Der europäische
Nihilismus

misel in čas

Martin Heidegger

Evropski nihilizem

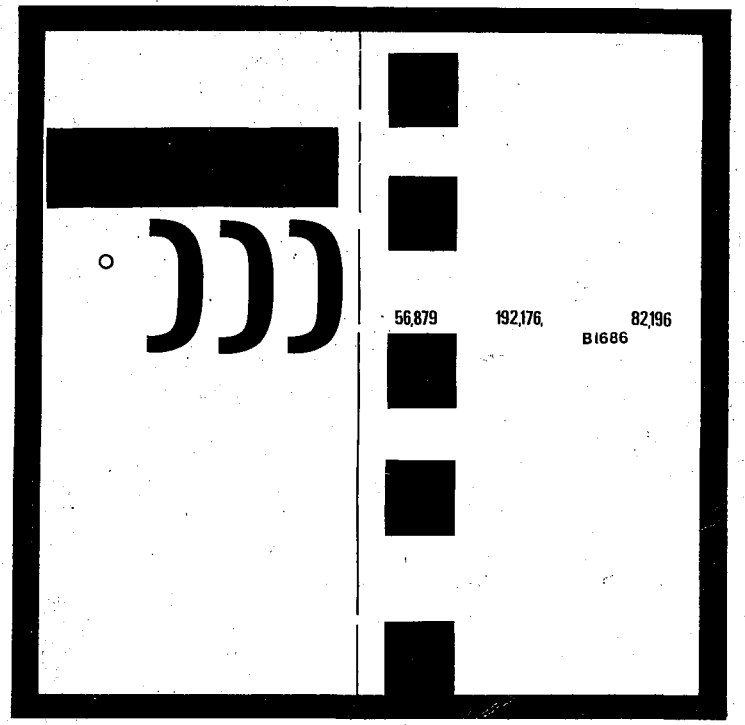
V zbirki »Misel in čas« so doslej izšla naslednja dela

Karel Kosik DIALEKTIKA KONKRETNEGA
Milan Machovec SMISEL ČLOVEŠKEGA ŽIVLJENJA
Friedrich Hegel FILOZOFIJA ZGODOVINE
Nikola Rot PSIHOLOGIJA OSEBNOSTI
Boris Majer MED ZNANOSTJO IN METAFIZIKO
Jean Paul Sartre IZBRANI FILOZOFSKI SPISI
Robert Kalivoda MODERNA DUHOVNA STVARNOST
Arnold Hauser SOCIALNA ZGODOVINA UMETNOSTI IN LITERATURE I./II.
Slavko Podmenik ČLOVEK IN SOCIALIZEM
Milica Bergant TEME IZ PEDAGOŠKE SOCIOLOGIJE

Izidejo še naslednja dela

Karel Berka - Miroslav Mleziva KAJ JE LOGIKA
Arnold Hauser FILOZOFIJA UMETNOSTNE ZGODOVINE

misel in čas
Evropski nihilizem



MARTIN HEIDEGGER

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS

NESKE VERLAG 1967

PREVEDEL IVAN URBANČIČ



Martin Heidegger

MARTIN HEIDEGGER

EVROPSKI NIHILIZEM

CANKARJEVA ZALOŽBA V LJUBLJANI 1971

BISTVO NIHILIZMA KOT BISTVO METAFIZIKE

Knjigo z naslovom »*Evropski nihilizem*« je Heidegger izdal leta 1967. Vendar je bil tekst te knjige v celoti natisnjen in objavljen že leta 1961 v mnogo obširnejšem delu, ki nosi naslov »*Nietzsche*« in kjer je v dveh zajetnih zvezkih zbrana vrsta Heideggrovih predavanj na univerzi v Freiburgu od leta 1936 do 1940, ki jim je avtor dodal še nekaj razprav, nastalih med leti 1940—46.

Leta 1967 izdani tekst »*Evropski nihilizem*«, ki je objavljen v pričujočem prevodu, sestavljata torej pravzaprav le dve poglavji [V. in VII.] knjige »Nietzsche II«, katerih prvo z naslovom »Evropski nihilizem« je nastalo leta 1940 in drugo z naslovom »Bitnozgodovinska določenost nihilizma« v letih 1944—46.

Ne glede na opisani način nastanka pa knjiga »Evropski nihilizem« nikakor ni le iz širše celote iztrgani, v sebi nezaokroženi odlomek ali torzo. Prav nasprotno: »Evropski nihilizem« je osrednji tekst ne le knjige »Nietzsche«, temveč vsega Heideggrovega razumevanja zgodovine evropske metafizike oziroma filozofije. V njem je Heidegger orisal celovito podobo svojega razumevanja celotne evropske metafizike od začetkov v stari Grčiji do Nietzscheja in šele pregled te celovite podobe nam zares omogoča znotraj te podobe razumevajoče situirati Heideggrove analize različnih vprašanj iz zgodovine metafizike, njegove premisleke misel-

nih postavk posameznih filozofov, posameznih metafizičnih epoh ipd., ki jih najdemo na mnogih mestih v drugih njegovih delih.

Če pa je tako, nima ta, na opisani način v posebni knjigi »ponatisnjeni« tekst »*Evropski nihilizem*« le zadostne utemeljitve za tak »ponatis«, temveč spada po svojem pomenu med osrednja dela celotnega Heideggrovega miselnega prizadevanja, saj je vprašanje razumevanja metafizike in njene zgodovinskosti odločilno za vsako bistveno mišljenje. Dejstvo, da je Heidegger ta svoj odločilni premislek zgodovine metafizike izločil iz obsežnejšega dela in ga izdal v posebni knjigi četrt stoletja po njegovem nastanku, torej takrat, ko je imel že pregled skoraj nad vso svojo miselno potjo, priča, da je želel s tem posebej podčrtati njegov *bistvenejši* pomen.

Kljub temu pa je pričujoče Heideggrovo delo napisano tekoče in jasno, v njem je razmeroma malo tiste zapletene nove terminologije, ki jo najdemo v mnogih drugih njegovih delih in ki marsikoga straši. Vendar je treba takoj povedati, da Heideggrova razprava o evropskem nihilizmu nikakor ni napisana v slogu kake popularne esejistično filozofske rapsodije in še manj kot kaka popularizacija njegove misli, temveč je zapis pristnega mišljenja v njegovi njemu lastni *strogosti*.

Ker gre torej za takšno pristno mišljenje, ki, misleč bistvo evropskega nihilizma, misli bistvo evropske metafizike, in ker se takšno mišljenje spolnjuje — kot pravi Heidegger sam — le kot *pogovor* misleca s tistim, kar je že bilo nekoč mišljeno in je kot tako še vedno vredno premisleka, *je pričujočo Heideggrovo razpravo mogoče preprosto razumeti brez kake posebne učenosti ali specialistično podrobnega poznavanja zgodovine meta-*

fizike. Tako razumevanje seveda predpostavlja, da pristopimo k temu tekstu ne le z neko mero pripravljenosti na soizpolnjevanje tega miselnega *pogovora*, temveč tudi brez vsakih predsodkov in posebno brez že nespremenljivo utrjenih vnaprejšnjih mnenj o metafiziki, filozofiji, njunih vprašanjih in načinih odgovarjanja. *Miselni pogovor* z misleci iz zgodovine metafizike namreč sam prinaša bistvene misli teh mislecev in nam tako tudi sam omogoča razumeti pogovor z njimi, če smo seveda pripravljeni temu pogovoru slediti, tj. ga *soizpolnjevati*, kar pa nikakor ne pomeni že kar slepo pristajati na vse, kar je v takem pogovoru rečeno, in seveda tudi ne že kar kritično več vedeti od pogovora samega.

Za vsako *globlje* razumevanje te Heideggrove razprave, torej za tako razumevanje, ki bi moglo tudi *ustrezno presoditi*, ali Heideggrov pogovor z misleci iz zgodovine evropske metafizike tudi zares zadeva zgodovinsko dano in nepoljubno bistvo metafizike, je neogiben prvi pogoj podrobno poznavanje zgodovine evropske metafizike in filozofije. *Pa tudi to poznavanje, če je zgolj historično*, zgolj neprizadeta, čeprav še tako faktografsko natančna seznanjenost z različnimi mnenji filozofov, seznanjenost, ki zaradi svoje gole historičnosti ne sega v bistveno-*zgodovinsko* razsežnost metafizičnih vprašanj in odgovorov, torej ne tja, od koder vsaka resnična metafizika usodno prizadeva vsakokratnega človeka v njegovem zgodovinskem sedaj in tu, je za ustrezno in temeljito razumevanje in presojo tega Heideggrovega premisleka *docela nezadostno*.

V teh uvodnih opombah želim opozoriti predvsem na nekaj odločilnih točk na poti Heideggrovega premisleka nihilizma. Omenil sem že, da Hei-

degger, pri tem ko misli bistvo evropskega nihilizma, misli pravzaprav bistvo evropske metafizike. Na prvi pogled je to videti čudno in nenavadno. Zdi se namreč, da nihilizem nima prave zveze z metafiziko, kaj šele, da bi ga bilo mogoče misliti kot metafiziko. Mar nam metafizika ni v spominu kot tista »disciplina« filozofije, ki kaže ali daje [ali vsaj to namerava] vsej filozofiji, vsemu človeškemu znanju in celo življenju samemu trdna tla in temelj, v kateri ima velik pomen *teologija,* tj. nauk o bogu; vse to se nam zdi pravzaprav daleč od nihilizma, ki ga imamo v spominu navadno kot nekaj razkrajajočega, razdiralnega, morilnega, zavrženega, vsekakor negativnega. Če smo slučajno »obveščeni« o Nietzschejevi »filozofiji«, seveda še lahko sprejmemo povezovanje te *Nietzschejeve* »filozofije« in nihilizma, toda tudi tedaj se nam postavi vprašanje, ali je Nietzschejeva misel sploh metafizika.

Taka in podobna mnenja izhajajo pravzaprav iz metafizike same kot njeno poplitvenje in dokler se zadržujemo pri takih mnenjih, nam bistvo metafizike in bistvo nihilizma neogibno mora ostati skrito. Prav zato je potrebno na kratko nakazati Heideggrovo pot premisleka metafizike kot nihilizma.

Heidegger izhaja iz dejstva, da je nihilizem kot dogajanje evropske zgodovine prvič izčrpno in temeljito mislil *Nietzsche.* Heideggrov misleči pogovor o nihilizmu se začenja zato kot pogovor z Nietzschejem in sicer najprej o tem, kaj misli Nietzsche z nihilizmom in kako ga misli. Premislek mu pokaže, da Nietzschejevega pojmovanja *nihilizma* nikakor ni mogoče razumeti *ločeno od jedra* njegove celotne misli, namreč od njegovega pojmovanja *prevrednotenja vseh vrednot, volje do moči,*

večnega vračanja enakega in nadčloveka. Naloga premisleka Nietzschejevega pojmovanja nihilizma se Heideggru tako sama razširi na premislek celote Nietzschejeve misli, ki se iz tega premisleka pokaže kot pristna metafizika, znotraj katere neločljivo stoji tudi Nietzschejevo pojmovanje nihilizma kot zgodovinskega dogajanja.

Ta Heideggrov premislek Nietzschejeve metafizike, ki mora sam v sebi prinašati oziroma izvajati poglavitne strukturne poteze te metafizike, je zato ponekod videti tak, kakor da se Heidegger »identificira« z izvajanimi potezami Nietzschejeve metafizike. K temu zelo pomembnemu »dejstvu« je treba pripomniti, da nam tako »identificiranje« z Nietzschejevo kakor tudi z vsako drugo pristno metafizično pozicijo v zgodovini metafizike ni le možno v vnanjem historičnem pomenu [da se zgolj naučimo nekaterih tez in jih brez-miselno ponavljamo naprej], temveč je v bistvenem smislu celo neogibno, če je res, da vsaka pristna metafizika v evropski zgodovini — ne glede na svoj daljni, historično določljivi čas nastanka — *zgodovinsko* nikoli ni pretekla v neki *ravnodušni* preteklosti, temveč da v našem lastnem zgodovinskem sedaj in tu prizadeva nas same v *bistvu;* tj. tisto v nji mišljeno prihaja kot bivše* iz naše *prihodnosti* v našo zgodovinsko sedanjost, vedno je še pred nami in nas čaka, prihaja k nam kot pri-hodnje ter tako šele nosi neko *zgodovinskost* bistva človeka. Če to ne bi bilo tako, bi bil premislek preteklih metafizičnih pozicij docela neobvezno početje, golo ukvarjanje

* Naši besedi »bivše« lahko tu prisluhnemo tudi na neobičajen način: bivše kot biu-še, »bil-še«. Sedaj nam govori o nečem, kar je *bilo* in obenem *še je* oziroma *bo.* Besedi »preteklo« in »minulo« pa, kot je videti, tega ne dopuščata.

z nečim, kar ima za nas le docela obroben, zgolj šolski pomen. V opisanem smislu se Heidegger vsekakor »identificira« z izvajano Nietzschejevo metafiziko in najbrž brez tega nobene metafizike ne moremo niti *ustrezno razumeti*. Zgrešili pa bi smisel lastne zgodovinskosti, če bi menili, da smo docela podrejeni bivšemu, saj, prav nasprotno, šele s svojsko izročenostjo tej zgodovinskosti in njenemu bivše-prihodnjemu ohranjamo obenem svojo *bistveno prostost pogovora* z bivšim, ki nas prizadeva v bistvu. To v opisanem smislu zgodovinsko, za človeškost človeka usodno razmerje bistvene *zavezanosti* metafiziki in obenem možnost bistvene *prostosti* do nje ohranja Heidegger ne le v premisleku jedra Nietzschejeve metafizike, temveč vsake metafizike iz celotne evropske zgodovine in to ne le v pričujočem delu, temveč v vseh svojih delih. Tako razmerje do metafizike mu je omogočeno iz vpogleda v *enotnost* bistva celotne dvatisočletne zahodne metafizike. To je usodno-zgodovinsko razmerje do metafizike, ki se torej — če je usodno-zgodovinsko — ne tiče le Heideggrove osebe, osebe nekega filozofa, temveč naše »svetovne« zgodovine, tj. nas samih, današnjega človeštva [ne glede na to, kakšno »stališče« zavzemamo do Heideggra]. Iz takega razmerja je šele mogoče videti celovito podobo metafizike v vsej njeni zgodovini. Heideggru se Nietzschejeva misel pokaže kot metafizika zato, ker daje Nietzsche poseben — prevraten — odgovor na vprašanje, ki je odločilno za vso zgodovino zahodne metafizike, namreč na *vprašanje o bivajočem v celoti in o človekovem odnosu do nekako razloženega bivajočega v celoti*. Temeljna metafizična stališča, ki v svoji istosti vendarle niso enaka, pa razlikuje Heidegger po naslednjih štirih ozirih:

1. po načinu, kako je določen človek, kako ve za samega sebe;
2. po pojmovanju *biti* bivajočega;
3. po pojmovanju resnice bivajočega;
4. po določenosti razmerja med človekom in bivajočim.

Ker Nietzschejevega pojmovanja nihilizma kot dogajanja evropske zgodovine ni mogoče ločiti od njegovega pojmovanja prevrednotenja vseh vrednot, volje do moči, večnega vračanja enakega in nadčloveka, kar je v svoji nerazdružni enotnosti Nietzschejeva metafizika, in ker Nietzsche najostreje zavrača vso dotedanjo evropsko metafiziko [in z njo etiko, moralo, religijo itd.], ki jo ima za platonizem ter ji očita *zanikanje* edino resničnega zemeljskega življenja v imenu nekih, temu življenju transcendentnih »idej« [to je zanj nekakšen nihilizem], bi se iz tega spet dalo sklepati, da je mogoče misliti *nihilizem kot metafiziko* le, če imamo v mislih to *Nietzschejevo* metafiziko. V tem primeru bi namreč rekli: *Nietzschejeva* metafizika je nihilizem, pri tem pa bi se držali dokaj razširjenega mnenja, da je volja do moči, kakor jo je izrekel Nietzsche, nihilistična, ker zanika vse človeške vrednote, vendar pa je jasno, da človek ne more biti brez vsakih vrednot. Toda tako mnenje se nikakor ne more obdržati in Heidegger se pri premisleku bistva nihilizma ne more ustaviti pri njem. Proti njemu govorita predvsem dve stvari: najprej sama Nietzschejeva metafizika, potem pa tudi metafizika pred Nietzschejem, vsa njena bistvena zgodovina.

V Nietzschejevi metafiziki je namreč volja do moči temeljna [bistvena] poteza *vsega bivajočega v celoti*, zato se tudi zgodovina razkriva tu v tej luči. Tudi sama metafizika, kakor je nastala v nekem

zgodovinskem času, je tu — kakor vse zgodovinsko — po svojem bistvu neki izraz neke oblike volje do moči. Ker pa je ta metafizika za Nietzscheja platonizem, torej zanikanje edino resničnega zemeljskega življenja v imenu takih ali drugačnih »idej«, se v luči volje do moči pokaže ta metafizika kot izraz *nemoči za moč* [tj. za edino resnično zemeljsko življenje v njegovem *kroženju rasti in propadanja*]. To je za Nietzscheja nihilizem, vendar ne tisti, za katerega se *zavzema sam.* Druga oblika nihilizma se Nietzscheju pokaže kot razpad vere v zemeljskemu življenju transcendentne »ideje«, vsled česar je zemeljsko življenje brez edinstvenega transcendentnega Smisla *videti nevredno,* nesmiselno, *»se več ne splača«!* Tudi za ta nihilizem se Nietzsche ne zavzema, saj mu gre odločno za to, da bi *premagal* hromečo nemoč tega pesimističnega nihilizma. Naslednja oblika nihilizma se pokaže kot *zanikanje* tega zemeljskega življenja samega, ki je zaradi razpada vere v one »ideje« videti nevredno; ta nihilizem je torej brezmočno hrepenenje po niču ali celo aktivno uničevanje, ki hoče [vede ali nevede] prav to u-nič-enje vsega. Nietzsche odločno zavrača tudi to obliko nihilizma. *Nihilizem,* za katerega se zavzema in ki ga razume kot odrešitev od vseh naštetih [resnično, zemeljsko, telesno življenje zanikujočih] nihilizmov, je *ekstatični nihilizem,* ki onstran tradicionalno metafizično določene razlike dobrega in zlega vidi in *dejavno postavlja* to edino resnično, zemeljsko, »telesno« življenje [torej voljo do moči] za edino mero vsega postavljanja *vrednot* kot perspektivnih *pogojev* takega življenja in s tem vsega delovanja in prizadevanja ter zato *zanika, dejavno odstranjuje in uničuje* [zato se imenuje »nihilizem«] vsako neustrezno vrednotenje tega življenja skozi transcendentne

— kakršne koli že — *»ideje«* in z njim vso prejšnjo metafiziko, moralo, etiko, skratka vso filozofijo, religijo, čisto znanost ipd. kot nosilke teh »idej«. S tem torej, da poruši vso prejšnjo »metafiziko«, tj. celoten sklop človekovega *samorazumevanja* in po njem posredovanega delovanja, vidi Nietzsche premagane tudi vse prej naštete oblike nihilizma. Nietzsche potemtakem ni mislil, da naj bi človek ne imel nobenih vrednot, temveč samo to, da si vse te vrednote vedé postavlja edino resnično zemeljsko življenje [tj. volja do moči] zase, za svojo rast, kot perspektive lastne moči, torej kot pogoje bivanja na način moči. Svoj ekstatični nihilizem je zato Nietzsche razumel kot *pozitivno* premaganje in odstranitev vseh prejšnjih nihilizmov in v *tem* in samo v tem smislu lahko govorimo o Nietzschejevi metafiziki kot o nihilizmu.

Če razloži Nietzsche vso prejšnjo metafiziko v vsej njeni zgodovini iz svoje metafizike kot izraz neke sami sebi prikrite oblike volje do moči, ki jo določneje označuje nemoč za moč [za zemeljsko in samo zemeljsko življenje], in je ta metafizika zato nihilistična v smislu prej omenjenih [»negativnih«] oblik nihilizma, in če taka *vrednostna* razlaga zgodovine metafizike ni poljubna ali samovoljna, tedaj vendarle ostane poglavitno vprašanje, od kod izvira ta vrednostna misel sama, *kje ima metafizika volje do moči svoj bistveni zgodovinski izvir,* kar je obenem vprašanje o bistveno zgodovinskem izviru nihilizma, če je bil namreč nihilizem prvič mišljen v Nietzschejevi metafiziki. To vprašanje zastavi Heidegger tako v odnosu do Nietzschejeve metafizike volje do moči kakor tudi do njegove, v tej metafiziki podane *razlage zgodovine* metafizike. Kot pravi Heidegger sam na nekem mestu v svoji razpravi o nihilizmu, se na krog teh vprašanj pre-

loži glavna teža njegovega premišljevanja. Heidegger pripisuje tem vprašanjem tolikšno težo zato, ker se z odgovorom nanje odloča o tem, ali je metafiziki volje do moči nujno pripadajoča vrednostna misel zares odločilna v vsej evropski metafiziki [kakor je to videti iz metafizike volje do moči] ali pa je metafizika volje do moči s svojo vrednostno mislijo le *neka,* sicer zgodovinsko nepoljubna skrajna izpolnitev in dovršitev vse metafizike, kar bi pomenilo, da mora metafizika kot taka skrivati v sebi neki — glede na absolutno subjektiviteto volje — bistvenejši temelj. S tem vprašanjem je — ob bistveni zavezanosti metafiziki volje do moči — na tehtnici bistvena *prostost pogovora* z metafiziko volje do moči in tako tudi z vsako metafiziko. Niti suženjska podrejenost in nepomogljivost niti zagnana kritičnost in pobijanje ne dosegata te, s tem vprašanjem odpirajoče se, iz bistvene človekove sproščenosti izhajajoče svojevrstne *bistvene dopustnosti* pogovora z metafiziko, razumljeno ravno v njeni usodni zgodovinskosti. Z odgovarjanjem na ta vprašanja se zato odloča tudi o možnosti ali nemožnosti same Heideggrove misli, ki je zato nikakor ne moremo razumeti kot kako, zgolj osebi tega misleca lastno priložnost, ki bi mogla biti za vse druge, za nas same nekaj ravnodušno neobveznega in nas ne bi prizadevala, temveč jo moramo razumeti kot bistveno zgodovinsko in zato nas same v naši lastni zgodovini prizadevajočo priložnost.

Prav zaradi prej omenjenega vprašanja mora Heidegger ob premisleku bistva nihilizma neogibno premisliti ne le Nietzschejevo metafiziko, kjer je nihilizem prvič mišljen kot zgodovina, temveč — v principu — tudi vso prejšnjo metafiziko. Tako ga premislek bistvenega »perspektivizma« in »stališčnosti« vrednostne misli, za katero je *vrednota*

vedno le *gledišče* naraščanja ali pojemanja moči nekega središča moči, privede do Leibnizovega pojmovanja pomena *perceptio* in *appetitus* kot tistega, čemur je pri pred-stavljanju bivajočega vedno lastna neka točka gledanja [lastno stališče]. Tako ga — dalje — Nietzschejevo govorjenje o vrhovnih *vrednotah kot kategorijah* nujno napoti nazaj prav k Aristotelu; in Nietzschejevo govorjenje o kategoriji »enotnosti biti« kot vrhovni vrednoti kaže celo nazaj k Parmenidu. Premislek Nietzschejeve kritike in odklanjanja Descartesa navede Heideggra k podrobnemu premisleku razmerja med Nietzschejevo in Descartesovo mislijo ter mu pokaže bistveno zgodovinsko, notranjo odvisnost metafizike volje do moči od kartezijanske vzpostavitve novoveške gotovosti subjektivitete [pri tem sploh ni mišljen kak vnanji »vpliv«]. S tem se metafizika volje do moči pokaže kot največje zmagoslavje Descartesove misli, v kateri je s stavkom *cogito, ergo sum* človek prvič sam postavljen *kot subjekt in mera vsega bivajočega,* zakaj pri Nietzscheju je človek kot volja do moči brezpogojna mera vsega bivajočega, ki nad seboj ali zunaj sebe ne dopušča ničesar, kar bi jo določalo, in ničesar takega tudi ne najde. Ob tem mora Heidegger odgovoriti na vprašanje o razmerju med tem Descartesovim stavkom in Protagorovim rekom o *človeku kot meri vseh stvari;* izredno pomembno za dojetje zgodovinskosti metafizike je namreč vprašanje, ali je človek že v Protagorovem izreku izrečen kot samopostavljajoči se *subjekt* vsega objektivnega. Razlog, da premisli Heidegger v razpravi o nihilizmu to razmerje tako podrobno in da posebno skrbno premisli predvsem tudi Descartesov novi začetek evropske filozofije, torej ni le v tem, da bi se pokazale notranje razlike in istost metafizičnih stališč, temveč v tem, da bi se

jasno pokazalo, *ali je vrednostna misel edino odločilna za vso metafiziko, in predvsem, da bi se iz tega pokazal bistvenejši temelj metafizike kot resnice o bivajočem v celoti, temelj, ki je skrit v sami metafiziki.* Šele od tod bi bil omogočen vpogled v to, da je metafizika volje do moči le *neka* — usodno-zgodovinsko nepoljubna — izpolnitev in dovršitev evropske metafizike. Dalje mora Heidegger ob premisleku Descartesovega stavka *cogito, ergo sum* kot izhodišča *novoveške* metafizike premisliti tudi razmerje Descartesa do *srednjeveške* filozofije. Nietzschejevo pojmovanje metafizike kot platonizma, ki da postavlja *nad* živo zemeljsko življenje neki »na sebi resnični svet idej«, kar Nietzscheju obenem pomeni *zanikanje* zemeljskega telesnega življenja in torej *nihilizem,* je terjalo temeljit in podroben premislek Platonovega pojmovanja *idej* in razmerja med Platonovo in Nietzschejevo mislijo, ki Heideggru — kljub Nietzschejevemu pojmovanju lastne celotne misli kot *prevrata platonizma* [vse dotedanje metafizike] — kaže bistveno notranjo »zvezo« med Platonovo idejo idej *[to agathon idea]* kot tistim, kar omogoča vsemu biti, in med vrednoto kot pogojem možnosti volje do moči, tj. vsega, kar je. To pa kaže, da Nietzsche kljub svojemu prevratu platonizma razume »bit« kot to *omogočujoče* docela po Platonovo.

Že iz teh bežnih opozoril o Heideggrovi analizi zgodovine metafizike vidimo, da je poskus premisleka nihilizma neogibno napotil Heideggra ne le k premisleku Nietzschejeve metafizike volje do moči, temveč v nji, prek nje in skoz njo *vse metafizike,* če naj bi se pokazal obris celotne podobe nihilizma v njegovem *bistveno zgodovinskem izvoru,* tj. v metafiziki in njeni *zgodovini,* ki nam kaže tako tisto *isto* kakor tudi razlike temeljnih metafizičnih stališč v evropski zgodovini, ki so pravzaprav vedno *razlike v pojmovanju resnice bivajočega.* In premislek bistva nihilizma terja prav premislek bistva vse metafizike, saj šele tak premislek pokaže vso širino in zgodovinsko usodnost nihilizma.

Heideggrov premislek bistva metafizike [vsaj na poglavitnih točkah njene zgodovine] sicer pokaže, da je Nietzschejevo metafiziko in *z njo v nji sami* mišljeni nihilizem bistveno *pripravila* celotna metafizika v vsej njeni zgodovini, da je torej Nietzschejeva metafizika zares nepoljubna dovršitev in s tem dokončanje vse metafizike; obenem pa velja: »Ne Hegel ne Kant, ne Leibniz ne Descartes, ne srednjeveško ne helenistično mišljenje, ne Aristotel ne Platon, ne Parmenid ne Heraklit ne vedo za voljo do moči kot temeljno naravo bivajočega« [Evropski nihilizem, prevod str. 106]. Iz tega pa izhaja za celotno Heideggrovo misel zelo pomemben namig: Nietzschejeva vrednostna razlaga zgodovine metafizike kot *nekega* izraza volje do moči sicer ne pade zgolj kot Nietzschejeva napaka, pomota ali pretiranost [saj se v luči volje do moči, *ki je vendar nekaj usodno zgodovinskega in nepoljubnega,* ta zgodovina lahko pokaže samo tako], vendar se hkrati pokaže iz metafizike same ne le možnost, temveč prav *nujnost nekega izvirnejšega, bistvenejšega in zgodovinsko še usodnejšega razumevanja vse evropske metafizike* [tudi Nietzschejeve]. Iz takega, glede na Nietzschejevo bistvenejšega, temeljitejšega razumevanja vse metafizike pa izhaja seveda tudi prav tako *bistvenejše razumevanje nihilizma.* S tem se Heideggru v bistveni zavezanosti vsej metafiziki obenem odpira že omenjena bistvena *prostost pogovora z vso metafiziko,* tj. z vsemi različnimi temeljnimi metafizičnimi stališči v vsej

njeni zgodovini; s tem se sama metafizika šele pokaže iz svojega *bistva*.

O Heideggrovih premislekih poglavitnih premikov in točk na poti evropske metafizike v vsej njeni zgodovini moramo vedeti, da to niso zgolj kake historično natančne refleksije bivših temeljnih metafizičnih stališč, ki bi bile za nas poljubne. Ves Heideggrov napor pri njegovem pre-rekanju metafizike v po-govoru z njo je zbran predvsem v poskusu, da bi *to*, kar je metafizika že mislila, premislil v *njegovi* bistveni, usodno zgodovinski, tj. zgodovino evropskega človeštva bistveno prizadevajoči in še danes *našo* zgodovino [torej nas same v bistvu] pri-zadevajoči pomenskosti. To pa je mogoče le iz tiste človekove zgodovinskosti, ki ji *bivše* nikoli ni zgolj ravnodušno preteklo, temveč človeku vedno že vnaprejšnje, vedno še pred njim, nanj čakajoče, k njemu prihajajoče, vedno *pri-hodnje*. Če pa je tako, tedaj premislek bistva evropske metafizike in z njo bistva nihilizma zadeva najbolj notranji ustroj *naše dobe moderne planetarne tehnike* in s tem ustroj bistva človeka te dobe, kar bi kazalo na to, da brez nekega takega premisleka ni mogoče ustrezno razumeti te dobe in tudi ne zares stati v tistem horizontu človekove bistvene *prostosti*, v katerem je zgodovina moderne planetarne tehnike neka usodna, v svoji pri-hodnosti bistveno zavezujoča odločba.

Omenil sem, da se Heideggru v njegovem premisleku vse metafizike v njeni zgodovini ne pokaže Nietzschejevo pojmovanje zgodovine metafizike kot napačno ali kot zmotno in da tudi ne pripisuje sebi večje »natančnosti« ali »pravilnosti« kot Nietzscheju, temveč skuša biti njegovo pojmovanje predvsem *bistvenejše* v smislu razkritja tiste *bistvene zgodovinskosti* same metafizike volje do moči, v luči katere se Nietzscheju vsa zgodovina metafizike *šele kaže* kot neki izraz neke oblike volje do moči. Tak bistvenejši premislek metafizike omogoča seveda tudi bistvenejše razumevanje nihilizma. Zato moramo vsaj poskusiti nakazati, kaj je nihilizem, razumljen v tem bistvenejšem pomenu, in v kakšnem razmerju je do bistva vse metafizike.

Heidegger je najprej premislil *Nietzschejevo* metafiziko kot konec in *dovršitev metafizike* in v tem koncu *dovršitev nihilizma*. *Konec* metafizike razume kot zgodovinski trenutek, v katerem so bistvene možnosti metafizike izčrpane. Ta konec se spolnjuje kot metafizika brezpogojne subjektivitete volje do moči; z njo je metafizika kot taka dognana, v svojem prevratu [»prevratu platonizma«] *dovršena* in v lastni dovršitvi svojsko uveljavljena. V svojem koncu, dovršitvi je zbrana *vsa* metafizika, ki tako šele na poseben način *vstane in uveljavi svoje bistvo*. Šele kot taka je izpolnjeni nihilizem. O tem pravi Heidegger: »Temelj pristnega nihilizma ni niti metafizika volje do moči niti metafizika volje, temveč samo metafizika sama. *Metafizika je kot metafizika pristni nihilizem*. Bistvo nihilizma *je* zgodovinsko kot metafizika, Platonova metafizika ni nič manj nihilistična kot Nietzschejeva metafizika. V oni je nihilizem le skrit, v tej se polno pokaže. Vendar pa ga iz metafizike in znotraj nje nikoli ni mogoče spoznati«. [Ev. nih. prev. str. 253]. Zdi se, kakor da je Heidegger tu v protislovju s svojimi prej navedenimi trditvami, da ne Hegel ne Kant, ne Leibniz ne Descartes, ne Aristotel ne Platon itd. ne vedo za voljo do moči kot temeljno naravo bivajočega. Prej citirana Heideggrova misel bi tedaj pomenila, da je npr. Platonova metafizika [in seveda tudi misel drugih mislecev] vendarle sama sebi nerazvidna metafizika [neke oblike] volje do moči,

kar bi pomenilo, da nam v odnosu do Nietzschejeve razlage zgodovine metafizike in s tem tudi do njegove metafizike volje do moči ne ostaja nobena bistvena prostost pogovora z njo [to pa ne bi bil le konec vsake zgodovine, temveč izbrisanje same zgodovinskosti človekovega bistva]. Toda tako brezmiselno iskanje protislovij je najbrž zgolj na površini. Najprej je treba namreč upoštevati, da Heideggrova izjava, češ da Platon [in drugi] ne pozna volje do moči kot temeljne narave bivajočega, ne govori o tem, da bi se bilo to izmaknilo *Platonovemu* pogledu in v taki, njemu skriti izmaknjenosti vendarle izpolnjevalo njegovo metafiziko, temveč da v tistem samem, kar Platonova metafizika *izreka,* ni niti sledu kake — pa čeprav še tako skrite ali spreobrnjene — volje do moči. Če pa Heidegger sedaj kljub temu kategorično reče, da Platonova metafizika ni nič manj nihilistična od Nietzschejeve, tedaj je *tu* mišljeni nihilizem že razumljen iz tistega bistvenega horizonta, ki nobeni metafiziki kot metafiziki ni dostopen in ki tudi bistvo metafizike kaže *bistveneje,* kot se je kdaj moglo pokazati metafiziki sami.

Kako se spolnjuje to razumevanje? Tu lahko samo opozorimo na Heideggrov podrobni in odločilni premislek tega vprašanja, ne da bi ga mogli izčrpneje prikazati, zakaj v pričujočem zapisu gre za to, da bi le opozorili na poglavitne točke premisleka nihilizma kot metafizike. In taka, morda najbolj poglavitna točka Heideggrove misli je *vpogled v razliko biti in bivajočega,* ki pokaže, da vsa metafizika kot resnica bivajočega vedno le na neki način misli *bivajoče,* same *biti* pa ne misli. »Sama bit ostaja v metafiziki nujno nemišljena. Metafizika je zgodovina, v kateri je bit bistveno ničeva: *metafizika kot taka je pristni nihilizem*« [Ev. nih., prevod str. 259]. Pristni, bistveneje mišljeni nihilizem metafizike je torej to, da ostaja in »je« v metafiziki, ki je vendar nekaj usodno zgodovinskega in nas bistveno prizadevajočega, *bit ničeva in bitstvuje v tej svoji ničevosti.* K razumevanju tega izreka *v vsej njegovi bistveno zgodovinski usodnosti* je naravnana *vsa* Heideggrova misel; in zares razumeti, za kaj pri tem pravzaprav gre, kaj se v tem razumevanju »odloča«, pomeni že tudi *skusiti* to misel, ki izvirneje in bistveneje od metafizike volje do moči misli bistvo nihilizma *kot edino resnično nujo naše današnje zgodovine, našo lastno nujo breznujnosti.* Te skušnje pa se ne da zgolj šolsko poučevati ali se je naučiti, ker je eksistencialna; ker je nihilizem ničevost biti, ki ima kot taka ničevost svoj edini kraj in mesto in zavetje v *bistvu človeka,* je nihilizem mogoče skusiti šele in samo iz *tega kraja* »bitstvovanja« biti kot ničevosti, v katerem kot ljudje vedno že smo. Prav zato se tega ni mogoče zgolj naučiti, ker bi to pomenilo isto, kot če bi hoteli človeka šele s poukom naredili v ontološkem smislu za človeka, ali ga šele s poukom logike naučiti misliti, ali — grobo rečeno — s poukom fiziologije naučiti ga prebavljati. In vendar je človek zares dorasel svojemu lastnemu bistvu, *če* sebe in *ko* sebe v tem bistvu tudi izrecno razume. Zares v usodno zgodovinskem smislu razumeti, kaj pomeni to, da »je« *bit sama ničeva in da bitstvuje v tej svoji ničevosti,* zares razumeti *ta* nihilizem — poskuša Heidegger v svojih delih.

Kot že rečeno, je bistvenejše razumevanje metafizike in z njo nihilizma Heideggru mogoče iz vpogleda v *diferenco biti in bivajočega,* ki jo imenuje tudi ontološka diferenca. »Razlika biti in bivajočega je mišljena kot temelj možnosti ontologije. [...] Toda ‚ontološke diference' ne uvajamo za to,

da bi rešili vprašanja ontologije, temveč da bi imenovali tisto, kar kot doslej nevprašano dela vso ‚ontologijo', tj. metafiziko, v temelju vprašljivo.« [Ev. nih., prevod str. 199]. Vpogled v razliko biti in bivajočega je torej v opisanem smislu temeljen in odločilen za razumevanje *bistva* metafizike kot mišljenja zgolj bivajočega [sicer v neki luči biti, pozabljene v lastni ničevosti] in s tem *bistva* nihilizma kot *zgodovine ničevosti biti.* Heidegger zato na tem mestu omenja, da je prav zato v njegovem poglavitnem delu »Bit in čas« [1927] govor o »fundamentalni ontologiji«. S tem želi opozoriti na odločilni pomen svojega premisleka evropskega nihilizma za celotno svojo misel. O tem pravi: »Opozorilo na ‚ontološko diferenco' naj pokaže samo notranjo povezanost našega sedanjega premišljanja o izvornejšem pojmu metafizike s prej posredovanimi premišljanji.« [Ev. nih., prevod str. 199]. Podobno tesno vez med premislekom evropskega nihilizma in Heideggrovo razpravo »Bit in čas« vidimo tudi v njegovem obravnavanju vprašanja o bistvu človeka, kjer pravi, da bistva človeka ni mogoče zadovoljivo razumeti z metafizično razlago človeka, po kateri je človek animal rationale. S tem v zvezi pravi: »Vpogled v te zveze je pobuda za razpravo ‚Bit in čas'.« [Ev. nih., prevod str. 185].

Iz mnogih Heideggrovih analiz zgodovine metafizike je videti, kakor da Heidegger razume to zgodovino kot neko *»dogajanje naraščajoče pozabe biti«*, kot *»vse bolj zgoščajočo se noč sveta«* ipd. Takemu gledanju pa je blizu prenagljeno mnenje, da razume Heidegger metafiziko kot nekakšen »proces« ali »gibanje«, ki je — ne glede na različnost — vendarle podoben npr. Heglovemu dialektičnemu gibanju duha v zgodovini, kar bi omogočalo sklep, da je Heidegger kljub vsemu svojemu

miselnemu naporu ostal v horizontu metafizičnega razumevanja zgodovine metafizike. Zaradi tega se mi zdi v pričujočem zapisu potrebno opozoriti na *tisto* vse zaobsegajočo »točko« Heideggrovega premisleka zgodovine metafizike, iz katere se gornji sklep šele zares pokaže kot neustrezen.

Tej točki se lahko približamo, če pogledamo, kako je Heidegger obravnaval zgodovinskost metafizike s premislekom bistvene notranje zveze med transcendentalno subjektiviteto pred-stavljanja v smislu brezmejnega računanja [subjektiviteto duha] in subjektiviteto volje do moči, od koder se mu je prikazala zgodovinskost zasnutka biti kot volje do moči [tj. zgodovinskost Nietzschejeve metafizike]. To je pokazal na neki potezi metafizike od Leibniza naprej, po kateri je bivajočost bivajočega, tj. metafizično mišljena »bit« bivajočega, mišljena hkrati kot *predmetnost,* katere bistvo je iz-glednost, in kot *dejanskost,* katere bistvo je delujočost [VIS]. V tej novoveški razliki vidi Heidegger odmev razlike med Platonovo *idea* in Aristotelovo *energeia.* Pri tem se zdi Heideggru blizu vprašanje: »Ali je subjektiviteta v smislu brezmejnega računanja temelj razlage bivajočosti bivajočega kot volje do moči? Ali je narobe zasnutek bivajočosti kot volje do moči temelj možnosti za gospostvo brezpogojne subjektivitete ‚telesa', s katerim se šele sprostijo prave delujočosti (Wirksamkeiten) dejanskosti?« [Ev. nih., prevod str. 228—29]. Ta alternativa se mu zdi neprava, zakaj: »Oboje velja in nobeno ne zadeva in tudi oboje skupaj ne dosega v zgodovino biti, ki kot tisto bitstvujoče daje vsej zgodovini metafizike pravo zgodovinskost. Samo eno bi se radi naučili slutiti, da bit sama po sebi bitstvuje kot volja do moči in zato od mišljenja zahteva, da se spolnjuje kot cenjenje, t.j da brezpogojno ra-

čuna s pogoji, na pogoje in iz pogojev, tj. da misli v vrednotah. Toda v mislih moramo ohraniti tudi ono drugo, kako bit kot volja do moči izvira iz bistvene določitve ideje [ἰδέα] in zato prinaša sebe zraven v razliko biti in bivajočega; to pa tako, da tvori razlika, ki ostaja kot taka neizprašana, temeljni sestav metafizike. Če metafizike ne povnanjimo le v kako doktrino, jo spoznamo kot od biti same »sestavljeni« sestav [sklad] razlike biti in bivajočega. Tudi še tam, kjer »bit« razlagam primerno izhlapi v neko prazno, vendar nujno abstrakcijo in se potem pri Nietzscheju prikaže kot ‚poslednji dim izhlapevajoče realitete' [Platonovega ὄντος ὄν], vlada razlika biti in bivajočega — ne v miselnih poteh misleca, temveč v bistvu zgodovine, v kateri on sam misleč je in mora biti.« [Ev. nih., prevod str. 229]. Bit sama po sebi torej bitstvuje kot volja do moči in še prej kot predmetnost in še prej kot energeia in še prej kot idea; ona sama je v to *usojena* ali *poslana*, se v to podaja. To bi tedaj pomenilo, da v razumevanju zgodovine metafizike, ki je *bistvenejše* od metafizičnega razumevanja zgodovine, ni mogoče *izvajati* npr. energeia iz idea, predmetnost iz energeia itd. v zaporedju nekakšnega hegeljanskega dialektičnega gibanja pojma ali podobno (npr. kot »zgoščanje noči sveta do popolne teme«), čeprav so ti »načini« [»liki«] bitstvovanja biti vendarle zgodovinski iz neke *zgodovinskosti istosti neenakega*, od koder je zgodovina kot proces in dogajanje sploh šele mogoča in razumljiva in vsled česar npr. o metafiziki volje do moči na začetku evropske zgodovine, v antični Grčiji, ni sledu. Heidegger imenuje zgodovino metafizike, tj. načine bitstvovanja biti, »*zgodovina*« biti, katere *izvir* najde [pozneje] v tistem, kar imenuje beseda

»*Ereignis*«*, »*dogodba*«, ki do-gaja [pošilja, usoja, podarja, odsvaja] *čas in bit* vsakokrat v neko usodo bitstvovanja ali neskritosti, zakaj Ereignis imenuje tisto, kar skriva in hrani prastara beseda Ἀ-λήθεια, v prevodu ne-skritost. [Glej konec predavanja Zeit und Sein]. Te iz *dogodbe, iz Ereignis* razumljene »zgodovine«, ki kot Ereignis do-gaja bit in čas, torej ni mogoče misliti ne iz časa ne iz biti; potemtakem tudi ne iz navadno mišljene zgodovine kot »gibanja« [hegeljanskega izvajanja »epoh biti« ipd.] ne iz kakršnekoli transcendentalne pred-postavitve »biti«.

Šele s tem, da domisli Heidegger *Ereignis* in v njem sled prastare Ἀ-λήθεια, more misliti zgodovino metafizike v tistem smislu, na katerega smo v pričujočem, pretežno formalnem zapisu poskušali le opozoriti. Pri tem moramo priznati, da je ta zapis prav zaradi svoje formalnosti sam zase nezadosten; njegova resnična vsebina ostaja tekst »Evropski nihilizem«, v katerem skuša pričujoči zapis le opozo-

---

* O *Ereignis* govori Heidegger v svojem predavanju »*Zeit und Sein*« [31. I. 1962, zdaj objavljeno v M. Heidegger: Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer V., 1969], kjer je misel izvira zgodovinskosti metafizike *domišljena*. O tem govori tudi že prej, v predavanju »Der Weg zur Sprache« [januarja 1959, zdaj dostopno v knjigi »Unterwegs zur Sprache«, Neske V. 1959] in še na nekaterih drugih mestih. V neki opombi pod črto [Unterwegs zur Sprache, str. 260] omeni Heidegger, da že »več kot petindvajset let uporablja v svojih rokopisih besedo *Ereignis* za stvar, ki jo tu misli«, ne da bi to dal v javnost. Taka zadržanost priča ravno za izjemni, *vse* Heideggrove misli zaobsegajoči in zbirajoči pomen tistega, kar misli s to neprevedljivo besedo *Ereignis*. Pomena *Ereignis* ni mogoče razložiti s to ali ono Heideggrovo izjavo, ga ni mogoče razumeti le iz tega ali onega Heideggrovega dela, zakaj *pomen Ereignis govori iz celotnega Heideggrovega opusa.*

riti na poglavitne »orientacijske« točke. Šele s tem torej, ko misli *Ereignis* in iz njega metafiziko kot »zgodovino« biti, Heidegger ni več niti na ravni zgolj historičnega niti na ravni transcendentalnega ali dialektičnega [bodi s sintezo ali brez nje] pojmovanja zgodovine, kakor tudi ne na ravni pojmovanja zgodovine v luči volje do moči. Zapušča skratka *ves metafizični horizont* razumevanja zgodovine, ne da bi ga zavračal kot kako zmoto, in tudi ne da bi ga želel akcijsko-revolucionarno odpraviti v smislu kake spremembe sveta, ki bi jo izvedel človek kot subjekt. V omenjeni metafizični horizont razumevanja zgodovine spada tudi Marxovo pojmovanje zgodovine kot razvoja proizvajalnih sil, tj. razvoja *bistva* človeka samega, zakaj po svojem bistvu je človek za Marxa izvorna proizvajalna sila. Marxovo pojmovanje zgodovine je metafizično, ker je jedro celotne njegove misli metafizika v pravem in nepoljubnem pomenu te besede.

Heidegger se v »Evropskem nihilizmu« ne dotakne Marxove misli. Tudi v drugih svojih delih se — razen bežnih izjav — nikjer temeljito ne spusti v pogovor z Marxom. Zakaj Heidegger tega ni storil, lahko samo ugibamo. Več kot verjetno pa je, da se je tisti prevrat metafizike, ki ga naznanja Nietzschejeva misel kot prevrat platonizma, dogodil in *po svoje* dovršil po Heglu že v *Marxovi* misli, ki se temeljitemu premisleku v svojem jedru razkrije kot prevratna metafizika [prevratna vsekakor glede na Heglovo in v nji zapopadeno vso prejšnjo metafiziko].*

* Odlomek širšega premisleka o prevratnosti Marxove misli sem objavil v časopisu »Problemi«, štev. 81—82, 1969 pod naslovom *»Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki«.*

Če ta naša misel ni le gola domneva, tedaj to ne bi podiralo bistvene podobe vse metafizike, ki jo orisuje Heideggrov premislek evropskega nihilizma, temveč bi jo dopolnjevalo. Iz tega bi se namreč še očitneje pokazalo, da prevrat in z njim dovršitev metafizike ni zasebna priložnost nekega Nietzscheja, kakor tudi ne zasebna priložnost nekega Marxa, če sta vsak po svoje in ne da bi vedela drug za drugega, izrekla ta prevrat. Očitneje pa bi tudi postalo, da oris take podobe vse metafizike in z njo nihilizma ni zgolj zasebna stvar nekega Heideggra.

