

Arhe VIII, 15/2011

UDK 14 Nietzsche F.

17 : 1

179.6 : 1

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

MARICA RAJKOVIĆ¹

Filozofski fakultet, Novi Sad

POJMOVI MORALA I HEROJSTVA U NIČEOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Osnovna intencija autora ogleda se kroz dva horizonta razmatranja Ničeove filozofije: prvi, *etički*, bavi se osvetljavanjem Ničeovog pokušaja da „štetnom“, sokratovskom pojmu *moralnog* suprotstavi životni, pred Sokratovski pojam *herojskog*, dok se drugi, *estetički*, tiče Ničeovog razumevanja *tragedije*, kao autentične paradigme sveukupnog helenskog života. Kada je reč o prvom, etičkom, horizontu – posebna pažnja treba da se obrati na Ničeovo brisanje pojmovnih granica između *teorijske, praktičke i poetičke* sfere čoveka, jer se bitno *praktički* pojam morala, kakav evidentno postoji i u ranoj tragediji, pokušava premostiti vraćanjem onom herojskom, uz uvođenje stvaralačkog principa, koji je bitno *poetički*. Na istom, iako heterogenom, tlu Ničeove filozofije razvija se i razmatranje *tragedije*. On pokušava da sagradi bedem između rano-helenskih predstava pravde i racionalno-filozofskih poimanja morala, međutim upravo je rana helenska tragedija najsnažniji izraz procesa oblikovanja helenske moralne svesti, jer se iz tragedije, kao umetnosti jedne epohe, ne može izdvojiti ni etički, ni saznanji, ni edukativni smisao. Upravo se u ovim problemima može tražiti najslabija tačka Ničeove filozofije: težeći da odstrani dekadentno tkivo iz žive povesti epohe koju promišlja, on često odbacuje i mnogo njenog najzdravijeg tkiva.

Ključne reči: herojstvo, moral, Niče, povest, tragedija

POJAM MORALA U NIČEOVOJ FILOZOFIJI

Na samom početku važno je naglasiti da pojam morala u Ničeovoj filozofiji nije jednoznačan, jer, sa jedne strane, označava čitav korpus uslova koje održavaju na snazi jedan tradicionalni model ponašanja, dok, sa druge strane, predstavlja i princip regulacije parcijalnih interesa, koji balansira uzajamne i isprepletane pojedinačne interese. To znači da se o pojmu morala u Ničeovoj filozofiji ne može govoriti bez razumevanja za prepletanje pojma morala kao etičko–ontološke ideje sa pojmom morala koji pred-

1 e-mail adresa autora: marica.rajkovic@gmail.com

stavlja princip društvene norme, jer upravo to prepletanje predstavlja prvu i suštinsku problematiku čitavog Ničeovog odnosa prema tom misaonom zadatku.

Pronalaženje pozicije problema morala u Ničeovoj filozofiji tiče se, dakle, kako sinteze tog problema sa drugim referentim tačkama te filozofije, tako i eksplikacije određenih ideja u sklopu same tematizacije pojma morala. Takav poduhvat je kompleksan zbog Ničeovog razumevanja morala kao principa individualnosti, koji je proizašao iz običaja, ali takođe i zbog pristupa poimanju morala bez upuštanja u razmatranje punih konsekvenci misaonih dostignuća nemačkog idealizma. Niče briše pojmovnu distinkciju između ovih pristupa, što dovodi do stapanja istorijske i sintetičke perspektive, pa se gubi iz vida na kakav precizno pojam morala Niče misli kada o njemu govori – jer na jednom mestu razmatra etičke probleme iz epohe u kojoj su moralnost i običajnost bili neodvojivi, a već se na narednom primeru može uočiti da je reč o moralnosti moderne građanske epohe, koja je uspostavljena na potpuno drugačijim temeljima.

Potrebno je, ipak, razmotriti problem morala na ozbiljan način, smatra Niče, da bi jednog dana možda „bilo dopušteno da se uzima vedro“². Da bi se to omogućilo, neophodno je dovesti u pitanje *vrednosti samih moralnih vrednosti*, drugim rečima: neophodno je *prevrednovanje vrednosti*, koje može da sprovede samo autonomna i *imoralna* jedinka³. Imoralna zbog toga što joj je cilj potpuno prevrednovanje svih tradicionalnih moralnih vrednosti i postavljanje čoveka *izvan* nasleđene aporetike dobra i zla, u sferu onog van-moralnog⁴. *Imoralni stav*, dakle, predstavlja popuno razbijanje ustanovljenih i normiranih ograničenja modernog čoveka i konstituisanje autentičnog stvaralačkog života, koji neće biti markiran pokušajima da se njegova struktura traži u nečemu nadčulnom, odnosno nad-životnom.

Početak problematizacije pojma morala neraskidivo je vezan za prvu povesnu upitanost o poreklu dobra i zla i njihovim vrednosnim pozicijama. Niče smatra opasnim nedopuštanje *razmatranja* snažne povezanosti i prožimanja dobra i zla, koje etika us-

2 Niče, F., *Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003., str. 178. Dalje u tekstu: GM.

3 Za razliku od Kantovog shvatanja autonomije kao jedinog prihvatljivog moralnog principa, za Ničea se pojam *autonomije* i pojam *morala* međusobno isključuju, jer on svaku moralnu normu smatra nametnutom, dakle – heteronomnom.

4 *Imoralno* se, dakle, odnosi na ono *izvan* moralnih kategorija, dok je pojam *amoralnog suprotstavljen* moralnom, ali u sklopu istog sistema moralnih normi. *Imoralnost* uključuje dva poricanja: jedno poriče tip čoveka koji je dotad važio kao najviši, one *dobre, dobronamerne*, a sa druge strane poriče onu vrstu morala koja je postigla važenje i zavladala kao moral po sebi – hrišćanski moral. Uslov za opstanak *dobrih* je, prema Ničeu, *laž*, pa je hrišćanski moral neophodno razotkriti, postaviti se *izvan* njega. A onaj koji razotkriva moral razotkrio je istovremeno bezvrednost svih vrednosti u koje se verovalo. Problem takvih vrednosti krije se u sledećem – lažna etika gradi analizu takozvanih neegoističkih postupaka, koji u pomoć „opet prizivaju religiju i mitološka čudovišta“. – Niče, F., *Ljudsko, suviše ljudsko*, Dereta, Beograd, 2005., str. 41. Dalje u tekstu: LJ. Imoralan čovek, koji ovo shvata, nikako nije čovek „bez obaveze“ već naprotiv – čovek obaveze! A jedino što on može da neguje, a da liči na vrlinu je *čestitost* – to upućuje na predskratovski stav. Niče se ovde otmah ograđuje razjašnjenjem da svaka vrlina naginje gluposti, pa se treba čuvati od toga da naša čestitost ne postane sujeta, ukras, sjaj ili međa – dakle, da nešto što je *veliko* ne postane ono što nas ograničava. „Šta mi znači vrlina! Još me nije naterala da pobesnim. Kako sam sit svoga dobra i svoga zla! Sve je to beda i prljavština i jadno zadovoljstvo!“ – Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Oktoih, Podgorica, 1999., str. 45. Dalje u tekstu: TGZ.

