

Markus Kohl

**Nietzsche Vs. Kant O Mogućnosti Racionalne Samokritike /  
Nietzsche Versus Kant on the Possibility of Rational  
Self-critique\***

(Preveli sa engleskog jezika: Omar Mahmutović i Adnan Hatibović)

**I Uvod**

Izvjješća o relacijama između Nietzschea i Kanta uobičajeno se fokusiraju na moral i povezane metafizičke probleme poput kategoričkog imperativa, moralne odgovornosti i slobodne volje<sup>1</sup>, ili na epistemološke teme poput Nietzscheove kritike Kantovog gledišta da imamo konceptualne resurse za smislenu reprezentaciju stvari po sebi.<sup>2</sup> Suprotno tome, u ovom eseju ću razmatrati epistemološki i metodološki razdor između ovih dvaju mislilaca o mogućnostima racionalne samokritike: aktivnost u kojoj um reflektira o svojim kognitivnim moćima, odvaja pravilnu upotrebu i ograničenja te moći i prema tome postiže sistematično potpun uvid u ono što možemo i ne možemo znati. Kant potvrđuje dok Nietzsche poriče da možemo uspješno provesti takav prema sebi usmjeren racionalni upit. Moja namjera je da razumijem njihove argumente i korijenje njihovog razilaženja.

Pipremajući teren uvođenjem nekih ključnih filozofskih razmatranja, pojmova i dijelova teksta (poglavlje 1), rekonstruiram središnje argumentativne poteze koje Nietzsche i Kant čine ili bi mogli činiti da

\* Prevedeno iz: Kohl, M. (2024): Nietzsche Versus Kant on the Possibility of Rational Self-Critique. U: Valdez, E. (ed.) (2024): Rethinking Kant, Volumen 7. Cambridge Scholars Publishing.

<sup>1</sup> Vidi npr. Leiter 2015. i Reginster 2006.

<sup>2</sup> Vidi npr. Clark 1990. Ničeanska briga (koja prominentno figurira u npr. HAH) napada Kantovo gledište da možemo barem misliti (ako i ne teoretski spoznavati) stvari po sebi. (B166)

odbrane svoje pozicije. U poglavlju II, izlažem dva centralna prigovora koje Nietzsche upućuje protiv Kantovog gledišta. U poglavlju III, pokazat ću da Kant ima snažan odgovor na ove prigovore; međutim, kako tvrdim u poglavlju IV, taj odgovor možda neće biti konačno učinkovit u svjetlu Nietzscheovih najosnovnijih stavova. U zaključku, izvlačim neke opće pouke iz ove rasprave. Sugeriram da pokušaj odlučivanja o tome ko ima prevlast između ovih dviju pozicija jeste manje plodonosno nego prepoznavanje da su ove dvije pozicije ukorijenjene u očigledno odvojenim problemima i aspiracijama. Ovo obznanjuje sukob između ovih dvaju različitih modela filozofskog propitivanja toga šta filozofija jeste i šta bi trebala da bude.

## II Pipremanje terena: Afirmacija i poricanje racionalne samokritike

U Predgovoru *Kritike čistog uma*, Kant predstavlja posebnu vrstu racionalnog samoispitivanja kao kamen temeljac svog filozofskog projekta. Ova aktivnost ne daje nam znanje o našoj metafizičkoj konstituciji niti nam daje privilegirani pristup našim mentalnim stanjima.<sup>3</sup> Radije, racionalna samokritika otkriva obim i limite moći našeg razuma – tako reći, šta ove moći čine i šta nam omogućavaju da znamo, koje principe našeg čistog uma sadrže i kako možemo legitimno koristiti ove principe. Zbog toga što koristimo moći razuma na njih same prije nego na vanjske objekte, takva refleksija (ako je primjereno izvedena) daje sveobuhvatne rezultate. Čini jasnim i eksplicitnim, sa sistematičnom potpunošću, šta naša racionalnost uključuje, šta čisti um može i ne može da ostvari: “ničemu” u “inventaru svega što posjedujemo kroz čisti razum... ne može nam promaknuti, jer ono što razum isključivo iz sebe iznese ne može se sakriti, već ga sam razum iznosi na vidjelo” (Axx).

Kantov glavni fokus jeste to šta epistemska samokritika otkriva o mogućnostima metafizike: “čisti spekulativni um... može i treba da mjeri vlastite kapacitete.” U cilju da bi “potpuno izbrojio raznolike načine

<sup>3</sup> Vidi Korsgaard 1996: 92,100

postavljanja problem pred sebe, kako bi se... katalogizirao cijeli... nacrt cjelokupnog sistema metafizike” (Bxxii-Bxxiii). Samoprocjenjivanje uma ima dvostruki ishod. U jednu ruku, um sistematično potpuno pruža pregled različitih metafizičkih spoznaja koje *može* ostvariti. U drugu ruku, otkriva nepremostive limite njegovog metafizičkog uvida i iznosi na vidjelo karakteristične greške koje čini prilikom pokušaja da prekrši ta ograničenja.<sup>4</sup>

Ove greške rezultat su manjka epistemske samokritike, kad jedan odobrava “principe, koje je um koristio dugo vremena bez prethodnog ispitivanja na koji način i kojim pravom ih je stekao,” kad neko slijedi “dogmatske procedure čistog uma, bez prethodne kritike vlastitih kapaciteta” (Bxxxv).

Kant se obraća moći racionalne samokritike širom prve *Kritike*, posebno u “Transcendentalnoj dijalektici”, gdje razmatra velika metafizička pitanja na “skeptički” (tj. pravilno samokritičan, ne-dogmatičan) način kako bi se “oslobodio od velikog broja dogmatskih besmislica i na njihovo mjesto stavio ozbiljnu kritiku, koja će, poput prave katarze, uspješno pročititi takve iluzije zajedno sa učenošću (*Vielwisserei*) koja ih prati” (A486/B514). Kant ima neupitno (nesumnjivo ne-skeptično<sup>5</sup>) pouzdanje u adekvatnosti našeg uma kao instrumenta za obrazovanje i odgovaranje na pitanja o svojim vlastitim spoznajnim moćima: čisti um, kao “najviši autoritet za sva prava i tvrdnje naše spekulacije ne može sadržavati izvorne zablude i privide” (A669/B697). Njegova transcendentalna filozofija jedinstvena je “među svim spekulativnim spoznajma” zato što “ima

<sup>4</sup> Teoretska metafizička spoznaja koju samokritika opravdava je imanentna metafizika iskustva koja sadržava kategorički princip razumijevanja, poput “Svaki događaj ima uzrok,” ako se ovi ograniče na iskustvene pojave. U drugu ruku, samokritika čistog uma pokazuje da njegova transcendentna ideja Boga, o besmrtnoj duši i slobodnoj volji, ne može pružiti teoretsku kogniciju.

<sup>5</sup> Kant pravi razliku između skeptične metode i skepticizma (A424-425/B451-452). Skeptična metoda smjera (i dostiže) izvjesnost, ne tičući se predmeta metafizičke spekulacije (poput Boga), ali tičući se granica našeg mogućeg saznanja tih predmeta. Skepticizam, suprotno tome, ne ostavlja prostor za izvjesnost i prema tome “potkopava temelje svake spoznaje.”

posebno svojstvo da nema pitanja uopće koje se bavi predmetom datim čistim umom koje je neriješivo istim ovim ljudskim umom” (A477/B505). Zato što je čisti um izvor metafizičkih koncepta (“ideja”, u Kantovom tehničkom smislu) poput “Boga” ili “svijeta”, mora biti u stanju da odredi sa strogom, neupitnom izvjesnošću koje vrste spoznaje ovi koncepti pružaju ili ne uspijevaju pružiti i od čega se sastoji njihova legitimna i nelegitimna upotreba. Metod za postizanje ovog određenja jeste procjena čistog uma samim čistim umom.

Kant također naglašava temeljnu metodološku ulogu nepogrešive racionalne samokritike u *Kritici praktičnog uma*. Njen Predgovor objavljuje da će knjiga “kritizirati... svu praktičnu sposobnost” čistog uma (KpV, 5:3). “Kritika praktičnog uma kao takvog” tiče se “principa svoje mogućnosti, svog obima i granica” koje se trebaju odrediti na način *a priori*, neovisno od bilo kojeg iskustva (KpV, 5:8). Kao u prvoj *Kritici*, Kant naglašava da je u potpunosti primjereno za čisti um da bude istovremeno subjekt i objekt kritike, da odgovori na pitanje koje “čisti um postavlja pred čistim umom” (A486/B514). Jedino “čisti um... po sebi sadrži mjerilo” (Richtschnur) “radi kritike svoje potpune upotrebe” (KpV, 5:16). Ovo je normativni kriterij za odgovaranje na pitanja uma o tome šta opravdano vjerujemo i činimo, koja jedino dolaze od samog čistog uma. Ne postoji drugi, vanjski autoritet, koji bi se opravdano umiješao sa samoispitivanjem od strane čistog uma ili zamijenio autonomno mjerilo (Richtschnur) čistog uma. Kao što Onora O’Neill ukazuje, vanjski izvor ne može nametnuti nijedan normativni zahtjev na nas ukoliko mi prvo ne damo autoritet da uradi to putem procesa kritičke refleksije, gdje um koristi vlastite normativne smjernice da okonča samousmjerenom pitanje da li i zašto (tj. mi kao racionalna bića) trebamo opravdati ove vanjske izvore.<sup>6</sup>

Nietzsche napada kantijansku metodologiju u (dodanom) Predgovoru *Zori* (§3) kad provokativno pita o Kantovom kritičkom projektu: “Je li nekako čudno zahtijevati da instrument treba kritizirati vlastitu

<sup>6</sup> O’Neill, 1989: 15, 39.

izvršnost i sposobnost? Da um po sebi treba ‘spoznavati’ vlastitu vrijednost, moć i granice? Nije li to barem malo apsurdno?” Također izražava ovu zabrinutost u mnogim neobjavljenim tekstovima napisanim između 1885. i 1886. Uzmite u obzir sljedeće reprezentativne odlomke:

(1) Gotovo je komično, da naši filozofi zahtjevaju da filozofija mora početi sa kritikom spoznajnih moći: nije li vrlo neubjedljivo da organ spoznaje može kritizirati samog sebe, ako je isti postao nepovjerljiv prema svim prethodnim rezultatima spoznaje?” (NF 1885, Grupa I §60)

(2) ...Naši kritički filozofi... misle ako neko ispita instrumente prije nego što ih primjeni, prije svega moći spoznaje — Ovo je čak gore od htijenja da se procijeni šibica prije nego što se želi upotrijebiti. Šibica je ta koja želi da procijeni sebe samu da li će se zapaliti. (NF 1885, Grupa I §113)

(3) Neko bi morao znati šta je bitak da bi utvrdio je li ovo ili ono realno: (naprimjer “činjenice svijesti”) poput, šta izvjesnost jeste, šta spoznaja jeste i slično tome. Ali s obzirom da ovo ne znamo, kritika moći spoznaje je apsurdna: kako će instrument kritizirati samog sebe ako precizno može koristiti samo (eben nur) sebe za kritiku? (NF 1885, Grupa 2 §87)

(4) Instrument ne može kritikovati svoju sposobnost: um ne može sebi odrediti svoje granice niti svoju uspješnost ili bezuspješnost (sein Wohlgerathensein oder sein Mißrathensein) — (NF 1885, Grupa 2 §132)

(5) πρῶτον ψεύδος: kako je čin spoznaje moguć? Je li spoznaja uopšte činjenica? (...) Ali ako još ne “znam” da li postoji spoznaja, ne mogu razumno postaviti pitanje “šta je spoznaja.” Kant je vjerovao u činjenicu spoznaje: on želi naivnost: spoznaju spoznaje! (NF 1886, Grupa 7 §4)

Iako je Kant eksplicitno spomenut samo u (5), ostali fragmenti se očigledno tiču ove pozicije – Kant je glavni među “našim kritičkim filozofima” koji “zahtjevaju da filozofija mora početi sa kritikom spoznajne moći” (cf. (1)-(2)).

Nietzscheovi ukazi ovdje odražavaju širi epistemološki interes u ljudsku spoznaju koja je značajno zastupljena u njegovim objavljenim radovima. Ovo će postati jasno u sljedećem poglavlju, gdje ću rekonstruirati šta smatram kao dva najvažnija Nietzscheova argumenta protiv Kantove metode.

## II.1: Nietzscheovi prigovori: argument cirkularnosti

Gornji odlomci ukazuju na prigovor koji ću ja zvati *cirkularnost*. Prema ovom argumentu, projekt racionalne samokritike agresivno je cirkularan jer kad neko pokušava da odredi kognitivnu sposobnost i granice našeg uma koristeći taj isti um u samoreflektivna ispitivanja, neko mora uzeti zdravo za gotovo da naš um posjeduje kognitivne sposobnosti koje se zahtijevaju za uspješnu kritičku samoprocjenu – dakle, pretpostavlja se ono što se navodno otkriva. Ovo je Nietzscheova poenta u odlomcima poput (3) ili (4) koja napada jasno postavljeni samorefleksivni aspekt Kantovog projekta, takoreći, pretpostavku da čisti um može istovremeno funkcionirati kao akter i kao predmet kritike.

Inicijalni Kantov odgovor mogao bi biti da je govoriti da uzimamo zdravo za gotovo precizno šta pokušavamo odrediti u racionalnoj samokritici vodi na pogrešan trag. Stremimo određenju općih mogućnosti i granica naše (posebno metafizičke) spoznaje. Kad započnemo projekt samokritike još uvijek ne pretpostavljamo da znamo šta opće mogućnosti i granice jesu; mi pretpostavljamo samo da čisti um ima kognitivne sposobnosti da ih razazna. Ali za Nietzschea, već ova pretpostavka je dovoljna da upetlja Kanta u začarani krug. Oni koji koriste čisti um da odrede šta može i ne može da se spozna, moraju pretpostaviti da određivanje njihove vlastite spoznajne moći i ograničenja leži unutar spoznajne moći čistog uma. Stoga, projekt racionalne samokritike već pretpostavlja odgovor na pitanje koje je naizgled nameće: koje su spoznajne moći čistog uma?