Če pa je to tako, tedaj vsi tisti poskusi, ki bodisi poskušajo zvariti skupaj Marxovo in Heideggrovo misel, ali ki se jim zdi, da nahajajo pri Marxu oporo za nekakšno kritiko Heideggrove misli, ali ki celo obe omenjeni »možnosti« kombinirajo, neogibno spregledajo zgodovinsko bistveno odgovornost mišljenja, ki se v bistvenem niti ne more ozirati na kake formalne kriterije niti ga ne zadene kakršno koli [vedno samo vnanje] medsebojno izigravanje mislecev evropske zgodovine bodi iz kritičnih ali sinkretističnih namenov.

IVAN URBANČIČ

EVROPSKI NIHILIZEM

Pet poglavitnih imen v Nietzschejevem mišljenju

Prva filozofska raba besede »nihilizem« izvira najbrž od Fr. H. Jacobija. V njegovem pismu Fichteju najdemo besedo »nič« zelo pogosto. Potem pravi:

»Zares, ljubi Fichte, bi me ne jezilo, če bi vi ali kdor koli že želeli imenovati *himerizem* tisto, kar postavljam nasproti idealizmu, ki ga zmerjam z *nihilizmom* . . .«

(Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; iz: Jacobi Fichteju, prvič izšlo jeseni 1799).*

Beseda »nihilizem« je prišla kasneje v rabo po Turgenjevu kot ime za nazor, da je dejansko in bivajoče samó to, kar je dostopno čutnemu dojemanju, tj. po lastni skušnji skušeno, in nič drugega. S tem je zanikano vse, česar določena veljava temelji na izročilu in na gosposki in podobnem. Za ta svetovni nazor pa se najpogosteje rabi oznaka »pozitivizem«. Besedo »nihilizem« rabi Jean Paul v svojem »Uvodu v estetiko«, §§ 1 in 2, za označevanje romantičnega pesništva kot poetičnega nihilizma. S tem je treba primerjati uvodno besedo Dostojevskega k njegovemu govoru o Puškinu

---

* Za opozorilo na Fr. H. Jacobija, dano še med korekturo, se imam zahvaliti dr. Ottu Pöggelerju.

(1880) (W W, izdal Moeller v. d. Bruck, II. odd., zv. XII, 95 s.). Zadevno mesto se glasi:

»Kar pa zadeva sam moj govor, sem hotel v njem razložiti samó tele štiri točke Puškinovega pomena za Rusijo:

1. Da je bil Puškin prvi, ki je s svojim globokim, pronicljivim in bogato obdarjenim duhom in iz pristno ruskega srca odkril pomemben bolezenski pojav pri naši inteligenci, v naši izkoreninjeni družbi, ki se zdi sama sebi visoko nad ljudstvom, in ga spoznal za tisto, kar je. Spoznal ga je in nam zmogel plastično predstaviti tip našega negativnega ruskega človeka: človeka, ki je brez miru in ki se ne more zadovoljiti z ničimer obstoječim, ki ne veruje v svoja domača tla in ne v moči domačih tal, ki Rusijo in samega sebe (ali pravilneje, svoj družbeni razred, celotno plast inteligence, ki ji pripada tudi sam in ki se je odtrgala od tal našega ljudstva) na koncu koncev zanika, ki s svojimi sonarodnjaki noče imeti nič skupnega in ki zaradi vsega tega vendarle odkrito trpi. Puškinov Aleko in Onjegin sta priklicala v naši literaturi množico takih likov, kakršna sta sama.«

Za Nietzscheja pa pomeni ime »nihilizem« bistveno »več«. Nietzsche govori o »evropskem nihilizmu«. S tem ne misli na pozitivizem, ki je nastal nekako sredi 19. stoletja, in na njegovo geografsko razširjenost po Evropi; »evropski« ima tu zgodovinski pomen in pove toliko kot »zahoden« [»abendländisch«] v smislu zahodne zgodovine. »Nihilizem« uporablja Nietzsche kot ime za zgodovinsko gibanje, ki prežema prejšnja stoletja in določa naslednje stoletje, zgodovinsko gibanje, ki ga

je prvi spoznal in katerega najbolj bistveno razlago je povzel v kratek stavek: »Bog je mrtev.« S tem hoče reči: »krščanski bog« je zgubil svojo moč nad bivajočim in nad določenostjo človeka. »Krščanski bog« je obenem poglavitna predstava za »nadčutno« sploh in za njegove različne razlage, za »ideale« in »norme«, za »principe« in »pravila«, za »cilje« in »vrednote«, ki so dvignjeni *»nad«* bivajoče, da bi bivajočemu v celoti »dajali« neki smoter, neki red in — kakor na kratko pravimo — neki »smisel«. Nihilizem je tisti zgodovinski potek, s katerim »nadčutno« v svojem gospostvu razpada in postaja nično, tako da bivajoče sámo zgubi svojo vrednost in svoj smisel. Nihilizem je zgodovina samega bivajočega, po kateri prihaja smrt krščanskega boga počasi, vendar nezadržno na dan. Lahko da v tega boga še naprej verjamejo in imajo njegov svet za »resničen«, »učinkovit« in »odločilen«. To je podobno tistemu dogajanju, v katerem sij [Schein] neke že pred tisočletji ugasle zvezde še vedno sije, s tem svojim sijanjem pa je vendarle zgolj »videz« [»Schein«]. Nihilizem torej za Nietzscheja nikakor ni kakršen koli nazor, ki bi ga kdor koli »zagovarjal«; tudi ni poljubna zgodovinska »okoliščina« med mnogimi drugimi, ki bi jih mogli historično popisati. Nihilizem je prej tista že dolgo trajajoča dogodba [Ereignis], v kateri se resnica o bivajočem v celoti bistveno spreminja in teži k nekemu po nji določenemu koncu.

Resnica o bivajočem v celoti se že od nekdaj imenuje »metafizika«. Vsako dobo, vsako človeštvo nosi vsakokrat neka metafizika in po nji je postavljeno v določen odnos do bivajočega v celoti in s tem tudi do samega sebe. Konec metafizike se razkrije kot propad gospostva nadčutnega in iz njega izvirajočih »idealov«. Konec metafizike pa

vendar nikakor ne pomeni prenehanja zgodovine. Je *začetek*, v katerem začnemo jemati zares oni »dogodek«: »Bog je mrtev«. Ta začetek je že v teku. Nietzsche sam razume svojo filozofijo kot uvod v začetek nove dobe. Prihajajoče, tj. sedanje, 20. stoletje predvideva Nietzsche kot začetek neke dobe, katere prevratov ni mogoče primerjati z doslej znanimi. Na svetovnem odru lahko še nekaj časa ostanejo stare kulise, igra, ki se igra, pa je že druga. Tega, da pri tem dosedanji cilji izginejo in se dosedanje vrednote razvrednotijo, ne dojema več kot golo uničenje, se ne pritožuje nad tem kot nad pomanjkanjem in izgubo, temveč pozdravlja to kot osvoboditev, pospešuje kot dokončno pridobitev in dojema kot *dovršitev*.

»Nihilizem« je resnica, ki prihaja do veljave, resnica, da so postali vsi dosedanji cilji bivajočega ničevi. Toda s spremembo dosedanjega razmerja do teh vodilnih vrednot se nihilizem dovršuje tudi za svobodno in pristno nalogo *novega* postavljanja vrednot. Ta v sebi dovršeni in za prihodnost odločilni nihilizem lahko imenujemo »klasični nihilizem«. Nietzsche označuje svojo lastno »metafiziko« s tem imenom in jo pojmuje kot vsej dosedanji metafiziki »nasprotno gibanje« *sámo*. Ime »nihilizem« izgubi s tem svoj zgolj nihilistični pomen, če smo z imenom »nihilizem« mislili samó na uničenje in razrušenje dosedanjih vrednot in na golo ničnost bivajočega in brezizhodnost človeške zgodovine.

Klasično mišljen »nihilizem« pomeni sedaj mnogo bolj osvoboditev *od* dosedanjih vrednot kot osvoboditev *za* neko *prevrednotenje* vseh (teh) vrednot. Beseda o »prevrednotenju vseh dosedanjih vrednot« služi Nietzscheju poleg vodilne besede »nihilizem« kot drugo *poglavitno ime*, s katerim si

njegovo metafizično temeljno stališče znotraj zgodovine evropske metafizike odmerja svoje mesto in svojo določenost.

Pri imenu »prevrednotenje vrednot« mislimo, da bodo na mesto dosedanjih vrednot postavljene spremenjene vrednote. Toda »prevrednotenje« pomeni za Nietzscheja, da izgine ravno »to mesto« za dosedanje vrednote, ne le, da postanejo samó te nične. V tem je zajeto: način in smer postavljanja vrednot in določenost bistva vrednot se menjajo. Prevrednotenje prvič misli bit kot vrednoto. Z njim začenja postajati metafizika vrednostno mišljenje [Wertdenken]. K tej spremembi spada, da ne zapadejo razvrednotenju samo dosedanje vrednote, temveč da je *izkoreninjena* predvsem *potreba* po vrednotah dosedanje vrste in na dosedanjem mestu — namreč v nadčutnem. Dosedanje potrebe se izkoreninijo najzanesljiveje z vzgojo k rastoči nevednosti o dosedanjih vrednotah, z izbrisanjem dosedanje zgodovine na poti nekega drugačnega opisa [*Um*schreibens] njenih temeljev. »Prevrednotenje dosedanjih vrednot« je najprej sprememba dosedanjega postavljanja vrednot [Wertsetzung] in »vzgajanje« [Züchtung] neke nove potrebe po vrednotah.

Če naj se táko prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot ne le izvaja, temveč utemelji, tedaj je za to potreben »nov princip«, tj. postavitev tistega, od koder se bivajoče v celoti odločilno na novo določa. Če pa naj ta razlaga bivajočega v celoti ne sledi iz nekega že prej »nad« njega postavljenega nadčutnega, tedaj lahko nove vrednote in njihovo mero [Massgabe] črpamo le iz bivajočega samega. Bivajoče sámo potrebuje zato novo razlago, s katero dobi njegova temeljna narava neko določenost, ki ga stori primernega, da služi kot »princip« za

izpis nove tablice vrednot in kot mera za ustrezno ranžiranje le-teh.

Če je utemeljitev resnice o bivajočem v celoti bistvo metafizike, tedaj je prevrednotenje vseh vrednot kot utemeljitev načela novega postavljanja vrednot v sebi metafizika. Kot temeljno naravo bivajočega v celoti spozna in postavi Nietzsche to, kar imenuje »volja do moči«. S tem pojmom ni le obmejeno, *kaj je* bivajoče v svoji biti. To od Nietzscheja naprej dobro znano ime »volja do moči« vsebuje za Nietzscheja razlago *bistva moči*. Vsaka moč je moč le, če je in dokler je več-moči [Mehr-Macht], tj. stopnjevanje moči. Moč se lahko ohranja v sebi sami, tj. v svojem bistvu, s tem da presega vsako doseženo stopnjo moči, da torej vsakokrat sama sebe prekosi, mi pravimo: *premore, premaga [übermächtigt]*. Brž ko se moč na neki stopnji zaustavi, postane že nemoč. »Volja do moči« nikoli ne pomeni najprej káke »romantične« želje in težnje še brezmočnega po osvojitvi moči, temveč »volja do moči« pomeni: samoprisvojitev moči za lastno pre-močevanje [pre-moč].[1]

»Volja do moči« je obenem ime za temeljno naravo bivajočega in za bistvo moči. Namesto »volja do moči« pravi Nietzsche pogosto »sila« [»Kraft«],

[1] V nemščini: *das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung*. Pri tem je treba misliti *»močevánje«* (»Machten«) kot »merjenje moči«, »pomerjanje moči« na kaki dani môči; *»pre-močevánje«* (Übermächtigung«) je tedaj táko »merjenje moči«, pri katerem moč vedno *preseže, prekosi* dano moč, ob kateri »se meri«, in s tem predvsem *vedno* tudi svojo lastno stopnjo moči. To preseganje (pre-močevánje) svoje lastne stopnje moči v močevánju zato lahko imenujemo *»samopre-močevánje moči«* (»Sichübermächtigen der Macht«). V nadaljevanju je treba te besede vedno razumeti v opisanem pomenu. — Prev.

kar se lahko napak razume. Da pojmuje Nietzsche temeljno naravo bivajočega kot voljo do moči, ni iznajdba in ne samovolja kakega fantasta, ki ga zanaša v stran, da bi se lovil za svojimi izmišljotinami. To je temeljno spoznanje *misleca*, tj. enega tistih posameznikov, ki nimajo nobene izbire, marveč morajo izreči, kaj bivajoče vsakokrat v zgodovini svoje biti *je*. Vse bivajoče je, kolikor *je*, in *takó* je, kakršno je: »volja do moči«. To ime imenuje tisto, od koder izhaja vsako postavljanje vrednot in kamor se zopet vrača. Novo postavljanje vrednot pa po vsem, kar smo rekli, ni »prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot« le toliko, kolikor postavlja na mesto dosedanjih vrednot moč kot najvišjo vrednoto, temveč predvsem in najprej, kolikor moč sama in *samó ona* postavlja vrednote, jim daje veljavo in sama odloča o možni upravičenosti kake postavitve vrednot. Če je vse bivajoče volja do moči, tedaj »ima« vrednost in »je« vrednost le tisto, kar spolnjuje moč v njenem bistvu. Moč pa je moč samó kot stopnjevanje moči. Moč, kolikor bolj bistveno je moč in kolikor bolj edinstveno določa vse bivajoče, ne priznava zunaj same sebe nič za vredno in dragoceno. To pomeni: volja do moči kot princip novega postavljanja vrednot ne trpi nobenega drugega cilja zunaj bivajočega v celoti. Ker pa mora biti vse bivajoče kot volja do moči, tj. kot neprenehno samopre-močevanje [Sich-übermächtigen], *stalno »postajanje«* [»Werden«], to »postajanje« pa se nikoli ne more gibati »naprej« in »proč« h kakemu cilju *zunaj* samega sebe, marveč se — zaokroženo v stopnjevanje moči — stalno vrača k nji, se mora tudi bivajoče v celoti kot to móči primerno postajanje vedno znova sámo vračati in prinašati enako.

Temeljna narava bivajočega kot volje do moči se zato obenem določa kot »večno vračanje enakega«. S tem navajamo še eno poglavitno ime Nietzschejeve metafizike in razen tega opozarjamo na nekaj bistvenega: *samó* iz zadovoljivo dojetega bistva volje do moči postane razvidno, zakaj mora biti bit bivajočega v celoti večno vračanje enakega; in narobe: samó iz bistva večnega vračanja enakega je mogoče dojeti najbolj notranje bistveno jedro volje do moči in njeno nujnost. Ime »volja do moči« pove, *kaj* bivajoče po svojem bistvu (ustroju) je. Ime »večno vračanje enakega« pove, *kakšno* mora biti bivajoče takega bistva v celoti.

Tu je treba upoštevati to, kar je pri tem odločilno, da je moral Nietzsche misliti večno vračanje enakega *pred* voljo do moči. Najbolj bistveno misel je mislil najprej.

Če Nietzsche sam zatrjuje, da je bit kot »življenje« v bistvu »*postajanje*«, tedaj s tem grobim pojmom »postajanje« ne misli niti brezkončnega nenehnega napredovanja k nekemu neznanemu cilju niti ne misli zmedenega vrenja in divjanja sproščenih nagonov. Približno in že zdavnaj obrabljeno ime »postajanje« [»Werden«] pomeni: pre-močevanje moči [Übermächtigung der Macht] kot bistvo moči, ki se po meri moči obrača nazaj k sebi in se na svoj način stalno povrača.

Večno vračanje enakega daje obenem najostrejšo razlago »klasičnega nihilizma«, ki je uničil brezpogojno vsak cilj zunaj bivajočega in nad njim. Za ta nihilizem ne pomeni beseda »Bog je mrtev« le nemoči krščanskega boga, temveč nemoč vsega nadčutnega, ki naj bi se mu človek podredil in ki se mu želi podrediti. Ta nemoč pa pomeni razpad dosedanjega reda.

S prevrednotenjem vseh dosedanjih vrednot vznikne zato človeku neomejena zahteva, naj brezpogojno, iz sebe, po samem sebi in čez samega sebe pripravi »nove bojne znake«, pod katerimi se mora urediti bivajočega v celoti v neki nov red. Ker so »nadčutno«, »onstranstvo« in »nebo« zničeni, ostaja samo »zemlja«. Novi red mora biti zato: brezpogojno gospostvo [Herrschaft] čiste moči nad zemljo po človeku; ne po poljubnem človeku in še celo ne po dosedanjem, pod dosedanjimi vrednotami živečem človeštvu. Po katerem človeku tedaj?

Z nihilizmom, tj. s prevrednotenjem vseh dosedanjih vrednot sredi bivajočega kot volje do moči in spričo večnega vračanja enakega postane nujna nova postavitev bistva človeka. Ker pa »je Bog mrtev«, more biti tisto, kar naj bi bilo za človeka mera in sredina, samó človek sam: »*tip*«, »podoba« človeškosti, ki je prevzela nalogo prevrednotenja vseh vrednot v edino moč volje do moči in ki misli zavzeti brezpogojno oblast nad Zemljo. Klasični nihilizem, ki kot prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot spozna bivajoče kot voljo do moči in more dopustiti večno vračanje enakega kot edini »cilj«, mora človeka samega — namreč dosedanjega človeka — preustvariti »nad« nad [»über« sich hinausschaffen] in kot mero ustvariti podobo »nadčloveka«. Zato se glasi v knjigi »Tako je govoril Zaratustra« IV. del, »O višjem človeku«, 2. odst.: »Dajmo! Dajmo! Vi višji ljudje! Sedaj šele ječi v porodnih bolečinah gora človeške prihodnosti. Bog je umrl: torej hočemo *mi* — da naj živi nadčlovek.« (IV, 418).

Nadčlovek je najvišja oblika najčistejše volje do moči, tj. edine vrednote. Nadčlovek, brezpogojno gospostvo čiste moči, je »smisel« (cilj) edino bivajočega, tj. »zemlje«. — »Ne ‚človeštvo', temveč *nad-*

človek je *cilj!* (»Volja do moči«, štev. 1001 in 1002) Nadčlovek po Nietzschejevem naziranju ni golo povečanje dosedanjega človeka, temveč najbolj enoznačna podoba človeštva, ki se kot brezpogojna volja do moči uveljavlja po stopnji različno v vsakem človeku, mu s tem podeljuje pripadnost k bivajočemu v celoti, tj. k volji do moči. in ga tako izkazuje kot resnično »bivajočega«, kot bližnjika dejanskosti in »življenja«. Nadčlovek pušča človeka dosedanjih vrednot preprosto za seboj, ga *»prestopi«* in preloži opravičevanje vseh pravic in postavljanje vseh vrednot v močevanje [in das Machten] čiste moči. Vsako delovanje in storitev velja kot takšno le, če in kolikor služi opremljanju in disciplíniranju [Züchtung — vzgajanju] in stopnjevanju volje do moči.

Omenjenih pet poglavitnih imen — »nihilizem«, »prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot«, »volja do moči«, »večno vračanje enakega«, »nadčlovek« — kaže Nietzschejevo metafiziko vsakokrat v *nekem* oziru, ki pa vendar vsakokrat določa celoto. Nietzschejevo metafiziko potemtakem pojmujemo tedaj in samo tedaj, če moremo tisto, kar imenuje omenjenih pet poglavitnih imen, misliti, tj. bistveno razbrati in spoznati v njegovi izvirni in sedaj samo nakazani sopripadnosti. Kaj je »nihilizem« v Nietzschejevem pomenu, je torej mogoče vedeti le, če obenem iz njihove povezanosti dojamemo, kaj je »prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot«, kaj »volja do moči«, kaj »večno vračanje enakega«, kaj »nadčlovek«. Zaradi tega je mogoče po nasprotni poti iz zadovoljivega pojmovanja nihilizma tudi že pripraviti vednost o bistvu prevrednotenja, o bistvu volje do moči, o bistvu večnega vračanja enakega in o bistvu nadčloveka. Taka vednost pa

je stanje-znotraj [Innestehen] v trenutku, ki ga je odprla zgodovina biti za naš čas.

Če tu govorimo o »pojmih« in »pojmovanju« in »mišljenju«, tedaj vsekakor ne gre zgolj za stavčno obmejitev tistega, kar naj si predstavljamo pri imenovanju navedenih poglavitnih imen. Pojmovati pomeni tu: imenovano vedé razbrati v njegovem bistvu in s tem spoznati, v katerem trenutku skrite zgodovine Zahoda »stojimo«; ali v njem *stojimo* ali padamo ali že ležimo, ali pa enega niti ne slutimo in nas drugo niti ne prizadeva, temveč vedno le sledimo varljivim podobam vsakdanjega mnenja in navadnega početja in se vrtimo samo v golem nezadovoljstvu svoje osebe. Praktično obnašanje ni šele kaka posledica mislečega védenja kot kakega dozdevno zgolj »abstraktnega nauka«. Misleče védenje je v sebi *drža, vedênje [Haltung],* ki ga ne hrani katero koli bivajoče, temveč ga bit hrani in vzdržuje v sebi. Misliti »nihilizem« zato tudi ne pomeni nositi v glavi »zgolj misli« o tem in se kot gledalec izogibati dejanskemu. Misliti »nihilizem« pomeni marveč stati v tistem, v čemer imajo vsa dejanja in vse dejansko te dobe zahodne zgodovine svoj čas in svoj prostor, svoj temelj in svoja ozadja, svoje poti in cilje, svoj red in svojo upravičenost, svojo gotovost in negotovost — z eno besedo: svojo »resnico«.

Iz nujnosti, da je treba bistvo »nihilizma« misliti v povezanosti s »prevrednotenjem vseh vrednot«, z »voljo do moči«, z »večnim vračanjem enakega«, z »nadčlovekom«, je mogoče že domnevati, da je bistvo nihilizma v sebi mnogoznačno, večstopenjsko in mnogolično. Ime »nihilizem« dopušča zato mnogotero uporabo. Ime »nihilizem« lahko zlorabimo kot bobnečo krilatico brez vsebine, ki naj bi hkrati zastraševala, spravljala na slab glas in tistemu, ki

jo zlorablja, varljivo zakrila njegovo lastno brezmiselnost. Lahko pa tudi spoznamo polno težo tistega, kar pove to ime v *Nietzschejevem* pomenu. To tedaj pomeni: misliti zgodovino zahodne metafizike kot temelj naše lastne zgodovine, se pravi prihodnjih odločitev. Nazadnje pa lahko to, kar je Nietzsche mislil s tem imenom, premislimo še bolj temeljito, s tem da Nietzschejev »klasični nihilizem« dojamemo kot *tisti* nihilizem, *katerega »klasičnost« je v tem, da se mora nevede kar najbolj postaviti po robu védenju svojega najbolj notranjega bistva.* Klasični nihilizem se razkrije tedaj kot tista dovršitev nihilizma, v kateri se ima le-ta za odrešenega nujnosti misliti prav to, kar tvori njegovo bistvo: nihil, nič — kot zagrinjalo resnice biti bivajočega.

Nietzsche svojega spoznanja evropskega nihilizma ni razvil v strnjen sklop, ki ga je imel pred svojimi notranjimi očmi in katerega čiste podobe sedaj ne poznamo in je iz ohranjenih odlomkov tudi nikoli ne bomo mogli »izluščiti«.

Kljub temu je Nietzsche znotraj okrožja svojega mišljenja v vseh bistvenih smereh, stopnjah in načinih premislil tisto, kar je mišljeno z imenom »nihilizem«, in dognal te misli v zapisih, različnih po obsegu in po stopnji oblikovanosti. En del, toda samo deloma *samovoljno* in *naključno* izbran del, je bil pozneje zbran v knjigi, ki je bila po Nietzschejevi smrti zlepljena skupaj iz njegove zapuščine in nam je znana pod naslovom »Volja do moči«. Iz zapuščine vzeti odlomki so po svoji naravi med seboj docela različni: preudarki, razmišljanja, opredeljevanje pojmov, vodilni stavki, zahteve, predvidevanja, obrisi daljšega premišljanja in kratka gesla. *Te izbrane odlomke* so razdelili po naslovih štirih knjig. Pri tej razdelitvi pa odlomki nikakor

niso bili urejeni v knjigo, ki nam je na razpolago od leta 1906 naprej, po času, v katerem so bili prvič zapisani ali predelani, temveč so bili razvrščeni po nekem nepojasnjenem in tudi nevzdržnem lastnem načrtu izdajatelja. V tako pripravljeni »knjigi« so samovoljno in brezmiselno združene in premešane misli iz docela različnih časov in iz različnih ravni in perspektiv vpraševanja. Vse, kar je objavljeno v tej »knjigi«, je sicer Nietzschejev zapis, in vendar ni on nikoli mislil *tako.*

Odlomki teko od številke 1 do 1067 in jih je po navedbi številke lahko najti v različnih izdajah. Prva knjiga — »Evropski nihilizem« — obsega številke 1 do 134. Ali pa spadajo pod ta poglavitni naslov »Evropski nihilizem« z isto ali s še večjo pravico tudi drugi odlomki zapuščine, ki so bodisi razporejeni v naslednje knjige, bodisi sploh niso sprejeti v to knjigo zapuščine, tega tu ne nameravamo pretresati. Želimo namreč premisliti *Nietzschejevo* misel nihilizma kot vednosti misleca, ki misli na svetovno zgodovino in iz nje. Takšne misli nikoli niso goli nazori kakega posameznega človeka; še manj so pogosto omenjani »izraz njegovega časa«. Misli kakega misleca, kakršen je Nietzsche, so odmev še ne spoznane zgodovine biti v besedi, ki jo zgodovinski človek govori kot svojo »govorico« [»Sprache«].

Mi dandanašnji pa ne vemo za razlog, zakaj tistega najbolj notranjega Nietzschejeve metafizike ni mogel dati v javnost on sam, marveč je skrito v zapuščini; je *še* skrito, čeprav je ta zapuščina v glavnem — dasi v zelo dvoumni obliki — postala dostopna.

Nihilizem kot »razvrednotenje vrhovnih vrednot«

Iz tega, kar smo pripomnili o naravi te iz zapuščine sestavljene knjige »Volja do moči«, zlahka povzamemo, da nam je sámo ob sebi prepovedano pregledovati posamezne zapise naravnost po njihovem številčnem zaporedju. S takim ravnanjem bi se izročili brezciljnemu tavanju po sestavi tekstov, ki so jo pripravili izdajatelji, in bi takó nenehno brez izbire mešali misli iz različnih obdobij, tj. iz različnih ravni in smeri vpraševanja in odgovarjanja. Namesto tega izbiramo posamezne odlomke. Za ta izbor je odločilno troje:

1. Odlomek naj izvira iz časa najbolj jasne jasnosti in najostrejšega vpogleda; to sta zadnji dve leti 1887 in 1888.

2. Odlomek naj vsebuje po možnosti bistveno jedro nihilizma in ga zadosti obširno razloži in pokaže v vseh bistvenih ozirih.

3. Odlomek naj bo primeren za to, da bi prerekanje [Auseinandersetzung, razpravljanje] z Nietzschejevo mislijo nihilizma spravil na primerna tla.

Ti trije pogoji niso postavljeni samovoljno; izvirajo iz *bistva* Nietzschejevega temeljnega metafizičnega stališča, kakor se le-to določa iz premišljanja o začetku, poteku in dovršitvi zahodne metafizike v celoti.

Pri našem premišljanju o evropskem nihilizmu ne težimo za popolno navedbo in razlago vseh Nietzschejevih izjav, ki sodijo sem. Zapopasti želimo najbolj notranje bistvo te zgodovine, ki je označena z imenom nihilizem, da bi se tako približali biti tistega, kar je. Če bomo od časa do časa pritegnili vzporedno potekajoče izjave ali celo take zapise, ki se glasijo enako, tedaj je treba vedno upoštevati, da izvirajo z druge ravni mišljenja in pokažejo svojo polno vsebino le tedaj, če je obenem določen ta pogosto neopazni premik ravni. Ni pomembno, da poznamo vsa »mesta« na »temo« nihilizma, bistveno je, da s primernimi odlomki najdemo stanovitno razmerje do tistega, o čemer govorijo.

Omenjenim trem pogojem ustreza odlomek štev. 12. Napisan je bil v času med novembrom 1887 in marcem 1888. Odlomek ima naslov »Padec kozmoloških vrednot« (XV, 148—151). Zraven vzamemo odlomka štev. 14 in štev. 15 (XV, 152 f.; od pomladi do jeseni 1887). Premišljanje uvajamo z Nietzschejevim zapisom, ki izvira iz istega časa in ki so ga izdajatelji upravičeno postavili na začetek knjige (XV, 145). Glasi se:

> »Kaj pomeni nihilizem?« — *Da se vrhovne vrednote razvrednotijo.* Manjka cilj; manjka odgovor na ‚zakaj?'«

Ta kratki zapis vsebuje neko vprašanje, odgovor na vprašanje in razlago odgovora. Vprašuje se po bistvu nihilizma. Odgovor se glasi: *»Da se vrhovne vrednote razvrednotijo«.* Iz tega odgovora prècej dojamemo tisto, kar je za vsako pojmovanje nihilizma odločilno: nihilizem je *potek,* potek razvrednotenja, tega, da vrhovne vrednote izgubljajo vrednost. S to oznako ni določeno, ali je bistvo nihilizma v tem izčrpano. Če postajajo vrednote nevredne, propadajo same v sebi, postajajo nične. Kakšna je narava tega poteka »padanja« »vrhovnih vrednot«, ali je to *zgodovinski* potek in celo temeljni potek naše zahodne zgodovine, na kakšen način tvori zgodovinskost zgodovine naše dobe, vse to je mogoče pojmiti samo, če prej vemo, kaj sploh »je« nekaj takega kot »vrednota«, ali obstajajo

»vrhovne« (»najvišje«) vrednote in *katere* so te »vrhovne vrednote«.

Razlaga odgovora res na nekaj namiguje. Razvrednotenje vrednot in s tem nihilizem je v tem, da manjka »cilj«. Toda ostaja vprašanje: zakaj »cilj« in čemu »cilj«? Kakšna je notranja zveza med vrednoto in ciljem? Razlaga pravi: »manjka odgovor na ‚zakaj?'«. Z vprašanjem »zakaj?« vprašujemo: zakaj je nekaj tako in tako; odgovor daje tisto, kar imenujemo »razlog-temelj« [»Grund«]. Vprašanje se ponovi: čemu mora biti neki razlog-temelj? Čemu in kako je razlog-temelj razlog-temelj? Kakšna je notranja zveza med razlogom-temeljem in vrednoto?

Že iz uvodnega opozorila na bistveno zvezo med »nihilizmom« in »prevrednotenjem« vseh dosedanjih in sicer vrhovnih vrednot je razvidno, da igra pojem vrednote v Nietzschejevem mišljenju vodilno vlogo. Zaradi vpliva njegovih spisov nam je vrednostna misel dobro znana. Govorimo o »življenjskih vrednotah« kakega ljudstva, o »kulturnih vrednotah« kakega naroda; pravimo, da je treba varovati in rešiti najvišje vrednote človeštva. Slišimo, da so bile »dragocene vrednote« zavarovane, in menimo pri tem npr. varovanje umetniških del pred letalskimi napadi. »Vrednote« v nazadnje omenjenem primeru pomeni toliko kot dobrine [Güter]. Neko »dobro« je bivajoče, ki »ima« neko posebno »vrednost«, neko dobro je dobro na podlagi neke vrednosti [vrednote], je takšno, v čemer postane neka vrednost [Wert, vrednota] predmetna, torej neki »vrednostni predmet« [»Wertgegenstand«].

In kaj je vrednota? Kot »vrednoto« poznamo npr. svobodo kakega ljudstva, toda navsezadnje mislimo tu vendarle spet svobodo kot dobro, ki ga imamo

ali nimamo. Vendar svoboda ne bi mogla biti dobro, če svoboda kot taka ne bi bila že prej vrednota, torej to, kar cenimo kot tisto, kar velja, kar le-to velja, za kar »nam gre«. Vrednota je to veljavno [das Geltende]; samó kar velja, je vrednota. Toda kaj pomeni »veljava«? Velja to, kar igra mero-dajno vlogo. Ostane vprašanje: ali velja vrednota, ker je mero-dajna, ali lahko daje mero le, ker velja? Če je zadnje, tedaj ponovno vprašamo: Kaj pomeni: vrednota velja? Ali velja nekaj, ker je vrednota, ali je vrednota, ker velja? Kaj je vrednota sama, da velja? »Veljava« vendar ni nič, marveč vrsta in način, kako vrednota, in sicer *kot* vrednota, »je«. Veljava [Gelten] je neki način *biti*. Vrednota je le v tem, da je kaj vredno. [Wert gibt es nur in einem Wert-sein.]

Vprašanje o vrednoti in njenem bistvu temelji v vprašanju o biti. »Vrednote« so *dostopne* in zmožne svoje mero-dajnosti samo tam, kjer so vrednote cenjene, kjer se čemu daje pred drugim prednost ali se zapostavlja. Takšno ocenjevanje in vrednotenje je samo tam, kjer pri vsakokratnem ravnanju [Verhalten, obnašanje] *za* nekaj »gre«. Samo tu se po-dá [er-gibt] tisto, na kar se vsako ravnanje vedno spet in nazadnje in najprej vrača. Nekaj ceniti, tj. imeti za vredno, pomeni obenem: *ravnati* se po tem. To ravnanje *»po«* je sprejelo vase že neki *»cilj«*. Zaradi tega je bistvo vrednote v *notranji* zvezi z bistvom cilja. Spet smo zadeli na kočljivo vprašanje: je nekaj cilj, ker je vrednota, ali postane nekaj vrednota šele, če je postavljeno kot cilj? Morda ostaja ta ali — ali pojmovanje nekega še ne zadostnega vpraševanja, ki še ne dosega v tisto, kar je vprašljivo in vprašanja vredno [Fragwürdige].

Do enakih misli pridemo glede odnosa med vrednoto in razlogom-temeljem. Če je vrednota tisto, za kar nam v vsem nenehno gre, tedaj se obenem izkazuje kot tisto, na čemer temelji vse, kar je pri njej in ima tam svoje trajanje in svoj obstoj. Tu se javijo ista vprašanja: ali postane nekaj temelj, ker velja za vrednoto, ali začne veljati kot vrednota, ker je temelj? Morda tudi tu odpove ta ali-ali, ker obmejitev bistva »vrednote« in »temelja« ni mogoče spraviti na isto raven določanja.

Kakor koli naj se že rešijo ta vprašanja, vsaj v obrisih se očrtuje notranja zveza vrednote, cilja in temelja.

Samo še je ostalo nepojasnjeno tisto najbližje, zakaj neki obvladuje vrednostna misel predvsem Nietzschejevo mišljenje in potem na široko vse »svetovnonazorsko« mišljenje od konca prejšnjega stoletja naprej. Kajti ta vloga vrednostne misli [des Wertgedankens] v resnici *nikakor ni samoumevna*. To pokaže že zgodovinsko spominjanje na to, da se je vrednostna misel šele od druge polovice 19. stoletja naprej zrinila v ospredje v tej izraziti obliki in se povzpela na oblast samoumevnosti. Seveda pa se preradi pustimo preslepiti o tem dejstvu, ker se vsako historično preučevanje takoj polasti v vsakokratni sedanjosti prevladujočega načina mišljenja in si ga naredi za vodilo, ob katerem preučuje in na novo odkriva preteklost. Historiki so vedno zelo ponosni na ta odkritja in ne opazijo, da so le-ta že narejena, preden pričnó oni s svojim poznejšim poslom. Tako se je tudi kmalu po nastanku vrednostne misli začelo govoriti o »kulturnih vrednotah« srednjega veka in »duhovnih vrednotah« antike in se še vedno tako govori, čeprav niti v srednjem veku ni bilo česa takega kot »kultura« in še celo ne v starem veku česa takega kot »duh« in »kultura«. Duha in kulturo kot hotena in spoznana temeljna načina človeškega ravnanja in obnašanja imamo šele od novega veka naprej in »vrednote« kot postavljena merila za to ravnanje in obnašanje šele v najnovejšem času. Iz tega ne sledi, da so bili prejšnji časi »nekulturni« v smislu potopljenosti v barbarstvo; sledi le to: da s shemami »kultura« in »nekultura«, »duh« in »vrednota« nikoli ne zadenemo npr. bistva zgodovine grškega človeštva.

Nihilizem, nihil in nič

Če pa ostanemo pri Nietzschejevem zapisu, tedaj je pred vsem drugim treba vprašati to, kar smo že rekli: kaj ima opraviti nihilizem z vrednotami in njihovim razvrednotenjem? Kajti po svojem pomenu pove vendar beseda »nihilizem«, da je vse bivajoče *nihil* — »nič«; in dozdevno nekaj le zato ne more biti *nič* vredno, ker in kolikor je že prej v sebi nično in je nič. Določanje vrednosti in vrednotenje nečesa kot vrednostnega, kot vrednega ali nevrednega, se utemeljuje šele na določitvi, *ali* nekaj in *kako* nekaj *je*, oziroma ali je *»nič«* [ob es *»nichts«* ist]. Nič in nihilizem nista z vrednostno mislijo v nikakršni nujni bistveni zvezi. Zakaj pojmujejo nihilizem kljub temu (in brez posebne utemeljitve) dojet kot »razvrednotenje vrhovnih vrednot«, kot »padec« vrednot?

Vsekakor nam v pojmu in besedi »nič« največkrat takoj zazveni neki vrednostni prizvok [Wertton], namreč prizvok nevrednega [des Unwertigen]. »Nič« pravimo tam, kjer kaka želena, domnevana, iskana, zahtevana, pričakovana stvar ni navzoča, je

ni [nicht *ist*]. Če npr. nekje vrtajo v »nahajališče nafte« in ostane vrtanje brez uspeha, pravimo: *»nič« se ni našlo,* namreč ne tisto domnevano nahajališče in kar naj bi se našlo — ne tisto iskano bivajoče. »Nič« pomeni: nenavzočnost [Nichtvorhandensein], nebit kake stvari, kakega bivajočega. »Nič« in nihil pomeni potemtakem bivajoče v njegovi *biti* in je zato *bitni* pojem [*Seins*begriff], ne pa *vrednostni* pojem [*Wert*begriff]. (Premisliti bi bilo treba to, kar je pripomnil Jakob Wackernagel v svojih »Predavanjih o sintaksi«, II. vrsta, 2. izd., 1928, str. 272: »V nemškem *ni(č)*... [*nicht(s)*...] tiči beseda, ki v gotščini v obliki *waihts*... služi za prevod grške πρᾶγμα.«)

Korenski pomen latinskega nihil, o katerem so razmišljali že Rimljani (ne-hilum), do danes ni pojasnjen. Po besednem pojmu gre pri nihilizmu vsekakor za Nič in s tem na poseben način za bivajoče v njigovi nebiti. Nebit bivajočega pa velja kot zanikanje bivajočega. Navadno tudi mislimo »Nič« le iz zanikanega. Pri vrtanju za nafto se ni »nič« našlo, se pravi: ne tisto iskano bivajoče. Na vprašanje: ali je nafta navzoča? odgovarjamo v tem primeru z »ne«. Pri vrtanju se sicer ni »nič« našlo, toda nikakor ni bil najden »Nič«, kajti za njim se ni vrtalo in za njim se tudi ne more vrtati in sploh ne s pomočjo mehaničnih vrtalnih stolpov in podobnih priprav.

Je Nič sploh mogoče najti ali tudi le iskati? Ali pa ga sploh ni treba iskati in najti, ker »je« *to,* kar najmanj, tj. nikoli ne izgubljamo?

Nič tu ne pomeni posebnega zanikanja kakega posameznega bivajočega, temveč brezpogojno in popolno zanikanje vsega bivajočega, bivajočega v celoti. Nič pa tedaj kot »zanikanje« vsega »predmetnega« s svoje strani vendar »ni« noben [»ist«...

kein] možen predmet več. Govorjenje o Niču in premišljevanje o Niču se izkažeta kot »brezpredmetna« namera, kot prazno igračkanje z besedami, igračkanje, za katerega se zdi, da razen tega tudi ne opazi, da kar naprej samo sebe tolče v obraz, ker mora nenehno — karkoli že o Niču dožene — reči: Nič je to in to. Celo če rečemo le: Nič »je« Nič, izrečemo »o« njem dozdevno neki »je« in ga naredimo za neko bivajoče, pripišemo mu to, kar naj bi mu bilo odpisano.

Nihče ne bo želel zanikati, da so taki preudarki lahko sprejemljivi in »prepričljivi« — dokler se namreč gibljemo na področju očividnega in se ukvarjamo z golimi besedami in se zadovoljujemo z brezmiselnostmi. O Niču kot protibitstvu [Gegenwesen] vsega bivajočega zares ne moremo govoriti drugače kot tako, da rečemo: Nič »je« to in to. Toda to pomeni najprej »samo« toliko in prav to, da ostaja tudi Nič in celo Nič še zavezan temu »je« in biti. Kaj neki pomeni »bit« in »je«? S tistimi tako jasnimi in že prav obrabljenimi, navidez ostroumnimi opozorili na nemožnost izreči kaj o Niču, ne da bi ga pri tem tudi že razglasili za bivajočega, predpostavljamo, da je bistvo »biti« in tega »je«, ki ju v govorjenju o Niču le-temu baje pomotoma pripisujemo, najbolj jasna in najbolj pojasnjena in najbolj nevprašljiva stvar na svetu. Zbujamo videz, kakor da imamo jasno in dokazano in neomajno v lasti resnico o tem »je« in »biti«. To mnenje je seveda v zahodni metafiziki že zdavnaj domače. To je temelj, na katerem počiva vsa metafizika. Zaradi tega tudi z »Ničem« najpogosteje opravijo v kakem kratkem paragrafu. To se zdi kot za vsakogar sámo po sebi prepričljivo: Nič »je« nasprotje vsemu bivajočemu.

Razen tega se Nič pokaže podrobnejšemu pogledu kot *zanikanje* bivajočega. Zanikanje, rekanje ne, rekanje ni [Neinsagen, Nichtsagen], negacija, je nasprotje zatrjevanja [Bejahung]. Oba sta temeljni obliki sodbe, izjave λόγος ἀποφαντικός. Nič je kot rezultat zanikanja »logičnega« izvora. »Logiko« sicer človek uporablja, da bi pravilno in urejeno mislil, toda kar si zgolj mislimo, ne more tudi biti, tj. se pokazati v dejanskosti kot dejansko. Nič iz zanikanja, iz rekanja ne je zgolj miselna tvorba, tisto najabstraktnejše od abstraktnega. Nič je popolnoma in enostavno »nič« in zato to najbolj ničnо in zato tisto, kar ni vredno nobene nadaljnje pozornosti in opazovanja. Če je Nič nič, če Niča ni, tedaj tudi bivajoče nikoli ne more potoniti v Nič in se vse razkrojiti v Niču; tedaj ne more biti poteka zničevanja [Nichts-werdens, postajanje nič]. Tedaj je »nihilizem« iluzija.

Če bi bilo tako, tedaj bi lahko imeli zahodno zgodovino za rešeno in se odpovedali vseh misli o »nihilizmu«. Toda morda je z nihilizmom drugače. Morda je še vedno tako, kot pravi Nietzsche v »Volji do moči«, štev. 1 (1885/86): »Nihilizem je pred vrati: od kod prihaja ta najgrozljivejši vseh gostov?« V štev. 2 predgovora se glasi (XV, 137): »Kar pripovedujem, je zgodovina naslednjih dveh stoletij.«

Navadno mnenje in dosedanje prepričanje filozofije imata gotovo prav: Nič ni nobeno »bivajoče«, noben »predmet«. Toda vprašanje se ne umiri, ali le-to nepredmetno vendarle »je« [... nicht doch »ist«], kolikor določa to bitstvujoče biti. Ostaja vprašanje, ali je to, kar ni predmet in nikoli ne more biti predmet, zato tudi že *Nič* in »je« le-ta neko »nično«. Vstaja vprašanje, ali najbolj notranje bistvo nihilizma in moč njegovega gospostva ne

obstajata ravno v tem, da imamo Nič za nekaj ničnega in nihilizem za oboževanje gole praznine; za nekakšno zanikanje, ki ga je mogoče s krepkim zatrjevanjem takoj poravnati.

Morda je bistvo nihilizma v tem, da vprašanja o Niču *ne* jemljejo resno. To vprašanje zares puščajo nerazvito, trdovratno ostajajo v shemi vprašanja zdavnaj privajenega ali — ali. S splošnim soglasjem pravijo: Nič »je« *ali* »nekaj« vseskozi ničnega *ali* pa mora biti neko bivajoče. Ker pa Nič očitno nikoli ne more biti bivajoče, ostane le še ono drugo, da je to popolnoma nično. Kdo bi se mogel izmakniti tej prisiljujoči »logiki«? Vsa čast »logiki«; toda pravilno mišljenje lahko samó tedaj pokličemo kot razsodišče zadnje odločitve, če prej ugotovimo, da tisto, *kar* naj bi bilo po pravilih »logike« »pravilno« mišljeno, izčrpa sedaj tudi vse, kar je mogoče misliti, in vse, kar je treba misliti.

Kaj pa, če Nič v resnici sicer ne bi bilo neko bivajoče, pa tudi nikoli ne samó to nično? Kaj torej, če *vprašanje* o bistvu Niča s pomočjo omenjenega ali — ali še ne bi bilo zadovoljivo zastavljeno? Kaj če bi bil *izostanek* razvitega vprašanja o bistvu Niča celo *razlog-temelj* [*der Grund*] tega, da mora zahodna metafizika zapasti nihilizmu? Izvirneje in bistveneje razbran in dojet bi bil tedaj nihilizem tista zgodovina metafizike, ki žene k nekemu metafizičnemu temeljnemu stališču, na katerem Niča v njegovem bistvu ne le ne *morejo* razumeti, temveč ga *nočejo* več pojmiti. Nihilizem bi tedaj pomenil: bistveno ne-mišljenje [Nichtdenken] bistva Niča. Morda tu temelji to, da je Nietzsche sam — gledano z njegove strani — prisiljen v »dovršen« nihilizem. Ker Nietzsche sicer spoznava nihilizem kot gibanje novoveške zahodne zgodovine, ne zmore pa misliti bistva Niča, ker ne zmore vprašati po

njem, mora sam postati klasični nihilist, ki izreka isto zgodovino, ki se sedaj godi. Nietzsche spoznava in skuša nihilizem, ker sam misli nihilistično. Nietzschejev pojem nihilizma je sam nihilističen pojem. Skritega bistva nihilizma kljub vsem vpogledom ne zmore spoznati zato, ker ga pojmuje že vnaprej in *samo* iz vrednostne misli [vom Wertgedanken], kot potek razvrednotenja vrhovnih vrednot. Nietzsche mora nihilizem tako pojmovati, ker — zadržujoč se na tirih in v okrožju zahodne metafizike — misli le-to do konca.

Nietzsche nikakor ne razlaga nihilizma kot potek razvrednotenja vrhovnih vrednot zaradi tega, ker bi v poteku njegove izobrazbe, v njegovih »privatnih« nazorih in stališčih imela vrednostna misel káko vlogo. Vrednostna misel ima to vlogo v Nietzschejevem mišljenju zato, ker misli Nietzsche *metafizično*, na poti zgodovine metafizike. V metafiziki, tj. v jedru zahodne filozofije, pa vrednostna misel ni dobila prednosti po naključju. V pojmu vrednote [Wertbegriff] se skriva pojem biti [Seinsbegriff], ki vsebuje neko razlago bivajočega kot takega v celoti. V vrednostni misli je — nevede — mišljeno *bistvo* biti v nekem določenem in nujnem oziru, namreč v njegovem nebistvu [Unwesen]. To je treba pokazati z naslednjimi premisleki.

Nietzschejev pojem kozmologije in psihologije

Nietzschejev zapis (štev. 2), ki smo ga pretresali, daje prvi vpogled v nihilistično mišljeno bistvo nihilizma, razgled v smer, v kateri Nietzsche pojmuje nihilizem. Nihilizem je potek razvrednotenja vrhovnih vrednot. Nihilizem je notranja zakonitost tega poteka, tista »logika«, po kateri se padec vrhovnih

vrednot odigrava ustrezno svojemu bistvu. Na čem temelji ta zakonitost sama?

Pri prvem razumevanju Nietzschejevega pojma nihilizma kot razvrednotenja vrhovnih vrednot gre za to, da bi spoznali, kaj je mišljeno z vrhovnimi vrednotami, ali vsebujejo káko razlago bivajočega, zakaj nujno pride do te vrednostne razlage bivajočega, katera sprememba se s to razlago godi v metafiziki. Na ta vprašanja bomo odgovorili po tej poti, da bomo razložili odlomek štev. 12 (XV, 148 do 151; november 1887 — marec 1888).

