

NIETZSCHEJEVA NEMORALNA ONTOLOGIJA *

Ali je Nietzsche hermenevtični filozof? Tako se ga – ne povsem neutemeljeno – vedno pogosteje bere, predvsem seveda zaradi njegovih misli o razlagi in interpretaciji. Vendar pa moramo biti pri tem, ko ga uvrščamo v filozofsko hermenevtiko previdni. Njegovo radikalizirano razumevanje interpretacije morda ni 'hermenevtično' v ožjem smislu, vendar pa ravno s tem omogoča, da se pokažejo meje običajnega pojmovanja hermenevtike. Da pa bomo lahko prišli do tod, se moramo najprej spoprijeti z Nietzschejem, z njegovo filozofijo v celoti in ne le z njegovimi mislimi o interpretaciji.

V določenem smislu lahko rečemo, da je Nietzschejeva filozofija kot celota kritika morale. Morala je namreč zanj najpomembnejši »skupni imenovalec« metafizike in krščanstva in njuna kritika ima zato radij in pretenzijo, ki prese-gata zgolj moralno-etično razsežnost: zadeva namreč naš način mišljenja, naše razumevanje biti nasploh. Kritično analizo morale v ožjem pomenu besede je Nietzsche najbolj strnjeno formuliral v svojem spisu *O genealogiji morale* in zato si najprej oglejmo nekatere glavne značilnosti tega dela.

* Nemški izvirnik izšel v: *Hermeneutische Wege*. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten. Ur.: G. Figal, J. Grondin in D. J. Schmidt. Tübingen, Mohr Siebeck 2000, str. 243-256.

Njegovo miselno izhodišče je razlikovanje med dvema tipoma moralnega vrednotenja. Pri prvem, »odličnem« tipu se vrednote določa, spontano na podlagi človekovega identificiranja s samim seboj in s sedanostjo kot tako. *Dobro* tu pomeni pozitivno stanje, ki odlikuje vrednotujočega. Nasprotnje dobrega pri tem načinu ocenjevanja ni »zlo«, temveč »slabo«, torej tisto, od česar se distanciramo, ne da bi bili od tega tudi odvisni, to, kar v ožjem smislu *ni bistveno*.

Motivacija drugega tipa vrednotenja je negativna: Vrednotujoči je tisti, ki je v danem položaju nemočen, ki s sedanostjo ne more postati eno in se zato na »naivne«, neproblematično pozitivne vrednote odziva s sovraštvom. Porazenec v situaciji, v kateri se ne more odlikovati, najde neko drugo sredstvo: kriterije vrednotenja postavi na glavo. Močno in brezobzirno postane »zlo« in v dobro se povzdigne to, kar je njuno nasprotje, torej nemočno in trpeče.

Pomembno je, da je vrednotenje v prvem tipu morale neločljivo povezano z osebnostjo vrednotujočega in jo tudi izraža, medtem ko se ocenjevanje v drugem tipu morale sklicuje na samo vrednoto, na kakovost delovanja, ki velja na sebi in za katero se eni znajo odločiti, drugi pa ne. Objektivizacija sprevrnjenih vrednot je po Nietzscheju sestavni del izredno spretne strategije, s katero so se nemočni lahko nazadnje uveljavili nasproti močnim in s katero je tudi zgodovina dosegla neko duhovnost, ki ji jo odlična naivnost močnih ne bi mogla nikoli prinesiti.

16

To ločevanje vrednot od vrednotujočega subjekta hkrati pomeni osamosvajanje subjekta in odpira pot k nastajanju duhovno discipliniranega individua, ki »sme obljubljeni«. V drugi razpravi svoje *Genealogije* Nietzsche moralo kaže kot sredstvo za oblikovanje subjekta, ki na stvari in samega sebe gleda z vidika pravilnosti in preračunljivosti, ki se uči razpolagati s prihodnostjo, jamčiti za svoje delovanje in zanj tudi prevzemati odgovornost. Moč nad samim sabo, izraženo v moralnih principih, v zapovedih, si človek prisvaja z nasilnim obvladovanjem naravnih instinktov. Z okrutnostjo, usmerjeno proti sebi samemu, si v spomin »vtiskuje« dolžnosti. Nietzsche v tem apliciranju morale na subjekt po eni strani vidi dejavnost, ki jo je komajda mogoče oceniti, kajti »suženjstvo« tako urejene morale izvaja dolgoročen pritisk, katerega vpliv je lahko prav tako pozitiven kot, na primer, vpliv »tiranije rime in ritma« na svobodo in moč jezika (prim. JGB, § 188). Moralo se v tem smislu enači z boleznijo, ki pa je »taka, kot je nosečnost«, ki torej obeta prihodnosti in pripravlja nove življenjske možnosti.

Po drugi strani pa je moralno sprevačanje vrednot »največja nevarnost«, saj se okrutnost do samega sebe »osamosvoji« in moralno želo, ki ga v obliki krivdnosti navidezno usmerjamo izključno proti samemu sebi, postane prefinjeno sredstvo za to, da se v srečnih proizvaja sram, v neposrednih slabo vest, še več, dvom o pravici do sreče nasploh. Zakaj in kako se to dogaja, nam Nietzsche prikaže ob liku »asketskega svečenika«, glasnika idealov, ki jih obravnava v zadnji in najpomembnejši razpravi svoje *Genealogije* z naslovom »Kaj pomenijo asketski ideali?«.