Kant može inzistirati da pretpostavlja samo strogo ograničen odgovor na pitanje koje postavlja: on pretpostavlja da čisti um ima moć da prepozna svoje moći i svoje granice ali ovo ne anticipira nijednu daljnju kontroverznu tvrdnju – najvažnije, ne slijedi da možemo ili ne možemo spoznati metafizičke predmete poput Boga. Kant bi mogao reći: zbog toga što njegova pretpostavka ne podrazumijeva supstantivnu tvrdnju o našoj spoznaji spoljašnjih predmeta (uključujući transcendentne), ima umjeren, čisto metodološki ili subjektocentrični status: ne teži ničemu više nego da pretpostavlja od početka da aktivnost epistemske samokritike može uspjeti (ako je adekvatno provedena). Mogao bi izazvati Nietzschea da pruži osnove za njegovo tretiranje ove pretpostavke kao kontroverzne ideje koja se ne može uzeti zdravo za gotovo kao legitimna početna pozicija.

Nietzsche navodi na takvu osnovu u (1) kada pita: “Nije li vrlo neubjedljivo da organ spoznaje može kritizirati samog sebe ako je isti postao nepovjerljiv prema svim prethodnim rezultatima spoznaje?” Ovo ukazuje na to da je razlog zašto on smatra otvoreno upitnim pretpostaviti da naš um može odrediti svoje vlastite spoznajne mogućnosti i granice jeste taj da mi smatramo naš um inherentno pogrešivim spoznajnim instrumentom: stoga, ne možemo legitimno imati pouzdanje u njegove mogućnosti za plodonosnu samokritiku koju zahtjeva Kantov pristup. Šta čini Nietzschea tako nepovjerljivim prema “svim prethodnim rezultatima spoznaje”? Predložiti ću jedan odgovor na ovo pitanje u poglavlju II.2, gdje ću razmatrati Nietzscheove raskrinkavajuće naturalističke izvještaje naših spoznajnih moći. Ali Nietzscheovo nepovjerenje ne treba da se samo oslanja na njegove vlastite supstantivne poglede o našim spoznajnim (ne)sposobnostima. Umjesto toga, može motivirati svoje sumnje o Kantovoj pretpostavci pozivajući se na dugu historiju propalih pokušaja postizanja racionalne samospoznaje. Ovo uključuje, posebno, mnogo pokušaja u kojima su filozofi nakon Descartesa pouzdano tvrdili da će utemeljiti i odrediti granice ljudske spoznaje ispitivajući njene

izvore ali su završili sa vrlo problematičnim doktrinama koje su bile adekvatno kritizirane i odbačene.<sup>7</sup>

Nietzsche također pruža dosljedno objašnjenje za ove propale pokušaje samospoznaje. U *Veseloj nauci* (izdanje iz 1887) tvrdi da je um posebno nepodoban za procjenjivanje i spoznavanje samoga sebe, jer prava spoznaja zahtijeva odvajanje od svog predmeta “kao udaljenog” od nas samih. Takva nepristrasna pozicija kritičke distance je nemoguća kad naš um teži određenju svojih vlastitih sposobnosti. Stoga, ideja da bi filozofsku refleksiju trebali početi fokusirajući se na navodne nekontroverzne “činjenice svijesti” (up. (3)) ili “činjenice spoznaje” (up. (5)) je nedostatna: tvrdnja da je “metodološki potrebno da se počne od ‘unutrašnjeg svijeta’, od ‘činjenica svijesti’, zato što je taj svijet bliži nama” pruža samo “pogreške pogrešaka”. Osjećaj poznatosti koji pretpostavljamo u odnosu na naša svjesna mentalna stanja, uključujući ona koja smo skloni tretirati kao spoznaje, precizno je ono što nas sprečava da zauzmemo nepristrasno stajalište koje će nam omogućiti da postavimo pravo pitanje o tim stanjima i prema toma da ih ‘spoznamo’ u pravom smislu: “Poznato (das Bekannte) je uobičajeno (das Gewohnte) a uobičajeno je najteže da se ‘spozna’”, što znači da se vidi kao problem, što znači da se vidi kao strano, udaljeno, kao “izvan nas” (GS V §355). Za Nietzschea, zamke koje se pojavljuju iz manjka odvojenosti su posebno ozbiljne kada filozofi promišljaju o ljudskoj spoznaji: kao što historijsko-biografske interpretacije otkrivaju, one teže da to čine u svjetlu idiosinkratičnih ličnih vrijednosti koje su utemeljene u njihovim podsvjesnim nagonima, čiji utjecaj na svjesno mišljenje bježi njihovoj refleksivnoj samosvjesnosti. Ove filozofske vrijednosti visoko cijene refleksiju, um i intencionalnu svjesnost. U *Veseloj nauci* (GS IV §333) Nietzsche ukazuje (ponavljajući njegova zapažanja u (3) i (5)) da njegovo nekritičko vrednovanje vodi zabuni o tome šta spoznaja fundamentalno *jeste*.

<sup>7</sup> Važno, ovo je slično Kantovoj strategiji na početku *Kritike*, kad se osvrće na nesretnu historiju metafizike (“bojno polje beskrajnih kontroverzi”, Aviii) u cilju da pokaže da metafizika nije (još) nauka.



Posebno napadajući Spinozinu definiciju spoznaje kao stanje smirenosti, od strasti lišenog racionalnog ekvilibrijuma, on tvrdi da su filozofi vođeni u grešku “o prirodi spoznaje” zato što su neopravdano naglašavali “svjesno mišljenje, i posebno ono od filozofa”; oni su vidjeli “svjesno mišljenje kao mišljenje po sebi” dok “najveći dio našeg mentalnog rada (Wirken) prolazi nesvjesno, nama nezamijećeno.” Ova tvrdnja igra centralnu ulogu u *Između dobra i zla* gdje Nietzsche razmatra “predrasude filozofa”. Jedna takva predrasuda je uvjerenje da svjesna refleksija djeluje autonomno, određujući svoj vlastiti smjer i sudove. Historijsko-biografska analiza ukazuje da svjesno filozofsko promišljanje ne postavlja svoj vlastiti smjer, već je najprije određen ne-racionalnim i ne-svjesnim uslovima: “najsvesnije mišljenje filozofa je tajno vođeno i prisiljeno u određene puteve svojim instinktima.” (BGE I §3). Ti subjektivni, pristrasni instikti i strasti umjesto bezličnih, čisto racionalnih priznavanja objektivnih “činjenica spoznaje” određuju smjer i ishod filozofskih (samo)refleksija: “Prema tome ne vjerujem da je ‘nagon za spoznajom’ otac filozofije, već, radije, drugi nagon... koristi spoznaju (i miskoncepciju!) (*Erkenntnis und Verkenntnis*) samo kao oruđe.” (BGE I §6).

Nietzsche je jasan o tome šta uzima kao nespoznajni nagon u slučaju Kanta: Kantov pohod za epistemskom samospoznajom je instiktivno vođen religijskim i moralnim pristrasnostima. U jednom fragmentu (NF, 1886, Group 7 §4), Nietzsche tvrdi da je utjecaj ovih pristrasnosti dvojak. Prvo, zbog njegovog “navikavanja na bezuvjetne autoritete.” Kant gleda na čisti um kao kvazibožanskog zakonodavca vremenski validnih, nužnih zakona, kao na autoritet čiji su čisti racionalni uvid i zakonodavna moć neuprljani od kontigencija nestalnog, nemoralnog osjetilnog svijeta. Prema tome Kant otkriva svoje moralno povjerenje ili vjeru u postojanje čisto racionalnu spoznaje: “vjera u um... je kao povjerenje, moralni fenomen” (*Zora*, dodani Predgovor §4). “Kant je vjerovao u činjenice spoznaje. Ispravnost ove vjere u spoznaju uvijek biva pretpostavljena: baš kao što je opravdanost u osjećaj procjene svjesti pretpostavljena. Ovdje je moralna ontologija vladajuća predrasuda”

(NF, 1886, Group 7 §4). Drugo, moralni i teistički interesi također motiviraju Kantovo navodno kritičko osporavanje znanja čistog uma o Bogu ili besmrtnosti: “Da nametnemo cjelini postojanja stvari o kojima ne možemo ništa znati, upravo zato što postoji prednost u nemogućnosti znanja bilo čega o njima, odražava naivnost Kanta, posljedica dopunjavanja (*Nachslachgs*) potreba, prije svega moralno-metafizičkih.” (NF, 1887, Grupa 10, §205).

Nietzsche po svojoj prilici ovdje misli (djelimično) na Kantovu deklaraciju: “prema tome moram osporiti znanje da bih napravio prostor za vjeru” (Bxxx) u Boga, besmrtnost i slobodnu volju. Kao što Nietzsche to vidi, Kant nastoji da iskoristi tu činjenicu da pridavajući tu tvrdnju znanju, moralna vjera u ovim entitetima ne treba više samu sebe da pravda kao *znanje*: onda kada su moralna uvjerenja o nadosjetilnim bićima rekonfigurirana kao vjera, ne navlače na sebe teret dokaza koji je nametnut od strane zahtijevajućeg standarda koji opravdavaju znanje. S obzirom na to da je kantijanska samokritika pokazala da pokušaj opovrgavanja egzistencije nadosjetilnih bića krše ograničenja ljudskog znanja također, put je očišćen za tvrdnje da je naša moralna vjera u takva bića ipak nakon svega legitimna. Ovo pruža “skrovište” (*Schlupfwinkel*) za one koji nastoje da se drže njihove vjere u Boga, besmrtnosti itd., zato što oni mogu “barem... stvoriti pravo za sebe da prihvate neke stvari kao nepobitne – prije svega iznad svih načina pobijanja (ovo lukavstvo se danas samo zove ‘kantijanski kriticizam’)” (NF, 1888, Grupa 15 §19; cf. GM, III §26); tipični filozof je ovdje apsolutni dogmatičar: “ako mu je potreban skepticizam, onda je to zarad toga da govori dogmatski o glavnom problemu” (NF, 1888, Grupa 14 §189). Kantova navodna antidogmatska racionalna samokritika tako otkriva “teološku predrasudu u Kantu, njegov nesvjesni dogmatizam, njegovu moralnu perspektivu kao vladanje, upravljanje, naređivanje” (NF, 1887, Grupa 7 §4). Moralna perspektiva upravlja utoliko što Kanta vodi postavljanju (teoretski govoreći) nespoznatljivog područja neiskustvenih stvari po sebi koje su nepropusne za kontigentan,

“nemoralni” karakter spoznatljivog osjetilnog svijeta, naše empirijske prirode i historije (Zora, Dodani Predgovor §3).

Neko bi mogao odbaciti ove prigovore kao tipične *ad hominem* napade koji su lišeni argumentativne snage. Međutim, one su očigledno relevantne za pitanje može li Kant započeti svoj projekat racionalne samokritike iz pretpostavke da čisti um može (nepogrešivo, sistematski) odrediti svoje vlastite spoznajne sposobnosti i ograničenja. Za Nietzschea, ovo je kontroverzna pretpostavka koju bi trebalo uspostaviti prije svega u neupitnoj epistemskoj samospoznaji. Ako se kantijanska replika sastoji u tome da se tvrdi da ova pretpostavka izražava ništa više nego bezopasnu metodološku smjernicu, onda se čini adekvatnim za Nietzschea da se suprostavi naglašavajući Kantovo osobno zalaganje u projekat epistemske samokritike: vođen navodno bezopasnim smjericama, Kant razvija teoriju ljudske spoznaje koja slučajno opravdava izrazito kontroverzna (moralna, metafizička i teistička) uvjerenja kojima je Kant osobno sklon.<sup>8</sup> Na taj način Kant izaziva nepovjerenje u svoju, ili općenito ljudsku sposobnost da objektivno i nepristrasno sagledava naše spoznajne sposobnosti. Ovo nepovjerenje pruža valjan razlog za dovođenje u pitanje pretpostavke da zapravo posjedujemo takvu sposobnost. Za Nietzschea, ovo je dovoljno da pokaže da je kantijanski projekt izrazito cirkularan, jer on, s jedne strane, navodno utvrđuje šta su naše spoznajne moći, ali, s druge strane, već unaprijed uzima za gotovo određeno da imamo moć za postizanje nedvojbeno sigurne epistemske samospoznaje.

---

<sup>8</sup> Postoji određena kontroverza oko toga je li Kant stvarno bio priklonjen ovim vjervanjima. U svojoj ključnoj biografiji, Kuehn (2001, 2) negira da je Kant lično vjerovao u Boga i besmrtnost. Čak i ako je to tačno, Nietzsche se i dalje može pozvati na Kantove navodne moralno-metafizičke “predrasude” poput vjerovanja u vječne, univerzalne moralne vrijednosti ili u apsolutnu slobodnu volju i odgovornost. Kuehn se slaže (2001, 45, 379-382) da je vjera u transcendentalnu slobodu bila centralna za Kantov način života i način na koji je Kant filozofirao.

## II.2 Nietzscheovi prigovori: Naturalizam o ljudskoj spoznaji

U svojoj prvoj primjedbi, Nietzsche iskazuje sumnje oko toga da li imamo spoznajne moći za epistemsku samospoznaju koju zahtijeva kantijanski projekt putem svog ukazivanja na dugotrajnu smijuriju pogrešaka koja karakterizira historiju filozofije i putem svoje opservacije da su filozofi zapadali u te pogreške zbog toga što je njihovo rezonovanje u stisku (najviše teističkih i moralnih) pristrasnosti i predrasuda. U suprotnosti, njegova druga primjedba oslanja se značajno više na vlastite supstantivne poglede o karakteru ljudske spoznaje. Ne mogu biti u potpunosti pravedan prema Nietzscheovoj misli o ljudskoj spoznaji i ne mogu razmatrati kako su te misli evoluirale i mijenjale se tokom 1870-ih i 1880-ih. Ipak, izložiti ću pet aspekata njegovog gledišta koja se često iznova pojavljuju i u ranijim (1870-im) i u kasnijim (1880-im) razdobljima njegovog mišljenja.