Ta odlomek ima naslov: »*Padec kozmoloških vrednot*«, razdeljen je na dva po obsegu neenaka dela A in B in zaokrožen s sklepno pripombo. Prvi del A se glasi:

> »*Nihilizem kot psihološko stanje* bo moral nastopiti, *prvič* če smo v vsem dogajanju iskali neki ‚smisel', ki ga v njem ni: tako da iskalec nazadnje zgubi pogum. Nihilizem je tedaj ovedenje dolgega *zapravljanja* sil, muka tega »zaman«, negotovost, pomanjkanje priložnosti, da bi si oddahnili, se nad čemerkoli pomirili — sram pred samim sabo, kakor da smo se vse predolgo *goljufali* ... Oni smisel bi bil mogel biti ‚izpolnitev' kakega najvišjega nravnega kánona v vsem dogajanju, nravni red sveta; ali naraščanje ljubezni in harmonije v občevanju bitij; ali približevanje h kakemu občemu stanju sreče; ali celo razrešitev v neko obče stanje niča [Nichts-Zustand, zničenje] — cilj je vendarle še smisel. Skupno vsem tem načinom predstavljanja je, da naj bi bilo neko Nekaj *doseženo* s samim procesom: — in sedaj dojamemo, da se s postajanjem *nič* ne doseže, nič ne dovrši ... Torej razočaranje nad domnevnim *smotrom postajanja* kot vzrok nihilizma: bodisi glede na kak popolnoma določen

smoter, bodisi posplošeno, vpogled v nezadostnost vseh dosedanjih hipotez smotrov [Zweck-Hypothesen], ki zadevajo celoten ‚razvoj' (— človek *ni več* sodelavec, kaj šele središče postajanja).

Nihilizem kot psihološko stanje nastopi *drugič*, če smo postavili v vse dogajanje in pod vse dogajanje neko *celovitost [Ganzheit]*, neko *sistematizacijo*, celo neko *organizacijo:* tako da v celotni predstavi najvišje oblike gospostva in upravljanja uživa občudovanja in čaščenja žejna duša (— če je to duša kakega logika, tedaj zadošča že absolutna pravilnost in realna dialektika za spravo z Vsem...). Neka vrsta enotnosti, kakršna koli oblika ‚monizma': in kot posledica te vere človek z globokim občutkom povezanosti in odvisnosti od celote, ki ga neskončno presega, *modus* božanstva... ‚Dobro občega zahteva vdanost posameznega'... toda glej zdaj, nobenega takega občega ni! Pravzaprav je človek izgubil vero v svojo vrednost, če skozenj ne deluje neka neskončno vredna celota: tj. on je neko táko celoto koncipiral, *da bi mogel verjeti v svojo vrednost.*

Nihilizem kot psihološko stanje ima še *tretjo* in *zadnjo* obliko. Ko sta dana ta dva *vpogleda*, da se s postajanjem nič ne doseže in da vsega postajanja ne obvladuje nikakršna vélika enotnost, v katero se sme posameznik popolnoma potopiti kot v kak element najvišje vrednosti: tedaj preostane kot *pobeg*, da obsodimo ves ta svet postajanja kot slepilo in iznajdemo neki svet, ki je onstran tega sveta, kot *resnični* svet. Brž ko pa človek odkrije, kako je ta svet zgrajen le iz psiholoških potreb, in kako nima čisto nobene pravice do tega, tedaj nastane zadnja oblika nihilizma, ki vključuje *nevero v metafizični svet*, — ki

si vero v kak *resnični* svet prepoveduje. Na tem stališču dopuščamo realiteto postajanja kot *edino* realiteto, prepovedujemo si vsako skrito pot k onstranskim svetovom in zlaganim *božanstvom* — vendar *tega sveta, ki ga že nočemo zanikati, ne prenesemo*...

— Kaj se je pravzaprav zgodilo? Dosežen je bil občutek *brezvrednosti* [*Wertlosigkeit*], ko smo dojeli, da celotne narave obstajanja ne smemo interpretirati ne s pojmom ‚smoter' ne s pojmom ‚enovitost' ne s pojmom ‚*resnica*'. S tem se nič ne doseže in ne dovrši; v mnoštvu dogajanja manjka presegajoča enovitost: narava obstajanja ni ‚*resnična*', je ‚*lažna*'..., sploh nobenega razloga (Grund) ni več, da bi si dopovedovali kak *resničen* svet... Skratka: kategorije ‚smoter', ‚enovitost', ‚bit', s katerimi smo vlagali svetu vrednost [Wert], *potegnemo* spet *nazaj* — in sedaj je videti svet *nevreden*...«

Po naslovu gre za padec »kozmoloških« vrednot. Zdi se, kakor da je s tem imenovan *poseben* razred vrednot in je nihilizem v padcu le-teh. V bolj šolsko razčlenjeni metafiziki obsega namreč »kozmologija« posebno področje bivajočega — »kozmos« v pomenu »narave«, Zemljo in zvezde, rastline in živali. Od »kozmologije« je različna »psihologija« kot nauk o duši in duhu, posebno o človeku kot svobodnem umnem bitju. Poleg psihologije in kozmologije in nad njiju stopi »teologija«, ne kot cerkvena razlaga svetopisemskega razodetja, temveč kot »racionalna« (»prirodna«) razlaga svetopisemskega nauka o Bogu kot prvem vzroku vsega bivajočega, narave in človeka, njegove zgodovine in njenih del. Toda tako, kakor stavek »anima naturaliter christiana«, ki ga pogosto navajajo, ni nikakršna popolnoma nedvomna »prirodna« resnica, marveč

krščanska resnica, tako ima prirodna teologija temelj svoje resnice samo v svetopisemskem nauku, da je človeka izoblikoval Bog stvarnik in ga opremil z vednostjo o sebi stvarniku. Ker pa prirodna teologija kot filozofska disciplina ne more dopustiti svetega pisma stare zaveze kot izvira svojih resnic, zato se mora tudi vsebina te teologije stanjšati na izjavo, da mora imeti svet prvi vzrok. S tem ni dokazano, da je ta prvi vzrok »Bog«, če predpostavimo, da se Bog sploh pusti ponižati do kakega dokaznega predmeta. Vpogled v bistvo te racionalne teologije je pomemben zaradi tega, ker je zahodna metafizika teološka, tudi tam, kjer se postavlja nasproti cerkveni teologiji.

Imena kozmologija, psihologija in teologija — ali trojstvo narava, človek, Bog — opisujejo področje, na katerem se giblje vse zahodno predstavljanje, kadar misli bivajoče v celoti na metafizičen način. Zaradi tega bomo pri branju naslova »Padec kozmoloških vrednot« najprej domnevali, da Nietzsche tu iz treh običajnih področij »metafizike« dviga eno in posebno — kozmologijo. Ta domneva je zmotna. Kozmos tu ne pomeni »narave« za razliko od človeka in Boga, »kozmos« pomeni tu toliko kot »svet«, in svet je ime za bivajoče v celoti. »Kozmološke vrednote« niso poseben razred vrednot poleg prirejenih ali celo nadrejenih drugih vrednot. Določajo to, »k čemur (človeško življenje) spada, ‚naravo', ‚svet', celotno sfero postajanja in preteklosti« (»Zur Genealogie der Moral«, VII, 425; 1887); označujejo najširši krog, ki obkroža vse, kar je in bo. Zunaj njih in nad njimi ne obstaja nič. Nihilizem je kot razvrednotenje *vrhovnih* vrednot: padec *kozmoloških* vrednot. Če prav razumemo naslov, govori ta odlomek o bistvu nihilizma.

Poglavje A je razčlenjeno na štiri odstavke; četrti povzema prejšnje tri v njihovo bistveno vsebino, v to, kar padec kozmoloških vrednot pomeni. Poglavje B podaja pregled bistvenih posledic tega padca kozmoloških vrednot. Nakazuje, da s padcem kozmoloških vrednot ne propade tudi sam kozmos. Osvobojen je le vrednotenja z dosedanjimi vrednotami in na razpolago za novo postavljanje vrednot. Nihilizem zato nikakor ne vodi v Nič. Padec ni golo porušenje. Kaj pa se mora zgoditi, da bi nihilizem vodil k rešitvi in ponovni pridobitvi bivajočega v celoti, nakazuje celemu odlomku dodana sklepna pripomba.

Prvi trije odstavki poglavja A se vsakokrat začenjajo enako: »*Nihilizem kot psihološko stanje*« — »bo moral nastopiti«, »*nastopi* drugič«, »ima še *tretjo* in *zadnjo* obliko«. Nihilizem je za Nietzscheja skriti temeljni zakon zahodne zgodovine. V tem odlomku ga sicer določa izrecno kot »psihološko stanje«. Tako nastane vprašanje, kaj misli Nietzsche s »psihološkim« in »psihologijo«. Psihologija za Nietzscheja ni po fiziki posneto in s fiziologijo združeno naravoslovno eksperimentalno raziskovanje duševnih procesov, ki so ga zganjali že ob njegovem času in pri katerem so po vzoru kemičnih elementov postavljali kot osnovne elemente teh procesov čutne občutke in njihove telesne pogoje. »Psihologija« za Nietzscheja tudi ne pomeni preiskovanja »višjega duševnega življenja« in njegovih potekov v smislu kakega raziskovanja dejstev med drugimi; »psihologija« tudi ni »karakterologija« kot nauk o različnih človeških tipih. Prej bi mogli razlagati Nietzschejev pojem psihologije v smislu neke »antropologije«, če naj »antropologija« pomeni: *filozofsko* vprašanje o bistvu človeka glede na bistvena razmerja človeka do bivajočega v ce-

loti. »Antropologija« je tedaj *»metafizika«* človeka. Toda tudi tako ne zadenemo Nietzschejevega pojma »psihologije« in »psihološkega«. Nietzschejeva »psihologija« se nikakor ne omejuje na človeka, vendar se tudi ne razteza samo na rastline in živali. »Psihologija« je vpraševanje po »psihičnem«, tj. živem v smislu tistega življenja, ki določa vse postajanje v smislu »volje do moči«. Kolikor tvori le-ta temeljno naravo vsega bivajočega, resnica o bivajočem kot takem v celoti pa se imenuje metafizika, ima Nietzschejeva »psihologija« enak pomen kot metafizika sploh. Da postane metafizika »psihologija«, v kateri ima »psihologija« *človeka* vsekakor neko izvrstno prednost, to temelji že v bistvu novoveške metafizike.

Doba, ki jo imenujemo novi vek in v dovršitev katere začenja sedaj stopati zahodna zgodovina, je določena po tem, da postaja človek mera in središče bivajočega. Človek je tisto, kar vsemu bivajočemu, tj. novoveško, kar vsemu popredmetenju in pred-stavljivosti leži v osnovi, subiectum. Naj se Nietzsche vedno znova še tako ostro obrača proti *Descartesu,* čigar filozofija je utemeljila novoveško metafiziko, se obrača proti Descartesu le, ker ta človeka *še ni popolnoma* in dovolj *odločno* postavil kot subjekta [als subiectum]. Predstavljanje subjekta kot jaza, ego [des subiectum als ego, Ich,], torej »egoistična« razlaga subjekta za Nietzscheja še ni dovolj subjektivistična. Šele z naukom o nadčloveku kot naukom o brezpogojni prednosti človeka v bivajočem doseže metafizika skrajno in dovršeno določenost svojega bistva. S tem naukom slavi Descartes svojo najvišjo zmago.

Ker v človeku, tj. v podobi nadčloveka, volja do moči neomejeno razvija svoje čisto bistvo moči, je »psihologija« v Nietzschejevem pomenu kot nauk

o volji do moči *obenem in predvsem* vedno tudi okrožje *temeljnih metafizičnih vprašanj.* Zato lahko pravi Nietzsche v »Jenseits von Gut und Böse« »Celotna psihologija je doslej obvisela na moralnih predsodkih in bojaznih: ni si drznila v globino. Dojeti jo kot morfologijo in *razvojni nauk volje do moči,* kot sem jo dojel jaz, — tega se ni nihče v svojih mislih niti dotaknil«. Na koncu tega poglavja pravi Nietzsche, da je treba zahtevati, »da bo psihologija spet priznana kot gospodarica znanosti in da so druge znanosti tu zato, da ji služijo in jo pripravljajo. Kajti psihologija je odslej spet pot k temeljnim problemom.« (VII. 35 f. f.). Lahko tudi rečemo: pot k temeljnim problemom metafizike so »Meditacije« [»Mediationes«] o človeku kot subjektu [subiectum]. Psihologija je ime za tisto metafiziko, ki človeka, tj. človeštvo kot tako, ne le posamezen »jaz«, pojmuje kot subjekt, postavlja kot mero in središče, kot temelj in cilj vsega bivajočega. Če zato dojamemo nihilizem kot »psihološko stanje«, tedaj to pomeni: nihilizem zadeva mesto človeka sredi bivajočega v celoti, način, kako se človek postavlja v razmerje do bivajočega kot takega, kako to razmerje in z njim samega sebe oblikuje in uveljavlja; to pa ne pomeni nič drugega kot način, kako človek zgodovinsko je. Ta način se določa iz temeljne narave bivajočega kot volje do moči. Dojeti nihilizem kot »psihološko stanje« pomeni: zagledati nihilizem kot obliko *volje do moči,* kot dogajanje, v katerem človek zgodovinsko je.

Če govori Nietzsche o nihilizmu kot »psihološkem stanju«, se bo tudi pri razlagi bistva nihilizma gibal v »psiholoških« pojmih in govoril jezik »psihologije«. To ni naključno in zato tudi ni vnanji način sporočanja. Pa vendar moramo iz tega

jezika zaslišati bistvenejšo vsebino, ker misli »kozmos«, tj. bivajoče v celoti.

Izvor nihilizma. Njegove tri oblike

Nietzsche imenuje v prvih treh odstavkih zapisa štev. 12 A tri pogoje, pri katerih nastopi nihilizem. Sprašujoč po takih pogojih, skuša spraviti na dan *izvor* nihilizma. Izvor tu ne pomeni le »Od kod«, temveč tudi »Kako«, način, po katerem nihilizem postaja in je. »Izvor« nikakor ne pomeni historično preračunljivega nastanka. Nietzschejevo vprašanje o »izvoru« nihilizma kot vprašanje o njegovem »vzroku« ni nič drugega kot vprašanje o bistvu.

Nihilizem je potek razvrednotenja dosedanjih vrhovnih vrednot. Če se razvrednotijo te vrhovne vrednote, ki šele podeljujejo vrednost vsemu bivajočemu, tedaj postane bivajoče, ki je na njih utemeljeno, brezvredno. Nastane občutek brezvrednosti, ničnosti vesolja. Nihilizem kot padec kozmoloških vrednot je tedaj obenem nastanek nihilizma kot *občutek* brezvrednosti vsega, kot »psihološko stanje«. Pod katerimi pogoji nastane to stanje? Nihilizem »bo moral nastopiti«, *prvič*, »če smo v vsem dogajanju iskali neki ‚smisel', ki ga v njem ni«. Predpogoj za nihilizem je torej, da iščemo neki »smisel« »v vsem dogajanju«, tj. v bivajočem v celoti. Kaj razume Nietzsche s »smislom«? Od odgovora na to vprašanje je odvisno razumevanje bistva nihilizma, kolikor ga Nietzsche pogosto enači z gospostvom *»brezsmiselnosti«* (prim. štev. 11). »Smisel« pomeni isto kar vrednota, zakaj namesto »brezsmiselnost« pravi Nietzsche tudi »brezvrednost«. Pa vendar manjka zadovoljiva določitev bistva »smisla«. »Smisel« — tako bi domnevali — razume vsakdo. V obsegu vsakdanjega mišljenja in približnega mnenja to tudi je takó. Brž ko pa smo namerjeni v to, da človek v vsem dogajanju išče neki ‚smisel', in ko Nietzsche opozarja na to, da se to iskanje »smisla« razočara, tedaj ne bi smeli več obiti vprašanj, kaj tu smisel pomeni, kako in zaradi česa išče človek smisel, zakaj možnega razočaranja pri tem ne more vzeti ravnodušno, marveč to njega samega zadene, ogrozi in celo pretrese v njegovem obstoju.

Nietzsche razume tu s »smislom« (prim. odstavek 1 in 4) toliko kot »smoter«. In s tem mislimo oni Čemu in Zaradi-česa za vse delovanje, obnašanje in dogajanje. Nietzsche našteva, kaj bi iskani »smisel« mogel biti, tj. zgodovinsko mišljeno, kaj je *bil* in v nenavadnih premenah *še* je: »nravni red sveta«; »naraščanje ljubezni in harmonije v občevanju bitij«, pacifizem, večni mir; »približevanje k nekemu občemu stanju sreče«, kot največja mogoča sreča največjega mogočega števila; »ali celo razrešitev v neko obče stanje niča [Nichts-Zustand, zničenje]« — zakaj tudi *ta* razrešitev v *ta* cilj ima še neki »smisel«; »neki cilj je vendarle še smisel.« Zakaj? Ker ima smoter, ker sam *je* smoter. Nič da je cilj? Gotovo, zakaj hoteti hotenje-Niča [das Nichts-Wollen wollen] dopušča volji še vedno *hoteti*. Volja do uničenja je še vedno volja. In ker je hotenje samega sebe [sich-selbst-Wollen], dopušča celo volja do Niča volji še vedno: da je *ona sama* — volja.

Človeška volja *»potrebuje neki cilj,* — in prej bo hotela ta *Nič*, kot pa *ne* hotela«. Zakaj »volja« je kot volja do moči: moč za moč, ali kakor lahko prav tako dobro rečemo, *volja do volje*, do tega, da bi ostala zgoraj in mogla poveljevati [zum Obenbleiben und Befehlenkönnen]. Ni *Nič* tisto, pred

čimer se volja s strahom odvrača, temveč *nehotenje*, uničenje njene lastne bistvene možnosti. Strah pred praznino nehotenja — ta »horror vacui« — je »temeljno dejstvo človeške volje«. In prav iz tega »temeljnega dejstva« človeške volje, da je raje še *volja do Niča* kot nehotenje [Nichtwollen], jemlje Nietzsche dokaz za svoj stavek, da je volja v svojem bistvu volja do moči. (Prim. »Zur Genealogie der Moral«, VII., 339; 1887.) »Smisel«, »cilj« in »smoter« so tisto, kar volji dovoljuje in omogoča, da je volja. Kjer je volja, tu ni le poti, temveč že prej cilj za to pot, pa naj bo to »samó« volja sama.

Ampak oni brezpogojni »smotri« v zgodovini človeka še nikoli niso bili doseženi. Ves trud in prerivanje, vsi podvigi in delovanje, vse popotništvo [Unterwegssein] življenja, vse vzorništvo in prednjačenje, vsi »procesi«, skratka vse »postajanje« ne doseže *nič*, ne dovrši nič, namreč nič v smislu *čistega* udejanjenja onih brezpogojnih smotrov. Pričakovanje se v tem oziru razočara; vsako naprezanje se pokaže kot brezvredno. Zbuja se dvom, ali je sploh smotrno vsakokrat postavljati bivajočemu v celoti »smoter«, iskati »smisel«. Kaj, če ne bi bil le trud za izpolnitev smotra in dovršitev smisla slepilo, temveč bi bilo slepilo morda in že vnaprej táko iskanje in postavljanje smotra in smisla? S tem se zamaje najvišja vrednota sama, s tem izgubi svojo nedvomno vrednostno naravo, »se razvrednoti«. »Smoter«, to, za kar naj bi vsemu šlo, kar *pred* vsem *za* vse brezpogojno na sebi velja, vrhovna vrednota, postane ničeva, razpadljiva. Razpadljivost vrhovnih vrednot pride do *zavesti*. Ustrezno tej novi zavesti se spremeni človekov odnos do bivajočega v celoti in do sebe samega.

Nihilizem kot psihološko stanje, kot »občutek« brezvrednosti bivajočega v celoti, »nastopi *drugič*,

če smo postavili v vse dogajanje in pod vse dogajanje neko *celovitost*, neko *sistematizacijo*, celo neko *organizacijo*«, ki se ne udejani. To, kar je sedaj navedeno kot vrhovna vrednota bivajočega v celoti, ima naravo »enovitosti« [»Einheit«], enovitosti, razumljene tu kot vse prežemajoče enotenje, red in členjenje vsega v enem. Ta »enovitost« se zdi po svojem bistvu manj vprašljiva kot najprej omenjena »kozmološka vrednota«, »smisel«. Vendarle bomo sami takoj tudi tu postavili vprašanje, kako in zakaj »postavlja« človek neko táko »gospodujočo« in »prevladujočo« »enovitost« in kako se taka postavitev utemeljuje in ali jo je sploh mogoče utemeljiti, in če ne, na kakšen način je veljavno postavljena.

Obenem se javlja širše vprašanje, ali je in kako je to »postavljanje« »enovitosti« bivajočega v celoti povezano s prej omenjenim »iskanjem« »smisla«, ali je oboje isto, in če je, zakaj je to isto zajeto v različnih pojmih. *Da* išče človek smisel in postavlja najvišjo, vse prevladujočo enovitost bivajočega, bi se moglo vsak čas dokazati. Vendar pa moramo že sedaj za naprej ohranjati pri življenju vprašanje, *kaj* neki to iskanje in postavljanje je in v čem temelji. Na koncu 2. odstavka, ki označuje postavljanje »enovitosti«, za katero uporablja Nietzsche tudi prav tako bledo ime »splošnost«, opozarja na *temelj* tega postavljanja, da bi s tem obenem nakazal, kaj se zgodi, če se to postavljeno *ne* ohrani in spolni. Samo če skozi človeka »deluje« *celota bivajočega* in je vključen v »enovitost«, v katero se sme »potopiti kot v kak element najvišje vrednosti«, ima človek sam za samega sebe »vrednost«. Torej, sklene Nietzsche, mora človek táko celovitost in enovitost bivajočega upoštevati, *»da bi mogel verjeti v svojo vrednost«*.

Pri tem je predpostavljeno, da je ta človekova možnost verovanja v lastno vrednost nujna. Nujna je, ker gre vsepovsod za samouveljavljanje človeka. Da bi si mogel biti človek gotov svoje lastne vrednosti, mora za bivajoče v celoti postaviti neko vrhovno vrednoto. Če pa se vera v enovitost, ki prežema celoto, razočara, tedaj vznikne spoznanje, da se z vso dejavnostjo in delovanjem (»postajanjem«) nič ne doseže. Kaj je zajeto v to spoznanje? Nič manj kot to, da tudi to delovanje in postajanje ni nič »dejanskega« in zares bivajočega, temveč samo slepilo. Delovanje je tedaj nedejansko. »Postajanje« se sedaj ne pokaže le kot brezciljno in brezsmiselno, temveč kot sámo v sebi brez teže in zato *nedejansko*. Da pa bi to nedejansko kljub vsemu mogli rešiti in zagotoviti človeku lastno vrednost, se mora nad to »postajanje« in nad to »spremenljivo« in pravzaprav nedejansko in le navidezno postaviti neki »resnični svet«, v katerem se ohranja to trajno, česar ne zadeva nobena mena in nobeno pomanjkanje, nobeno razočaranje. Postavljanje tega »resničnega Sveta«, onstranskega, nadčutnega, gre vsekakor na račun ocenjevanja tostranskega »sveta«. Tega ponižamo do — če ga merimo ob večnosti, le kratkega — blodnega popotovanja skozi minljivost, katerega muka bo poplačana v večnosti, če dobiva (ta muka) od tam svojo vrednost.

Iz postavljanja »resničnega sveta« kot sveta bivajočega na sebi, trajnega, nad lažni svet kot svet spreminjanja in videza nastane »še *tretja* in *zadnja* oblika« nihilizma — tedaj namreč, ko človek odkrije, da je ta »*resnični* svet« (»transcendentni« in onstranski) zgrajen le iz »psiholoških potreb«. Nietzsche »psiholoških potreb« tu ne imenuje izrecno; omenil jih je že pri razlagi postavljanja enovitosti in celovitosti. Bivajočemu v celoti je treba vložiti vrednost, da bi bila zagotovljena človekova lastna vrednost; onstranski svet mora obstajati, da bi bil tostranski znosen. Če pa se človeku izračuna, da s svojim računanjem na onstranski »resnični svet« računa le sam s seboj in s svojimi »željami« in nekaj zgolj zaželenega stopnjuje do nečesa bivajočega na sebi, tedaj se ta tako iznajdeni »resnični svet« — vrhovna vrednota — zamaje.

Ne ostane le pri občutku brezvrednosti in brezciljnosti postajanja, ne več samó pri občutku nedejanskosti postajanja. Nihilizem postane sedaj izrecna nevera v nekaj takega, kot je »nad« čutnim in postajajočim (»fizičnim«) pripravljeni, tj. metafizični svet. Ta nevera v metafiziko si prepoveduje vsako skrivno pot h kakemu onstranskemu svetu ali nadsvetu [Hinter- oder Überwelt]. S tem pride nihilizem v nov stadij. Ne ostane več preprosto pri občutku brezvrednosti tega sveta postajanja in pri občutku njegove nedejanskosti. Nasprotno, ko *nadčutni* resnični svet pade, se marveč pokaže svet postajanja kot »*edina* realiteta«, tj. kot pravi in edini »resnični« svet.

Tako nastane svojevrstno vmesno stanje: 1. *Sveta postajanja*, tj. sedaj in tu živečega življenja in njegovih spremenljivih okrožij, ni mogoče zanikati kot *dejanskega*. 2. Ta isti, *edino* dejanski svet pa je najprej brez cilja in vrednosti in ga zato ni mogoče prenašati. Ne vlada preprosto občutek brezvrednosti dejanskega, temveč občutek *nepomoglji-vosti* [Ratlosigkeit] znotraj tega edino dejanskega; manjka vpogled v temelj tega stanja in možnost, da bi ga premagali.

Že iz dosedanje razlage poglavja A bi moglo biti jasno, da Nietzsche tu ne postavlja poljubno »treh oblik« nihilizma eno zraven druge. Tudi noče le

opisati treh načinov, po katerih so se postavljale dosedanje vrhovne vrednote. Z lahkoto spoznamo, da vzdržujejo omenjene tri oblike nihilizma med seboj neko notranje razmerje in tvorijo skupaj svojevrstno gibanje, tj. *zgodovino*. Nietzsche sicer na nobenem mestu ne omenja historično znanih in dokazljivih oblik postavljanja vrhovnih vrednot, nikjer historično predstavljivih zgodovinskih zvez takšnih postavitev, ki jih lahko označimo kot metafizična temeljna stališča. Pa vendar ima to pred očmi. Pokazati hoče ne le to, kako nihilizem na temelju notranje povezanosti [sklada] teh postavitev vrhovnih vrednot nastane, temveč kako postane svojevrstna zgodovina, ki žene k nekemu enoznačnemu zgodovinskemu stanju. Nietzsche takole povzame prikaz treh »oblik« nihilizma:

»— Kaj se je pravzaprav zgodilo? Dosežen je bil občutek *brezvrednosti*, ko smo dojeli, da celotne narave obstajanja ne moremo interpretirati ne s pojmom ‚*smoter*' ne s pojmom ‚*enovitost*' ne s pojmom ‚*resnica*'. S tem se nič ne doseže in ne dovrši; manjka presegajoča enovitost v mnoštvu dogajanja: narava obstajanja ni ‚resnična', je ‚*lažna*' . . ., absolutno nobenega razloga-temelja ni več, da bi si dopovedovali kak *resničen* svet . . .«

Po tem povzetku je seveda videti, kakor da so iskanje smisla, postavljanje enovitosti in vzpon k »resničnemu« (nadčutnemu) svetu samo tri enakovredne interpretacije »celotne narave obstajanja« [des »Gesamtcharakters des Daseins«], s katerimi se vsakokrat »nič ne doseže«.

Kako malo pa vendar misli Nietzsche le na ugotovitev vrst nihilizma in pogojev njegovega nastanka, izdaja sklepni stavek povzetka od A:

»Skratka: kategorije ‚smoter', ‚enovitost', ‚bit', s katerimi smo prilagali svetu vrednost, *potegnemo nazaj* — in sedaj je videti svet nevreden . . .«

Preden pokažemo, kako je treba ustrezno temu stavku razumeti célo prejšnje poglavje A, moramo prej razložiti besedilo tega stavka, in sicer v dveh ozirih.

Vrhovne vrednote kot kategorije

Nietzsche imenuje vrhovne vrednote nenadoma »kategorije«, ne da bi to ime natančneje razložil in s tem utemeljil, zakaj je mogoče dojeti vrhovne vrednote tudi kot »kategorije«, zakaj je mogoče pojmovati »kategorije« kot vrhovne vrednote. Kaj pomeni »kategorija«? Ta iz grškega jezika izvirajoča beseda je še v navadi kot tujka. Pravimo npr., da spada nekdo v kategorijo nezadovoljenih. Govorimo o »posebni kategoriji ljudi« in razumemo tu »kategorijo« v pomenu »razred« [»Klasse«] ali »vrsta«, ta izraza sta tudi tujki, le da ne izvirata iz grščine, temveč iz romanščine in latinščine. Po sami stvari se imena »kategorija«, »razred«, »vrsta« uporabljajo za označevanje kakega področja, sheme, predala, v katerega se kaj spravi in tako uredi.

Ta raba besede »kategorija« ne ustreza ne izvirnemu pojmu besede ne z njim povezanemu pomenu, ki je to besedo ohranil kot filozofsko temeljno besedo. Vendar je naša običajna raba te besede izvedena iz filozofske rabe. Κατηγορία' κατηγορεῖν je nastalo iz κατά in ἀγορεύειν; ἀγορά pomeni javno zborovanje ljudi za razliko od zaprtega zborovanja

svèta, *javnost* posvetovanja, sodne obravnave, trga in občevanja; ἀγορεύειν pomeni: javno govoriti, nekaj v javnosti zanjo naznaniti, razodeti. Κατά izraža: od zgoraj na nekaj dol, pomeni pogled na nekaj; κατηγορεῖν pomeni potemtakem: z izrecnim ozirom na nekaj to objaviti in razodeti kot to, kar je. Takšno razodevanje se godi z besedo, kolikor ta neko stvar — nasploh neko bivajoče — okliče kot to, kar je, in jo kot takó in takó bivajoče imenuje.

Ta vrsta oklicevanja in izpostavljanja, objavljanja v besedi, poudarjeno nastopa tam, kjer v javni sodni obravnavi koga obtožijo, da je tisti, ki je zakrivil to in to. Oklicujoče izpostavljanje [das ansprechende Herausstellen] je najočitnejše in zato najbolj v navadi pri javni obtožbi. Zato pomeni Κατηγορεῖν posebej neko izpostavljajoče oklicevanje v smislu »obtožiti«. Pri tem pa zveni zraven kot temeljni pomen razodevajoče oklicevanje. V tem pomenu lahko rabimo samostalnik κατηγορία. Κατηγορία je tedaj oklic neke reči [eines Dinges] v tem, kar je, namreč tako, da s tem oklicem tako rekoč pride bivajoče sámo do besede v tem, kar *sámo je*, tj. se pokaže in odpre javnosti.[2] Κατηγορία v tem smislu je beseda »miza« ali »omara« ali »hiša« ali »drevo« in podobno, pa tudi rdeče, težko, tanko, hrabro — skratka vsaka beseda, ki izreka nekaj bivajočega v njegovi lástnosti in tako naznanja, kakó bivajoče izgleda in kako je. Izgled, to, v čemer se bivajoče kaže kot to, kar je, se grško imenuje τὸ εἶδος ali ἡ ἰδέα. Kategorija je oklic kakega bivajočega v vsakokratni lástnosti [das je

[2] V nemščini: Die κατηγορία ist dann das Ansprechen eines Dinges auf das, was es ist, so zwar, dass durch dieses Ansprechen gleichsam das Seiende selbst, in dem, was *es selbst* ist, zum Wort, d. h. in den Vorschein und in das Offene der Öffentlichkeit kommt.

Eigene] njegovega izgleda, torej *lastno ime* [der Eigen-Name] v zelo širokem pomenu. V tem pomenu uporablja besedo κατηγορία tudi Aristoteles (Fizika B 1, 192 b 17). Pri tem nikakor ne velja kot izraz (»termin«), ki je pridržan filozofskemu jeziku.

Κατηγορία je beseda, s katero »pokličemo« [»belangt« wird, »obtožimo«] kákо stvar v tem, kar je. Ta predfilozofski pomen besede κατηγορία je zelo daleč od tistega pomena, ki je še ostal malomarni in površni rabi tujke »kategorija« v naši govorici. Omenjena Aristotelova raba pa docela ustreza duhu grškega jezika, ki je vsekakor neizrekljivo filozofsko-metafizičen in zato grščino skupaj s sanskrtom in dobro obvarovano nemščino odlikuje pred vsemi drugimi jeziki.

Filozofija kot metafizika pa sedaj govori o »kategorijah« v poudarjenem pomenu. Tu se govori o »kategorialnem nauku« in »razpredelnici kategorij«; Kant npr. uči v svojem poglavitnem delu, »Kritiki čistega uma«, da je mogoče razpredelnico kategorij odčitati in izvesti iz razpredelnice sodb. Kaj tu, v filozofski govorici, pomeni »kategorija«? Kako je filozofsko ime »kategorija« povezano s predfilozofsko besedo κατηγορία?

Aristotel, ki besedo κατηγορία tudi uporablja v običajnem pomenu oklica kake stvari v njenem izgledu, dvigne prvič in odločilno za naslednji dve tisočletji to predfilozofsko ime κατηγορία na stopnjo filozofskega imena, ki poimenuje to, kar mora filozofija primerno svojemu bistvu premisliti v svojem mišljenju. To dviganje stopnje besede κατηγορία se spolni v pristnem filozofskem pomenu. Kajti tej besedi ne podtika kakršnega koli oddaljenega, dozdevno samovoljno izmišljenega in, kakor radi rečemo, »abstraktnega« pomena. Jezikovni in stvarni duh te besede same opozarja na

možen, včasih nujno drugačen in obenem bistvenejši pomen. Če »tole nekaj tu« (ta »vrata«) okličemo za vrata, tedaj je v takem oklicu vrat že neki drug oklic. — Kateri neki? Imenovali smo ga že, ko smo rekli: »tole nekaj tu« bo oklicano za vrata. Da moremo to tako imenovano oklicati za »vrata« in ne za okno, se je moralo omenjeno že pokazati kot *»tole Nekaj tu«* — kot to iz sebe takó in takó prisostvujoče. Predtem in medtem ko to omenjeno okličemo za »vrata«, smo že molče oklicali, da je neko »tole nekaj tu« — stvar [Ding]. Imenovanega ne bi mogli oklicati za vrata, če ga ne bi že prej srečali kot táko na sebi obstoječo stvar. Oklic (κατηγορία), da je to neka stvar, utemeljuje oklic »vrata«; »stvar« je temeljnejša in izvirnejša *kategorija* kot vrata; namreč takšna »kategorija«, oklic, ki pove, v kateri bitni naravi [Seinscharakter] se imenovano bivajoče kaže: da je neko na sebi bivajoče; kakor pravi Aristoteles: neko Nekaj, ki iz sebe za sebe je — το δε τι.

In drugi primer. Ugotovimo: ta vrata so rjava (in ne bela). Da moremo imenovano stvar oklicati za rjavo, si jo moramo ogledati v njeni barvi. Toda tudi barvnost te stvari lahko zagledamo kot táko in ne drugačno le, če se že prej srečamo s stvarjo v njeni taki in taki kakovosti. Če stvar ne bi bila že in obenem oklicana v njeni kakovosti, tedaj je nikoli ne bi mogli oklicati za »rjavo«, tj. kot rjavo pobarvano, kot take in take kakovosti (kvalificiranosti).

Predfilozofskemu oklicu (κατηγορία) kot »rjav« je osnova — in sicer kot njegov noseči temelj — oklic »take in take kakovosti«, kategorija »kakovosti«, ποιότης, ποιόν, qualitas. V odnosu do kategorije »kvaliteta« je prej omenjena[3] kot kategorija odlikovana s tem, da imenuje tisto, kar mora biti temelj vsake kvalitete, *to, kar leži v temelju [das Zugrundeliegende]*, ὑποκειμενον, subiectum, substantia. »Substanca«, kvaliteta in dalje kvantiteta, relacija, so »kategorije«, odlikovani oklici bivajočega, tisti namreč, ki oklicujejo bivajoče v tem, kar ono *kot táko bivajoče* je, bodisi da je okno ali vrata, miza ali hiša, pes ali mačka, če je rjavo ali belo, sladko ali kislo, veliko ali majhno.

Metafiziko je mogoče določiti kot v besedo mišljenja zloženo resnico o bivajočem kot takem v celoti. Ta beseda izreka oklice bivajočega kot takega v njegovem ustroju, kategorije. Potemtakem so kategorije temeljne metafizične besede in *zato* imena za temeljne filozofske pojme. Da se te kategorije kot oklici v našem navadnem mišljenju in vsakdanjem obnašanju do bivajočega izrekajo molče in jih celo večina ljudi vse svoje »življenje« nikoli ne skusi, spozna ali pojmuje kot táke molčeče oklice, to in še drugo ne utemeljuje mnenja, da so te kategorije nekaj nepomembnega, kar si je izmislila dozdevno »življenju tuja« filozofija. Da vsakdanji razum in navadno mnenje nič ne vesta o kategorijah in jima tudi ni potrebno vedeti, dokazuje le, kako je tu pred obravnavanjem nekaj neogibno bistvenega, če postavimo, da je bližina bistvu vedno le posebna pravica, pa tudi prekletstvo maloštevilnih [der Wenigen]. Da obstaja npr. nekaj takega kot dizelmotor, za to je odločilen in vse noseč razlog-temelj v tem, da so nekoč filozofi posebej mislili in premislili kategorije strojno-tehnično koristne »narave«.

[3] Avtor misli malo prej v tekstu omenjeno kategorijo »stvar«.

Če »človek s ceste« meni, da obstaja dizelmotor zato, ker ga je Diesel iznašel, je v redu. Ni treba vsakomur vedeti, da vse to iznajditeljstvo ne bi moglo napraviti niti enega samega koraka, če ne bi filozofija v zgodovinskem trenutku, ko je stopila na področje svojega ne-bistva [Un-Wesens], mislila kategorij te narave in tako šele odprla iznajditeljem področje za iskanje in poizkušanje. Kdor pa za ta pravi izvir modernega motorja ve, zaradi tega seveda še ne more graditi boljših motorjev; toda morda more in morda edini more vprašati, kaj je ta motorna tehnika v zgodovini odnosa človeka do biti.

Vprašanje, kaj ta motorna tehnika pomeni za napredek in kulturo človeka, nima nasprotno nobene teže in bi ga že tako lahko pustili za sabo; zakaj tehnika pomeni natančno toliko, kot pomeni nji sočasna »kultura«.

Kategorije so oklici bivajočega glede na to, kaj bivajoče kot táko po svojem ustroju je. Kategorije so zato kot takšni oklici posebej spoznane v premisleku tega, kar se v navadnem oklicevanju bivajočega in govorjenju o bivajočem vedno že molče soizgovarja in oklicuje.

Temeljna oblika vsakdanjega oklicevanja bivajočega je izjava [Aussage] — pri Aristotelu λόγος ἀποφαντικός, rekanje [das Sagen], ki zmore bivajočemu dopustiti, da se le-to sámo pokaže iz sebe. Ob vodilu tega logosa [dieses λόγος] je Aristotel prvič izrekel »kategorije«, te v izjavah neizrečene, vendar vse izjavljajoče noseče oklice. Ni mu šlo za kak »sistem« kategorij. Pred njim je po vzoru Platona stala najodličnejša naloga: najprej šele pokazati, *da* spadajo takšne kategorije na področje tistega, kar mora filozofija prvenstveno in pravzaprav (κατ πρώτη φιλοσοφία) premisliti. Izjava, enuntatio, se potem pojmuje kot sodba. V različnih načinih sojenja so zato skriti različni oklici, kategorije. Zato uči Kant v svoji »Kritiki čistega uma«, da je treba razpredelnico kategorij dobiti ob vodilu razpredelnice sodb. Kar tu izreka *Kant*, je — seveda v medtem spremenjeni obliki — isto, kar je Aristotel prvič izvršil več kot dva tisoč let prej.

Če Nietzsche v poglavju B iz štev. 12 brez podrobnejše utemeljitve imenuje vrhovne vrednote »umske kategorije«, tedaj je ta oznaka spet isto, kar je učil Kant in kar je Aristotel prej premislil. Izraz »umske« kategorije pomeni: um, umno mišljenje, razumsko presojanje, λόγος ἀποφαντικός, »logika« — so tisto, s čimer so kategorije v izvrstnem razmerju, ki soodloča njihovo bistvo. Način tega razmerja med kategorijami in umom, presojajočim mišljenjem, seveda Aristotel, Kant in Nietzsche različno zapopadejo, pač glede na to, kako določajo bistvo »uma«, logosa [des λόγος], tj. bistvo človeka, kako v povezanosti s tem razumejo in razlagajo bivajoče kot táko, ki kaže v kategorijah svoj sestav [Gefüge, sklad].

Skozi te razlike se vendarle ohranja tisto bistveno in noseče, da se določitve bivajočega kot takega dobivajo in utemeljijo iz ozira na λόγος, na izjavljajoče mišljenje. Kategorije kot določila bivajočega kot takega povedo, kaj bivajoče kot bivajoče je. Povedo tisto »najsplošnejše«, kar je mogoče izreči o bivajočem; bivajočost [Seiendheit] ali bit. Bit bivajočega se dojame in pojmuje ob vodilu izjave, sodbe, »mišljenja«. Ta način določanja resnice o bivajočem v celoti, tj. obenem metafizika, misli bivajoče v kategorijah.

Kot oznako bistva vse metafizike lahko zato izoblikujemo ime: *bit in mišljenje*, razločneje: bivajočost in mišljenje, kar izraža, da se bit pojmuje

ob vodilu mišljenja iz bivajočega na bivajoče kot *njegovo* »najsplošnejše«, pri čemer se razume »mišljenje« kot izjavljajoče rekanje. To mišljenje bivajočega v smislu φύσει in τέχνῃ ὄν, »samovznikajočega in proizvedenega prisotnega«, ostaja vodilo za filozofsko mišljenje biti kot bivajočosti.

Ime *bit in mišljenje* velja tudi za iracionalno metafiziko, ki se tako imenuje, ker dožene racionalizem na konico in se ga niti najmanj ne reši, tako, kakor se mora vsak a-teizem več ukvarjati z Bogom kot teizem.

Ker gre pri tistem, kar imenuje Nietzsche »kozmološke vrednote«, za vrhovna določila bivajočega v celoti, zato Nietzsche tudi lahko govori o »kategorijah«. To, da imenuje Nietzsche te vrhovne vrednote brez podrobnejše razlage in utemeljitve »kategorije« in pojmuje kategorije kot umske kategorije, kaže, kako odločno misli Nietzsche na poti metafizike.

Toda ali Nietzsche s tem, da pojmuje te kategorije kot *vrednote,* stopi s poti metafizike in se ima upravičeno za »antimetafizika«, ali pa spravi metafiziko s tem le do njenega dokončnega konca in tako sam postane zadnji metafizik, to so vprašanja, h katerim smo šele na poti, odgovori nanje pa so najtesneje povezani z *razsvetlitvijo* Nietzschejevega pojma nihilizma.

Drugo, kar je najprej nujno za razlago teksta sklepnega stavka iz poglavja A, je opozorilo na način, kako Nietzsche tu povzemajoč poimenuje tiste tri kategorije, s katerimi je bilo razloženo bivajoče v celoti. Namesto »smisel« pravi sedaj »smoter«, namesto »celovitost« in »sistematizacija« pravi »enovitost« in kar je najbolj odločilno, namesto »resnica« in »resnični svet« pravi tu kratko malo »bit«. Vse to spet brez vsake razlage. Vendar

se manjkanju razlage tu rabljenih pojmov in imen ne smemo čuditi. Kar imamo pred seboj v tem odlomku kot zapis, ni poglavje kake za »javnost« določene knjige ali celo poglavje kakega učbenika, temveč samogovor misleca. Pri tem ta ne govori s svojim »jazom« in svojo »osebo«, govori z bitjo bivajočega v celoti in iz okrožja tistega, kar so govorili že prej v zgodovini metafizike.

Mi, poznejši bralci, pa moramo nasprotno šele prodreti v okrožje metafizike, da bi mogli prav pretehtati težo besed, vsakega njihovega pregiba in njihovega pojmovnega doumetja in da bi mogli ta enostavni tekst *misleč* brati. Sedaj bomo obdržali pred očmi le to, da Nietzsche »resnico« dojema kot umsko kategorijo in da »resnico« enači z »bitjo«. Če je namreč »bit« prva in zadnja beseda o bivajočem v celoti, tedaj mora Nietzschejevo enačenje »biti« in »resnice« naznanjati nekaj bistvenega za pojasnitev njegovega temeljnega metafizičnega stališča, v katerem korenini spoznanje nihilizma.

Nihilizem in človek zahodne zgodovine

Kaj hoče povedati sklepni stavek poglavja A?

1. Da smo s kategorijami »smoter«, »enovitost« in »bit« priložili »svetu« (tj. »bivajočemu v celoti«) neko *vrednost.*

2. Da te svetu priložene kategorije »spet *potegnemo nazaj*«.

3. Da je po tem odtegnjenju kategorij, tj. vrednot, svet »sedaj« videti *brez-vreden.*

Stanje, ki ga označuje ta »sedaj«, nikakor ni mišljeno kot dokončno. Ta »sedaj« noče reči, naj bi odslej naprej s to brez-vrednostjo in s tem brez-vrednim izgledom sveta ostalo, kakor je. Naslov

odlomka se sicer preprosto glasi »Padec kozmoloških vrednot«, in prva bistvena določitev nihilizma se glasi: »razvrednotenje vrhovnih vrednot«. Iz sklepnega stavka, ki ga sedaj razlagamo, pa ne sledi le, da razvrednotenje dosedanjih vrhovnih vrednot ne pomeni konca; iz tega sklepnega stavka govori govorica neke druge drže [Haltung]. Govori se o vlaganju vrednot v vesoljstvo bivajočega in o izvlačenju vrednot iz njega, pri čemer to vesoljstvo obstaja tako rekoč po sebi in dopušča vlaganje in izvlačenje vrednot. Vrednote ne postanejo le nične, vrednote, ki smo jih mi prej vložili, potegnemo spet ven. Pri postavljanju in odstavljanju vrednot smo dejavni in kot dejavni udeleženi. Kdo smo »mi«? Kaj se tu godi? Nihilizem očitno ni zgolj skriven propad nekje na sebi obstoječih vrednot. Nihilizem je odstavljanje vrednot po nas, ki razpolagamo z njihovim postavljanjem. Z »nas« in »mi« pa misli Nietzsche človeka zahodne zgodovine. Noče reči, da isti ljudje, ki so vrednote vložili, le-te spet izvlečejo, temveč da so tisti, ki vlagajo, in tisti, ki izvlačijo, ljudje *ene* in *iste* zgodovine Zahoda. *Mi* sami, dandanašnji ljudje svojega časa, spadamo k tistim, ki nekoč vložene vrednote spet izvlačijo. Odstavitev dosedanjih vrhovnih vrednot ne izvira iz golega pohlepa po slepem razrušenju in ničevi obnovi. Izvira iz neke nuje in nujnosti dati svetu *tisti* smisel, ki ga ne bo ponižal do kakega golega prehoda v kako onstranstvo. Postane naj svet, ki omogoča tistega človeka, ki razvija svoje bistvo iz lastne vrednostne polnosti [Wertfülle]. Za to pa je potreben prehod čez, prehod skozi neko stanje, v katerem je videti svet brez-vreden, vendar obenem zahteva novo vrednost. Prehod skozi to vmesno-stanje [Zwischen-Zustand] mora le-tega kot takega pregledati v največji mogoči ovédenosti: za

to je nujno spoznati izvor tega vmesnega stanja in spraviti na dan prvi vzrok nihilizma. Samó iz te ovedenosti vmesnega stanja izvira odločilna volja za njegovo premaganje.

Nietzschejevo izvajanje, ki se je začelo kot naštevanje pogojev za nastanek nihilizma in kot golo opisovanje njegovega poteka, se nenadoma oglasi kot rekanje o tem, kaj izvršujemo, kaj celo moramo izvrševati. V vsem tem ne gre za kako historično seznanjanje s preteklimi okoliščinami in njihovimi posledicami v sedanjosti. Za tisto približujoče gre, za tisto, kar je šele v teku, za odločitve in naloge. Brezizjemna narava nihilizma se razlaga kot vlaganje in izvlačenje vrednot v svet in iz sveta.