Omenjena ambigviteta, torej možnost dvojnega, diametralno različnega smisla določene lastnosti ali določenega delovanja je odločilnega pomena za Nietzschejevo razumevanje moralne problematike. Poenostavljeno jo lahko opazujemo tudi v različnih vlogah, ki jih lahko igra tako imenovani asketski ideal – v prvem primeru pri »filozofu«, v drugem pa pri »asketskem svečeniku«. Nietzsche ugotavlja, da so filozofi po naravi nagnjeni k asketskemu idealu, da pri njih pogosto naletimo na njegove tipične značilnosti, kot so revščina, vzdržnost itn. Vendar pa te same zase niso »kreposti«, temveč optimalni pogoji njihove lastne biti.

Svečenik poizkuša pomagati tistim, ki trpijo zaradi nemoči in – kot vsi trpečí – iščejo vzrok svojega trpljenja. Pri tem jim pomaga tako, da jih uči spreminjati usmeritev njihovega resentmenta, tako da krivca ne vidijo v drugih, temveč v samem sebi. Proti samemu sebi, torej proti svojim nizkotnim instinktom ne uveljavljajo le svoje preostale moči, temveč lahko celo ta preostanek moči doumejo kot deležnost v neki veliko večji moči, v božji moči. Kajti bog je postavljen kot nasprotje instinktov, ki jih je treba zatirati, in okrutnost do teh instinktov, priznanje krivde, ki jo utelešajo, postane pot k bogu. In v takem okviru asketizem nujno postane krepost, dolžnost, izključno sredstvo za to, da se pride »drugam«.

Svečenik torej tistim, ki se v kakem pogledu »slabo odrežejo«, prinaša vzpodbudo, daje jim zdravilo, ki jim tudi v tem položaju omogoča hotenje in uveljavljanje. Podobno kot vsako zdravilo ima tudi to svoje stranske učinke. Nietzsche zato zdravila, ki jih uporablja svečenik, deli v dve skupini. V prvo sodi vse, kar zajezuje življenjsko občutje – na primer, preprečevanje afektov, mehanska dejavnost, združevanje v organizacije; vse, kar slabi intenzivnost življenja, lajša tudi trpljenje. Če tako prizadevanje spopolnimo, lahko pripelje do stanja popolne spokojnosti, v katerem je odsotnost trpljenja identična z dosegom

resničnega bistva biti, torej z odrešitvijo. Pomoč na poti k takšni ugasnitvi se Nietzscheju zdi sorazmerno nedolžna, saj je tu pomoč komajda potrebna. Torej to ni tisto področje, na katerem bi se predvsem uveljavljali *glasniki* asketskih idealov.

Dejansko področje delovanja »asketskega svečenika« ni lajšanje trpljenja, temveč njegovo preinterpretiranje. Kajti križ, kot Nietzsche vedno znova poudarja, ni v večji ali manjši prisotnosti trpljenja, temveč v odsotnosti njegovega smisla. »Toda problem ni bilo samo trpljenje, temveč to, da je manjkal odgovor na krik vprašanja 'čemu trpeti'. Človek sam na sebi [...] trpljenja ne zanikuje: hoče ga in ga sam tudi išče, seveda le, če se mu za to pokaže smisel trpljenja, neki zato trpljenja.«² Tak odgovor ponuja asketski ideal: Trpljenje ima globok smisel, je *kazen* za našo krivdo. In če obstaja instanca, ki nas kaznuje za našo krivdo, mora biti to obenem tudi instanca, ki je zainteresirana za našo odrešitev.

18

Asketski ideal torej ne deluje več blažilno, njegova posledica je, nasprotno, eksaltacija, nezmernost občutja. V grozo svoje krivdnosti pogreznjeno človekovo dušo se z obetom neizrekljive in neznane sreče potegne kvišku, vsa bremena in vse depresije so premagane. Toda za kakšno ceno? Ideal, ki tako spodbuja hotenje, ima, gledano dolgoročno, uničujoče posledice, saj negira celostnost življenja. Tu odmerjani doping, ki obljublja nepreklicno zmago smisla, omogoča, da prevzemamo in prenašamo čedalje več trpljenja, še več, da trpljenje celo zahtevamo (kajti ravno trpljenje nam pomaga napredovati na poti k absolutnemu smislu), hkrati pa s svojo perspektivo krivde življenje kot tako spreminja v trpljenje, razvrednotuje preteklo srečo in čutno lepoto ter uničuje samobitne dosežke življenja. Moč obljubljenega smisla, ki nas potegne za seboj, ni zdravilna, temveč, nasprotno, pelje še globlje v bolezen. Zdravnik svečenik sicer pomaga, vendar le proti »simptomom«. Kot tisti, ki nam s svojim »preinterpretiranjem« posreduje obljubo smisla, torej kot tisti, ki je poklican za grajanje krivdnosti in terjanje pokore, je bistveno zainteresiran za pojmovanje življenja kot bolezni, kajti njegova moč je ravno v tem pojmovanju.