Prvo, Nietzscheovo gledište u potpunosti je naturalističko.<sup>9</sup> Za Nietzschea, naše spoznajne moći pripadaju prirodnom poretku stvari, isto kao i moći drugih stvorenja: one su postepeno stjecane tokom dugog povijesnog procesa koji je oblikovan kontingentnim, promjenjivim biološkim i sociokulturnim okolnostima.<sup>10</sup> Ovaj proces eventualno proizvodi u ljudskim bićima niz relativno stabilnih, jednoobraznih spoznajnih dispozicija. Ovaj naturalizam je u oštroj suprotnosti sa Kantovim gledištem da naši temeljni spoznajni kapaciteti (najviše, naše čiste forme osjetilnosti i naš čisti um sa svojim *a priori* formama suđenja i koncepcija) pripadaju našem netemporalnom nominalnom karakteru koji nije podložan hirovima kontingentnog, stalno promjenjivog empirijskog svijeta.

Drugo, naše spoznajne dispozicije su upravljane *desiderativnim* (*nagonskim*) prirodnim stanjima koja su orijentirana prema ciljevima poput postizanja opstanka, podizanja nečijeg blagostanja i uvećanja

<sup>9</sup> Od pomoći za karakterizaciju Nietzscheovog naturalizma vidi Leiter (2015, 1-23, 244-263).

<sup>10</sup> Vidi npr. Zora II §123.

nečijeg osjećaja moći.<sup>11</sup> Stoga je fokus naših spoznajnih dispozicija poremećen: naša spoznajna pažnja je usmjerena samo na određene aspekte svijeta (na štetu drugih), naime onih koji pomažu u satisfakciji naših nagona. Ovo gledište, uzeto samo za sebe, učinilo bi naša predstavljanja parcijalnim ali ne nužno pogrešnim ili nepreciznim: čak ako predstavljamo samo odlike svijeta koje pomažu zadovoljenju naših nagona, naše predstave mogu pružiti objektivnu spoznaju o pomenutim odlikama. Slično, funkcionalističko ili pragmatičko objašnjenje naših kognitivnih dispozicija koje objašnjava te dispozicije u pojmovima njihovog uspjeha u pomaganju da ispunimo naše praktične interese kompatibilno je sa našim spoznajnim moćima usmjerenim na otkrivanje istine. Neko može tvrditi da pragmatički pristup predviđa da *su* ove dispozicije najviše orijentirane na traganje za istinom, s obzirom na to da dostavljajući precizne predstave one omogućuju efektivno ostvarenje naših nagona.

Međutim, Nietzsche ne prihvata ove (djelomično) pomirljive ideje. Iz njegovog gledišta, istinitost naših predstava nije općenito pogodan i može predstavljati ozbiljnu prepreku zadovoljenju naših najjačih i najrasprostranjenijih nagona. Iako nije neplauzibilno predložiti da u svojim opreznijim trenucima Nietzsche tvrdi da samo pragmatička korisnost nije garancija istinosti, on tipično potencira snažniju tvrdnju: s obzirom na to da su naše spoznajne sposobnosti oblikovane (općenito govoreći) pragmatičkim interesima one su nepodobne da nam pruže spoznaju ako “spoznaja” biva shvaćena u tradicionalnom smislu kao prikupljanje činjenica ili istina (shvaćenih na ne-pragmatički način)<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Nejasno je šta Nietzsche misli pod “moći” kad postavlja (ili čak poistovjećuje) volju za moći kao temeljni nagon koji usmjerava ljudski (i drugi organski) život. Neki komentatori usvajaju “formalno” čitanje volje za moći kao drugostepeni nagon da se imaju prvostepeni nagoni (koji se tiču vanjskih predmeta) (Clark, 1990, 228-229) ili da se prevladaju otpori u pokušaju da se zadovolje prvostepeni nagoni (Reginster, 2006, 131-132). Još jedno važno pitanje ovdje jeste to da li Nietzscheovo obraćanje volji za moći izražava deskriptivne (empirijske? metafizičke?) tvrdnje ili vrijednosni ideal ili kombinacija oboga. Čitanje u smislu vrijednosnog predložio je Clark (1990), dok je Richardson (1996) (prateći Hegeideggera) vjerno branio metafizičko gledište.

<sup>12</sup> Vrijedno je spomenuti da Nietzsche, za razliku od Danta (1980), ne definira “istinu” ili

i kao omogućavanje objektivnog znanja.<sup>13</sup> Osnovni postupci naših spoznajnih moći falsifikuju postojeći karakter prirodnog svijeta, tako da mi na kraju predstavljamo svijet – čak i u najboljem znanstvenom mišljenju – na fiktivan način koji omogućuje realizaciju naših osnovnih nagona.<sup>14</sup> Ovaj proces falsifikacije, invencije ili subjektivne interpretacije uključuje različite mehanizme (neki od njih već su operativni u našim moćima čulnog predstavljanja), kao što su: pojednostavljenje onoga što je inherentno kompleksno, izjednačavanje nečeg što je inherentno različito; “svođenje nečeg nepoznatog”, potencijalno uznemirujućeg na nešto “poznato” – ovdje “prvo predstavljanje kroz koje nepoznato samo sebe objašnjava kao poznato osjeća se toliko ugodnim da se ‘uzima’ kao ‘istinito’”(TI, “Četiri velike greške” §5)<sup>15</sup>. Ovi mehanizmi uvode red, jedinstvo i pravilnost u naše koncepcije zbilje na način da možemo izvršiti odgovarajući stepen (zamišljene) kontrole nad ovako poimanim prirodnim svijetom: zahvaljujući pojednostavljenju, izjednačavanju i aktu prepoznavanja naših spoznajnih sposobnosti, mi shvatamo svijet u antropocentričnom maniru koji nam omogućuje da se osjećamo u njemu kao kod kuće, da izračunavamo posljedice naših postupaka i da zadovoljimo naše nagone.

Treći aspekt Nietzscheovog gledišta je da naša nagonska stanja koja kontroliraju naše osnovne spoznajne postupke operiraju ispod praga svjesnosti i tako bivaju skrivena od naše refleksivne samosvjesti.<sup>16</sup> Kao rezultat toga, naše svjesno mentalno razmišljanje ne posjeduje vrstu autonomnog utjecaja koje su mu filozofi tradicionalno pripisivali: uzročna sila i uloga vođenja našeg refleksivnog razmišljanja je u Nietzscheovom

---

“činjenice” u pragmatičkim terminima. Da ih definira tako, ne bi mogao tvrditi da pragmatički nagoni falsifikuju naše predodžbe o činjenicama. Vidi Clark (1990, 32-34).

<sup>13</sup> Vidi npr. BGE I §6, §11; BGE VII §229-230; NF 1886: Grupa 6, §8, 11

<sup>14</sup> Vidi npr. GS II § 107; GS III §111; BGE 1 §11; BGE 2 § 24; BGE IX §291; NF 1885, Grupa 43 §1. Ovi i njima slični odlomci naveli su me da preferiram interpretaciju “falsifikacije” umjesto opreznijeg čitanja. Dalje potkrepljujem ovu interpretaciju u poglavlju 3.

<sup>15</sup> Vidi također Zora II §111, 117; GS V §355; BGE V §192; BGE VII §230-231; GM III § 24.

<sup>16</sup> Vidi npr. GS IV §333; BGE I §3, §6.

gledištu snažno degradirana. On pripisuje kvaziepifomenalni status našim svjesnim mislima i smatra ih samo nusproizvodom ili pratećim pojavama temeljnim nesvjesnim nagonским stanjima koja stvarno upravljaju u određivanju našeg teorijskog i praktičnog svjetonazora (kao i našeg pratećeg ponašanja).<sup>17</sup>

Četvrto, subjektivno-falsificirajući karakter naših spoznajnih moći također utiču na naša svjesna predstavljanja i obrasce mišljenja koja su filozofi tradicionalno gledali kao znakove čiste racionalnosti i, prema tome, kao vodilje metafizičkih struktura “bitka” dijelom zato što konstituiraju naše osnovne gramatičke oblike mišljenja.<sup>18</sup> Ovo uključuje matematičke koncepte, logička pravila i kantijanske kategorije, npr. osnovne ontološke koncepte poput “supstancije” i “uzročnosti”<sup>19</sup>. S obzirom na to da su te predstave proizvod naših spoznajnih dispozicija, one su prožete gore spomenutim pojednostavljenjima, izjednačavanjima i antropomorfnim nastojanjima da oblikuju naše dispozicije. Naprimjer, obuhvaćanje svijeta logičkim i matematičkim pojmovima (primjerice putem formula i brojeva) operira na pretpostavci da postoje generički identiteti među brojčano različitim predmetima. Ova osnovna pretpostavka također podupire naše konceptualne sheme pomoću kojih klasificiramo, uključujući one koje koristimo u naprednom znanstvenom mišljenju. Ali to prikriva beskrajnu kompleksnost i raznolikost u prirodi, koje bi za naš pragmatički vođen spoznajni sistem bile previše za izdržati.<sup>20</sup> Shvatanje da se empirijski svijet sastoji od supstanci koje se ne mijenjaju kroz vrijeme još je jedna spoznajna pomoć koju naš um koristi da učini stvarnost koja se stalno mijenja podložnom našoj potrebi za kontinuitetom, putem projiciranja dijahronijskih identiteta na ovu zbilju; poput toga, naše uzročno mišljenje oblikovano je da pokriva

---

<sup>17</sup> Vidi npr. Zora II § 109.

<sup>18</sup> Npr. NF 1886, Grupa 6 §13

<sup>19</sup> Vidi npr, GS, III §110-111, 121; TI, ‘Um’ u filozofiji §3, 5; NF, 1885, Group 43 §1; NF, 1886, Grupa 6 §8, 11.

<sup>20</sup> Vidi npr. GS III § 111-112; NF 1886, Grupa 6, §14.

nestalan, haotičan karakter prirodnog svijeta sa prividnom slikom pravilnosti, stabilnosti i proračunljivosti.<sup>21</sup>

Peti aspekt Nietzscheovog pogleda je njegova tvrdnja da falsificirajuće tendencije naših spoznajnih sposobnosti vode duboko ugrađenim pogrešnim predstavama *ovih* spoznajnih sposobnosti i nas samih.<sup>22</sup> Glavna među tim pogrešnim predstavama jeste vjera u ujedinjeno supstancijalno jastvo, dušu ili *ego*, koje ustrajava i zadržava svoj identitet i unutrašnje jedinstvo kroz vrijeme.<sup>23</sup> Povezano s tim, mi se čvrsto držimo lažne ideje da naše supstancijalno jastvo ima stalno racionalno jezgro koje se realizira u našem svjesnom mišljenju i povezane ideje da naša svijest i refleksivne misli uzrokuju naše suđenje i ponašanje.<sup>24</sup> Te pogrešne predstave ojačavaju iluziju da posjedujemo racionalnu slobodu da mislimo i djelujemo bez da budemo uslovljeni kontigentnim neracionalnim faktorima koji su izvan naše kontrole (kao naši podsvjesni nagoni) i da smo lično odgovorni u apsolutnom metafizičkom smislu za naša suđenja i postupke.<sup>25</sup>

U gore već pomenutom opreznom čitanju, gdje Nietzscheov naturalistički pogled na naše spoznajne dispozicije treba da pokaže da nagonski ili pragmatički karakter tih dispozicija ne garantira istinitost naših predstava, Nietzscheov naturalizam pruža drugu verziju prethodnog argumenta cirkularnosti: Nietzsche poziva naturalistička razmatranja vezana za karakter ljudske spoznaje da bi pokazao da sama po sebi iznuđuju daljnja pitanja<sup>26</sup> ili da je cirkularno vjerovati u spoznajne moći uma, što je potrebno za kantijanski projekt da počne (dok je prigovor za cirkularnost razmatran u II.1 baziran najviše na historijskim, uključujući biografskim

<sup>21</sup> Vidi npr. Zora II §121; GS III §111-112.

<sup>22</sup> Vid npr. Zora II §119.

<sup>23</sup> Vidi npr., BGE, Preface.

<sup>24</sup> Vidi npr See, e.g., GS III § 110; BGE I §16-17; BGE VII §231

<sup>25</sup> Vidi npr. GS III § 110; BGE I §16-17; BGE VII §231

<sup>26</sup> Autor koristi riječ "question-begging" koja u ovom kontekstu, podrazumijeva neformalnu logičku grešku, poznatiju pod imenom *petitio principii*. U tom duhu je i dat ovakav prijevod (op. prev.).



analizama). Ali, po mom mišljenju, tekstualno uvjerljivijem čitanju gdje Nietzsche tvrdi da naturalistički karakter naših spoznajnih dispozicija pokazuje njihovu inherentnu nepouzdanost, Nietzscheov petostruki naturalistički opis podrazumijeva da je kantijanski projekt racionalne samokritike ne samo cirkularan, već i zasnovan na pogrešnim pogledima o ljudskoj spoznaji. Kantijanski projekt teži da odredi, sa objektivnom racionalnom izvjesnošću, koje su naše spoznajne sposobnosti i ograničenja. Iz toga se pretpostavlja da imamo racionalnu moć odmaknuti se od naših ličnih motiva i predrasuda kako bi zauzeli kritičku distancu prema nama samima i procjenili naše spoznajne moći na objektivan, prema istini usmjeren način – istine u pitanju jesu istine o tome šta možemo, a šta ne možemo znati. Kako Christine Korsgaard kazuje, “refleksivna struktura ljudske svijesti daje nam autoritet nad nama samima. Refleksija nam daje vrstu distance od naših impulsa koji... nam omogućuju... da pravimo zakone za nas same.”<sup>27</sup> Za Nietzschea, ovo otkriva miskoncepciju o tome šta naš reflektivni um jeste i kako radi: s obzirom na to da je osnovni karakter svjesne refleksije konstituiran i kontroliran od strane falsificirajućih (suviše pojednostavljujućih, suviše ujedinjujućih itd.) subjektivnih nagona koji ne ciljaju na istinu ili ‘spoznaju’ u tradicionalnom (prema istini orijentiranom), objektivnom smislu tog pojma, svjesna samorefleksija ne može si priuštiti poziciju kritičke distance od tih subjektivnih nagona i prema tome ne može nam pružiti objektivno izvjesnu, nepristrasnu procjenu šta možemo i šta ne možemo znati. Uistinu, za Nietzschea je pretpostavka da možemo postići takvu samospoznaju kroz postupke čisto racionalne samorefleksije po *sebi* proizvod nesvjesnih subjektivnih sila koje su poticale filozofe da usvoje lažno ali laskavo razumijevanje njihovih racionalnih moći: posebno ako je ova predimenzionirana samosvjesnost i procesi mišljenja koje ono stimulira vode do subjektivno utješnih vjerovanja (kao što su metafizičko-moralističko-teistička vjerovanja koje Nietzsche vidi kao Kantove osnovne predrasude).<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Korsgaard, 1996, 128-129.