postavlja na samom početku razmatranja pojma morala. Za takvo stanje je, po Niče, odgovorna prva metafizička podela, koja je mišljenju suprotstavila sferu instiktivnog⁵! Filozof bi morao da polaže pravo na uključivanje *htenja po sebi* u horizont morala, shvaćenog kao učenje o odnosima vlasti unutar kojih se pojavljuje fenomen života – takav stav bi bio daleko adekvatniji stvarnom životnom kontekstu. Potrebno je zato „drobiti i razarati svoje sopstvene ostatke moralnosti“⁶, jer je snaga moralnih predrasuda zašla duboko čak i u najduhovniji i prividno najhladniji svet i počela da deluje na sputavajući način, smatra Niče.

Predsokratovska filozofija je vrednost čovekovog delanja posmatrala kroz posledice koje izaziva, dok se već od Sokrata i nakon Sokrata akcenat i kriterijum prebacuju na izvor, uzrok ili poreklo, što dovodi do izdvajanja *namere* kao ključa budućih filozofskih razmatranja o moralu⁷. Taj ključ je za Ničea ujedno i *velika opasnost*, čije su destruktivne posledice nemerljive: *opasnost* zbog toga što se na taj način iz delanja potpuno isključuju one nenamerne okolnosti i uzroci, koji često imaju *presudnu* vrednost za čovekovo delanje. Uz tu *opasnost* se nužno javlja i stav da je istina vrednija od privida, što po Ničeovom mišljenju sadrži dve sporne tačke – prva se tiče samog konstituisanja tog stava, koje ima formu aksioma – jer se ne dovodi u pitanje; dok se druga tiče potrebe da se istina u tolikoj meri *brani*, što može da uputi na pomisao da joj je odbrana neophodna, jer je *slaba*⁸. Protiv nekritičkog postavljanja istine na pijedestal pravih vrednosti Niče upućuje jednostavno pitanje – zbog čega se uopšte stvara hijatus i nepomirljivost između istinitog i lažnog⁹? Takvo suprotstavljanje predstavlja ograničenje čak i kada je reč samo o ljudskom delanju, a pogotovo onda kada se proširuje na područja koja postoje nezavisno od čoveka i njegovih vrednosnih pojmova. Nužna posledica takvog ograničavanja je koncepcija po kojoj određena vrednost uvek treba da važi *za sve* ili *za svakoga*¹⁰, dok Niče tvrdi nešto potpuno drugačije: da ljudi *nisu jednaki*, niti to treba da postanu – jer u suprotnom ljubav prema nadčoveku ne bi bila moguća. To znači da je, uz volju za znanjem i istinom, neophodno priznati i volju za neznanjem, neizvesnim i

5 Čini se da je Niče uputio najviše zamerki upravo onim filozofima, koji su pod prividom neke nove, revolucionarno postavljene filozofije zapravo koristili stare okvire i pojmove pod koje svrstavali neki navodno novi sadržaj ili sistem mišljenja. O tome je reč i u njegovom osvrtu na „plemenite stoike“, koji na prvi pogled žele da žive u skladu sa prirodom, a zapravo žele da ona bude filtrirana kroz ljudske moralne predstave i pojmove, žele „da ona bude priroda u skladu sa stoom“. – Niče, F., *Šone strane dobra i zla*, Dereta, Beograd, 2003., str. 16. Dalje u tekstu: SDZ. Filozofija koja se usuđuje da pruži otpor utabanim vrednosnim sudovima samu sebe postavlja *s one strane dobra i zla*. Niče, međutim, upozorava da je uloga moralnih predrasuda u filozofiji daleko ozbiljnija i opasnija nego što može da se pretpostavi – „ako želimo da objasnimo na koji su se način zapravo ostvarivale i najnerazumljivije metafizičke tvrdnje nekog filozofa, dobro je (i mudro) uvek prvo zapitati: na kakav moral sve to (ili on) smera?“ – Isto, str. 14.

6 Isto, str. 27.

7 Tako se i pojam *krivice* učitava čak i onim epohama koje, po Ničeovom mišljenju, pojam izbora pri činjenju (u smislu motiva) uopšte nisu poznavale.

8 To podseća na Hegelovu formulaciju o „lukavstvu uma“ – jer potreba za lukavstvom znači *slabost* onoga koji za lukavstvom poseže.

9 Pitanje je istog karaktera kao i pitanje o *neophodnosti suprotstavljanja* dobra i zla.

10 U zavisnosti od toga da li se misli na *čovečanstvo* ili na *zbir pojedinaca*. Konsekvencija je, prema Niče, ista.

neistinitim¹¹. Tek je u tom smislu moguće razumeti zbog čega su ljudi koji potcenjuju ili odbacuju sve težnje koje nisu racionalne i moralne – uvek u opasnosti da ih „raskomada nekakav Minotaur savesti“¹².

Ukoliko se prihvati mogućnost onog iracionalnog, bezumnog i imoralnog, moguće je *prevladavanje morala*. Ipak, to ne znači da se Niče vraća konstituisanju filozofskog stava kao kritike, jer on tvrdi da kritika može da bude samo oruđe filozofije, nikako njeno polazište i noseća ideja. Stanje i stav u skladu sa kojima se čovek stidi svoje nemoralnosti samo su na korak udaljeni od toga da se čovek stidi i svoje moralnosti, pa je u skladu sa tim razumljiv zahtev za temeljnim preokretanjem i prevrednovanjem postojećih vredosti. Postojeće vrednosti o kojima je tu reč problematične su zbog svojih izuzetno spornih temelja: „želja da se savlada neki afekt napokon je samo želja drugog afekta ili više drugih afekata“¹³, smatra Niče, podsećajući na neotklonjivu dozu taštine, koja čoveka konstantno podstiče da ono u čemu je najbolji predstavi kao nešto što mu najteže pada. Sve te okolnosti su veoma značajne za čovekovo delanje, ali nisu obuhvaćene nikakvom etikom ili naukom o moralu, koja je potpuno strana moralnim osećanjima, jer i sâm njen naziv predstavlja „vređanje dobrog ukusa“. Potrebna je, dakle, *tipologija morala*, a nikako nauka o njemu, jer je neophodno razotkriti sve skrivene moralne poruke dosadašnjih filozofija, jer su, prema Ničeovom mišljenju, svi filozofi težili utemeljenju nekog morala, hteli to da priznaju ili ne¹⁴.