* * *

Na prvi pogled se torej zdi, da je glavni rezultat Nietzschejeve kritike morale v »psihološkem odkritju«, da se namreč za visokimi ideali skrivajo nizkotni

² GM III, § 28.

interesi tistih, ki te ideale oznanjajo. To brez dvoma tudi drži. Nietzsche predvsem meri na hipertrofirano licemerstvo moralistov, ki znajo tudi sebe prepričati, da jim ne gre za moč in da jih njihov moralni *credo eo ipso* dela za »boljše« od tistih, ki si, denimo, prizadevajo doseči moč, bogastvo ali slavo. Razkrinkavanje »nepoštene laži« poštenega moralnega idealizma, v primerjavi s katero je običajna laž izraz poštenosti do samega sebe, je za Nietzscheja nujen, četudi »najodvratnejši« del njegovega početja.

Naloga, ki si jo filozofija že od nekdaj postavljala v odnosu do morale, je njeno fundiranje, *utemeljevanje*. Sama morala je veljala kot nekaj danega, nekaj kar je onkraj vsakega dvoma, in za njeno veljavo so se iskali zgolj prepričljivi razlogi. Takšna naravnost pa je bila po Nietzscheju le učena oblika brezpogojnega priznavanja morale, ki morale ne vidi in je noče videti kot problem.³ Kaj torej pomeni videti moralo kot problem?

Nietzsche meni, da se je treba vprašati o vrednosti samega moralnega vrednotenja. Vprašati se je treba po pogojih, v katerih je nastalo dano ocenjevanje, po tem, čigav simptom ali čigava posledica le-to je, in predvsem po tem, k čemu tako vrednotenje stremi in kaj bo spodbujalo oziroma zaviralo. Resnični vzrok za to, da takšno vprašanje povzroča nejevoljo, ni dejstvo, da nekatere priznane moralne vrednote razglajamo za licemerstvo, bolezenski pojav ali nekakšen strup (v drugačnem kontekstu sicer iste moralne vrednote hvalijo kot okrepitev, zdravilo ali izredni duhovni dosežek). Dejansko škandalozno se je vpraševati po pogojih in smislu samega moralnega vrednotenja. To vpraševanje namreč implicira, da je moralno vrednotenje, ki določa smisel vsega in zaobsega *celoto*, vselej tudi neko *polaščanje*, da je torej tu vselej nekdo, za katerega ima neki določen smisel to, da si ravno *na ta način* lasti smisel vsega. Moralno vrednotenje torej ni nad življenjem in je zato lahko tudi samo predmet vrednotenja.

Vendar pa morala, ki jo »spodkopava« Nietzsche, predpostavlja absolutno pozicijo nad življenjem. Taka pozicija ji po eni strani omogoča pretenzijo k brezpogojnosti, po drugi pa jo sili v tabuiziranje lastnega izvora, torej v prepoved vpraševanja po tem, kdo je tisti, ki vrednoti. Vrednotenje preneha biti interpretacija, moralna delitev postane edina mogoča, smisel je vnaprej dan in gre le še za to, da se ga bolj ali manj uspešno izpolnjuje. Za učinkovitost in

³Prim. JGB, § 186 (O naravni zgodovini morale).

površno postulirano brezpogojnost pa plačamo z ohromitvijo in nazadnje z izgubo dejanske življenjske moči.

Nietzsche s svojim postopanjem opozori na naslednje protislovje: morala hoče obvladovati življenje, ne da bi obenem hotela biti izraz oblastvene volje, torej »volje do moči«. Morala si prizadeva popolnoma zapustiti konstelacijo moči, saj prav dobro čuti, da je vsebina moči nenehno konfrontiranje z drugačno perspektivo, z drugačnim pomenom. S tem ko Nietzsche opozori na pogojenost tega, kar bi želelo biti brezpogojno, ne odpravi možnosti pretenzije k brezpogojnosti, vendar pa pokaže, da mora tudi tako pretenzijo vselej *nekdo* imeti in da to dejstvo samo na sebi skriva že tudi možnost drugačne perspektive. O pretenzijah je torej mogoče govoriti le glede na druge *možnosti*, torej le v koordinatah moči.

20

Nietzsche s tem manevrom morale noče niti uničiti niti odpraviti, temveč pozkuša doumeti njen dejanski status. Ve, da morale kot ocenjevanja ne moremo nikoli opustiti, saj vrednotenje sokonstituirata bistvo človeka kot takega. Zato tudi tako roteče poudarja, da izraz »onstran dobrega in zla« *ne* pomeni »onstran dobrega in slabega«. ⁴ Če torej nikoli ne moremo izstopiti iz vrednotenja, pa je to, nasprotno, vselej mogoče storiti pri vsakokratnem ocenjevanju. Uveljavljene morale nam zatorej ni treba zapustiti, temveč zadostuje, da jo »spravimo v gibanje«, kar pomeni, da se naučimo spremeniti perspektivo.