<sup>28</sup> Pripisivanje Nietzscheu tezu o falsifikaciji (nasuprot umjereno opreznom polazištu)

### III Kantijanski odgovor

U ovom poglavlju, izložit ću (po mojoj procjeni) najjaču kantijansku odbranu protiv Nietzscheovih prigovora. Odlomak u kojem Kant postavlja svoju odbranu pojavljuje se u Predgovoru druge *Kritike* – koja je primjerena (up. sekciju 1) s obzirom na to da Kant ovdje eksplicitno raspravlja o svojoj temeljnoj metodološkoj ideji da čisti um može pružiti ubjedljivu epistemsku samokritiku. On kaže:

Ništa gore ne bi se moglo desiti tim naporima da bilo ko neočekivano otkrije da apriorne spoznaje nema niti je može biti uopće. Ali nema opasnosti od ovoga. To bi bilo isto kao kad bi neko nastojao da umom dokaže da nema uma. Za... racionalnu spoznaju i spoznaju a priori se može reći da su isto. Jasna je kontradikcija pokušati izvući nužnost iz principa isksutva... i prema ovome pokušati dati sud istinske univerzalnosti (bez kojeg nema racionalnog zaključka...). Zamijeniti subjektivnu nužnost, to jest, naviku, za objektivnim, koja postoji samo u apriori sudovima, znači negirati umu moć suđenja o predmetu, npr. spoznavati ga i onoga šta mu pripada. Proizilazi, primjerice, da mi, odbacujemo ideju uzroka istovremeno kao pogrešnu i kao običnu zabludu. (KpV, 5, 12)

Kant ovdje napada Humeov empiricizam (vidi KpV, 5, 13; B5; A94/B128).<sup>29</sup> Kontroverzno je do koje razmjere Nietzscheova gledišta mogu biti upoređena sa Humeovim. Neki komentatori vide blisku vezu između ovih dvaju filozofa što se tiče njihovog općeg naturalističkog

---

postavlja zamršena pitanja. Kako može tvrditi da zna da su naše spoznajne dispozicije falsificirajuće? Da li je dogmatičan dok drži um za nepouzdan? Za raspravu o ovim pitanjima, vidjeti Anderson, 2005; Hussain, 2007; Clark, 1990. Možda Nietzsche (poput Humea) drži da možemo putem (“asketske”) mentalne samodiscipline i u odgovoru na epistemički valjan (naturalistički) dokaz – prepoznati i odoljeti navikama falsifikacije naših spoznajnih moći u rijetkim momentima (samo ako prepoznamo šta te navike i greške jesu), ali mora podleći njima onda kada opustimo naše samograničenje (što moramo uraditi da bismo živjeli). Da li ovo pruža valjanu poziciju je drugo pitanje, čime se bavim u poglavljima 3 i 4.

<sup>29</sup> Za korisne rasprave o tome kako ovaj odjeljak doprinosi sveukupnom Kantovom odgovoru Humeu vidjeti Engstrom, 1994.

pogleda.<sup>30</sup> Međutim, Nietzsche pokazuje vrlo ograničeno znanje ili interes za Humeovu filozofiju; njegovo odbacivanje Lockeovog izlaganja o porijeklu ljudskih ideja (u BGE I §20) sugerira da se ne bi složio sa svim glavnim načelima Humeovog naturalističkog empiricizma (pošto Lockeov stav blisko podsjeća na Humeov princip kopije). Uprkos tome, gornji odjeljci pokazuju kako bi Kant odgovorio Nietzscheovim primjedbama: te primjedbe oslanjaju se na pretpostavke koje su po relevantnosti slične Humeovim tvrdnjama na koje se Kant osvrće.

Najprije uzmimo u obzir kako bi Kantov odgovor utjecao na drugi prigovor, koji je izveden iz Nietzscheovog naturalističkog pogleda na ljudsku spoznaju. Pet elemenata (skiciranih u II.2) koji uključuju ovaj pogled, involviraju različite naturalističke tvrdnje o karakteru i naših spoznajnih dispozicija i spoljnog svijeta. Na temelju prethodnog odjeljka, možemo očekivati da će Kant ukazati na takve tvrdnje, ako se trebaju uzeti ozbiljno unutar filozofske ili (šire rečeno) znanstvene debate, a te tvrdnje moraju biti na temelju čistog uma *a priori*: moraju nastojati pružiti racionalnu spoznaju, moraju zahtijevati intersubjektivni dogovor među racionalnim misliocima i mora prema tome postaviti tvrdnju za objektivnu istinu i univerzalno važenje (vidi, naprimjer, Prol, 4: 299).<sup>31</sup> Kad bi Nietzsche morao priznati da su njegove vlastite naturalističke tvrdnje ishodi na istinu indiferentnim empirijskim mehanizmima koji sukladno sa njegovom naturalističkom teorijom kontrolišu naše spoznajne rezultate, onda bi mu izmaklo tlo pod nogama. Bio bi prisiljen priznati da njegove naturalističke tvrdnje nemaju *a priori* racionalnu osnovu i s obzirom na to, ne mogu dati racionalnu tvrdnju o drugim

---

<sup>30</sup> Vidjeti npr. Leiter, 2015, 1-10. Za više poređenja između Nietzschea i Huma, vidjeti Beam, 1996. i Kail, 1996.

<sup>31</sup> Dolazak do intersubjektivnog dogovora koji Kant smatra neophodnim za postupak racionalnog suđenja ne uključuje da neko mora biti u stvarnoj komunikaciji sa drugim misliocima: to zahtijeva samo (ali neophodno) da mi smatramo naše sudove kao one koji potencijalno mogu pružiti odgovor racionalnim sagovornicima, prije svega, da sudimo na način da "kao da smo u zajednici s drugim kojima komuniciramo svoje misli i koji komuniciraju svoje misli sa nama." (O, 8, 144)

mislećim subjektima koji smjeraju da razaznaju objektivnu istinu o ljudskoj spoznaji.

Oni koji čitaju Nietzschea kao zakletog empiristu mogu sugerirati da Nietzsche može ovdje odgovoriti negirajući Kantovu tvrdnju da “racionalna spoznaja i spoznaja *a priori* jesu isto.”<sup>32</sup> Sukladno s ovim odgovorom, Nietzscheova naturalistička primjedba Kantovom projektu primarno napada ‘puritanske’ pretenzije inherentne ovom projektu: naime, ideja da neko može kritikovati i opravdati ljudsku spoznaju apriornu osnovi, nezavisnu od iskustva. Kidajući Kantove veze između racionalne i *a priori* spoznaje, Nietzsche može smatrati da njegova gledišta o ljudskoj spoznaji imaju objektivno važenje (i prema tome može zahtijevati racionalno odobravanje od drugih) jer su zasnovani na dobrom empirističkom dokazu.

Nejasno je da li je ovo empirističko tumačenje Nietzschea odbranljivo. Zahtijeva, između ostalog, da Nietzsche eventualno odbaci gore pomenutu tvrdnju da naše moći čulnog predstavljanja već sadrže pragmatički vođene spoznajne predrasude i falsifikacije.<sup>33</sup> Čak i pretpostavljajući da empiricistički stav koji čula (za razliku od ‘čistog uma’) vidi kao epistemski vjerodostojna može biti pripisan Nietzscheu, Kant bi insistirao da empiricističko suprotstavljanje njegovom odgovoru može naići na dva problema.

Kao prvo, koju god preciznu informacija čula pruže, spoznajni rezultat u formi sudova ili teorija pojavljuje se samo ukoliko ovaj čulni materijal konceptualno biva interpretiran našim umnim moćima. Ovo

<sup>32</sup> Leiter pripisuje Nietzscheu otvoreni empiricizam (2015, 11)

<sup>33</sup> Neki komentatori smatraju da u njegovim kasnim radovima poput *Sumraka idola* Nietzsche naginje pogledu gdje čula (neokaljana fiktivnim konceptima poput ‘čistog uma’) pružaju precizne informacije o empirijskoj zbilji (vidi, na primjer, Clark, 1991, 103-116; Leiter, 2015, 12-13). Postoje odjeljci u *Sumraku Idola* koji mogu biti uzeti kao potpora takvom čitanju (vidi posebno 2 u ‘*Um’ u filozofiji*). Ipak, ja nisam siguran da ova raštrkana zapažanja koje Nietzsche ovdje daje u vrlo polemičkom kontekstu (osuđivanja protiv racionalističkih pretenzija) garantovano pripisuju novu odlučujuću empirijsku epistemološku orijentaciju.

teško može biti negirano od strane Nietzschea, koji učestalo naglašava ulogu koje te interpretacije igraju u određenju naših vjerovanja. Čini se neplauzibilnim (i Nietzsche nikad ne predlaže) da precizno izvješće o složenim prirodnim fenomenima može biti čitano kao gomila sirovih čulnih podataka koji imaju objektivno dokazni značaj uprkos nedostatku konceptualne strukture. Ali ako – kako Nietzsche naglašava (vidi npr. TI, 'Um' u filozofiji §2) – proces konceptualnog interpretiranja čulnih podataka karakteristično uključuje mehanizme falsificiranja objašnjene u II.2, onda se vraćamo Kantovom zaključku da je Nietzscheovo poimanje ljudske spoznaje samopotkopavajuće zato što falsifikacije koje, prema ovom poimanju, oblikuju svo ljudsko mišljenje također utiču na Nietzscheove vlastite misli o ljudskoj spoznaji.

Drugo, Nietzscheovo poimanje upotrebljava specifične predstave koje ne mogu biti opravdane na empirijskoj osnovi. Kad Kant izjednačava "racionalnu spoznaju" i "spoznaju a priori" on ovo podržava tvrdeći da je čulno iskustvo – ili neko drugo čisto empirijsko, naprimjer psihološki izvor – ne mogu opravdati tvrdnje o *nužnosti* i striktnoj (umjesto čisto komparativne induktivne) univerzalnosti (uporedi EEUK 20, 238 i Refl. 18, 176). Nietzsche tvrdi da, s obzirom na naturalističku osnovu ljudske spoznaje, *ne može biti a priori* (samo)spoznaje prema kojoj kantijanski projekt stremi; ali za Kanta, modalna snaga ove tvrdnje – ideja da je *a priori* (samo)spoznaja *nemoguća* potrebuje *a priori* izvor spoznaje. Prema tome, Kant bi smatrao Nietzscheov napad na mogućnost *a priori* (samo)spoznaje nekoherentnim jer se oslanja na aktualnost apriorne (samo)spoznaje.

Neko bi mogao sugerirati da Nietzsche može izbjeći ovaj problem slabeći modalnu snagu njegove primjedbe: umjesto smatranja *a priori* racionalne samospoznaje nemogućom, mogao bi radije držati da u svjetlu onoga što možemo empirijski spoznati o ljudskoj spoznaji, nemamo dobar razlog da očekujemo da je *a priori* racionalna samospoznaja moguća; njezina vjerovatnoća ne može biti utemeljena. Sa interpretativnog

stajališta, ova sugestija je problematična jer ne uspijeva da uhvati karakterističan manjak skromnosti u Nietzscheovim relevantnim tvrdanjama, ne samo polemičkim radovima poput *Između dobra i zla*, gdje, moglo bi se tvrditi, modalna snaga Nietzscheovih tvrdnji većinski je retoričko sredstvo. U *Zori* (II §117), on drži da zbog naših navika falsificiranja koje su “temelj svih naših sudova i ‘spoznaja... mi ne možemo uhvatiti ništa drugo” šta se uklapa u našu iluzornu spoznajnu mrežu. U *Sumraku idola* (*‘Um’ u filozofiji* §5), on insisitra da nas predrasude “uma” “tjeraju” da “pretpostavi(mo) jedinstvo, identitet, stalnost, supstanciju i uzrok” i prema tome “nužno nas tjera na grešku.”

Ali, tu je i dodatni problem sa idejom da Nietzsche može izbjeći Kantov odgovor odbacujući modalne koncepte koji su neadekvatno podržani čulnim iskustvom. Ovi koncepti se čine neopohodnim za Nietzscheovo naturalističko poimanje spoznaje i (prema tome) za njegov naturalistički prigovor protiv kantijanskog projekta. Razmotrimo ovdje važan odjeljak iz *Između dobra i zla*:

...vrijeme je da se zamijeni kantijansko pitanje ‘kako su mogući sintetički sudovi a priori?’ sa drugim pitanjem, ‘zašto je vjera u takve sudove potrebna?’ – naime, da se shvati da se u takve sudove mora vjerovati, u korist očuvanja stvorenja poput nas samih; iako oni mogu očigledno i dalje biti lažni sudovi! Ili, otvorenije govoreći... sintetički sudovi a priori... su ništa nego lažni sudovi. Međutim... vjera u njihovu istinitost je potrebna, kao temeljno vjerovanje (Vordergrundsglaube) i iluzorna pojava (Augenschein) koja pripada perspektivi-optici života. (BGE I §12).

Kantijansko pitanje na koje se Nietzsche ovdje poziva upravo je pitanje koje epistemska samokritika nastoji odgovoriti; do koje mjere naš um može postići vrstu spoznaje koja je i nezavisna od iskustva a istovremeno istinski informativna (“amplifikativna”), nego što je puko analitička eksplikacija naših koncepta? Kant tvrdi da možemo odgovoriti na ovo pitanje i opravdati neke sintetičke sudove *a priori* – naime, one koji uključuju kategorije poput ‘supstancije’ i ‘kauzaliteta’ do čulne

pojavnosti – kao istinite, ako se pažljivo držimo struktura naših spoznajnih moći. Nietzsche ovdje (i svugdje) smatra sve takozvane sintetičke sudove *a priori* epistemski neutemeljenima, čak pogrešnim: kategorije poput ‘kauzaliteta’ ili ‘supstancije’ (ne manje nego transcendentne ideje poput ‘Boga’ ili ‘slobodne volje’) spoznajne su fikcije koje su nerazdvojivo vezane sa neracionalnim, falsificirajućim dispozicijama ljudskog uma (uporedi II.2). Također kaže za sudove koji uključuju takve kategorije, da se u njih “*mora* vjerovati da su tačni”, odnosno da je “*neopohodna* vjera u njihovu istinitost” (*italic autorov*); ova vjera pripada subjektivnoj perspektivi koju ljudski organizam mora zauzeti s obzirom na njegove prirodne uslove života. Ovdje Nietzsche koristi modalno jak koncept uzročnosti koji implicira neophodnu restrikciju: on psihofizički sastav ljudskog organizma vidi kao neracionalni prirodni uzrok koji čini neizbježnim za ljudska bića da usvoje one fiktivne ideje koje Kant smatra ‘sintetičkim a priori’.

