

# NIETZSCHEJEV INTERPRETATIVNI IZZIV

To, da Nietzschejevi misli v sodobni filozofiji pripada eno osrednjih mest, je bolj ali manj nesporno, tudi za njene morebitne nasprotnike. Ti bi jo najraje odrinili v območje iracionalizma, pri tem pa se ne zavedajo, da nam Nietzsche lahko pomaga prav v pogledu možnosti vnovične »kritike moči razuma« in da nam njegova »radostna znanost« lahko ponudi odgovore tam, kjer /se/ znanost poziva k odgovornosti. Vse bolj se sicer zdi, da je to pozivanje samo pozabilo vprašanje, na katero odgovarja, sklicujoč se na kritično odgovornost.

**287**

Nietzschejevo ime je postalo sinonim za krizo modernosti, ki se bistveno dotika filozofije tega časa. Hkrati pa velja Nietzsche za pričevalca sodobnosti, ki išče svoj drugi obraz. V luči, ali morda še bolje, v senci Nietzschejevega razkritja evropskega nihilizma sem svoj čas pričel prepoznovati dvolično moralo socializma, ki se kot »kritika ideologije« nikakor ni hotel odreči ideološki vladavini in prevladi. Senca nihilizma pa seveda prav tako narekuje nič manjšo pozornost na vladavino demokratizma, kolikor razume sebe kot ideološko prevlado. Vsaka morala nastopa v funkciji pridobivanja moči nad nečim. Sleherna ekspoziura moči se obdaja z moralo. Ideološke diskvalifikacije se vselej opirajo na moralne kvalifikacije. Segamo v problem vrednotenja in vrednostnih sistemov, ki opredeljujejo samopostavljanje »humanizma«, njegove kulture in družbe.

---

Kultura, ki se vrednostno vzpostavlja in ki kot taka predstavlja *vrednoto evropskosti*, si mora po Nietzscheju naposled postaviti vprašanje lastne vrednosti.<sup>1</sup> Izkustvo krizne modernosti se tako odpira skozi filozofsko videnje in razumevanje kulture, s tem da postane kritično samo sporazumevanje v kulturi.

»Kritika ideologije« je Nietzscheja skupaj s fenomenologijo, eksistencializmom, hermenevtiko in strukturalizmom uvrščala v (dekadentno) poheglovsko meščansko filozofijo. Nekoliko bolj prefinjen pristop je seveda takoj pokazal veliko bolj razvejeno sliko sodobne filozofije, kjer neposredne povezave nikakor niso bile takoj razvidne, kvečjemu narobe. Nietzscheja lahko skupaj z Marxom in Freudom postavimo v red kritikov zahodne kulture v drugi polovici 19. stoletja, ki so bili deležni široke recepcije v 20. stoletju. Pravzaprav gre za veliko več kot le za recepcijo, namreč za večstransko *konceptualno preobrazbo celotnega samodojemanja filozofije*, ki so mu izrazito dali zagon taki misleci, kot so Husserl, Wittgenstein in Heidegger. Tako je po svoje nujno, da je Husserlova fenomenološka kritika filozofije, ki je intelektualno zaznamovala začetek prejšnjega stoletja, zastavljena povsem drugače kot Nietzschejeva ali pa Heideggrova, čeprav je zadnja, metodološko vzeto, sama fenomenološkega porekla in jo vsebinsko izhodišče v analitiki človeške eksistence približuje Nietzscheju. Heidegger se je v zvezi s tem sicer raje otepal oznake »eksistencializma«. V sporu z eksistencializmom se je v Franciji oblikoval strukturalizem, ki je v polemiki s Heideggrovo interpretacijo Nietzschejeve misli kot dovršene metafizike volje do moči poskusil rehabilitirati Nietzscheja kot najdoslednejšega kritika metafizike. Gianni Vattimo si je prizadeval za uravnoteženo obravnavo Nietzscheja in Heideggro v kontekstu preboletja modernosti. Če se znotraj omenjenih gibanj in usmeritev posvetimo še drugim pomembnim filozofom, postane slika še neznansko bolj zapletena. Znotraj fenomenološkega gibanja so se, recimo, kljub temu da Husserl neposredno ni izkazoval velikega zanimanja za Nietzscheja, drugi fenomenološko usmerjeni filozofi, kot so Scheler, Löwith, Becker, Jaspers, da Heideggro niti ne omenjamo, drug za drugimi poklanjali Nietzscheju. Vendar ne vsi. Medtem ko je Eugen Fink (1960) kot Husserlov in Heideggrov učenec opravil izrazit obrat od feno-

288

<sup>1</sup> To sovisje je pred kratkim razvil tudi Mario Kopic (Kopic, 2001). Temeljite analize »začetka in konca« se je lotil Ivan Urbančič v obeh delih *Zaratuštrovega izročila* (Urbančič, 1993, 1996) in jo nadaljeval v delu *Moč in oblast* (Urbančič, 2000). Ne sme nas presenetiti, da se je po 11. septembru povsod okrepiło »teoretsko« zanimanje za Nietzscheja, ki pa se v glavnem ne zaveda svojih predpostavk, drugače bi verjetno postal zanimiv tudi Heideggrov bitno-zgodovinski vidik, ki ne dopušča prav veliko modnega intelektualizma.

menologije k Nietzscheju,<sup>2</sup> pa njun drugi učenec, Emmanuel Levinas, menda nikoli ni prebral kakega Nietzschejevega dela, čeprav je svoj čas prejel Nietzschejevo nagrado. In če je to pri Levinasu zaradi hudih osebnih izkušenj z nacizmom še nekako razumljivo, je veliko manj razumljiv precej zadržan odnos do Nietzscheja, recimo, pri Hansu Georgu Gadamerju, ki velja za utemeljitelja sodobne filozofske hermenevtike, znotraj katere je sicer Nietzsche poleg Platona gotovo najbolj interpretirani filozof. Ta zadržanost je po svoje presenetila celo Gadamerja samega, tako da jo je v nekem svojem poznem zapisu o Nietzscheju (Gadamer 1987) skušal tudi pojasniti z osebnega in hermenevtičnega vidika, ob tem pa se je tudi bežno odzval na Löwithovo (1956), Jaspersovo (1936), Heideggrovo (1961), Deleuzovo (1962) in Derridajevo (1982) interpretacijo Nietzscheja.<sup>3</sup>

Vendar pa Gadamer v *Resnici in metodi*, presenetljivo ali pa morda tudi ne, pripiše Nietzscheju odločilno vlogo pri Heideggrovi hermenevtični preobrazbi Husserlove fenomenologije v smeri vprašanja biti: »Pravi predhodnik Heideggrovega vprašanja o biti in odvrnitve od smeri vpraševanja zahodne metafizike zato ni mogel biti ne Dilthey ne Husserl, temveč najprej *Nietzsche*. Tega se je Heidegger očitno zavedel šele pozneje« (Gadamer 2001, 216). Nadaljnjih pojasnil o tem pri Gadamerju ne najdemo, relevantnost Nietzschejevega vpliva je mogoče razbrati le posredno iz konteksta tistega, kar Gadamer pove o Heideggrovem zasnutju »hermenevtike fakticitete« in z njo povezanega pojmovanja življenja.

Vsaj od objave Heideggrovih freiburških in marburških predavanj iz dvajsetih let prejšnjega stoletja je težko zagovarjati mnenje, da Husserl ni vplival na

---

<sup>2</sup> Tu moramo seveda omeniti tudi Löwithovo disertacijo *Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und Nietzsches Interpretationen* iz leta 1923, ki izpričuje izrazit vpliv Heideggrove hermenevtične fenomenologije. Löwith je s svojo »kritiko« Heideggra v poznejših delih, verjetno precej vplival na Derridaja, tudi kar zadeva interpretacijo Nietzscheja

<sup>3</sup> Gotovo ni naključje, da je prav Nietzsche postal tudi tema razvpitega, a v bistvu spodletelega srečanja med Gadamerjem in Derridajem leta 1981 v Parizu (1999). Njuna diskusija je sicer zanimiva, kolikor spravi na dan običajne »strukturalistične« očitke v zvezi z razumevanjem smisla v hermenevtiki, predvsem glede »prilaščanja tujosti«, »prisvajanja drugega« ter »enotnosti pomena« in »celote smisla«. Prim. tudi sicer drugače motivirano Waldenfelsovo kritiko (2001). Gadamer na te očitke značilno odgovarja z obračanjem k vsakdanjemu izkustvu, ki je lahko edina osnova hermenevtične anticipacije izkustva. Možno pa je pokazati, kako ti očitki ne veljajo že v primeru Schleiermacherjeve hermenevtike; tako možnost med drugim nakaže Nelson (2001), da ne omenjamo zgodnjih poskusov Manfreda Franka (1977).

Heideggrovo filozofsko zaokrenitev k vprašanju biti (prim. Komel 1993). Res pa tudi ni mogoče ugovarjati mnenju, da je prav recepcija Nietzscheja vplivala na hermenevitično preoblikovanje Husserlove fenomenološke orientacije. Vendar pri tem ne moremo izključiti temeljne dezorientacije, ki opredeljuje vse usmeritve sodobne filozofije in jo v temelju tudi giblje. Tako se je fenomenologija v svojih različnih preoblikovanjih

zblíževala z Nietzschejem predvsem ob temeljnih vprašanjih vrednot, kulture, etike, zgodovinske epohe, torej tam, kjer je šlo za *krizno razumevanje modernosti*, ki ga je med prvimi relevantno razkril Nietzsche in ki je veskozi izrecno ali neizrecno spremljalo tudi že Husserlovo razvitje fenomenologije oziroma razvoj fenomenološke filozofije sploh. Tu pa se odpira dejansko vprašanje, ali se, recimo, tako različna filozofa, kot sta Husserl in Nietzsche, ne srečujeta ravno na »točki razhoda«, tj. ob odpiranju krize evropske človeškosti. S tem se nam hkrati ponuja možnost bolj poglobljenega razumevanja modernosti kot neke vrste »srečevanja v razhajanju«, ki modernosti podeljuje tisto *notranjo raznolikost*, ki jo sicer neupravičeno pripisujemo šele postmoderni. Postmoderna je to raznolikost le nadomestila s pluralizmom in je prav v tem zgoj »nadomestek« moderne, ki kot *krisis* prinaša s seboj izkustvo *razlike* kot take. Zato se lahko ujame v past *lastne resnice*, oziroma v skušnjavo, da bi prinesla različno resnico in do skrajnosti potencirala razliko. Postmoderni pluralizem resnic ne ubeži tej pasti, čeprav se trudi, da se ne bi ujel vanjo, s tem ko noče biti zgodovinsko zavezujoč.

290

Kolikor drži Gadamerjeva teza o odločilnem vplivu Nietzscheja na Heideggra, je treba poudariti, da pri tem ne gre za katerokoli, marveč za bistveno *krizno razumevanje vprašanja biti*, ki ga je Heidegger razvil na podlagi koncepta ontološke diference, zadeva pa temeljno razpoloženje evropske človeškosti sploh, kolikor se je ta filozofsko zasnova v in *na odnosu do resnice*. Ta odnos do resnice povezuje in ločuje ne šele Heideggra in Nietzscheja, pač pa tudi že Nietzscheja in Husserla, in sicer prav v kontekstu svojega kriznega razprtja. Ni toliko pomembno to, ali gre za isto krizno izkustvo, in to, čigavo izkustvo seže dlje in globlje. Zavedati se moramo, da se srečujemo s kompleksnim *problem modernosti sploh*, v katerem se je filozofija primorana soočiti s samo seboj, torej z vprašanjem svojega modernega smisla.

Kriza evropskega duha je povezana s predpostavko resnice, ki vzpostavlja razumevanje evropske človeškosti oziroma Zahoda sploh, kolikor ga zarna-

muje *prihajanje do resnice*. V tem smislu je filozofija nekaj specifično zahodnega, kar pa ne onemogoča srečevanja z Vzhodom, kolikor ta *izhaja iz resnice*, marveč ga ravno omogoča. *Krisis* torej ni le tisto bremenilno, marveč tudi sprostilno, ne le razdvaja in ločuje, marveč tudi združuje in povezuje.

Husserl je zaznal krizo evropske človeškosti na samem vrhuncu svojega filozofskega stremljenja po znanstveni utemeljitvi filozofije. Filozofske znanstvenosti fenomenologije pri tem ne gre izenačevati z znanstvenostjo pozitivnih znanosti naravoslovne in humanistične proveniencie (prim. Tonkli-Komel 1997, 9–39), kajti vse te znanosti skupaj ne jamčijo enotnosti, niti v zadostni meri ne priznavajo različnosti evropskega življenjskega sveta, marveč ju ravno rušijo. To, da znanost ne more jamčiti smisla življenjskega sveta, meče senco na samo stremljenje po znanstvenem zasnovanju filozofije in ga sili k *zgodovinskemu samorazmisleku*, kar Husserl izpove v znamenitem 27. dodatku k § 73 *Krize*: »Zgodovinski razmislek, ki ga moramo imeti pred očmi, zadeva eksistenco nas kot filozofov in korelativno eksistenco filozofije, ki po svoje izhaja iz naše filozofske eksistence« (Husserl, Hua VI, 510).

Gre torej za preobrazbo temeljnega stremljenja filozofske eksistence v smeri izrecne filozofske *interpretacije* oziroma *samointerpretacije*, ki pa mora to še postati, saj niti ta interpretacija sama ne razpolaga s čim obstoječim niti mi sami ne razpolagamo z njo, marveč nas šele ona nekako »naredi«. Interpretacija tako rekoč eksistenčno zavezuje filozofijo v njeni moderni kriznosti, kar sproži njen *hermenevtični obrat*. Paul Ricouer je v svojem spisu *Fenomenologija in hermenevtika* upravičeno opozoril na to, da razvitje fenomenološke konstitucije pri Husserlu vključuje moment interpretacije, ki se pojavlja že v *Logičnih raziskavah*, kljub vsem idealizmu, ki ga Husserlu lahko očitamo (Ricouer 2000).

»Interpretacija« ni kak poseben element hermenevtične filozofije, marveč zaznamuje filozofijo v celoti; postavljenost pred samointerpretacijo je odlika sodobne filozofije v krizni poziciji modernosti. Glede na to, da se sodobne filozofske smeri pravzaprav ločujejo le po tem, kateri model interpretacije ponujajo, ne pa po tem, ali ponujajo kaj drugega od interpretacije, lahko rečemo, da je interpretacija postala »notranja logika« sodobne filozofije. To seveda še posebej velja za »logiko fenomenov«, za fenomenologijo, katere *logos* je Heidegger izrecno opredelil kot hermenevtičen, s čimer pa je pravzaprav zgolj »dorekel« Husserla. Ta opredelitev je namreč podprta s Heideggrovim teme-

ljitim študijem filozofskega nauka o kategorijah in filozofske logike kot nauka o izrekanju resnice, ki so ga vzpodbudile prav *Logične raziskave* (prim. Komel 1991, 1993 in Kalan 1995, 2000).