Zato Nietzsche »hvaležno« sprejme celo načelno sprevračanje vrednot, torej tisti suženjski upor v morali, s katerim se je človekov duh obrnil proti samemu sebi, pri čemer to sprevračanje razume kot predigro perspektiviranja, sposobnosti spreminjanja stališča. Ta predigra je bila razumljena kot občeveljavni cilj, sprevračanje vrednot, tj. kot sredstvo življenja, a se jo je napak razlagalo kot življenjski smoter, ki naj bi izključeval vsako nadaljnje sprevračanje. Ko Nietzsche z očitno pristranskostjo polemizira s črednimi in suženjskimi vrednotami, meri s tem na absolutizacijo perspektive, ki dejanje vrednotenja kaže kot podrejanje vrednotam, ne razkrije pa tega, da so vrednote proizvod vrednotenja. Zdi se torej, kakor da bi obstajale vrednote brez stališča in pristranskosti, brez podrejanja drugih vrednot; zdi se, kakor da bi izumili življenje, »ki se vzdržuje vseh organskih funkcij« (JGB, § 259).

⁴Prim. GM I, § 17.

Pristranskost Nietzschejeve polemične pozicije ne zanikuje vodilne in vzgibavajoče moči vrednotenja, temveč jo hoče vrniti v napetostno razmerje do dejanja vrednotenja in s tem ponovno umestiti v »kontekst moči« življenja: »[...] ste se že kdaj dovolj vprašali, kako drago je bilo treba na zemlji plačati za postavitev slehernega ideala? Koliko resničnosti je bilo treba v ta namen vsakič oklevetati in prezreti, koliko laži posvetiti, koliko vesti premotiti in koliko 'boga' žrtvovati? Da bi lahko postavili eno svetišče, je treba drugo svetišče uničiti: to je zakon [...]«.⁵

Ta nujna enostranskost za Nietzscheja ni očitek morali, zato pa nam pove nekaj načelnega o njeni naravi. Nietzschejevo postopanje zato temelji v možnosti, da se kakor koli tematizira stališče, *perspektivo*. Ko govorimo o perspektivi, moramo upoštevati dejstvo, da perspektive niso »sektorji«, ki bi ravnodušno obstajali drug ob drugem in bi se poljubno prekrivali, temveč naj bi ta pojem izražal *enostranskost* pollaščenja, ki nujno zanikuje in prikriva drugačni pomen »istega«. To velja celo na najsplošnejši ravni, torej glede pravkar omenjenega vprašanja, kaj je v razmerju med vrednoto in vrednotenjem pogojujoče in kaj pogojeno.

Enostranskost, ki je ni mogoče ločiti od konkretnega vrednotenja, vključuje možnost spremembe vidika in s tem tudi spremembe smisla. »Asketski ideali« so v nekem določenem položaju za življenje bili dejansko okrepitev in zdravilo: po njihovi zmagi, po njihovi uveljavitvi pa se je pokazala njihova škodljivost. Absolutizacija smisla, ki je v »onstranstvu«, ki napotuje »nekam drugam«, je povzročila izprijenje instinktivnega spoštovanja do različnih tipov smisla in je nazadnje privedla do stanja, v katerem je prenapeti transcendentni smisel postal očitno irealen, neverjeten. Hkrati pa je sedanja realnost sveta ostala brez smisla, tako da proizvaja le odpor in utrujenost. Kot posledica čisto moralnega ocenjevanja se je zatorej pokazal nihilizem: »[...] – mar ne moramo reči, da se je [to zdravilo] v svojih naknadnih učinkih konec koncev izkazalo za stokrat nevarnejše od bolezni, ki naj bi jo ozdravilo?«⁶

Nietzsche vidi ta položaj kot krizo, torej kot izziv in priložnost. Seveda ne kot priložnost za povratek, za ponovno vzpostavitev »moralne« vezanosti na transcendenco, kajti takšen povratek ni niti mogoč niti zaželen. Potreben je nov cilj.

⁵ GM II, § 24.

⁶ GM I, § 6.

Nietzsche ga formulira kot poizkus, da bi se »nenaravna nagnjenja, vsa strem-ljenja k onstranskemu, nesmiselnemu, neinstinktivnemu [...] tokrat povežalo s slabo vestjo«.⁷ Različnost tega ideala ni v njegovi vsebini, temveč v tem, da se ga od vsega začetka postavlja kot element konstelacije moči, v kateri njegova enostranska primernost, še več, njegova nepogrešljivost ne odpravlja njegove dvoumnosti.

* * *

Kritika morale v ožjem pomenu besede, torej kritika kakega moralnega ideala, ne bi imela resnično filozofskega dometa, če ne bi hkrati tematizirala podlage, na kateri je kot kritika mogoča. Ta podlaga je za Nietzscheja pojmovanje biti kot volje do moči. Ravno med nastajanjem *Genealogije* se Nietzsche zave, da je lahko »kritika morale« v širšem pomenu sredstvo za to, da se posredno pokaže strukturo možnosti (»strukturo moči«) biti nasploh.

22

Vedno jasneje poudarja pomen sprevrčanj, s katerimi si je poizkušal prilastiti to, kar je prej zavračal, in pomen pretresov, ki jim je bil izpostavljen takrat, ko tega ni poizkušal. Nujnost sprevrčanja vrednot postane zanj bistvena izjava o naravi življenja: Življenje je pogojeno z nepravičnostjo in enostranskostjo sleherne vrednote in ga brez žaljivega, potvarjajočega značaja sploh ni mogoče misliti. Toda iz tega, da je v življenjskem kontekstu pravica konkretne vrednote v drugem smislu tudi krivica, nikakor ne sledi, da je življenje kot tako v zmoti – nasproti čisti vrednoti, ki jo postulira morala.