Neko bi mogao odgovoriti sugerirajući da s obzirom na polemički karakter *Između dobra izla*, Nietzscheovova snažna modalno-uzročna izricanja u ovom odjeljku jesu samo retoričke hiperbole i stoga ne izdaju privrženost postojanju uzročnih nužnosti. Međutim, Nietzsche daje sličnu izjavu u mnogim drugim djelima i kontekstima također. Naprimjer, u *Veseloj nauci* (GS III §111), u kojoj raspravlja “nelogično” npr. nerazumno porijeklo logike, on tvrdi da jaka “sklonost... da se tretira slično kao identično, nelogična sklonost – s obzirom na to da nema ništa identično po sebi – kreirala je sve osnove logike na prvom mjestu”; slično tome, da bi se koncept supstancije (koji je “nužan logici”, ali s kojim “ništa stvarno ne korespondira”) pojavio u našem umu, “dugo vremena promjene u stvarima nisu bile viđene, nisu bile osjećane”. On prati te fiktivne koncepte i obrasce zaključivanja do pragmatičnih koristi koje su omogućile stvorenjima koje ih posjeduju, za razliku od stvaranja čije je mišljenje opreznije i privrženije nesupstancijalnom, raznolikom karakteru prirodne zbilje. Ovdje Nietzsche pruža naturalističko objašnjenje naših spoznajnih navika falsifikacije koje koriste modalno

snažnu koncepciju uzročnosti: on tvrdi da određene prirodne sklonosti vođene organskim potrebama, bile one “stvorene” ili “proizvedene”, bile su prema tome uzročno dovoljne za razvoj naših koncepta i obrazaca zaključivanja. Te sklonosti mogle su se pojaviti samo kod stvorenja čija su čula dugo vremena neuspješna u zahvatanju istinskog karaktera zbilje što podrazumijeva da su takve prolongirane pogrešne percepcije bile *uzročno potrebne* za razvoj naših spoznajnih osobenosti. Nietzsche se u nastavku osvrće na to da “svaki visok stupanj opreznosti u zaključivanju, svaka skeptička sklonost jeste već velika opasnost po život. Nijedno živo biće se ne bi očuvalo ako suprotna sklonost nije usađena (*angezüchtet*) sa nevjerovatnom snagom – sklonost da se radije prihvati a ne suspenzira sud, da se pogriješi i izumi umjesto da se čeka.” Ova kontrafaktička tvrdnja također ima modalnu snagu koja ide dalje od onoga što možemo empirijski promatrati, s obzirom na to da predviđa nestvarne posljedice (naime, izumiranje živih bića) koje bi sljedile ako stvarno posljedičan uzrok (naime, dispozicija da se naglo i neoprezno sudi) ne uspijeva biti efektivna (posljedična).<sup>34</sup>

Teško je vidjeti kako bilo koji konstruktivan naturalistički iskaz može bez postavljanja prirodnih uzroka kao dovoljnih da proizvedu (i da mogu prema tome biti navedeni u naturalističkim objašnjenjima) određene ishode, i to djeluje samo u određenim nužnim uvjetima. Ako takvi iskazi impliciraju da naša modalno bogata uzročna vjerovanja jesu nerazumna, ti iskazi, čini se, gube tlo pod nogama.<sup>35</sup> Kant bi prema tome

<sup>34</sup> U ovom kontekstu riječ sa engleskog jezika “effective” je prevedena kao “efektivna”, ali je naznačena također alternativa tom prijevodu radi boljeg razumijevanja konteksta iskaza (op. prev.).

<sup>35</sup> Za Leitnera, “uzročnost i uzročna objašnjenja su centralna u Nietzscheovom naturalizmu” (2015, 255). On uočava mnoge odjeljke i kontekste (pored onih koje sam ja naveo) gdje izgleda da se Nietzsche oslanja na uzročne tvrdnje. Međutim, Leiter ne miri ovo sa Nietzscheovim prevladavajućim gledištem da su predstave o uzročnosti (kao one o supstanciji itd.) samo “izumljene” od strane ljudskog uma, da “da neko treba koristiti ‘uzrok’ i ‘posljedicu’ samo kao... konvencionalne fikcije u svrhu označavanja i komunikacije – ali *ne* radi objašnjenja” (BGE I §21; cf. GS III §112). Ponekad se čini da Leiter želi da tretira ovo kao ostavštinu ranijeg Nietzscheovog “neokantijanskog skepticizma o uzročnosti”, kojeg je Nietzsche navodno napustio



držao da Nietzsche ovdje završava u istoj situaciji kao Hume, čija prirodna znanost o umu pravi modalno jake uzročne tvrdnje koje podrijevaju racionalnu osnovu njegovih vlastitih uzročnih vjerovanja: Hume postavlja neracionalne asocijativne navike koje “vode” um da formira izvjesna uzročna očekivanja pod određenim okolnostima (poput ponavljano promatranja istog niza tipova događaja) na način da uzročna “vjerovanja jesu potreban, ‘neizbježan’ rezultat stavljanja razuma u takve okolnosti” (*Istraživanje o ljudskom razumu*, sekcija V §38). Za Kanta, s obzirom na to da modalno bogat koncept uzročnosti nije legitimno ocrtan iz čulno-osjetilnog, mora “ili biti utemeljeno (u) potpunom razumijevanju *a priori* ili biti potpuno odbačeno kao pusti proizvod mozga” (A91/B123-124). Ovo odbacivanje pojavljuje se u naturalističkim genealogijama koje prate ovaj koncept prema subjektivnim, neracionalnim mehanizmima koji nam nameću vjerovanja u egzistenciju objektivno stvarnih uzročnih relacija. “Zamijeniti subjektivnu nužnost, odnosno, naviku, za objektivnu (nužnost), koja postoji samo u sudovima *a priori*, znači negirati razumu moć suđenja o predmetu npr. spoznavati ga.” (KpV 5, 11). Ali naturalisti se također oslanjaju na svoju moć suđenja o predmetima kad teoretiziraju da neracionalni uzročni mehanizmi proizvode naše spoznajne rezultate (samo) u određenim uslovima. U predlaganju takvih teorija, pretpostavljaju da njihovi uzročni sudovi imaju objektivno racionalno utemeljenje. Za Kanta, naturalisti poput Nietzschea i Humea pretpostavljaju apriorne spoznajne resurse našeg uma (poput kategorije ‘uzročnosti’) kada tvrde da je naš um nesposoban za

---

u svojim zrelijim radovima (Leiter, 2015, 18, 254-255). Ali Nietzsche i dalje uključuje uzročnost među drugim subjektivnim fikcijama poput supstancije, jedinstva, identita i tako dalje u *Sumraku Idolu* (*‘Um’ u filozofiji* §5) koji po svoj prilici (prema Leiterovim i Clarkovim čitanjima) predstavlja Nietzscheov okret prema neskeptičnom empiricizmu. Ponekad se čini da Leiter koketira sa idejom da Nietzsche poput (navodno) Humea, prihvata empirijsku koncepciju pravilnosti uzročnosti kao puku stalnu konjunkciju i odbija racionalno opravdanje samo za jaču koncepciju uzročne nužnosti (Leiter, 2015, 8-9, 257). Međutim, Nietzsche naglašava da obraćanje promotrenim regularnim sljedovanjima ne uspijeva da pruži istinsko uzročno objašnjenje (GS III §112). Štoviše, kao što smo vidjeli, ima mnogo odjeljaka gdje on koristi modalno jači koncept.

*a priori* racionalnu spoznaju: stoga, nije nekoherentno da teže da “dokažu umom da nema uma.”<sup>36</sup>

Nije tako očigledno da se Kantov odgovor također dotiče Nietzscheove prve primjedbe, argumenta cirkularnosti, s obzirom na to da se ovaj argument ne oslanja na naturalističke uzročne tvrdnje o tome kako ljudska spoznaja djeluje. Možda Kantov odgovor može biti prilagođen argumentu cirkularnosti kao što slijedi. Prema tom argumentu, Kantov projekt određenja naših spoznajnih sposobnosti i ograničenja kreće se u začaranom krugu s obzirom na to da već pretpostavlja kontraverznu tvrdnju da naš um *može* odrediti svoje vlastite sposobnosti i ograničenja. Kant može obrnuti karte protiv Nietzschea: može reći da Nietzscheov argument cirkularnosti jeste cirkularan po sebi (te uključuje nekoherentne strategije “da dokaže umom da nema uma”) zato što upotrebljava moć uma u cilju da postavi *racionalno privlačnu* sumnju o uspješnosti kantijanskog projekta. U ovom argumentu, Nietzsche priziva mjerilo *a priori* koje upravlja na što smo racionalno ovlašćeni da vjerujemo: naime, formalno mjerilo koherencije koje određuje da ne smijemo pretpostaviti istu tvrdnju koju nastojimo dokazati. Za Kanta, ovo pokazuje da nijedan racionalni proces sumnje, kritike ili argumentacije može započeti bez stavljanja robusnog metodološkog povjerenja u naše osnovne racionalne sposobnosti i spoznajne norme koje izrastaju iz tih sposobnosti, povjerenje koje također pruža legitimnu početnu poziciju za epistemsku racionalnu samokritiku. Kao što O’Neill zapaža, problem sa skeptičkim pokušajima da se propituje autoritet uma je u tome da čin “inteligibilnog propitivanja pretpostavlja pravo autoritet koji želi da propita.”<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Clark i Dudrik (2012) tvrde da Nietzsche *prihvata* razmatranja otkrivajući potrebu za *a priori* konceptima (koje je on, prema njihovim tvrdanjama, pronašao u djelu Afrikana Spira) i odbacuje naturalizam po toj osnovi. Ne mogu da se osvrnem na takvo razumijevanje ovdje, ali je važno napomenuti da se suprotstavlja većini tekstualnih dokaza (neke od kojih ja gore navodim): stoga Clark i Dudrik predstavljaju svoje razumijevanje kao zahvatanje navodno “ezoterične” poruke Nietzscheovih djela.

<sup>37</sup> O’Neil, 1986, 42. Mnogo toga prihvatam u njenom pionirskom izvješću da Kant poi- ma umno samorefleksivno opravdanje u ne-solipsističkim pojmovima, kao javni čin. Ali ne prihvatam njenu ideju da racionalno samoopravdanje *jeste antiutemeljiteljsko*,

Nietzsche bi mogao odgovoriti da kantijanska reakcija na njegov argument cirkularnosti istinski ne uspostavlja kantijanski projekt kao necirkularan: to ne vraća na pozitivan način koherentnost već postojećem povjerenju u moć samorefleksije čistog uma kada se pokušavaju odrediti njegove sposobnosti i ograničenja. Kantijanski odgovor napada samo koherentnost Nietzscheovog pokušaja da potkopa ovo povjerenje oslanjajući se na umsko-logička mjerila koherencije. Čini se da ovo pruža zastoj umjesto odlučujuće prednosti za kantijansko gledište, iako kantijanci mogu težiti interpretaciji ovog zastoja kao pobjede, ili, ako ništa, kao dovoljnog za njihove namjere i svrhe. Nietzsche bi mogao ukinuti zastoj tvrdeći da je njegova pretpostavka manje ambiciozna nego ona kantijanska: dok njegov argument cirkularnosti uistinu pretpostavlja da naše umne sposobnosti koriste ispravna logička pravila, ovo nije ni približno kontraverzno kao pretpostavljati da um ili mnogo snažnije umske moći za određenje (sa izvjesnošću i sistemskom potpunošću) čitav opseg svojih spoznajnih mogućnosti i ograničenja. Da bi se vidjelo da spoznajna moć procjene potrebna Kantovom projektu ide preko mogućnosti za logički valjano mišljenje, treba uzeti u obzir Kantovu ambiciju da um presuđuje nad *shintetičkim* sudovima a priori gdje se pitanje opravdanosti ili istine ne mogu riješiti obraćanjem čisto logičkim mjerilima poput koherencije (koja može biti dovoljna da opravda analitičke sudove).

Međutim, Nietzsche ne bi više bio ovlašten za ovaj odgovor ako bi ga kombinirao sa svojim naturalističkim pogledom da čak *logička* pravila (poput koherencije) izvire iz falsificirajućih pragmatičkih instinkta. Bilo bi, dakle, dovoljno za Kantove potrebe da ima jak argument protiv Nietzscheovog naturalističkog gledišta ljudske spoznaje: ovaj pogled istovremeno koristi i navodi na podrivanje središnjih mjerila uma

---

refleksivni proces gdje nam isprva fali "bilo koji način suđenja o tome šta um jeste" (1989, 8), koji ima "rekurzivni" karakter koji uvijek omogućava propitivanje prethodnih pretpostavki isključuje konačne odgovore (1989, 21). Ovdje O'Neill potcjenjuje razmjer u kojem sve Kantove racionalne aktivnosti (uključujući konstruktivne procedure planiranja) vođene su temeljnim, izvjesnim principima čistog uma.

i mjerila formalne logike i van-logičkih pravila poput onih koja vladaju legitimnim uzročnim umovanjem. S obzirom da je ovaj naturalistički pogled središnji aspekt Nietzscheove filozofije, Kantov odgovor stvara krucijalni problem za Nietzscheov pokušaj podrivanja kantijanskog metodološkog okvira.

#### IV Nietzscheova degradacija uma, istine i znanja

Popusti li Nietzsche u svjetlu Kantovog odgovora, ne treba li onda povući svoje zamjerke protiv kantijanskog projekta racionalne samokritike? Predlažem da Kantov odgovor oskudijeva istinskom snagom iz Nietzscheove razmatrane tačke gledišta, što saznajemo putem njegovih najdubljih filozofskih interesovanja. Ovdje ću skicirati aspekt Nietzscheove filozofije koji je ponavljajuća tema u njegovom mišljenju od ranih 1870-ih do kasnih 1880-ih: njegovo degradiranje uma, istine i znanja od vrhunca filozofskog uspjeha do pogona nihilizma i pesimizma. Prvo ću objasniti ovu degradaciju, a onda razjasniti kako je povezana sa debatom između Nietzschea i Kanta.