Dokumentov o vplivu Nietzscheja na Heideggrovo hermenevitično preoblikovanje fenomenologije je sorazmerno malo, so pa zelo »udarni«. Že v predavanjih iz leta 1919/20 odločno poudari, da fenomenologija ni filozofija, zoper katero je nastopal Nietzsche, kolikor si prizadeva za razumevanje življenjske fakticite (prim. HGA 58, 23).<sup>4</sup> V predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa* iz leta 1925, ki predstavljajo sežetek njegovega študija Husserla, najdemo pomembno mesto, kjer povzdignjenje Husserla preraste v nenavaden poklon Nietzscheju:

»Razjasnili smo princip fenomenološkega raziskovanja, in sicer tako, da smo iz faktičnega dela najprej povzeli poglobitve dosežke in jih poskušali enotno gledati, tj. opredeliti, da je z intencionalnostjo doseženo samolastno zadevno polje, z apriorijem pogled, pod katerim motrimo strukture intencionalnosti, in s kategorialnim zrenjem kot originalnim načinom zajemanja teh struktur način obravnave, ki predstavlja metodo tega raziskovanja. S tem je naloga filozofije po *Platonu* sploh šele spet spravljena na dejanska tla, tako da zdaj obstaja možnost kategorialnega raziskovanja. Fenomenologija postaja ta raziskovalna pot, dokler razume samo sebe, tako da se drži stran od slehernega profetstva znotraj filozofije in od sleherne tendence po kateremkoli življenjskem vodstvu. Filozofsko raziskovanje je in ostaja ateizem, zategadelj si lahko privoščiči, predrznost mišljenja; ne da si jo samo privoščiči, ampak je to tudi notranja nujnost filozofije in njena samolastna sila – in prav v tem ateizmu postane to, čemur je neki velikan nekoč rekel, radostna znanost« (HGA 25, 109/110).

Tu nas ne začudi le sopostavljanje Platona (vrhovne znanosti), Husserla (stroge znanosti) in Nietzscheja (radostne znanosti), pač pa tudi kategorialnega nauka oziroma filozofske logike in filozofskega ateizma. Heidegger izpostavi »filozofski ateizem« znotraj iste konstelacije spraševanja že v praosnutku *Biti in časa*, v leta 1922 nastali skici z naslovom *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu. Naznaka hermenevitične situacije*: »... če se je (filozofija) pri sami sebi radikalno in jasno, brez spogledovanj s svetovnonazorskimi prizadevanji,

<sup>4</sup> V predavanjih o *Fenomenologiji religioznega življenja* iz leta 1920/21 Heidegger izrecno brani Pavla pred Nietzschejevim očitkom resentimenta do življenja (HGA 60, 120).

odločila za to, da faktično življenje iz njega samega in njegovih lastnih faktičnih možnosti postavi nazaj k njemu samemu, to pomeni, če je filozofija v *temelju ateistična* in če to razume – potem si je – tako odločujoč – izbrala in obenem kot svoj predmet zase obvarovala faktično življenje z ozirom na njegovo fakticiteto. ‚Kako‘ njenega raziskovanja je interpretacija tega bitnega glede na njegove kategorialne temeljne strukture. To pomeni načine, na katere faktično življenje samega sebe časi in časeč *govori* s samim sabo (*kategorein*). Filozofsko raziskovanje ne potrebuje svetovnonazorskega lišpa in pre nagljene skrbi za to, da bi pravočasno in še sočasno prispelo v vrtimec sedanosti, kolikor le je iz svojega zajetega predmeta razumelo, da so mu s tem zaupani tudi izvorni bitni pogoji možnosti vsakokratnega svetovnega naziranja kot nekaj, po čemer se je treba vpraševati, torej kot nekaj, kar pride na spregled le v strogosti raziskovanja. Ti pogoji niso nikakršne ‚logične oblike‘, marveč so kot kategorialno razumljeni že tudi možnosti faktičnega časenja eksistence, povzete v pristno razpoložljivost.

Problematika filozofije zadeva *bit* faktičnega življenja. V tem oziru je filozofija *principierna ontologija*, in sicer na ta način, da določene posamezne svetnostne regionalne ontologije svoj problemski temelj in smisel prejemajo od ontologije fakticitete. Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja v vsakokratnem ‚kako‘ njene nagovorjenosti in razloženosti. To pomeni, da je filozofija kot ontologija fakticitete obenem kategorialna interpretacija nagovarjanja in razlaganja, torej *logika*.

293

Ontologijo in logiko je treba ‚odpoklicati‘ nazaj v izvornost problematike fakticitete in ju razumeti kot dva izrastka principielnega raziskovanja, ki bi se ga dalo označiti kot *fenomenološko hermenevtiko* fakticitete .

To, da je hermenevtika fenomenološka, pa pove: njeno predmetno polje, faktično življenje glede na ‚kako‘ njegove biti in govornice, je treba tematsko in raziskovalno metodično gledati kot *fenomen*.« (Heidegger 1996, 20–21).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Heidegger v opombi posebej opozori, da filozofski ateizem ni svetovnonazorske, marveč življenjsko-svetne narave: »Ne ‚ateistično‘ v smislu kake teorije materializma ali česa podobnega. Vsaka filozofija, ki razume samo sebe, v tistem, kar je, mora kot faktično razlaganje življenja – kolikor ima še kako ‚slutnjo‘ o Bogu – vedeti, da prav s tem, ko je življenje sunkovito potegnila nazaj k njemu samemu, če govorimo v religioznem jeziku, stegnila roko proti Bogu. Le tako je sama sebe na resen način, tj. ustrezno možnosti, ki je na razpolago njej kot taki, pred Bogom; ateistično pomeni: držati se proč od zavajajoče zaskrbljenosti, ki o religioznosti zgolj govoriči. Mar

Ta obsežni citat podajamo predvsem z namenom, da ohranimo pred očmi celotno razsežje programa hermenevtike fakticitete, ki naj bi ga po Gadamerjevem mnenju odločilno zaznamoval Nietzschejev vpliv v pogledu njegove ontološke prevratnosti. Če zanemarimo vulgarno dojeti ateizem, o katerem pri Heideggru seveda ni govora,<sup>6</sup> potem lahko ugotovimo, da se »radostnoznanstvena« sprostitev filozofije skriva v sami možnosti *proste interpretacije* življenjske fakticitete. Toda ta sprostitev je vendar neka »sprostitev od« in zato neka zavezanost, ki jo povezujemo z *resnico* oziroma z njenim *kriznim* pojmovanjem.

V zelo pomembnih predavanjih iz let 1929/30 z naslovom *Temeljni pojmi metafizike. Svet-končnost-osamljenost* namesto *ateizma filozofije* nastopi filozofski entuziazem, ki ga Heidegger posebej izpostavi v zvezi z Nietzschejevo *Pijano pesmijo*. Ta predavanja tudi kažejo, da Nietzsche, verjetno tudi pod Schelerjevim vplivom, vstopa v območje Heideggrovega mišljenja ne le kot glasnik krize evropskega duha, marveč tudi kot interpret človeškosti, ki si je v tem duhu oblikovala svoj svet oziroma svojo resnico sveta. V omenjenih predavanjih je zato izredno pomembna formalna naznaka »Weltbildung«, »svetovtorje«, ki kaže, da ta človeškost v pogledu svojega zgodovinskega odnosa do resničnosti svet ne le odslukuje, marveč ga bistveno odvarja in tvori, kar v temelju opredeljuje krizo modernosti kot temeljno gibanje sveta. Zarisuje ga možnost proste interpretacije, ki vha v »nekaj«, kar samo ne prihaja več, in vendarle prihaja vedno *enako* iz nje. Ne gre za to, da bi svet od nekje interpretirali ali spreminjali, marveč da se svet vselej nekje razkriva in spregovarja v predrazloženosti nečesa kot nečesa, ki fenomenskost formalno opredeljuje v tem smislu, da njena forma (intencionalnost), nikoli ne more propasti v formulo, prav kolikor jo opredeljuje formativna konstitutivnost oziroma interpretativnost, ki širi njen horizont. Prosta interpretacija se sprošča v razprostiranju sveta kot obzorju in tleh sleherne resničnosti.

Nietzsche zagotovo ni poznal fenomenološkega zajetja fenomenskosti in na tem gradeče se konstitutivne interpretacije sveta. Nietzschejeva »interpretacija sveta« postavlja v ospredje »videz«, ne pa »fenomenov« ali celo »pojavov«. To ospredje videza se kaže iz perspektivnosti, ne pa toliko iz horizontskosti,

ni že sama ideja filozofije religije, še posebej če se ne ozira na fakticiteto človeka, čisti nesmisel?« (Heidegger 1996, 46; prim. še Komel 1998, 13–21.)

<sup>6</sup> V inkriminiranem Heideggrovem rektorskem govoru je Nietzsche označen kot »zadnji nemški filozof, ki je strastno iskal boga«. (Heidegger 1997, 236.)



čeprav ta pri Nietzscheju nikakor ni odsotna. V znamenitem § 125 *Radostne znanosti* je poudarjeno prav »ponovno odprto morje prostega horizonta«. Prav tako pa po drugi strani v *Biti in času* zasledimo zagonetni stavek: »A kolikor videza, toliko ‚biti‘« (*Bit in čas*, 63). Mogoče je seveda tudi razlikovati med »vlaganjem smisla« (*Hinlegen des Sinnes*) pri Nietzscheju in »razlaganjem smisla« (*Auslegen des Sinnes*) v hermenevtiki (Müller-Lauter 1971, Figl 1982, Abel 1984). Na tej podlagi bi bilo mogoče iti še korak dlje in razlikovati med predhodnim osredotočenjem ali na vprašanje *moči* ali pa možnosti *interpretacije*. Konstitutivna hermenevtična interpretacija kot svetotvornost nima sveta v svoji moči, marveč »zgolj« v možnosti, kar pa ravno potrjuje mogočno vladanje sveta. Hkrati lahko pri Nietzscheju ugotovimo, da se je mogoče do moči sveta v njegovi samolastni moči samo na podlagi tega, koliko njegovih odprtih možnosti je še možnih, torej na podlagi interpretativnega karakterja bivanja sploh.<sup>7</sup>

Moč in možnost sta dinamični določbi, ki kažeta na dogodevnostno poreklo interpretacije, iz katerega izhajajo horizonti sveta in perspektive življenja kot vzajemno vlaganje in razlaganje smisla.<sup>8</sup> Ne gre za interpretacijo, ki bi jo pridajali ali dodajali obstoječi realnosti, marveč za prosto interpretativno konstituiranje sveta, ki bistveno spremeni vrednost fenomena življenja in vrednotenje življenjskih fenomenov. Možnost proste interpretacije daje lastno vrednost fenomenu življenja in življenju fenomenov, ki pa se prav na tej podlagi samo interpretativno razmejuje in omejuje.

<sup>7</sup> »347. Naše novo ‚neskončno‘. Do koder sega perspektivični karakter bivanja – tudi če ima še kakršen koli drug karakter – mar bivanje brez razlage, brez ‚smisla‘ ne postane ravno ‚nesmisel‘, mar ni, po drugi strani, vse bivanje neko *razlagajoče* bivanje – tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in vestno analizo in samopreiskušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da samega sebe ne bi videl s svojimi perspektivičnimi formami in *samo* v njih. Ne moremo videti okrog svojega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj *bi se lahko* še dajalo za druge vrste intelekt in perspektivo: na primer, če bi katero koli bitje lahko občutilo čas vnačaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja ter drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskrčnosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da *bi smeli* imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je, nasprotno, še enkrat postal »neskončen«: kolikor ne moremo ovreči možnosti, da *vključuje v sebi neskončne interpretacije*. Še enkrat nas je navdala velika groza – toda kdo bi sploh imel veselje, da *to* neznanoko nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? Ah, preveč *nebožjih* možnosti interpretacije je sovračunanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije – naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo ...« (Radostna znanost, § 374, KSA 3)

<sup>8</sup> »Ne smemo vprašati: ‚Kdo interpretira?‘, temveč ima interpretiranje samo kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot ‚bit‘, temveč kot proces, *nastajanje*) kot afekt.« (Nietzsche 1991, 348).

Pogosto se v različnih zvezah navaja Nietzschejev aforizem (108) iz *Onstran dobrega in zlega*: »Ne obstajajo moralni fenomeni, marveč zgolj moralna interpretacija (Ausdeutung, iztolmačenje) fenomenov«. Nietzsche razume »fenomene« v običajnem, ne v fenomenološko izčiščenem smislu. Je pa Nietzschejeva ugotovitev zanimiva v drugem pogledu, namreč če vzamemo v zakup celotno sintagmo »moralni fenomeni«. Namesto tega ne moremo reči »moralni pojavi« (kakor se pripeti v slovenskem prevodu *Onkraj dobrega in zlega*) ali »moralni doživljaji«; moralni fenomeni so *fenomeni*, prav kolikor se z njimi srečujemo v našem življenju, kolikor se življenje po njih samo sebe vrednoti in kolikor ga spremlja neka zavest o tem, kaj je zanj dobro in kaj slabo. V tem smislu je življenje iz samega sebe ven interpretirajoče; interpretacija je tako način, kako življenje jemlje samo sebe kot nekaj vrednega, in to je hkrati vrednost in »moralna« človeškega življenja. Taka razlaga zbližuje Nietzscheja z Diltheyevim poskusom hermenevtične utemeljitve življenja iz življenja samega, ki se sam priključuje spremembi bistva moderne humanosti.

296

Obravnava moralnih fenomenov in fenomena morale zavzema osrednje mesto v Nietzschejevi filozofiji.<sup>9</sup> Morala predstavlja Nietzscheju tisto težo, pod katero se šibi in pada evropski duh sam, nihilizem in dekadenco, ki ju ni mogoče prevladati z boljšo moralno, kolikor sta sama posledica te poboljševalne morale. Če naj morala premaga nihilizem, potem mora samo sebe prepoznati v volji do moči in se kot morala ukiniti.<sup>10</sup> Kolikor filozofija s svojim patosom resnice<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Relevantno študijo o tem je prispeval Pavel Kouba v knjigi *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001. Prim. tudi njegov članek v Phainomeni (Kouba 2001b). Izid Koubove knjige je vzpodbudil tudi simpozij »Friedrich Nietzsche und die Phänomenologie« od 19. do 21. septembra 2002 v Freiburgu, ki so ga organizirali Katoliška akademija v Freiburgu, Fenomenološka centra v Pragi in Tokiu ter Nietzsche-Gesellschaft. To besedilo je nekoliko razširjeno predavanje s simpozija v Freiburgu.