Spodkopavanje morale se torej Nietzscheju retrospektivno kaže kot to, kar v negativnem oziru združuje njegovo delo. Dejstvo, da so se vsa dotedanja filozofska prizadevanja osredotočala na iskanje čiste resnice ali neomajne gotovosti za naše spoznavanje in naše delovanje, postane zanj zanesljivo znamenje tega, da so filozofi delovali na področju vpliva morale, da jih je vodila fiksna ideja o poslednjem, zunajsvetnem razlikovanju, ki naj bi nekoč omogočilo dojetje in presojanje sveta kot celote. Zato Nietzsche tudi vprašuje po vrednosti takšnega razlikovanja, torej po vrednosti spoznanja, *ki noče več biti interpretacija*.

Medtem ko si morala prizadeva, da bi človekovo bit z absolucijo, odvezo čistih vrednot osvobodila interpretativnega karakterja, Nietzsche vprašuje, ali ima

⁷ GM II, § 24.

bit sploh še kakšen drug karakter, ki bi se razlikoval od perspektivičnega. Ravno v nasprotju z moralnim stališčem lahko jasno spoznamo, kako Nietzsche poizkuša dokazati, da je perspektivičnost, interpretativnost lastna biti kot taki. Takšna teza je v nekem oziru izziv celotni miselni tradiciji, in če se z njo resno spoprimemo, se nam pokažejo njene težke ontološke posledice (med drugim na novo osvetli razlog, zakaj vprašujemo po »smislu biti«), ki jih lahko tu nakažemo le v obrisih.

Če resničnost ni urejena moralno, kritika moralnega stališča zadeva tudi naše predstave o resnici. Tudi sama brezpogojna volja do odkrivanja resnice je »moralni fenomen«. To se po Nietzscheju potrjuje v tem, da v vsej dotedanji filozofiji ne najdemo razmisleka o tem, ali nemara ne bi bilo treba utemeljiti tudi same volje do resnice. Od tod sledi tole vprašanje: V čem je vrednost takega pobožanstvenja resnice? Kaj vnaprej vemo o karakterju biti, da se lahko naenkrat in za vedno odločimo, da je resnica pomembna, neresnica pa ne. V življenju sta vendar pomembni tako resnica kakor tudi neresnica, in če naj odpravimo neresnico, prisotno v perspektivičnosti, bomo izgubili tudi resnico. Mar se v volji do resnice kot neproblematičnemu cilju ne kaže potreba po zatočišču? Ali mar ni tako, da se zaradi predstave o takšnem absolutnem stališču naš dejanski položaj med resnico in neresnico kaže kot nesrečen in zavržen? Enako kot pri morali nas tudi v primeru resnice navidezno »nedopustno« vpraševanje o njeni vrednosti pripelje do sklepa, da je resnica v absolutizirani podobi življenju sovražna in škodljiva.

Zato Nietzsche proti koncu razprave »Kaj pomenijo asketski ideali« izrecno zavrže upanje, da bi moderna znanost lahko bila zaveznik v boju proti takim idealom. Čeprav trezna, skeptična, antikristovska in »antimetafizična«, je znanost, nasprotno, najboljši (ker je med drugim najskritejši) zaveznik asketskega ideala. Tudi znanstveniki večinoma povsem samoumevno verjamejo v nemožnost kritiziranja resnice kot take in v bodočo ločitev resnice od slepila. Nietzsche zariše dolg lok »problema znanosti« od Sokrata pa vse tja do sodobnega matematičnega naravoslovja in ugotovi, da se tudi današnji »teoretiki« v svojem stremljenju po gotovosti slepijo z mislijo o odpravi večpomenskosti biti, da tudi ideja pozitivnega spoznanja (ki naj bi omogočila opustitev interpretacije) temelji na starem metafizičnem verovanju v absolutno vrednost resnice.

Prepričanje o vrednosti resnice same izrašča iz predstave o bivajočem, ki *obstaja* neodvisno od učinka, ki ga izvaja in kateremu podlega, torej o bivajočem,

ki ga lahko ločujemo od relacij, v katerih obstaja. Nietzsche vedno znova kritizira »subjekt« v smislu resnično bivajoče enotnosti (substance), ki naj bi bivala »na sebi«, torej neodvisno od tega, kako interpretira vse drugo bivajoče in kako to drugo bivajoče interpretira njo. Tak absolutni subjekt je po njegovem le miselni konstrukt. Resnični subjekt je enotnost, ki se mora uveljavljati in ohranjati, ki je sposobna, da nastopa, *velja* kot taka.⁸