Nihilizem in nihilizem ni isto. Nihilizem ni šele potek razvrednotenja vrhovnih vrednot, tudi ne samó *izvlačenje* teh vrednot. Že vlaganje teh vrednot v svet je nihilizem. Razvrednotenje vrednot se ne konča s kako vsesplošno brezvrednostjo vrednot, podobno potočku, ki usahne v pesku; nihilizem se dovrši v izvlačenju vrednot, v dejavni odstranitvi vrednot. To notranje bistveno bogastvo nihilizma nam hoče Nietzsche pojasniti. Zaradi tega nam mora zbuditi poglavje B odločno držo in obnašanje.

Če poglavje A sedaj še enkrat pregledamo z izostrenim pogledom, lahko spoznamo tudi razlikujoče se uvajanje navidez samo naštetih treh pogojev nastanka nihilizma. V prvem odstavku pravi Nietzsche načelno: nihilizem kot psihološko stanje »bo moral nastopiti«. Tu je vnaprej imenovan temeljni pogoj za možnost nihilizma — namreč ta, da se nekaj takega kot »smisel« sploh postavlja kot iskano.

V drugem odstavku pravi: nihilizem kot psihološko stanje »nastopi«. Tukaj imenuje odločilni pogoj,

ki uvaja in tako obvladuje dejansko omajanost vrhovnih vrednot, da se neka obkrožujoča in povzemajoča celovitost, neka »enovitost« postavi kot smisel, ki deluje skozi človeka in utrjuje in zagotavlja človeškost v bivajočem.

V tretjem odstavku pravi: »Nihilizem kot psihološko stanje ima še *tretjo* in *zadnjo* obliko«. Tu se ozira naprej na neko prihajajoče, v čemer šele najde nihilizem svoje polno bistvo. To je postavljanje resničnega, onstranskega sveta po sebi kot cilja in vzora navideznemu, tostranskemu.

V prvem odstavku je imenovan temeljni pogoj možnosti, v drugem dejanski začetek, v tretjem nujna dovršitev bistva nihilizma. Tako se šele v celoti »pokaže« zgodovina nihilizma *kot* zgodovina v svojih bistvenih potezah.

Sedaj ne moremo več zadrževati že omenjenega vprašanja, ali in kako torej ustreza tej zgodovini bistva nihilizma tudi tista zgodovinska dejanskost, ki jo navadno historično ugotavljamo. Neposredno ne pove Nietzsche o tem nič, kakor tudi svojega prikaza ne označuje posebej kot zgodovino bistva nihilizma. Tu je vse nedoločeno. Vendarle so znamenja za to, da ima Nietzsche pred očmi »dejansko« zgodovino, predvsem tam, kjer govori o tretji obliki nihilizma.

S postavljanjem »resničnega sveta« nasproti svetu postajanja kot le navideznemu svetu misli Nietzsche Platonovo metafiziko in v njenem spremstvu celotno poznejšo metafiziko, ki jo razume kot »platonizem«. Le-tega pojmuje kot »nauk o dveh svetovih«: nad tostranskim, spremenljivim in čutom dostopnim svetom obstaja nadčutni, nespremenljivi onstranski svet. Ta je obstojen, trajen, »bivajoč« in s tem resničen, oni je navidezen svet. Temu ustreza enačenje »resnice« in »biti«. Če uči krščanstvo, da je ta svet kot solzna dolina samó začasen prehod k onstranski, večni blaženosti, lahko Nietzsche krščanstvo v celoti pojmuje kot platonizem (nauk o dveh svetovih) za ljudstvo.

Če je s tretjo obliko pogojev za nastanek in bistvo nihilizma mišljena zgodovinsko Platonova filozofija, tedaj moramo za drugo in prvo iskati ustrezne zgodovinske oblike v *pred*platonski filozofiji. Zares lahko najdemo postavitev »enovitosti« za bivajoče v celoti v Parmenidovem nauku: ἕν τὸ ὄν. Za prvo obliko pogojev nastanka pa nasprotno ne moremo najti izrecnega zgodovinskega potrdila že zato, ker velja kot temeljni pogoj [Grund-Bedingung] za *možnost* nihilizma in tako prežema celotno zgodovino nihilizma. Ker pa to pravzaprav velja za vse tri pogoje in se le-ti, čeprav ustrezno spremenjeni, uveljavljajo v vsakem temeljnem metafizičnem stališču, je poskus, izkazati neko historično ustreznost omenjenim trem pogojem, brez pomena, ki bi ga najprej lahko zahtevali, zlasti če premislimo, da je poglavje A samo predigra za B.

Novo postavljanje vrednot

Poglavje B se glasi:

»Postavimo, da smo spoznali, kako s temi *tremi* kategorijami ne smemo več *razlagati* sveta in da je po tem vpogledu začel svet za nas postajati brezvreden: tedaj moramo vprašati, *od kod* izvira naša vera v te tri kategorije, — poskusimo, ali *jim* ni mogoče odpovedati vere! Če smo te tri kategorije *razvrednotili*, tedaj dokaz njihove neuporabnosti za vesolje ni nikakršen temelj [Grund, razlog] več *za razvrednotenje vesolja.*

Rezultat: *vera v umske kategorije* je vzrok nihilizma — vrednost sveta smo merili ob kategorijah, *ki se nanašajo na popolnoma fingirani svet.*

Sklepni rezultat: vse vrednote, s katerimi smo si poskušali najprej napraviti svet dragocen in ga nazadnje prav s tem *razvrednotili,* ko so se vrednote izkazale kot nepriložljive [unanlegbar] — vse te vrednote so, preračunane psihološko, rezultati določenih perspektiv koristnosti za ohranjanje in stopnjevanje človeških tvorb gospodovanja [Herrschafts-Gebilde]: in le po krivem *projiciranje* v bistvo stvari. Še vedno je človekova *hiperbolična naivnost,* da samega sebe postavlja za smisel in mero vrednosti stvari.

Rekli smo, da se tu govori neki drug jezik, tisti, ki se seveda že oglaša v A in predvsem v njegovem sklepnem stavku. Sedaj se ne govori več: nihilizem kot psihološko stanje »bo moral nastopiti«; ne govori se več o nihilizmu kot o kakem tako rekoč le historično najdenem pojavu. Sedaj se govori o nas samih in nam samim. Zaradi tega se sedaj glasi: »Postavimo, da smo spoznali, kako ... ne smemo več *razlagati*«; glasi se: »tedaj moramo ...«; glasi se: »poskusimo ...!« Ko smo ta poskus naredili, tedaj se pokaže popolnoma nov odnos do »vesolja«. Šele tedaj smo dosegli »rezultat« te zgodbe. Ta »rezultat« se v sklepnem odstavku povzema kot »sklepni rezultat«.

»Rezultati« obstajajo samo, kjer se računa in obračunava. Tok Nietzschejevih misli je kot nihilistično zares neko računanje; kakšno, to pove v sklepnem odstavku: »— vse te vrednote so, preračunano psihološko, rezultati« tega in tega. Gre za »psihološko« preračunavanje in poračunavanje vrednot, pri katerem smo seveda mi sami so-postavljeni v račun. Zakaj »psihološko« misliti pomeni: vse misliti kot

podobo volje do moči. Psihološko preračunati pomeni: vse oceniti po vrednosti [glede na vrednoto] in vrednote obračunati po temeljni vrednoti, volji do moči — izračunati, koliko so »vrednote« in kako so »vrednote« ocenljive po volji do moči in s tem dokazljive kot veljavne.

Kar se v B zahteva in k čemur se poziva, je izrecen in zavesten in zavestno upravičujoč se poskus razvrednotiti vrhovne vrednote, jih kot vrhovne vrednote odstaviti. To pa obenem pomeni odločitev vzeti vmesno stanje, ki ga uvaja razvrednotenje vrhovnih vrednot ob istočasnem preostanku tukajšnjega sveta kot edine dejanskosti, resno in *biti* v njem kot v zgodovinskem stanju. Nihilizem sedaj ni nikakršen zgodovinski potek več, ki ga imamo kot gledalci samó pred seboj, zunaj nas ali celo za sabo; nihilizem se razodeva kot zgodovina naše lastne dobe, ki mu oblikuje njegov prostor delovanja in po kateri smo poklicani. V tej zgodovini ne stojimo kot v kakem ravnodušnem prostoru, v katerem bi bilo mogoče poljubno sprejemati stališča in stojišča. Ta zgodovina je sama način našega žitja in bitja, način, kako *smo.* Razvrednotenje dosedanjih vrhovnih vrednot pride v stanje odstavitve in prevrata. Ker pa tudi v prevratu še gre za vrednote, ki naj bi določale bivajoče v celoti, ker postane s padcem dosedanjih vrhovnih vrednot bivajoče v smislu sedaj in tu dostopnega dejanskega sicer brezvredno, vendar ne izgine, marveč se šele prav uveljavi kot to, kar s prevratom dosedanjih vrednot potrebuje nove vrednote, zato je odstavitev dosedanjih vrednot v sebi in nujno že na poti k novemu postavljanju vrednot. Z odstavitvijo dosedanjih vrednot postane prejšnji samo tostranski svet edino bivajoče v celoti; bivajoče v celoti je sedaj tako rekoč zunaj razlikovanja med tostranstvom in

onstranstvom. Odstavitev dosedanjih vrhovnih vrednot prinaša potemtakem s seboj neko spremembo bivajočega v celoti, takó da postane vprašljivo, kje in kako se še sme govoriti o bivajočem in o biti. Drugače rečeno: novo postavljanje vrednot se ne more več vršiti tako, da bi na *isto*, medtem seveda izpraznjeno mesto dosedanjih vrhovnih vrednot namesto njih samo postavili nove vrednote.

Z vrhovnimi vrednotami odpade obenem to »zgoraj« in »visokost«, ta »onstran«, odpade dosedanje *mesto*, kamor bi vrednote mogle biti postavljene. To pomeni: postavljanje vrednot mora sámo v sebi postati drugačno. Zakaj tudi to, za kar naj bi nove vrednote bile vrednote, po odpadu onstranstva ni več tostranstvo. To pa vsebuje: način, *kako* vrednote so vrednote, bistvo vrednot se mora spremeniti. Do dna segajoča sprememba, ki je za »razvrednotenjem« dosedanjih vrhovnih vrednot, se kaže v tem, da postane nujen *nov princip postavljanja vrednot*. Ker pa je razvrednotenje vrhovnih vrednot neko iz razločno vedenih pojavov izvirajoče, temu ustrezno ovedeno odstavljanje dosedanjih vrednot, mora novo postavljanje vrednot imeti izvir v novi in stopnjevani zavestnosti (računu).

Princip novega postavljanja vrednot se torej lahko uveljavi le tako, da se zbudi in razširi novo védenje o bistvu vrednot in pogojih postavljanja vrednot. Iz najvišje ovédenosti lastne zavesti o bistvu vrednote in o postavljanju vrednot se mora izvršiti in urediti prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot. Šele v tako razumljenem novem postavljanju vrednot se *dovršuje* padec dosedanjih vrednot.

S prevrednotenjem vseh vrednot postane nihilizem šele klasičen. Odlikuje ga védenje o izviru in

nujnosti vrednot in s tem tudi vpogled v bistvo dosedanjih vrednot. Tu šele pride mišljenje vrednot in postavljanje vrednot k samemu sebi; ne le tako, da neko instinktivno delovanje obenem tudi sámo sebe pozna in se mimogrede opazuje, temveč tako, da postane ta ovedenost *zraven* bistven moment in pogonska moč celotnega delovanja. Kar označujemo z mnogoznačnim imenom »instinkt«, ne postane le kot káko prej nezavedno sedaj tudi še zavedno; ovedenost, »psihološko preračunavanje« in račun postanejo pravi »instinkt«.

Medtem ko je nihilizem v poglavju B razbran in spoznan kot vmesno stanje in narejen za mero mišljenju in delovanju, doseže sklepno poglavje odlomka štev. 12 stojišče klasičnega nihilizma. Izračunan je »sklepni rezultat«, v katerem je bivajoče v celoti na novo obračunano in se védenju o bistvu vrednot in postavljanju vrednot brez prikrivanja izreka.

> Naj ponovimo poglavitni stavek sklepnega poglavja: »— vse te vrednote so, preračunane psihološko, rezultati določenih perspektiv koristnosti za ohranjanje in stopnjevanje človeških tvorb gospodovanja [Herrschafts-Gebilde]: in le po krivem *projicirane* v bistvo stvari. Še vedno je človekova *hiperbolična naivnost*, da samega sebe postavlja za smisel in mero vrednosti stvari.«

S tem je rečeno: bistvo vrednot ima svoj temelj v »tvorbah gospodovanja« [»in Herrschafts-Gebilden«]. Vrednote se bistveno nanašajo na »gospodovanje«. Gospodovanje je moč, ki je pri môči [inder-Macht-Sein der Macht]. Vrednote se nanašajo na voljo do moči, odvisne so od nje kot od pravega bistva moči. Tisto neresnično in nevzdržno dosedanjih vrhovnih vrednot ni v njih samih, ni v njihovi vsebini, ni v tem, da se išče smisel, postavlja eno-

vitost, zagotavlja neko resnično. To neresnično vidi Nietzsche v tem, da se te vrednote vlagajo ven v neko »na sebi bivajoče« okrožje, v katerem in iz katerega naj bi na sebi brezpogojno veljale; medtem ko imajo vendar svoj izvir in okrožje veljavnosti samó v določeni vrsti volje do moči.

Če mislimo iz sklepnega poglavja odlomka štev. 12 nazaj na njegov naslov »Padec kozmoloških vrednot«, tedaj se pokaže, da pokriva to ime celoto tega odlomka le tedaj, če že vnaprej pojmujemo nihilizem v Nietzschejevem pomenu kot zgodovino, tj. obenem pozitivno kot predstopnjo »novega« postavljanja vrednot, in to tako odločno, da skusimo in spoznamo prav ta najekstremnejši nihilizem ne kot popolno propadanje, temveč kot prehod k novim pogojem bivanja. Do tega celotnega vpogleda v bistvo nihilizma je Nietzsche prišel v času pisanja odlomka štev. 12 v naslednjem zapisu:

»*Celoten vpogled.* — [*Gesamt-Einsicht.* —] Dejansko prinaša vsaka velika rast s seboj tudi velikansko *upadanje* in *minevanje:* trpljenje, simptomi propadanja *sodijo* v čase velikanskega napredovanja; vsako plodno in močno gibanje človeštva je obenem *soustvarilo* neko nihilistično gibanje. Potemtakem bi bil znak za pomembno in najbistvenejšo rast, za prehod v nove pogoje bivanja to, da se je pojavila na svetu *najekstremnejša* oblika pesimizma, pravi *nihilizem. To sem doumel.*« (štev. 112; pomlad — jesen 1887).

V isti čas sodi tudi zapis:

»Človek je *zverina* [pod-žival, *Untier*] in *nadžival;* višji človek je nečlovek in nadčlovek: tako sodi skupaj. Z vsako rastjo v veličino in višino raste človek tudi v globino in grozovitost: ne moremo hoteti enega brez drugega, — ali še več: bolj temeljito ko hočemo eno, toliko temeljiteje dosežemo prav drugo.« (štev. 1027).

Nihilizem kot zgodovina

Prava naloga, ki skuša premisliti in domisliti Nietzschejev pojem evropskega nihilizma, postaja po prvi razlagi odlomka štev. 12 določnejša. Kar smo na začetku premišljanj le približno vnaprej sprejeli, lahko sedaj za pravo razlago bistva nihilizma združimo v dve smeri vpraševanja, ki ju začrtujemo z naslednjimi stavki:

1. Nihilizem, če ga mislimo po Nietzschejevo, je zgodovina razvrednotenja dosedanjih vrhovnih vrednot kot prehod k prevrednotenju vseh dosedanjih vrednot, ki je v odkritju principa novega postavljanja vrednot; za tak princip spozna Nietzsche voljo do moči.

2. To bistvo nihilizma pojmuje Nietzsche samó iz misli vrednot, samó v tej obliki mu postane predmet kritike in samo v tej obliki ga poskuša premagati. Ker pa je princip postavljanja vrednot v volji do moči, se premaganje nihilizma z njegovo dovršitvijo v klasičnega razvije v razlago bivajočega v celoti kot volje do moči. Novo postavljanje vrednot je metafizika volje do moči.

To ime »metafizika *volje do moči*« razumemo v dvojnem pomenu, če ima ta genitiv [volje, *des* Willens] dvojen pomen kot genitivus obiectivus in subiectivus. Nietzschejeva metafizika je najprej tista, ki ima kot resnica o bivajočem v celoti voljo do moči za svoj »objekt«, kolikor ta volja do moči spolnjuje temeljno naravo bivajočega v celoti. Volja do moči pa je kot temeljna narava bivajočega v celoti obenem določitev bistva človeka. Kot taka do-

ločitev je volja do moči temelj človeškega uobličenja resnice o bivajočem v celoti, tj. metafizike; je njen subiectum. Nietzschejeva metafizika je zato, drugič, tista, v kateri zagospoduje volja do moči. Ta metafizika pripada sama v območje moči volje do moči in je eden izmed njenih pogojev. Volja do moči je objekt in subjekt metafizike, ki jo prežema misel vrednot. Ime »metafizika *volje* do moči« je v tem enoznačnem pomenu dvoznačno.

Najprej je treba nihilizem pojmiti enotno kot zgodovino postavljanja vrednot. Ime »postavljanje vrednot« [»Wertsetzung«] uporabljamo tu v dvojnem pomenu. Obsega: postavljanje vrhovnih vrednot, razvrednotenje teh vrednot kot njihovo odstavitev, prevrednotenje teh vrednot kot postavljanje novih vrednot.

Ad 1. Nihilizem je zgodovina. S tem ne mislimo le, da »ima« to, kar imenujemo nihilizem, kako »zgodovino«, ki bi ji v njenem časovnem poteku mogli historično slediti. Nihilizem *je* zgodovina. V Nietzschejevem pomenu nihilizem sotvori bistvo zahodne zgodovine, ker sodoloča zakonitost temeljnih metafizičnih stališč in njihovega odnosa. Temeljna metafizična stališča pa so tla in območje tistega, kar poznamo kot svetovno zgodovino, posebej kot zahodno zgodovino. Nihilizem določa zgodovinskost te zgodovine. Zato pri razumevanju bistva nihilizma ne gre toliko za to, da bi pripovedovali zgodovino nihilizma v posameznih stoletjih in ga orisali v njegovih podobah. Vse mora biti najprej naravnano v spoznanje nihilizma kot zakonitosti zgodovine. Če hočemo to zgodovino — računajoč iz razvrednotenja vrhovnih vrednot — pojmiti kot »propad«, tedaj nihilizem ni vzrok tega propada, temveč njegova *notranja logika:* tista zakonitost dogajanja, ki žene čez goli propad in zato

že kaže ven. Vpogleda v bistvo nihilizma zato ni v znanju historičnih pojavov, ki bi jih mogli prikazati kot nihilistične, temveč temelji v pojmovanju korakov, vmesnih stopenj in vmesnih stanj od začenjajočega se razvrednotenja do nujnega prevrednotenja.

Če se razvrednotijo vrhovne vrednote in vznikne spoznanje, da svet ne ustreza temu, kar mi v idealu o njem menimo, če se celo zbudi razpoloženje, da gre vse v slabo in ničevo in da je ta svet najslabši vseh svetov, »pessimum«, tedaj nastane drža in obnašanje, ki se v novejšem času navadno imenuje »pesimizem«, vera, da v najslabšem teh svetov življenje ni vredno, da bi ga živeli in potrjevali (Schopenhauer).

Nietzsche označuje zato tudi »pesimizem« (štev. 9; 1887) izrecno kot »predstopnjo nihilizma« (prim. štev. 37: »Razvoj *pesimizma v nihilizem*«). Toda kot nihilizem je tudi pesimizem dvoznačen. Obstaja pesimizem iz jakosti in *kot* jakost; obstaja pa tudi pesimizem iz slabosti in *kot* slabost. Prvi nič ne mara, gleda to nevarno, noče nikakršnih prikrivanj: trezno gleda na sile in moči, ki povzročajo nevarnost; spozna pa tudi tiste pogoje, ki kljub vsemu zagotavljajo obvladovanje stvari. Pesimizem jakosti ima zato svojo pozicijo v »analitiki«. Nietzsche s tem ne razume kakega razkroja kot raztelešenja in razcefranja, temveč raz-laganje tega, kar »je«, utemeljevanje, kazanje razlogov, zakaj je bivajoče táko, kakršno je. Pesimizem kot slabost in propadanje pa nasprotno vidi vsepovsod le to mračno, prinaša za vse kak razlog za neuspeh in se zdi sam sebi drža in vedènje, ki vse vnaprej ve, kako bo. Pesimizem slabosti skuša vse »razumeti« in historično razložiti, opravičiti in dopustiti. Za vse, kar se godi, takoj poišče káko primero, ki se je

pripetila že prej. Pesimizem kot propad se rešuje v »historizmu« (prim. štev. 10). Pesimizem, ki je močan v »analitiki«, in pesimizem, ki se zaplete v »historizem«, sta drug drugemu skrajno nasprotna. »Pesimizem« in »pesimizem« ni isto. S pesimizmom in njegovo dvoznačnostjo pridejo zato na dan in do premoči »ekstremi«. S tem postane »vmesno stanje«, ki ga uvaja razvrednotenje dosedanjih vrhovnih vrednot, razločnejše in prisilnejše.

Na eni strani se kaže, da spolnitve dosedanjih vrednot *ni* mogoče doseči, svet je videti brezvreden. Na drugi strani se iščoči pogled z analitičnim ovedenjem izvora vrednotenj v volji do moči naravna na vir novih vrednotenj, ne da bi seveda s tem svet že pridobil kaj vrednosti. Toda prav tako lahko spričo pretresa veljavnosti dosedanjih vrednot vsekakor poskušajo še zadržati njihovo »mesto« in to staro mesto, to nadčutno, naseliti z novimi ideali. Po Nietzschejevem prikazu se to zgodi npr. z »nauki o osrečenju sveta« [»Weltbeglückungslehren«] in s »socializmom« kakor tudi z »wagnerjansko glasbo«, krščanskim »idealom« in tam, »kjer smo opravili z dogmatično obliko krščanstva« (štev. 1021). Tako nastane »nepopolni nihilizem«:

»*Nepopolni* nihilizem, njegove tri oblike: mi živimo sredi tega.

Poskusi, da bi ušli nihilizmu, ne da bi razvrednotili dosedanje vrednote: prinašajo na dan nasprotno, zaostrujejo problem.« (štev. 28).

S tem postane jasneje, da spada in kako spada k popolnemu, dovršenemu nihilizmu »prevrednotenje vseh vrednot« in kako hodi pred tem in spremlja to prevrednotenje svojevrstno lebdenje. To lebdenje, v katerem so dosedanje vrednote odstavljene, nove pa še ne postavljene, temelji na tem, da ni nobene resnice na sebi, pa vendarle je resnica. Toda resnica se mora vsakokrat znova določati. Z »analitiko« se zbuja slutnja, da je »volja do resnice« kot zahteva po nečem veljavnem in merodajnem zahteva po *moči [Macht*-anspruch] in kot taka upravičena šele z voljo do moči in kot neka oblika volje do moči. Orisano vmesno stanje je »ekstremni nihilizem«, ki posebej spozna in izreče, da ni nobene resnice na sebi. Ta nihilizem je spet dvoznačen:

»A. Nihilizem kot znak *stopnjevane moči duha: aktivni nihilizem.*

B. Nihilizem kot *propad* in *nazadovanje moči duha: pasivni nihilizem.*« (štev. 22; pomlad — jesen 1887).

Pasivni nihilizem pusti vse, kakor je: ni nobene resnice na sebi; to tedaj zanj pomeni: sploh ni nobene resnice. Aktivni nihilizem pa se nasprotno odpravlja na pot, da bi določil resnico v njenem bistvu od tod, od koder vse sprejema svojo določljivost in določenost. Aktivni nihilizem spozna resnico kot neko obliko volje do moči in kot vrednoto določene stopnje.

Če navsezadnje voljo do moči razberemo in spoznamo kot edini temelj možnosti resnice, če resnico pojmujemo in oblikujemo kot funkcijo volje do moči (kot pravičnost), tedaj se ekstremni nihilizem kot aktivni spremeni v klasični nihilizem. Ker pa aktivni nihilizem že spoznava in priznava voljo do moči kot temeljno naravo bivajočega, nihilizem zanj sploh ni zgolj »kontemplacija« [»Betrachtsamkeit«] (štev. 24), nikakršen Ne presoje, temveč je Ne dejanja: »polotimo se«; »pokončamo«, »uniči-

mo« [»man legt Hand an«; man richtet zu Grunde«.]. Ne da le gledamo kaj kot nično, temveč to odstranimo, zrušimo in ustvarimo čistino. Klasični nihilizem je zato sam »ideal *najvišje mogočnosti*« (štev. 14).

Ta nihilizem se postavlja ven iz dosedanjega »življenja«, utira pot »novemu redu« in navdaja to, kar hoče odmreti, še z »zahtevo po koncu«. Tako nihilizem prazni prostor in obenem dopušča nove možnosti. Nietzsche govori zato z ozirom na ta prostor ustvarjajoči, vse bivajoče sproščajoči nihilizem popolnoma novega postavljanja vrednot o »ekstatičnem nihilizmu« (štev. 1055). Če ta najvišja mogočnost klasično ekstatičnega, ekstremno aktivnega nihilizma ne pozna nad seboj nobene mere in je ne prizna za mero, bi lahko bil klasično-ekstatični nihilizem *»božanski način mišljenja«* (štev. 15). Nihilizem v tej obliki nikakor ni več le brezmočno »hrepenenje po niču« (štev. 1029), je nasprotje temu (prim. štev. 1010, 1023, 1025). Tako se pokaže neko v sebi sklenjeno bogastvo bistva nihilizma: dvoznačni predobliki nihilizma (pesimizem), nepopolni nihilizem, ekstremni nihilizem, aktivni in pasivni nihilizem, aktivno ekstremni nihilizem kot ekstatično klasični nihilizem.

Kdaj vlada *katera* od teh vrst nihilizma, kako in kako široko, ali jo spoznamo ali ne, ali če vladajo vse naenkrat in povzročijo neko vseskozi mnogoznačno zgodovinsko stanje dobe — to so vprašanja, ki jih je vedno mogoče zastavljati le iz položaja delovanja in premisleka in tu tudi morajo biti postavljena. Za nas zadošča opozorilo na načine nihilizma, ki so razčlenjeni v sebi, da bi nakazali razgibanost njegovega bistva in njegovo zgodovinsko naravo in da bi obenem znova poudarili, da z nihilizmom ne smemo misliti zgolj nekaj sedanjega ali celo

tisto v Nietzschejevem času »današnje«. Ime nihilizem kaže na dolgo za nami prihajajoče in daleč čez nas segajoče zgodovinsko gibanje.

Postavljanje vrednot in volja do moči

Nihilizem, ki ga misli Nietzsche kot zgodovino postavljanja vrednot, pa je mogoče pojmiti šele tedaj, če spoznamo postavljanje vrednot kot táko v njegovem bistvu, tj. tu: v njegovi metafizični nujnosti. Zaradi tega se *glavna teža naših premišljanj* prelaga na krog vprašanj, ki smo ga imenovali na drugem mestu.

Ad 2. Vodilni stavki tega kroga vprašanj se glasijo: Nietzsche misli nihilizem po izvoru, razvijanju in premaganju samó iz vrednostne misli. Mišljenje v vrednotah spada v tisto dejanskost, ki je določena kot volja do moči. Vrednostna misel je nujni sestavni del metafizike volje do moči.

V čem pa ima ta metafizika svoj bistveni zgodovinski temelj? Vprašajmo drugače: kje ima vrednostna misel svoj »metafizični« izvor? Če je metafizika resnica o bivajočem v celoti in zato govori o biti bivajočega — iz katere razlage bivajočega v celoti izvira vrednostno mišljenje? Odgovarjamo: iz določenosti bivajočega v celoti po temeljni naravi volje do moči. Odgovor je pravilen. Toda kako pride do *take* razlage bivajočega, če ne izvira kot samovoljno in nasilno mnenje le iz glave zanesenjaškega gospoda Nietzscheja? Kako pride do zasnutka sveta kot volje do moči, če vzamemo, da mora Nietzsche s takšno razlago sveta izreči le tisto, k čemur teži dolga zgodovina zahoda, še posebno zgodovina novega veka, v svojem najbolj skritem teku? Kaj biva in vlada v zahodni meta-

fiziki, da postane nazadnje metafizika volje do moči?

Vprašujoč tako, gremo ven iz navidez golih poročil in pojasnil k »raz-lagajočemu pre-rekanju« [»Aus-einander-setzung«] z Nietzschejevo metafiziko. Če vzamemo, da je Nietzschejeva metafizika dovršitev zahodne metafizike, tedaj je raz-lagajoče pre-rekanje z njo primerno le, če se loti zahodne metafizike v celoti.

Pri miselnem razlagajočem prerekanju s kakim mislecem ne gre za to, da se kakemu »nazoru« postavi nasproti kak drug, da se eno »stališče« pobija z drugim. Vse to je vnanje početje in ni bistveno. Raz-lagajoče pre-rekanje nam ne pomeni: modrijanske »polemike« in ničeve »kritike«. Raz-lagajoče pre-rekanje pomeni tu premislek resnice, ki je pred odločitvijo, pred odločitvijo, ki je ne odločamo mi, marveč je odločitev, ki se sklene kot zgodovina biti iz biti same za našo zgodovino. Pri tem nam preostane le, da trkamo na »nazore« in vztrajamo pri »stališčih« — pri čemer je treba k »stališčem« prišteti tudi domnevno »svobodo stališč« — ali pa da z vsem stališčnim in nazorskim pretrgamo, vsa tekoča mnenja in predstave odslovimo, da bi bili izročeni samó enemu izvirnemu védenju.

Že pri prvem pojasnjevanju nihilizma smo zadeli ob to, da menita ime in besedni pojem »nihilizem« misel biti, Nietzsche pa pojmuje nihilizem vseskozi iz vrednostne misli. Medtem ko je že od nekdaj bilo in ostaja vodilno vprašanje metafizike vprašanje o bivajočem kot takem v celoti, se je vrednostna misel v metafiziki uveljavila šele v novejšem času in *odločno* samó z Nietzschejem, in sicer tako, da se je metafizika s tem odločilno obrnila k dovršitvi svojega bistva.

Skupaj z Nietzschejevim vplivom postane filozofija učenjakov na koncu 19. in na začetku 20. stoletja »filozofija vrednot« in »fenomenologija vrednot« [»Wertphilosophie« und »Wertphänomenologie«]. Vrednote same se kažejo kot stvari na sebi, ki jih urejajo v »sisteme«. Pri tem so, kljub molčečemu odklanjanju Nietzschejeve filozofije, iskali po njegovih spisih, posebno v »Zaratustru« take vrednote na sebi in jih nato — »bolj znanstveno« kot ta »neznanstveni pesniški filozof« Nietzsche — sestavili v neko »etiko vrednot« [»Wertethik«].

Če tu govorimo o vrednostni misli v filozofiji, mislimo izključno samó Nietzschejevo metafiziko. Kot »filozofija vrednot« [»Wertphilosophie«] se ob koncu stoletja označuje neka smer novokantovstva, ki se veže na imeni Windelband in Rickert. Trajna zasluga te smeri ni »filozofija vrednot«, temveč tisto, v njenem času upoštevanja vredno razpoloženje, ki je proti prodiranju naravoslovne »psihologije« in »biologije« kot dozdevno prave in edine »filozofije« še ohranjalo in sporočalo neko sled pristnega védenja o bistvu filozofije in filozofskega vpraševanja. Samó to, v dobrem pomenu »tradicionalno« razpoloženje pa je tudi spet ubranilo »filozofiji vrednot«, da bi premislila vrednostno misel v njenem metafizičnem bistvu, tj. da bi nihilizem dejansko vzela zares. Verjeli so, da bodo nihilizmu lahko ušli z vračanjem h Kantovi filozofiji; to pa je bilo le umikanje pred nihilizmom in odpoved, da bi pogledali v prepad, ki ga le-ta prekriva.

Če Nietzschejeva filozofija spolnjuje dovršitev zahodne metafizike in če je v tej filozofiji vrednostna misel odločilna prvič in izvirneje kot v poznejši »filozofiji vrednot«, tedaj vrednostna misel ni mogla preiti v to metafiziko po naključju in od zunaj. Vprašanje o izvoru vrednostne misli v meta-

fiziki postane na enak način vprašanje o bistvu vrednote *in* vprašanje o bistvu metafizike. Če le-ta dosega svojo dovršitev, postaja naše vprašanje odločilno vprašanje o tem, kaj določa nujnost filozofije in kaj jo utemeljuje.

Od kod izvira vrednostna misel, tisto mišljenje, ki vse ocenjuje po vrednotah, sámo sebe pojmuje kot vrednotenje in si zadaja za nalogo novo postavitev vrednot? Nietzsche je sam zastavil vprašanje o izvoru vrednostne misli in tudi že odgovoril nanj. Treba se nam je le spomniti na tok njegovega premišljanja v odlomku št. 12. Tam Nietzsche v poglavju B izrecno vprašuje: od kod izvira naša vera v kozmološke vrednote? Odgovor se glasi: iz človekove volje, da bi sam sebi zagotovil vrednost. Kako pa bi mogel človek to storiti, če svet, v katerega spada, sam zase nima vrednosti, smisla in smotra, enovitosti in *resnice*, če se človek ne more podrediti kakemu »idealu«? Sklepno poglavje št. 12 že dovolj razločno izreka notranjo zvezo med postavljanjem vrednot in voljo do moči. Z opozorilom na to mesto ta zveza seveda še ni posebej dojeta. Domnevati pa smemo, da je moral Nietzsche po svoje že spraviti to zvezo na dan, če sicer sodi k prevrednotenju vrednot posebno jasna ovedenost in s tem védenje o tem, kako je z vrednotami.

Vsakršno postavljanje vrednot, tudi in prav novo postavljanje vrednot, s katerim naj bi se spolnilo prevrednotenje vrednot, se mora nanašati na voljo do moči. Nietzsche izreče to zvezo v prvem stavku odlomka štev. 14 :

> »*Vrednote in njihovo spreminjanje* so v razmerju z *rastjo moči [Macht-Wachstum] postavljalca vrednot.*«

»Rast moči« po uvodoma dani določitvi bistva volje do moči ne pomeni nič drugega kot stopnjevanje moči v smislu samopre-močevanja moči [Macht-Steigerung im Sinne des Sichübermächtigens der Macht]. V tem pa je bistvo moči. Stavek potemtakem pomeni: vrednote in njih spreminjanje, torej postavljanje vrednot — bodisi kot razvrednotenje ali prevrednotenje ali novo postavljanje vrednot — se določajo vedno iz vsakokratne vrste volje do moči, ki po svoje določa postavljalca vrednot, tj. človeka, v načinu njegove človeškosti. Vrednote izvirajo iz postavljanja vrednot, le-to ustreza volji do moči. Kako in zakaj pa je volja do moči taka, da postavlja vrednote? Kaj razume Nietzsche z »vrednoto«?

Ta, po sestavi odlomkov iz zapuščine zelo zmedena knjiga »Volja do moči« vsebuje pod štev. 715 (1888) neki Nietzschejev zapis, ki odgovarja na naše vprašanje:

> »Gledišče ‚vrednote' je gledišče *pogojev za ohranitev in stopnjevanje* glede na kompleksne tvorbe relativne trajnosti življenja znotraj postajanja.«

»Vrednota« je potemtakem »gledišče«. »Vrednota« je celo »po bistvu« »gledišče za . . .« (prim. štev. 715). Ne vprašujemo še, za kaj je vrednota gledišče, prej premišljamo, da »vrednota« sploh je »gledišče« — to, kar zajema pogled, očišče za gledanje, in sicer za neko gledanje, ki nekaj namerja. Takšno namerjanje na nekaj je *računanje* na takšno, ki mora računati z drugim. Zato »vrednost« [»Wert«, »vrednoto«] tudi takoj spravimo v razmerje s Koliko in Toliko, s kvantumom in številom. »Vrednosti« [»vrednote«] se zato (štev. 710) nana-

šajo na *»številčno* in mersko lestvico«. Ostane le vprašanje, na kaj se nanaša lestvica stopnjevanja ali pojemanja.

Z označitvijo vrednote kot »gledišča« se pokaže eno in za Nietzschejev pojem vrednote bistveno: vrednoto kot gledišče vsakokrat postavlja gledanje; za namerjanje nečesa postane s tem postavljanjem vrednota šele neka v smer gledanja tega namerjanja na nekaj spadajoča »točka« [»gledišče«]. Vrednote torej niso nekaj vnaprej in na sebi obstoječega, tako da bi mogle priložnostno postati tudi gledišča. Nietzschejevo mišljenje dovolj jasno in odkrito poudarja, da je gledišče »u-točkano« v gledišče samó z »u-točkanjem« tega gledanja.[4] Veljavno ne velja zato, ker je vrednota na sebi, temveč vrednota *je* vrednota, ker velja. Velja, ker je kot veljavna postavljena. Postavljena je takó z namerjanjem na nekaj, kar *od* tega namerjanja šele sprejme naravo tega, s čimer naj bi računali in kar zato velja.

Kjer je vrednostna misel enkrat nastala, je treba tudi priznati, da »so« vrednote le, kjer se računa, enako kot obstajajo »objekti« le za »subjekt«. Govoriti o »vrednotah na sebi« je bodisi brezmiselnost ali potvarjanje ali oboje hkrati. »Vrednota« je po svojem bistvu »gledišče«. Gledišča obstajajo samo za neko gledanje, ki točkuje in mora računati s »točkami«.

[4] V nemščini se stavek glasi: Nietzsches Denken ist hell und offen genug, um einzuschärfen, dass der Gesichtspunkt zu einem solchen nur durch die »Punktation« dieses Sehens »punktiert« ist. Besedo »Punktation« prevajam z »u-točkanjem«, kar pomeni, da se gledanje vzpostavi kot »gledanje z neke točke« v tistem smislu, kakor včasih rabimo izraz »točka zrenja«.

Kaj pa je z vrednoto kot očiščem zajeto v pogledu? Kaj je tisto, s čimer se vsakokrat računa? Na kaj se računanje bistveno namerja? Nietzsche pravi: »Gledišče ‚vrednote' je gledišče *pogojev za ohranitev in stopnjevanje*«. S tem, ko se *na* nekaj računa, se mora vsakokrat računati *s* takim, od česar sta odvisna ohranitev in stopnjevanje, kar pospešuje ali ovira ohranitev, kar prinaša ali odreka stopnjevanje, tj. s pogoji. Po vsem doslej povedanem smemo domnevati, da je z ohranjanjem in stopnjevanjem mišljeno ohranjanje moči in stopnjevanje moči. Moč je tisto »nekaj«, tako rekoč »stvar«, za katero gre, stvar, katere ohranitev in stopnjevanje sta podrejena pogojem.

»Vrednote« so pogoji, s katerimi mora moč kot taka računati. Računati na stopnjevanje moči, na pre-močevanje vsakokratne stopnje moči je *bistvo* volje do moči. »Vrednote« so v prvi vrsti pogoji stopnjevanja, ki jih volja do moči zajema v pogledu. Volja do moči kot samopre-močevanje [Selbstübermächtigen] ni nikoli mirovanje.

Volja do moči je v Nietzschejevi metafiziki bolj polno ime za obrabljen in prazen naziv »postajanje«. Zato pravi Nietzsche: »Gledišče ‚vrednote' je gledišče pogojev za ohranitev in stopnjevanje«... »znotraj postajanja«. Toda v določitvi bistva vrednote kot *pogoja* ostaja nedoločeno, *kaj* pogajajo vrednote, katero stvar imajo za »stvar«, če tu rabimo besedo »stvar« kot »nekaj« v najširšem pomenu, ki nas ne sili misliti na oprijemljive stvari in predmete. Vendar je to, *kar* vrednote pogajajo, volja do moči. Gotovo; samó volja do moči kot temeljna narava »dejanskega« ni enostavna po bistvu, kar izraža že to ime. Nietzsche ne reče po naključju: »Vrednota« je vsakokrat vračunani *»pogoj za ohranitev in stopnjevanje«*. V dejanskem

gre enako nujno za ohranitev *in* stopnjevanje; kajti da bi mogla volja do moči kot premočevanje [Übermächtigung] prekoračiti neko stopnjo, ni primorana le doseči to stopnjo, mora jo tudi zadrževati in jo celo *premagujoč* obdržati [sogar *machtend* festgehalten werden], sicer *pre*-močevanje *[Über*mächtigung] ne bi moglo biti pre-*močevánje* [Über-*mächtigung]*. Samó kar že v sebi trdno stoji in je obstojno, lahko »misli« na stopnjevanje. Neka stopnja se mora najprej v sebi utrditi, da bi se lahko stopnjevala.

Zato potrebuje dejansko, ki ima naravo volje do moči, tiste vrednote, ki mu zagotavljajo obstoj in stanovitnost. Toda prav tako nujno potrebuje tiste pogoje, ki mu zagotavljajo samopreseganje, nadkrijevanje [ein Über-sich-hinaus, eine Überhöhung] dejanskega (živega); tj. vrednote kot pogoje stopnjevanja.

Volja do moči mora torej po svojem najbolj notranjem bistvu neprestano in posebej postavljati vrednote ohranitve *in* vrednote stopnjevanja. Na oba ta ozira, ki se izmenično nanašata drug na drugega, mora gledati volja do moči in tako gledajoč u-točkati točke gledanja [Blickpunkte punktieren]: postavljati vrednote. K postavljanju vrednot sodi to gledanje z gledišč [točk gledanja]. To raz-gledno [iz-gledno] in pre-gledno volje do moči je tisto, kar imenuje Nietzsche njena »perspektivična« narava.[5]

V sebi je torej volja do moči: namerjenost na več moči [Mehr-Macht]; namerjenost na... je v voljo do moči pripadajoča smer *gledanja in pre-*

[5] V nemščini: Das Aus- und Durchblicksmässige des Willens zur Macht ist das, was Nietzsche seinen »perspektivischen« Charakter nennt. — Prev.

gledovanja: per-spektiva. Zaradi tega pravi Nietzsche v odlomku štev. 12 (sklepno poglavje), ki nam služi za vodilo: »vse te vrednote so, preračunano psihološkc rezultati določenih perspektiv«... Lahko tudi rečem«: vse te vrednote so kot vrednote določene točke gledanja določenih smeri gledanja določene volje do moči. Če pa je vsako dejansko dejansko po temeljni naravi volje do moči, spada k vsakemu posameznemu bivajočemu vedno le ena in samo ena »perspektiva«. *Bivajoče kot tako je perspektivično.* Kar se imenuje dejanskost, se določa iz njene perspektivične narave. Samo z nenehnim upoštevanjem te narave lahko znotraj Nietzschejeve metafizike mislimo pravo »bivajoče«. S perspektivično naravo bivajočega izreče Nietzsche samó to, kar je od Leibniza naprej skrita temeljna poteza metafizike.

Po Leibnizu določata sleherno bivajoče perceptio in appetitus, predstavljajoči gon, ki sili k temu, da vsakokrat pred-stavi, »reprezentira« celoto bivajočega, in šele in samo v tej repraesentatio in kot ta repraesentatio tudi *je* [namreč ta gon]. To predstavljanje ima vedno to, kar imenuje Leibniz point de vue — točko gledanja [Gesichts-punkt]. Tako pravi tudi Nietzsche: »Perspektivizem (perspektivični ustroj bivajočega) je tisto, »po čemer vsako središče moči — ne samo človek — *iz sebe ven* konstruira ves ostali svet, tj. ga meri ob svoji môči, ga otipava, oblikuje...« (štev. 636; 1888. Prim. XIV. 13; 1884/85: »Če bi hoteli zapustiti svet perspektiv, bi propadli.«) Toda Leibniz teh gledišč še ne misli kot vrednot. Mišljenje vrednot še ni tako bistveno in izrecno, da bi bilo mogoče misliti *vrednote* kot gledišča perspektiv.

Dejansko, ki ga v njegovi dejanskosti določa volja do moči, je zmeraj splet perspektiv in postav-

ljanja vrednot, neka »kompleksna« tvorba; to pa zato, ker je volja do moči sama po bistvu kompleksna. Kompleksna enovitost njenega bistva naj se spet pokaže.

Če je bistvo moči volja do več moči [Mehr-Macht] in če zato moč močuje kot pre-močevanje, tedaj ji najprej pripada to, kar bo kot vsakokratna stopnja moči premagano, in obenem nekaj, kar premaguje. Kar je treba premagati [das zu-Überwindende], more kot táko biti le, če nudi odpor in je neko trajno in stanovitno, ki se drži in ohranja. Premagujoče pa nasprotno potrebuje neko zmožnost prehoda [eines Hinausgehenkönnens] v višje stopnje moči, zahteva možnost stopnjevanja. K bistvu pre-močevanja spada nujni splet ohranjanja in stopnjevanja. Bistvo moči samo je prepleteno. Takó določeno dejansko je stanovitno in obenem nestanovitno. Njegova stanovitnost je zato zmeraj *sorazmerna.* Zato pravi Nietzsche: »Gledišče ‚vrednote' je gledišče *pogojev ohranitve in stopnjevanja* glede na kompleksne tvorbe relativne trajnosti življenja znotraj postajanja.« V teh tvorbah se združujejo stvaritve volje do moči, katerih bistvo je v zmožnosti gospodovanja in ukazovanja [im Herrsein- und Befehlen-Können]. Zato imenuje Nietzsche te tvorbe na kratko tudi »tvorbe gospodovanja [»Herrschaftsgebilde«], ali »gospodujoča središča« (štev. 715):

»‚Vrednota' je po bistvu gledišče za naraščanje ali pojemanje teh gospodujočih središč.«

S to določitvijo se pokaže, da se vrednote kot *pogoji* stopnjevanja in ohranjanja vedno nanašajo na »postajanje« v smislu rasti in propadanja moči. Vrednote niso v nobenem pogledu najprej nekaj

»za sebe«, da bi se nato priložnostno nanašale na voljo do moči. So, kar so, namreč pogoji, samo kot *pogojujoče* in tako od same volje do moči postavljena omogočenja nje same. Tako dajejo mero za ocenitev količine moči kake tvorbe gospodovanja in za smer njenega naraščanja in pojemanja. Če Nietzsche v štev. 12 (sklepno poglavje) pravi, da so vrednote »rezultati določenih perspektiv koristnosti za ohranjanje in stopnjevanje človeških tvorb gospodovanja«, tedaj sta korist in koristnost tu razumljeni samo v razmerju do moči. »Vrednota« je po bistvu vrednota koristi [Nutzwert]; toda »korist« je treba tu izenačiti s pogojem ohranjanja moči, tj. vedno že: stopnjevanja moči. Vrednote so po svojem bistvu pogoji in zato niso nikdar brezpogojne [ein Unbedingtes]. Vrednote so pogoji »tvorb gospodovanja« znotraj postajanja, tj. znotraj dejanskosti v celoti, katere temeljna narava je volja do moči. Tvorbe gospodovanja so podobe volje do moči. Nietzsche pogosto ne imenuje »vrednote« le pogojev teh tvorb gospodovanja, temveč tudi tvorbe gospodovanja same, in to upravičeno. Znanost, umetnost, država, religija, kultura veljajo kot vrednote, če so pogoji, po katerih se spolnjuje red postajajočega kot edino dejanskega. Te vrednote kot tvorbe moči spet po svoje postavljajo določene pogoje za zavarovanje svojega obstoja in razvijanja. Postajanje sámo, tj. dejansko v celoti, pa »nima nikakršne vrednosti«. To je razvidno iz sedaj dane določitve bistva vrednote. Zakaj zunaj bivajočega v celoti ne obstaja nič več, kar bi moglo biti pogoj temu. Manjka nekaj, na čemer bi bilo to (postajanje v celoti) mogoče izmeriti. »*Celotne vrednosti sveta ni mogoče razvrednotiti [ist unabwertbar],* torej sodi filozofski pesimizem med smešne reči.« (štev. 708; 1887/88).