Ne navodeći nemerljiv značaj Kantove filozofije za to otkriće, Niče tvrdi da je velika teškoća u razumevanju pojma morala nastajala zbog toga što je moral uvek važio kao nešto *dato*, a etika se takvim moralom bavila bez osvrta na fenomene izvan vlastitog istorijskog i geografskog konteksta. Potrebno je, međutim, obuhvatiti različite epohe, različite civilizacije, narode i vremena, da bi se makar približno uvidela kompleksnost problematizacije pojma morala, jer je u svim dotadašnjim etikama, prema Niču, izostala „sumnja da u moralu postoji nešto problematično“¹⁵. Svako utemeljenje morala na takvim osnovama bilo je, zapravo, *verovanje*¹⁶ u vladajući moral, presvučeno u formu nauke, koje nije dopuštalo nikakvu kritiku, primedbe, a posebno ne problematizaciju vlastitog temelja¹⁷.

11 Ovde se može osvetliti Ničeov kompleksan odnos prema nauci, jer se ovim rečima zapravo kaže da nauka, ako *voli život*, ne teži da izbegne *zabludu*, jer je i zabluda njen neophodan deo.

12 Isto, str. 33.

13 Isto, str. 65.

14 Osim u filozofiji, taj princip je vidljiv u svakodnevnom životu: reč je o „svakodnevnom merilu“, koje Niče smatra odličnim kriterijumom, jer ćemo retko kada pogrešiti ako „ekstremne postupke budemo objasnili *taštinom*, umerene – *navikom*, a sićušne – *strahom*“! Da bismo došli do suverene, autonomne i izvan-moralne jedinice potrebno je da društvo i običajni moral konačno obelodane *za šta su bili sredstva*. Kako se autonomnost i moral međusobno isključuju – takva jedinka će moći da bude potpuno autonomna, štaviše – biće to čovek koji „sme da obeća“. To je izuzetna vrsta odgovornosti, gde čovek sebe uzima kao vrednosnu meru. *Čovek koji sme da obeća* mnogo je bliži *herojskom*, nego *moralnom* čoveku.

15 Isto, str. 74.

16 Uz verovanje uvek ide i *nada*, koja po Niču nije bez razloga jedina ostala u Pandorinoj kutiji: „ostala jer je bila najteža, jer je ona najgore zlo, jer produžava mučenje“. – LJ, str. 59.

17 Niče smatra da postoji više vidova takvih *morala*: neki treba da opravdaju tvorca pred drugima; drugi da umire svog tvorca i učine da bude zadovoljan sobom; a neki će se postarati da tvorca sebe razapne na krst. Svima im je zajedničko to što im je *svrha* i pravi *cilj* uvek interes, koji ostaje sakriven.

Uticao i zasluge Kantove praktičke filozofije za vlastitu kritiku Niče, dakle, ne pominje, ali kritikuje Kantov pojam kategoričkog imperativa, smatrajući da je Kant konstituisao model *pokoravanja*, kakav se zahteva i od drugih, jer je sebi već propisan¹⁸. Niče, međutim, ispušta iz vida smisao kategoričkog imperativa, koji se temelji na uspostavljanju volje kao prvog *autonomnog* principa svakog moralnog delanja – on smatra da je bilo koji moralni imperativ *prisila*, za razliku od imperativa prirode¹⁹, koja zahteva *poslušnost*. Priroda taj zahtev upućuje svemu postojećem, „ali, pre svega, celokupnoj ljudskoj životinji – čoveku“²⁰.

Moral je, kako kaže Niče, „volja za poricanje života“, potajan nagon uništavanja, načelo propadanja, umanjivanja, klevetanja, početak kraja“²¹ i uvek je ili utilitarizam, ili bojažljivost – a osnovni problem takvih koncepcija je *usmerenost* tih zahteva na *stado* ili *krdo*, i to najčešće uz licemerje onoga koji zapoveda, jer tvrdi da je i sâm poslušan²². Sve vrline kojima se teži su van-moralne²³, a sve dok su ti zahtevi usmereni na *sve* i *svakoga*, nikakav moral neće moći da postoji. Poreklo vrline neće se naći u nekoj „mekoj postelji“²⁴ već upravo u dovoljnoj udaljenosti od „mekušaca“. A upravo „meke postelje“ su bila sva dotadašnja tumačenja vrline: svima njima Niče, kroz svog Zaratustru, poručuje: „Šta vi znate o vrlini! Šta biste vi *moгли* znati o vrlini!“²⁵. Ovakvu tvrdnju Niče temelji na tezi da je u osnovi svakog morala (i ne samo morala, već i mnogih drugih fenomena, kao što je, na primer, demokratija) *strah*, koji od svih svojih produkata stvara *osrednjost*. Takva osrednjost legitimise svaku vrstu *jednakosti prava*, koja maskira svoj pravi cilj: borbu protiv svega drugačijeg, smelijeg i višeg²⁶.

Postavlja se pitanje – šta je alternativa takvom moralu, ukoliko je po sebi toliko iskvaren i korumpiran? Niče upućuje na *aristokratski način vrednovanja*, koji dela i ra-

18 Moderan čovek je, zahvaljujući „zvezdanom nebu“ (Niče ponovo ne propušta priliku da istakne jednog od *krivaca* za moderno shvatanje pojma morala – up. Kant I, *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979. Na putu duha u obliku lava u Ničeovom „Zaratuštri“ staje veliki zmaj koji se zove „Ti treba“, a na njegovim krležama se presijavaju hiljadugodišnje vrednosti kojima je zajedničko da viču da nikakvo „Ja hoću“ ne treba da postoji.) određen različitim moralima, a njegovo delanje naizmenično *svetle različitim bojama*.

19 Ovdje bi se trebalo podsetiti Šelingovog stava da „otkrivenje pretpostavlja iskvareno stanje sveta. Za prirodu je čovek bio određen kao posrednik, a njoj je taj posrednik i nedostajao“ – što upućuje na odnos koji nikako nije jednosmeran. Šeling, F. V. J., *Filozofija slobode*, Plato, Beograd, 1998., str. 44.

20 SDZ, str. 76

21 Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001., str. 43. Dalje u tekstu: RT.

22 Hajdeger tumači Ničeovu ideju rečima: „onaj čovek koji svoju čovečnost hoće kao volju za moć i tu čovečnost shvata kao nešto što pripada stvarnosti koja je u celini određena voljom za moć, – taj čovek biva određen suštinskim oblikom čoveka koji (...) prevazilazi dosadašnjeg čoveka“. – Hajdeger, M., „Ničeove reči „Bog je mrtav““, u: *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000., str. 195.