Kako naj si predstavljamo to veljavnost, s katero nekaj postane subjekt? Nietzsche v tej zvezi pogosto govori o »središču moči«, ki vzpostavlja neko perspektivo, torej neki določen smisel, s katerim nato premerja, obvladuje in sooblikuje okoliški svet.⁹ Tako pomensko enotnost lahko, na primer, mislimo kot kraj, ki ga bivajoče zavzema in s pomočjo katerega združuje, obvladuje, *interpretira* gibanja, ki tečejo skozenj (oziroma kot gibanje, ki na ta način interpretira kraje, ki jih prekrizari bivajoče). Perspektiva je tu vsekakor razmejena pomenska celota, ki jo je treba ohranjati in ki obvladuje in združuje interpretirana »dejstva« – in jim s tem hkrati omogoča, da nastopajo kot dejstva. Je torej enotnost, ki interpretira, ki tvori tisti »zavoljo«, v katerem lahko to, kar je interpretirano, nastopa kot opredelitev. Govorjeno z Nietzschejem, je interpretacija predvsem »razmerje moči«; tisto, s čimer se nekaj interpretira, si vselej podreja to, kar je dojeto. Kar se tako dojame ali interpretira, postane funkcija, moment, ki v sebi zajema tudi nosilno enotnost in jo razlaga v *njenem* (ohranjenem) *smislu*. (»Vidik« zato ni kaka dana »točka«, iz katere bi potekala interpretacija: Vidik je vselej neki pogled, neka pomenska odprtost, ki jo ohranja neka določena moč in v kateri in nasproti kateri lahko nekaj nastane kot *njen* moment.)

24

Nietzsche sicer zavrača na sebi bivajoči »subjekt«, vendar pa subjektiviteto razume kot pomembno sredstvo za to, da bi označil načina, kako kaka enotnost sprejema učinke in tudi sama učinkuje, torej kako razlaga in je razlagana. Resničnost kot taka je zanj zmožnost učinkovanja in kljubovanja učinkom, tako da »biti nekaj« pomeni uveljavljanje te zmožnosti na neki specifičen način. Lastnosti kake stvari so njeni učinki na druge stvari: za neko stvar obstaja tisto, v čemer lahko izpričuje svoj obstoj. Bivajoča stvar interpretira in je interpretirana, »podreja« si vse in »se podreja« vsemu in je tako »sub-jekt« v obeh pomenih te besede. Je »tvorba moči«, katere sfera učinkovanja in trpljenja se

⁸ »Ta 'velja' je dejanski 'to je', je edini 'to je'« (KSA 12, 140).

⁹ N 1888-1889, VIII 14/184/; KSA 13, 370; npr. tudi VIII 14/186/; KSA 13, 373.

razteza in krči. V tem kontekstu torej ni razloga, ki bi nam preprečeval reči, da se v morje štrleča skala in ob njo udarjajoči valovi vzajemno *interpretirajo*.

Tisto, česar pa, nasprotno, ne moremo misliti, je »na sebi« bivajoča stvar ali subjekt, torej stvar, pri kateri bi odmislili to, kar ta stvar interpretira, in to, kar jo interpretira. Neodvisnost, ki je nujno povezana s pojmom bivajoče stvari in s katero se stvar kot taka izloča iz drugega, ni neodvisnost bistva, »esence«, temveč neodvisnost *smisla* njene veljavne perspektive. Povedano drugače: V pogledu, s katerim stvar interpretira, je ta stvar neodvisna od tega, kar interpretira. Vendar pa ima ta neodvisnost neko nenavadno lastnost: Ni namreč neodvisnost »nasploh«, temveč ravno s smislom – torej neodvisnost uveljavljajoče se veljavnosti -, z močjo povezana neodvisnost, in ta je vselej hkrati neka oblika odvisnosti. Kar je na ta način neodvisno, *ne more bivati* brez tega, kar interpretira, od česar je torej odvisno.

Čeprav Nietzsche v svojih spisih na to temo uporablja precej »mehanistični« besednjak (govori namreč o raztezanju, odbijanju, povezovanju itn.), se jasno zaveda posebnosti »neodvisnosti«, ki nastane z močjo. Odločilna značilnost takega razmerja je namreč možnost *spremembe*. Rekli smo, da v interpretaciji neka perspektiva obvladuje to, kar interpretira. Zato je interpretacija enostranska, zaverovana vase, je zavzetje stališča, s pomočjo katerega se resničnost v nekem smislu razkriva, v drugem pa zakriva in izriva. Celo najnepomembnejši dojeti moment v danem položaju uteleša neki drug vidik resničnosti, ki je bil sicer »obvladan«, vendar pa ga ni mogoče in tudi ni treba odpraviti. Nasprotno, ta obvladani vidik resničnosti se neprestano uveljavlja kot interpretirajoč, tako da se lahko doslej vladajoči pomen v njegovi perspektivi kadar koli pokaže kot interpretiran. Dojetje nečesa torej vselej pomeni tudi izpostavljanje subjektivitete neki drugi perspektivi.

Takšno pojmovanje interpretacije načelno problematizira nasprotje med notranjostjo in zunanostjo, saj notranjost ni več nekaka skrivnostna sfera, ki bi v bistvu pripadala nekemu posebnemu bivajočemu; enotnost smisla – kolikor je *interpretirajoča* – postane »notranjost«. Če Nietzschejevo kritiko morale pretehtamo vse do njenih najsplošnejših konsekvenc, vidimo, da dejansko postavlja pod vprašaj pomensko statičnost tradicionalnih ključnih kategorij, kot so, denimo, izvorno-izvedeno, resničnost-možnost, bistvo-pojav ali resnicavidez. »Moralni« naravnosti je že vnaprej in za vselej jasno, kaj je *bit*. Ta naravnost se kot moralna odlikuje po tem, da nikoli ne dovoljuje pogleda, iz

katerega bi bilo izvorno utemeljeno v izvedenem. Izvorno seveda ni nekaka identična »entiteta«, ki bi lahko obstajala sama v sebi; »izvorno« in »izvedeno« sta *položaja*, torej pomena in »vrednoti«, ki sta taka, da se lahko vzajemno identificirata kot to, kar sta. Če si ogledamo način biti resnično bivajočega, ne moremo spregledati dejstva, da neizpodbitna neodvisnost bistvenega (izvora, resničnosti, resnice itn.) nikoli ne preneha biti (obrnljivo) razmerje moči, ali, povedano drugače, da je ta neodvisnost osvojena, ohranjena in pogosto tudi izglablajoča se neodvisnost.