Nietzscheova sumnja o tome da li je stremljenje istini, racionalnosti i znanju povezana sa ljudskim procvatom prvi se put značajno javlja u *Rođenju tragedije*. On ovdje vidi kreativne tendencije za falsifikacijom, pretvaranjem i izmišljanjem, koje su najizraženije u estetskoj proizvodnji i iskustvu, vidi ih kao sile koje mogu obnoviti naše vitalne energije i prevazići pristupe koji negiraju život te koji proizlaze iz znanja istinskog karaktera zbiljnosti. Umjetnost “želi da nas uvjeri u vječnu požudu i zadovoljstvo egzistencije” (80); “nagon koji poziva umjetnost u postojanje... nas zavodi neprestano da živimo” (24), gdje “zurenje u unutarne, užasne dubine prirode” (46) vodi ka ‘mudrosti’ Silena koja za ljudska bića “najbolja stvar jeste... ne biti, biti ništa” i “druga najbolja stvar... je: umrijeti uskoro” (23). Prema tome, “znanje ubija djelovanje: djelovanje zahtijeva prekrivenost velom iluzija” (40). Životno potvrđujuće i stvaralačke moći čovječanstva bile su na svom vrhuncu u homerskoj grčkoj

kulturi, ali su počele dekadentirati posredstvom antiestetskih, intelektualističkih uticaja Platona i Sokrata koji su bili prvaci bezuvjetnih vrijednosti racionalnosti, znanosti i znanja: sokratsko-racionalistička “dijalektika tjera muziku iz tragedije udarcima svojih silogizama” (70).

Slično tome, u svom eseju o opasnosti pretjeranog historijskog znanja (druge *Nesavremene meditacije* iz 1874. g.), Nietzsche upozorava da pohod za “historijskom potvrdom” uništava “raspoloženje pobožne iluzije u kojoj jedinoj sve što želi da živi može da živi” i bude kreativno (95): “sve... što posjeduje život... prestaje da živi kad je disecirano u potpunosti, i počinje bolan i morbidan život kad neko počinje praktimirati historijsko diseciranje nad njim samim” (97). Značajno, ta pretjerivanja “historijskog čula” uključuju evolucionističke doktrine o prirodnoj povijesti čovječanstva, koja implicira “nedostatak svake kardinalne distinkcije između čovjeka i životinje – doktrine vidim kao tačne ali smrtonosne” (112). On još uvijek ponavlja ovo raspoloženje trinaest godina kasnije u *Genealogiji morala* kada zapaža da “sva znanost... u današnje vrijeme pokušava odgovoriti čovjeka od njegovog nekadašnjeg samopostovanja kao da to nije bilo ništa drugo nego bizarni dio samouobraženosti” i implicira da ovo ne “djeluje protiv asketskog ideala”, pretjeran, pesimističan standard koji negira život vlada čovječanstvom stoljećima i sa kojima je moderna znanost sklopila nihilistički savez (GM III §25).

U *Ljudsko, isuviše ljudsko* nastalo kasnih 1870-ih Nietzsche također tvrdi da je objektivno znanje životno podrivajuće – “drvo znanja nije i od života” (HAH 3 § 109) – s obzirom na to da je “nelogično neophodno za ljudska bića” (HAH 1 §31). On se vraća na ovo stajalište u kasnijem izdanju *Vesele nauke* iz 1887. g. gdje ukazuje na to da ukoliko organski život zahtijeva “privid, tj. grešku, obmanu, simuliranje, zasljepljivanje, samozasljepljivanje”, “volja za istinom” mogla bi biti neprijateljski nastrojena prema našim organskim životnim uvjetima: “Volja za istinom bi mogla biti skrivena volja za smrću.” (GS V §344). Prema tome, on zahtijeva od nas da gledamo na vrijednost teorijskog prosuđivanja ili

moralne zapovijedi kao na nezavisne od *istine*, kao što je vrijednost lije-kova za osobu “u potpunosti nezavisna” od toga da li osoba ima ispravna ili pogrešna medicinska ubjeđenja (GS V §345) – ljekoviti efekt placeba. U *Između dobra i zla*, ponovo postavlja pitanje “problema koji se tiče vrijednosti istine”, a ne onog o volji za istinom (BGE I §1). Nietzsche sada otvoreno osporava da istina ima bezuvjetnu vrijednost koju joj fi-lozofi uobičajeno pripisuju: jer mi svi “popuštamo pred neistinom kao uslovom života”, “pogrešivost suda za nas još uvijek nije prigovor protiv suđenja... pitanje jeste do koje mjere” je sud “u svrhu promoviranja ži-vota, očuvanja života, očuvanja vrste i možda čak i kultiviranja vrste.” (BGR I §4). U *Genealogiji morala*, on tvrdi da se u našem modernom stanju suočavamo sa “novim problemom, onim koji se tiče vrijednosti istine” (GM III §24). Ovaj je problem ignoriran od strane moderne zna-nosti čiji temelji jesu upravo na “precjenjivanju istine”, stara metafizička “vjera” da istina ne može biti procijenjena ili kritizirana (GM III §25). Prema tome, on hvali krajnje slobodne duhove koji su dovoljno otvore-nog uma da propituju da li i do koje mjere neko treba stvarno željeti da traži znanje i istinu. (GM III §24).

Nietzscheove brige ovdje se odnose i na *sadržaj* iskaza, koji su (na-vodno) poznati kao tačni, i psihološkog *načina ili duha* znanja – i po-trage za istinom. Što se tiče ranijeg problema, Nietzscheovi pogledi o tome zašto su relevantne životne istine životno podrivajuće mijenjaju se tokom vremena. U ranijim spisima poput *Rođenja tragedija* još uvijek je nadahnut Shopenhauerovim pesimizmom: traži naše najdublje, ali istovremeno nepodnošljivo znanje do uvida da osjećaji naše individu-alne osobenosti jesu iluzija zbog toga što će nediferencirana, nezasitna i nesvrhovita stremljenja konstituirati suštinu zbilje. Kad odbacuje meta-fizički svjetonazor u *Ljudsko, isuviše ljudsko*, tvrdi da znanje truje drvo života da bi otkrio da vjerovanja koje naše vrste trebaju za preživljanje jesu nerazumna. Ovo uključuje vjeru u logiku, supstanciju, uzroke, ge-nerične i dijahronične identitete, slobodnu volju i moralnu objektivnost. Ovo stajalište i dalje je prisutno u njegovim kasnijim spisima, ali ovdje

Nietzsche jasnije specificira strašne posljedice znanja; da najtemeljniji teorijski i praktični pristupi u konačnici izvire iz neracionalnog, nemoralnog porijekla. Ovo genealoško znanje doprinosi shvatanju da su naši osnovni epistemski i moralni ciljevi uzaludni i nezasiti u ovom svijetu.<sup>38</sup> Ovo shvatanje, zauzvrat, vodi do nihilističko-pesimističkog pogleda da naši životi i svijet u kojem živimo nemaju prave svrhe ili vrijednosti.

Što se tiče duha znanja i traženja istine, Nietzscheova tvrdnja da obavezivanje da se bude objektivan pod svaku cijenu i da se bezuslovno vrednuju znanje i istina zbog njih samih, u konfliktu je sa osnovnim potrebama organskog ljudskog života koji traži interpretaciju, invenciju i simplifikaciju, snažnu odlučnost koja donosi djelovanje prije nego opreznost, skrupuloznu i skeptičku suspenziju punog uvjerenja. S obzirom na to da "kultivacija znanstvenog duha" zahtijeva dopuštenje "da se nema uvjerenja" (GS V §344) i traži da se odupremo ili čak izbrišemo naše prirodne potrebe za subjektivnom interpretacijom, invencijom, simplifikacijom i tako dalje, Nietzsche smatra ovaj znanstveni duh duboko neprirodnom, asketskim i neprijateljskim za naše vitalne životne snage: to "izražava asketizam vrline, jednako efikasno kao što svako odbijanje čula (jeste u konačnici samo modus odbijanja)" (GM III §24).

Prema tome, znanstveno ustrojstvo uma, kao sve druge manifestacije asketskog ideala (poput kršćanske vjere ili budističkih praksi), pretpostavljeno je te uistinu se izvodi iz "određenog osiromašenja života": oslabljeno, iscrpljeno, strasti lišeno psiho-fiziološko stanje gdje su "afekti ohlađeni" i gdje neko stavlja "dijalektiku na mjesto nagona" (GM III §24).

Posljednja opaska označava obnovu u Nietzscheovim kasnijim djelima kontrasta koji je već bio u središtu *Rođenja tragedije*, koji on sada naziva "cjelokupni, istinski antagonizam": umjetnost protiv znanosti, Homer protiv Sokrata i Platona, "volja za obmanom" i fabrikacijom koja

<sup>38</sup> O centralnoj ulozi koju ovo shvatanje ima u Nietzscheovim koncepcijama modernog pesimizma i nihilizma kao "očaja", vidi korisnu raspravu u Reginster, 2006, 21-49.

stremi uljepšavajućoj, životno afirmirajućoj reintrepretaciji zbilje (koja je prema tome fundamentalno suprotstavljena nihilističkom idealu askeze koja uništava život) protiv volje za istinom i objektivnim zna-  
njem (GM III § 25).

U Nietzscheovom narativu, Sokratov okret prema svjesnosti, razumu i dijalektici, “hipertrofiji logičkog” (TI, *Problem Sokrata* §4), izvire iz fiziološkog stanja koje naziva “dekadencija”. U ovom stanju, jake, aktivne strasti i nagoni, čija je nesvjesna vladavina nad ljudskim organizmom vodila naš progresivno stvaralački razvoji i entuzijastičnu afirmaciju života, postali su nestabilni, decentralizirani, neorganizirani i kaotični. Pojedinačno, nedostaje im unutrašnje ograničenje i teže apsolutnom zadovoljstvu pod svaku cijenu. Kolektivno, odvojili su se od kohezivne psihofizičke unije koja čini zdravu osobu: djeluju svirepo jedna protiv druge u iznova javljajućim antagonističkim psihofizičkim procesima koji slabe životne snage dekadentnog organizma i prema tome stvaraju konstantnu svijest o trošenju, iscrpljivanju i osjećaju preplavljenosti koje je tako karakteristično za moderno stanje. Stoga, dekadentne osobe moraju poimati svoje najvitalnije strasti kao neprijatelje: moraju se bojati tih životnih snaga i njegovog nesvjesnog djelovanja, moraju težiti tome da ih potisnu i (što je više moguće) da ih izbrišu putem nove tiranije svjesnog rezoniranja. “Racionalnost je tad bila pretpostavljena kao spasitelj... Fanatizam sa kojim se sva grčka misao posvetila racionalnosti je otkrio da je tu bila kriza: ljudi su bili u opasnosti, imali su jednu opciju: biti uništen ili – biti apsurdno racionalan” (TI, *Problem Sokrata*, §10).

Kako ovo utiče na razilaženje između Nietzschea i Kanta? Kao što smo vidjeli, Kant tvrdi da svako ko učestvuje u istini orijentiranom misaonom procesu mora imati ogromno povjerenje u naše čisto razumske kapacitete. Stoga, za Kanta, Nietzscheov prigovor protiv projekta racionalne samokritike propada jer potpada pod obavezivanje spoznajnom autoritetu i standardima čistog uma za koje se tvrdi da ih negiraju ili dovode u sumnju. Međutim, Nietzsche empatično poriče zaokupljivanje



racionalnošću, istinom i znanjem: iz njegovog pogleda, sposobnosti poput vrednovanja istine iznad svega ostalog, favoriziranje dijalektičkih procedura davanja i procjene razloga ili argumenata, i traženja objektivnog znanja radi njega samog otkrivaju duboko problematično ustrojstvo uma. Ovo ustrojstvo uma rezultira i manifestira jedan osiromašen psihofizički životni oblik koji uključuje otanjene, frigidne strasti, kao i prateći gubitak bilo kojeg dubljeg smisla značenja, orijentacije i svrhe. Zbog ovog gubitka nemamo stvarnog povjerenja u to da je ili zašto je ljudski život vrijedan življenja i zašto se treba nastaviti živjeti ako uključuje toliko mnogo patnje, razočarenja, gubitka i konačnosti. U suštini, mi ne možemo pružiti zadovoljavajući odgovor na pitanje zašto trebamo živjeti u *svrhu istine i znanja*, ili šta čini istinu i znanje kategorično vrednijim naspram neistine, (samo)obmane i iluzije. Ukratko, za Nietzschea je istina i na racionalno usmjerenom ustrojstvu uma koje Kant vidi kao zajednički temelj svekolike filozofije i znanosti – samo jedan naglašen izraz našeg dekadentnog ljudskog stanja, specifično utjelovljenje opasnog asketizma i nihilizma koji je karakterističan za naše propadajuće moderno doba. Na ovoj osnovi, tvrdio bi da kantijanski odgovor nema snage da se suprostavi njegovom cjelokupnom stajalištu.

Neko bi mogao prigovoriti da Nietzsche ne može plauzibilno izbjeći kantijanski odgovor putem svoje degradacije vrijednosti znanja. Da bi motivirao ovu degradaciju, Nietzsche pretpostavlja da *mi možemo* znati određene “užasne” istine (*Ecce Homo, Kako postajemo ono što jesmo* §1) o našem postojanju. Ovdje, čini se, napušta skepticizam o mogućnosti znanja, koji je pokretao njegove inicijalne prigovore protiv kantijanskog poduhvata.