<sup>10</sup> »Moralno vrednotenje kot najvišje bi bilo spodbito, če bi bilo mogoče dokazati, da je posledica nemoralnega vrednotenja: kot poseben primer realne nemoralnosti: s tem bi se samo zvedlo na videz in kot videz bi samo po sebi ne imelo več pravice obsojati videza.« (*Volja do moči*, 332.)

<sup>11</sup> Že takoj je treba pripomniti, da Nietzsche ob svoji radikalni kritiki filozofskega postavljanja resnice in moralnega postavljanja, vseeno ohranja patos, in to ravno v kontekstu interpretativnega izzivanja bivanja – interpretacija zanj pravzaprav ni nič drugega kot afekt moči, ki sploh omogoči neko voljo. Odtod bi seveda lahko pojasnjevali tudi Nietzschejev »patetični stil«. Kako odrekanje vere v resnico ne pomeni odpovedi resničnemu patosu, marveč ga ravno narekuje, podrobneje obravnava T. Hribar (Hribar 2000). Morda bi bilo ključna vprašanja volje, moči in ljubezni, ki se jih avtor v tej razpravi loteva, potrebno obravnavati že v kontekstu Schellingove filozofije, ki se giblje na ravni postavljanja čistega principa, medtem ko je pri Nietzscheju vse, kar lahko postavimo kot princip, že podvrženo procesu interpretacije, Zato moč (interpretacije) ne more biti podrejena principu volje.

po Nietzscheju sama predstavlja to zgodovinsko moralo,<sup>12</sup> jo je nujno treba osvoboditi od lastne moralne interpretacije fenomenov, ki zadeva »zakonsko utemeljeno« logično prirejanje fenomenov. Perspektiva take osvoboditve je podana v enem izmed fragmentov *Volje do moči*: »Našo psihološko optiko nam določa to:

1. Da je nujno *sporočanje* in da mora biti zanj kaj trdnega, poenostavljenega, natanko določljivega (zlasti v tako imenovanem *identičnem* primeru). Da pa more biti sporočljivo, mora biti *prirejeno* občuteno, »*prepoznavno*«. Razum gradivo čutov priredi, zvede na grobe poglobitvene poteze, izenači, subsumira pod sorodno. Torej sta nerazločenost in kaos čutnega vtisa tako rekoč *logizirana*.

2. Svet ‚fenomenov‘ je prirejeni svet, ki ga *občutimo realno*. »Realiteta« je v stalnem ponavljanju enakih, znanih, sorodnih stvari, v njihovem *logizirajočem značaju*, v veri da lahko računamo, preračunamo.

3. Nasprotje tega sveta fenomenov ni ‚resnični svet‘, temveč brezoblično nezobrazljiv svet kaotičnih senzacij – torej neka *drugačna vrsta* fenomenalnega sveta, za nas ‚nespoznavna‘.

4. Vprašanja, kakšne bi mogle biti stvari ‚na sebi‘, popolnoma neodvisne od naše čutne receptivnosti in razumske dejavnosti, je treba zavrniti z vprašanjem: Od kod bi mogli vedeti, da *stvari obstajajo?* ‚Stvarskost‘ ustvarimo šele mi. Vprašanje je, ali ne bi moglo biti še polno načinov za stvaritev takega *navideznega* sveta – in ali ni to ustvarjanje, logiziranje, prirejanje, ponarejanje najboljše zajamčena *realiteta* sama: skratka, ali ni to, kar ‚postavlja stvari‘, edino realno ...?« (*Volja do moči*, 324.)

Nietzschejeva razgrnitev poenostavljajočega gledišča logike je sama psihologično poenostavljena, v bistvu pa razdvojena, kolikor se mora opirati na dvojno koncepcijo fenomenalnega sveta (odtod tudi Nietzschejeva »težava«,

---

<sup>12</sup> »In tu se ponovno dotikam svojega problema, našega problema, moji *nepoznani* prijatelji (– kajti ne *poznam* še nobenega prijatelja): kakšen smisel naj bi imela naša celotna bit, če ne tega, da bi se v nas volja do resnice *zavedela kot problem?* ... Na tem samo-ovedenju volje do resnice odslej – o tem ni nobenega dvoma – *propada* morala: ta velika predstava v sto dejanjih, ki je prihranjena za Evropo naslednjih dveh stoletij, najstrahotnejša, najbolj vprašljiva in morda tudi najbolj obetajoča predstava vseh predstav.« (*H genealogiji morale*, 344)

pojasniti razliko med realnostjo in videzom oziroma realnostjo videza in videzom realnosti<sup>13</sup>). Lahko bi rekli da je Nietzschejevo gledišče samo »moralizirajoče«, da bi doseglo protimoralizirajočo moč. Ta moč pa je bistveno vsebovana v zmožnosti interpretacije kot »vcepljanju vrednot«. Če se vse, kar je (lahko pokazano), izkaže kot zaukazano, to zadeva predvsem logiko kot dokazovalno zmožnost (*hexis apodeiktike*), ki je odkazana človeku. Vprašanje njenega izvora zato napotuje h kraju človeškosti same, torej k etičnemu poreklu človeškosti, k *ethosu* kot daimoničnemu kraju človeškega prebivanja, ki ga iz *navade* interpretiramo moralno.

Povezovanje logike in morale se nam najprej zdi čudno in tuje. Vendar se ravno pod nevprašljivo prevlado logike v zadevi mišljenja kliče filozofijo na odgovornost in od nje zahteva – danes bolj kot kadarkoli prej – da nam priskrbi etiko in moralo. Ta zahteva se zdi povsem razumljiva. Predpostavlja se, da jo narekuje čas sam. »Logično« se pričakuje, da se bo z uveljavitvijo etike pojasnila in razrešila problematična situacija našega časa. Te zahteve slabijo duh sodobne filozofije in sprevrčajo krizo modernosti v hipokrizijo. Prav Nietzsche pa je razkrinkal, kako se je ta duh preobrazil v prikazen nihilizma.

## 298

Pri tem seveda ne gre za kakršenkoli duh, še najmanj pa za kak intelektualizem, ki je danes v modi, marveč za *temeljno vzgibanost enotnosti v različnosti*, ki je duhovnozgodovinsko opredelila evropskost in je bila začetno povzeta v *besedi* vseh grških besed. Kar je takrat vzniknilo kot *logos*, je nadalje poniknilo v izjavo, račun, sodbo, umnost, znanost, subjekt, simbolno, veljavnost, funkcijo, nasploh v vse tisto, kar zaobjemamo z *logiko*. Vendar pa ne razpolagamo z nobeno pravo »definicijo« logike. Ta svojega delokroga ne omejuje na področje znanosti, ki se sploh ne sprašuje več po svojih logičnih in logističnih predpostavkah. Od vsakogar in od vsega povsem »normalno« pričakujemo, da deluje logično. Zahteva po logičnosti se postavlja celo tam, kjer se domnevno išče nekaj drugega – naj bo to alternativna pop kultura, ezoterične filozofije in prakse ali pa celo postmoderna kritika logocentrizma. Zdi se, da je kapital

<sup>13</sup> »Videz, kakor ga sam razumem, je dejanska in edina realnost stvari – to, kar pripada vsem obstoječim predikatam in kar je morda razmeroma še najbolje mogoče označiti z vsemi, torej tudi nasprotujočimi si predikati. Z besedo pa ni izraženo nič nadaljnega, kakor njegova nedostopnost za logične procedure in distinkcije: torej, videz' v razmerju do ,logične resnice' – ki pa je možna le v nekem imaginarnem svetu. Ne postavljam torej ,videza' nasproti ,realnosti', temveč narobe: videz kot realnost, ki se upira preobrazbi v kak imaginarni ,resnični svet'. Določeno ime za to realnost bi bila ,volja do moči', če jo označimo od znotraj, in ne po njeni nezaobjemljivi tekoči protejski naravi.« (*Nachgelassene Fragmente* 1884–1885, KSA 11, str. 654.)

logike celo močnejši od logike kapitala, ker zadeva človeškost (*zoon logon echon*), ki se je medtem »naredila« za Človeka in Človeštvo in ki povsem logično sprejema to, da bo v tem »narejanju« še napredovala; pri tem si od Nietzscheja celo sposoja poimenovanje »Nadčlovek«. Toda bolj ko logika postaja obča in individualna morala globalnega funkcioniranja tega sveta, tem bolj pogrešamo resnico, tem bolj se širi nihiliziranje sveta. Kaj nam v tem pogledu daje razumeti Nietzsche, s tem ko pod naslovom *Napis na moderni norišnici* citira trditev Herberta Spencerja »Miselne nujnosti so moralne nujnosti«? (*Volja do moči*, 307.) Na čem temelji ta moralni mit logike, ki naj bi nas domnevno celo osvobodila od mitskega in vsakovrstnih predsodkov?

Morda bi nas tu moralo voditi ravno pripoznanje, da ni bil prehod od *mythosa* k *logosu*, kajti to dvoje pravzaprav pove isto, pač pa odmik od *logosa* k logiki tisto, kar je opredelilo moralno samointerpretacijo filozofije<sup>14</sup> in kar določa

<sup>14</sup> Če upoštevamo mnenje Manfreda Riedla, temelji ta odmik na oddaljitvi nazornosti od slušnosti oziroma umnosti od jezika:, s tem ko se »poslušanje, raven akroamatičnega, umakne pred tistim, kar se strne v sliko, pred zorom. V sklicevanju na zor se um oddalji od jezika. Lotil se bo utemeljevati logično samo po sebi.« (Riedel 1990, 403) F. Zore povezuje problem »hermenevtičnega poslušala« z znamenitim platonskim »begom v logose« (*Phaidon* 99d), pri čemer se opira predvsem na Gadamerjevo in Realejevo interpretacijo (Zore, 2001). Upravičeno se tu ugotavlja »antropološko stališče« (prim. Komel 1996, 105–115).

Riedlovo pojasnilo seveda še zdaleč ne razjasni kompleksnega stanja prehoda od logosa k logiki, na kar je med drugim opozoril tudi D. Barbarić v recenziji Riedlove knjige s pripombo, da nas morda ravno »akroamatični fenomen« privede v samo jedro »osamosvojitve logičnega« (Barbarić 1997, 337; prim. še nadalje razpravo »Pogled Trenutak Bljesak«, prav tam. 375–460). V kontekstu našega razmišljanja je instruktiven njegov komentar k prevodu šeste in sedme knjige Platonove *Politeje*, kjer se, podobno kot Riedel, osredotoči na prednost vidnega pri Platonu, posebej pomembno pa je, da poudari izkustvo »čistega bivanja«, brezkončno razdvajanje in deljivost vsega, »pred katero« se človeška duša zateka k logosom: »Prav v tej površno orisani konstelaciji duše s tistim brezkončnim (V *Fajdonu*) se potem dogaja tisto, kar je Platon sam strnil v upravičeno zasloveli formuli ‚druge plovbe‘, kot ‚bega v misli (*logous*) /avtor se tu hote poslužuje Scheleirmacherjevega prevoda *logos* kot »Gedanke«/, formulo, v kateri se kot nikjer drugje sijajno razkriva vsa globoka ambivalentnost načel s celotno logiko – in to pomeni predvsem z vprašanjem ‚zakaj?‘ z ene in z imperativom odpravljanja protislovja z druge strani – vodenega in usmerjenega mišljenja. Občudovanja vredna je spretnost, s katero razlagalci Fajdona in Platonove filozofije nasploh tako rekoč skozi stoletja z najbolj zapletenimi razjasnili poskušajo in uspevajo nevtralizirati nedvomno emfatični pomen odmika, umikanja in odklona v tej zavestno večznačni formuli.« (Barbarić 1995, 261.) Pomembno je, da Barbarić ugotavlja osrednji problem »čistega bivanja« ne le pri Platonu, pač pa tudi pri Kantu in Nietzscheju. Sam ta soodnos razvijam v razpravi »Metafora in diafora« (1994, Komel 1998, 63–75). Naposled bi rad opozoril na Heideggrova velika predavanja o Platonovem *Sofistu* iz let 1924/25 (HGA 19, besedilo obsega 650 strani, izšlo pa je šele leta 1992), ki so odločilno vplivala na sodobno raziskovanje problematike logosa pri Platonu, pa če to ta vpliv priznava ali ne. Šele na tej

tudi problem modernega duha, kolikor se ta ni več zmožen postavljati na način enotnosti v različnosti, marveč je postal brezdušen ter se je razpršil v svoji samovšečni logičnosti in racionalnosti. Mar se tu ne postavlja osnovni problem za tako različna filozofa, kot sta Nietzsche in Husserl, da drugih filozofov na njihovi sledi niti ne omenjamo? Mar si obadva prav ob soočenju z obsežnim problemom logičnega ne prizadevata za novo tematizacijo fenomena sveta? Upravičeno se je Rudolf Boehm, avtor enega redkih člankov, ki poskušajo zblížati Husserlovo in Nietzschejevo filozofsko pozicijo, začudil nad tem, da se ni posvečalo skoraj nikakršne pozornosti sopripadnosti Husserlove kritike logično-znanstvenega uma v *Krizi* in one Nietzschejeve v *Somraku malikov*. (Boehm 1968, 217–236.) Morda si vse preveč damo opraviti s tem, kako Husserl pristane v »transcendentalnemu idealizmu« in kako Nietzsche ostaja »zadnji metafizik«, tako da ne opazimo, da prav na podlagi premisleka temeljne predpostavke logičskih postavk ne en ne drugi ne išče več pomena sveta, marveč najdeva svet pomenskosti, ki deluje v interpretaciji. Prav s prikrievanjem tega »interpretativnega dejanja«, ki ni naključno, se po Nietzscheju vzpostavlja hipokritična morala, ki v prvi vrsti zadeva človeško umnost in z njo povezani logični nauk ter v tem pogledu bistveno prizadeva njegovo moderno razpoloženje: »... mi, moderni ljudje, smo tako navajeni na potrebnost logike, tako zelo nam je privzgojena, da nam leži kakor okus na jeziku in mora kot taka zopravati poželjivostim in domišljavostim« (*Morgenröthe*, KSA 3, 315).