Premagati moralno stališče v najširšem smislu pomeni, da bit prenehamo povezovati z resničnostjo, resnico ali »samim« bistvom. Nič ni namreč samo v sebi takšno, da bi lahko obstajalo le v svojem »lastnem« pomenu. O »smislu biti« lahko torej govorimo le zato, ker *je* to, kar ima smisel (za nekaj), še neki drug smisel, in ker *ima* to, kar je smisel, vselej še neki (drug) smisel. Ta čista delitev, na kateri hoče konec koncev graditi morala, nastopa zoper biti-v-svetu, kolikor s tem razumemo, da biti vselej pomeni biti-(še)-v-nekem-drugem-pomenu.

26

Teza, da ima bit perspektivčen karakter, torej pomeni, da je razmerje med bistvenim in nebistvenim, resničnim in mogočim, resničnim in navideznim obrnljivo razmerje moči, v katerem se eno spreminja v drugo. To, kar hoče Nietzsche odpraviti, je ontologizacija čistih vrednot, in ne razlika kot taka. Bit je mogoče po njegovem, nasprotno, razumeti kot udejanjanje te razlike, torej kot interpretirajoče razlikovanje tega, kaj je treba dojeti s katere pozicije, kaj v danem položaju vzpostavlja enotnost in kaj razliko.

* * *

Sledeč Nietzschejevemu vprašanju, v kolikšni meri biti pripada perspektivčen karakter in ali lahko bit sploh mislimo drugače kot perspektivčno, smo prišli do spoznanja, da perspektivčnost ni zunanji odnos med na sebi bivajočimi bistvi ali substancami, temveč da tvori njihovo bit, da tako imenovano bistvo vselej *biva* kot perspektiva, da torej kot interpretirajoče vselej hkrati tudi *interpretira*. Za Nietzschejem pogosto nepremišljeno ponavljana in še veliko bolj nepremišljeno uporabljana trditev, da obstajajo le interpretacije, torej pokaže neki nepričakovano globok smisel. Dejstvo ne more biti dejstvo le v okviru neke določene interpretacije: Če je (nekaj), je hkrati tudi sestavni del *interpretirajočega konteksta*, in po drugi strani je sama interpretacija kot bivajoča vselej tudi nekaj (torej določeno dejstvo). Ni »resnične«, polne biti; bivajoča stvar vselej obstaja kot specifična perspektiva, ki v svojem smislu omogoča in

obvladuje nastajanje faktičnih opredelitev, vendar pa je kot bivajoča vselej izpostavljena pretenziji, da bi se izkazovala v tisti perspektivi, ki jo utelešajo te opredelitve. Le v tej zahtevni podobi je interpretacija resnično interpretacija in ne kaka poljubna in brezplodna igra.

Tu bomo torej zapustili predstavo o polni, samozadostni biti, ki bi jo kot končna in umeščena bitja iz nekega nenavadnega razloga »le« interpretirali. Interpretacija še zlasti ni znamenje končnosti (omejenosti) človekovega razumevanja, temveč je izraz produktivne narave njegove biti. »Sama interpretacija« ima, kot pravi Nietzsche, »bivanje« (KSA 12, 140). Pojmovanje interpretativne narave biti kot končnosti brez dvoma ni povsem neutemeljeno, vendar pa je treba pokazati, da in kako je ta končnost povezana z nemožnostjo *bivanja v enem* smislu. Prizadevanje morale po odpravi interpretacije zato, da bi se lahko prišlo do biti, se iz te pozicije kaže kot nesmiselno in ga skorajda ne moremo razumeti drugače kot simptom.

Nietzschejeva teza o biti, ki interpretativnega karakterja ne pripisuje le človekovi biti, temveč biti nasploh, je brez dvoma nenavadna. Mar nismo že s Heideggrom pojasnili, da je interpretirajoče le človeško, tubitnostno bivajoče, in sicer za razliko od priročnega in predročnega? In mar nam ni Gadamer zabičeval, da je razumevajoča bit v svojem bistvu jezikovna in zgodovinska?

