jedna knjiga, na neki način postaje povod za druga djelovanja, odluke, misli, da se sve što se zbiva nerazrješivo čvrsto sa svime učvora, spoznaje se zbiljska *bemrtnost* koje ima, ona gibanja: što se jednom gibalo, zatvoreno je i učinjeno vječnim u sveukupnoj svezi sveg bića, poput insekta u jantaru.“ (Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I* 208; KSA 2, str. 171.)

⁴⁹ Usp.: „Prvo pitanje nipošto nije, jesmo li zadovoljni sobom, nego jesmo li uopće čim zadovoljni. Velimo li ‚da‘ jednom jedinom trenutku, time ‚da‘ nismo rekli tek samima sebi nego i svekolikom opstanku. Jer ništa ne stoji za sebe, ni u nama samima ni u stvarima: a ako je naša duša poput strune zatitrala i zazvučala od sreće samo jedan jedini put, potrebne su bile sve vječnosti da uvjetuju to jedno zbivanje – i u tom je jedincatom trenutku našeg kazivanja ‚da‘ bila odobrena, iskupljena, opravdana i potvrđena sva vječnost.“ (N 1886-1887, 7 [38]; KSA 12, str. 307–308; *Volja za moć*, str. 478.)

Kao svakom istinskom filozofiranju i Nietzscheovu filozofiranju je svojstveno da se u propitivanju određenog problema propituje i raščičava i samo filozofiranje. Promišljanje politike u njezinu počelu iznosi tako na vidjelo i počelo filozofiranja. Riječ je o pogođenosti i potresenosti (*páthos*) zaprepaštenjem (*thaumázein*) pred otvorenosću i bestemeljnošću (*aporía*) svekolikog, pa onda i ljudskog opstanka. Jer to da život raste tako da se sve što jest samokonstituira u međuodnosnom djelovanju ne znači drugo do da je pred svako živo postavljen imperativ da se, ponoseno ljubavlju, iz okušavajućeg nabacivanja vlastitih mogućnosti stvara i oblikuje u ništavnosti onog neuređenog i kaotičnog. Slobodno stvaralačko djelovanje u ljubavi – prisutno kako u vidu ishrane amebe tako i u vidu matematičkog mišljenja, samoodređenja pojedinca ili organiziranja političke zajednice – tako je ujedno i počelo filozofiranja kako ga razumije Nietzsche. No taj vid ljubavi nije tek jedan način volje za moć među mnogima. To je za Nietzschea upravo vrhunski vid izvanjštenja moći, u kojem se dospijeva do svojevrsnog kozmičkog dopuštanja svemu što uopće jest da se pojavi i bude iz zasebnosti vlastite vrijednosti:

Biti *pravedan* spram svega, biti iznad sklonosti i odbojnosti da se sebe uvrsti u red stvari, biti *iznad sebe*, nadilaženje i odvažnost ne samo spram onoga neprijateljskog za sebe, bolnog, [nego] i s obzirom na zlo u stvarima, *čestitost*, čak kao protivnik idealizma i poniznosti, štoviše strast, čak i glede čestitosti same; *mišljenje puno ljubavi* spram svega i svakoga i dobra volja da se otkrije njegova *vrijednost*, njegovo opravdanje, njegova nužnost. *Odreći se djelovanja* (kvijetizam) zbog nemoći da se kaže ‚to treba biti drukčije‘ – počivati u bogu, tako reći u bogu *koji biva*.⁵⁰

⁵⁰ N 1882, 1 [42]; KSA 10, str. 78.