300

Nietzschejevo razkritje moralčne narave vse logike je v filozofiji vsekakor revolucionarno. Ne toliko kritika morale same po sebi, marveč kritika moralčne osnove logike je tisti prelom in spor, ki ga je Nietzsche vnesel v sodobno filozofijo (prim. Đurić 1984). Beseda »vnesti« je tu zares primerna, saj kaže na interpretativni moment tega preloma, pri katerem smo sami soudeleženi na podlagi našega »deleženja na resnici« Tisto, kar najbolj neposredno kaže zvezo med moralo in logiko, je *vera* v *resnico*, pri čemer ta vera sebe ne dojema kot nekaj, kar je verjetno v verovanju, marveč kot nekaj samo po sebi veljavnega. Ta »veljavnost po sebi« je značilnost tako logičnega kot tudi vrednostnega. Moralnost Nietzsche najširše razume iz tega, kar prvotno pove latinska beseda *mores*, navada, običaj, nemško *Sitte*, beseda, ki napotuje nazaj h grškemu *ethos*. Če rečemo »življenjska drža« ali »življenjsko stališče«, je to premalo.<sup>15</sup> Gre za

podlagi postanejo razumljivejši tudi Heideggrovi (nujno dvosmiselni) uvidi v *Platonovem nauku o resnici*. Pogosto se tudi pozablja na sofistični »obrat k poslušanju« (pri. A. T. Komel 1996)

<sup>15</sup> Nietzschejeva definicija morale se sicer glasi: »Moralo razumem kot sistem vrednotenj, ki se dotika pogojev življenja kakega bitja.« (*Volja do moči*, 157.)

naravo človeškega sploh, iz katere se določa njegova nravnost in ki ga ravno razločuje od narave ne šele po tem, da ločuje dobro in zlo, marveč že po tem, da razločuje, razkriva in se zato nahaja v določni nedolčnosti. Človek ni v naravi, marveč v *razkrivanju narave*, ki je že *zgodovinsko prebivanje* – življenje kot odločitev in nenehno odločanje. To pogojuje zgodovinski odnos do resnice, ki je pri Grkih začetno vznesen kot razkrivanje bivajočega v celoti – *aletheia*. Platon je v njej videl »tek bogov« (*ale thea*). V *Phaidrosu* pravi, da se duša, ki ni ugledala resnice/razkritosti (*idousa ten aletheian*), ne more naseliti v človeka. Človekovo zmožnost, da ugleda razkritost resnice, Platon na istem mestu pojasnjuje kot »logični imperativ« uvidevanja po vidu/rodu razvidenega (*Dei gar anthropon syneinai kat' eidos legomenon*), oziroma združevanja raznovrstnosti zaznav v pojmovno (logično) eno/enost/enotnost (*ek polon ion aistheseon eis en logismo ksinairoumenon*). (*Faidros* 249b–c, nameroma podajamo interpretacijo, in ne prevod tega mesta.) Hkrati je to logično anamnetično dojetje kot bivajočno bivajoče (*ontos on*) in bivajočno bivajočna bivajočnost (*ousia ontos ousa*), ki ga je duša nekdanj zrla. Morda je prav tu nastavek za premišljanje o preobrazbi *logosa* v logiko, ki je pri Platonu očitno povezana z zmožnostjo gledanja razkritosti resnice. S tem je očitno ustvarjen pogoj, da razkritost resnice postane ne le lastnost, marveč tudi last izjave (pravilnosti sodbe) oziroma tistega, kar je z izjavo postavljeno – stavka. Ker pravilnost sodbe terja predhodno postavitve in vzpostavitev pravosti/pravilnosti sploh, bi nas nadaljnji premislek privedel do Platonove koncepcije ideje dobrega, ki izraža bistvo idej sploh, namreč da kot vidnost sploh omogoča identiteto videanja in videnega, spoznanja in spoznanega, t. p. odnos do resnice kot *identitete* (*adaequatio*). Prilikovanje praliku identitete je nadrejeno vsemu spoznanju in spoznanemu. Da se idejo dobrega pozneje, na določen način pa tudi že pri Platonu samem, interpretira moralno, seveda še podkrepi vprašanje moralne interpretacije fenomenov, ki se postavlja v funkcijo logične veljavnosti resnice. Če naj bo izjavljanje o tistem, kar se pojavlja, pravilno, je treba vnaprej zagotavljati enotnost pojavnih raznolikosti. Tu se ponuja »transcendentalistična smer«, ki sega od Platonove ideje dobrega do novoveške transcendentalne zavesti, pod diktatom katere bo Kant izmeril logično vrednost celokupne vednosti, ki bistveno vključuje vprašanje sistema našega moralnega samovrednotenja. Ta transcendentalna duhovnozgodovinska ustanova pa v situaciji krize sproži vprašanje *svoje ustanovitnosti* (prim. Husserl 1989, Held 1998) – kot utemeljena na resnici, se mora vprašati, kako temelji v resnici.

Moralnični značaj logike se nam odstre ob vprašanju, odkod predpostavka resnice, kajti četudi jo predpostavljamo kot prazno vrednost, je to še vedno vred-

---

nost, ki jo od nekod prinašamo in nekam vnašamo. Na delu je torej neka vrednostna interpretacija, ki se dogaja iz nekega razmerja do življenja sploh oziroma življenjske navade, ki služi kot izrecni temelj naših naravnosti in dejavnosti v smislu tega, da bo nekaj tako in tako, torej v smislu *dajanja pomena*. Prav to »dajanje pomena« pa je Edmund Husserl v svojih *Logičnih raziskavah* razkril kot osnovo oblikovanja logičnih entitet, ki sicer veljajo idealno po sebi, toda ta veljavnost se izpolnjuje šele v *zrenju*. Husserl se ni zadovoljil le s konstatacijo te zrenjske zasnovanosti vsega mišljenega, marveč je odprl tudi vprašanje obzorja sleherne »evidentnosti«, kar je privedlo do poskusa transcendentalne utemeljitve fenomenologije in nato do problematike »sveta življenja«, »*Lebens-welta*«. Ta oznaka sama po sebi odlično nakazuje, za katero obzorje tu gre, namreč za življenje, ki se odpira oziroma ki je odprto v svet. Heidegger ga je v *Biti in času* zajel v eksistencialnem ustrojstvu biti-v-svetu. V že omenjenih predavanjih iz let 1929/30 je Heidegger na Husserlovi sledi poskusil pokazati, da je predpredikativna odprtost sveta podlaga vseh logičnih evidenc tega, kar lahko uzremo kot resnično, podlaga, ki je ni mogoče še najprej »logificirati«, marveč vztraja kot odprto vprašanje naše eksistence. Evidenca sveta je torej zadeva interpretacije, ne pa kaka rešena stvar, kot se najprej in večinoma zdi. Vnaprejšnja predpostavka sveta kot taka krije v sebi pozabljeni in morda celo neprekoračljivi izvor moralnih predsodkov, ki zadevajo tako eksistenco sveta kakor tudi naše eksistiranje v svetu kot *predpostavljeni fakt* našega »hotenja«, torej nekaj, kar ne morem ne hoteti, ker me samo »hoče« kot »hotečega«.

302

V tem pogledu je zanimiv Nietzschejev 114. aforizem iz *Radostne znanosti* z naslovom »Obseg moraličnega«: »Kako novo podobo, ki jo vidimo, takoj konstruiramo s pomočjo starih izkušenj, ki smo jih prestali, vselej v skladu s *stopnjo* naše poštenost in pravičnosti. Nimamo prav nobenih drugih doživljajev kakor moralne, celo na področju čutnega zaznavanja.« (*Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, 474.) Zdi se, da imamo pri Nietzschejevem pojmovanju morale, kolikor je kot vera v resnico vsidrana v logično, pravzaprav opraviti s tem, kar je Husserl v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* formuliral kot *generalno tezo* naše življenjske naravnosti, tj. z gotovostjo, da je ta svet zame tu, ki je ne more razveljaviti nobena zavest sveta in je zato nekaj predzavednega. Lahko jo le *izrecno* spravim pred zavest na podlagi metodične *epoche*, ki blokira vsako možno sodbo o svetu, tj. »vsako predikativno stališče do biti in takosti, in vse modalnosti biti prostorsko-časovnega bivanja realnosti« (*Ideje*, 101). Ne gre torej le za izključitev biti kot realno postavljenega



bivanja, marveč bitne identitete sploh, kolikor izpolnjuje vse logično postavljeno. Teza, da z metodo *epoche* zanikam obstoj realnega sveta, je zato za Husserla smešna. Svet ruši ravno vsa ontologija, kolikor »naivno«, Nietzsche bi rekel »moralno«, postavlja bit. Tisto, kar Husserl dejansko ruši, če lahko tako rečemo, je svet zanikujoči in zato nihilistični temelj logike, ki zmeraj že – to lahko razumemo dobesedno – računa s svetom. Husserl ima, tako kot Nietzsche, pred očmi možnost svobodne interpretacije sveta, ki gre še čez *postavko identitete biti*, kolikor jo *kot tako izpostavi*. Interpretacija dejansko nima namena »spreminjati sveta«, povsem možno pa je, da se svet po nji ne zdi več isti, pri čemer ta »dozdevek« ni nekaj, kar bi lahko prosto sneli z naše predstave sveta, saj bi sicer sploh ne mogli imeti kake predstave o svetu. Interpretacija tako podpira »tekočo bit« oziroma pokaže, da je statična bit, bodisi kot existenca bodisi kot identiteta, zmeraj nekaj *predpostavljene*ga kot postavljenega.

Pri Nietzscheju bi seveda zaman iskali metodo fenomenološke *epoche*. Vendar pa moramo pomisliti, ali tu, hermenevtično mišljeno, sploh gre za metodični postopek, kakor ga poznajo znanosti, in ali *epoche* morebiti ne blokira logične predpostavke metodične zavesti. Znanstvena metoda očitno ne more biti v protislovju z logičnimi načeli, saj bi sicer iz nje ne sledilo nič. Če upoštevamo logično protislovni učinek fenomenološke *epoche*, se konstitutivna interpretacija sveta prične z izključitvijo metodičnih postopkov, ki so prepoznani kot znanstveno konstruktivistični. Konstitutivna interpretacija je po svojem bistvu epohalna, tj. odpira zgodovinski smisel, tako da po eni strani izhaja iz naravne naravnosti do sveta, kot to *izhajanje* pa le-to *tudi prehaja*. Na delu je prevod izkustva, ki to izkustvo samo razkriva kot konstitutivno dogajanje sveta. Kolikor svet izpade le kot nasebni korelat naše naravne naravnosti, se pravi kot neke vrste naravni substrat, potem je to, gledano s konstitutivnega gledišča, filozofsko naivno, ker s tem ostaja zastrta dinamika dogajanja sveta, se pravi interpretacija, ki je inherentna samemu dogajanju sveta, in to še pred njegovo ločitvijo na svet v singularu in svet v pluralu. To prezrtje bistveno zaznamuje logično, kolikor mora vsa logika – sledeč načelu identitete – predpostavljati enotnost različnosti kot homogeno-homogenizirajoče izkustvo sveta »pred svetom«. Zato si lahko daje opravičiti z resnicami, ki so neodvisne od resničnosti, je pa ta resničnost odvisna od njih v trenutku, ko jo hočemo misliti.

Kako resnična je resničnost in koliko resničnosti je v resnici? S tem ko logika predpostavlja resnico v smislu identitete, zaobide sam smisel resnice in vprašanje po njem. Hermenevtično vzeto, pa je resnica ravno odprto vprašanje

---

sveta in naše eksistence v njem. Z vidika kritike uma bi lahko rekli, da »načelo identitete« služi logiki kot *alibi ob vprašanju po lastnem kriteriju resnice*. Ko Nietzsche kritizira (logični) um, ima vedno pred očmi to redukcijo umnosti na načelo identitete, po katerem umnost ne sme prihajati v protislovje s samo seboj, s čimer ji je bistveno odvzeta možnost »slovljenja«, *logosa* kot sovpadanja in sopripadnosti različnosti v dinamiki sveta. Pri tem se, povsem zgrešeno, jemlje Parmenida za izumitelja logičnega načela identitete, ki naj bi izključevalo protislovje. S tem ko Parmenid zatrjuje istost mišljenja in biti, namreč ravno potrjuje sovpadanje različnega pred slehernim zvajanjem različnega na enotnost. Vprašanja tega »zvajanja« je globlje od formalnih aspektov indukcije, dedukcije ali redukcije, saj se v tem »zvajanju« dogaja tisto - *človeško, prečloveško*: Nietzsche ga pogosto zajame kar s psihoterapevtskim nazivom »idiosinkrazija«. Vprašanje je namreč, kako to zvajanje lahko proizvede spoznanje in ali je spoznanje, kolikor ga proizvaja tako zvajanje, sploh spoznanje? Mar v sleherni spoznavni sodbi že ne deluje zvajanje na znano, ki sploh ni prepoznano kot predsodek? To je še posebej ključno vedeti danes, ko se »nahajamo« v t. i. »družbi znanja«, ki je spoznanje očitno povsem nadomestila s proizvodnjo znanja. Ta naj bi človeštvu omogoča nezaustavljiv napredek in skoraj si ne drznemo pomisliti, da bi se pod njim skrivalo »nazadovanje« v smislu tega, da se vse zvaja na človeka, vključno z njim samim (prim. Komel 1996).