Če Nietzsche pravi, da bivajoče v celoti »nima nikakršne vrednosti«, ne izreka omalovažujoče sodbe o svetu. Le vsako vrednotenje celote hoče odvrniti od te celote kot prezrtja njenega bistva. Stavek: bivajoče v celoti nima nikakršne vrednosti, je — mišljen v smislu metafizike volje do moči — najostrejše odklanjanje vere, da so »vrednote« nekaj na sebi, nad bivajočim v celoti in zanj veljavnega. Bivajoče v celoti je brez-vredno, to pomeni: je zunaj vsakega vrednotenja, ker bi vrednotenje to célo in brezpogojno naredilo samó odvisno od delov in pogojev, ki so, kar so, le iz celote. Postajajoči svet je kot volja do moči to brez-pogojno [das Un-bedingte]. Samó *znotraj postajanja:* v razmerju do posameznih tvorb moči, postavljeni samó od njih in zanje, obstajajo pogoji, tj. gledišča ohranjanja in stopnjevanja kvantov moči, obstajajo vrednote. Torej izvirajo vrednote iz volje do moči? Gotovo — toda znova bi mislili nápak, če bi sedaj spet hoteli vrednote razumeti tako, kakor da so nekaj »poleg« volje do moči, kakor da je najprej ta, ki šele nato postavlja »vrednote« in jih nato priložnostno sprejema v službo. Vrednote kot *pogoji* ohranjevanja in stopnjevanja moči so le kot to pogojeno po *enem* brezpogojnem, po volji do moči. *Vrednote so bistveno pogojeni pogoji.*

Očitno pa so lahko vrednote le tedaj pogoji volje do moči, če imajo same naravo moči in so torej kvanti moči [Macht-Quanten] za računanje s stopnjevanjem moči iz zavestnega spolnjevanja volje do moči. Vrednote se zato kot pogoji stopnjevanja moči in ohranjanja moči bistveno nanašajo na človeka. Kot gledišča so vključene v *človeško* perspektivo. Zato pravi Nietzsche (štev. 713, 1888):

»*Vrednota* je najvišji kvantum moči, ki si jo lahko utelesi človek — človek: *ne* človeštvo! Človeštvo je veliko prej še sredstvo kot pa cilj. Gre za tip [Typus]): človeštvo je zgolj poskusni material, ogromen presežek ponesrečenih: kup razvalin.«

Vrednota je vsakokrat kvantum moči, ki jo postavlja in odmerja volja do moči.

Volja do moči in postavljanje vrednot sta *isto,* kolikor volja do moči gleda z gledišča ohranitve in stopnjevanja. Zaradi tega ne moremo postavljanja vrednot kot nekaj od volje do moči različnega speljevati nazaj nanjo. Razsvetlitev bistva vrednote in postavljanja vrednot podaja samó neko oznako volje do moči. Vprašanje o izvoru vrednostne misli in bistva vrednote še nikakor ni rešeno s prikazom notranje pripadnosti postavljanja vrednot k volji do moči. Preloženo je na vprašanje o izvoru bistva volje do moči. Zakaj je le-ta v sebi taka, da postavlja vrednote [Werte-setzend]? Zakaj zavlada z mislijo volje do moči v metafiziki tudi vrednostna misel? Kako in zakaj metafizika postane metafizika volje do moči?

Subjektivnost v Nietzschejevi razlagi zgodovine

Da bi mogli pregledati domet teh vprašanj, moramo premisliti, kaj pomeni gospostvo vrednostne misli v metafiziki. Le-ta pelje najprej do tega, da pojmuje Nietzsche nalogo bodoče metafizike kot prevrednotenje vseh vrednot. Gospostvo vrednostne misli hkrati predpostavlja brez nadaljnje razlage in utemeljitve kot samoumevno to, da je bila — čeprav neizrečeno — tudi vsa dosedanja

metafizika, ki je zgodovinsko pred metafiziko volje do moči, prav tako metafizika volje do moči. Nietzsche pojmuje celotno zahodno filozofijo kot mišljenje v vrednotah in računanje z vrednotami, kot mišljenje, ki postavlja vrednote. Bit, bivajočost bivajočega razlaga kot voljo do moči. Nehote in vsakomur razvidno se v vseh Nietzschejevih spisih in zapisih pokaže zgodovina metafizike v luči vrednostne misli.

Nagibamo se k temu, da to dejstvo enostavno spregledamo, ali pa zaznamujemo to razlago zgodovine metafizike kot tisti historični nazor o zgodovini filozofije, ki je bil Nietzscheju najbližji. Tedaj bi imeli pred seboj le en historični nazor poleg drugih. Tako je v poteku 19. in 20. stoletja učenjaško zgodovinopisje[6] predstavljalo zgodovino filozofije zdaj v obzorju Kantove ali Heglove filozofije, zdaj v obzorju srednjeveške, *še pogosteje* seveda v *obzorju,* ki z mešanjem najrazličnejših filozofskih naukov slepi z neko širino in splošno veljavnostjo, s katero izginejo iz zgodovine mišljenja vse uganke.

To, da Nietzsche zgodovino metafizike vendarle razlaga iz obzorja volje do moči, izvira iz njegovega metafizičnega mišljenja in nikakor ni le poznejši historični vrinek lastnih »nazorov« v nauke prejšnjih mislecev. Metafizika volje do moči je pač kot *prevrednotujoče* stališče do dosedanje metafizike že vnaprej določila le-to v smislu vrednotenja in vrednostnega mišljenja. Vse razpravljanje se giblje na temelju že odločenega, vsakemu pretresanju od-

[6] Avtor rabi tu besedo »*Historie*« in jo kot znanstveno predmetenje preteklosti razlikuje od »*Geschichte*«, zgodovine, ki jo misli iz zgodovinskosti kot načina biti bitstva človeka. Da bi obdržali to razliko tudi v prevodu, prevajamo Historie kot zgodovinopisje.

tegnjenega razlaganja. Metafizika volje do moči se ne izčrpa v tem, da se postavijo nove vrednote nasproti dosedanjim. Vse, kar je bilo kadarkoli doslej v metafiziki mišljeno in rečeno o bivajočem v celoti, razkriva metafizika volje do moči v luči vrednostne misli. Zakaj tudi bistvo zgodovine je z metafiziko volje do moči določeno na nov način, kar spoznamo iz Nietzschejevega nauka o večnem vračanju enakega in iz njegove najtesnejše povezave z voljo do moči. Vsakokratna vrsta zgodovinopisja je vedno šele in samó posledica neke že postavljene določenosti bistva zgodovine.

Zaradi tega govori Nietzsche o enovitosti, celovitosti, resnici kot o »vrhovnih vrednotah« —, kakor da je to najbolj samoumevna stvar na svetu. Da naj bodo to »vrednote«, ni šele Nietzschejeva naknadna razlaga. To je prvi, odločilni korak samega »prevrednotenja«. Zakaj če prav mislimo, prevrednotenje, ki ga izvaja Nietzsche, ni v tem, da na mesto dosedanjih vrhovnih vrednot postavlja nove vrednote, temveč da pojmuje »bit«, »smoter«, »resnico« že kot *vrednote* in *samo* kot vrednote. Nietzschejevo prevrednotenje je pravzaprav miselno predrugačenje [pre-mišljenje, Umdenken] vseh določil bivajočega v vrednote. On *imenuje* v štev. 12 »smoter«, »enovitost«, »celovitost«, »resnico«, »bit« tudi »umske kategorije«. To vsekakor *so* za Kanta in Fichteja, za Schellinga in Hegla. Tudi za Aristotela, in za njega najprej, so določila bivajočega kot takega kategorije, čeprav ne »umske kategorije«, — če postavimo, da je bil tudi — kot pri Kantu in v nemškem idealizmu — »um« pojmovan kot bistvo *subjektivitete.* Če torej obravnava Nietzsche določila bivajočega, ki jih pojmuje kot »kozmološke vrednote«, tedaj govori v tem novoveško-metafizična razlaga določil biti bivajočega kot umskih

kategorij. To novoveško razlago pa Nietzsche še enkrat spremeni, tako da se sedaj umske kategorije pokažejo kot vrhovne vrednote. Ta razlaga določil biti bivajočega, ki izvira iz najnovejšega časa in iz zadnje metafizike, se premakne nazaj v grško filozofijo, ker se celotna zgodovina zahodne metafizike pokaže kot zgodovina postavljanja vrednot. Prejšnja temeljna metafizična stališča ne pridejo do besede v njim lastni resnici. Govorijo govorico filozofije volje do moči, ki je pojmovana kot postavljanje vrednot.

Če premislimo poleg tega še opozorilo na bistveno sopripadnost postavljanja vrednot in volje do moči, tedaj se pokaže: Nietzschejeva razlaga vse metafizike iz vrednostne misli korenini v temeljni določitvi bivajočega v celoti kot volje do moči. To ime je temeljna beseda *Nietzschejeve* metafizike. Ne Hegel ne Kant, ne Leibniz ne Descartes, ne srednjeveško ne helenistično mišljenje, ne Aristotel ne Platon, ne Parmenid ne Heraklit ne vedo za voljo do moči kot temeljno naravo bivajočega. Če torej vidi Nietzsche metafiziko kot táko in vso njeno zgodovino v obzorju postavljanja vrednot, tedaj se s tem ta zgodovina pomakne v enostransko perspektivo in historično opazovanje, ki ga le-ta vodi, postane neresnično.

Toda ali sploh obstaja kakšno táko ne enostransko, marveč vsestransko opazovanje zgodovine? Ali ni vsaka sedanjost primorana gledati in razlagati preteklost vsakokrat iz *svojega* obzorja? Ali ni njeno historično spoznanje toliko bolj »življenjsko«, kolikor odločneje ga vodi vsakokratno obzorje vsakokratne sedanjosti? Ali ni prav Nietzsche v enem svojih zgodnjih spisov, v drugem delu knjige »Unzeitgemässe Betrachtungen«, pod naslovom »O koristnosti in škodljivosti zgodovinopisja za življenje«, z vso pronicljivostjo zahteval in utemeljil, da mora in zakaj mora zgodovinopisje služiti »življenju« in da more to le, če se reši slepila dozdevne historične »objektivnosti na sebi«?

Če je tako, tedaj naše opozorilo na to, da Nietzsche iz svoje zastavitve vprašanja razlaga zgodovino metafizike kot zgodovino postavljanja vrednot, komaj lahko služi kot ugovor in pomislek, ker le potrjuje pristnost njegovega zgodovinskega mišljenja. Bilo bi celo mogoče, da je z Nietzschejevo razlago metafizike iz vrednostne misli dosedanja metafizika »bolje razumljena«, kot je sama sebe razumela in se kdaj mogla razumeti, ker ji ta razlaga šele daje besedo, da reče tisto, kar je hotela, pa še ni mogla reči. Če bi bilo tako, tedaj Nietschejevo pojmovanje kategorij in umskih kategorij kot vrhovnih vrednot in sploh kot »vrednot« nikakor ne bi iznakazilo zgodovinske dejanskosti, temveč prej sprostilo prejšnje metafizične vrednote v njihovo lastno ustvarjalno vsebino ali jih vsaj obogatilo. Če se je nazadnje temelj Nietzschejevega pojmovanja vse metafizike — razlaga bivajočega v celoti kot volje do moči — vseskozi gibala po poti dosedanjega metafizičnega mišljenja in dovršila to misel, tedaj bi bila Nietzschejeva »podoba zgodovine« v vsakem oziru opravičena in dokazana kot edino možna in nujna. V tem primeru pa bi sploh ne bilo nobenega izmikanja več pred stavkom, da poteka zgodovina zahodnega mišljenja kot razvrednotenje vrhovnih vrednot in da ustrezno temu zničenju vrednot in padcu ciljev je in mora biti »nihilizem«.

Iz takih preudarkov izhaja eno: opozorila na to, da Nietzsche svoje lastno temeljno metafizično stališče — voljo do moči kot temeljno naravo bivajočega, postavljanje vrednot, izvir postavljanja vred-

not v volji do moči — razlaga nazaj v dosedanjo zgodovino metafizike, ne smemo uporabiti kot kak cenen ugovor, da bi očitali Nietzscheju iznakaženje podobe zgodovine ali celo odklanjali upravičenost vrednostne misli. Tudi če moramo priznati, da se Nietzschejeva razlaga metafizike ne ujema s tistim, kar uči prejšnja metafizika, potrebuje to priznanje prej utemeljitve, ki presega zgolj historični prikaz različnosti Nietzschejeve metafizike in prejšnje metafizike.

Pokazati je treba, da je bilo prejšnji metafiziki mišljenje vrednot tuje in ji je moralo ostati tuje, ker prejšnja metafizika še ni mogla pojmovati bivajočega kot voljo do moči. Če to pokažemo, moramo pri tem vsekakor zadeti na globlji izvor vrednostne misli, ker je s tem odstranjen videz, kakor da so v metafiziki ob vsakem času mislili na način postavljanja vrednot. Če naj bi se pokazalo, kako je razlaga bivajočega kot volje do moči *mogoča* šele na temelju novoveških temeljnih metafizičnih stališč, tedaj dosežemo glede vprašanja o izvoru vrednostne misli pomembno spoznanje, da Nietzsche na to vprašanje izvora še ne daje nobenega odgovora in ga tudi ne more dati.

Opozorilo na odlomek štev. 12 B, kjer Nietzsche pretresa izvir naše vere v dosedanje vrhovne vrednote, nas ne premakne z mesta. Kajti ta Nietzschejeva razlaga predpostavlja, da izvirajo postavitve vrednot iz volje do moči. Ta mu velja kot poslednje dejstvo, do katerega se lahko spustimo. Kar velja Nietzscheju za gotovo, postaja nam vprašanje. V skladu s tem vprašanjem nam je vprašljivo tudi Nietzschejevo izvajanje vrednostne misli.

Nietzsche po svoje pokaže samo to: vrednote so po svojem bistvu pogoji volje do moči, ki si jih le-ta sama postavlja za svojo ohranitev in stopnjevanje, tj. za spolnjevanje bistva moči. Postavljanje vrednot je vključeno v voljo do moči. Toda volja do moči sama — kje izvira zasnutek bivajočega v celoti, ki ga kaže kot voljo do moči? *Šele s tem vprašanjem mislimo na korenino izvora postavljanja vrednot znotraj metafizike.*

Če pa preizkusimo opozorilo, da metafizika pred Nietzschejem *ni* razlagala bivajočega kot voljo do moči in da ji je bila potemtakem vrednostna misel tuja, tedaj podleže ta namera istim pomislekom, ki smo jih navedli proti Nietzschejevi razlagi zgodovine. Tudi mi moramo prejšnje mišljenje zagledati in razložiti iz obzorja nekega, tj. našega mišljenja. Tako kot Nietzsche, tako kot Hegel, se tudi mi ne moremo postaviti ven iz zgodovine in »časa« in ne moremo bivšega po sebi z nekega absolutnega stališča, tako rekoč brez določene in zato nujne enostranske optike opazovati. Za nas velja isto kot za Nietzscheja in Hegla in zraven še to, da obzorje našega mišljenja morda niti nima bistvenosti in še celo ne veličine vpraševanja teh mislecev, tako da naša razlaga zgodovine v najboljšem primeru pada za že dosežene.

S temi mislimi se bližamo krogu pravih odločitev. Vprašanje o resnici »podobe zgodovine« posega dalje kot vprašanje historične pravilnosti in skrbnosti uporabe in razlage virov. Dotika se vprašanja o resnici zgodovinskega stališča in vanj vključenega odnosa do zgodovine. Če pa evropski nihilizem ni le *eno* zgodovinsko gibanje med drugimi, če je *temeljno* gibanje naše zgodovine, tedaj sta razlaga nihilizma in stališče do njega odvisna od tega, kako in od kod se nam določa zgodovinskost človeške tubiti.

Premislek o tem gre lahko po različnih poteh. Mi izbiramo tisto pot, ki nam jo je približala naloga

tega predavanja. Hodimo neko pot zgodovinskega premisleka, preden smo razvili »filozofijo zgodovine« [»Geschichtsphilosophie«]; morda bo le-ta postala s to hojo sama po sebi odveč. Hoja, ki smo jo primorani hoditi, pelje — ne glede na to, koliko se v posameznem posreči ali ne — v smeri dokaza, da je bila vrednostna misel metafiziki *pred* Nietzschejem tuja in ji je morala biti tuja, da pa je kljub temu bil nastanek vrednostne misli pripravljen *z metafiziko* v dobah *pred* Nietzschejem. Koliko pa se bomo pri tej zgodovinski hoji le zgubili v zdavnaj preteklem ali se poskušali zbrati na nečem šele prihodnjem, ni potrebno preračunati niti pred to hojo niti po tej hoji, če jo le zares hodimo. Seveda nam pri tem lahko in vedno znova pade na pot kaka ovira, ki prihaja iz že omenjenih pomislekov, ki so danes postali obrabljeni vsakdanji reki: da je vsako premišljanje zgodovine določeno s sedanjostjo in se nanjo nanaša, je torej »relativno«, ni torej nikoli »objektivno«, je torej vedno »subjektivno«; da se moramo s táko subjektivnostjo pomiriti in potem storimo najbolje, da napravimo iz te »realne« nuje krepost in iz pomiritve s subjektivnostjo premoč tistega, ki postavlja vse preteklo v službo vsakokratni sedanjosti.

Da pa bi se zgodovina metafizike, kakor jo je šele treba skusiti, na pravi način ločila od Nietzschejevega pojmovanja, moramo prej še na temelju doslej povedanega v razumljivi obliki pokazati Nietzschejevo razlago zgodovine metafizike. Doslej vemo le: za Nietzscheja imajo postavitve vrednot svoj temelj in nujnost v volji do moči. Torej bi morala biti po Nietzschejevem mnenju tudi za prvo postavitev dosedanjih vrhovnih vrednot, tj. za začetek metafizike, odločilna določena volja do moči. Prva postavitev vrhovnih vrednot je svojevrstna

v tem, da so bile — po Nietzschejevo — vrednote »smoter«, »enovitost«, »resnica« po krivem »projicirane« »v bistvo stvari«. Kako je prišlo do te projekcije? V smislu Nietzschejeve razlage zgodovine se to vprašanje glasi: katera podoba volje do moči je tu delovala?

Nietzschejeva »moralična« razlaga metafizike

Če se »resnica«, tj. to resnično in dejansko, premakne ven in gor v neki svet na sebi, tedaj se to pravo bivajoče pokaže kot tisto, čemur se mora vse človeško življenje podrediti. Resnično je to na sebi zaželeno in to, kar naj bo [das Gesollte]. Človeško življenje je le tedaj nekaj vredno, ga le tedaj določajo prave kreposti, če ga le-te silijo in mu omogočajo, da bi to zaželeno in to, kar naj bo [das Gesollte] uresničeval, temu sledil in se tako podredil »idealom«.

Človek, ki se pred ideali omejuje in si pridno prizadeva, da bi jih spolnjeval, je kreposten, primeren, tj. »dober človek«. Mišljeno v Nietzschejevem smislu pomeni to: človek, ki samega sebe hoče kot takega »dobrega človeka«, doseže nad seboj nadčutne ideale, ki mu nudijo tisto, čemur se lahko podreja, da bi s spolnjevanjem teh idealov samemu sebi zagotovil kak življenjski cilj.

Volja, ki hoče tega »dobrega človeka«, je volja do podrejanja idealom, nečemu, kar obstaja na sebi, nad čemer naj bi človek ne imel več moči. Volja, ki hoče »dobrega človeka« in njegove ideale, je volja do moči teh idealov in s tem volja do nemoči človeka. Volja, ki hoče dobrega človeka, je sicer tudi volja do moči, vendar v podobi nemoči za človekovo moč. Tej nemoči za človekovo moč dolgu-

jejo dosedanje vrhovne vrednote svojo projekcijo v nadčutno in svoje stopnjevanje v svet »na sebi« kot edino resničen svet. Volja, ki hoče tega »dobrega človeka« in to v tem smislu »dobro«, je »moralična« volja.

Z moralo razume Nietzsche najpogosteje sistem takih vrednotenj, v katerih je nadčutni svet postavljen kot odločilen [mero-dajen] in zaželen. Nietzsche pojmuje »moralo« vedno »metafizično«, tj. glede na to, da se v nji odloča o bivajočem v celoti. To se dogaja v platonizmu z ločevanjem bivajočega na dva svetova, na nadčutni svet idealov, zaželeni, na sebi resnični — in na čutni svet težečega samoprizadevanja in samopodrejanja pod to na sebi veljavno, ki kot brezpogojno pogojuje vse. Zato lahko Nietzsche reče: (štev. 400):

»*V zgodovini morale* se torej izraža neka *volja do moči*, s katero poskušajo zdaj sužnji in zatirani, zdaj ponesrečeni in taki, ki so sami sebi breme, zdaj poprečneži uveljaviti *sebi* najugodnejše vrednostne sodbe.«

Ustrezno temu pravi (štev. 356):

»Skromen, priden, dobrohoten, zmeren: tak, hočete, da bi bil človek? *dobri človek?* Toda meni se zdi to le idealni suženj, suženj prihodnosti.«

In v odlomku štev. 358:

»*Idealni suženj* (‚dobri človek'). — Kdor *sebe* ne more postaviti za ‚smoter' niti sploh ne more postavljati smotrov iz sebe, ta — instinktivno — časti moralo *razosebljenja* [der *Entselbstung*]. K nji ga pregovarja vse: njegova pamet, njegova skušnja, njegova nečimrnost. In tudi vera je razosebljenje.«

Namesto razosebljenje lahko rečemo tudi: odpoved temu, da bi samega sebe postavil kot ukazujočega, tj. nemoč za moč, »odvrnitev od volje do bivanja« (štev. 11). Nemoč za moč pa je samo »poseben primer« volje do moči, in to vsebuje: »Dosedanje vrhovne vrednote so poseben primer volje do moči« (XVI, 428). Postavitev teh vrednot in njihova prestavitev v nadčutni svet na sebi, kateremu naj bi se človek podredil, izvirata iz »zmanjšanja človeka« (štev. 898). Vsa tista metafizika, ki postavlja nadčutni svet kot resničen *nad* čutnega kot navideznega, izvira iz morale. Zato stavek:

»To, da je resnica več vredna kot videz, ni kaj več kot moraličen predsodek«. (»Onstran dobrega in zlega«, štev. 34; VII, 55).

V istem spisu določa Nietzsche bistvo morale takole:

»Morala, namreč razumljena kot nauk o odnosih gospodovanja [Herrschafts-Verhältnissen], v katerih nastane fenomen ‚življenje'. —« (prav tam štev. 19; VII, 31).

In v »Volji do moči« (štev. 256):

»Z ‚moralo' razumem sistem vrednotenj, ki se tiče življenjskih pogojev kakega bitja.«

Tu razume Nietzsche moralo sicer tudi »metafizično« v razmerju do bivajočega v celoti, do možnosti življenja sploh, in ne »etično« glede na »način življenja«, toda ne misli več na *to* »moralo«, ki pogojuje platonizem. »Morala« in »morala« zato tudi v metafizičnem pomenu za Nietzscheja nista isto. Enkrat pomeni morala v formalnem, najširšem pomenu *vsak* sistem vrednotenj in odnosov gospodovanja [Herrschaftsverhältnissen]; morala je tu pojmovana tako široko, da lahko imenujemo tudi nova postavljanja vrednot »moralična« samó, ker postavljajo pogoje življenja. Drugič pa in praviloma pomeni morala po Nietzscheju sistem *tistih* vrednotenj, ki vključuje vase postavitev brezpogojnih vrhovnih vrednot na sebi v smislu platonizma in

krščanstva. Morala je morala »dobrega človeka«, ki živi iz nasprotja in znotraj nasprotja do »zlega« in ne »onstran dobrega in zlega«. Če stoji Nietzschejeva metafizika »onstran dobrega in zlega« in skuša najprej to stojišče šele izdelati in se postaviti nanj kot na temeljno stališče, se Nietzsche lahko imenuje »imoralista«.

To ime nikakor ne pomeni, da sta mišljenje in prepričanje nemoralni v smislu kakega stališča *proti* »dobremu« in za »zlo«. Brez morale — to pomeni: onstran dobrega in zlega. To spet ne pomeni: zunaj vsake zakonitosti in reda, temveč znotraj nujnosti *novega* postavljanja nekega drugega reda proti kaosu.

Morala »dobrega človeka« je izvor dosedanjih vrhovnih vrednot. Dobri človek postavlja te vrednote kot brezpogojne. Kot takšne so pogoji njegovega »življenja«, ki — kot nemočno za moč — zahteva zase možnost gledanja navzgor k nadčutnemu svetu. Iz tega sedaj tudi razumemo, kaj meni Nietzsche v sklepnem poglavju odlomka štev. 12 s »hiperbolično naivnostjo« človeka.

»Dobri človek« »morale« je, metafizično, tisti človek, ki ničesar ne sluti o izvoru vrednot, katerim se podreja kot brezpogojnim idealom. To *neslutenje* [Nichtahnen] o izvoru vrednot zato tega človeka oddaljuje od vsakega *izrecnega* premisleka o izvoru vrednot: da so namreč od same volje do moči postavljeni pogoji nje same. Ta »naivnost« pomeni isto kot »psihološka nedolžnost«; to po prej povedanem pomeni: neprizadetost od kakršnega koli preračunavanja bivajočega in s tem življenja in njegovih pogojev iz volje do moči. Ker je takó psihološko nedolžnemu (»naivnemu«) človeku skrit izvor vrednot v môči primernem človekovem vrednotenju, zato jemlje *naivni* človek vrednote (smoter, enovitost, celovitost, resnico) tako, kakor da bi bile prišle k njemu od koder si že bodi, z neba, in bi stale po sebi nad njim kot nekaj, pred čimer se mu je samo ukloniti. Naivnost kot nepoznavanje izvora vrednot v človeški volji do moči je zato v sebi »hiperbolična« (od ὑπερ-βάλλειν).[7] »Dobri človek« vrže, ne da bi vedel, vrednote nadse in jih vrže kot take, ki so same na sebi. Tisto, kar je popolnoma pogojeno po človeku samem, ima on, narobe, za brezpogojno, kar človeka obremenjuje z zahtevami. Zaradi tega sklene Nietzsche svoj izračun izvora vere v vrhovne vrednote in umske kategorije in celoten odlomek štev. 12 s stavkom:

> »Še vedno je človekova *hiperbolična naivnost*, da samega sebe postavlja za smisel in mero vrednosti stvari.«

Kljub pravkar dani razlagi izraza »hiperbolična naivnost« je zdaj še nevarno, da docela napačno razumemo ta pomembni sklepni stavek odlomka štev. 12. Ta stavek vsebuje močno sežet povzetek pomembne misli, ki ga je mogoče napačno razlagati. S sklicevanjem na ta Nietzschejev stavek bi namreč lahko pomislili, da pove Nietzsche po dobesednem pomenu tega stavka ravno nasprotno od tsitega, kar smo *mi* razložili kot *bistvo* hiperbolične naivnosti. Če naj bi bila naivnost v nevednosti o izvoru vrednot iz človekovega lastnega, môči primernega postavljanja vrednot, kako naj bo tedaj še »hiperbolična naivnost«, »da samega sebe postavlja za smisel in mero vrednosti stvari«? To zadnje je vendar vse kaj drugega kot naivnost. To je najvišja ovedenost na sebe samega postavljajočega se človeka, izrecna volja do moči in prav nič nemoč za moč. Če bi morali ta stavek razumeti tako, tedaj

[7] Dobesedno: »vreči ali postaviti čez-, nad-«. — Prev.

bi bil Nietzsche rekel: »hiperbolična naivnost« je vseskozi *ne* biti naiven. Takšnega nesmisla Nietzscheju ne smemo pripisati. Kaj torej pove ta stavek? Po Nietzschejevi določitvi bistva vrednot morajo tudi tiste vrednote, ki so postavljene v neznanju o izvoru vrednot, izvirati iz človeškega postavljanja, tj. tako, da človek samega sebe postavlja za smisel in mero vrednosti. Naivnost ni v tem, da človek postavlja vrednote in fungira kot njihov smisel in mera vrednosti. Naiven je človek, če vrednote postavlja kot sebi pripadajoče »bistvo stvari«, ne da bi vedel za to, da je *on* tisti, ki jih postavlja, in da je tisti, ki postavlja, sam volja do moči.

Človek tiči v naivnosti, dokler ne vzame resno vednosti, da je on sam tisti, ki postavlja vrednote, da morajo biti vrednote vedno le z njim pogojeni pogoji ohranitve, zavarovanja in stopnjevanja njegovega življenja. Pri površnem branju zavaja ta stavek k mnenju, da Nietzsche — v nasprotju s postopkom naivnega postavljanja vrednot, ki človeške vrednote vsakokrat polaga v same stvari in tako vse bivajoče počlovečuje — zahteva neko spoznanje in določitev bivajočega, pri kateri bi se ognili vsakršnemu počlovečenju. Toda prav taka razlaga tega stavka bi bila zmotna; kajti tisto pomanjkljivo v naivnosti ni počlovečenje stvari, temveč to, da se počlovečenje ne izvaja *zavestno*. Naivnost je v sebi pomanjkanje volje do moči, ker ji manjka spoznanje, da je postavljanje sveta po človekovi podobi in po človeku edini resnični način razlaganja sveta in zato tisti, h kateremu se mora končno metafizika napotiti odločno in brez pridržkov. Dosedanje vrhovne vrednote so zato lahko dosegle svojo stopnjo in veljavo, ker je človek samega sebe postavljal za smisel in mero vrednosti

stvari, vendar tega ni delal dovolj zavestno in je namesto tega ostal pri mnenju, da je to, kar je sam postavil, darilo stvari, ki so mu ga le-te same od sebe prinesle naproti. Kot v vsakem postavljanju vrednot vlada sicer tudi v naivnem postavljanju vrednot bistveno volja do moči. Toda volja do moči je tu še nemoč za moč. Moč tu še ne močuje kot posebej ovedena in sama sebe še ne obvladuje.

Da se pri postavljanju vrhovnih vrednot človeške postavke [Setzungen] prelagajo v stvari, je po Nietzscheju prav. Toda počlovečevanje bivajočega je še nedolžno in zato še ne brezpogojno. Ker je pravi, namreč môči primerni izvor dosedanjih vrhovnih vrednot *najprej* še skrit, z zbujanjem in stopnjevanjem človekove samozavesti pa ne more trajno ostati skrit, mora z rastočim vpogledom v izvor vrednot vera vanje postajati nična. Toda vpogled v izvor vrednot, človeškega postavljanja vrednot in počlovečevanja stvari se tudi ne more ustaviti pri tem, da je po razkritju izvora vrednot in po padcu vrednot svet videti brezvreden. Tako bi namreč manjkalo vsakršne »vrednote« in s tem vsakega pogoja življenja, tako da tega ne bi moglo *biti*. Kaj pa se mora spričo navidezne brezvrednosti sveta zgoditi, v čem mora obstajati prevrednotenje dosedanjih vrednot, je tudi že odločeno in vnaprej začrtano iz vpogleda v izvor vrednot. Nietzsche je povzel to novo nalogo v nekem zapisu, ki izvira iz leta 1888 in nam kaže skrajno nasprotje hiperbolične naivnosti. Glasi se:

> »Vso tisto lepoto in vzvišenost, ki smo jo dali dejanskim in umišljenim rečem, zahtevam nazaj kot last in proizvod človeka: kot njegovo najlepšo apologijo. Človek kot pesnik, kot mislec, kot bog, kot ljubezen, kot moč: — o, ta njegova kraljevska darežljivost, ki je z njo obdaroval reči, da

bi sam *obubožal* in *sebe* čutil bednega! To je bila doslej njegova največja nesebičnost [Selbstlosigkeit], da je občudoval in molil in si znal skriti, da je bil *on* tisti, ki je ustvaril To, kar je občudoval. —« (»Volja do moči«; XV, 241).

Kar govori iz tega zapisa, je dovolj razločno. Nič več naj bi človek ne oddajal in daroval ali se celo temu podarjenemu podrejal kot nečemu tujemu, kakor da je táko, česar ubogi človek potrebuje; namesto tega naj bi človek zahteval vse zase kot to Svoje, kar zmore le, če nima že vnaprej sebe za bednega in za sužnja pred bivajočim v celoti, marveč samega sebe dvigne in pripravi za brezpogojno gospostvo. To pa pomeni, da je on sam brezpogojno volja do moči, da ve zase kot za gospodarja tega gospostva in se vedé odloča za vsako spolnjevanje moči, tj. za neprenehno stopnjevanje moči. Volja do moči je *»princip novega postavljanja vrednot«*. Volja do moči ni le način, kako se godi, ne le sredstvo, po katerem se godi postavljanje vrednot; volja do moči je kot bistvo moči edina temeljna vrednota, po kateri se ocenjuje vse, kar bodisi naj ima vrednost ali kar ne sme zahtevati nobene vrednosti. »Vse dogajanje, vsako gibanje, vse postajanje kot ugotavljanje razmerja stopenj in odnosov moči, kot *boj* . . .« (štev. 552; pomlad — jesen 1887). Kar v tem boju podleže, nima prav in ni resnično, ker pač podleže. Kar v tem boju ostane zgoraj, ima prav in je resnično, ker pač zmaga.

Za *kaj* se bojevati, če to mislimo in želimo kot poseben vsebinski cilj, je vedno podrejenega pomena. Vsi bojni cilji in vse bojne parole so vedno le in vedno še bojna sredstva. Za kaj se bojevati je vnaprej odločeno: to je moč sama, ki ne potrebuje nobenih ciljev. Je brezciljna, kakor je tudi celota bivajočega brez-vredna. Ta brez-ciljnost sodi k metafizičnemu bistvu moči. Če je tu sploh mogoče govoriti o cilju, tedaj je ta »cilj« brezciljnost brezpogojnega gospostva človeka nad zemljo. Človek tega gospostva je nad-človek. Po navadi pogosto očitajo Nietzscheju, da je njegova slika nadčloveka nedoločna, da podoba tega človeka ni oprijemljiva. Do takih sodb pride le, ker ne doumejo, da je bistvo nad-človeka [des Über-menschen] v stopanju »nad« [»čez«] dosedanjega človeka. Le-ta še potrebuje in išče »nad« seboj ideale in zaželeno. Nadčlovek pa nasprotno tega »nad« in »onstran« ne potrebuje več, ker hoče samó človeka samega, in sicer ne v katerem koli posebnem oziru, temveč absolutno kot gospodarja brezpogojnega izvrševanja moči s popolnoma razklenjenimi sredstvi moči te zemlje. V bistvu te človeškosti je, da ostaja vsak poseben vsebinski cilj, vsaka določenost te vrste nebistvena in vedno le priložnostno sredstvo. Brezpogojna določenost Nietzschejeve misli o nadčloveku je ravno v tem, da je Nietzsche spoznal bistveno brezdoločilnost [Bestimmungslosigkeit] brezpogojne moči, čeprav je ni na ta način izrekel. Brezpogojna moč je čisto premočevanje [Übermächtigen] kot táko, brezpogojno prekašanje, vrhunstvo [Obensein] in zmožnost poveljevanja, to je edino in najvišje.

Neprimerni prikazi Nietzschejevega nauka o nadčloveku vedno temeljijo edinole v tem, da doslej ni bilo mogoče jemati filozofije volje do moči resno kot metafiziko in naukov o nihilizmu, o nadčloveku in predvsem nauk o *večnem vračanju enakega* pojmovati *metafizično* kot *nujne* sestavine bistva, tj. misliti jih iz zgodovine in bistva zahodne metafizike.

Nietzschejev zapis (XV, 241) spada med najbolj jasne in po svoje najlepše. Nietzsche govori tu iz opoldanske jasnine [Mittagshelle] velikega razpo-

loženja [Stimmung], po katerem je novoveški človek razpoložen in določen za brezpogojno središče in za edino mero bivajočega v celoti. Ta odlomek je seveda v pričujoči knjigi zapuščine (»Volja do moči«) uvrščen na nemogoče mesto, razen tega pa še izpuščen iz tekočega oštevilčenja in ga zato težko najdemo. Stoji kot predgovor k 1. poglavju (»Kritika religije«) II. knjige (»Kritika dosedanjih najvišjih vrednot«). Uvrstitev tega odlomka na omenjeno mesto morda najrazločneje dokazuje celotno vprašljivost knjige »Volja do moči«. Omenjeni odlomek s preprostimi in zanesljivimi koraki premerja Nietzschejevo temeljno metafizično stališče in bi moral biti zato, če naj bi že služil kot uvodna beseda, postavljen pred celotno glavno delo.

Zakaj smo ta zapis navedli prav zdaj, se bo pokazalo, brž ko si bomo znova razjasnili tok naših vprašanj. Nasproti temu, kar *Nietzsche* razkriva kot zgodovino metafizike, je treba *izvirneje pogledati* v zgodovino metafizike. S tem namenom smo morali najprej še bolj razjasniti Nietzschejev prikaz in pojmovanje metafizike. To pojmovanje je »moralično«. »Morala« pomeni tu: sistem vrednotenj. Vsaka razlaga sveta, naj se spolnjuje naivno ali preračunano, je postavljanje vrednot in s tem oblikovanje in upodabljanje sveta po človekovi podobi. Celo *tisto* postavljanje vrednot, ki resno jemlje vpogled v človeški izvor vrednot in dovršuje nihilizem, mora posebej pojmovati in hoteti človeka kot zakonodajalca. V *brezpogojnem počlovečenju* vsega bivajočega mora iskati to resnično in dejansko.

Metafizika je antropomorfija — upodabljanje in zrenje sveta po človekovi podobi. V metafiziki, kakor jo Nietzsche razlaga in jo predvsem zahteva kot prihodnjo filozofijo, je potemtakem odločilen

človekov odnos do bivajočega v celoti. S tem zadevamo nad vrednostno mislijo na neko zvezo, ki se nam z metafiziko volje do moči skoraj vsiljuje; zakaj ta metafizika, h kateri sodi nauk o nadčloveku, pomika človeka — kot nobena metafizika prej — v vlogo brezpogojne in edine mere za vse reči.

Metafizika in antropomorfija

Že Nietzschejeva prva povezana izjava o njegovem nauku o volji do moči v spisu »Onstran dobrega in zlega« (1886) kaže vlogo mere [Masstab-Rolle] človeškega samoizkustva in prednost človekove samodanosti pri vsaki razlagi sveta:

> »Denimo, da ni kot realno ‚dano' nič drugega razen našega sveta poželenj in strasti, da ne moremo do nobene druge ‚realitete' ne navzgor in ne navzdol kot prav do realitete naših nagonov — zakaj mišljenje je samó medsebojno obnašanje teh nagonov —: mar ni dovoljeno napraviti poskus in vprašati vprašanje, ali to ‚dano' ne *zadošča*, da bi iz sebi-enakega razumeli tudi tako imenovani mehanistični (ali ‚materialni') svet?« (VII, štev. 36).

Nietzsche se v svoji metafiziki volje do moči loteva tega poskusa. Če misli že materialni, ne-živi svet iz človeka in človeških nagonov, tedaj bo šele prav po »človeško« razložil živi in zgodovinski svet. Začenjamo slutiti, kako odločno je bistvena podlaga *vrednostne misli* kot preračunavanja vsega bivajočega iz volje do moči kot temeljne vrednote že to, da se bivajoče kot tako sploh razlaga *iz* človeške biti, ne pa le, da se ta razlaga spolnjuje »po« človeku.

Zato se bomo sedaj začasno odvrnili od vrednostne misli in se domislili odnosa človeka do bivajočega kot takega v celoti, načina, *kako* je bil ta odnos v zgodovini metafizike določen. Tako pridemo v krog vprašanj, ki nam je sicer z Nietzschejevo metafiziko in razlago metafizike blizu, ki pa kaže dalje na izvirnejša področja. Ta so znana tudi dosedanji metafiziki. Tako zveni skoraj kot obrabljena krilatica, če npr. omenimo, da odlikuje metafiziko novega veka posebna vloga, ki jo v nji igra človeški »subjekt« in sklicevanje na subjektiviteto človeka.

Na začetku novoveške filozofije stoji Descartesov stavek: ego cogito, ergo sum, »mislim, torej sem«. Vsa zavest o rečeh in o bivajočem v celoti se speljuje nazaj na samozavest človeškega subjekta kot neomajnega temelja vse gotovosti. V času, ki je sledil, so dejanskost dejanskega določali kot objektiviteto, kot táko, kar je zapopadeno *po* subjektu in *za* njega kot tisto, kar mu je vrženo nasproti in mu stoji nasproti.[8] Dejanskost dejanskega je predstavljenost *po* predstavljajočem subjektu in *za* njega. Nietzschejev nauk, ki vse, kar je in kakor je, dela za »last in proizvod človeka«, spolnjuje samo skrajni razvoj tistega Descartesovega nauka, po katerem se vsa resnica utemeljuje nazaj na samogotovosti človeškega subjekta. Če pa omenimo celo še to, da je že v grški filozofiji pred Platonom neki filozof, namreč Protagora, učil, da je človek mera vseh reči, tedaj se zdi zares vsa metafizika,

[8] V nemščini: »Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was *durch* Subjekt und *für* dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. — Prev.

ne le novoveška, zgrajena na odločilni [mero-dajni] vlogi človeka znotraj bivajočega v celoti.

Tako je danes vsakomur dobro znana *ena* misel, namreč »antropološka«, ki zahteva, da je treba svet razlagati po človekovi podobi in metafiziko nadomestiti z »antropologijo«. V vsem tem je že bila sprejeta neka posebna odločitev o odnosu človeka do bivajočega kot takega.

Kako je z metafiziko in njeno zgodovino glede na ta odnos? Če je metafizika resnica o bivajočem v celoti, tedaj spada v bivajoče v celoti zagotovo tudi človek. Priznali bomo celo, da sprejme človek v metafiziki posebno vlogo le, kolikor metafizično spoznanje išče, razvija, utemeljuje in ohranja, sporoča — pa tudi pači. To pa sedaj še nikakor ne daje pravice do tega, da bi imeli človeka za mero vseh reči, ga odlikovali kot središče vsega bivajočega in ga postavljali za gospodarja nad vsem bivajočim. Domnevali bi lahko, da so morda izrek grškega misleca Protagore o človeku kot meri vseh reči, Descartesov nauk o človeku kot »subjektu« vse objektivitete in Nietzschejeva misel o človeku kot »proizvajalcu in lastniku« vsega bivajočega samó pretiravanja in skrajni primeri posebnih metafizičnih stališč, ne pa umerjenost in pretehtanost pristnega védenja. Zaradi tega teh izjem ne bi smeli delati za pravilo, po katerem naj bi se določalo bistvo metafizike in njene zgodovine.

Táko mnenje bi lahko tudi priznalo, da so ti trije nauki, ki izvirajo iz grškega časa, iz začetka novega veka in iz naše sedanjosti, na zapleten način pokazali, da se v popolnoma različnih časih in razlikujočih se zgodovinskih razmerah vedno znova in zaostreno pojavlja nauk, po katerem je vse bivajoče to, kar je, le na temelju počlovečenja po človeku. Takšno mnenje bi lahko nazadnje vprašalo: zakaj

ne bi končno metafizika brez zadržkov priznala brezpogojne gospodovalne vloge človeka, ga postavila za dokončen princip vsake razlage sveta in naredila konec z vsemi padci nazaj v naivne svetovne nazore? Če bi se to zgodilo upravičeno in v smislu vse metafizike, tedaj bi Nietzschejev »antropomorfizem« samo nezakrito izrekel kot resnico to, kar so v zgodovini metafizike že prej in vedno mislili in zahtevali kot princip vsega mišljenja.

Da bi nasproti temu mnenju dosegli svobodnejši pogled za bistvo metafizike, je dobro, če najprej v temeljnih potezah premislimo nauke Protagore in Descartesa. Pri tem moramo nujno prehoditi tisto območje vprašanj, ki nam izvirneje približuje bistvo metafizike kot resnice o bivajočem v celoti in nam omogoča spoznati, v katerem pomenu ostaja vprašanje, »kaj je bivajoče kot táko v celoti«, vodilno vprašanje vse metafizike. Že naslov poglavitnega Descartesovega spisa nakazuje, za kaj gre: »Meditationes de prima philosophia« (1641), »Premišljanja o prvi filozofiji«. Izraz »prva filozofija« izvira od Aristotela in zaznamuje to, kar je najprej in pravzaprav naloga tistega, čemur pripada ime filozofija. Τα πρῶτη φιλοσοφία obravnava po stopnji prvo in vsa druga prežemajoče vprašanje: kaj je bivajoče, kolikor je namreč bivajoče. Torej npr. orel, kolikor je ptič, tj. neko živo bitje, tj. nekaj samo po sebi prisotnega. Kaj odlikuje bivajoče kot bivajoče?

Seveda se zdi, da je na vprašanje, kaj je bivajoče, krščanstvo medtem dokončno odgovorilo in s tem odstranilo samo vprašanje, in to z nekega stališča, ki je pred naključnim človeškim mnenjem in zmoto v bistveni premoči. Svetopisemsko razodetje, ki po lastni navedbi temelji na navdihnjenju (»inspiraciji«), uči, da je bivajoče ustvaril osebni Stvarnik in da ga tudi ohranja in vodi. S to resnico razodetja, ki jo cerkveni nauk razglaša za absolutno obvezno, je postalo vprašanje, kaj je bivajoče, odveč. Bit bivajočega je v njegovi ustvarjenosti od Boga (omne ens est ens creatum). Če hoče človeško spoznanje spoznati resnico o bivajočem, tedaj mu kot edina zanesljiva pot ostane pridno zbiranje in ohranjanje nauka o razodetju in njegovega sporočanja po cerkvenih očetih. Prava resnica se posreduje le kot doctrina doctorum. Resnica ima bistveno naravo »doktrine«. Srednjeveški svet in njegova zgodovina je zgrajen na tej doktrini [doctrina]. Primerna oblika, v kateri se edino lahko dovršeno izreče spoznanje kot doctrina, je »Summa«, zbirka učnih spisov, v kateri je urejena celota sporočene učne vsebine in so različni nauki preskušeni glede svoje skladnosti s cerkvenim naukom ter uporabljeni ali pa zavrženi.

Tisti, ki na tak način govorijo o tem, kaj je bivajoče v celoti, so »teologi«. Njihova »filozofija« je filozofija samó po imenu, ker je kaka »krščanska filozofija« še bolj nesmiselna kot misel kakega kvadratnega kroga. Kvadrat in krog se še ujemata v tem, da sta prostorski podobi, medtem ko sta krščanska vera in filozofija brezdanje različni. Celo če bi hoteli reči, da obe učita resnico, je to, kar se tu imenuje resnica, vseskozi različno. Če srednjeveški teologi študirajo Platona in Aristotela po svoje, tj. dajajoč jima drugačen pomen, je isto, kot če Karl Marx za svoj politični svetovni nazor uporablja Heglovo metafiziko. Prav gledana pa doctrina christiana noče posredovati kake vednosti o bivajočem, o tem, kar je, temveč je njena resnica vseskozi resnica zveličanja. Velja zagotovitvi zveličanja posamezne neumrljive duše. Vsa znanja se nanašajo na red zveličanja in služijo zavarovanju in pospe-

ševanju zveličanja. Vsa zgodovina postane zgodovina zveličanja: stvarjenje, greh, odrešitev, poslednja sodba. S tem je tudi dognano, kako (tj. po kateri metodi) je treba določati in posredovati tisto, kar je vredno vedeti. Tej doktrini ustreza schola (šolanje); zato so učitelji nauka o veri in nauka o zveličanju »sholastiki«.

Novost novega časa nasproti srednjeveškemu, krščanskemu, je v tem, da se človek sam iz sebe in z lastno zmožnostjo dvigne, da bi si zagotovil in zavaroval svojo človeškost sredi bivajočega v celoti. Prevzame bistveno krščansko misel o gotovosti zveličanja, toda »zveličanje« ni onstranska večna blaženost; pot tja ni razosebljenje. To zveličavno in zdravo išče izključno v svobodnem samorazvoju vseh ustvarjalnih človeških zmožnosti. Zato nastane vprašanje, *kako* doseči in utemeljiti gotovost, ki jo išče človek sam za svoje tostransko življenje, gotovost o svoji človeškosti in svetu. Medtem ko sta bili v srednjeveškem svetu trdni prav pot zveličanja in vrsta posredovanja resnice (doctrina), postane sedaj odločilno *iskanje* novih poti.

Vprašanje o »metodi«, tj. vprašanje o »ubiranju poti«, vprašanje pridobitve in utemeljitve neke po človeku samem učvrščene gotovosti stopi v ospredje. »Metode« tu ni treba razumeti »metodološko« kot način preiskovanja in raziskovanja, temveč metafizično kot pot k določitvi bistva resnice, ki je utemeljiva izključno s človekovo zmožnostjo.