23 Ni savest nije, kako se rado verovalo, „Božji glas u čoveku“ – ona je „instinkt svireposti koji se okreće na-
trag pošto više ne može da se isprazni prema napolje“. – Niče, F., *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1988., str. 95.

24 TGZ, str. 116.

25 Isto, str. 137.

26 U vezi sa ovim trebalo bi ukazati na mesto gde Hajdeger navodi i citira Niče – „malo niže nalazi se pasus: „Tako se glupo priča o *ponosu* – a hrišćanstvo je učinilo da se ponos oseća čak kao *greh*“ (Dela, t. XIV, str. 101., Hajdeger, M., „Ko je Ničeov Zaratustra?“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd, 1999., str. 97.) ističući Ničeovo zapažanje – da onaj ko od sebe zahteva nešto *veliko* to i postiže, što ga ujedno čini drugačijim od onih koji to ne čine, a koji su uvek spremni da takvu vrstu distance nazovu *visokim mišljenjem o sebi*.

ste spontano. Takav način zahteva svoju suprotnost jedino zbog toga da bi samog sebe *potvrđivao sa još većom zahvalnošću*²⁷, sa još većim likovanjem – njegov negativni pojam “nizak” (ili: “prost”, “rđav”, itd.) samo je naknadno smišljen bleđi kontrast u odnosu na njegov pozitivan, „skroz – naskroz životom i strašću prožet“ osnovni pojam – “mi aristokrati, mi dobri, lepi, srećni!”²⁸ – smatra Niče. Jasno je da on ne odriče potrebu za “onim drugim” aristokratskog morala, čiji je jedini smisao da još bolje odrazi veličinu i snagu takvog morala, ali on odbija da uvidi da potreba za “onim drugim”, za odrazom ili čak publikom (uslovno rečeno), nije ništa vrednija od potrebe ropskog morala da ima “ono drugo” prema čemu će (ili preciznije: protiv čega će) biti upravljen²⁹. Činjenica da se *aristokratski moral* nikada nije „potrudio“ da upozna taj svet različit od njega nikako ne znači da taj svet nije neophodan, ili bar značajan za njegovo opstojanje. Aristokratskom moralu je ovde nepravedno dodeljena izvesna samosvrhovitost koju “ono drugo” tog morala eventualno pojačava, ali nikako ne uslovljava. Jasno je da aristokratski moral sebe drži za samodovoljan i samosvrhovit, ali Niče bi morao jednako nemilosrdno da ispita i temelje takve jedne datosti, kao što nije štedeo temelje svih dosadašnjih oblika morala u ljudskoj istoriji.

On razlikuje tri povodne epohe prema kriterijumu razumevanja morala: pred-moralnu, u kojoj se vrednost delanja ogledala u njegovim posledicama; moralnu, u kojoj se vrednost delanja tražila u nameri; i izvan-moralnu, u kojoj bi delanje trebalo biti potpuno „očišćeno“ od bilo kakvih vrednosnih normi³⁰. Izvan-moralno razumevanje morala će odbaciti potragu za *svrhom*, jer je, prema Ničeovom shvatanju, svrha pre *propratna pojava* nekog zbivanja, nego njen uzrok. Kada je reč o moralnom razdoblju³¹, treba istaći i stav da uloga Sokrata u kreiranju takvog pristupa, njegovo „intelektualiziranje“ samo po sebi nije bilo fatalna greška, nego jednostavno odgovor na zahtev trenutka u kojem se nalazio, pa je zato posebno besmisleno i neumesno govoriti o nekoj moralnoj promašenosti takve koncepcije – jer je temeljni Ničeov stav o tom pitanju upravo taj da sam po sebi nijedan moral nije „lažan“ ili „pogrešan“ (a isto tako ni „istinit“ ili „ispravan“). Problem nastaje onda kada *jedan moral prevlada i nametne se kao jedini*. Jer pogubno je za „ljudsku vrstu“ ako jedna „vrsta čoveka“ svoje uslove održanja i rasta nameće celini. Pre svega, *moralno razdoblje* je početak kultivizacije, koja nije ništa

27 Religioznost starih Grka je još počivala na *zahvalnosti*, a onda je ustupila mesto *strahu*.

28 GM, str. 188.

29 Ignorisanje potrebe za aksiologijom i potreba da se fokus usmeri ka *spolja*, a ne prema *sebi*, pripada *resantimanu* – jer je „ropskom moralu“ uvek potreban naspramni i spoljašnji svet da bi uopšte delovao – njegova akcija je iz osnova reakcija, tvrdi Niče. Resantiman se javlja i u odnosu prema moralnim sudovima i predrasudama, jer oni „predstavljaju omiljenu osvetu duhovno ograničenih ljudi onima što su manje duhovno ograničeni i neku vrstu nadoknade za nemanje prirodnih obdarenosti, napokon – i priliku da se stekne duh i postane istančan: pakost oduhovljava“. SDZ, str. 105.

30 Ovde se ponovo zanemaruju čitavi sistemi i koncepcije nemačkog idealizma, čije se etičke koncepcije nikako ne mogu redukovati ni na kakvu aksiologiju.

31 Niče podseća da je u *pred-moralnom razdoblju* osveta bila pretpostavljena pravdi (dobrim se smatrao onaj ko na dobro odgovara dobrim, a na loše lošim – a lošim se smatrao onaj ko je dostojan prezira), dok je u *moralnom razdoblju* pravda pretpostavljena osveti, a čovek sebe više ne posmatra kao individuum, nego kao dividiuum (ono što je složeno i čemu nedostaje potrebna suština). LJ, str. 54.

drugo nego „pokornost običajima, ma koje vrste mogli oni biti“.³² Niče smatra kako se niko još nije usuđivao da moral učini predmetom kritike i uopšte da ga posmatra kao nešto problematično, jer u prisustvu morala – a uostalom i bilo kojeg drugog autoriteta – čovek ne sme ni da misli, a još manje da govori – ima samo da sluša. Ovdje dolazi do izražaja osnovna Ničeova zamerka moralu: činjenica da sputava razvoj i kreativni razmah čoveka, koji uvek stoji naspram svake paradigme onoga konzervativnog, dogmatskog, autoritativnog i tradicionalnog.