304

Nietzsche v § 584 *Volje do moči* kot »zmoto filozofije« navaja: »namesto da bi v logiki in kategorijah uma videla pripomočke za prirejanje sveta v koristne cilje (torej ‚načelno‘ za koristno ponarejanje), verjame, da ima v njih kriterij resnice oziroma *realitete*. ‚Kriterij resnice‘ je dejansko samo *biološka korist takega sistema načelnega ponarejanja*: in ker neki rod živali ne pozna nič pomembnejšega, kakor to, da se ohranja, bi tu dejansko smeli govoriti o ‚resnici‘« (*Volja do moči*, 332/333.) Ta »antropocentristična idiosinkrazija« (*Volja do moči*, 333) je že v zgodnjem neobjavljenem Nietzschejevem spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* osrednja tema njegove kritike umnosti. Umnosti postavlja nasproti umetniško-ustvarjalni kriterij. To velja poudariti zato, da omenjenega citata ne bi prehitro razumeli kot »biologistični redukcionizem«. Prav ta grobi »biologistični pogled« namreč skriva v sebi interpretativno perspektivnost<sup>16</sup> in tista tla, na katerih je zrasla tudi logika: »Zemeljsko car-

<sup>16</sup> »Volja do moči *interpretira* (– pri nastajanju kakega organa gre za interpretacijo): Omejuje, določa stopnje, razlike v moči. Golih razlik v moči še ni mogoče občutiti kot takih: mora iti za kaj, kar hoče

stvo poželenj, iz katerega je zrasla *logika*: čredni nagon v ozadju. Sprejemanje enakih primerov predpostavlja ‚enako dušo‘. *Za cilj razumevanja in gospodstva.*« (*Volja do moči*, 291.) V luči omogočanja tega cilja se izkaže, da logika sploh *ne* izhaja iz volje do resnice, marveč do njene identičnosti in identificiranja: »Logika je pripeta na pogoj: *postavimo, da so identični primeri*. Dejansko *mora biti* ta pogoj na videz izpolnjen, da je mogoče logično misliti in sklepati. Se pravi: volja do *logične resnice* se lahko izpolni šele, ko je sprejeta načelna temeljna *ponareditev* vsega dogajanja. Iz tega sledi, da tu gospoduje nekakšen gon, zmožen obeh pripomočkov, najprej ponareditve in potem izpeljave lastnega vidika. Logika *ne* izvira iz volje do resnice.« (*Volja do moči*, 291.) Vendar se je logika očitno naselila prav v to voljo do resnice. Volja do resnice ni izvor logike, tvori pa *moralno poreklo* logike.<sup>17</sup> Na delu je vzvišena morala tistega, kar od spodaj deluje kot neki interpretirajoči gon: »Ne spoznavati – temveč shematizirati – kaosu naložiti toliko regularnosti in oblik, kolikor zadostuje naši praktični potrebi. Pri oblikovanju uma, logike, kategorij je odločala *potreba*: potreba ‚ne spoznavati‘, temveč subsumirati, shematizirati.« (*Volja do moči*, 291.) Glede na ta izvor logike v »potrebi«, ki jo Nietzsche, pomenljivo, enkrat označuje kot biološko, drugič pa kot praktično potrebo, se samodejno ponuja nadaljnja povezava s poreklom morale, ki ga prav v smislu rekla »treba je« narekujejo potrebe, tako da se sprožijo ustrezni akti volje.

Seveda Nietzscheju lahko takoj odvrnemo, da logične nujnosti in občeveljavnosti logičnih zakonitosti ni mogoče zavračati na podlagi praktičnih, antropoloških ali psihologističnih gledišč, ki upoštevajo različne ravni potreb. Po Nietzscheju pa se ravno tu skriva dokaz za to, da naša vera v brezpogojno veljavnost logike ni osnovana na resnici, marveč je kot resnično osnovana ravno moralno pogojena: »Subjektivna nuja, da tu ni mogoče ugovarjati, je biološka nuja: instinkt koristnosti, da sklepamo tako, kakor sklepamo, nam tiči v telesu, *smo* skoraj ta instinkt ... Ampak kako naivno iz tega črpati dokaz, da

rasti in kar vsak drug kaj, ki hoče rasti, interpretira po svoji vrednosti. V *tem* enaki – V resnici je interpretacija sama pripomoček za zagospodovanje nad čim (organski proces ves čas predpostavlja *interpretiranje*).« (*Volja do moči*, 362.)

<sup>17</sup> »Kakšna morala, skoz dolgo izkušnjo in preizkušnjo *dokazan* način življenja pride nazadnje v zavest kot zakon, kot prevladujoč ... In s tem stopi vanjo vsa skupina sorodnih vrednosti in stanj: postane spoštovanja vredna, nedotakljiva, sveta, resnična; k njenemu razvoju sodi, da *pozabimo* na njen izvor ... To je znamenje, da je zagospodarila ... Popolnoma isto se je lahko zgodilo s *kategorijami uma* ...« (*Volja do moči*, 292.)

---

imamo s tem ‚resnico‘ na sebi‘? ... Ne moči ugovarjati dokazuje neko nezmožnost, ne pa ‚resnico‘.« (*Volja do moči*, 293.) Nietzsche to podrobneje pojasni ob primeru načela neprotislovnosti: »Ne posreči se nam isto potrditi in zanikati: to je dognanje subjektivne izkušnje, v tem se ne izraža nobena ‚nujnost‘, samo nezmožnost. Če je po Aristotelu *stavek o protislovju* najzanesljivejši med vsemi načeli, če je zadnji in najspodnejši, na katerega se sklicuje vse dokazovanje, če je v njem počelo vseh drugih aksiomov, je treba toliko strože pretehtati, katere trditve *že predpostavlja*. Bodisi da z njim trdimo kaj glede dejanskega, bivajočega, kakor da ga poznamo že od kod drugod: da mu namreč ni *mogoče* pripisati nasprotujočih si predikatov. Ali pa ta stavek hoče reči: *naj* bivajočemu ne pripisujemo nasprotnih predikatov. Potem bi bila logika imperativ, ne za spoznavanje resničnega, temveč za postavitev in prireditve nekega sveta, ki *naj bi ga imenovali resničnega*.

Skratka, vprašanje je odprto. So logični aksiomi adekvatni dejanskemu ali pa merila in pripomočki, ki nam šele *ustvarijo* dejansko, pojem ‚dejanskosti‘? ... Da bi mogli prvo potrditi, bi morali, kakor rečeno, bivajoče že poznati; to pa kratko in malo ne drži. Ta stavek torej ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč imperativ o tem, kar *naj* velja kot resnično.« (*Volja do moči*, 293/294.)<sup>18</sup>

306

Imperativ, najstvo, sodi na področje morale, ne pa logike. »Najstvo« pa Nietzsche razume interpretabilno, kot *voljo* zaukazovanja tega, kar naj se kaže. To nas sicer napotuje k širšemu problemu govora in jezika, ob katerem se bomo še zadržali. Osnova zahteva imperativa resničnosti je ločitev resnice od videza, pri čemer pa se mora tudi resnica sama kazati, t. p. dajati videz resnice, saj je sicer ne bi bilo mogoče razvideti kot resnične. Resnična identiteta mora nujno dajati videz identitete, da je identifikacija resničnosti sploh možna. Zato Nietzschejeva nadaljnja obravnava poveže logično prirejeno resnico in resničnost z videzom in navideznostjo sveta, ki se očitno upira identičnosti in identifikaciji, tako da jo je potrebno zaukazati: »Recimo, da sploh ni takega s seboj identičnega A, kakor vsak stavek logike (tudi matematike) predpostavlja, potem bi bil A že *videz*, potem bi imela logika za predpostavko *navidezni svet*.

<sup>18</sup> Glede razlage Nietzschejeve kritike načela neprotislovnosti prim. razpravo V. Kalana (Kalan 2000), ki je pospremljena s prevodom Heideggrovega teksta »Osnovni stavki mišljenja« (Heidegger 2000). Avtor pri tem vzporeja Nietzschejevo stališče z Łukasiewiczem. Obsežne problematike transformacije sodobne logike se tu ne bomo dotikali, kolikor zadeva predvsem možnost njene formalizacije. Drugi obširni problem je samo filozofsko izhodišče »formalne logike« pri Aristotelu (prim. Kalan 1981 in 1996)

Dejansko pa verjamemo v tisti stavek pod vtisom neskončne empirije, ki ga dozdevno ves čas *potrjuje*. Stvar, to je pravi substrat k A; *naša vera v stvari* je predpostavka za vero v logiko. A logika je, kakor atom, nekakšna rekonstrukcija ‚stvari‘ ... Če tega ne razumemo in iz logike napravljamo kriterij *resnične biti*, smo že na poti, da vse hipostaze: substanco, predikat, objekt, subjekt, akcijo in tako naprej, postavimo kot realitete: temu bi se reklo koncipirati neki metafizični svet, se pravi ‚resnični svet‘ (– *ta pa je še enkrat navidezni svet ...*).« (Volja do moči, 294.)

Nietzscheja kritika metafizičnih kategorij se tu ne razlikuje veliko od Kantove, kvečjemu je le bolj poenostavljena, zato pa v bistveni točki radikalnejša, saj je ne zanimajo le pogoji možnosti spoznanja, marveč možni interpretacijski učinki volje, ki tiči v spoznanju, da bi se identificirala s spoznanim, zato da bi ga obvladovala in razpolagala z njim. Prav zato se spoznanju pritakne jaz, ki reprezentira identiteto biti same in s katerim se povezuje tudi predstava transcendentalne subjektivitete. Ta je na veliko zaposlovala Husserla, in sicer, kakor bi lahko tudi podrobneje pokazali, prav v zvezi s poskusom kritične utemeljitve logične umnosti. Pri Nietzscheju se po merodajni Heideggrovi interpretaciji samopredstava subjektivitete premesti na območje volje do moči, ki kot subjektiviteta izkazuje sebe kot voljo do volje. Tej Heideggrovi »interpretaciji« – nikoli namreč ni hotela biti interpretacija – ne moremo in nečemo odrejati legitimnosti, ker jo črpa iz nujnosti filozofske misli. Tu bi radi zgolj poudarili tisto, kar je pokazal že Heidegger sam, da je namreč Nietzsche *interpretativno* že sam ugledal ta skrajni učinek subjektivitete kot volje do moči, ki se kot volja do volje ohranja na način identitete biti in je zapisana njeni mahinalni logiki.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Pavel Kouba gre še korak naprej s tem, da Nietzschejevi interpretativni perspektivnosti pripiše določeno prednost pred Heideggrovim razumevanjskim horizontom: »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 vendar se zdi, kot da bi Nietzsche, poizkušajoč bit razumeti iz interpretacije, Heideggra 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,

Interpretacija se vsekakor postavlja preko bitne identitete, kot jo lahko reprezentira subjektiviteta: »Ne smemo vprašati: *Kdo* pa interpretira?, temveč ima interpretiranje kot oblika volje do moči svoje bivanje (vendar ne kot ‚bit‘, temveč kot *proces, nastajanje*) kot afekt.« (Volja do moči, 318.) Interpretacija ni naš efekt, marveč nas aficira kot bivanje samo. Razpust bitne identitete pomeni prehod v svet postajanja, samo to prehajanje pa lahko premišljamo kot »bivanje«. Toda v tem »bivanju« za človeka po Nietzscheju ni mogoče prebivanje brez bivanja-k-biti, ki takoj prejme pomen »realnosti«, »stvarnosti« in ki s svoje strani že ločuje bit od videza. Ker je samo na podlagi te ločitve možno resnično spoznanje (ujemanje intelekta in stvari), je treba pred sleherno spoznavno sodbo ustvariti videz tega, o čemer se presoja, kar se nikoli ne ujema s tem, kar presojamo in spoznavamo. Kakor posebej poudari Gadamer, ni sodbe, ki bi lahko izrekla vso resnico. (Gadamer 1998, 55.) Toda težava je v tem, da logika že predpostavlja vse, da je že dorekla »bit«, in sicer v tistem, kar obravnavano kot pojem in za kar v grškem filozofskem izrazju pravzaprav nimamo ustreznice, oziroma njeno oblikovanje v pojmu logosa sovпада z razvojem logike.

**308** »Pojmovna prepoved protislovja izvira iz verovanja, da *moremo* oblikovati pojme, da pojem ne samo označuje, temveč zajema bistvo stvari .... Dejansko velja *logika* (kakor geometrija in aritmetika) samo o *fingiranih bitnostih, ki jih ustvarimo. Logika je poskus doumeti dejanski svet po shemi biti, ki smo jo sami postavili, pravilneje: napraviti ga tako, da ga lahko formuliramo, preračunavamo.*« (Volja do moči, 295.)

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 se tokrat oklepa čiste ‚samobiti‘ (oziroma ‚same biti‘).« (Kouba 2001, 27.) Zdi se, da ta ocena ne razlikuje med močjo in možnostjo interpretacije in da zato posledično tisto, kar Heidegger označuje z načini biti, razume konstruktivistično, ne pa konstitutivno, v smislu razumevanja biti kot dogajanja, ki šele odpira možnost interpretacije. S tem seveda nočemo reči, da moč interpretacije ni relevantna, ni pa (kot odprta) dana sama po sebi. Prav to Heideggru omogoči bitnozgodovinsko zastavitev vprašanja moči. Nemoralna ontologija, ki skuša interpretativno preseči jezikovno-zgodovinski dejavnik, ki naj bi ga poudarjala Heidegger in Gadamer, paradokсно spregleda svojo lastno moralo: interpretativna bit, ki jo lahko pripišemo vsemu živemu, je že vpisana v govorico, ne le in sploh ne zato, ker bi sicer ne bilo mogoče ničesar interpretirati, marveč ker bi umanjalo samo ob-močje interpretacije. Tudi volja do moči se *mora* izkazovati v govorici sveta. To pa opredeljuje tudi človeško bit-v-svetu, ki si postavlja vprašanje *vrednosti* interpretacije.

Nietzschejevo ugotovitev lahko razumemo kot skrajni ontološki konstruktivizem in spoznavnoteoretski relativizem, če ne upoštevamo, da jo usmerja temeljni vpogled v naravo bivanja samega in v njegov perspektivizem. Nietzsche namreč ne govori le iz naše spoznavne perspektive, marveč iz perspektivičnosti bivanja sploh. Zato lahko ugotovi: »Če vzamemo, da je vse nastajanje, potem je spoznanje mogoče samo na podlagi vere v bi.t« (*Volja do moči*, 296.) Oziroma: »Značaj nastajajočega sveta kot neuobličljivega, ‚lažnega‘, ‚protislovnega si‘. Spoznanje in nastajanje se izključujeta. ‚Spoznanje‘ torej mora biti kaj drugega: pred njim mora iti volja do spoznatnosti, neke vrste nastajanje samo mora ustvariti *slepilo bivajočega*«. (*Volja do moči*, 296.) Tu smo v samem jedru Nietzschejevega zagonetnega »nauka o biti«, zagonetnega predvsem zato, ker odpira bit kot zagonetko, iz katere je logika naredila najsplošnejši pojem. Kot zagonetka je bit načeloma nekaj interpretabilnega, ne pa samo seboj identičnega. V tem je bistvena novost Nietzschejeve »konceptije« večnega vračanja enakega glede na prejšnjo metafizično pojmovanje biti kot počela, ki se opira na načelo identitete. Večno vračanje enakega »ima« samo v sebi interpretativno moč, ki razkrinka vsako indentitetno logiko kot pretekanje v preteklost, kot ta moč pa samo ni nič preteklega, marveč krinka časa sploh. V kontekstu tu podanih razmišljanj lahko rečemo, da je »vzgojna misel« o večnem vračanju enakega kratko malo tisti rob, kjer se logika »prevzgoji« v interpretacijo. Vzgojo oziroma prevzgojo moramo tu razumeti v strogem pomenu »Bildung«, »formiranja«. To, kar logika vseskozi formalizira, nam moč interpretacije vedno znova formira. V fragmentu *K logični navideznosti* Nietzsche zapiše: »Oblika velja za nekaj trajnega in zato dragocenejšega; vendar smo si jo le sami iznašli; in naj je še tolikokrat dosežena ista »forma«, ne pomeni, da gre za isto obliko – temveč se *pokaže zmeraj kaj novega* – in le mi, ki primerjamo, seštevamo novo, kolikor je podobno staremu, v enoto ‚oblike‘, Kakor da bi morali doseči neki *tip* in kakor da ta že plava pred upodobitvijo in biva v njej«. (*Volja do moči*, 297.)