Vprašanje filozofije se zato sedaj ne more glasiti le: Kaj je bivajoče? V zvezi z osvoboditvijo človeka iz vezi nauka o razodetju in cerkvenega nauka se vprašanje prve filozofije glasi: Po kateri poti pride človek sam po sebi in zase do prve neomajne resnice in katera je ta prva resnica? Descartes prvič jasno in odločno vpraša tako. Njegov odgovor se

glasi: ego cogito, ergo sum, »mislim, torej sem«. Tudi ni naključje, da naslovi Descartesovih poglavitnih filozofskih del nakazujejo prednost »metode«: »Discours de la méthode«; »Regulae ad directionem ingenii«; »Meditationes de prima philosophia« (ne enostavno »Prima philosophia«); »Les Principes de la philosophie« (»Principia philosophiae«).

V Descartesovem stavku: ego cogito, ergo sum, ki ga bomo pozneje natančneje razložili, se v splošnem izraža prednost človeškega jaza in s tem nov položaj človeka. Človek ne privzame le na vero kakega nauka, a si tudi sam ne priskrbi zgolj po kateri koli poti kakega znanja o svetu. Pokaže se drugo: človek za samega sebe brezpogojno gotovo ve kot za tisto bivajoče, katerega bit je najbolj gotova. Človek postane sam po sebi postavljeni temelj in mera za vsako gotovost in resnico. Če premislimo Descartesov stavek najprej le do tod, tedaj se takoj spomnimo na izrek grškega sofista Protagore iz Platonovega časa. Po tem izreku je človek mera vseh reči. Descartesov stavek so vedno znova spravljali skupaj s Protagorovim izrekom in videli v tem izreku in v grški sofistiki sploh anticipacijo novoveške Descartesove filozofije; kajti prednost človeka se obakrat skoraj otipljivo izrazi.

V tej splošni obliki je ta ugotovitev tudi upravičena. Kljub temu pove Protagorov izrek nekaj, kar je od vsebine Descartesovega stavka zelo različno. Šele različnost obeh nam omogoči videti *istost* tega, kar povesta. To isto so tla, iz katerih lahko šele zadovoljivo pojmujemo Nietzschejev nauk o človeku kot zakonodajalcu sveta in spoznamo izvor metafizike volje do moči in vanjo vključenega vrednostnega mišljenja (Prim. k naslednjemu: »Holzwege«, str. 94).

Protagorov stavek

Protagorov izrek se (po sporočilu pri Sextu Empiriku) glasi: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστῖν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντως ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (prim. Platon, Theaitet 152)

V običajnem prevodu se to glasi: »mera vseh reči je človek, bivajočih, da so, nebivajočih, da niso«.[9] — Lahko bi mislili, da govori tu Descartes. Stavek vendar dovolj jasno razkriva pogosto poudarjani »subjektivizem« grške sofistike. Da nas pri razlagi tega izreka ne bi motilo vrivanje novoveških misli, preskusimo najprej prevod, ki je grškemu mišljenju primernejši. »Prevod« vsebuje seveda že razlago.

»Vseh reči (tistih namreč, ki jih človek uporablja in rabi in ga tako stalno obdajajo — χρήματα, χρῆσθαι) mera je (vsakokratni) človek, prisotnih, da *takó* prisostvujejo, kot prisostvujejo, tistih pa, ki jim ni dano prisostvovati, da ne prisostvujejo.«

Tu se govori o bivajočem in njegovi biti. Misli se bivajoče, ki od sebe prisostvuje v človekovi okolici. Kdo pa je tu »ta« človek? Kaj pomeni tu ἄνθρωπος? Na to vprašanje nam odgovarja Platon, ki dá na mestu, kjer razlaga ta stavek, Sokratu vprašati (v smislu retoričnega vprašanja) tole: δυκοῦν, οὐτῶ πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί τοιαῦτα, δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.

[9] Glej: *Sovre:* Predsokratiki (1946), str. 140: »Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso.« (Fragm. 9). — Prev.

»Ali ne razume on (Protagoras) tega nekako *takole:* kot kar se vsako vsakokrat kaže meni, takega izgleda je (tudi) zame, kot kar pa tebi, takšno je spet zate? Človek pa si ti kakor jaz?« Ta »človek« je tu torej ta »vsakokratni« (jaz in ti in on in ona); vsakdo lahko reče »jaz«; vsakokratni človek je vsakokratni »Jaz«. S tem se — skoraj dobesedno — izpričuje, da gre za »*jaz*-no« [»*ich*haft«] dojetega človeka, da se po meri tako določenega človeka določa bivajoče kot táko, da je torej resnica o bivajočem tu in tam, pri Protagori in Descartesu, po bistvu ista, merjena in izmerjena z »ego«.

Vendar pa bi podlegli usodni zmoti, ko bi tu sprejeli enakost temeljnih metafizičnih stališč na podlagi enakosti uporabljenih besed in pojmov, katerih vsebina se za navadno historično primerjavo prej danih naukov zbriše in poplitvi v nedoločnost najsplošnejših »filozofskih« pojmov.

Ker pa je naša pot peljala v to, da načelno vprašujemo vprašanje o odnosu človeka do bivajočega kot takega v celoti in o vlogi človeka v tem odnosu, moramo tudi za pravo razlikovanje Protagorovega izreka nasproti Descartesovemu stavku obmejiti primerne ozire. Oziri, po katerih moramo razlikovati, so lahko le tisti, po katerih se določa bistvo kakega temeljnega metafizičnega stališča. Tu bomo poudarili štiri stvari. Temeljno metafizično stališče se določa:

1. po načinu, kako človek kot človek je on *sam* [selbst] in pri tem ve za samega sebe;
2. po zasnutku bivajočega v biti;
3. po obmejitvi bistva resnice bivajočega;
4. po načinu, s katerim človek vsakokrat jemlje in daje »mero« za resnico bivajočega.

Zaradi česa in kakó osebnost [Selbstheit] človeka, pojem biti, bistvo resnice in način dajanja mere [Massgabe] že vnaprej določajo kákо temeljno metafizično stališče, metafiziko kot tako nosijo in jo delajo za sestav samega bivajočega, tega že ne moremo več vprašati iz metafizike in ne več z njo. Nobenega od navedenih štirih bistvenih momentov kakega temeljnega metafizičnega stališča ne moremo pojmiti ločeno od drugih, vsak vedno že v nekem pogledu zaznamuje celoto kakega temeljnega metafizičnega stališča.

Protagorov stavek nedvoumno pove, da se »vse« bivajoče nanaša na človeka kot ἐγώ (Jaz) in da je človek mera za bit bivajočega. Kakšno pa je to nanašanje [Bezug] bivajočega na »Jaz«, če predpostavimo, da v po-razumevanju [Nachverstehen] tega izreka mislimo *grško* in ne vlagamo predstav o človeku kot »subjektu« nehote v ta izrek? Človek dojema tisto, kar je v okolici njegovega dojemanja prisotno. To prisotno se kot táko že vnaprej zadržuje v okrožju dostopnega, ker je to okrožje — okrožje neskritosti. Dojemanje prisotnega temelji na njegovem zadrževanju [Verweilen] znotraj okrožja neskritosti.

Mi današnji ljudje in mnoga pokolenja pred nami smo to okrožje neskritosti bivajočega zdavnaj pozabili in si ga vendarle nenehno lastimo. Menimo sicer, da postane kákо bivajoče dostopno s tem, da Jaz kot subjekt predstavi objekt. Kakor da za to že prej ne bi moralo vladati neko odprto, v katerega odprtosti je nekaj *kot* objekt dostopno *za* subjekt in je to dostopnost sámo še mogoče prehoditi kot spoznavno! Grki pa so vedeli, čeprav dovolj nedoločno, za to neskritost, v katero prisostvuje bivajoče in ki jo takó rekoč prinaša s seboj. Mi se lahko kljub vsemu, kar leži od takrat

naprej v metafizični razlagi bivajočega med Grki in nami, spominjamo tega okrožja neskritosti in ga razberemo in spoznamo kot tisto, v čemer se zadržuje naša človeškost. Zadovoljiva pozornost na neskritost lahko uspe, ne da bi mi še enkrat bili in mislili na grški način. Po zadrževanju v okrožju neskritega spada človek v stalen okoliš tistega, kar je ob njem prisotno. S pripadnostjo v ta okoliš je obenem sprejeta meja nasproti neprisotnemu. Tu se torej določa osebstvo človeka v vsakokratni »Jaz« z *omejitvijo* na obdajajoče neskrito. Omejena pripadnost v okoliš neskritega tvori samobitnost človeka. Z omejitvijo postane človek ἐγώ, ne pa s *táko* obrezmejitvijo [Entschränkung], da se že prej samega sebe predstavljajoči jaz razšopiri kot mera in središče vsega predstavljivega. »Jaz« je za Grke ime za *tistega* človeka, ki *se* poda v to omejitev in je tako pri samem sebi *on* sam.

Človek grško razumljenega temeljnega odnosa do bivajočega je μέτρον, mera, s tem, da omejitev in umerjenost na okoliš neskritega, ki se omejuje na vsakokratno osebstvo, dopusti kot temeljno potezo svojega bistva.[10] To vsebuje obenem pripoznanje skritosti bivajočega in priznanje neodločljivosti [Unentscheidbarkeit] o prisotnosti ali odsotnosti, o izgledu [Aussehen] bivajočega sploh. Zato pravi Protagoras (Diels, »Fragmente der Vorsokratiker«, Protagoras B, 4): περὶ μὲν θεῶν ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.

---

[10] V nemščini: Der Mensch des griechisch erfahrenen Grundverhältnisses zum Seienden ist μέτρον, Mass, indem er die Mässigung auf den für das jeweilige Selbst beschränkten Umkreis des Unverborgenen zum Grundzug seines Wesens werden lässt. — Prev.

»Vedeti (to se po grško pravi: nekaj neskritega dobiti na ‚vpogled') kaj o bogovih seveda ne morem, ne da so, ne da niso, ne kakšni so po svojem izgledu«; πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ'ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὡς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

»Mnogokaj je namreč, kar ovira dojeti bivajoče kot tako: takó neočitnost (tj. skritost) bivajočega kakor tudi kratkost človekove zgodovine«.

Ali se smemo čuditi, da Sokrat spričo te Protagorove preudarnosti pravi o njem (Platon, Theaitet, 152 b): εἰκός μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληγεῖν.

»Lahko domnevamo, da on (Progatoras) kot preudaren mož (s svojim izrekom o človeku, ki da je μέτρον πάντων χρημάτων ne blebeta tjavdan.« Način, kako določa Protagoras odnos človeka do bivajočega, je le poudarjena omejitev neskritosti bivajočega na vsakokratni okoliš spoznanja in skustva sveta [Welterfahrung]. Ta omejitev *predpostavlja,* da prevladuje neskritost bivajočega, še več, da so to neskritost tako rekoč kot tako že skusili in jo kot temeljno naravo bivajočega celo povzdignili do védenja. To se je zgodilo v temeljnih metafizičnih stališčih mislecev na začetku zahodne filozofije: pri Anaksimandru, Heraklitu in Parmenidu. Sofistika, h kateri prištevajo Protagoro kot vodilnega misleca, je mogoča samo na temelju σοφία in kot njena podvrsta, tj. na temelju grške razlage biti kot prisotnosti in na grški določitvi bistva resnice kot ἀλήθεια (neskritost). Človek je vsakokrat mera prisotnosti in neskritosti z umerjenjem in omejitvijo na najbližje odprto, ne da bi zanikal tisto najbolj oddaljeno zaprto in si drznil odločati o njegovi prisotnosti ali neprisotnosti. Tu ni nikjer sledu misli, da se ima bivajoče kot tako ravnati po jazu kot subjektu, ki je postavljen sam nase, da je ta subjekt razsodnik o bivajočem in njegovi biti in da

s pomočjo tega razsodništva z brezpogojno gotovostjo odloča o objektiviteti objektov. Tu nazadnje ni sledu o tistem Descartesovem ravnanju, ki celo poskuša dokazati bistvo in eksistenco Boga kot brezpogojno gotovo. Če mislimo na štiri »momente«, ki določajo bistvo metafizike, tedaj lahko rečemo k Protagorovemu izreku tole:

1. »Jaz« se za Protagoro določa z vsakokratno omejeno pripadnostjo v neskritost bivajočega. Samobitnost človeka temelji v zanesljivosti neskritega bivajočega in njegovega okoliša.
2. Bit ima bistveno naravo prisotnosti.
3. Resnica je razumljena kot neskritost.
4. »Mera« ima pomen omejitve in usmerjanja na neskritost.

Za Descartesa in njegovo temeljno metafizično stališče imajo vsi ti momenti drugačen pomen. Njegovo temeljno metafizično stališče ni neodvisno od grške metafizike, vendar je od nje bistveno oddaljeno. Ker te odvisnosti in te oddaljenosti doslej še nikoli niso jasno razlikovali, se je vedno znova lahko v to prikradlo slepilo, da je Protagora tako rekoč Descartes grške metafizike; kakor bi lahko trdili, da je Platon Kant grške filozofije in Aristotel njen Tomaž Akvinski.

Gospostvo subjekta v novem veku

S tem, da Protagorov izrek o človeku kot meri vseh reči razlagamo »subjektivno«, tj. tako, kot da so vse reči odvisne od človeka kot »subjekta«, prenašamo grško vsebino tega izreka v neko temeljno metafizično stališče, ki pojmuje človeka bistveno

drugače kot grštvo. Toda tudi novoveška določitev človeka kot »subjekta« ni tako enoznačna, kot bi nas hotela preslepiti navadna raba pojmov »subjekt«, »subjektiviteta«, »subjektivno«, »subjektivistično«.

Vprašujemo: kako pride do poudarjene postavitve »subjekta«? Od kod izvira vse novoveško človeštvo in gospostvo subjektivnega, ki usmerja razumevanje sveta? To vprašanje je upravičeno, ker Descartes na začetku novoveške metafizike in tudi še ta metafizika sama *vse bivajoče*, kolikor je bivajoče, pojmuje kot sub-iectum. Sub-iectum je latinski prevod in razlaga grškega ὑπο-κείμενον in pomeni tisto, kar leži spodaj in v temelju, tisto, kar je samo iz sebe že pred-loženo [das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vorliegende.]. Z Descartesom in od Descartesa naprej postane v metafiziki človek, človeški »jaz« na prevladujoč način »subjekt«. Kako dobi človek vlogo pravega in edinega *subjekta*? Zakaj se ta človeški subjekt preloži v »jaz«, tako, da ima subjektiviteta tu enak pomen kot jazstvo [Ichheit]. Ali določa subjektiviteta jazstvo ali narobe jazstvo subjektiviteto?

»Subiectum« je po svojem bistvenem pojmu tisto, kar je v poudarjenem smislu vedno že pričujoče in takó utemeljuje drugo in je na ta način temelj [Grund]. Iz bistvenega pojma »subiectum« moramo najprej oddaljiti pojem »človek« sploh in zato tudi pojma »jaz« in »jazstvo«. Subjekt — kar samo iz sebe leži pred nami [samo po sebi pričujoče] — so kamni, rastline, živali prav tako kot ljudje. Vprašujemo: za kaj [čemu] je subjekt to v-temelju-ležeče-utemeljujoče [das Zum-Grunde-Liegende], če postane na začetku novoveške metafizike človek v poudarjenem smislu subiectum?

S tem se spet obračamo k vprašanju, ki smo se ga že dotaknili: kateri temelj in katera tla iščejo v novoveški metafiziki? Sporočeno vodilno vprašanje metafizike: kaj je bivajoče? se na začetku novoveške metafizike spremeni v vprašanje o metodi, o poti, po kateri človek sam išče za človeka nekaj brezpogojno gotovega in varnega in obmejuje bistvo resnice. Vprašanje: kaj je bivajoče? se spremeni v vprašanje o fundamentum absolutum inconcussum veritatis, o brezpogojnem, neomajnem temelju [Grund] resnice. Ta sprememba *je* začetek novega mišljenja, ki določa novost veka in po katerem postane prihodnost [Folgezeit] novi vek.

Iz uvodnih pripomb za razločevanje Protagorovega izreka od Descartesovega stavka povzemamo, da ustreza človekova zahteva po temelju resnice, ki ga sam najde in zavaruje, tisti »osvoboditvi«, s katero se sprosti prvenstvene zavezanosti svetopisemsko-krščanski resnici razodetja in cerkvenemu nauku. Vsaka prava osvoboditev pa ni le iztrganje iz spon in zametavanje vere, temveč je prej nova določitev bistva svobode. Biti svoboden pomeni sedaj, da postavlja človek na mesto odločilne gotovosti zveličanja táko gotovost, s katero in v kateri bo gotov samega sebe kot tistega bivajočega, ki takó sebe samega postavlja nase. V načinu táke spremembe je vključeno, da poteka še mnogotero v »jeziku« in predstavah tistega, kar se v spremembi opušča. Narobe pa enoznačna oznaka te spremembe ne more mimo tega, da govori v jeziku tistega, kar je bilo s to spremembo doseženo šele pozneje. Če zaostreno rečemo, da je nova svoboda v tem, da človek samemu sebi daje zakon in izbira to zavezujoče in se nanj veže, tedaj govorimo v Kantovem jeziku in vendar zadenemo tisto bistveno iz začetka novega veka, kar se v svoji zgodovin-

ški podobi izvije v temeljno metafizično stališče, za katero postane svoboda posebno bistvena (prim. Descartes, »Meditationes de prima philosophia«, med. IV). Gola nebrzdanost in samovolja je vedno le senčna stran svobode, svetla stran je zahteva po nečem nujnem kot zavezujočem in nosečem. Obe »strani« seveda ne izčrpata bistva svobode in tudi ne zadeneta njenega jedra. Za nas je pomembno videti, da tista svoboda, katere druga stran je osvoboditev od vere v razodetje, ne zahteva le nasploh nekaj nujnega, temveč to zahteva takó, da človek sam iz sebe vsakokrat postavlja to nujno in zavezujoče. To nujno pa se sodoloča iz tistega, kar ta sam nase postavljeni človek potrebuje, tj. iz smeri in višine, iz načina, po katerem človek tu predstavlja sebe in svoje bistvo. Nova svoboda je — metafizično gledano — razprtje mnogoterosti tistega, kar človek sam zanaprej lahko vedé postavi in hoče postaviti kot nujno in zavezujoče. V izpolnjevanju teh mnogoterih načinov nove svobode je bistvo zgodovine novega veka. Ker sodi k tej svobodi vsepovsod lastno gospostvo človeka nad svojo določitvijo bistva človeškosti in ker potrebuje to gospostvo v bistvenem in izrecnem pomenu moči, zato lahko postane bistvena polastitev moči mogoča kot temeljna dejanskost šele v zgodovini novega veka in *kot* ta zgodovina.

Torej ni tako, da je v prejšnjih dobah tudi že bila moč in da so jo potem nekako od Machiavellija naprej enostransko in pretirano uveljavljali, temveč postane »moč« v prav razumljenem novoveškem pomenu, tj. kot volja do moči, metafizično mogoča šele kot novoveška zgodovina. Kar je vladalo prej, je v svojem *bistvu* nekaj drugega. Toda prav tako, kakor jemljejo »subjektivizem« kot nekaj samoumevnega in nato preiskujejo zgodovino

od Grkov do sedanjosti glede na njegove oblike, zasledujejo tudi zgodovino svobode, moči in resnice historično. Historično primerjanje zastavi takó pot k zgodovini.

Da krščanstvo v razvoju novoveške zgodovine traja še naprej, da v obliki protestantizma pospešuje ta razvoj, da se uveljavi v metafiziki nemškega idealizma, da se vsakokrat z ustreznimi spremembami, prilagoditvami in izenačitvami pomiri z vladajočim časom in izrabi moderne pridobitve vsakokrat za cerkvene smotre, to dokazuje močneje kot vse drugo, kako odločilno je krščanstvo izgubilo svojo srednjeveško, *zgodovino oblikujočo* moč. Njegov zgodovinski pomen ni več v tem, kar zmore sámo oblikovati, temveč v tem, da je od začetka novega veka naprej in v njem vedno tisto, *proti čemur* se mora postavljati nova svoboda — izrecno ali ne. Osvoboditev od razodete gotovosti zveličanja posamezne nesmrtne duše je v sebi osvoboditev za neko gotovost, v kateri je lahko človek sam po sebi gotov svoje določenosti [Bestimmung] in naloge.

Zagotovitev najvišjega in brezpogojnega samorazvoja vseh zmožnosti človeštva za brezpogojno gospostvo nad celotno zemljo je skrivna spodbuda, ki žene novoveškega človeka k vedno novim in najnovejšim izbruhom in ga sili v vezi, ki mu zagotavljajo varnost in gotovost njegovega početja ter varnost in gotovost njegovih ciljev. To vedé postavljeno zavezujoče nastopa zato v mnogih oblikah in za mnogimi krinkami. Zavezujoče je lahko: človeški um in njegova postava [Gesetz] (razsvetljenstvo) ali to iz takega uma pripravljeno in urejeno dejansko, dejstveno (pozitivizem). Zavezujoče je lahko: v vseh svojih tvorbah harmonično zgrajena in v lepo obliko uobličena človeškost (huma-

nost klasicizma). Zavezujoče je lahko: razvoj moči nase postavljenega naroda ali »proletarci vseh dežel« ali posamezna ljudstva in rase. Zavezujoče je lahko: razvoj človeštva v smislu napredka poprečne pameti. Zavezujoče je lahko tudi: »skrite kali vsakokratnega časa«, razvoj »individua«, organizacija mas ali oboje; in nazadnje: ustvarjanje nekega človeštva, ki svoje bistvene podobe ne najde ne v »individuu« ne v »masi«, temveč v »tipu«. Tip združuje v sebi spremenjeno tisto edinstveno, kar je prej zahteval individuum, *in* tisto enako in obče, kar pospešuje skupnost. Toda edinstvenost »tipa« je v jasni splošnosti istega kova, ki pa vendar ne trpi nikakršnega pustega izenačevanja, temveč potrebuje svojevrstno zaporedje stopenj. V Nietzschejevi misli o nadčloveku ni mišljen kak poseben »tip« človeka, temveč je človek prvič vnaprej mišljen v bistveni podobi »*tipa*«. Vzori so pri tem pruski vojaški duh in jezuitski red, ki sta uravnana v svojevrstno povezavo njunega bistva, v kateri se vsebinskost njunega prvotnega zgodovinskega nastanka lahko daleč odrine.

Znotraj zgodovine novega veka in kot zgodovina novoveškega človeštva skuša človek vsepovsod in vsakokrat sam iz sebe spraviti samega sebe kot središče in mero v položaj gospodovanja [Herrschaftsstellung], tj. si ga zagotavljati. Za to je nujno, da si zagotovi vedno več svojih lastnih zmožnosti in sredstev gospodovanja in jih daje vedno znova na razpolago brezpogojni razpoložljivosti. Ta zgodovina novoveškega človeštva, katere zakonitost do kraja stopi v javno igro neubranljivega in vede prisvojljivega šele v 20. stoletju, je *posredno* pripravljena z naravnanostjo krščanskega človeka na *gotovost* zveličanja. Zaradi tega lahko posamezne pojave novega veka razlagamo kot »sekularizacije«

krščanstva. V tistem, kar je pri tem odločilno, pa je govorjenje o »sekularizaciji« brezmiselno zavajanje; kajti k »sekularizaciji«, »spreminjanju svetega v posvetno« [»Verweltlichung«] že spada svet, h kateremu in v katerega se sekularizira. Ta »saeculum«, »svet«, s katerim se v tolikanj razglašenem »sekulariziranju« »sekularizira«, pa ne obstaja na sebi ali tako, da bi ga bilo mogoče udejaniti že z golim izstopanjem iz krščanskega sveta. Novi svet novega časa ima svoj lasten zgodovinski temelj v tem in tam, kjer išče vsaka zgodovina svoj bistveni temelj: v metafiziki, tj. v novi določitvi resnice bivajočega v celoti in njenega bistva. Za utemeljitev metafizike novega veka je Descartesova metafizika odločilni začetek. Njegova naloga je bila *zasnovati metafizični temelj osvoboditvi človeka v novo svobodo kot same sebe gotovo samozakonodajnost.* Descartes je ta temelj premislil vnaprej v pristnem pomenu filozofsko, tj. iz bistvene nujnosti, ne v smislu preroka, ki pove vnaprej, kaj bo prišlo, temveč premislil vnaprej [voraus-gedacht] v tem smislu, da je tisto, kar je mislil, ostalo temelj za prihodnje. Prerokovanje ni stvar filozofije, pa tudi ne poznejša vsevednost. Navadni razum seveda rad razširja nazor, po katerem ima filozofija samó to nalogo, da miselno doume kak čas, spravi njegovo preteklost in njegovo sedanjost v tako imenovane pojme ali celo v »sistem«. Verjame, da s táko nalogo izkazuje filozofiji še posebno spoštovanje.

Taka določitev filozofije ne velja niti za Hegla, čigar temeljno metafizično stališče navidez vključuje tak pojem filozofije, zakaj Heglova filozofija, ki je bila v *enem* oziru dovršitev, je bila to le kot vnaprejšnji premislek področij, po katerih se je potem gibala zgodovina 19. stoletja. Da je to sto-

letje na ravni pod Heglovo metafiziko (na ravni pozitivizma) zavzelo stališče proti Heglu, je — metafizično mišljeno — samo dokaz za to, da je bilo skoz in skoz odvisno od njega in je šele z Nietzschejem spremenilo to odvisnost v novo osvoboditev.

Descartesov cogito kot cogito me cogitare

Descartes je mislil vnaprej metafizični temelj novega veka, kar ne pomeni, da je vsa poznejša filozofija kartezijanstvo. Kako pa je Descartesova metafizika novi svobodi novega veka vnaprej utemeljila njen metafizični temelj? Kakšne vrste je moral biti ta temelj? Takšen, da si je mogel človek iz sebe vsak čas zagotoviti tisto, kar vsemu človeškemu naklepanju in predstavljanju zagotavlja napredovanje. Človek si je iz tega temelja moral biti gotov samega sebe, tj. zavarovanja in zagotovitve možnosti svojih namer in predstavljanja. Temelj tudi ni mogel biti nič drugega kot človek sam, ker mu je pomen nove svobode ubranil vsako vez in vse zavezujoče, ki ni izviralo iz njegovih lastnih postavk.

Vse sámo po sebi gotovo mora razen tega sozagotoviti in sozavarovati kot zagotovo dano tisto bivajoče, *za* katero naj bi bilo zagotovljeno vse predstavljanje in namerjanje in *po* katerem naj bi bilo zavarovano vse napredovanje. Temelj nove svobode mora biti tisto varno [das Sichere] takšne zanesljivosti, varnosti in gotovosti, ki — sámo v sebi prozorno — zadošča omenjenim bistvenim zahtevam. Katera je ta gotovost, ki oblikuje in s tem tvori temelj nove svobode? To je ego cogito (ergo) sum. Descartes izreka ta stavek kot jasno in razločno, nedvomno spoznanje, tj. kot po stopnji prvo

in najvišje, na katerem temelji vsa »resnica«. Iz tega so sklepali, da bi moralo biti to spoznanje v svoji pravi vsebini vsakomur razvidno. Vendar so pozabili, da je to v Descartesovem pomenu mogoče le, če obenem dojamemo, kaj je tu mišljeno s spoznanjem, in če premislimo, da je s tem stavkom nanovo določeno bistvo spoznanja in resnice.

To »novo« v določitvi bistva resnice je v tem, da je resnica sedaj »gotovost«, katere polno bistvo nam postane prozorno šele skupaj z vodilnim Descartesovim stavkom. Ker pa vedno znova spregledajo, da ta vodilni stavek sam šele postavlja pogoje za svoje razumevanje in ga ni mogoče razlagati s poljubnimi predstavami, zaradi tega zapada ta Descartesov stavek v vse mogoče napačne razlage.

Tudi Nietzschejevo stališče proti Descartesu je zapleteno v take napačne razlage, kar temelji na tem, da je Nietzsche tako neogibno podvržen zakonu tega stavka, to pomeni Descartesove metafizike, kot sicer noben novoveški mislec. O tem se pustimo varati od zgodovinopisja, ki zlahka ugotovi, da sta med Descartesom in Nietzschejem dve in pol stoletji. Zgodovinska veda lahko opozori na to, da Nietzsche očitno zastopa drugačne »nauke«, da se celo najostreje obrača proti Descartesu.

Tudi mi ne mislimo, da uči Nietzsche enako kot Descartes, toda najprej trdimo nekaj mnogo bistvenejšega, da misli *isto* v zgodovinski dopolnitvi bistva. Kar se metafizično z Descartesom začne, to pričenja z Nietzschejevo metafiziko zgodovino svoje dopolnitve. Začetek novega veka in pričetek zgodovine njegove dopolnitve sta vsekakor skrajno različna, tako da mora za historično računanje kar sam od sebe nastati videz — in tudi upravičeno obstaja, — da se z Nietzschejem začenja nasproti preteklemu novemu veku najnovejši čas. To je v

nekem globljem pomenu vsekakor res in pove le, da je historična, tj. od zunaj zaznamovana različnost temeljnih Descartesovih in Nietzschejevih metafizičnih stališč za zgodovinski, tj. na bistvene odločitve misleči premislek najostrejši znak istosti v bistvenem.

Nietszchejevo stališče *proti* Descartesu ima svoj metafizični temelj v tem, da lahko Nietzsche šele in samo na tleh temeljnega Descartesovega stališča zares brezpogojno dovrši njegovo bistvo in mora tako razumeti Descartesovo temeljno stališče kot pogojno in nedovršeno, če ne celo kot nemogoče. Nietzschejeva napačna razlaga Descartesovega stavka je celo nujna iz mnogih metafizičnih razlogov. Vendar tu nočemo začenjati z Nietzschejevo napačno razlago Descartesovega stavka. Prej bomo poskusili premisliti zakon biti in njene resnice, ki obvladuje našo lastno zgodovino in bo preživel nas vse. V naslednjem prikazu Descartesove metafizike moramo mimo marsičesa, mimo česar tematična razlaga temeljnega metafizičnega stališča tega misleca ne bi smela. Gre samo za to, da se seznanimo z nekaterimi temeljnimi potezami, ki nam bodo potem omogočile vpogled v *metafizični* izvor *vrednostne misli.*

Ego cogito (ergo) sum — »jaz mislim, torej sem«. To je pravilno dobesedno prevedeno. Zdi se, da ta pravilni prevod tudi že omogoča pravilno razumevanje tega »stavka«. »Jaz mislim« — s to izjavo se ugotavlja neko dejstvo; »torej sem« — s temi besedami se iz ugotovljenega dejstva sklepa, da sem. Na podlagi tega posledičnega sklepanja sem torej lahko zadovoljen in pomirjen, da je moja eksistenca na ta način »dokazana«. Za to pa ne bi bilo treba, da bi se trudil mislec, kot je Descartes. Descartes pa vendar hoče povedati nekaj drugega. Kaj hoče

povedati, vsekakor lahko znova za njim premislimo, če si razjasnimo, kaj razume Descartes s cogito, cogitare.

Cogitare prevajamo z »misliti« in si s tem dopovedujemo, da je sedaj tudi že jasno, kaj misli Descartes s cogitare. Kakor bi takoj vedeli, kaj se pravi »misliti«, in predvsem kakor da smo lahko s svojim pojmom »mišljenja«, ki smo ga morda potegnili iz katerega koli učbenika »logike«, prepričani, da zadevamo *tisto,* kar hoče Descartes povedati z besedo »cogitare«. Descartes uporablja na pomembnih mestih za cogitare besedo percipere (percapio) — prilastiti si kaj, polastiti se neke stvari, in sicer tu v pomenu dostavljanja-sebi na način postavljanja-predse, *»pred-stavljanja«* [des Sich-zustellens von der Art des Vor-sich-stellens, des *»Vorstellens«*.] Če razumemo cogitare kot predstavljanje v tem dobesednem pomenu, tedaj prihajamo že bliže Descartesovemu pojmu cogitatio in perceptio. Nemške besede na »ung« označujejo pogosto dvoje, kar spada skupaj: predstava [Vorstellung] v pomenu »predstavljanje« [»Vorstellen«] in predstava [Vorstellung] v pomenu »predstavljeno« [»Vorgestelltes«]. Isto dvojnost pomeni tudi perceptio v pomenu percipere in perceptum: spravljanje-predse in to pred-se-spravljeno [das Vor-sich-bringen und das Vor-sich-Gebrachte] in v najširšem pomenu narejeno-»vidno« [»Sichtbar«-Gemachte]. Zato Descartes za perceptio pogosto rabi tudi besedo *idea,* ki ustrezno tej rabi ne pomeni le: to predstavljeno kakega predstavljanja, temveč tudi predstavljanje sámo, akt in izvršitev. Descartes razlikuje tri vrste »idej«:

1. ideae adventitiae: predstavljeno, ki nam prihaja naproti; to, kar zaznavamo na stvareh;

2. ideae a me ipso factae: pred-stavljeno, ki ga tvorimo mi čisto in poljubno sami iz sebe (predočbe [Einbildungen]);[11]

3. ideae innatae: pred-stavljeno, ki je v bistvenem sestavu človeškega pred-stavljanja le-temu že pridano.

Če dojame Descartes cogitatio in cogitare kot perceptio in percipere, tedaj hoče poudariti, da spada h cogitare spravljanje-nečesa-k-sebi [Auf-sich-zubringen]. Cogitare je neko *do*-stavljanje sebi, in sicer pred-stavljivega [ein Sich-*zu*-stellen des Vorstellbaren]. V tem do-stavljanju [Zu-stellen] je nekaj merskega, tj. nujnost zaznamovanja za to, da pred-stavljeno ni le nasploh dano-pred [vorgegeben], temveč je do-stavljeno [postavljeno-pred] kot razpoložljivo. Nekaj je torej za človeka do-stavljeno, predstavljeno — cogitatum — šele tedaj, če je zanj uvrščeno in zagotovljeno kot tisto, nad čimer lahko on sam iz sebe v okolišu *svojega razpolaganja* gospoduje vsak čas in enoznačno, brez pomislekov in dvomov. Cogitare ni le nasploh in nedoločno neko predstavljanje, temveč to, kar sámo sebe postavlja pod pogoj, da *do*-stavljeno ne dopušča več nobenega dvoma glede tega, kaj je in kako je.

Cogitare je vedno »mišljenje« v smislu po-mišljanja [Be-denken, dvoma], ki misli na to, da pusti veljati samó temu, kar kot zagotovljeno in v pravem pomenu pred-stavljeno ne zbuja pomislekov. Po bistvu je cogitare po-mišljajoče pred-stavljanje,

[11] »*Einbildung*« navadno prevajamo v slovenščino z besedo »*predstava*« ali »domišljija«. Vendar ustreza »predstavi« pravzaprav »Vorstellung«. »*Einbildung*« bi morda lahko prevedli z besedo »predočba«, ki tu pomeni samo tisto, kar si v navadnem pomenu besede zgolj »predstavljamo«. — Prev.

preverjajoče, preračunavajoče pred-stavljanje: cogitare je dubitare. Če to vzamemo »dobesedno«, lahko zapademo zmoti. Mišljenje ni »dvomljenje« v tem pomenu, da se vsepovsod izražajo le pomisleki, da se vsako stališče osumi in odreka vsaka privolitev, marveč je dvomljenje razumljeno takó, da se bistveno nanaša na nedvomno, kar ne zbuja pomislekov, in na zagotovitev le-tega. Kar se v pomišljajočem mišljenju vnaprej in vedno pomišlja, je to, da je predstavljeno vedno zagotovljeno v krogu preračunljivega razpolaganja. Da je vsak cogitare bistveno dubitare, ne pomeni nič drugega kot: predstavljanje je postavljanje v gotovost [Sicher-stellen, zagotavljanje]. Mišljenje, ki je po bistvu po-mišljanje, ne dopusti ničesar kot zagotovljeno [als sicher-gestellt], tj. kot resnično, kar pred njim samim ni izkazano kot táko, ki ima naravo *brez*dvomnega [Bedenken*losen*], s čimer mišljenje kot po-mišljanje tako rekoč »konča«, o čemer je račun sklenjen.

Vsepovsod je v pojmu cogitatio ta ton, da predstavljanje *pri*naša pred-stavljeno k predstavljajočemu; da torej ta *kot* predstavljajoči vsakokrat »postavlja« pred-stavljeno, ga jemlje v račun, tj. ga pridrži in učvrsti zase, se ga polasti, si ga zagotovi in postavi kot gotovega [sicher-stellt]. Čemu? Za nadaljnje pred-stavljanje, ki je vsepovsod hoteno kot postavljanje v gotovost ali zagotavljanje [Sicher-stellen], in mu gre za to, da bi bivajoče učvrstilo kot zagotovljeno. Kaj pa naj bi se zagotavljalo, postavljalo kot *gotovo*, zanesljivo, in zakaj?

To spoznamo, če še bolj temeljito izprašamo Descartesov pojem cogitatio; kajti *ene* bistvene poteze cogitatio *še nismo* dojeli, čeprav smo jo pravzaprav že omenili in se je dotaknili. Zadenemo jo s tem,

ko upoštevamo to, kar pravi Descartes: vsak ego cogito je cogito *me* cogitare; vsak »jaz postavljam nekaj predse« postavlja obenem »mene« predme, mene, predstavljajočega (pred mene, v mojem pred-stavljanju). Vsako človeško pred-stavljanje je — po zlahka napačno razpoložljivem načinu govorjenja — »sámo«-predstavljanje [»Sich«-vorstellen, predstavljanje sebe].

Proti temu bi lahko takole ugovarjali: Če si sedaj »pred-stavimo« katedralo, tj. v tem primeru: si jo predočimo, ker je trenutno ne zaznavamo živo, ali jo stoječ pred njo neposredno pred-stavimo na način zaznavanja, tedaj obakrat pred-stavimo katedralo in samó katedralo. Ta je to pred-stavljeno. Ne predstavimo pa sebe, kajti sicer ne bi nikoli mogli pred-staviti katedrale same za sebe in se spustiti v tisto, kar tu pred-stavljanje postavlja predse, pred-met [was hier das Vor-stellen entgegenstellt, den Gegen-stand]. V resnici Descartes s tem, da določa cogito kot cogito me cogitare tudi ne misli, da se pri vsakem predstavljanju kakega predmeta predstavi tako rekoč kot dodatek tudi še »jaz«, predstavljajoči kot tak, in postane predmet. Kajti sicer bi moralo vsako predstavljanje pravzaprav nenehno frfotati med našimi predmeti sem in tja, med predstavljanjem pravega pred-stavljenega predmeta in predstavljanjem predstavljajočega (ego). Torej je jaz predstavljajočega predstavljen le megleno in mimogrede? Ne.

Predstavljajoči jaz je pač v vsakem »jaz postavljam predse« mnogo *bistveneje* in nujneje *so*pred-stavljen, namreč kot tisto, k čemur, za kar in *pred* kar je postavljeno vsako pred-stavljeno. Za to ni treba izrecnega obračanja in vračanja nazaj k meni, k pred-stavljajočemu. V neposrednem zrenju nečesa, v vsakem predočenju, v vsakem spominjanju, v vsakem pričakovanju se s predstavljanjem na ta način pred-stavljeno pred-stavlja *meni*, je postavljeno pred *mene*, in sicer tako, da jaz pri tem ne postanem posebej predmet kakega predstavljanja, sem pa kljub temu v predmetnem predstavljanju — in sicer samó z njim — dostavljen »sebi«. S tem da vse pred-stavljanje *do*-stavlja pred-stavljivi in predstavljeni predmet predstavljajočemu človeku, je pred-stavljajoči človek »sopredstavljen« na ta svojevrstno neopazni način.

Toda to oznako pred-stavljanja, da sta mu predstavljanje sámo in predstavljajoči »jaz« »skupaj« »so«-pred-stavljena, je mogoče napačno razumeti tako dolgo, dokler ostreje ne razločimo bistvenega, od česar je tu vse odvisno. Ker je v vsakem predstavljanju pred-stavljajoči človek tisti, kateremu se v pred-stavljanju *do*-stavlja njegovo pred-stavljeno, se predstavljajoči človek so-postavlja v vsako predstavljanje — ne naknadno, temveč vnaprej, s tem da on, *pred*-stavljajoči, vsakokrat spravi pred-stavljeno pred *sebe*. Ker se je pred-stavljajoči človek že pri pred-stavljenem znotraj pred-stavljanja bistveno znašel zraven, je v vsem pred-stavljanju *bistvena* možnost, da se predstavljanje sámo spolnjuje v obzorju pred-stavljajočega. Predstavljanje in pred-stavljajoči sta v človeškem pred-stavljanju *so*-predstavljena — to v resnici ne pomeni, da tako rekoč zunaj pred-stavljanja tudi še najdemo jaz in pred-stavljanje kot druge predmete tega predstavljanja in ju nato naknadno pritegnemo v okoliš pred-stavljenega. V resnici hoče v napačno razumevanje zavajajoče govorjenje o *so*-predstavljenosti predstavljajočega in njegovega predstavljanja izraziti ravno v vsem predstavljanju *bistveno* sopripadnost pred-stavljajočega k ustroju pred-stavljanja.

To pove najprej stavek: cogito je cogito me cogitare. Sedaj — po razlagi — lahko to opišemo tudi takole: človeška zavest je bistveno samozavest. Zavest mene samega ne pride k zavesti o stvareh tako rekoč kot kak z zavestjo o stvareh vzporedno potekajoči opazovalec te zavesti. Ta zavest o stvareh in predmetih je v svojem temelju najprej in bistveno samozavest, in samó kot taka je mogoča zavest o pred-metih. Za označeno pred-stavljanje je *osebstvo* [das *Selbst*] človeka bistveno kot to, kar leži v temelju [als das zum Grunde Liegende]. Osebstvo je sub-iectum.

Tudi pred Descartesom so že videli, da se predstavljanje in njegovo predstavljeno nanašata na predstavljajoči jaz. Odločilno novo je to, da to nanašanje *na* pred-stavljajočega in s tem on *kot tak* prevzame bistveno vlogo merila za tisto, kar se mu in kar naj se mu daje v pred-stavljanju kot dostavljanje bivajočega.

Pa vendar še nismo popolnoma izmerili vsebine in dometa določitve »cogito je cogito me cogitare«. Vsako hotenje in zavzemanje stališč, vsi »afekti«, »čustva« in »občutki« se nanašajo na hoteno, čustvovano, občuteno. To, na kar se nanašajo, je pri tem v najširšem smislu besede predstavljeno in dostavljeno. Vse omenjene načine obnašanja, ne le spoznavanje in mišljenje, določa zato v njihovem bistvu dostavljajoče pred-stavljanje. Vsi načini obnašanja imajo svojo bit v takem pred-stavljanju, so táko predstavljanje, predstave — so cogitationes. Načini človeškega obnašanja so *v svojem spolnjevanju* in z njim razbrani in spoznani kot njegovi, kot táki, v katerih se on *sam* vsakokrat obnaša tako ali tako. Sedaj šele moremo razumeti Descartesov pičli odgovor (»Principia Philosophiae« I, 9), ki ga dá na vprašanje: quid sit cogitatio? Glasi se:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare.

»Z imenom ‚cogitatio' razumem vse tisto, kar se za nas, ki se sami sebe sozavedamo, v nas godi, kolikor imamo o tem sami v sebi neko sovednost. In tako ni le spoznavanje, hotenje, predočevanje [Einbilden], temveč je tudi čutenje isto, kar imenujemo cogitare.«

Če tu cogitatio nepremišljeno prevedemo kot »mišljenje«, tedaj smo v skušnjavi za mnenje, da razlaga Descartes vse načine človekovega obnašanja kot mišljenje in kot oblike mišljenja. To mnenje se dobro prilega običajnemu naziranju o Descartesovi filozofiji, da je le-ta namreč »racionalizem«. Kakor da se ne bi moralo to, kar je racionalizem, določiti šele iz obmejitve bistva te ratio in tega mišljenja, kakor da ne bi bilo treba bistva ratio prej pojasniti iz bistva cogitatio, ki ga je šele treba razjasniti. Glede na to se je sedaj pokazalo: cogitare je predstavljanje v tem izpolnjenem pomenu, da je treba pri tem enako bistveno in obenem misliti nanašanje na pred-stavljeno, dostavljanje predstavljenega sebi, samonahajanje in vstavljanje [das Sicheinfinden und Einstellen] predstavljajočega pred predstavljenim, in sicer znotraj pred-stavljanja in z njim.

Ne smemo se spotikati nad dolgoveznostjo, s katero je tu orisan osnutek bistva cogitatio. Kar je videti kot dolgoveznost, je poskus zagledati enostavno enovito bistvo pred-stavljanja. Iz tega bistva se pokaže, da pred-stavljanje sámo sebe postavlja v tisto odprto, ki ga kot predstavljanje premerja, vsled česar lahko — vsekakor z možnostjo napačne

razlage — tudi rečemo: predstavljanje je so-predstavljanje-sebe [Sich-mit-vorstellen]. Predvsem pa moramo ugotoviti, da je za Descartesa to bistvo pred-stavljanja preložilo svojo težo na do-stavljanje pred-stavljenega sebi [in das Sich-zu-stellen des Vor-gestellten], pri čemer predstavljajoči človek vnaprej in vsepovsod sam iz sebe odloča, kaj lahko velja za postavljeno in stalno in kaj sme za táko veljati.

Če upoštevamo bistveno polnost enako tehtnih razmerij, ki jih je Descartes enovito zagledal in hotel zagledati v cogitatio in v cogito, tedaj se že iz te razsvetlitve bistva cogitare *razodene* utemeljujoča, odločilna vloga pred-stavljanja kot takega. Tu se oznanja, *kaj* je to, kar leži v temelju [zum Grunde Liegende], kaj je subiectum — namreč predstavljanje — *za kaj* je subjekt subiectum — namreč za bistvo resnice. Bistveno vlogo pred-stavljanja, tj. cogitatio, je izrekel Descartes posebej v stavku, ki mu je stavek vseh stavkov in princip metafizike, v stavku: ego cogito, ergo sum. O tem stavku pravi (»Principia« I, 7): »Haec cognitio, *ego cogito, ergo sum,* est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat.« — »To spoznanje ‚jaz postavljam predse, torej sem' je od vseh (po stopnji) prvo in najbolj gotovo, ki stopi naproti vsakomur, kdor urejeno (bistvu primerno) metafizično misli.«

Stavek »ego cogito, ergo sum« ni prvi in najbolj gotov nasploh za katero koli mnenje in predstavljanje. To je *samó* za *tisto* mišljenje, ki misli v smislu metafizike in njenih prvih in pravih nalog, tj. ki vprašuje, kaj je bivajoče in v čem je resnica o bivajočem neomajno utemeljena.

Descartesov cogito sum

Po danem pojasnilu bistva cogitatio bomo sedaj poskusili razložiti stavek, ki je za Descartesa princip metafizike. Spominjamo na to, kar je bilo rečeno o cogitatio: cogitare je per-cipere, cogitare je dubitare; cogito je cogito me cogitare.

Največja ovira za pravo razumevanje tega stavka je formula, v katero ga je spravil Descartes. Po tem — po tem ergo (»torej«) — je videti, kot da je stavek neko posledično sklepanje, ki je, če ga popolnoma izoblikujemo, zgrajeno iz zgornjega in spodnjega stavka. Razstavljen na svoje člene bi se moral tedaj ta stavek glasiti takole:

zgornji stavek: is qui cogitat, existit;
spodnji stavek: ego cogito;
sklepni stavek: ergo existo (sum).

Povrh vsega imenuje sam Descartes ta stavek »conclusio«. Po drugi strani je najti dovolj opomb, ki razločno povedo, da stavka ni misliti v smislu kakega sklepanja. Tako se tudi mnogi razlagalci ujemajo v tem, da stavek »pravzaprav« ni posledični sklep. Toda s to »negativno« ugotovitvijo ni veliko pridobljeno; zakaj sedaj nastane le prav tako nevzdržno nasprotno mnenje z domnevo, da stavek *ni* posledični sklep in da je vse zadovoljivo razsvetljeno.

Ta domneva bi se vsekakor mogla vsiliti toliko, kolikor ima stavek naravo kakega vrhovnega principa. »Prvi principi« pa niti ne potrebujejo dokaza niti niso dokazovanju dostopni. So, pravimo, sami po sebi razvidni. Od kod pa tedaj prepir okoli tega stavka? Zakaj je ta »najvišja gotovost« tako negotova in dvomljiva po svoji vsebini? Je to zato, ker je Descartes premalo jasno mislil in pri postavitvi svojega »principa« ni ravnal dovolj skrbno? Ali je

težava pri razlagalcih? Medtem so doprinesli vse, kar je izrekel Descartes sam in njegovi nasprotniki in Descartes spet v svojih odgovorih proti njim, vse to se je vedno znova ponavljalo, in vendar obdaja ta stavek mrak.