POJAM HEROJSTVA U NIČEOVOJ FILOZOFIJI

Ničeov pokušaj prevladavanja tradicionalne metafizike, a time i *moralnosti*, zahteva oslonac na tlu koje on traži u predsokratovskom mišljenju: u ranoj, autentičnoj helenskoj tragediji³³. U povesnim uslovima tog doba „još ne postoji čvrsta svijest o pravu i običajima, samo se herojskom djelatnošću pojedinaca može roditi svijest o pravu i običajima, a time i o nekoj uređenoj društvenosti, vezivanjem te ideje s predstavom o časti“³⁴. U „Rođenju tragedije“ poseban fokus se upravlja na pojam *herojskog*, izvorno vezan za pred-moralni, ili preciznije: pred-moralistički stav. Tako se sa jedne strane kristališe Sokratova i kasnija pojmovno ustanovljena moralnost, ne ostavljajući prostor za ono drugo držanje, koje odlikuje paradigma tragedije: herojsko držanje. Đurić podseća na Ničeov spis „Homerovo nadmetanje“ iz 1869., u kojem se razmatra predsokratovska forma etike – „Hesiod je izrazio jednu od najkarakterističnijih crta helenskog narodnog bića – agonističnost, tj. nagon za nadmetanjem i ogledanjem, koji će postati moćan i presudan odrednik helenskog istorijskog života i, u vreme najraskošnijeg cvetanja helenske prosvete, predstavljati uobličavalačku energiju prvog reda“³⁵. Treba, svakako, naglasiti da motiv te *agonističnosti* nije koristoljublje, već *žudnja za pobjedom*. Takva agonističnost se ogleda u svim formama duha stare Helade, pa tako, na primer, kod Demokrita Niče posebno ceni „muškost mišljenja i proučavanja“³⁶. Agonistički etički princip nije reflektovan u svesti helenskog čoveka, pa je Sokratovo učenje potpuno razbilo takvu koncepciju, izdvajajući *znanje* za autentični kriterijum moralnog delanja³⁷.

32 Niče, F., *Osvit*, Rad, Beograd, 1979., str. 15.

33 Sallis, J., *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, University of Chicago Press, 1991., str. 54 – 57.

34 Perović, M., *Praktična filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004., str. 21. Dalje u tekstu: PF.

35 Đurić, M., „Fridrih Niče i helenska kultura“, u: Niče, F. *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001., str. 18. – 19. Dalje u tekstu: FNK.

36 Isto, str. 30.

37 Ne treba zaboraviti da je u „Volji za moć“ Niče naglasio da pravim filozofima Helade smatra one pre Sokrata – što na prvi pogled deluje adekvatno Ničeovoj celokupnoj koncepciji – međutim, ta teza govori nešto mnogo značajnije – ne samo da je *životni stav* predsokratovske Helade za Ničea jedini autentičan i autonoman, već je i njihova *filozofija* takva, što znači da Niče insistira na *znanju*, koje nije racionalno, filozofiji, koja nije metafizika i mišljenju, koje nije logičko, ali jeste *filozofsko*. “Možda postoji carstvo mudrosti iz kojeg je logičar prognan“. – RT, str. 139. Hajdeger tvrdi da je Niče morao *misliti* metafizički ako je „svoju najdublju misao tumačio i shvatao polazeći od dioniskog“ (Hajdeger, M., „Ko je Ničeov Zaratustra?“, u: *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd, 1999., str. 98.), što ipak ne znači da bi u takvom mišljenju sve moglo biti *dostupno* metafizičkom mišljenju.

U Homerovo doba „čast je herojska pretenzija na pravo, prema veličini zasluge“, a „homerski čovjek je arhetip *homo heroicus*-a“³⁸. U sklopu težnje za pobjedom uočava se i težnja za prvenstvom, pohvalom i slavom, što Niče smatra najznačajnijim izrazom helenskog praktičkog života pre Sokrata. Za potkrepljivanje ovakve teze Đurić podsjeća na Homerovu *agonističnu parolu*: „Svagda najbolji biti i odličan između drugih (Ilijada, VI 208, XI 784)“³⁹. Kako je Sokrat „neposredno odgovoran za smrt tragedije“, odgovoran je i za dekadenciju povesnog i životnog konteksta. „Pri herojskom stremljenju pojedinca u opštost, pri pokušaju da strese okove individuacije pa da sam bude ono jedno svetsko biće“⁴⁰ razvija se, prema Niče, autentični stav helenskog čoveka, a pomenuti kontekst se odlikuje držanjem koje je čoveku adekvatno, a još uvek ne poznaje velike etičke koncepcije, pa nužno dospeva u koliziju sa metafizičkom strukturom vrednosti, koja nema mehanizam da se suoči sa onim što je opasno za celokupan misaoni korpus – sa onim bezumnim, iracionalnim, životnim i bezpojmovnim: „herojski duh, koji se ne pojavljuje samo u Heraklita, kao koren helenskog duha, pokazuje se kao duhovni koren i u heraklitovca Ničea, koji je kao dečak voleo ratne igre. (...) Kao i Heraklit, i Niče brani borbu: „Vi kažete, dobra stvar je ono što rat čini svetim? A ja kažem: dobra borba je ono što svaku stvar čini svetom.“ „Rat i hrabrost više su velikih stvari učinili nego ljubav prema bližnjem““⁴¹. Vidljiva je, međutim, Ničeova nespremnost da se eksplicitno i direktno obračuna sa svojim filozofskim prethodnicima, budući da se odgovornost za određene koncepcije, koju on pripisuje jednom autoru, često može pripisati i mnogim drugim filozofima, od kojih neki imaju i presudniju ulogu, a koje Niče ne uključuje u svoja razmatranja. To može da se odnosi pre svega na predsokratovske etičke koncepcije, koje Niče izostavlja iz svoje kritike, najviše od svih na Heraklita – čija poruka „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων“ nikako ne može biti svedena na nešto niže ili drugačije od *moralne* norme. Kada govori o filozofiji u tragičkom razdoblju Grka, osim konstrukcije *filozofskog herojstva*, Niče naglašava i mogući odgovor na pitanja koja bi se mogla postaviti Heraklitu: a taj odgovor bi glasilo da se *igra ne bi smela shvatati suviše patetično, ali pre svega – ne bi se smela shvatati moralno*. Takođe, u Anaksagorinom učenju je, tvrdi Niče, moguće razaznati *krik* – da *bivanje nije moralni, već samo umetnički fenomen*. Neobično je, međutim, što u delu „Filozofija u tragičkom razdoblju Grka“ Niče ni na jednom mestu ne pominje apolonski, niti dionizijski princip. Čitavo delo se vrlo blisko tiče tragedije i tragičkog, ali iz perspektive koja je potpuno drugačija od one iz „Rođenja tragedije“. Pored takvog stava o tragičkoj umetnosti, treba naglasiti