309

Prav zato, ker je volja do moči »vsebovana« že v sami *vzgojnosti* večnega vračanja enakega, je njena konceptija pri Nietzscheju izrazito moderna in je ni mogoče izenačevati s starodavnimi miti o večnem vračanju enakega, kakor jih razgrinja, recimo, Mircea Eliade. Večno vračanje v svojem večnem obnavljanju moči izraža nihilistično obrobje modernosti in se ji tako postavlja po robu. V tem je morda njegova ironija – ironija njene interpretativnosti.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Podobno ugotavlja tudi G. Figal: »Tako k moderni posledično spadajo konceptije vsega izkušanja in spoznavanja kot interpretiranja, pa tudi misel o vzratni navezavi novega. Drugače od premnogih

Tega, kar Nietzsche predstavi kot vrh svojega razmisleka »Da se vse vrača, je *najskrajnejše približanje sveta nastajanja svetu biti*« (348) oziroma kot *rekapitulacijo* »*nastajanju vtisniti značaj biti* – to je *najvišja volja do moči* (348) ne smemo razumet kot identitetno načelo in kot počelo preračunljive logiko volje do moči, marveč kot v sebi razlikujoče in tako oblikujoče *pročelje interpretacije* kot moči za večno vračanje enakega. Kajti ta vrh razmisleka in rekapitulacija sledi tej Nietzschejevi samorefleksiji »Da je *vrednost sveta* v naši interpretaciji (–da so nemara kje mogoče še druge interpretacije, ne samo človeške), da so dosedanje interpretacije perspektivne cenitve, s katerimi se ohranjamo v življenju, se pravi v volji do moči, do rasti moči, da vsako *povišanje človeka* prinese zmago nad ožjimi interpretacijami, da vsaka dosežena okrepitev in razširitev moči odpre nove perspektive in ukaže verjeti v nove horizonte – to gre skoz moje spise. Svet, ki *nam je kaj mar*, je napačen, se pravi, ni dejansko stanje, temveč izpesnjenje in zaokrožitev nad borno vsoto opazovanj; je ‚v toku‘, kot kaj nastajajočega, kakor ves čas se predstavljajoča zlaganost, ki se nikoli ne približa resnici: ‚resnice‘ namreč ni.« (Volja do moči, 349).

**310** To, da resnice ni, ne pomeni zanikanja resnice, saj bi to spet pomenilo neko resnico, namreč resnico, da ni resnice, marveč neko nasprotje v resnici sami, ki ga logika prepoveduje na podlagi načela neprotislovnosti. Interpretacija pa ga ponovno vnese vanjo in interpretacija je prav po tem, da ohranja nasprotja v resnici in si jemlje pravico, da jih izreka protislovno.<sup>21</sup>

svojih naslednikov je Nietzsche to jasno spoznal in s svojo mislijo večnega povratka enakega iz tega potegnil konsekvenco, ki ob vsej svoji potujujočnosti spada k samorazumevanju moderne.« (Figal 2001, 14.)

<sup>21</sup> »Moralno izraženo, je svet zlagan. Ker pa je morala sama del tega sveta, je tudi ona zlagana. Volja do resnice *delo* stvari čvrste, resnične, trajne, odpravlja izpred oči tisti *zlagani* značaj, ga pretolmačuje v *bivajoče*. ‚Resnica‘ potemtakem ni nekaj, kar obstaja in kar je treba najti, odkriti – temveč nekaj, *kar je treba ustvariti* in je ime za neki *process*, še bolj pa za neko voljo do premaganja, ki sama po sebi nima konca: vložiti resnico kot *processus* in *infinitem*, *dejavno določanje* – ne ozaveščenje česa, kar je samo po sebi trdno in določeno. To je beseda za ‚voljo do moči‘. Življenje sloni na predpostavki vere v trajno in redno vračajoče; kolikor mogočnejše je življenje, toliko širši mora biti ugotovljivi, tako rekoč za *bivajočega narejeni svet*. Logiziranje, racionaliziranje, sistematiziranje kot pripomočki življenja. Človek projicira svoj gon po resnici, svoj ‚cilj‘ po svoji iz sebe kot *bivajoči* svet, kot metafizični svet, kot ‚stvar na sebi‘, kot že navzoči svet. Njegova potreba ustvarjalca *že snuje* neki svet, na katerem dela, ga preusvaja; to preusvajanje (‚vera v resnico‘) je njegova opora.« (Volja do moči, 314/315.)



Interpretacija podpira »postajanje« in izkazuje sleherno obstalo bit, bodisi realno bodisi idealno – v njeni predpostavljeno kot enako-postavljenosti. Vse, kar je, mora šele postati to, kar je. Svet postajanja in svet biti sta si postavljena nasproti tako, da sleherno pojavljanje predpostavlja *javljanje videza, dajanje videza*. Vendar se tu ne postavljata nasproti dva svetova, marveč je to postavljanje-nasproti način, kako se sestavlja gibanje sveta samo. Ker se svet pojavlja skozi razlike kot stalno obračanje enega proti drugemu, je pojavna enotnost sveta navidezna in prehodna. To ne pomeni, da je svet brez vrednosti in zgolj videz, ampak le, da pojavna enotnost sveta ne more predstavljati vrednosti sveta, marveč »zgolj« našo predstavo njegove vrednosti, ki je lahko tudi protislovna. Gledano z interpretativnega stališča celo mora biti protislovna, kolikor se vrednost nečesa lahko določi le s postavljanjem-nasproti postajanja in biti kot nekega »stanja v sebi«. Prav to »postavljanje nasproti« kot postajanje samo najboljše kaže povezavo interpretiranja in vrednotenja. Nemška beseda »Wert«, »vrednota«, naj bi bila namreč etimološko povezana z besedo »Werden«, »postajanje«, v pomenu »proti nečemu obrnjeno«, »imeti nasprotno vrednost«. Naj tu posebej opozorimo, da je tisto, čemur pravimo »obrat« in pomeni bodisi vrednostno spremembo stanja duha bodisi vrednostno spremembo kakega družbenega stanja, karakterizira samo modernost kot revolucionarni fenomen oziroma je interpretativno prepoznavni fenomen revolucije modernosti sploh (prim. Komel 2001).

V okviru tega razpravljanja nas to »obračanje enega proti drugemu« seveda zanima predsem kot interpretativna vrednost logičnega stavka, ki po Nietzscheju nujno predpostavlja stanje-v-sebi in se prav po tem kvalificira kot »stavak«. Po Nietzscheju namreč apofantična lastnost logičnega stavka, to, da pokaže resnico, sledi šele iz tega, da se v njem najprej postavi tisto, kar naj se pokaže kot resnično stanje (se pravi bit kot »stanje v sebi«).<sup>22</sup> Vendar je po osnovnem

<sup>22</sup> Podobno ugotavlja Husserl za zavestne akte sploh: »K bistvu vsakega intencionalnega doživljanja, kar lahko najdemo sicer v njegovem konkretnem stanju, sodi vsaj en, praviloma pa več s fundiranjem povezanih, postavitvev karakterjev\*, ,tez\*; v tej množini je potem nujno, da je ena tako rekoč *arhontična*, v sebi združuje vse druge in vlada vsem drugim.« (Husserl 1997, 380.) Ključnega pomena je, da Husserl na podlagi tetične narave (»Vsaka zavest je ali aktualno ali potencialno ,tetična\*.«) (Husserl 1997, 381) izpeljuje univerzalnost logičnega: »Vsak akt oz. vsak njegov korelat vsebuje eksplicitno ali implicitno nekaj ,logičnega\*. Vse je treba vedno eksplicirati logično, in to zaradi bistvenostne splošnosti, s katero se prilagajajo noetični plasti ,izrazi\* vsega noetičnega (oz. noetični plasti izrazov vsega noematičnega).« (1997, 383) Nato pa Husserl to karakteristiko logičnega prenese na razmerje zavesti in predmeta: »Vsaka ne-doksična aktiva zavest je v tem načinu *potencialno objektivirajoča, doksični kogito sam izvršuje aktualno objektivizacijo*.

hermenevtičnem zadevnem stanju potrebno tisto, kar postavimo kot resnično, že od nekod »prinesti«. Vprašanje je, ali lahko to prinašanje in odnašanje, ta vnos, iznos in raznos zajamemo z naznako »postajanja« in ali ni treba razmisliti karakter tega postajanja v hermenevtičnem okrožju tega, kar je Heidegger domislil kot raznos (Austrag) ontološke diference.

To interpretativno vrednost logičnega stavka Nietzsche strnjeno povzame v interpretativni imperativ, ki je bil tudi neposredni izziv za naše razmišljanje:

»Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebity in da se taji pojem ‚nastajanja‘ (s tem da ‚postane nekaj‘).«<sup>23</sup>

Ta Nietzschejev »stavek« lahko razumemo kot obrnjeno načelo razloga »Nihil est sine ratione«. Nič ni brez razloga. Kot osnovni stavek logike je to hkrati temeljni stavek ontologije oziroma metafizike. Iz njega lahko razberemo, da je upravičevanje obstoja hkrati tudi opravičilo zanj. Logika obstoja je hkrati morala obstoja. Na temelju katere pravičnosti se tu upravičuje obstoj in odkod si jemljemo pravico do njegovega opravičevanja? Vemo, da je »pravičnost« za Nietzscheja merilo volje do moči. Vemo pa tudi, da je največji Platonov dialog *Politeia* posvečen pravičnosti. Dialektično osnovo zanjo pa ponuja ideja dobrega, ki ne jamči le spoznanja, marveč tudi obstoj tega, kar spoznavamo. Če hočemo utemeljiti bivajoče in spoznanje bivajočega, moramo najprej uskladiti temelj sam v sebi, tj. bit bivajočega, kakor jo izreka temeljno logično načelo identitete. Bit predstavlja za logiko nekaj samo s seboj identičnega in prosojnega in v temelju nekaj predstavljevega.

**312**

Logika ima v skladu z načelom temelja vedno prav, kolikor je bit prevzeta vanjo kot temelj, ki ne potrebuje več nobene nadaljnje utemeljitve. Kar Nietzsche predstavlja kot nihilistično moralo logike, zadeva celotno zgodovino evropskega duha in moderno krizo tega duha, ki ni več v stanju, da se ute-

Tu ležijo najgloblji viri, na podlagi katerih je mogoče pojasniti *univerzalnost logičnega*, vsekakor univerzalnost predikativnih sodb (pri čemer upoštevamo še ne podrobneje obravnavano plast pomenljivih izrazov) in na tej podlagi razumemo tudi poslednji temelj univerzalnosti gospodstva logike same.« (1997, 384, prim. tudi kritični analizi I. Urbančiča 1991 in A. Tonkli-Komel 1997, 99–107.)

<sup>23</sup> »Die logische Weltverneinung und Nihilisierung folgt daraus, daß wir Sein dem Nichtsein entgegensetzen müssen, und daß der Begriff, Werden, geleugnet wird (‚etwas wird‘)« (*Nachgelassene Fragmente*, KSA 12, 368, prim. *Volja do moči*, 330.)

meljuje in utemeljuje kot enotnost v različnosti, ki nima več moči ne za pravičnost ne za svobodo, to občutje nemoči pa pretvarja v resentment do vsega obstoječega. Nietzschejev ugovor temu se glasi: »Smo nujno, smo del usode, spadamo k celoti, smo v celoti – ničesar ni, kar bi moglo soditi, meriti, primerjati, obsojati naše bivanje, saj bi se to reklo soditi, meriti, primerjati, obsojati celoto ... *Ampak ničesar ni razen celote!* – Da ni nihče več odgovoren, da ne sme biti način njegove biti speljan nazaj na prvi vzrok, da svet ni enost ne kot senzorij ne kot duh, *šele to je velika osvoboditev* – šele s tem je spet vzpostavljena *nedolžnost* postajanja ... Pojem ‚bog‘ je bil do zdaj največji ugovor proti bivanju ... Tajimo boga, tajimo odgovornost v bogu: šele s tem rešujemo svet.« (Somrak malikov, 44.)

»Amoralnost« te osvoboditve sveta postane razumljiva le, kolikor si pridemo bolj na jasno glede »logične nihilizacije in zanikanja« sveta v postavljanju biti nasproti nebity, in v njem vsebovanega moralnega stališča vere v resnico. Domnevali bi, da logična nihilizacija in zanikanje sledi iz tega, da biti postavljamo nasproti nič. Toda po Nietzscheju je nihilistična ravno pozitivnost, ne pa negativost postavljanja. To postavljanje je bistveno speto z logično *pred-stavo* nečesa, in je zato, rečeno s Heideggrom, predstavljajoče mišljenje. Predstavljajoče mišljenje ima v resnici opraviti zgolj s predstavami in ne misli ničesar, kar ni predstavljeno in kot predstava identično samo s seboj. Njegova pozitivnost je hotenje neke volje, ki se nam razkrije kot nejevolja nad tem, da bi bivanje beži, da se postajanje vleče v nedogled in brezsmisel in da v temelju *ni ničesar*. Tu nam seveda spregovori tista znana Nietzschejeva »parola«, ki prežema celotno »analitiko« asketskega ideala v *Genealogiji morale*: »Človek bi raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel«. To »voljo do nič« (*H genealogiji morale*, 345), ki določa logično vero v resnico (prim. str. 336), je Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra* razkrinkal kot duha maščevalnosti, tj. kot »nejevoljo volje na čas in na njegovo ‚je bilo‘«, ki se ga mora volja odrešiti s tem, da hoče samo sebe v potrjevanju postajanja. Predstava tega »je bilo« izhaja iz tajenja postajanja, ki postaja nekaj. Duh maščevanja se izraža v gnanju za nečim, kar je samo v sebi nično s tem, da ga še, ko je, že več ni. Temu prevračanju biti »manjka« moči preustvaritve (interpretacije), da bi se to, kar je, v *trenutku* preobrnilo v to, kar naj bo, da bi tako rekoč v vsakem trenutku nastopila nova večnost. Moč preustvarjajoče interpretacije ne predpostavlja nekaj zunaj sebe, za čimer bi se ta gnala, marveč vzpostavlja samo sebe skozi nasprotje in se vseskozi ohranja v razliki. V tem obračanju-nasproti postajanja in biti ne gre za postavljanje enega proti drugemu (prim. Figal 1999, 185), kakor se to dogaja

v logičnih trditvah in zanikanjih, marveč iz tega nasproti-obračanja postaja nekaj, kar daje videz nasprotja med postajanjem in bitjo. Z vidika logičnega spoznanja tu ne napredujemo nikamor, marveč zgolj obračamo eno in isto. Vendar pa logični izračun, na podlagi katerega napredujemo od enega do drugega, temelji ravno na tem obračanju enega in istega, ki je samo v sebi vedno nekaj drugega.