Ali ovaj prigovor previđa dvije krucijalne poente. Prva, spoznajni skepticizam koji je Nietzsche podržao nakon *Rođenja tragedije* i s njim povezane ozbiljne sumnje u naše sposobnosti da znamo istinski karakter zbilje djelomično konstituiraju “užasnu” istinu (*Ecce Homo, Kako postajemo ono što jesmo* §1) našeg stanja: ova užasna istina uključuje

spoznaju da se moderni ljudi djelujući iz volje za istinom čine nesposobnim za ostvarenje njihovih najvažnijih (prije svega, epistemskih) ciljeva. Stoga, Nietzscheovo degradiranje vrijednosti istine i znanja inkorporira umjesto da zamijeni njegov skepticizam o mogućnostima (neke vrste) znanja. Druga, Nietzscheov projekt degradacije vrijednosti znanja ne treba striktno da pretpostavi postojeće znanje: ovaj projekt može da se nastavi samo podizanjem vrlo neugodne sumnje da relevantne “užasne” ideje mogu biti istinite. Dalje, kao što smo vidjeli, ova degradacija je motivirana ne samo njegovim obraćanjem znanim užasnim sadržajima određenih propozicija, već također i krucijalno brigama o (strasti lišenom, bezličnom, neuhranjenom) ustrojstvu uma kojim djeluju oni koji su vođeni voljom za istinom i znanjem.

Neko bi mogao insistirati da se Nietzscheova strategija ne bavi efikasno Kantovim replikama na njegove inicijalne prigovore. Kantijanci bi mogli tvrditi to da ako Nietzsche ospori ovaj odgovor degradirajući vrijednost racionalnosti, istine i znanja, onda njegovi prvobitni prigovori protiv njihovog projekta gube svoju snagu: ako Nietzsche napusti igru racionalne argumentacije, istine i traženja znanja, onda on ne može uzeti ovu ruminaciju o cirkularnosti i naturalistički određenoj spoznaji radi doprinošenja argumenata koji razotkrivaju *racionalne* nedostatke u Kantijanskom projektu. I, ako Nietzscheovi prigovori nisu zamišljeni kao argumenti koji se javljaju unutar racionalne debate među učesnicima koji dijele obavezivanja objektivnoj istini i znanju, onda ovi prigovori ne mogu potkopati racionalne reference kantijanskog projekta. Ne uspijevaju dati *dobre razloge* za osporavanje mogućnosti sprovođenja uspješne epistemske samokritike.

Ovo odbacivanje Nietzscheove pozicije bilo bi preuranjeno. Nietzsche lično ne odbacuje, niti predlaže da to drugi učine, istinu i potrebu za znanjem uopće. On jedino odbacuje da istina i znanje trebaju biti poimani kao apsolutni, intrinzični (umjesto instrumentalni), vrednovani i kao takvi, moraju biti bezuvjetno traženi pod svaku cijenu. Ono šta smatra problematičnim nije potraga za istinom i znanjem *per se* nego

radije ustrojstvo uma u kojem prihvaćanje maksimalno nepristrasne pozicije istine i potraga za znanjem postala je *ultima ratio*, druge (ili treće) prirode. Stoga, Nietzsche može koristiti svoje prigovore protiv kantijanskog projekta da funkcioniraju u *svrhu* otkrivanja racionalnih nedostataka u ovom projektu bez da popušta tome da racionalni standardi argumentacije, istine i traženja znanja imaju apsolutni autoritet. Na primjer, on može ponuditi argument cirkularnosti kao razlog protiv intelektualne neospornosti kantijanskog projekta dok također odbija to da racionalni standardi necirkularnosti ili koherencije imaju vrhovni autoritet nad našim projekcijama i stavove ili da u konačnici nameću odlučujuća ograničenja na njih. "Cijena plodnosti" (na primjer, životno afirmirajuće kreativnosti i inventivnosti) "je biti bogat u kontradikcijama" (TI, *Moral kao protivpriroda* §3).

Neko bi mogao i dalje prigovarati: ako Nietzsche priznaje da racionalni standardi koje koristi u svojim argumentima protiv kantijanskog projekta nisu konačno odlučujući ili autoritativni, zar ne treba također priznati da njegovi argumenti ne mogu presudno govoriti protiv kantijanskog projekta? Ne slijedi li prema tome da su Kantijanci slobodni odbaciti te argumente kao irelevantne? Ali, Nietzscheova poenta jeste da su relevantni racionalni standardi i argumenti konačno presudni u očima njegovih sagovornika, s obzirom na to da *njihovo* obavezivanje bezuvjetnoj vjernosti racionalnosti, objektivnosti, istini i znanju, kantijanci moraju smatrati cirkularnost ili nekoherentnost njihove potrage za epistemskom samospoznajom kao odlučujući problem. Ovo je, tvrdio bi Nietzsche, dovoljno da presudi njemu u korist u dijalektičkom zastoju oko argumenta cirkularnosti koji se pojavljuje kad dvije strane rasprave jedna drugu optuže za nekoherenciju (vidi II.1).

Ovo otkriva važnu karakteristiku Nietzscheovog stila filozofiranja: on se često kreće iz različitih perspektiva ili konteksta u odnosu na koje određena pitanja, probleme ili argumente imaju snagu koja može nedostajati u drugim kontekstima, u odnosu na druga stajališta koja uključuje drugačija obavezivanja. Naprimjer, on ponekad prihvata ili simulira

stajalište onih koji su apsolutno predani istini i traženju znanja. Ovo je njemu lagano za učiniti: on zna privlačnosti i zamke ovog stajališta iznutra i izvana s obzirom na to da je to bila njegova vlastita perspektiva.<sup>39</sup> Možemo razumjeti ovu strategiju prema istini navođenjem prigovora poput argumenta cirkularnosti kao način angažiranja prema onima koji su još potpuno u hvatu volje za istinom. Nietzsche adresira fanatike istine i znanja sa “ovi zadnji idealisti spoznajе” (GMS III §24), na njihovom vlastitom terenu i prema njihovim pravilima, putem racionalnih razmatranja koja moraju uzeti ozbiljno, imajući na umu njihovo apsolutno poštovanje prema standardima intelektualne strogosti. Putem argumenta koji potkopavaju njihove spoznajne potrage sugerirajući da su te potrage manjkave čak i u vezi sa internim intelektualnim standardima, poput logičke norme koherencije, on stremi (između drugih stvari) da ih postepeno otuđi od ovih potraga i da *izmijeni* njihovu trenutnu

<sup>39</sup> Može se tvrditi da je Nietzsche ilustrirao apsolutnu volju za istinom kad je internalizirao rigorozne standarde klasične filologije, posebno tokom prijelaznog, očiglednog, “pozitivističkog”, čak antiestetičkog perioda kasnih 1870-ih i ranih 1880-ih, nakon što je pokidao veze sa romantično zanesenim Wagner-Schopenhauerovim svjetonazorom. Ovo je plauzibilna referentna tačka za njegovo opažanje u GMS III §24 u kojem je navedeno: “Ja znam (to jest ‘herojsko’ obavezivanje istini i ‘intelektualnoj čistoći’ nađena u ‘bljedom ateisti, antikristu, imoralisti, nihilisti’) možda suviše daleko na bliskoj udaljenosti” Kaufman (2000, 587) tvrdi da je ovo ustrojstvo uma udaljeno od “Nietzscheovog vlastitog duha”. Ovo je možda tačno uzevši u obzir Nietzschea iz kasnih 1880-ih, ali Nietzscheov duh iz kasnih 1870-ih i ranih 1880-ih može se plauzibilno promatrati kao obavezan intelektualnoj čistoći i herojskom spoznajnom asketizmu koji preferira istinu iznad životno čuvajućih (npr. wagnerijanskih) iluzija. Neko bi mogao predložiti da se Nietzscheovo opažanje (“Ja znam... isuviše udaljeno na bliskoj udaljenosti”) odnosi ne na njega samoga, već na njegov bivši krug filoloških učenjaka. Ali Nietzsche ne bi dao zasluge tim učenjacima sa herojskim spoznajnim idealizmom: ne bi ih brojao među te “rijetke, plemenite, atipične slučajeve” gdje ljudi teže istini i znaju iz izvorne volje za istinom *qua* “strast, ljubav, žar” za objektivnom istinom i znanjem (GMS III §23). Za Nietzschea ti su učenjaci bili karakteristično lišeni “cilja, volje, ideala, strasti velike vjere” i umjesto toga su pokazivali “nerefleksivnu marljivost, užarenih glava noć i dan” (GMS III §23). Uključeni su u “mehaničku aktivnost” usmjerenu na potiskivanje njihovog duboko usađenog nezadovoljstva. Ovo je kompatibilno sa dodatno plauzibilnom supozicijom da su većina ovih učenjaka (poput akademskih filozofa) vođeni “velikim brojem malih, vrlo ljudskih impulsa” poput “motiva hraniteljstva” ili “taštine” (*Schopenhauer kao vaspitač* §6).

obavezanost: prije svega, da uznemiri njihov spoznajni idealizam, da razbije njihovo ustrojstvo uma koji teži objektivnoj istini i znanju iznad svega drugog. Namjerava da prebaci ove idealiste spoznaje za koje sumnja da su značajan dio njegovih čitalaca, prema usklađenju njihovih prioriteta – intelektualna reorijentacija.<sup>40</sup> Ova reorijentacija može uključivati postepeno otklanjanje od njihovih (zagušljivih, asketskih) opsesija sa kritičkim samonadziranjem i “intelektualnom čistoćom” (GMS III §24), umjesto da usmjere svoje preostale ili obnovljene energije prema zdravijim, važnijim aspiracijama.

Manje je jasno kako je ova strategija povezana sa Nietzscheovim naturalističkom prigovorom kantijanskom projektu. Prema kantijanskom odgovoru izloženom u 3. poglavlju, ovaj prigovor ne uspijeva zato što je utemeljen na naturalističkoj teoriji ljudske spoznaje koja navodi da podriiva i ustvari primjenjuje *a priori* racionalno spoznajne standarde koje kantijansko stremljenje racionalnoj samokritici također uzima zdravo za gotovo. Da li uopće i na koji se način Nietzsche može držati svojih naturalističkih degradiranja naših viših umskih moći i kategoričkih koncepata, uprkos činjenici da njegovo naturalističko izvješće primjenjuje te iste moći i koncepte (poput ‘kauzalnosti’), jeste, prema mojoj procjeni, jedno od najtežih pitanja o Nietzscheovoj filozofiji. Ne mogu se plodonosno baviti ovim pitanjem ovdje. Čak i ako se ispostavi da je Nietzscheovo naturalističko izvješće samopodrivajuće (na način na koji je sugerirano u trećem poglavlju) i dalje postoji način da on to izvješće iskoristi kao argumentativno sredstvo u njegovom drugom naturalističkom prigovoru kantijanskom projektu.

---

<sup>40</sup> S obzirom na već pomenutu stavku da je Kantova potraga o navodnoj racionalnoj samokritici vođena ličnim (religijsko-moralnim) interesima prije nego nepristrasnim obavezivanjem prema objektivnoj istini, Nietzsche može poreći da je Kant stvarno u suštini čisti “idealista spoznaje” ili istinski posvećen “intelektualnoj čistoći” (up. Clark, 1990, 175). Ali ovo ne može promijeniti činjenicu da je on očekivao među svojim čitateljima mnogo kantijanaca ili mislilaca inspiriranih Kantom koji pokazuju više intelektualne čistoće nego što je Kant pokazivao i koji su uzeli Kantovo navodno obavezivanje prema nepristrasnom racionalnom samonadzoru na viši asketski nivo (up. sa Clark, 1990, 237- 239).

Nietzsche bi svoju ukupnu poziciju mogao približno zamisliti na sljedeći način. Zbog njegove degradacije vrijednosti istine, znanja i racionalnosti, on ne treba, u konačnici, da se brine jesu li njegove naturalističke tvrdnje o ljudskoj spoznaji racionalno odbranjive kao tvrdnje objektivnog znanja. Kad daje svoj naturalistički prigovor, on (čak i ako je samo privremeno) on prisvaja perspektivu onih koji prihvaćaju da se ne trebaju donositi bilo kakve tvrdnje osim ako su racionalno odbranjive kao tvrdnje objektivnog znanja i istine. Ovo uključuje kantijanske mislioce koji su iskreno angažirani u racionalnoj samokritici. Nietzsche može insistirati da se unutar njegove perspektive mora zamisliti da njegov naturalistički argument podriva projekt racionalne samokritike. Ovo je zato što naturalističko gledanje na ljudsku spoznaju pokazuje da našem svjesnom rezoniranju nedostaje neka vrste intelektualne autonomije (*qua* nezavisno od subjektivnih, neracionalnih nagona) koju neko mora pripisati sebi kad nastoji uspostaviti nepristrasne tvrdnje o našim spoznajnim moćima i ograničenjima. Pretpostavimo: (I) Raskrinkavanje naturalističkog pogleda na ljudsku spoznaju utemeljeno je na jakim empirijskim dokazima (npr. podržano je skorijim pronalascima u evolutivnoj biologiji ili kognitivnoj psihologiji)<sup>41</sup> i čini valjanu upotrebu umskih (npr. logičkih i kategoričkih) koncepta i oblika zaključivanja koji se moraju koristiti u bilo kojoj znanstvenoj teoriji; (II) Naturalistička teorija podriva objektivnu racionalnu valjanost tih umskih koncepta i oblika zaključivanja. Konjunkcija (I)-(II) čini lošu dilemu za one koji traže racionalna, objektivno istinita vjerovanja o ljudskoj (samo) spoznaji. Ali ne stvara nužno problematičnu predikaciju za Nietzschea

<sup>41</sup> Primijetite ovdje Darwinovu "strašnu sumnju" o tome "da li uvjerenja o ljudskom umu, koja su se razvila iz uma nižih životinja, imaju ikakvu vrijednost ili da li su uopće pouzdana" (F. Darwin 1887: 1: 315-316). U skorijoj na evoluciji utemeljenoj kognitivnoj psihologiji, tvrdnje slične Nietzscheovom naturalističkom pogledu na ljudsku spoznaju mogu se naći kod Sticha (1990) i Churchlanda: "Suštinski zadatak nervnog sistema jeste da postavi dijelove tijela tamo gdje oni trebaju biti u svrhu opstanka organizma... Istina, šta god da je to, uzima posljednje mjesto... otmjeniji stil predstavljanja je u prednosti dok god je upravljen načinu života organizma i dok god povećava njegove šanse za preživljavanje (Churchland, 1987, 543).

ili bilo koga drugog ko je spreman da napusti asketsko-nihilističku volju za objektivnom istinom, znanjem i racionalnom odbranjivosti kao krajnjem arbitru o tome koje stavove trebamo prihvatiti o sebi samima i o svijetu.