38 PF, str. 21.

39 FNK, str. 19.

40 RT, str. 106.

41 FNK, str. 27. Đurić naglašava i zanimljivu vezu između Heraklita i Ničea: Heraklit je „aristokrat, koji je pripadao rodu Kodrida, iz kojeg su birani efeški kraljevi, a Niče sam kaže o sebi:“A ipak su moji preci bili poljski plemići; ja imam otuda u telu mnogo drskih instinkata, ko zna?“⁴². Isto, str. 28.

da Niče smatra lepo po sebi *utvarom*⁴², kao, uostalom, i ceo idealizam⁴³, posmatrajući i estetičke pojmove kroz prizmu vlastite aksiologije, pre svega vitalističkih određenja *slabosti* i *snage*. Interesantno je, ali ne i iznenađujuće, za njegovu filozofiju postavljanje onog *tragičkog* nasuprot onom *pasivno-pesimističkom*, jer se kroz tragičko ogleda smisao predsokratovskog shvatanja herojskog, koje se potpuno razlikuje od metafizičkih i hrišanskih vrednosnih utemeljenja. Tragička umetnost izoštrava sposobnosti za „obimnije i potpunije upoznavanje sa zakonima koji upravljaju ljudskim životima“⁴⁴. Ničeov Zaratustra tvrdi da pesnici „suviše lažu“⁴⁵, da su svi bogovi „pesnička izmišljotina“, jer vuku *naviše* – „ka carstvu oblaka: na njih stavljamo svoje šarene mešine i nazivamo ih onda bogovima i nadljudima“⁴⁶ – ali zapravo „svi mute svoju vodu, da bi izgledala duboka“⁴⁷.

U „Pokušaju samokritike“ Niče smatra da je u „Rođenju tragedije“ predstavljena „umetnost – a ne moral – kao stvarno metafizička delatnost čovekova; u sâmom delu se više puta ponavlja škakljiva teza da je postojanje sveta opravdano samo kao estetski fenomen“⁴⁸, a prava paradigma za to je predsokratovska Helada, koja iskazuje „suprotnost, po poreklu i ciljevima, između likovne umetnosti, apolonske, i nelikovne metnosti muzike, kao Dionisove“⁴⁹, gde se apolonski nagon razume kao *svet sna*, a dionizijski kao *svet pijanstva*⁵⁰. Suprotstavljanje apolonskog i dionizijskog Niče ne redukuje na odnos unutar jedne forme umetnosti – tragedije, pa čak ni na oblast umetnosti uopšte⁵¹. On u tom suprotstavljanju vidi obeležje celokupne duhovne epohe, smatrajući tragički vek Helena za autentični izraz i vrhunac helenske epohe. U „Veseloj nauci“ Niče smatra kako samo umetnik ljudima daje oči i uši – kao i mogućnost da otkriju *heroja* u svakom karakteru⁵². Takav stav se radikalno okreće protiv dotadašnjih filozofskih koncepcija, koje su kulminacijom helenske epohe smatrale Sokratovo doba, kao i doba koje je neposredno nakon njega usledilo. Koren takvog radikalnog obrta odražava i daleko relevantnije konsekvence. Ne dovodi se, naime, u pitanje samo stav koji filozofska

42 „Upravo za junaka je *lepota* od svega najteže“. – TGZ, str. 164.

43 Niče, F., *Slučaj Wagner*, Čigoja štampa, Beograd, 2005., str. 43. Ovde bi se moglo napomenuti i da Hajdeger smatra da ono idealno predstavlja suštinu Ničeovog pojma „Bog“ – „reči „Bog je mrtav“ nemaju ničeg zajedničkog s mišljenjem dokonih brbljivaca koji „ne veruju u Boga“, (...jer) reč „bog“, ako se o njoj suštinski radi, zamenjuje natčulni svet ideala koji sadrže cilj života“ – Hajdeger, M., „Ničeove reči „Bog je mrtav“, u: *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000., str. 171.

44 Đurić, M., *Istorija helenske etike*, BIGZ, 1976., str. 93.

45 TGZ, str. 176.

46 Isto, str. 177.

47 Isto, str. 178.

48 RT, str. 40.

49 Isto, str. 51.

50 Pojavljuje se „uzvišeno i proslavljeno umetničko delo antičke tragedije i dramskog ditiramba, kao zajednički cilj oba nagona, čija se tajanstvena bračna zajednica, posle duge prethodne borbe, proslavila takvim porodom – Antigonem i Kasandrom u isti mah“. RT, str. 72.

51 On čak razlikuje „dioniske Helene od dioniskih varvara“. – RT, str. 59.

52 Izraz *herojsko* Niče koristi i u prepiskama – u pismu Karlu fon Gersdorfu iz januara 1867. Niče govori o rimskoj kulturi, koja bi mogla biti ponosna na *herojske* figure njegovog vremena, dok u pismu Hajnrih fon Stajnu iz decembra 1882. Niče kaže da nema toliko visoko mišljenje o *heroju* kao on, ali da ga smatra najprihvatljivijom formom ljudske egzistencije, posebno kada ne postoji drugi izbor.

tradicija ima o ulozi Sokrata u njenom vlastitom generisanju, nego i Aristotelov uvid u tri specifične forme ljudskog života: *teorijsku, praktičku i poietičku*. Svakako, ovde nije cilj odmeravanje filozofskog značaja Sokrata i Aristotela, nego bi trebalo naglasiti da je, kada je reč o mogućim posledicama, ipak opasnije *razbiti* filozofsko dostignuće u vidu posebnosti *teorijskog, praktičkog i poietičkog*, nego tvrditi da Sokrat nije vrhunac helenske epohe⁵³. Ipak, kada je Niče u pitanju, ne iznenađuje činjenica da su njegovi interpretatori akcenat stavili upravo na ovo drugo, budući da stav o filozofu koga bi trebalo skinuti sa trona povesti ipak dalje odjekuje od stava o jednom filozofski specifičnom pitanju. Još jedan od razloga za potrebu rasvetljavanja tog odnosa leži i u činjenici da se Niče često prema značajnim problemima i dostignućima filozofske tradicije odnosio pre implicitno, nego eksplicitno, ne otkrivajući ponekad ni prema kojim stavovima ili autorima uopšte smerava svoju kritiku⁵⁴, kao kada, na primer, Aristotelu implicitno suprotstavlja stav da je važno držati se estetske forme, „ne prelazeći na područje sažaljenja, straha, etički uzvišenog“⁵⁵.