Očitno imamo tu opraviti z »bivanjem« časa sploh, ki hkrati strukturira in destruiira logično predstavo kot v času trajajočo,<sup>24</sup> saj samo tako lahko sledi nekaj iz nečesa in se na osnovi nečesa lahko pokaže in dokaže nekaj. To odvijanje razlike pred enim in drugim je sama dinamika dogajanja sveta kot bivanja, ki vključuje »neskončne interpretacije«.

Za Nietzscheja je neskončnost bivanja v času za človeka, kolikor se je ne podvrže moči interpretacije, nevzdržna. Zakaj je neskončna perspektiva bivanja za človeka nevzdržna? – Edino zato, ker se mu kot taka *razodeva* – kar pa nikakor ne smemo prehitro izenačevati z *zavestjo* sveta, marveč prej z njenim umanjkanjem – tako, da se širi v prazno brezkončnost. Svet kot bivanje namreč »zaznavamo« v času oziroma kot neskončno sled časa samega. Čas razodeva celoto in posamičnost bivanja brez začetka in konca. Toda za človeka ne bi bilo nobenega časa, če ne bi bilo začetka in konca, če ne bi obstajal neki »prej in kasneje«, kar bi lahko imenovali kar »shemo bivanja«, v kateri se menjavata bit in nič. Samo na osnovi zaznavanja v času se lahko bit postavlja nasproti nebiti, ker je čas sam v osnovi to obračanje, ki nas zasnavlja v procesu bivanja. Ta proces je za človeka »nevzdržen«, ker ga vedno znova meče v bodoče na način izbire, ki je ne more ne izbrati, če noče sebe zavreči. Ne izbira med nečim različnim, marveč se mu razlika sama kaže kot nekaj, kar mu predstoji kot bit v smislu bodočnosti. Zapovedovanje bodočnosti na način »bodi to, kar si«, je samo bistvo interpretacije v postavljanju vrednosti življenja kot neizogibne »morale«.

**314**

<sup>24</sup> »Če se odpravimo učinkujočemu *subjektu*, se tudi *objektu*, na katerega učinkuje. Trajanje, enakost s samim seboj, bit niso inherentni niti temu, čemur pravimo subjekt, niti temu, čemur pravimo objekt: to so kompleksni dogajanja, glede na druge komplekse na videz trajni – tako na primer za različnostjo v tempu dogajanja (mir – gibanje, trden – majav: sama nasprotja, ki ne eksistirajo sama po sebi in s katerimi dejansko izražamo samo *stopnje različnosti*, ki se kažejo kot nasprotja za določeno mero optike.) Ni nasprotij. Samo od tistih v logiki imamo pojem nasprotja – in od tod zgrešeno prenesen v stvari«. (*Volja do moči*, 314.)

Prav ker se interpretacija *dogaja* na način *zapovedovanja* bodočnosti, prihaja tu *metabasis eis allo genos*, ki ga lahko vzporejamo s prepadom med postajanjem in bitjo. *Gre za prestop iz časa v govorico. Interpretacija se kot izrekanje zapovedi namreč zmeraj že nahaja v rekanju nečesa in je tako znotraj »jezikovne norme« kot običaja sploh.*<sup>25</sup>

Nietzsche sam pravi, da se s postavljanjem biti nasproti nebiti taji postajanje, kolikor to postaja »nekaj«. Postajati nekaj ne pomeni le pojavljanja stvari kot nosilca določenih lastnosti. Postajati nekaj predvsem pomeni pridobivati *pomen* in tako pomeniti nekaj. Pridobivanje pomena pa lahko *traja* samo v okrožju tistega, kar pove *govorica*. Vse interpretativno obračanje enega z drugim kot dajanje in ohranjanje vrednosti v tekočem času je že obrnjeno v govorici. Vrhunsko spričevalo za to je *pesništvo*. Govorica sama po sebi ne nastaja šele iz postavljanja biti nasproti nebiti, marveč se le-to samo že »postavlja« v njo kot tisto *običajno nastanjenost*. Za govorjenje in pripovedovanje se sploh zdi, kakor da bi prihajala iz nič, in vendar smo *mi sami* prisotni v njima. Tak fabulativni značaj pa pripisujemo tudi morali. Tako se tudi eden najbolj udarnih Nietzschejevih naslovov v *Somraku malikov* glasi: »Kako je ‚resnični svet‘ nazadnje postal bajka.«

Prav v *Somraku malikov* podaja Nietzsche še neko dodatno razlago, zakaj ni moralnih fenomenov oziroma dejstev, kakor tudi zapiše: »Znana je moja zahteva filozofu, naj se postavi onstran dobrega in zlega – da bi imel iluzijo moralne sodbe *pod* seboj. Ta zahteva izvira iz spoznanja, ki sem ga prvi izrekel: *da sploh ni moralnih dejstev*. Moralna sodba ima z religiozno skupno to, da verjame v realitete, ki jih ni. Morala je samo razlaga nekaterih fenomenov /slov. prevod napačno: ‚pojavov‘/, določeneje povedano, *napačna* razlaga. Moralne sodbe, kakor religiozna, pripada stopnji nevednosti, na kateri manjka še celo pojem realnega, ločevanje med realnim in imaginarnim: tako da ‚resnica‘ na tej stopnji pomeni samo stvari, ki jim danes pravimo ‚domišljije‘. Moralne sodbe torej nikoli ne moremo jemati dobesedno: kot taka ima v sebi samo

---

<sup>25</sup> »*Temeljna rešitev*. – Verjamemo v um: ta pa je filozofija sivih *pojmov*. Jezik je zgrajen na najbolj navpihnih predsodkih.

Potem v stvari vbiramo neubranosti in probleme, ker *mislimo samo* v jezikovni obliki – in tako verjamemo v ‚večno resnico uma‘ (na primer v subjekt, predikat in tako naprej).

Nehamo misliti, *če ne maramo tega početi v jezikovnih kleščah*, pridemo samo še do dvoma, ali naj vidimo mejo kot mejo.

*Umno mišljenje je interpretacija po shemi, ki je ne moremo odvreči.* (Volja do moči, 298.)

---

nesmisel. Ostaja pa neprecenljiva kot *semiotika*: odkriva, vsaj razgledanemu, najdragocenejše realitete kultur in notranjosti, ki niso zadosti *vedele*, da bi se ,razumele‘. Morala je samo govornica znamenj, samo simptomatologija: človek mora že vedeti, *za kaj gre*, da ima kaj koristi od nje.« (*Somrak malikov*, 45.)

Tu pridemo do samega izvora interpretacije v govorjenju kot načinu nahajanja-v-času, ki lahko *izkuša* čas in na podlagi tega lahko oblikuje lastni običaj in zgodovino. Govornica je, kolikor skozi sebe pušča interpretacijo, fenomen v dvojnem smislu narave in kulture. Govornica kot fenomen na prehodu narave in kulture je tisto odlikovano zunajmoralno, hkrati pa nas drži znotraj morale. Samo v jeziku je možno lagati ali zatrjevati resnico. V svojem zgodnjem neobjavljenem spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* nam tako Nietzsche podaja svojevrstno genezo mišljenja, njegovih logičnih pojmov in resnice iz »prvinskega gona po tvorjenju metafor«<sup>26</sup> kot izvirne interpretativne moči govornice same, ki ga »politična družba« (ta opredelitev je tu zelo pomembna, kolikor Nietzsche misli na družbo, utemeljeno na enakosti) nivelizira v moralo: »V politični družbi je nujen čvrst dogovor; ta je utemeljen na utečeni rabi metafor. Vse nenavadno ga vznemirja, izničuje. Rabiti sleherno besedo tako, kot jo rabi masa, je torej politična konvencija in morala. Biti *resničen* pomeni samo neodstopanje od splošnega smisla stvari. Resnično je *bivajoče*, v nasprotju z nedejanskim. Prva konvencija je konvencija o tem, kaj naj velja kot ,bivajočno‘.

**316**

Toda gon po biti resničen, prenesen na *naravo*, poraja verovanje, da mora tudi narava nasproti nam biti resnična. Spoznavni gon temeljni na tem prenosu. Z ,resničnim‘ običajno razumemo to, kar je na splošno navadna metafora – torej zgolj neka iluzija, ki je s pogosto rabo postala običajna in ni več občutena kot iluzija; pozabljena metafora, t. p. metafora, pri kateri je pozabljeno, da to je.« (Nietzsche 1991.)

Če izhajamo iz ključnosti Nietzschejevega uvida v logiko, kolikor ta pozablja svoj interpretativni značaj, in če se na podlagi tega Nietzscheju razkrije logika

<sup>26</sup> »Samo s pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor, samo s strditvijo in skrepenjem mase podob, ki v vročičnem toku dre na plano iz prazmočnosti človeške domišljije, samo z nepremagljivim verovanjem, da je *to sonce, to okno, ta miza* neka resnica na sebi, na kratko: samo s tem, da se pozablja subjekt, in sicer kot *umetniško ustvarjajoči* subjekt, živi človek z nekaj miru, gotovosti in konsekvencnosti, če bi le za trenutek mogel ven iz zaporniških zidov tega verovanja, bi bilo konec njegovega samozavedanja.« (Nietzsche 1991, 122.)

morale sploh, potem se nemara znajdemo v nevarnosti, da logiko oziroma filozofijo zvedemo na kulturno in historično, kar je Husserl nekoč že očitil Ditleyju (Husserl 1991, Husserl-Dilthey 2000), vendar je v nadaljnji izpeljavi svoje fenomenološke filozofije tudi sam pristal na tleh zgodovinskega *Lebenswelts*. Ravno s fenomenološko in hermenevtično filozofijo je postalo to »zvajanje« osrednji element *destrukcije* idealne veljavnosti logičnih določb oziroma kategorialnega sploh, ki ni odprl samo drugačne filozofske kulture, marveč drugačno razmerje do kulture sploh, in sicer v pogledu tega, kako filozofija prihaja do kulture in kako izhaja z nje – namreč po poti interpretacije.

Interpretativno razmerje do kulture je danes podano po dveh, na prvi pogled izključujočih se vidikih. Po eni strani je vedenje o kulturi postalo problematično s tem, da se postavlja vprašanje njene vrednosti, pa drugi strani pa ne le vedenje o kulturi, marveč sleherno vedenje in znanost danes stopata v svojo funkcijo na podlagi informacijske logistike, ki pomeni odločilno spremembo same »logične forme«. Vprašanje je, ali se tu ne uveljavlja ravno tak interpretativni model logike, ki ne le da ne ukinja njene moralčne osnove, marveč jo ravno potrjuje. Le kje je zvajanje neznanega bolj na delu kot prav v današnji informacijski produkciji znanja? Študij Nietzscheja je v tem pogledu nedvomno ključnega pomena, ne samo zato, ker se ta produkcija znanja dojema kot moč, ampak tudi zato, ker se za to njeno močjo skriva neka morala nemoči, da bi si postavila vprašanje o sami sebi. Kakorkoli že ocenjujemo domet Nietzschejeve misli, ji ne moremo očitati, da ni pripravila vprašanja eksistence evropske kulture in z njo povezanega vedenja oziroma te kulture, kolikor se je utemeljila – in hkrati tudi zanikala sebe – na znanstvenem vedenju.

**317**

Nadalje je treba poudariti, da Nietzsche pri ugotavljanju interpretativnega karakterja logike ter na njej temelječih ontologije, kozmologije, teologije in etike interpretativnosti ne reducira na kulturno. Interpretativnost ni naša proizvodnja in se prvenstveno sploh ne nanaša zgolj na nas, marveč na bivanje oziroma življenje sploh. Interpretativnost vsega bivanja potrjuje njegovo vprašljivost, kar hkrati kaže, da interpretativnost skriva še nekaj globljega od perspektiv in videza,<sup>27</sup> in kar je Nietzsche sam navrgel kot uganko večnega vračanja enakega. Ne samo da te uganke ne razrešuje nobena interpretacija, tudi ne konkretna

---

<sup>27</sup> »Vse, kar je globoko, ljubi masko; najgloblje stvari celo sovražijo podobo in prispodobo. Kaj bi ne bilo ravno *nasprotje* prava preobleka, v kateri se skriva sram boga?« (*Onstran dobrega in zlega*, 46)

interpretacija Nietzscheja, marveč je to prav večni krog njene krožnosti. Vendar tu ne bomo zahajali v obsežne problemske sklope Nietzschejeve filozofije, kakršna je interpretacija večnega vračanja enakega. Nehote se nam zgodi, da za maskami, ki si jih po Nietzscheju nadeva vse veliko, pričnemo iskati globlje razloge in s tem pristanemo na tisto logiko, ki pravi, da ima vse svoj razlog, in ki tvori temeljno načelo logike. Pri tem seveda nimamo v mislih posebne filozofske discipline; da logika lahko povzame vse filozofske discipline in kategorije, izpričuje veličastno Heglovo delo s tem naslovom, *Znanost logike*. Hegel je ni brez razloga opisal kot življenje boga pred stvarjenjem sveta. Ali je s tem degradirano samo mišljenje boga, puščamo ob strani. A kakršenkoli pomen in pomembnost že pridajamo besedam Nietzschejevega norega človeka o smrti Boga, nam v oči pade njegov moralični značaj, ki se logično potrjuje ne le v t. i. ontoloških dokazih za bivanje božje, marveč v dokazljivosti vsega, kar se kaže. To posledično ne pomeni le indiference v razkrivanju biti, marveč tudi indiferentnost do javljanja boga. Husserl, ki si je morda najbolj od vseh prizadeval za moderno transformacijo umnosti, to indiferenco povzame takole: »V občem idealizacijskem procesu, ki izhaja iz filozofije, je Bog tako rekoč logificiran, postane celo nosilec absolutnega logosa. Tisto logično lahko razberem sicer že iz tega, da se religija teološko sklicuje na versko evidenco kot svojevrsten in najgloblji način utemeljitve resnične biti. Nacionalni bogovi pa so tu na samoumeven način, kot realna dejstva okolja. Pred filozofijo ni nikakršnih spoznavnoteoretskih vprašanj, nikakršnih vprašanj o evidentnosti.« (Husserl 1989, 26–27.)