Razlog temu je verjetno eden in isti, tisti, ki zapira vpogled v bistvene filozofske stavke: da ne mislimo dovolj preprosto in bistveno, da imamo prelahko in prehitro pri roki svoja navadna vnaprejšnja mnenja.

Tako imamo tudi »stavek o protislovju« za po sebi brezčasno veljaven »princip« (»aksiom«) in ne pomislimo, da ima ta stavek za Aristotelovo metafiziko bistveno drugačno vsebino in drugačno vlogo kot za Leibniza in spet drugačno resnico v Heglovi ali Nietzschejevi metafiziki. Ta stavek pove vsakokrat nekaj bistvenega ne le o »protislovju«, temveč o bivajočem kot takem in o vrsti resnice, v kateri je bivajoče kot táko razumljeno in zasnovano. To velja tudi za Descartesov ego cogito — sum. Tudi tu zato ne smemo domnevati, da bomo s čarobno palico »samoumevnega« takoj vse pojasnili in razsvetlili. Poskusiti moramo na temelju prejšnje pojasnitve pomena cogitatio premisliti ego cogito — sum po njegovih lastnih merilih. Po dobesednem tekstu meri stavek na sum, *sem*, torej na spoznanje, da sem. Toda če naj tu sploh v nekem določenem oziru dokažemo, da jaz, namreč »jaz«, ego, kot predstavljajoči pred-stavljanja sem, tedaj za to ni potrebno sklepanje, ki iz zagotovljenega obstoja nečesa znanega sklepa o obstoju nečesa do tedaj neznanega in negotovega. Zakaj v človeškem pred-stavljanju kakega predmeta je z njim kot pred-vrženim in pred-postavljenim to, »pred-čimer« predmet stoji in »pred-kar« je postavljen — namreč pred-stavljajoči —, sebi že do-stavljen,

tako da človek zaradi te dostavitve samemu sebi kot pred-stavljajoči reče »jaz«. »Jaz« v svojem »jaz sem« — namreč: pred-stavljajoči — ni *v* predstavljanju in zanj nič manj znan kot predstavljeni [pred-vrženi] predmet. Jaz — kot »jaz sem predstavljajoči« — je pred-stavljanju *tako* gotovo dostavljen, da nobeno še tako sklepčno sklepanje nikoli ne more doseči gotovosti te do-stavitve predstavljajočega sebi samemu.

Šele iz tega vidimo, zakaj ne moremo razumeti tega »ergo« kot sklopa dveh členov sklepanja. Domnevni zgornji stavek — is qui cogitat, est — nikoli ne more biti razlog [Grund] za cogito-sum, ker je ta zgornji stavek povzet šele iz cogito-sum, in sicer takó, da je v tem cogito-sum po svoji bistveni vsebini popačeno ponovljen. »Jaz sem« ni šele s sklepanjem dobljeno iz »jaz postavljam predse«, temveč je »jaz postavljam predse« po svojem *bistvu* tisto, kar mi je ta »jaz sem« — namreč pred-stavljajoči — že dostavil. Sedaj utemeljeno izpuščamo iz formule Descartesovega stavka ta kočljivi »ergo«. Kolikor pa ga bomo rabili, ga moramo razložiti v drugačnem smislu. Ergo ne more pomeniti: »sledi« [»folglich«]. Stavek je »conclusio«, vendar ne v smislu sklepnega stavka kakega sklepanja, ki je zgrajeno iz zgornjega in spodnjega stavka. Ta stavek je conclusio kot neposredna spojitev po sebi bistveno skupaj spadajočega in v njegovem spadanju skupaj v gotovost postavljenega [Sichergestellten, zagotovljenega]. Ego cogito, ergo : sum; jaz postavljam predse, »in v tem je«, »v to je s predstavljanjem samim že položeno in postavljeno«: jaz kot *bivajoči*. Ta »ergo« ne izraža posledice, temveč opozarja na to, kaj cogito ne le »je«, marveč kot kaj sebe — svojemu bistvu primerno kot cogito me cogitare — tudi vé. »Ergo« pomeni toliko kot: »in

to sámo po sebi že pove«. Kaj naj bi povedal »ergo«, izrazimo najostreje, če ga izpustimo in razen tega črtamo še poudarek »jaza« z ego, kolikor jazstvo ni bistveno. Stavek se pa glasi: cogito sum.

Kaj pove stavek cogito sum? Videti je skoraj kot kaka »enačba«. S tem pa zaidemo v novo nevarnost, da prenašamo stavčne oblike posebnega področja spoznavanja — matematičnih enačb — na neki stavek, ki ga odlikuje to, da ostaja neizenačljiv z vsakim drugim in sicer v vsakem oziru. Matematična razlaga tega stavka v smislu enačbe je blizu, ker je to »matematično« odločilno za Descartesovo pojmovanje spoznavanja in védenja. Toda tu je treba vprašati: Ali jemlje Descartes za vzor spoznavanja le kák navzoč in privajen spoznavni način »matematike« ali pa narobe, določa — in sicer na matematičen način — bistvo matematičnega znova? Gre za drugo. Zaradi tega moramo znova poskusiti pobliže določiti vsebino tega stavka in pri tem predvsem odgovoriti na vprašanje, kaj je »s« tem stavkom postavljeno kot subiectum.

Ali je celo ta stavek sam subiectum, to, kar leži vsemu v temelju? »Cogito sum« ne pove niti samo, da jaz mislim, niti samo, da jaz sem, niti da iz dejstva mojega mišljenja sledi moja eksistenca. Stavek govori o neki zvezi med cogito in sum. Pove, da jaz kot pred-stavljajoči sem, da s tem predstavljanjem ni bistveno določena le *moja* bit, temveč da moje predstavljanje kot mero-dajna repraestentatio odloča o prezenci vsakega predstavljenega, tj. o prisotnosti v njem mišljenega [in ihm Gemeinten], tj. o biti predstavljenega kot bivajočega. Stavek pove: predstavljanje, ki je samemu sebi bistveno pred-stavljeno, postavlja bit kot predstavljenost [Vor-gestelltheit] in resnico kot gotovost. To, na kar se vse polaga kot na neomajni

temelj, je *polno bistvo same predstave,* če se iz njega določa bistvo biti in resnice, pa tudi bistvo človeka kot predstavljajočega in vrsta tega razmerja [Massgabe].

Če izreka in vsebuje stavek cogito sum polno bistvo cogitatio, vzpostavlja s tem bistvom cogitatio pravi subiectum, ki je dostavljen v področje samega cogitatio in samó z njim. Ker cogitare vsebuje *me* cogitare, ker k predstavljanju bistveno pripada še odnos do pred-stavljajočega in se na njem zbira vsa pred-stavljenost predstavljenega, je predstavljajoči, ki se pri tem lahko imenuje »jaz«, v poudarjenem pomenu subjekt, tako rekoč subjekt v subjektu, tisto, na kar se opira še to, kar leži v temelju predstave. Zato lahko dá Descartes stavku cogito sum tudi obliko: sum res cogitans.

To formulo je vsekakor prav tako mogoče napačno razumeti kot prejšnjo. V dobesednem prevodu ta formula pove: jaz sem misleča stvar. Tako bi bil človek ugotovljen kot kak navzoč predmet, samó da mu je pripisana še lastnost »mišljenja« kot znak razlikovanja. Samo pri tem dojetju stavka bi pozabili, da se »sum« določa kot ego cogito. Pozabili bi, da res cogitans ustrezno pojmu cogitatio hkrati pomeni: res cogitata: to *sámo sebe* predstavljajoče. Pozabili bi, da to predstavljanje-samega-sebe *so*-tvori bit te res cogitans. Descartes sam spet daje neko vnanjo in nezadostno razlago te »res cogitans«, ko poučno govori v jeziku srednjeveške sholastike in deli bivajoče v celoti na substantia infinita in substantia finita. Substantia je sporočeno in prevladujoče ime za ὑποκείμενον, subiectum v metafizičnem pomenu. Substantia infinita je Deus : summum ens : creator. Področje substantia *finita* je ens creatum. Tega deli Descartes v res cogitantes in res extensae. Tako je vse bivajoče

gledano od kreatorja [creator] in kreiranega [creatum] in nova določitev človeka s cogito sum je vrisana tako rekoč le v stari okvir.

Tu imamo najoprijemljivejši primer za to, kako je nov začetek metafizičnega mišljenja prekrit z dotedanjim. To mora ugotoviti historično poročilo o Descartesovem nauku in načinu učenja. Zgodovinski premislek o pravem vpraševanju pa mora nasprotno težiti k temu, da bi mislil Descartesove stavke in pojme v tistem pomenu, ki ga je on sam hotel, tudi če bi bilo za ta namen nujno prevesti njegove lastne izjave v kak drug »jezik«. Sum res cogitans torej ne pomeni: jaz sem stvar, ki je opremljena z lastnostjo mišljenja, temveč: jaz sem bivajoče, katerega način *biti* je v predstavljanju, takó, da to pred-stavljanje postavlja zraven v predstavljenost tudi pred-stavljajočega samega. Bit tistega bivajočega, ki sem jaz sam in ki je človek vedno kot on sam, ima svoje bistvo v pred-stavljenosti in v nji pripadajoči gotovosti. To pa ne pomeni: jaz sem »zgolj predstava« — zgolj misel in nič zares dejanskega; to pomeni: obstanek mene samega kot te res cogitans je v zanesljivi učvrščenosti pred-stavljanja, v gotovosti, po kateri je osebstvo [das Selbst] privedeno pred sámo sebe. Ker pa ego cogito, ker to »jaz postavljam predse«, ni mišljeno kot uposameznjeno dogajanje v kakem izdvojenem jazu, ker je »jaz« razumljen kot osebstvo [das Selbst], na katero se pred-stavljanje kot táko bistveno opira in tako je, kar je, zato pove ta cogito sum vsakokrat bistveno več. Bit tega v predstavljanju samem zagotovljenega predstavljajočega je mera za bit predstavljenega in sicer kot takega. Zaradi tega se vsako bivajoče nujno meri po tej meri biti v smislu zagotovljene in sebe zagotavljajoče predstavljenosti.

Zanesljivost in gotovost stavka cogito sum (ego ens cogitans) določa bistvo vsega védenja in tega, kar je mogoče vedeti, tj. mathesis, tj. matematičnega. Zato je kot bivajoče dokazljivo in ugotovljivo tudi le tisto, česar do-stava [Bei-stellung] daje poroštvo take zanesljivosti, namreč tisto, kar je dostopno matematičnemu in na »matematiki« utemeljenemu spoznavanju. Matematično dostopno, zanesljivo dosegljivo na bivajočem, ki ni sam človek, na neživi naravi, je razsežnost (to prostorsko), extensio, k čemur je mogoče prišteti prostor *in* čas. Descartes pa extensio enači s spatium. Zato pojmuje področje ne človeškega končnega bivajočega, »naravo«, kot res extensa. Za to označitvijo naravne predmetnosti stoji oni v cogito sum izrečeni stavek: bit je predstavljenost. Naj bo razlaga »narave« kot res extensa še tako enostranska in v marsikaterem pogledu nezadostna, je — premišljena v svoji metafizični vsebini in izmerjena v širini svojega metafizičnega zasnutka — vendarle tisti prvi odločilni korak, ki metafizično omogoča novodobno motorno tehniko in z njo novi svet in njegovo človeštvo.

V teh dneh smo sami priče skrivnostnemu zakonu zgodovine, da ljudstvo nekega dne ni več doraslo metafiziki, ki izvira iz njegove lastne zgodovine, in to prav v trenutku, ko se je ta metafizika spremenila v brezpogojno. Sedaj se kaže, kar je Nietzsche metafizično že spoznal, da novoveška »mahinalna ekonomija«, strojno preračunavanje vsega delovanja in načrtovanja v svoji brezpogojni podobi, zahteva novo človeštvo, ki presega dosedanjega človeka. Ne zadošča, da imamo oklepna vozila, letala in naprave za obveščanje; niti ne zadošča, da razpolagamo z ljudmi, ki znajo ravnati z vsem tem; ne zadošča niti to, da človek samo

obvladuje tehniko, kakor da je le-ta nekaj na sebi ravnodušnega onstran koristi in škode, graditve in rušenja, za kogar koli poljubno uporabna za poljuben smoter.

Potrebno je človeštvo, ki je iz temelja primerno edinstvenemu temeljnemu bistvu novodobne tehnike in njene metafizične resnice, tj. ki se pusti od bistva tehnike popolnoma obvladati, da bi tako šele prav vodilo in izrabljalo posamezne tehnične postopke in možnosti.

Brezpogojni »mahinalni ekonomiji« je v smislu Nietzschejeve metafizike primeren samo nad-človek, in narobe: to potrebuje ono za vzpostavljanje brezpogojnega gospostva nad Zemljo.

Vrata v področje bistva tega metafizično razumljenega gospostva je odprl Descartes s stavkom cogito sum. Stavek, da je neživa narava res extensa, je le bistvena posledica prvega stavka. Sum res cogitans je temelj, to, kar leži v temelju [das zum Grunde Liegende], subiectum za določitev snovnega sveta kot res extensa.

Subiectum je torej *stavek* cogito sum — »stavek« ne kot glas in gramatično mišljena tvorba in tudi ne, če ga vzamemo v njegovi dozdevno poljubni »pomenski vsebini«, ki se jo da misliti na sebi, temveč »stavek« po tistem, kar se v njem sámo izreka kot pristno bistvujoče [das eigentlich Wesende] in kar njega samega nosi v njegovi stavčnosti [Satzwesen]. Kaj je to? Odgovor: *Polno bistvo predstave* [der Vorstellung]. Predstava je v sebi postala po-stavitev in u-trditev [Auf-stellung und Fest-stellung] bistva resnice in biti. Pred-stava se tu sama postavlja v svoj lastni bistveni prostor in postavlja le-tega kot merilo za bistvo biti bivajočega in za bistvo resnice. Ker pomeni sedaj resnica zanesljivost in zagotovljenost dostavitve, torej *gotovost,* in ker pomeni bit predstavljenost v smislu te gotovosti, postane človek primerno svoji vlogi v tako utemeljujočem predstavljanju odlikovani subjekt. V območju gospostva tega subjekta [subiectum] ens ni več ens creatum, je ens certum: indubitatum: vere cogitatum: »cogitatio«.

Sedaj je tudi mogoče jasno spoznati, v katerem pomenu je stavek cogito sum »načelo« [»Grundsatz«] in »princip«. Iz približno pravilne slutnje, da v Descartesovem mišljenju »nekako« igra to »matematično« posebno vlogo, se spomnimo na to, da nahajamo v matematiki neke vrhovne stavke, »aksiome«. Te vrhovne stavke nato za povrh še izenačimo z gornjimi stavki v sklepanjih, kolikor pač matematično mišljenje misli na »deduktiven« način. Od tod sedaj brez nadaljnjega premišljanja sprejmemo mnenje, da mora biti stavek cogito sum, ki ga vendar Descartes sam odlikuje kot »prvega in najbolj gotovega«, vrhovni stavek in »princip« v tradicionalnem pomenu, tako rekoč vrhovni gornji stavek [premisa] za vsa sklepanja. Pri tem formalno sicer pravilnem in z Descartesovimi lastnimi izjavami deloma podprtem premišljanju pa pozabljamo na bistveno: s stavkom cogito sum je šele dana nova določitev bistva »temelja« in »principa«. »Temelj« in »principium« je sedaj subiectum v smislu sebe predstavljajočega predstavljanja. S tem se nanovo odloči, v katerem pomenu je ta stavek o subjektu kratko malo stavek temelja [Satz über das subiectum *der* Grund-satz schlechthin ist.]. Bistvo temeljnega se sedaj določa iz bistva »subjektivitete« in z njo. To »aksiomatično« ima sedaj drugačen pomen nasproti resnici Aristotelovega αξίωμα, ki ga najde Aristotel kot »stavek o protislovju« za razlago bivajočega kot takega. »Principialna« narava stavka cogito sum je v tem, da nanovo določa

bistvo resnice in biti, in sicer tako, da se ta določenost sama okliče za prvo resnico, kar sedaj obenem pove: okliče se za tisto v pravnem pomenu bivajoče.

Vsekakor — Descartes se o naravi tega stavka kot stavka temelja ni posebej izrazil. Kljub temu je jasno vedel za njegovo edinstvenost. Toda s svojimi prizadevanji, da bi svojim sodobnikom pojasnil tisto novo v svoji utemeljitvi metafizike in se spoprijel z njihovimi pomisleki, je bil Descartes prisiljen govoriti na ravni dotedanjega in tako vnanje, tj. vedno neprimerno razlagati svoje temeljno stališče; to je seveda postopek, ki mu je izpostavljeno *vsako bistveno mišljenje,* postopek, ki je že posledica neke skrite okoliščine. Nji ustreza, da mišljenje tudi samemu sebi postavlja *lastno* mejo v *isti izvirnosti,* h kateri prodira.

Temeljni metafizični stališči Descartesa in Protagore

Zdaj pa nam je mogoče označiti Descartesovo temeljno metafizično stališče glede na omenjene štiri ozire in ga ločiti od Protagorovega.

1. Kako je človek v Descartesovi metafiziki on sam in kot kaj ve sebe? [als was weiss er sich?]

Človek je odlikovani, vse pred-stavljanje bivajočega in njegovo resnico utemeljujoči temelj [zum-Grunde-liegende Grund], na katerega se postavlja in se mora postavljati vse predstavljanje in njegovo pred-stavljeno, če naj ima svoje stojišče in obstanek. Človek je subiectum v tem izvrstnem pomenu. Ime in pojem »subjekt« preideta sedaj v novem pomenu na to, da postaneta

lastno ime in bistvena beseda za človeka. To pove: vse ne človeško bivajoče postane *objekt* za ta subjekt. Odslej subiectum ne velja več kot ime in pojem za žival in rastlino in kamen.

2. Kateri zasnutek bivajočega v *biti* spada k tej metafiziki? Drugače vprašamo, kako je določena bivajočost bivajočega?

Bivajočost pomeni sedaj pred-stavljenost predstavljajočega subjekta. To nikakor ne pomeni, da je bivajoče »zgolj predstava« in da je ta pojav v človeški »zavesti«, tako da vse bivajoče izhlapi v zračno tvorbo golih misli. Descartes prav tako kot pozneje Kant nikoli ni dvomil v to, da je bivajoče in to, kar je ugotovljeno kot bivajoče, v sebi in iz sebe dejansko. Toda vprašanje ostane, kaj pri tem pomeni bit in kako je mogoče človeku, ki je postal subjekt, doseči in zagotoviti bivajoče. Bit je v računajočem predstavljanju zagotovljena [v gotovost postavljena] pred-stavljenost, s katero je človeku vsepovsod zagotovljeno napredovanje sredi bivajočega, preiskovanje bivajočega, osvajanje in obvladovanje in postavljanje na razpolago, tako da je lahko on sam iz sebe mojster svoje lastne zagotovitve, zanesljivosti in gotovosti.

3. Kako je v tej metafiziki obmejena *resnica?*

Temeljna poteza vsake metafizične določitve bistva resnice se izraža v stavku, ki pojmuje resnico kot skladnost [ujemanje] spoznanja z bivajočim: veritas est adaequatio intellectus et rei. Po prej povedanem pa sedaj zlahka vidimo, da se ta utečena »definicija« resnice spreminja vsakokrat glede na to, kako je pojmovano bivajoče,

s katerim naj bi se spoznanje ujemalo, pa tudi glede na to, kako je pojmovano spoznanje, ki bi naj bilo skladno z bivajočim. Spoznanje kot percipere in cogitare v Descartesovem pomenu ima posebnost v tem, da dopušča kot spoznanje samó tisto, kar je subjektu s predstavljanjem do-stavljeno kot nedvomno in kot takó postavljeno vsak čas spet izračunljivo. Tudi za Descartesa se spoznanje ravna po bivajočem, vendar velja pri tem *kot* bivajoče le to, kar je zagotovljeno z orisanim predstavljanjem in dostavljanjem sebi. Bivajoče je samó tisto, česar si je lahko subjekt gotov v smislu svojega predstavljanja. Resnično je le to zagotovljeno in zanesljivo, to gotovo. Resnica je gotovost, za katero je odločilno, da je v nji človek kot subjekt vsakokrat samega sebe gotov in varen. Zato je za zagotovitev in zavarovanje resnice kot gotovosti v bistvenem smislu nujno stopanje naprej, zagotavljanje v-naprej [Vor-gehen, das Im-voraus-sichern]. »Metoda« dobi sedaj metafizično težo, ki je tako rekoč pritrjena v bistvu subjektivitete. »Metoda« sedaj ni več le nekako urejeno zaporedje različnih korakov opazovanja, dokazovanja, prikazovanja in usklajanja znanj in naukov na način kake sholastične »sume«, ki ima svojo urejeno in vsakokrat ponavljajočo se zgradbo. »Metoda« je sedaj ime za zagotavljajoče, osvajajoče stopanje naprej [Vor-gehen] proti bivajočemu, da bi se to zagotovilo kot objekt za subjekt. V tem metafizičnem pomenu je mišljena metoda [methodus], ko Descartes v pomembni, šele po smrti objavljeni razpravi »Regulae ad directionem ingenii« postavi kot IV. pravilo:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.

»Da bi prišli na sled resnici (gotovosti) bivajočega in tej sledi sledili, je nujna (bistveno nujna) metoda«. V smislu tako razumljene »metode« je vse srednjeveško mišljeno bistveno brez metode.

4. Na kakšen način sprejema in daje v tej metafiziki človek *mero* za resnico bivajočega?

To vprašanje ima odgovor že v prejšnjem. Ker je postal človek po bistvu subiectum in pomeni bivajočost pred-stavljenost in je resnica postala gotovost, razpolaga tu človek bistveno z bivajočim kot takim v celoti, zakaj on daje mero za bivajočost vsakega bivajočega. Pri človeku kot subjektu [subiectum] je sedaj bistvena odločitev o tem, kaj bi sploh lahko obstalo kot bivajoče [seiend]. Človek sam je tisti, pri katerem je to razpolaganje vedé in kot naloga. Subjekt je »subjektiven« po tem in v tem, da določitev bivajočega in z njim človek sam nista več utesnjena v nikakršne pregraje, temveč v vsakem pogledu odrešena vseh pregraj. Odnos do bivajočega je obvladujoče stopanje naprej [Vor-gehen] v osvojitev sveta in v svetovno gospostvo. Človek daje bivajočemu mero s tem, ko iz sebe in za sebe določa, kaj sme veljati kot bivajoče. Merilo je prisvojitev mere [die Massgabe ist Anmassung des Masses], po kateri se človek kot subiectum utemelji v središče bivajočega v celoti. Seveda je treba upoštevati še to: človek tu ni uposamezn jeni egoistični jaz, temveč »subjekt«, kar pomeni, da se človek odpravlja na pot k brezmejnemu predstavljajoče-računajočemu razklepanju bivajočega. V bistvu novega metafizičnega položaja človeka kot subjekta [subiectum] je uteme-

ljeno, da morajo izvedbo razkrivanja in osvajanja sveta in vsakokratne prodore k temu prevzeti in opraviti odlični posamezniki. Predpostavka modernemu pojmovanju človeka kot »genija« je določitev bistva človeka kot subjekta. Kult genija in njegovo popačenje zato narobe ni tisto bistveno novoveškega človeštva — prav tako, kakor tudi ne »liberalizem« in samovladanje držav in narodov v smislu novoveških »demokracij«. Da bi bili Grki kdaj mislili človeka kot »genija«, si prav tako ni moči predstavljati, kot je mnenje, da je bil Sofokles »genialen človek«, globoko nezgodovinsko.

Vse premalo premislimo, da je ravno novoveški »subjektivizem« in samo ta odkril bivajoče v celoti, ga naredil razpoložljivo in obvladljivo in omogočil zahteve po gospostvu in oblike gospostva, ki jih srednji vek ni mogel poznati in ki so bile zunaj obzorja grštva.

Kar smo rekli, je mogoče sedaj še bolj pojasniti s tem, da glede na te poglavitne štiri ozire zdaj postavimo nasproti temeljne metafizične predstave Protagore in Descartesa. Da bi se ognili ponavljanjem, bomo to storili v obliki razpostavitve kratkih vodilnih stavkov.

1. Za Protagoro je človek v svoji samobitnosti [Selbstsein] določen s pripadnostjo v okoliš neskritega. Za Descartesa je človek kot osebstvo [als Selbst] določen s privzetjem [Rücknahme] sveta v človekovo predstavljanje.

2. Za Protagoro je — v smislu grške metafizike — bivajočost bivajočega prisostvovanje v neskritem. Za Descartesa pomeni bivajočost: predstavljenost po subjektu in za subjekt.

3. Za Protagoro pomeni resnica neskritost prisotnega. Za Descartesa: gotovost sebe pred-stavljajočega in zagotavljajočega predstavljanja.

4. Za Protagoro je človek mera vseh reči v tem smislu, da se umerjajoče omeji na okoliš neskritega in mejo skritega. Za Descartesa je človek mera vseh reči v tem smislu, da se prevzetno polasti obrezmejenosti predstavljanja za gotovost samozagotavljanja. Merilo podvrže vse, kar lahko velja za bivajoče, preračunu pred-stavljanja.

Če prav premislimo različnost temeljnih metafizičnih stališč, ki je prišla tako na dan, tedaj se lahko zbudijo dvomi, ali se tu še ohranja kaj istega in za oba enako bistvenega, kar nam daje pravico, da obakrat govorimo o temeljnih stališčih *metafizike*. Toda to postavljanje drugega nasproti drugemu ravno namerava pokazati v tem na videz popolnoma neenakem ne sicer enako, pač pa isto in s tem skrito enotno *bistvo* metafizike in po tej poti pridobiti *izvirnejši* pojem metafizike nasproti moralični, tj. iz vrednostne misli določeni razlagi metafizike pri Nietzscheju.

Preden pa poskusimo narediti korak k izvirnejšemu spoznanju bistva metafizike, se moramo znova spomniti na Nietzschejevo temeljno metafizično stališče, da bi se pokazala zgodovinska zveza in povezanost — ne historična odvisnost — med Nietzschejem in Descartesom. To bomo storili s pretresanjem Nietzschejevega stališča do Descartesa.

Nietzschejevo stališče do Descartesa

Pri tem opozorilu na Nietzschejevo stališče do Descartesovega vodilnega stavka nam ne gre za to, da bi Nietzscheju očitali zgrešeno razlago tega

stavka. Gre prej za to, da vidimo, da stoji Nietzsche na temelju, ki ga je položil Descartes, in kako mora stati na tem temelju. Ni mogoče zanikati, da Nietzsche odklanja obrat, ki ga je prinesel v metafiziko Descartes; toda še vedno ostaja vprašanje, zakaj in kako pride do tega, da Nietzsche zavrača Descartesa.

Najpomembnejši Nietzschejevi zapisi, ki se ukvarjajo z vodilnim Descartesovim stavkom, sodijo med pripravljalna dela za nameravano poglavitno delo »Volja do moči«. Izdajatelji te knjige iz zapuščine pa teh zapisov niso sprejeli vanjo, kar znova osvetljuje nevednost, s katero so sestavili vso to knjigo. Kajti Nietzschejev odnos do Descartesa je *bistven* za Nietzschejevo lastno temeljno metafizično stališče. Iz tega odnosa se določajo *notranje* predpostavke metafizike volje do moči. Ker niso videli, da je za Nietzschejevo najostrejšo zavrnitvijo Descartesovega cogito *še strožja vezanost* na subjektiviteto, ki jo je postavil Descartes, je ostal zgodovinski, tj. temeljno stališče določujoči bistveni odnos obeh mislecev v temi.

Poglavitni odlomki Nietzschejevih izjav o Descartesu so v XIII. in XIV. zvezku izdaje v veliki osmerki. Ta dva zvezka vsebujeta tiste zapise, ki iz nerazvidnih razlogov niso bili sprejeti v knjigo »Volja do moči«. Naj najprej z vnanjim naštevanjem razporedimo mesta, na katera se bomo opirali v pretresanju, ki bo sledilo: XIII, štev. 123 (1885); XIV, 1. polovica, štev. 5, 6, 7 (1885); iz istega rokopisnega zvezka kot prejšnji); XIV, 2. polovica, štev. 160 (1885/86); poleg tega iz knjige »Volja do moči« štev. 484 (pomlad — jesen 1887), štev. 485 (pomlad — jesen 1887); razen tega primerjaj še XII, 1. del, štev. 39 (1881/82). Iz teh zapisov postane spet jasno, da so Nietzschejeva pre-rekanja z velikimi mi-

sleci najpogosteje nastajala ob filozofskih spisih o teh mislecih in so zato v posameznem tako in tako že vprašljiva, tako da se nam natančnejše pretresanje v mnogočem ne splača.

V vračanju k delom velikih mislecev in k natančno in vsestransko pritegnjenemu tekstu pa še ni nobenega poroštva, da smo mišljenje teh mislecev že tudi miselno znova premislili in izvirneje dojeli. Zato je tako, da zgodovinarji filozofije, ki zelo eksaktno delajo, večinoma sporočajo zelo čudne stvari o mislecih, ki jih »raziskujejo«, da lahko po drugi strani resničen mislec ob takem nezadostnem historičnem poročilu kljub temu spozna to, kar je bistveno, iz preprostega razloga, ker je kot misleči in vprašujoči že vnaprej blizu mislečemu in vprašujočemu, in to v takšni bližini, ki je ne doseže nobena še tako eksaktna historična znanost. To velja tudi za Nietzschejevo stališče do Descartesa. To stališče je zmes zgrešenih razlag in bistvenega vpogleda. To in pa dejstvo, da nepregledno 19. stoletje ločuje Nietzscheja od velikih mislecev in se tako izgublja *preprosta linija* bistveno zgodovinske povezanosti, zelo zapleta Nietzschejev odnos do Descartesa. Tu se omejujemo na najpomembnejše.

Nietzsche se naprej strinja z navadno razlago stavka, ki ga jemlje kot posledično sklepanje: ego cogito, *ergo* sum. Temu sklepanju podtakne kot cilj dokazovanja, da »jaz« sem: da »subjekt« je. Nietzsche misli, da jemlje Descartes kot samoumevno, da je človek določen kot »jaz« in ta kot »subjekt«. Proti možnosti tega sklepanja pa Nietzsche ugovarja z vsemi tistimi ugovori, kar so jih deloma še v času Descartesa in od tedaj vedno znova prinašali na dan: da bi mogel postaviti sklep, torej stavek, moram že vedeti: kaj pomeni »cogi-

tare«, kaj pomeni »esse«, kaj pomeni »ergo«, kaj pomeni »subjekt«. Ker je po Nietzscheju in drugih vse to v tem stavku in za ta stavek predpostavljeno — če postavimo, da je ta stavek sklep, — zato ta stavek ne more sam veljati kot prva »gotovost« in celo temelj vse gotovosti. Stavek ne zmore tistega, kar mu nalaga Descartes. Na te pomisleke je odgovoril že Descartes sam v svojem zadnjem povzemajočem delu »Principia Philosophiae« (»Les principes de la philosophie«) I, 10 (izšla 1644 v latinskem jeziku, 1647 v francoskem prevodu, delu nekega prijatelja (prim. »Oeuvres de Descartes«, izd. Adam in Tannery, Paris 1897—1910, VIII, 8). To mesto se neposredno nanaša na že navedeno oznako stavka kot prima et certissima cognitio:

Atque ubi dixi hanc propositionem *ego cogito, ergo sum,* esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo;* item *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. »In kjer sem torej rekel, da je stavek ‚mislim, torej sem' prvi in najbolj gotov od vseh, na katerega naleti vsakdo, kdor filozofira po redu, tam s tem nisem zanikal, da moramo pred tem stavkom ‚vedeti' (scire), kaj je to ‚mišljenje', ‚eksistenca' „gotovost', in prav tako, ‚da se ne bi moglo zgoditi, da to, kar misli, ne bi bilo' in podobno; ker pa so to tu najenostavnejši pojmi in taki, ki so edini porok spoznanju, ne da bi to, kar je v njih imenovano, eksistiralo kot bivajoče, sem mislil, da teh pojmov tu ne bi posebej (pritegnil v premislek) našteval«.

Descartes torej enoznačno prizna, da je »pred« tem spoznanjem nujno neko védenje o biti, spoznanju in podobnem. Toda stvarno vprašanje je, kako je treba ta »pred« razumeti, v čem temelji to vnaprejšnje védenje [Vor-wissen] najbolj znanega in od kod se določa bistvo znanstva tega najbolj znanega. Navedeno Descartesovo pripombo je treba razumeti *tako:* Stavek, ki je postavljen kot »princip« in prva gotovost, postavlja s tem bivajoče kot gotovo (gotovost je razumljena kot bistvo predstave in vsega vanjo vključenega) takó, da se prav s tem stavkom šele so-postavlja, kaj pomenijo bit, gotovost, mišljenje. Da so ti pojmi v stavku so-pojmovani, pomeni samo to, da spadajo zraven v vsebino stavka, vendar ne kot táko, *na kar* se stavek s tem, kar postavlja, šele opira. Zakaj šele s tem stavkom — najprej z njim — je dognano, kakšno naravo mora imeti notissimum (to najbolj znano in najbolj spoznano).

Tu je treba upoštevati predhodno Descartesovo načelno pripombo, ki govori popolnoma v smislu Aristotela (»Fizika« B 1) in ima vendarle lasten novoveški ton :

> Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant.
>
> »In pogosto sem opazil, da so se filozofi motili v tem, da so to, kar je bilo najbolj enostavno in sámo po sebi spoznavno, poskušali še pojasniti z logičnimi pojmovnimi določili; tako so namreč to, kar je bilo po sebi jasno, (le) zatemnili.«

Tu pravi Descartes, da »logika« in njene definicije niso najvišje razsodišče jasnosti in resnice. Ti

dve temeljita na nekem drugem temelju; za Descartesa na tistem, ki je postavljen z njegovim stavkom o temelju [Grund-satz]. Prednost pred vsem ima to zanesljivo in gotovo, v katerem so vsekakor vključena najsplošnejša določila biti, mišljenja, resnice, gotovosti.

Proti Descartesu bi lahko ugovarjali le v tem, da ne pove dovolj razločno, da so in kako so splošni pojmi, ki so v tem stavku mišljeni zraven, sami določeni s tem stavkom in da je vnaprejšnja določitev teh pojmov nemogoča, če ne počiva na temeljni gotovosti tega stavka. Samo, da bi bil ta ugovor — premišljen v njegovem dometu — tak ugovor, ki zadeva *vsako* temeljno metafizično stališče, ker sodi k prevladujočemu načinu mišljenja metafizike, da ima pojem in bistvo biti za najbolj znano in vprašuje o tem, katero bivajoče je treba in kako je treba bivajoče razumeti, da bi bilo tako in tako razloženo glede svoje biti.

Kar hoče povedati Descartes v svojem odgovoru na navedene pomisleke, lahko bolj načelno in iz pogleda naprej v naslednje dojamemo tudi takóle: Najprej je treba ugotoviti neko bivajoče v njegovi resnici, od koder sta potem bit in resnica tudi že pojmovno obmejeni. Descartesov stavek je *take* vrste, da pri priči hkrati izreče in določi notranja razmerja biti, gotovosti in mišljenja obenem. V tem je bistvo tega stavka kot »principa«.

Če razen tega še premislimo, da po Descartesovi lastni odločilni razlagi ne smemo jemati stavka kot posledično sklepanje, tedaj se že tako razločno pokaže, kako s tem stavkom zagotovljeno bivajoče — predstava v svojem polnem bistvu — primerno stavčni naravi [Satzcharakter] tega stavka obenem daje zanesljivost in gotovost o biti, resnici in mišljenju. Kar se spet *zdi,* da Descartes sam ni dovolj

poudaril — da je treba ta stavek kot »princip« tudi »principialno«, tj. *filozofsko* misliti — to vendar nakazuje z večkrat omenjenim obratom: ordine philosophanti. Ta stavek je mogoče dopolniti in izčrpati v njegovi polni vsebini le, če mislimo v edino smer, ki išče neki fundamentum absolutum inconcussum veritatis. To iskanje nujno misli na fundamentum, na absolutum, na inconcussum, na veritas, misli vse to v določenem pomenu skupaj s tem, kar mu zadošča kot zagotovo bivajoče in kar zato trdno stoji. V smislu tega gotovega in najbolj znanega so predstavljeni tudi vnaprejšnji pojmi [Vorbegriffe] o biti, spoznanju in pred-stavljanju. Stavek cogito sum pove le, da so že tako predstavljeni. Nietzschejev ugovor, da uporablja Descartesov stavek nedokazane predpostavke in da zato ni temeljni stavek [Grund-satz, načelo], ne zadeva v dveh ozirih:

1. ta stavek sploh ni posledični sklep, ki bi bil odvisen od gornjih stavkov [premis];

2. in predvsem je stavek po svojem bistvu ravno *pred-postavljanje [Voraus-setzen]* sámo, ki ga Nietzsche pogreša; z njim je vnaprej posebej postavljeno to, na kar se vsak stavek in vsako spoznanje sklicuje kot na bistveni temelj.

Tehtnejši se zdi drugi pomislek, ki ga navaja Nietzsche proti temu stavku, pomislek seveda, ki prav tako počiva na predsodku, da je ta stavek posledični sklep. Toda če se ne oziramo na ta nevzdržni predsodek, tedaj se pokaže, da se je Nietzsche vendarle dotaknil nečesa bistvenega. Kljub temu ostaja njegovo pre-rekanje z Descartesom v odločilnem neprozorno, ker se njegovi pomisleki tam, kjer bi lahko postali tehtni, ko bi jih bil zadovoljivo premislil, obračajo ravno proti Nietzscheju samemu. Vnaprej je mogoče domnevati, da Nietzsche v pravi točki odločitve gleda Descartesovo

temeljno stališče iz svojega lastnega, da ga razlaga iz volje do moči, tj. glede na prejšnje: ga »psihološko preračuna«. Zato nas ne sme čuditi, če pri psihološki razlagi kakega že na sebi »subjektivnega« temeljnega stališča zaidemo v zmešnjavo stališč, ki na prvi pogled ni tako lahko pregledna. Kljub temu moramo s takim pregledom poskusiti, *ker gre v vsem tem za to, da bi pojmili Nietzschejevo filozofijo kot metafiziko, tj. v bistveni povezanosti zgodovine metafizike.*

Nietzsche misli, da naj bi bil Descartesov stavek postavil in zagotovil »jaz« in »subjekt« kot pogoj »mišljenja«. Nasproti temu Descartesovemu namenu pa je kot posledica skeptičnega gibanja novejše filozofije postalo verjetneje, da je narobe mišljenje pogoj »subjekta«, s čimer se hoče reči pojmov »subjekt«, »objekt« in »substanca«. Nietzsche opozarja tu na »skeptično gibanje« novejše filozofije in misli pri tem na »angleški empirizem«. Po nauku le-tega izvirajo »bistveni pojmi« (kategorije) iz asociacij in miselnih navad.

Nietzsche je vsekakor spoznal, da so Lockovi in Humovi nauki le neka posurovitev [Vergröberung] Descartesovega temeljnega stališča v smeri naproti razrušenju filozofskega mišljenja in da počivajo na nerazumevanju začetka novoveške filozofije z Descartesom. Navedena Descartesova pripomba o splošnih »pojmih«, ki so v cogito sum mišljeni obenem z njim, vsebuje tudi to, da najsplošnejši in najbolj znani pojmi niso le tako kakor vsak pojem kot pojem proizvedeni *od* mišljenja, temveč so v svoji vsebini pridobljeni in določeni *ob vodilu* mišljenja in izrekanja. Za Descartesa je odločeno, da pomeni bivajočost: predstavljenost, da resnica kot gotovost pomeni: ugotovljenost v pred-stavljanju.

Kar misli Nietzsche, da je treba pokazati nasproti Descartesu kot dozdevno novo perspektivo, namreč da izvirajo »kategorije« iz »mišljenja«, je vendar odločilni stavek samega Descartesa. Vsekakor si je Descartes prizadeval še za enovito metafizično utemeljitev bistva mišljenja kot cogito me cogitare, medtem ko je Nietzsche ob povodcu angleškega empirizma zapadel v »psihološko razlago«. Ker pa tudi Nietzsche razlaga kategorije iz »mišljenja«, se z Descartesom ujema v *tem*, glede česar misli, da se mora od njega ločiti. Samo *način* razlaganja izvora biti in resnice iz mišljenja je različen: Nietzsche drugače razlaga cogito sum.

Nietzsche se z Descartesom — ne da bi ga zadovoljivo pregledal — ujema v tem, da pomeni bit »predstavljenost«, ugotovljenost v mišljenju, da pomeni resnica »gotovost«. Nietzsche misli v tem oziru docela novoveško. Toda Nietzsche misli, da govori *proti* Descartesu, ko oporeka, da bi bil Descartesov stavek *neposredna* gotovost, tj. pridobljen in zagotovljen zgolj z seznanjenjem in sprejetjem [Kenntnisnehmen]. Nietzsche pravi, da je Descartesovo iskanje neomajne gotovosti »volja do resnice«: »‚Volja do resnice' kot ‚jaz nočem biti prevaran' *ali* ‚jaz nočem varati' *ali* ‚jaz se hočem prepričati in biti trden', kot oblike volje do moči«. (XIV, 2. polovica, štev. 160).

Kaj se tu dogaja? Nietzsche spelјuje ego cogito nazaj na ego volo in razlaga velle kot hotenje v smislu volje do moči, ki jo Nietzsche misli kot temeljno naravo bivajočega v celoti. *Kako pa sedaj, če bi bila postavitev te temeljne narave mogoča le na tleh Descartesovega temeljnega metafizičnega stališča?* Tedaj bi bila Nietzschejeva kritika Descartesa nepoznavanje bistva metafizike, ki lahko čudi le tistega, ki še ni uvidel, da je to samone-

poznavanje [Selbstverkennung] metafizike postalo v stadiju njene dovršitve nujno. Kako zelo je Nietzsche že vržen iz tira *izvirnega* metafizičnega premisleka, osvetljuje naslednji stavek: »Pojem *substance* posledica pojma *subjekta: ne narobe!*«[12] (»Volja do moči«, štev. 485; 1887). »Subjekt« razume tu Nietzsche v novoveškem pomenu. Subjekt je človeški jaz. Pojem substance nikoli ni posledica pojma subjekta, kot misli Nietzsche. Pa tudi pojem subjekta ni posledica pojma substance. Pojem subjekta izvira iz nove razlage *resnice* bivajočega, ki je v izročilu mišljeno kot οὐσία, ὑποκείμενον in subiectum, tako, da postane na temelju cogito sum človek pravzaprav v temelju ležeči [der Zugrundeliegende], tisti, quod substat, substanca. Pojem subjekta ni nič drugega kot omejitev spremenjenega pojma substance na človeka kot predstavljajočega, v čigar predstavljanju sta čvrsto postavljena [fest-gestellt] predstavljeno in predstavljajoči v njuni sopripadnosti. Nietzsche ne spozna izvora »pojma substance«, ker ima kljub vsej kritiki Descartesa — brez zadostnega védenja o *bistvu temeljnega metafizičnega stališča* — novoveško temeljno stališče metafizike za brezpogojno zagotovljeno in polaga vse na prednost človeka kot subjekta. Vsekakor pojmuje sedaj subjekt kot voljo do moči; temu primerno razlaga drugače tudi cogitatio, mišljenje.

To kaže neka Nietzschejeva izjava o bistvu »mišljenja«, ki ni zapisana na poljubnem mestu, temveč je v zvezi z razlago Descartesove gotovosti kot oblike volje do moči (XIII, štev. 123):

[12] V nemščini: »Der Substanz-Begriff eine Folge des Subjekt-Begriffs: *nicht* umgekehrt!« — Prev.

> »Mišljenje ni sredstvo za ‚spoznavanje', temveč za označitev dogajanja, za urejanje, za to, da bi si ga naredili priročnega za našo rabo: tako mislimo danes o mišljenju: jutri morda drugače.«

Mišljenje je tu razloženo čisto »ekonomsko«, v smislu »mahinalne ekonomije«. *Kaj* mislimo, je kot mišljeno »resnično« samó, če služi ohranitvi volje do moči. Toda tudi *kako* mislimo o mišljenju, se meri samo po tem. Iz tega pojmovanja mišljenja pride tedaj Nietzsche nujno do trditve, da se Descartes vara, če misli, da *vpogled* v prozornost njegovega stavka le-temu zagotavlja gotovost. Stavek ego cogito, ergo sum, je po Nietzscheju le »hipoteza«, ki jo je Descartes sprejel, ker »mu je najbolj dajala občutek moči in gotovosti«. (»Volja do moči«, štev. 533; 1887).

Sedaj je Descartesov stavek nenadoma hipoteza, neka vnaprejšnja postavka in ne šele posledični sklep, kot pri prej omenjenih ugovorih! Nietzschejevemu stališču do Descartesa manjka enotno sklenjen potek. Enoznačno postane šele tam, kjer se Nietzsche ne spušča več v razlaganje stvarne vsebine tega stavka, temveč ta stavek »psihološko« preračuna, tj. razume kot vrsto samozagotovitve človeka, ki izvira iz volje do moči.

Prenagljeno pa bi mislili, če bi hoteli iz stališča, ki ga zavzema Nietzsche, sklepati, da je tudi le za malenkost opustil ali celo premagal Descartesovo razlago biti kot predstavljenosti, njegovo določitev resnice kot gotovosti, njegovo določitev človeka kot »subjekta«. Descartesovo razlago biti je Nietzsche sprejel na temelju svojega nauka o volji do moči. To sprejemanje gre tako daleč, da izenačuje Nietzsche bit s »predstavljenostjo« in to z »resnico«.

S to izenačitvijo »biti« in »resnice«, ki je razvidna že iz odlomka štev. 12, izpričuje Nietzsche najbolj nedvoumno zakoreninjenost svojega temeljnega metafizičnega stališča v stavku cogito sum. »Resnica« in »bit« pomenita Nietzscheju isto: namreč to, kar je ugotovljeno [das Festgemachte] v predstavljanju in zagotavljanju ali postavljanju v gotovost [Sicherstellen].

Toda Nietzsche »biti« in »resnice« in izenačitve obeh ne prizna za temeljno resnico, to v *njegovi* razlagi pomeni: ne za »najvišjo vrednoto«; resnico trpi le kot nujno vrednoto ohranjanja volje do moči. Ali to v pred-stavljanju predstavljeno sámo kaže kar koli dejanskega, je vprašljivo, oziroma je treba celo zanikati; zakaj vse dejansko je postajanje. Vsako pred-stavljanje kot učvrščevanje ali čvrsto postavljanje [Fest-stellen] pa preprečuje postajanje in kaže postajanje v mirovanju, torej tako, kakor *ni* [wie es *nicht* »ist«]. Predstavljanje daje samo videz dejanskega. Resnično in to, kar imamo v predstavljanju za bivajoče [seiend], je zato, če ga merimo ob dejanskem kot postajajočem, bistveno zmotno. Resnica je zmota, toda nujna zmota. *»Resnica je vrsta zmote,* brez katere določena vrsta živih bitij (namreč človek) ne bi mogla živeti. Nazadnje odloča vrednost za *življenje.«* (štev. 493; prim. k temu Pascal, »Pensées«, štev. 18).

Nietzsche popolnoma prevzame Descartesovo temeljno metafizično stališče, vendar ga preračuna psihološko, tj. utemelji gotovost kot »voljo do resnice« na volji za moč. Toda ali Nietzsche ne oporeka pojmu »subjekt«, kakor ga misli Descartes? Vsekakor pravi Nietzsche: pojem »jaza« kot subjekta je iznajdba »logike«.

In kaj je »logika«?

Logika je »imperativ, *ne* za spoznanje resnice, temveč za postavljanje in prirejanje sveta, *ki naj bi nam bil resničen«.* (štev. 516; 1887). Tukaj je logika pojmovana kot ukaz in oblika ukaza, tj. kot »instrument« volje do moči. Še odločneje pravi (štev. 512; 1885): »Logika *ne* izvira iz volje do resnice«. Tu ostrmimo. Po Nietzschejevem lastnem pojmu je resnica vendar tisto čvrsto in učvrščeno; logika pa naj ne bi izvirala iz te volje do učvrstitve in obstojnosti? Po Nietzschejevem najbolj svojskem pojmu lahko izvira le iz volje do *resnice.* Če Nietzsche kljub temu reče: »Logika *ne* izvira iz volje do resnice«, tedaj tu nepričakovano misli resnico v nekem drugem pomenu: ne v *svojem,* po katerem je resnica vrsta zmote, temveč v sporočenem pomenu, po katerem pomeni resnica: skladnost spoznanja s stvarmi in dejanskim. *Ta* pojem resnice je predpostavka in vodilo za razlago resnice kot videza in zmote. Ali ne postane s tem Nietzschejeva lastna razlaga resnice kot videza — videz? Niti videz ne postane: Nietzschejeva razlaga »resnice« kot zmote s sklicevanjem na bistvo resnice kot skladnosti z dejanskim sprevrača njegovo lastno mišljenje in ga s tem razkraja.