Kao što je ranije napomenuto, Niče razlikuje intelektualističku, sokratsku Heladu od „stare, herojske Helade“⁵⁶, navodeći najznačajniju odrednicu takve, autentične Helade: tragičkog čoveka, koji je sinonim za herojskog čoveka. Upravo u tragičkom čoveku moguće je prepoznati balans i izvorno prožimanje apolonskog i dionizijskog principa, a to prepoznavanje je, po Ničeovom mišljenju, omogućeno u tragedijama Eschila i Sofokla – Apolon „ne može da živi bez Dionisa! Ono „titansko“ i „varvarsko“ postalo je najzad isto onako nužno kao i apolonsko!“⁵⁷.

On smatra da Šopenhauer utemeljuje stav da su hrišćanske tragedije superiornije od antičkih tragedija upravo na pojmu herojskog, smatrajući da antičke potenciraju *stoičko herojstvo*, koje se uvek vezuje za *nesreću*. U čemu se onda ogleda tolika razlika između Ničeovog i Šopenhauerovog određenja *herojskog*? Pre svega u tome što se Ničeov *heroj*, dionizijski čovek, identifikuje sa svetskom voljom, dok Šopenhauer ne može da pristane na takvu identifikaciju. U tekstu „Šopenhauer kao učitelj“ Niče govori da je Šopenhauer odredio *herojski životni hod* kao vrhunac čovekovog života, budući da se srećan život ne može dostići. Za Ničea je takav herojski stav suprotan onome što se pod *velikim ljudima* obično podrazumeva: istinski veliki čovek neće biti nagrađivan i hvaljen i slavljn, nego će biti mučen nezahvalnošću sveta i tek u smrti će se ugasiti „u nirvani“. Herojski čovek prezire dobro i zlo, uspehe i neuspehe, a njegova snaga leži u zaboravu sebe samog – dakle u negiranju individualnog (apolonskog) nagona. U tom smislu se može reći da se Niče bori protiv prevlasti onog apolonskog (što nikako ne znači da želi njegovo uništenje, jer bi to onemogućilo nastanak tragedije), dok se

53 Proces, kojim je Sokratova filozofija otvorila mogućnost za takvo filozofsko pitanje, u ovom trenutku ostavljamo po strani, što ne znači da se takva veza previda.

54 Razlog takvih okolnosti svakako treba tražiti u samoj Ničeovoj nameri, ali ne treba zaboraviti i mogućnost da se „u Ničeovom mišljenju pojavljuje nešto o čemu samo to mišljenje nije više kadro da misli“ – Hajdeger, M., „Ko je Ničeov Zaratustra?“, u: Predavanja i rasprave, Plato, Beograd, 1999., str. 95.

55 RT, str. 207. – 208.

56 FNK, str. 15.

57 RT, str. 70.

Šopenhauer bori i protiv onoga što razumemo kao apolonsko, ali i protiv identifikacije i stapanja sa dionizijskim – jer se Šopenhauer ne odriče *moralnih normi*, koje Niče želi da destruiru i prevlada *estetskim držanjem*⁵⁸.

Poznata Ničeova razmatranja o umetnosti, koja je važnija od istine, zapravo se tiču pojma *života* – centralnog pojma Ničeove filozofije, jer je samo umetnost večna afirmacija života⁵⁹. U 828. aforizmu iz „Volje za moć“, Niče tvrdi da je istina ružna – a da je umetnost potrebna da se od istine ne bi propalo. Svakako, mesto estetičara je u tom slučaju veoma nezgodno: nasuprot umetniku, koji predstavlja punoću i autentični izraz afirmacije života, estetičar izražava jedan pasivni, „ženski“, deskriptivni princip, koji je uvek racionalan i pojmovan. Čitava okosnica „Rođenja tragedije“ leži u ideji da se predsokratovska tradicija snažno ogledala kroz tragički smisao stalne afirmacije najneposrednijeg života. To se, međutim, direktno suprotstavlja tradicionalnoj predstavi grčke umetnosti kao paradigme harmonije, sklada i ravnoteže – jer Niče ipak ne govori o grčkoj skulpturi, ili poznoj umetnosti (koje su, ipak, od primarnog interesa za navedene primere), nego o ranoj, tragičkoj epohi, dionizijskom orkanu koji je počeo da slabi smanjivanjem prisustva hora u tragediji, ali i mnogo širim uzrocima, koji su pratili povesnu ulogu Sokratovih ideja. Na heraklitovskom tragu, Niče razume *radanje* kao plod dva suprotstavljena principa (rat), pa je prožimanje i sukob apolonskog i dionizijskog upravo ono što omogućava ili *rada* tragediju. Umetnost se, dakle, tiče života, a razum njegovog narušavanja – pa je racionalni put, kojim je filozofija krenula počevši od Sokrata, put dekadencije, umiranja i propasti⁶⁰. Helenska tragedija, kako kaže Niče, doživela je svoju propast „dručkije nego sve vrste umetnosti; (...) izvršivši samoubistvo“⁶¹.

Aforistički stil⁶² vlastitog pisanja Niče objašnjava tvrdnjom da „ponekad nedovršeni prikaz misli ili cele filozofije ostavlja jači utisak nego iscrpno izlaganje“⁶³, jer su čitalac ili posmatrač na taj način „uvučeni“ i primorani da saučestvuju u radu na određenoj ideji. Ujedno, takvim stilom se sprečava i greška većine mislilaca – da „saopštavaju ne samo svoje misli već i mišljenje o svojim mislima“⁶⁴. Nedostatak takvog pristupa se, ipak, ogleda u činjenici da Ničeova filozofija obiluje ambivalentnim misaonim sklopovima, što onemogućava svaki pokušaj insistiranja na tradicionalnom filozofskom

58 Manjkavost takvog Ničeovog stava je osnovni problem ovog teksta – a upravo Šopenhauerova filozofija pokazuje da je moguć volutaristički pristup bez neophodne destrukcije etičkih postavki. Doduše, Niče vezuje *herojsko samoodricanje* i *vitešku žrtvu* za mogućnost da ljudska veličina i humanost ipak ne budu suprotstavljene, ali se tu ponovo radi o estetičkoj sferi, jer se primer za to preuzima iz tragedije.

59 Grasi smatra da je predmet umetnosti *praksa*, pa „ako se u tragediji ljudska praksa prikazuje preko onih koji delaju, ako se s druge strane jedinstvo umetnosti sastoji se u tome da se ljudske mogućnosti učine vidljivim, onda mit – kao spoj radnji, *σύστασις των πραγμάτων* – dobija ulogu okvira u kome pojedini elementi tragedije postaju vidljivi u *svom posebnom smislu*“. – Grasi, E., *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1974., str. 143.

60 U takvom poretku stvari „moral kao stav“ vredi dobar ukus. A ono što se bori protiv svake moralne propovedi je „muzika u našoj savesti i igra u našem duhu“ – naglašava Niče. SDZ, str. 104.