318

Interpretativni karakter bivanja, ki ga zaukazuje Nietzsche, nikakor ne implicira vseobrazložljivosti, marveč vprašljivost, na katero ne odgovarjamo z navažanjem razlogov, temveč iz svoje brezrazložne eksistence, tj. lastne svobode. Na tej točki je Nietzsche, kakor ugotavlja Gadamer, dejansko pripravil Heideggrovo vprašanje biti, ki ne izhaja več z utemeljevalnega področja logike, ki torej noče več pojasnjevati in obrazloževati pojma biti, marveč razvije vprašanje jasnjenja biti iz razumevanja in razlage naše eksistence v odprtem horizontu sveta. Tako tudi sveta ne pojmujeemo na temelju enotnosti pojma biti, marveč iz zasnovanosti v zasnavljanje biti, kar bistveno spremeni našo »vero v resnico« Njena odprtost omogoča tudi drugačno kulturo oziroma kulturno odprtost in celo presega ločitev kulture in narave, kolikor razkrivanje samo dojemamo na osnovi vzajemnega razprostiranja »narave« in »kulture« ene v drugo, in sicer na način »enega, v sebi razlikovanega«.



Heidegger se mu je posvetil na podlagi izvornega razmerja med *physis* in *aletheia*, ki vsi je v sinagogični lepoti grške umetnosti in človeškosti sploh in ki se kot enotnost v različnosti izreka v *logosu*. Iz izvornega razmerja *physis-aletheia-logos* je treba tako premišljevati ne le odnos med Nietzschejem in Heideggrom, marveč celotno filozofijo in njen vpliv na formiranje evropske človeškosti, vključno s krizo te formacije in sedanjim planetarnim vidikom informacijske družbe. Tega razmerja zato ne podajamo le »pro forma«. Samo po sebi je poudarjeno vsebinsko v smislu *habitus*, *hexis*, ki nosi grško *arete*, ki jo prevajamo in (ne!) premišljamo kot vrlino in vrednoto. Ta *habitus* je izpričan v enem Pindarjevih fragmentov, kjer je vladarica *Alatheia* imenovana kot počelo najvišje *arete* (*Arha megalas aretas*).<sup>28</sup> O njem priča vsak Parmenidov in Heraklitov fragment. *Aletheia* kot počelo *arete* ne potrebuje »interpretacije«,<sup>29</sup> da bi dokazovala svojo vidnost in ugled – torej tisto, kar se potem kot *idea* postavi za logični temelj sleherne interpretacije, ki naj prinese

<sup>28</sup> Prim. Urbančičevo razlago Pindarjevega fragmenta v knjigi *Moč in oblast* (2000, str. 183–208), ki ga postavi v bližino Nietzschejeve pesmi *Slava in večnost* (»Najvišja zvezda biti ...«). V primerjavi z razlago iste Nietzschejeve pesmi v knjigi *Zaratustrovo izročilo II* je tu posebno poudarjena njena dvosmiselnost, ki pa naj bi izdajala moderno sprevrženost: »Tu spregovarja prav tista ljubeznivez in zaveza ali *istost*, ki je ubesedena v Pindarjevih verzih, vendar zdaj v svoji neznanski moderni sprevrženosti: kot brezpogojna *istost* človeka in absolutne oblasti (kot končni *ideal* zgodovine metafizike): kot volja po oblasti, kjer je oblast absolutna, samosmotrna, samoproizvodnja skozi vse neizmerno mnogotero proizvajanje v svoji samohotni večnosti kot vračanju enakega. Brezpogojno človekovo bistveno poistenje z njo kot nujnostjo je njegovo bistvo in njegova svoboda, namreč njega kot človeka brezpogojne volje po oblasti, kot obsedena od oblasti brez kakega ostanka in pridržka (kot ideal).« (208.) Vprašanje je seveda, ali Nietzschejevi pesmi lahko – in na kateri podlagi – pripišemo moderno sprevrženost, tj. identitetno voljo po oblasti. Ali pa Nietzschejeva pesem šele postavi izkustvo modernosti na višino tradicije, iz katere nam govorijo Pindarjevi verzi? Urbančič sam opozarja na njeno dvosmiselnost. Toda ni se mogoče znebiti vtisa, da je to opozorilo najprej povezano z očitnim premikom, če ne kar preskokom, v njegovem lastnem pristopanju k problematiki celotne Nietzschejeve misli od *Zaratustrovega izročila I. in II. do Moči in oblasti*, ki je nakazan že v naslovu slednje knjige. Tu se seveda ne moremo podrobneje spuščati v razmislek, ali je razločitev med »močjo« in »oblastjo« pri Urbančiču konsekvetno izpeljana in ali je na tej podlagi možno ustrezno izpeljati tudi Nietzschejevo misel samo, očitno pa zadeva ravno Nietzschejev interpretativni izziv, kar je nenazadnje pokazalo tudi raziskovanje Nietzscheja v zadnjih desetletjih. Zavedati se moramo, da tu tudi ne gre zgolj za recepcijo Nietzscheja, marveč za smisel oziroma dvosmiselnost filozofije sploh, ki je ni mogoče odpraviti tako, da en njen del odpravimo s »kritiko metafizike«, ali da jo s kako »kritiko ideologije« v celoti pospravimo v preteklost. Kajti če pomislimo, razen filozofije nimamo ničesar drugega, kar bi nam omogočilo, da se soočimo z »metafizičnim« in »ideološkim« pretekanjem v preteklost. In prav to soočenje je situacija modernosti. Obširno filozofsko razlago Pindarjevega pesništva je sicer pred kratkim podal M. Theunissen (2000), vendar pa pri njem kljub temeljitosti obravnave pogrešamo temeljne uvide.

<sup>29</sup> Zato tudi prvotnega grškega dojemanja *techné* ne moremo »interpretativno« omejevati zgolj na pomen »veščine« (prim. k temu Kube 1969).

gotovo vedenje o nečem. Tako v Platonovem dialogu Protagora, v katerem se razpravlja o problemu naučljivosti vrlin, stopi v ospredje opredelitev vrline kot vednosti (*episteme*) Z določitvijo *arete* kot *episteme* se že skvari ugled razkrivanja resnice, ki se skriva kot skrivnost, uveljavi pa se – kakor nam pokaže Nietzsche – tista poboljševalna morala, ki ne samo sodi, marveč tudi obsoja bivanje v celoti s tem, da vse postane prosojno.

Odtod silovita Nietzschejeva averzija do Sokrata: »Poskušam razumeti, iz kakšne idiosinkrazije izvira sokratovska enačba um = krepost = sreča, ta najbizarnejša enačba, kar jih je in ki ima proti sebi vse instinkte starejših Helenov.« (*Somrak malikov*, 18.) Vemo, da se je s Sokratovo opredelitvijo vrline kot vednosti spopadel že Aristotel v *Nikomahovi etiki* in jo skušal kritično preseči z razločitvijo dianoetičnih in etičnih vrlin; razkorak med teoretskim in praktičnim, s katerim se je nato merodajno soočil Kant, je novoveški nasledek Sokratove opredelitve vrline kot vednosti. Nenazadnje je potrebno poudariti še spor med naravoslovnimi in duhoslovnimi znanostmi, ki je dodobra zaposloval Diltheya in Husserla vse do izkustva krize evropskega človeštva in njegove znanosti. Tu se torej gotovo utira pot skozi moralo v evropski nihilizem, ki nam narekuje razmislek o morali in nemorali tega, kar se danes odvija kot na znanju utemeljena družba, ki ji je lastni filozofski temelj nepoznan in neznan. Nietzschejev interpretativni izziv je izziv filozofije, ki deluje iz svojega lastnega poziva. Interpretacija lahko zaukaže samo tisto, kar jo je pozvalo. Ta poziv sam ni v moči interpretacije in zato predstavlja edinstveni izziv zanjo. Drugače povedano bi to pomenilo, da je moč interpretacije usidrana v možnosti razumevanja govornice sveta, ki nas ustanavlja.

320

## LITERATURA

- Abel, G.: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984.
- Barbarić, D.: *Idea dobra. Platonova politeia VI i VII, prijevod s filološkim i filozofskim komentarom*, Zagreb 1996.
- Barbarić, D.: *S puta mišljenja*, Zagreb 1997.
- Becker, O.: »Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkehr (1936, v: *Dasein und Dawesen*, Pfullingen 1963, str. 41–66.
- Boehm, R.: »Husserl und Nietzsche«, v: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968, str. 210–227.
- Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962.
- Derrida, J.: *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion 1978.
- Derrida, J./Gadamer, H.-G.: »Dobra volja do moči (I.)«, »In vendarle moč dobre volje«, »Dobra

- volja do moči (II.) : interpretirati podpise (Nietzsche/Heidegger) : prvo vprašanje zadeva ime Nietzsche, drugo pojem celote«, prev. S Krušič, *Phainomena* 1999, IX/ 27–28, Ljubljana 1999, str. 123–126.
- Dilthey, W. / Husserl, E.: *Pisma*. Prev. A. Košar, *Phainomena* IX/ 33–34, Ljubljana 2000, str. 85–94.
- Đurić, M.: *Niče i metafizika*, Beograd 1984.
- Figal, G.: *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 1999.
- Figal, G.: »Vzratne vezi novega«, prev. A. Košar, *Phainomena* X/37–38, Ljubljana 2001, str. 5–14.
- Figl, J.: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1962
- Figl, J.: »Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers«, Nietzsche-Studien 10–11, 1981/82, str. 408–430.
- Fink, E. : *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
- Gadamer, H.-G.: »Nietzsche – der Antipode. Das Drama Zarathustras« (1984), *GW* 4, Tübingen 1987, str. 448–662.
- Gadamer, H.-G.: »Kaj je resnica«, prev. J. Hrovat, *Phainomena* VII/23–24, Ljubljana 1998, str.
- Gadamer, H.-G.: »Destrukcija in dekonstrukcija«, prev. J. Šenk, *Phainomena* VIII/28–39, Ljubljana 1999, str. 247–260.
- Heidegger, M.: Nietzsche I–II, Pfullingen 1961.
- Heidegger, M.: *Sophistes*, HGA 19, Frankfurt/M. 1993.
- Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 20, Frankfurt/M. 1988.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 58, Frankfurt/M. 1992.
- Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, HGA 60, Frankfurt/M. 1995.
- Heidegger, M.: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu. Naznaka hermenevtične situacije«, prev. S. Krušič, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1996, str. 10–46.
- Heidegger, M.: »Samouveljavitev nemške univerze, prev. A. Košar, *Phainomena* VI/21–22, Ljubljana 1997, str. 231–232.
- Hribar, T.: »Amor : patos volje do moči«, *Phainomena* IX/31/32, Ljubljana 2000, str. 121–142.
- Husserl, E.: *Filozofija kot stroga znanost*, prev. A. Tonkli-Komel, Ljubljana 1991.
- Husserl, E.: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. F. Jerman, Ljubljana 1997.
- Jaspers, K.: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936), Berlin/New York 1974
- Kalan, V.: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana 1981.
- Kalan, V.: »Heidegger in Aristoteles – ‚Logika, teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti a-letheia – resnice«, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1995, str. 157–169.
- Kalan, V.: »Logični aksiomi in pesniško mišljenje«, *Phainomena* IX/31–32, Ljubljana str. 231–260
- Komel, D.: *Psihologizem in vprašanje resnice*, *Phainomena* I/1, Ljubljana 1992, str. 46–67.
- Komel, D.: *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993.
- Komel, D.: *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996
- Komel, D.: *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998.
- Komel, T. A.: »O prepričljivosti govora«, *Phainomena* V/15–16, Ljubljana 1996, str. 184–199.
- Komel-T., A.: *Med kritiko in krizo*, Ljubljana 1997.
- Kopić, M.: *S Nietzschejem o Evropi*, Zagreb 2001.
- Kouba, P.: *Die Welt nach Nietzsche*, München 2001.

- Kouba, P.: *Nietzschejeva nemoralna ontologija*, prev. A. Leskovec, Phainomena X/37–38, Ljubljana 2001.
- Kube, J.: *Techne und Arete. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969.
- Löwith, K.: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956.
- Müller-Lauter, W.: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York 1971.
- Müller-Lauter: »Der Geist der Rache und die ewige Wiederkehr. Zu Heideggers später Nietzsche-Interpretation, v: F. W. Korff (ur.): Redliches Denken, Festschrift für Gerd-Günther Grau, Stuttgart 1981, str. 92–113.
- Nelson, E.: Schleiermacher, hermenevtika in neizrekljivo, prev. J. Lozar, *Phainomena X/37–38*, Ljubljana 2001, str. 49–61.
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana 1988.
- Nietzsche F.: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder in T. Hribar, Ljubljana 1989.
- Nietzsche, F.: *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana 1991.
- Nietzsche, F.: O resnici in laži v zunajmoralnem smislu, prev. A. Košar, *Nova revija* 121/122, Ljubljana 1992, str. 618–624.
- Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana 1999.
- Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München/Berlin/New York 1988 (KSA 1–15)
- Platon: *Protagora*, prev. J. Kastelic, Ljubljana 1966.
- Platon: *Sofist*, prev. in predgovor V. Kalan, Maribor 1981.
- Platon: *Sämtliche Werke*, Frankfurt/M – Leipzig 1991.
- Ricoeur, P.: »Fenomenologija in hermenevtika«, prev. J. Bednarik, *Phainomena IX/33–34*, Ljubljana 2001, str. 201–228.
- Riedel, M.: »Logik und Akroamatik. Vom zweifachen Anfang der Philosophie«, v: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, str. 383–403.
- Scheler, M.: *Vom Umsturz der Werte, GW 3.*, Bern 1955.
- Theunissen, M.: *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Urbančič, I.: »Vprašanje uma in resnice v filozofiji E. Husserla«, *Phainomena I/1*, Ljubljana 1992, str. 18–36.
- Urbančič, I.: *Zaratuastrovo izročilo I, II*, Ljubljana 1993, 1996.
- Zore, F.: »Platonski obrat k logosom in hermenevtični posluh«, *Phainomena X/10* Ljubljana 2001, str. 267–280.
- Waldenfels, B.: »Onstran smisla in razumevanja«, prev. M. Šetinc, *Phainomena X/37–38*, Ljubljana 2001, str. 31–47.