Neko bi mogao pokazati dodatnu zabrinutost o Nietzscheovom gledištu. Presudno je za to gledište (kao što sam ga rekonstruirao) stavka da (npr. kantijansko) obavezivanje kritičkom samonadzoru, objektivnosti i istini u konačnici vodi ukorijenjenom umoru i zgađenosti životom. Ali, neko će tvrditi, da bi ova stavka imala bilo kakvu snagu, Nietzsche bi je morao predstaviti kao dobar razlog za odbacivanje (bezuvjetne) volje za istinom, koja od njega zahtijeva da donese tvrdnju o *normativno-praktičnom znanju*. Stoga, on to prihvata nakon svih (npr. kantijanskih) obavezivanja praktičnom znaju i istini, koje hoće navodno da potkopa.

Međutim, ova briga može biti uklonjena uzevši u obzir da Nietzscheova praktična pravila imaju smisla, unutar njegovog okvira, jer ne streme vrsti objektivnog, univerzalnog, normativno-praktičnog znanja kojem on misli da trebamo prestati stremiti. Ne mogu ovdje utvrditi precizno kakav status Nietzsche može pripisati vlastitim vrijednosnim tvrdnjama ili normativno-praktičnim pravilima dok napušta njihovu tvrdnju objektivno-univerzalne valjanosti.<sup>42</sup> Važno je napomenuti da se Nietzsche namjerno obraća *odabranj* publici koja, kako on misli, ili već do neke mjere dijeli ili je sklona dijeliti njegove brige o modernom samognušanju i nihilizmu, koja zbog toga ima potrebne psihološke sklonosti i osjetljivosti da se brine o strategijama izbjegavanja (ili prevladavanja) ovog nihilizma. Činjenica da Nietzscheove tvrdnje o tome šta je dobar razlog da se čini ili ne čini je subjektivan ili ovisi od prisustva određenih osjetljivosti ne dovodi do toga da su njegovi praktični sudovi besmisleni, irelevantni ili manje “izvorni.” Upravo suprotno: subjektivnost i relativnost Nietzscheovih vlastitih vrijednosnih izjava u potpunosti su u skladu s njegovim pogledom na to da njegovi zamišljeni “filozofi

<sup>42</sup> Za raspravu na ovu temu (i moguće opcije za Nietzschea) pogledajte, naprimjer Huddleston, 2014; Hussain, 2007; Reginster, 2006.

budućnosti”, iako još uvijek vezani za “svoje istine”, “sigurno neće biti dogmatičari” ili univerzalisti kantovskog tipa upravo zato što bi to bilo “suprotno njihovom ponosu i... ukusu”: sastavni dio njihovih “plemenitih” briga i težnji je to što su one osmišljene da privuku samo odabranu manjinu kreativnih duhova te stoga nisu namijenjene da budu dijeljene sa svima.

### V Zaključak

U središtu je Kantove zrele filozofije ideja da prije nego što pokušamo spoznati istine o spoljnim (posebno transcendentnim) predmetima, ljudski razum mora prvo da bude angažiran u unutarnjoj samokritici koja postavlja fiksirane, nearbitrarne granice za ljudsku spoznaju tako što će odrediti na principijelan način sa objektivnom izvjesnošću koje vrste istina možemo i ne možemo znati. Ovaj je članak ispitao kako Kantov pristup sija u svjetlu Nietzscheove tvrdnje da je kantijanski projekt pogrešno usmjeren. Predložio sam da Nietzsche daje dvije odvojene primjedbe: prvo, on tvrdi da je kantijanski pristup začarano cirkularan, drugo, on tvrdi, na naturalističkom temelju, da smo lišeni spoznajne moći za čisto racionalnu samokritiku koju kantijanski projekt pretpostavlja. Pokazao sam da Kant može dati snažan odgovor tvrdeći da Nietzscheove primjedbe same po sebi pretpostavljaju spoznajne moći i autoritet čistog uma. Onda sam iznio dodatnu komplikaciju: Nietzsche ne prašta “asketsko” ustrojstvo uma koje vrednuje “intelektualnu čistoću”, racionalnost, istinu i traženje znanja iznad svega drugog. Ovaj pristup može omogućiti Nietzscheu da izbjegne Kantov odgovor zato što mu omogućuje da ostane u konačnici agnostičan ili neobavezujući prema tome da li spoznajna sredstva koje on primjenjuje u svojoj primjedbi jesu istiniti ili pogodni za stjecanje objektivnog znanja. Ostaje međutim pitanje da li je ovo stajalište konzistentno sa naturalističkim izjavama koje Nietzsche koristi protiv kantijanskog pogleda (i općenitije u njegovoj filozofiji, npr. u svojim genealoškim istraživanjima); ili,



ako Nietzscheov ukupni pogled ovdje ispadne nekonzistentan budući da tvrdi da manjak konzistencije jednostavno za njega ne predstavlja problem (s obzirom na to da briga o konzistenciji izdaje tekuće obavezivanje asketsko-nihilističkoj “intelektualnoj čistoći”).

Da li Kant ili Nietzsche imaju prednost u ovoj debati? Prema mom mišljenju, to nije najplodonosnije pitanje koje se ovdje može postaviti. Umjesto toga, predlažem da je rasprava koju sam pratio od centralnog interesa, dijelom zato što daje živopisne izraze za dva različita načina filozofiranja, koji odražava različite poglede o tome šta je na kocki u filozofskim istraživanjima.

Za Kanta, ispravno prosvijećena filozofija namjerava proučavati i svakodnevne filozofske (posebno metafizičke) iskaze o istini i znanju. S obzirom na to da postoje sudovi koji tvrde da objektivna istina traži pristanak od drugih sudećih subjekata u zajednici racionalnih mislilaca, filozofija je u suštini pokušaj da se razmotri koje vrste sudova imaju vrstu univerzalne, intersubjektivne valjanosti koja ih čini opravdanim za druge. Ovo zahtijeva refleksiju na strukturu i reprezentativni sadržaj zajedničkih spoznajnih kapaciteta. Kroz epistemsku samorefleksiju možemo uspostaviti kakvu vrstu tvrdnji mi kao ljudski spoznajni subjekti možemo ili ne možemo znati kao tačne ili pogrešne i možemo također opravdati određene tvrdnje koje ne uspijevaju pružiti objektivno znanje: takve tvrdnje i dalje mogu biti racionalno opravdane drugima, npr. kao racionalna vjera.

Za Nietzschea, filozofija se ne treba sastojati primarno od kritičke refleksije na epistemske reference naših sudova. On negira da sud čistog univerzalnog uma treba biti prihvaćen kao primarni arbitar naših stavova (vjerovanja, htijenja itd.) ili da filozofi trebaju (nastaviti) gledati racionalnu opravdanost za drugo kao fundamentalni kriterij za uzimanje naših stavova kao prihvatljivih. Za Nietzschea, sva filozofska zaokupljenost istinom, znanjem ili racionalnim opravdanjem za druge (ako je ikad i postojala) nije više upotrebljiva, tj. života vrijedna u našem modernom

ljudskom stanju nakon nepovratne “smrti Boga” i neprestano rastuće opasnosti od nihilizma i pesimizma koji pogađa moderne subjekte u novom ruhu kao posljedica: naime, kao sve veći umor i gađenje prema čovječanstvu. U našem modernom kontekstu, volja za istinom, racionalnošću i univerzalnom opravdanosti pojavljuje se kao problem, simptom, a ne kao rješenje naših najdubljih nevolja. Stoga, filozofija ne može počivati na svojim uvehnutim lovorovim vijencima kao uporni branitelj šupljih spoznajnih ideala: filozofi su sada zaduženi za stvaranje novih ideala i vrijednosti (vidi npr. BGE VI, §210-213). Privlačnost tih novih vrijednosti leži na njihovoj sposobnosti da se probude, ožive i utiču na nekoliko odabranih koji i dalje posjeduju unutarnju snagu i genij, tako da možda mogu smisliti nove forme života i kreativno ispoljavanje, koji čine da se divimo čovječanstvu (i prema tome izbjegnemo prijatnu nihilizmu) iznova. S obzirom na njihovu inherentno odabranu svrhu i karakter, te vrijednosti su namjenom ne-objektivno valjane ili univerzalno prihvatljive za svaki “racionalni” subjekt. U kojoj mjeri će neko stati na stranu Kanta ili Nietzschea u ovoj raspravi može ovisiti o tome je li više privučen Kantovim ili Nietzscheovim modelom filozofiranja. Kako se odlučiti između ova dva modela? Može li ili treba li to biti racionalna odluka? Takva pitanja nas ne vode daleko jer nas samo vraćaju na istu dihotomiju koju nastoje riješiti. Kantijanci će reći da bismo trebali usvojiti njihov model jer je podržan uvjerljivim razlozima koji se primjenjuju na svakoga ko se bavi racionalnom raspravom i koji time preuzima obavezu prema vrijednostima univerzalne opravdanosti, objektivnosti i istine, odnosno da smatra intersubjektivno dijeljene razloge jedinom valjanom osnovom za vjerovanje i djelovanje. Ničanci će tvrditi da ljudska misao, uključujući filozofsku misao (npr. onu Kantovu usmjerenu na opravdanje moralističkih, teističkih dogmi), nije zasnovana na objektivnim, čisto racionalnim razmatranjima; dodat će da je stalna (bezuslovna) vezanost za “asketske” vrijednosti univerzalne opravdanosti, objektivnosti i istine dubok problem koji muči čovječanstvo u njegovom modernom iscrpljenom, dezorijentiranom, pesimističnom i

nihilističkom stanju jer “život želi obmanu, živi od obmane”, uključujući samoobmanu (dodatak Predgovoru *Ljudsko, suviše ljudsko* §1).

Dakle, analiza dijalektike između Kanta i Nietzschea izgleda da otkriva da ne može biti rješenja koje će biti nezavisno od njihovih dotičnih filozofskih okvira.<sup>43</sup> Stoga, odustajem od procjene ko “osvaja” raspravu o mogućnosti racionalne samokritike. Prema mom mišljenju, važnija lekcija ovog eseja je ta da otkriva jednu krucijalnu dobrobit u angažiranju sa historijom filozofije. Praćenje zamršenosti, obrata i okreta centralne rasprave među velikim filozofima može nam pomoći da vidimo šta je u konačnici na kocki za te mislioce, istovremeno omogućujući nam ili prisiljavajući nas da se suočimo sa pitanjem šta je nama na kocki: šta *mi* vidimo kao temeljnu aspiraciju naše filozofske aktivnosti, umjesto toga šta je potrebno da se nastavi primati ta mjesečna plata, ili se približavati sitnom napredovanju na poslu, ili zadovoljavajući naše sujete gomilajući publikacije u “vrhunskim časopisima”.<sup>44</sup>

Sa engleskog jezika preveli: Omar Mahmutović i Adnan Hatibović

### Citirani radovi

Citati iz Kantovih djela, osim *Kritike čistog uma*, navode se tomom i brojem stranice (AA, sveska: strana) Akademijskog izdanja, Kantovi *Gesammelte Schriften*, ur. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, sv. 1–29 (Berlin: de Gruyter, 1902–). Citati iz *Kritike čistog uma* navode se prema standardnoj paginaciji A i B. Prijevodi su moji.

<sup>43</sup> Ovo bi se moglo interpretirati kao podrška za Nietzscheov “metafilozofski” okvir, zato što njegov perspektivizam i s njim povezan uvid u to da filozofski argumenti imaju ili nemaju težine ovisno o željenim silama čitalaca objašnjava zašto ovdje predstavljena dijalektika ne može biti razriješena u nepropitnom maniru.

<sup>44</sup> Verzija ovog rada je predstavljena na NAKS Southern Study Group na UNC Wilmington u aprilu 2022. g. Zahvalan sam publici za stimulirajuća pitanja i komentare, posebno Olgi Lenczewskoj za organizaciju predivne konferencije. Za veoma korisne povratne informacije na ranijim verzijama, dužnik sam Stephanie Basakis, Philu Boldu i Bernardu Reginsteru.

Citati iz objavljenih Nietzscheovih djela navode se brojevima knjiga i paragrafa Kritičke Studienausgabe, ur. G. Colli i M. Montinari. Prijevodi su moji. Koristio sam sljedeće skraćenice: BGE = *S onu stranu dobra i zla*; GM = *Genealogija morala*; GS = *Vesela nauka*; HAH = *Ljudski, isuviše ljudski*; TI = *Sumrak idola*.

Citati iz Nietzscheovih posmrtnih fragmenata navode se prema redoslijedu i paragrafima koji se koriste na <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Prijevodi su moji.

Anderson, Lanier (2005): "Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption." *European Journal of Philosophy* 13 (2), pp. 185-225.

Beam, Craig (1996): "Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians." *Hume-Studies* 22, pp. 299-324.

Churchland, Patricia (1987): "Epistemology in The Age of Neuroscience." *Journal of Philosophy* 84, pp. 546-583.

Clark, Maudemarie (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press

Clark, Maudemarie and Dudrick, David (2012): *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Cambridge University Pres.

Danto, Arthur (1980): *Nietzsche as a Philosopher*. 2nd edition. Columbia University Press.

Darwin, Francis (1887): *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*. Volume 1. John Murray

Engstrom, Stephen (1994): "The Transcendental Deduction and Skepticism." *Journal of the History of Philosophy* 32, pp. 359-80.

Huddleston, Andrew (2014): "Nietzsche's Meta-Axiology: Against the Skeptical Readings," *British Journal for the History of Philosophy* 22 (2), pp. 322-342.

Hussain, Nadeem (2007): "Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits." *Nietzsche and Morality*, B. Leiter, N. Sinhababu (eds.), pp. 157- 91. Oxford University Press.

Kail, Peter (2009): "Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation." *Journal of Nietzsche Studies* 37 (1), pp. 5-22.

Kaufmann, Walter (2000): *Basic Writings of Nietzsche*. The Modern Library.

Korsgaard, Christine (1996): *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Kuehn, Manfred (2001): *Kant. A Biography*. Cambridge University Press.

Leiter, Brian (2015): *Nietzsche on Morality* (2nd edition). Routledge.

O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason*. Cambridge University Press.

Reginster, Bernard (2009): *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.

Richardson, John (1996): *Nietzsche's System*. Oxford University Press.

Stich, Stephen (1990): *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. MIT Press.