61 RT, str. 113.

62 Karl Levit se pitao da li je Niče *veliki mislilac* ili *sprečeni pesnik*.

63 LJ, str. 178.

64 Isto, str. 188.

sistemu. Naravno, u njegovom učenju ne postoji nikakva težnja za takvim sistemom, pa se postavlja pitanje da li to onemogućava i težnju za bilo kakvim koherentnim stavom, ili je Ničeova kritika zatečenih povесnih fenomena išla dotle da razori čak i imanentnu potrebu za jednim celovitim, metodološkim pogledom na određeni problem, koju on označava formulacijom „urođena sistematika“⁶⁵. Postavlja se, takođe, pitanje – šta je sa moralnim porukama tragedije? Nije tu reč samo o etičkoj koncepciji koja se pojavljuje stupanjem Sokrata na povесnu scenu – reč je o *pravdi*, koja je centralna ideja tragedije, čak i više upravo u epohi koju Niče toliko ceni, u kojoj je glavni nosilac tragičke radnje bio *hor*⁶⁶. Niče pokušava da sagradi bedem između rano-helenskih predstava pravde i racionalno-filozofskih poimanja morala, međutim – poruke te *herojske, žive, tragičke* Helade sadrže brojne ideje koje je nemoguće istrgnuti iz moralnih normi, kojima Niče želi da oduzme *nezaslužno stečenu* protekciju. Takođe, kroz svaku tragičku situaciju moguće je pratiti potragu za smislom i odgovorima na bezbroj puta postavljena pitanja, pa se iz tragičkog ne može apstrahovati ni saznajni, ni edukativni proces.

Upravo se u ovim problemima može tražiti najslabije mesto Ničeove koncepcije: težeći da odstrani dekadentno tkivo iz žive helenske povesti, on odbacuje nezaslužno mnogo zdravog tkiva, koje nije uspeo da izdvoji. Greška, međutim, nije Ničeova, makar ne u potpunosti – jer tragička predstava pravde ne može biti posmatrana izvan etičkih koncepcija vlastite epohe. Tvrdnjom da „ne postoje nikakvi moralni fenomeni, već postoji samo moralno tumačenje fenomena“⁶⁷, Niče pokušava da prekine inerciju toka metafizike i etike, međutim, na taj način on postiže jedino *tumačenje moralnog tumačenja* fenomena, jer i sâm mora stajati u izvesnoj povесnoj struji mišljenja, koliko god samostalno da ju je konstituisao. Mnogi pokušaji da se u filozofiji „iskoči“ iz svog vremena i da se problem razmatra iz neke „vanvremenske“ pozicije bili su u startu osuđeni na neuspeh; a mada je Niče želeo da postigne upravo suprotno – da bude unutar problema, da bude u cenru razbijanja postojećih tradicionalnih shvatanja, stiče se utisak da je u svojoj kritici on ipak „odskočio“ iznad povесne struje mišljenja i posmatrao čitavu problematiku suviše „izvan“ postojećeg, ako ne čak i „iznad“ postojećeg, kao „visine s kojih čak i tragedija prestaje da izgleda tragično“⁶⁸, kojih je najveći protivnik. Pokušaj da se filozofija suoči sa izvornom, povесnom stvarnošću nije moguć bez izvornog suočavanja sa ranijim filozofijama, koje su neraskidivo utkane u tu povесnu stvarnost, koliko god snažno pokušavale da je ospore. Činjenica da je Niče gotovo profetski izneo mnoge od mogućih prigovora vlastitom mišljenju i sintetisao ih sa sopstvenim stavovima, nikako ne znači da su ti prigovori time izgubili na snazi.

65 SDZ., str. 24. Neophodno je dodati da Niče smatra da filozofski sistemi imaju samo privid samostalnosti, a zapravo svi ispunjavaju izvesne sheme *mogućih* filozofija. Moguće je da je i jedan *konzistentan pogled* na problem takođe jedan od *utabanih puteva*, koji je možda potrebno prevazići.

66 Hor se može nazvati „samogledanjem dioniskog čoveka“. – RT, str. 94.

67 SDZ, str. 64.

68 Isto, str. 34.

LITERATURA

- Đurić, M., *Istorija helenske etike*, BIGZ, 1976.
Grasi, E., *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1974.
Hajdeger, M., *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd, 1999.
Hajdeger, M., *Šumski putevi*, Plato, Beograd, 2000.
Niče, F., *Ecce homo*, Grafos, Beograd, 1988
Kant I., *Kritika praktičkog uma*, BIGZ, Beograd, 1979.
Niče, F., *Genealogija morala*, Dereta, Beograd, 2003.
Niče, F., *Ljudsko, suviše ljudsko*, Dereta, Beograd, 2005.
Niče, F., *Osvit*, Rad, Beograd, 1979.
Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd, 2001.
Niče, F., *Slučaj Wagner*, Čigoja štampa, Beograd, 2005.
Niče, F., *S one strane dobra i zla*, Dereta, Beograd, 2003.
Niče, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Oktoih, Podgorica, 1999.
Perović, M., *Praktička filozofija*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2004.
Sallis, J., *Crossings: Nietzsche and the Space of Tragedy*, University of Chicago Press, 1991.
Šeling, F. V. J., *Filozofija slobode*, Plato, Beograd, 1998.

MARICA RAJKOVIĆ
Faculty of Philosophy, Novi Sad

THE IDEAS OF *MORALITY* AND *HEROISM* IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

Abstract: Author's main intention shows two horizons of understanding Nietzsche's philosophy: first one, *ethical*, reflects Nietzsche's attempt to confront "harmful", Socratic idea of morality with vivid, pre-Socratic idea of heroism; while the second one, *aesthetical*, deals with Nietzsche's understanding of *tragedy*, as an authentic paradigm of Hellenic life in all its forms. Regarding the first horizon, it's important to show Nietzsche's attempt to exclude clear boundaries between mans *theoretical, practical and poetical* area, because he tries to replace *practical* idea of morality with an idea of heroism, and a creative principle, which is basically *poetical*. It's the same, although heterogeneous, ground of Nietzsche's philosophy that develop his understanding of *tragedy*. He is trying to build a certain wall between the early-Hellenic idea of justice and rational and philosophical understanding of morality, but it's the early period of Hellenic tragedy that expresses the authentic process of creation of *moral consciousness* in Hellenic history, because neither the ethical, cognitive nor educational purposes cannot be excluded from the tragedy as the art form of one era. These problems lead to the weakest point of Nietzsche's philosophy: his necessity to remove the decadent tissue of the era he is contemplating, often leads to the removal of its healthiest tissue as well.

Keywords: heroism, morality, Nietzsche, history, tragedy.