In vendarle se zdi, kot da bi Nietzsche, poizkušajoč bit razumeti iz interpretacije, Heideggro v nekem smislu prijel za besedo. Heidegger je namreč že takoj na začetku *Biti in časa* pojasnil, da mora biti ontologija netubitnostno bivajočega fundirana v strukturi razumevanja. Toda dvoumna odprtost interpretacije, ki je implicirana v njegovem velikem odkritju, v pojmu biti-v-svetu, se pri njem ponovno problematizira in prikrije z uvedbo in »ontologizacijo« več povsem različnih »načinov biti«. Zato vse drugo bivajoče razume iz razlike do tubiti in s tem iz *razlike do strukture interpretacije*. Človek se torej v »svoji« biti nanaša na »svojo bit« (torej na svoj poseben način biti, imenovan »eksistenca«) in – v okviru interpretacije – ne v »svoji« biti na »drugo« bit in v »drugi« ne na »svojo« bit, povsem tako kot vse, kar obstaja. Bivajoče, ki tedaj še preostane, se le pojavlja, je »predročno«, »obstaja« torej le kot teoretični konstrukt. Nietzsche bi s svojim ostrim očesom gotovo posumil, da je za ontologizacijo dveh načinov biti, ki preprečuje oceno možnosti, prisotnih v konceptu biti-v-svetu, znova na delu neka morala, ki pa se tokrat oklepa čiste »samobiti« (oziroma »same biti«).

V drugem »vidiku« (netubitnostno bivajočega) skriti problemi so povzročili, da se je raziskovanje interpretativnega dogajanja brez hrupa omejilo na specifičnost jezikovno-zgodovinskega razumevanja. Gadamerjeva hermenevtika je na modelu razgovora – bodisi da gre za notranji dialog, ki ga vodimo sami s sabo – ali razmerja različnih epoh – pokazala marsikatere bistvene značilnosti interpretacije in še zlasti poudarila končnost našega razumevanja. *Positivno* izraženo pa ta končnost pomeni, da vse, kar kakor koli razumemo, vedno še sodi v neki kontekst, ki omogoča tudi razumevanje samo. S tem je kar najtesneje povezana vprašljivost čiste meje med interpretirajočim in interpretiranim. Ravno v razmerju do preteklosti se namreč pokaže, da je gibljivost te meje pogoj, ki omogoča interpretacijo. Vedno znova lahko (in moramo) zastaviti tole vprašanje: Je to *naša* preteklost ali nemara naša *preteklost*? Ali je preteklost tisto, v čemer trenutno še smo in kar nadaljujemo, torej *s čimer* razumemo, ali nemara to, *kar* razumemo, namreč iz neke – druge – sedanjosti? Preteklost je in brez dvoma mora biti oboje, odvijanje interpretacije pa je tisto, kar tu vselej spreminja potek meje. V tem smislu je razlika med interpretirajočim in interpretiranim vselej konkretni *rezultat* interpretacije, ne pa njeno izhodišče ali celo (na sebi bivajoči) pogoj.

28

Zaradi samoomejevanja filozofske hermenevtike na problematiko jezika in zgodovine so brez dvoma odpadli mnogi problemi, kar pa v filozofiji največkrat pomeni, da se ti problemi vračajo še v veliko bolj pereči podobi. Če je interpretacija vezana na razumevajoči pogovor tradicije same s sabo ali na »notranjo besedo« in na refleksijo, se moramo vprašati, kako se ta »dialog« nanaša na bit vsega tega, kar »samo s sabo« še ne vodi takšnega dvogovora. Z vidika Nietzschejevega pojmovanja interpretacije namreč v sposobnosti za notranji dialog ali v zgodovinskosti ne moremo videti *drugačnega načina biti*. Vse te značilnosti človekovega razumevanja so le specifično odvijanje biti v dveh kontekstih, torej biti kot take. Vse, kar *obstaja*, pri Nietzscheju nujno napotuje na neki drug kontekst, saj nekaj interpretira in je po tem nekaj tudi samo *interpretirano*. »Razmerje moči« med interpretirajočim in interpretiranim ni izključna značilnost človekove biti in neizčrpnost tega razmerja ne izvira iz jezika, kar pomeni, da jezik še živi iz tega razmerja.

V čem se torej razlikuje človekovo razumevanje od interpretativne biti? Že živa bitja se odlikujejo po tem, da ne interpretirajo le z vidika kraja, ki ga trenutno zasedajo, ali svojega izvršenega gibanja, temveč tudi s tem, kar jih lahko v danem pogledu združuje z njihovo bitjo. Človek z jezikom postane

bivajoč v svetu in s pomočjo tega postane dejansko vsezaobsegajoč v obeh osnovnih pogledih, torej tako v prostorskem kot časovnem, vendar pa mora ta svet s svojo interpretativno bitjo tudi proizvajati in ohranjati. Zato je njegova bit, če naj uporabimo Nietzschejev izraz, »obsežnejša« interpretacija. Različni »načini biti«, razlike, ki jih ugotavljamo med mrtvo stvarjo, živim bitjem in človekom, izvirajo iz različne intenzivnosti (»obsežnosti«) interpretacije. Posebnost naše biti, paradokсно, ni v tem, da vodimo dialog »sami s sabo«, temveč v tem, da lahko, nasprotno, stvari v enem pogledu interpretiramo s stvarmi v drugem, pri čemer je opredelitev »zunanje«-«notranje« vselej dejavnost interpretacije.

Šele tu se pokaže celotni doseg Nietzschejeve kritike morale. Ne gre le za to, da Nietzsche moralno stališče odkriva tudi na področjih, ki, gledano od zunaj, nimajo nič opraviti z moralno, odločilno je, da njegovo mišljenje stremi k drugačnemu razumevanju biti, da odpira tudi možnost neke, v tem smislu nemoralne ontologije.

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

Nietzsche, F.: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Sämtliche Werke in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, München-Berlin-New York 1980.