Vendar bi si razpravljanje o Nietzschejevem temeljnem metafizičnem stališču kar preveč olajšali in vse pustili na pol poti, če bi hoteli slediti temu razkroju biti in resnice samo v omenjenem oziru. Zapleti, iz katerih Nietzsche ne najde več ven, se najprej prekrijejo s temeljno ubranostjo, da vse nosi volja do moči in da je po nji vse nujno in upravičeno. To se izrazi v tem, da Nietzsche lahko obenem reče: »resnica« je videz in zmota, toda kot videz vendarle še neka »vrednota«. Mišljenje v vrednotah prikriva propad bistva biti in resnice. Mišljenje vrednot je sámo »funkcija« volje do moči.

Če Nietzsche reče: pojem »jaza« in s tem »subjekta« je iznajdba »logike«, tedaj bi moral subjektiviteto zavrniti kot »iluzijo«, vsaj tam, kjer jo okliče za temeljno dejanskost metafizike.

Toda spodbijanje subjektivitete v smislu jazstva misleče zavesti se v Nietzschejevem mišljenju vendarle ujema z brezpogojnim sprejetjem subjektivitete, seveda v nespoznanem metafizičnem pomenu subjekta [des subiectum]. To, kar je v temelju [das Zugrundeliegende], za Nietzscheja ni »jaz«, temveč »telo«: »Vera v telo je bolj fundamentalna kot vera v *dušo*« (štev. 492); in »Fenomen *telesa* je bogatejši, razločnejši, dojemljivejši fenomen: metodično ga predpostaviti, ne da bi kaj ugotovili o njegovem poslednjem pomenu.« (štev. 489). To je temeljno Descartesovo stališče, če postavimo, da še imamo oči za gledanje, tj. za metafizično mišljenje. Telo je treba *»metodično«* predpostaviti. Za metodo gre. Vemo, kaj to pomeni: za vrsto postopka pri določanju tistega, na kar se vse ugotovljivo postavlja. Telo je treba metodično predpostaviti, pomeni: misliti moramo še razločneje in dojemljiveje in priročneje kot Descartes, pri tem pa popolnoma in samo v njegovem smislu. Odloča metoda. Da postavi Nietzsche na mesto duše in zavesti telo, nič ne spremeni v temeljnem metafizičnem stališču, ki ga je utrdil Descartes. Nietzsche ga naredi le bolj surovega in ga potisne na mejo ali celo na področje brezpogojne nesmiselnosti. Toda nesmiselnost ni več nikakršen ugovor, če le postavimo, da je to koristno za voljo do moči. »Bistveno: izhajati iz *telesa* in ga uporabiti za vodilo.« (štev. 532). Če mislimo skupaj s tem že navedeno mesto iz »Onstran dobrega in zlega« (štev. 36), kjer postavi Nietzsche »naš svet poželenj in strasti« kot edino in odločilno »realnost«, tedaj dovolj jasno spoznamo, kako odločno se Nietzschejeva metafizika razvija kot dovršitev Descartesovega temeljnega metafizičnega stališča, samo da je vse preloženo iz območja predstavljanja in zavesti (iz perceptio) v območje apetita [appetitus], nagonov, in mišljeno brezpogojno iz fiziologije volje do moči.

Narobe pa moramo tudi Descartesovo temeljno stališče misliti zares *metafizično* in izmeriti *bistveno* spremembo biti in resnice v smislu predstavljenosti in zanesljivosti v njenem polnem *notranjem* dometu. Da je Pascal skoraj istočasno z Descartesom, vendar bistveno določen od njega, skušal rešiti krščanskost človeka, to Descartesovi filozofiji ni le vrinilo videza neke »spoznavne teorije«, temveč jo je pokazalo skupaj s tem kot način mišljenja, ki služi samo »civilizaciji«, ne pa »kulturi«. V resnici pa gre v njegovem mišljenju za bistveno preložitev celotne človeškosti in njene zgodovine iz območja spekulativne verske resnice krščanskega človeka na predstavljenost bivajočega, ki je utemeljena na subjektu, kar kot bistveni temelj šele omogoča novoveški človekov položaj gospodovanja. V letu 1637 je kot predstopnja k »Meditationes« izšla *»Discours de la méthode.* Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences«.[13] Po tem, kar smo prej rekli o novem metafizičnem pomenu »metode«, tega naslova ni treba ponovno razlagati.

Descartes govori v VI. delu omenjene »Razprave o metodi« o dometu nove razlage bivajočega, posebej narave v smislu res extensa, ki naj bi jo pred-stavljali po »obliki in gibanju« (legi in stanju gibanja), ki naj bi torej postala predvidljiva in ob-

[13] *Razprava o metodi.* Kako pravilno voditi razum ter v znanostih iskati resnico. — Prev.

vladljiva. Novo, na cogito sum utemeljeno tvorjenje pojmov mu odpira razgled, katerega razvoj razbira in spoznava šele sedanja doba v polni metafizični brezpogojnosti. Descartes pravi (Opp. VI, 61 dalje, prim. izdajo E. Gilson, 1925, str. 61 dalje):

Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

»Zakaj oni (pojmi, ki na temelju cogito sum določajo nov zasnutek bistva narave) so mi odprli razgled na to, da je mogoče priti do spoznanj, ki so zelo koristna za življenje, in da je mogoče namesto šolske filozofije, ki káko že prej dano resnico pozneje samó pojmovno razčlenjuje, najti táko filozofijo, ki prehaja neposredno naprej k bivajočemu in proti bivajočemu, tako, da pridobimo spoznanja o sili in učinkih ognja, vode, zraka, zvezd, nebesnega svoda in vseh ostalih teles, ki nas obdajajo; in sicer bo to spoznanje (elementarnega, elementov) prav tako natančno kot naše poznavanje različnih dejavnosti naših rokodelcev. Zato bomo vsa ta spoznanja lahko na isti način spolnjevali in uporabljali za vse

namere, za katere so primerna, in tako nas bodo ta spoznanja (nov način predstavljanja) naredila za obvladovalce in lastnike narave.«

Notranja zveza Descartesovih in Nietzschejevih temeljnih stališč

Nietzschejevo zavzemanje stališča do Descartesovega stavka »cogito ergo sum« je v vsakem oziru dokaz za to, da Nietzsche *spregleda* notranjo bistveno zgodovinsko povezanost svojega lastnega metafizičnega temeljnega stališča z Descartesovim. Temelj nujnosti tega spregledanja je v bistvu metafizike volje do moči, ki si — ne da bi to še mogla vedeti — zastavlja bistvu primeren vpogled v bistvo metafizike. Da je tako, spoznamo seveda šele, če iz primerjalnega opazovanja omenjenih treh temeljnih metafizičnih stališč v *enem* pogledu zagledamo *isto*, kar obvladuje njihovo bistvo in kar obenem zahteva njihovo vsakokratno edinstvenost.

Da bi to isto prav izločili, bi bilo dobro zdaj tudi *Nietzschejevo* metafizično temeljno stališče po onih štirih vodilnih ozirih ločiti od Descartesovega:

1. Za Descartesa je človek subjekt v smislu predstavljajočega jazstva. Za Nietzscheja je človek subjekt v smislu navzočih nagonov in afektov kot »zadnjega fakta«, tj. skratka *telesa*. Vsa razlaga sveta se spolnjuje ob opiranju nazaj na telo kot metafizično vodilo.

2. Za Descartesa ima bivajočost bivajočega enak pomen kot predstavljenost z jazom-subjektom in po njem. Za Nietzscheja je »bit« sicer tudi predstavljenost; toda »bit« — pojmovana kot obstojnost — ne zadošča za dojetje pravega »bivajočega« tj. postajajočega v njegovi postajajoči dejanskosti. »Bit«

je kot tisto čvrsto in togo samó videz postajanja, vendar nujni videz. Prava narava biti dejanskega kot postajanja je volja do moči. Kako je Nietzschejeva razlaga bivajočega v celoti kot volje do moči zakoreninjena v prej omenjeni subjektiviteti nagonov in afektov in obenem bistveno sodoločena z zasnutkom bivajočosti kot pred-stavljenosti, bi bilo izrecno in posebej pokazati.

3. Za Descartesa pomeni resnica toliko kot zanesljivo dostavljanje pred-stavljenega znotraj sebe pred-stavljajočega pred-stavljanja; resnica je gotovost. Za Nietzscheja je resnica izenačena z »imeti-za-res« [Für-wahr-halten]. Resnično se določa iz tega, kar človek misli o bivajočem in kar ima za bivajoče. Bit je obstojnost, čvrstost. Imeti-za-res je učvrstiti postajajoče [Für-wahr-halten ist das Festmachen des Werdenden], s to učvrstitvijo je živečemu vsakokrat v njem samem in v njegovi okolici zagotovljeno neko obstojno, s pomočjo katerega si je gotov svojega obstajanja in svojega ohranjanja in se s tem lahko domore *stopnjevanja* moči. Resnica kot učvrstitev je za Nietzscheja videz, potreben živečemu, tj. center moči »telo« kot »subjekt«.

4. Za Descartesa je človek mera vsega bivajočega v tem smislu, da se prevzetno polasti obrezmejenosti [Entschränkung] pred-stavljanja za gotovost samozagotavljanja. Za Nietzscheja ni le pred-stavljeno kot táko produkt človeka; vsako upodabljanje in oblikovanje katere koli vrste je proizvod in last človeka kot brezpogojnega gospodarja nad vsako vrsto perspektive, v kateri se oblikuje svet in osvaja brezpogojna volja do moči.

Zato pravi Nietzsche v spisu »Zur Genealogie der Moral«, ki je bil (leto pozneje, 1887) dodan spisu »Jenseits von Gut und Böse« »za dopolnilo in pojasnilo«, v III. razpravi, štev. 12, tole:

»‚Objektivnost' — razumljena ne kot ‚brezinteresno zrenje' (ki je kot táko nesmisel in sploh ni pojem), temveč kot zmožnost *imeti v oblasti* svoj Za in Proti in ga zastaviti in odstaviti: tako, da znamo izkoristiti prav *različnost* perspektiv in interpretacij afektov za spoznanje.«

»Obstaja *samó* perspektivično gledanje, *samó* perspektivično ‚spoznavanje'; in *čim več* afektom pustimo do besede pri kaki stvari, *toliko več* oči, različnih oči znamo zastaviti za isto stvar, toliko popolnejši bo naš ‚pojem' te stvari, naša ‚objektivnost'«.

Čim lažje je mogoče zdaj ta zdaj oni afekt spraviti v igro, *toliko več* je *po potrebi in koristi* mogoče videti — predvideti in preračunati in s tem *načrtovati.*

Glede na poseben poudarek, po katerem postane človek na začetku novoveške metafizike »subjekt«, in z ozirom na vlogo, ki nato pripada subjektiviteti v novoveški metafiziki, bi lahko nastalo mnenje, da je najbolj notranja zgodovina metafizike in spreminjanja njenih temeljnih stališč samo zgodovina spreminjanja človekovega samodojetja. Táko mnenje bi v celoti ustrezalo danes običajnemu antropološkemu načinu mišljenja. Bilo pa bi zmotno mnenje, čeprav ga dosedanji prikazi približujejo in podpirajo, bilo bi tista zmota, ki jo velja premagati.

Zato moramo na tem mestu, potem ko smo povzeli primerjave med Protagoro in Descartesom na eni strani in med Descartesom in Nietzschejem na drugi strani, poseči naprej in opozoriti na bistveni temelj zgodovinskosti zgodovine metafizike — kot zgodovine resnice biti. To opozorilo obenem dovoljuje pojasniti neko razliko, ki smo jo že večkrat uporabili: razliko med pogojeno in brezpogojno subjektiviteto. To razliko zahteva tudi izrečeni sta-

vek, ki je več kot le trditev: Nietzschejeva metafizika je kot dovršitev novoveške metafizike obenem dovršitev zahodne metafizike sploh in s tem — v prav razumljenem pomenu — konec metafizike kot take.

Določitev bistva človeka in bistvo resnice

Metafizika je resnica o bivajočem kot takem v celoti. Temeljna stališča metafizike imajo zato svoj temelj v vsakokratnem bistvu resnice in vsakokratni razlagi bistva biti bivajočega. Novoveška metafizika, v krogu katere stoji tudi naše mišljenje ali je vsaj *videti,* kakor da tu neogibno stoji, spremeni kot metafizika subjektivitete v samoumevnost mnenje, da sta bistvo resnice in razlaga biti določena po človeku kot pravem subjektu. Če mislimo temeljiteje, pa se pokaže, da se subjektiviteta določa iz bistva resnice kot »gotovosti« in iz biti kot predstavljenosti. Videli smo, kako se razvije pred-stavljanje v svoje polno bistvo in kako se šele znotraj njega — kot ležečega v temelju [des Zugrunde-liegenden] — človek, najprej kot »jaz«, spremeni v subjekt v ožjem pomenu. Da postane človek pri tem izpolnjevalec in upravljalec in celo lastnik in nosilec subjektivitete, še ne dokazuje, da je človek bistveni temelj subjektivitete.

Prikazi izvora subjektivitete bi nam lahko približali vprašanje, na katero moramo opozoriti na sedanjem mestu našega premišljanja. Vprašanje se glasi: Ali ni vsakokratna razlaga človeka in s tem zgodovinska človeškost vsakokrat samo bistvena *posledica* vsakokratnega »bistva« resnice in biti same? Če bi bilo *tako,* tedaj bistva človeka nikakor ni mogoče *zadovoljivo* izvirno določiti z *dosedanjo,*

tj. metafizično razlago človeka kot animal rationale, pa čeprav bi pri tem dajali prednost tej rationalitas (umnosti in zavestnosti in duhovnosti) ali oni animalitas, živalskosti in telesnosti, ali pa če med obema iščemo kako znosno izenačenje [uravnoteženje].

Vpogled v te zveze je pobuda za razpravo »Bit in čas«. Bistvo človeka se določa iz bistva (verbalno) resnice biti po biti sami.

V razpravi »Bit in čas« je narejen poskus, da bi na temelju vprašanja o resnici biti, ne več o resnici bivajočega, določili bistvo človeka iz njegovega razmerja do biti in samo iz njega; to bistvo človeka smo tam v čvrsto obmejenem pomenu označili kot *tu-bit* [*Da-sein*]. Kljub istočasnemu razvitju izvirnejšega pojma resnice, ki je bilo stvarno nujno, ni (v minulih 13 letih) niti najmanj uspelo, da bi zbudili tudi samó prvo razumevanje za to *postavitev vprašanja.* Razlog za nerazumevanje je najprej v neodpravljivi, utrjujoči se navajenosti na novoveški način mišljenja: človek je mišljen kot subjekt; vsako premišljanje o človeku razumejo kot antropologijo. Drugič pa je razlog nerazumevanja v poskusu samem, ki — ker je morda vendarle nekaj zgodovinsko zraslega in ne »narejenega« — izhaja iz dotedanjega, se pa iz tega trga in zato nujno in nenehno kaže na pot dosedanjega, le-tega celo kliče na pomoč, da bi sam rekel nekaj docela drugega. Predvsem pa se ta pot pretrga na enem mestu. Ta prelom je utemeljen v tem, da izbrana pot in poskus proti svoji volji zaide v nevarnost, da bo postal znova samo neka učvrstitev subjektivitete, da sam preprečuje odločilne korake, tj. njihov zadovoljiv prikaz v spolnitvi bistva. Vsako obračanje k »objektivizmu« in »realizmu« ostaja

»subjektivizem«: vprašanje o biti kot taki je zunaj odnosa subjekt-objekt.

V razlagi človeka kot animal rationale, ki je v navadi na Zahodu, se razume človek najprej v okrožju animalia, ζῷα, živih bitij. Takó pojavljajočemu se bivajočemu nato pripisujejo ratio, λόγος, kot odliko in znamenje razlike *njegove* živalskosti nasproti živalskosti zgolj živali. Sicer je v logosu [λόγος] razmerje do bivajočega, kar vidimo iz povezanosti λόγος — κατηγορία. Toda to razmerje se kot táko ne uveljavi, marveč pojmujejo λόγος kot kako zmožnost, ki živemu bitju »človek« omogoča višja in nadaljnja spoznanja, medtem ko ostajajo živali »brezumna« živa bitja, ἄ-λογα. Da določa in kako določa bistvo resnice in biti in razmerje do nje bistvo človeka, tako, da niti živalskost niti umnost, ne telo ne duša, niti duh niti vse skupaj ne zadošča za izvorno pojmovanje bistva človeka, o tem metafizika ne ve ničesar in ne *more* vedeti ničesar.

Če za določitev bistva subjektivitete ni odločilno pojmovanje človeka, temveč vsakokratno »bistvo« resnice, tedaj mora biti mogoče iz vsakokrat odločilnega bistva resnice določiti tudi vsakokratno subjektiviteto. Vsakokratno bistvo resnice pa je vsakokrat mogoče spoznati iz tega, kako se v njem in iz njega določa neresnica in v katerem oziru jo pojmujejo.

Ni naključje in nič skupnega nima s »spoznavno teorijo«, da se v pravem poglavitnem Descartesovem delu — v »Meditacijah o metafiziki« — nahaja kot četrta meditacija tista, ki je naslovljena: »De vero et falso«. Neresnica je pojmovana kot falsitas (lažnost, nepravilnost) [Falschheit] in ta kot error, kot *motenje* [*Irren*, zmota]. Zmota je v tem, da se pred-stavljajočemu v pred-stavljanju dostavlja tákšno, kar ne ustreza pogojem dostavljivosti, tj. nedvomnosti in gotovosti. Da se človek moti, da torej *nima* resničnega neposredno in stalno v polni posesti, pomeni sicer neko omejitev njegovega bistva; zaradi tega je tudi subjekt, kot kar fungira človek znotraj pred-stavljanja, omejen in končno pogojen po drugem. Človek nima v lasti absolutnega spoznanja, on — če mislimo krščansko — ni bog. Kolikor pa vendar spoznava, tudi ni vseskozi v ničnem. Človek je medium quid inter Deum et nihil — določitev človeka, ki jo je potem Pascal v drugačnem oziru in na drugačen način prevzel in naredil za jedro svoje določitve bistva človeka.

Toda zmožnost motenja je kot pomanjkanje za Descartesa obenem potrdilo tega, da je človek svoboden, bitje, postavljeno sámo nase. Error potrjuje prav prednost subjektivitete, če gledamo iz nje, tako da je posse non errare, zmožnost ne motiti se, bistvenejša kot non posse errare, nezmožnost za motenje sploh. Zakaj kjer ni nobene možnosti za motenje, bodisi sploh ni razmerja do resničnega, kot je to pri kamnu, ali pa je takšna vezanost na čisto resnico, ki izključuje vsako subjektiviteto, tj. vsako postavljanje sebe nazaj na samega sebe, kot je to pri absolutno spoznavajočem, tj. ustvarjajočem bitju. Posse non errare, možnost in zmožnost *ne* motiti se, pa nasprotno pomeni *predvsem* razmerje do resničnega, vendar hkrati dejstvo motenja in tako zapletanje in neresnico.

V nadaljnjem poteku razvoja novoveške metafizike postane potem pri Heglu neresnica stopnja in vrsta resnice same in to pomeni: subjektiviteta je v svojem postavljanju sebe na sámo sebe [Sich-auf-sich-selbst-stellen] po bistvu taka, da odpravi in povzdigne neresnico v brezpogojnost absolutnega védenja, s čimer se neresnica pokaže šele kot nekaj

pogojujočega in končnega. Tu je vsaka zmota in vse lažno vedno le enostranost po sebi in za sebe resničnega. To negativno *spada* k pozitivnosti absolutnega predstavljanja. Subjektiviteta je brezpogojno predstavljanje, ki v sebi posreduje in povzdigujoč odpravi vse pogojujoče, je absolutni duh.

Za Nietzscheja je subjektiviteta prav tako brezpogojna, vendar v drugem pomenu, primerno drugače določenemu bistvu resnice. Resnica je tu sama v bistvu zmota, tako da postane razlikovanje med resnico in zmoto ničnо. Razlikovanje je izročeno brezpogojnemu ukazu volje do moči, ki brezpogojno razpolaga z vsakokratno vlogo vsakokratnih perspektiv vedno glede na potrebo moči. Ker pripada razpolaganje z resničnim in neresničnim, razsodba o vsakokratni vlogi vsakokratne zmote in videza in ustvarjanja videza za ohranjanje in stopnjevanje moči edino sami volji do moči, je po Nietzscheju môči primerno bistvo resnice »pravičnost«. Da pa bi dojeli Nietzschejev pojem te besede »pravičnost«, moramo vsekakor takoj pustiti ob strani vse predstave o »pravičnosti«, ki izvirajo iz krščanske, humanistične, razsvetljenske, meščanske in socialistične morale.

»*Pravičnost* kot način mišljenja, ki iz vrednotenj ven gradi, izloča, uničuje: *najvišji reprezentant življenja samega.*« (XII, štev. 98).

In: »*Pravičnost* kot funkcija na široko ozirajoče se moči, ki gleda čez majhne perspektive dobrega in zlega, ima torej širši horizont *prednosti* — namen ohraniti Nekaj, kar je *več* kot ta ali ona oseba.« (XIV, 1. polovica, štev. 158).

Ta »Nekaj«, na katerega se ohranjanje pravičnosti izključno nanaša, je volja do moči. Ta nova »pravičnost« nima ničesar skupnega več s kako odločitvijo o pravici ali nepravici po kakem na sebi obstoječem resničnem razmerju mer ali stopenj, temveč je nova pravičnost aktivna in predvsem »agresivna«, sama z lastno močjo šele odloča, kaj naj velja kot pravično in nepravično.

Če npr. Angleži razstrelijo na koščke francoske mornariške enote, ki so zdaj zasidrane v pristanišču Oran, tedaj je to z *njihovih* pozicij moči popolnoma »pravično«; zakaj »pravično« pomeni le: kar koristi stopnjevanju moči. S tem je obenem povedano, da *mi* tega postopka nikoli ne moremo in ne smemo upravičiti; metafizično mišljeno ima vsaka moč svoj prav. In samo po nemoči pride do tega, da nima prav. K metafizični taktiki vsake moči pa spada, da nobenega postopka nasprotne moči ne more videti glede na *njeno* [tj. nasprotno] lastno moč, temveč spravlja nasprotnikovo ravnanje pod merila obče človečanske morale, ki pa ima samo propagandistično vrednost.

Primerno bistvu resnice kot pravičnosti je subjektiviteta volje do moči, ki jo ta pravičnost »reprezentira«, brezpogojna. Toda ta brezpogojnost ima sedaj drugačen pomen kot npr. v Heglovi metafiziki. Le-ta postavlja neresnico kot neko v sami resnici odpravljeno in preseženo stopnjo in enostranost. Nietzschejeva metafizika postavlja neresnico v smislu zmote takoj kot bistvo resnice. Resnica — takšna in tako pojmovana — priskrbi subjektu brezpogojno razpolaganje z resničnim in lažnim. Subjektiviteta ni zgolj *obrezmejena* od vsake meje, ona sama razpolaga sedaj z vsako vrsto omejitve in obrezmejitve. Bistva in mesta človeka sredi bivajočega ne spremeni šele subjektiviteta subjekta, marveč je bivajoče v celoti dobilo že iz tega, iz česar subjektiviteta izvira, iz *resnice* bivajočega, drugačno razlago. Zgodovina novoveškega

človeštva s spremembo človeškosti v subjekt ne dobi le zgolj novih »vsebin« in območij udejstvovanja, ampak postane zgodovinski potek sam drugačen. Po videzu je vse le odkrivanje sveta, raziskovanje sveta, prikazovanje sveta, urejevanje sveta, gospodovanje svetu, v čemer se človek razprostira in kot posledica tega razprostiranja razvleče in poplitvi in izgubi svoje bistvo. V resnici pa se takó šele zarisujejo temeljne poteze, ki oblikujejo brezpogojno subjektiviteto človeštva.

Konec metafizike

Da bi Nietzschejevo filozofijo pojmovali kot metafiziko in omejili njeno mesto v zgodovini metafizike, ne zadošča, da le nekatere njegove temeljne pojme historično razglasimo za »metafizične«. *Nietzschejevo filozofijo moramo pojmovati kot metafiziko subjektivitete.* Tudi za to ime »metafizika subjektivitete« velja, kar je bilo rečeno o izrazu »metafizika volje do moči«. Genitiv je dvoznačen v smislu genitivus subiectivus in genitivus obiectivus, pri čemer dobita in imata imenovanji subiectivus in obiectivus poudarjen in natančen pomen.

Nietzschejevo metafiziko in z njo bistveni temelj »klasičnega nihilizma« je mogoče sedaj razločneje obmejiti kot *metafiziko brezpogojne subjektivitete volje do moči.* Ne pravimo zgolj »metafizika brezpogojne subjektivitete«, ker velja ta določitev tudi za Heglovo metafiziko, kolikor je to metafizika brezpogojne subjektivitete sebe vedoče volje, tj. duha. Ustrezno se pri njem določa vrsta brezpogojnosti iz bistva na sebi in za sebe bivajočega uma, ki ga Hegel vedno misli kot enotnost védenja in volje in nikoli ne v smislu kakega »racionalizma« golega razuma. Za Nietzscheja je subjektiviteta brezpogojna kot subjektiviteta telesa, tj. nagonov in afektov, tj. volje do moči.

Bistvo človeka stopa v obe ti dve podobi brezpogojne subjektivitete vsakokrat v drugačni vlogi. Splošno in vseskozi je v vsej zgodovini metafizike bistvo človeka določeno kot animal rationale. V Heglovi metafiziki je spekulativno-dialektično razumljena rationalitas določujoča za subjektiviteto, v Nietzschejevi metafiziki postane vodilo animalitas (živalskost). Obe, če ju gledamo v bistveno zgodovinski enotnosti, spravita rationalitas in animalitas do brezpogojne veljave.

Brezpogojno bistvo subjektivitete se zato nujno razvije kot brutalitas in bestialitas. Na koncu metafizike stoji stavek: Homo est brutum bestiale. Nietzschejeva beseda o »plavi zveri« [die »blonde Bestie«] ni kákо priložnostno pretiravanje, temveč razpoznavni znak in geslo za povezanost, v kateri je vedé stal, ne da bi pregledal njena bistveno zgodovinska razmerja.

Ali pa je metafizika, če jo mislimo iz orisanega stanja stvari, v svojem bistvu dovršena v bistveno zgodovinsko na svojem koncu, je treba posebej premisliti.

Tu naj le znova ugotovimo: Govorjenje o koncu metafizike noče reči, da v prihodnje ne bodo »živeli« več ljudje, ki metafizično mislijo in ki izdelujejo »sisteme metafizike«. Še manj je s tem rečeno, da človeštvo v prihodnje ne bo več živelo na temelju metafizike. Konec metafizike, ki ga je treba tu misliti, je šele začetek njenega »vstajenja« v spremenjenih oblikah; le-te dopuščajo pravi in pretekli zgodovini temeljnih metafizičnih stališč le še ekonomsko vlogo za dobavljanje gradiva, s

katerim se — ustrezno spremenjen — na »novo« gradi svet »védenja«.

Kaj pa tedaj pomeni »konec metafizike?« Odgovor: zgodovinski trenutek, v katerem so *bistvene možnosti* metafizike izčrpane. Zadnja teh možnosti mora biti tista oblika metafizike, v kateri je njeno bistvo obrnjeno. Ta prevrat ni le dejansko, temveč tudi *vedé* spolnjen v Heglovi in Nietzschejevi metafiziki, vendar vsakokrat na različen način. Ta *zavestna* dopolnitev prevrata je v smislu subjektivitete edina nji primerna *dejanska* dopolnitev. Hegel sam pravi, da misliti v smislu njegovega sistema pomeni poskušati stati in hoditi na glavi. In Nietzsche že zgodaj označi svojo filozofijo kot prevrat »platonizma«.

Dovršitev bistva metafizike je lahko po svojem udejanjenju zelo nepopolna in ji pri tem ni treba izključevati nadaljnjega trajanja dosedanjih temeljnih metafizičnih stališč. Verjetnejše je preračunavanje različnih temeljnih metafizičnih stališč, posameznih metafizičnih naukov in pojmov. Toda to preračunavanje se spet ne godi brez izbire. Uravnava ga *antropološki* način mišljenja, ki *ne pojmuje več bistva subjektivitete* in nadaljuje novoveško metafiziko, s tem da jo tako poplitvi. »Antropologija« kot metafizika je prehod metafizike v njeno zadnjo podobo: v »svetovni nazor«.

Vsekakor je treba razlikovati vprašanje, kako so in ali sploh so vse bistvene možnosti metafizike sklenjeno pregledane. Ali ne bi mogle prihodnosti vendarle še biti prihranjene možnosti metafizike, o katerih še nič ne slutimo? Saj vendar nikjer nismo »nad« zgodovino, še najmanj »nad« zgodovino metafizike, če je sicer bistveni temelj vsake zgodovine.

Če bi bila zgodovina kaka stvar [Ding], tedaj bi lahko še razumeli zahtevo, da moramo stati »nad« njo, da bi jo spoznali. Če pa zgodovina ni stvar in če smo mi — zgodovinsko bivajoči — hkrati ona *sama,* tedaj je morda poskus stati »nad« zgodovino neko prizadevanje, ki nikoli ne bo moglo doseči stojišča za kako zgodovinsko odločitev. Beseda o koncu metafizike je vsekakor neka zgodovinska odločitev. Domnevamo, da nas pelje premislek o izvirnejšem bistvu metafizike v bližino stojišča omenjene odločitve. Ta premislek ima enak pomen kot vpogled v bitno-zgodovinsko bistvo evropskega nihilizma.

Odnos do bivajočega in razmerje do biti. Ontološka diferenca

Primerjava treh temeljnih metafizičnih stališč: Protagorovega, Descartesovega in Nietzschejevega, nas je — vsaj v nekaterih odlomkih — pripravila za odgovor na še zadržano vprašanje: Kaj je v označenih temeljnih metafizičnih stališčih isto in vseskozi noseče in uravnavajoče? Očitno to, kar je pri primerjanju teh treh temeljnih stališč bilo pred očmi kot eno in isto, glede na kar smo jih [ta stališča] izpraševali, da bi nato ločili vsakokrat tisto posebno. To eno in isto smo že izpostavili z imenovanjem štirih ozirov, ki so vodili vse primerjanje.

Nanašajo se:

1. na način, kako je človek on sam;
2. na zasnutek biti bivajočega;
3. na bistvo resnice bivajočega;
4. na način, kako človek jemlje in daje mero za resnico bivajočega.

Zdaj se zastavi vprašanje: Ali smo te štiri ozire le poljubno nabrali ali pa so sami notranje poveza-

ni, tako da so z enim vedno postavljeni že ostali trije? Če je to drugo in če zato ti štirje oziri označujejo enoten sestav, tedaj se zastavi naslednje vprašanje: V kakšnem razmerju je ta, s temi štirimi oziri opisani sestav do tistega, kar smo imenovali odnos človeka do bivajočega?

Prvi ozir misli na človeka, kako je on sam, kako ve zase kot za bivajočega in je vedé *ta* bivajoči, ki se vedé razlikuje od vsega bivajočega, kar *ni* on sam. Ta samobitnost vključuje, da stoji človek v resnici o bivajočem, in sicer o bivajočem, ki je on sam *in* ki *ni* on sam. Prvi ozir potemtakem vključuje tretjega: resnico bivajočega. V tretjem je že somišljen drugi; zakaj resnica o bivajočem mora to bivajoče razkriti in predstaviti v tem, kar je kot bivajoče, tj. v njegovi biti. Resnica o bivajočem vsebuje zasnutek biti bivajočega. Če pa se človek — sam bivajoč — zadržuje v zasnutku biti in stoji v resnici o bivajočem, mora bodisi *vzeti* resnico o bivajočem za mero svoje samobitnosti ali pa iz svoje samobitnosti dati mero za resnico bivajočega. Prvi ozir vsebuje tretjega, v katerega je vključen drugi, obenem pa zajema vase tudi četrtega. Ustrezno je mogoče vsakokrat postaviti medsebojno pripadnost z ostalimi, izhajajoč iz drugega in tako tudi iz tretjega.

Štirje oziri označujejo enotnost najprej brezimnega sestava. V kakšnem razmerju pa je sedaj ta sestav do tistega, kar smo nedoločno imenovali odnos človeka do bivajočega? Če ta odnos natančneje premislimo, tedaj se pokaže: Ta odnos ne more obstajati in poiti v razmerju človeka kot subjekta do bivajočega kot objekta. Kajti najprej je razmerje subjekt — objekt omejeno na novoveško zgodovino metafizike, ki nikakor ne velja za metafiziko sploh, še celo pa ne za njen začetek v grštvu (pri Platonu).

Odnos, v katerem iščemo izvirnejše bistvo metafizike, sploh ne zadeva razmerja človeka kot osebstva [Selbst] in kakor koli pri samem sebi bivajočega do ostalega bivajočega (zemlja, zvezde, rastline, živali, soljudje, dela, naprave, bogovi).

Metafizika govori o bivajočem kot takem v celoti, torej o *biti* bivajočega; potemtakem vlada v nji neko razmerje človeka do *biti* bivajočega. Pa vendar vprašanja, ali je človek v odnosu in kako je v odnosu do *biti* bivajočega, ne le do *bivajočega*, do tega ali onega, ne vprašuje. Domneva se, da je razmerje do »biti« že zadovoljivo določeno s pojasnitvijo odnosa človeka do bivajočega. Oboje, odnos do bivajočega in razmerje do biti, jemlje kot »isto« — to celo v nekem smislu upravičeno. V takem izenačenju se nakazuje temeljna poteza metafizičnega mišljenja. Ker razmerja do biti nad odnosom do bivajočega skorajda niso mislili in če so ga, tedaj so ga vedno le jemali kot senco odnosa do bivajočega, zato je ostalo bistvo tega odnosa samega v temi. Po tretjem oziru je metafizika resnica »o« bivajočem v celoti. V kakšnem razmerju je človek do resnice in njenega bistva, se prav tako niso vpraševali. Nazadnje se tudi v četrtem oziru, po katerem postavlja človek mero za določitev bivajočega kot takega, skriva vprašanje, kako lahko človek bivajoče *kot táko* sploh zagleda, ga razbere v njegovi določenosti in ohrani, ne glede na to, ali ima človek pri tem vlogo subjekta ali je po bistvu drugačen.

V teh štirih ozirih se torej že vnaprej, čeprav neizrečeno in morda najprej tudi neizrekljivo, spozna in zavzema za to eno in isto: razmerje človeka do biti. Kar nakazujejo ti štirje oziri kot enoten sestav, ni nič drugega kot odnos človeka do bivajočega, bistvena zgradba tega odnosa. Ta najprej in edinole

razbrani in spoznani odnos človeka do bivajočega je to, kar je morda samó zato, ker stoji človek *v razmerju do biti*. Kako pa bi človek tudi mogel biti v odnosu do bivajočega, tj. spoznati bivajoče kot bivajoče, če mu ne bi bilo dopuščeno [zagotovljeno] razmerje do biti?

To bomo poskusili takoj pojasniti s posebnim opozorilom. Postavimo, da bi bila prikrita vsaka sled o bistvu zgodovine in da bi bila odvzeta vsaka razsvetlitev tega, kaj zgodovina kot taka *je*, tedaj bi ostalo skrito tudi tisto bivajoče, ki ga imenujemo zgodovinsko. Tedaj ne le da ne bi moglo nikoli priti do historičnega poizvedovanja in posredovanja in izročila, temveč ne bi bilo nikjer in nikoli zgodovinskega skustva in pred tem ne zgodovinske odločitve in dejanja. Kljub temu razumemo zgodovinske dogodke in jemljemo na znanje historična poročila, kakor bi bilo to samoumevno.

Tisto najbolj bistveno v vsem tem, da se pri tem gibljemo v nekem, morda zelo nedoločnem in zmedenem védenju o zgodovinskosti zgodovine, nam ni mar — in tudi ni treba, da bi vsakomur bilo mar. Samo *zaradi tega bit* bivajočega, ki je zgodovinsko, nič ne zgubi na bistvenosti. Če se v *taki* bistvenosti naznanja, da le-ta niti ne potrebuje splošne pozornosti, da bi vendarle in naravnost izžarevala svojo bistveno plodnost, je to zato še bolj čudno. Ta čudnost stopnjuje *vprašljivost* biti in z njo *vprašljivost* razmerja človeka do biti.

Kar smo torej nakazali z nedoločnim imenom »odnos človeka do bivajočega«, je v svojem bistvu razmerje človeka do biti.

Toda kaj je to razmerje sámo? Kaj »je« bit, če postavimo, da jo lahko razlikujemo in da jo moramo razlikovati od bivajočega? Kako je s tem *razlikovanjem* biti od bivajočega, kako je človek do

tega razlikovanja? Ali je človek človek in »ima« potem razen tega še razmerje do biti? Ali tvori to razmerje do biti bistvo človeka? Če ga, kakšen »je« tedaj človek po bistvu, če se njegovo bistvo določa iz tega razmerja? Ali je bilo bistvo človeka že kdaj določeno iz tega razmerja do biti? Če ne, zakaj ne? Če da, zakaj nam je to razmerje tako neoprijemljivo in nepojmljivo in neznano kot bit sama? Bivajoče zmoremo vsak čas zadeti, pokazati in poiskati, npr. zgodovinske dogodke. Toda »bit«? Ali je naključje, da jo komaj dojemamo in da ob vseh teh mnogoterih odnosih do bivajočega pozabljamo to razmerje do biti? Ali je razlog za to temó, ki leži na biti in na človekovem razmerju do nje, metafizika in njeno gospostvo? Kaj, če bi bilo bistvo metafizike, da sicer vzpostavlja resnico o bivajočem in se pri tem nujno opira na razmerje človeka do biti, *ne* da bi to razmerje sámo premislila ali sploh mogla premisliti?

Razmerje človeka do biti je temno. Kljub temu stojimo vsepovsod in nenehno v tem razmerju, kjer smo in kadar smo v odnosu do bivajočega. Kdaj in kje mi — sami bivajoči — *ne* bi bili v odnosu do bivajočega? Smo v odnosu do bivajočega in se zlasti držimo v razmerju do biti. Samo tako nam je bivajoče v celoti oporišče in prebivališče [Halt und Aufenthalt]. To pomeni: *Stojimo v razliki bivajočega in biti.* Ta razlika nosi razmerje do biti in nosi odnos do bivajočega. Razlika vlada, ne da bi bili pozorni nanjo. Tako se zdi, da je to razlika, ki njenega različnega nihče ne razlikuje, razlika, za katero ne »obstaja« noben razlikujoči [kein Unterscheidender »da ist«] in ni ugotovljeno — da niti ne govorimo, da bi bilo spoznano — nobeno področje razlikovanja. Lahko bi skoraj nastalo in se obdržalo mnenje, da smo s tistim, kar imenujemo

»razlika« med bivajočim in bitjo, iznašli in si izmislili nekaj, česar »ni« [nicht »ist«] in predvsem tudi ni treba, da bi »bilo«.

Toda pogled na metafiziko in njeno zgodovino nas zlahka pouči o nečem drugem. Razlika bivajočega in biti se izkaže kot tisto isto, iz česar izvira vsa metafizika, čemur se seveda takoj pri izviranju izmakne, tisto isto, ki ga pušča za seboj in zunaj svojega okrožja kot nekaj, o čemer posebej ne premišlja več in o čemer ji tudi ni več treba premišljati. Razlika bivajočega in biti omogoča vsako poimenovanje in skustvo in pojmovanje bivajočega kot takega. Bivajoče se po grško imenuje τὸ ὄν; oklicevanje bivajočega kot bivajočega in nadalje pojmovanje bivajočega se godi v logosu [λόγος]. Zato lahko bistvo metafizike, ki posebej spravlja bivajoče do besede in pojma, opišemo z imenom »onto-logija«. To ime ne izvira iz časov grškega mišljenja, čeprav je sestavljeno iz grških besed, temveč so ga skovali v novem veku in ga je uporabljal že nemški učenjak Clauberg (ki je bil Descartesov učenec in profesor v Herbornu).

Na to ime »ontologija« se navezujejo različna mnenja o spoznanju bivajočega in biti, pač glede na temeljna metafizična stališča in njihovo šolsko podobo. »Ontologija« je danes postala spet modno ime; toda njen čas se zdi, da je že spet minil. Zaradi tega smemo spomniti na njeno najenostavnejšo, h grškemu pomenu besede naravnano rabo: ontologija — oklicevanje in pojmovanje biti bivajočega. S tem imenom ne imenujemo kake posebne stroke metafizike, tudi ne kake »smeri« filozofskega mišljenja. To ime razumemo tako široko, da oznanja samó neki dogodek [ein Ereignis], to namreč: bivajoče se oklicuje kot tako, tj. v svoji biti.

»Ontologija« temelji na razliki biti in bivajočega. »Razlika« se primerneje imenuje z imenom »diferenca«, s katerim se naznanja, da sta bivajoče in bit nekako drug iz drugega nošena, ločena in vendarle nanašajoča se drug na drugega [aus-einandergetragen, geschieden und gleichwohl aufeinander bezogen], in sicer iz sebe ven, ne šele na temelju kakega »akta« »razlikovanja«. Razlika kot »diferenca« pomeni, da obstoji med bitjo in bivajočim neki *iznos* [*Austrag*].[14] Od kod in kako pride do takega iznosa, ni rečeno; diferenco naj zdaj omenimo samo kot povod in spodbudo za vprašanje o tem iznosu. Razlika biti in bivajočega je mišljena kot temelj možnosti ontologije. Toda »ontološke diference« ne uvajamo zato, da bi z njo rešili vprašanje ontologije, temveč da bi imenovali tisto, kar kot doslej nevprašano šele dela vso »ontologijo«, tj. metafiziko, v temelju vprašljivo. Opozorilo na ontološko diferenco imenuje temelj in »fundament« vse onto-logije in z njo vse metafizike. Imenovanje ontološke diference naj nakaže, da prihaja zgodovinski trenutek, v katerem je nuja in postaja nujno vprašati po temelju in fundamentu »onto-logije«. Zato je v »Biti in času« govor o »fundamentalni ontologiji«. Ali je s tem metafiziki kot kaki že stoječi zgradbi podložen samo kak drug »fundament« ali pa izhajajo iz premisleka »ontološke diference« druge odločitve, tega nam tu ni treba pojasnjevati. Opozorilo na »ontološko diferenco« naj pokaže samo notranjo povezanost našega sedanjega premišljanja o izvornejšem pojmu metafizike s prej posredovanimi premišljanji.

---

[14] Ta »*iznos*«, *Austrag*, je treba tu misliti tako, da v njem kot razliki eno (bit) »iznaša« drugo (bivajoče) in narobe. — Prev.

Razlika biti in bivajočega je neznani in nedognani, pa vendar vsepovsod predpostavljeni temelj vse metafizike. Vsa gorečnost za metafiziko in vsa prizadevanja za sestavljanje »ontologij« kot sistemov [Lehrsystemen], pa tudi vsa kritika ontologije znotraj metafizike izpričujejo le nenehno naraščajoči *beg* pred tem neznanim temeljem. Za vedočega pa je ta temelj tako vprašljiv in vprašanja *vreden* [*fragwürdig*], da mora ostati odprto celó vprašanje, ali je tisto, kar smo pravkar imenovali razlika, iznos med bitjo in bivajočim, sploh mogoče bistveno primerno razbrati in spoznati v smeri tega imenovanja.

Vsako imenovanje je že korak k razlagi. Morda bomo morali ta korak spet odstopiti. To bi pomenilo, da iznosa ne moremo pojmiti, če ga mislimo formalno kot »razliko« in bi za to razliko hoteli poiskati kak »akt« razlikujočega »subjekta«. Morda pa je spet to imenovanje *edina* najprej mogoča *opora*, da bi zagledali to vseskozi isto vse metafizike, ne kot kákо ravnodušno kakovost, prej kot odločilni temelj, ki zgodovinsko vodi in oblikuje vse vpraševanje metafizike. Da misli metafizika bit vseskozi na isti način, čeprav je bit bivajočega na področju prisostvovanja različno razložena, mora temeljiti v bistvu metafizike.

Toda ali misli metafizika zdaj tudi bit na isti način? Za to obstaja vrsta pričevanj, ki so obenem med seboj povezana in s tem dokazujejo svoj izvor iz tistega, kar smo najprej imenovali razlika biti in bivajočega.

Že od začetka metafizike pri Platonu dobro znano ime za bit: οὐσία, nam odkriva, kakó je mišljena bit, tj. na kakšen način se razlikuje od bivajočega. To grško besedo nam je treba v njenem *filozofskem* pomenu samó dobesedno prevesti: οὐσία se imenuje bivajočost [Seiend*heit*] in pomeni takó tisto splošno na bivajočem. Če rečemo o bivajočem, npr. o hiši, konju, človeku, kamnu, Bogu, samó to, da je bivajoče [seiend], tedaj je rečeno tisto najsplošnejše. Bivajočost imenuje zato to najsplošnejše najsplošnejšega: to čez vse najsplošnejše [das Allerallgemeinste], τὸ κοινότατον, vrhovni rod (genus), to »najgeneralnejše«. Za razliko od tega čez vse najsplošnejšega, za razliko od biti, je bivajoče tedaj vedno to »posebno«, takó in takó »oblikovano« [»Geartete«] in »posamezno«.

Razlika biti od bivajočega se zdi, da počiva tu na tem in obstaja v tem, da gledamo proč (»abstrahiramo«) od vseh posebnosti bivajočega, da bi potem obdržali to najsplošnejše kot »najabstraktnejše« (najbolj izvlečeno [Abgezogenste]). Pri tej razliki biti od bivajočega ni o vsebinskem bistvu biti nič rečeno. Oznanimo samo, na kak način se bit razlikuje od bivajočega, namreč po poti »abstrakcije«, ki je v navadi tudi sicer pri predstavljanju in mišljenju poljubnih reči in odnosov med rečmi in nikakor ni pridržana samo za dojetje »biti«.

Tako tudi ne more presenetiti, če v metafiziki pogosto srečamo zagotovila, da o sami biti ni mogoče nič več povedati. To trditev lahko celo »strogo logično« dokažemo. Brž ko bi namreč o biti še kaj izrekli, bi moral biti ta predikat *še* splošnejši kot bit. Ker pa je bit čez vse najsplošnejše, je tak poskus v protislovju s svojim bistvom. Kakor da bi bilo tu o bistvu biti sploh kaj rečeno, če jo imenujemo čez vse najsplošnejše. S tem je kvečjemu rečeno, na kakšen način jo mislimo — namreč s posplošenjem bivajočega — ne pa, kaj »bit« pomeni. S tem, ko pa vsa metafizika določa bit kot to najsplošnejše, vendarle izpriča eno, da se postavlja na temelj neke svojsko izoblikovane razlike biti in bi-

vajočega. Če torej tudi metafizika vedno zatrjuje, da je bit najsplošnejši in zato najbolj prazen in zato ne nadalje določljiv pojem, pa vendar spet vsako metafizično temeljno stališče misli bit v lastni razlagi. Pri tem se vsekakor lahko podtakne mnenje, da se pokaže razlaga biti sama po sebi in ne potrebuje nobenega nadaljnega utemeljevanja, ker je bit to najsplošnejše. Z razlago biti kot najsplošnejšega ni o biti sami nič povedano, temveč samo o načinu, kako misli metafizika o *pojmu* biti. Da misli metafizika o tem tako značilno brezmiselno, namreč iz obzorja in po načinu vsakdanjega mnenja in posploševanja, to najbolj razločno priča, kako odločno je metafiziki tuj vsak premislek o razliki biti in bivajočega, čeprav vsepovsod uporablja to razliko. Kljub temu pa pride tudi razlika znotraj metafizike vseskozi na dan, in sicer v neki bistveni potezi, ki obvladuje sestav metafizike v vseh njenih temeljnih stališčih.

Bit, bivajočost bivajočega je mišljena kot to »apriorno«, kot »prius«, to prejšnje, predhodno [als das »Apriori«, das »Prius«, das Frühere, Vorgängige]. To apriorno, prejšnje pomeni v navadnem časovnem pomenu starejše, prej nastalo in bivše in sedaj ne več prisotno bivajoče. Če bi šlo za časovno zaporedje bivajočega, tedaj ta beseda in njen pojem ne bi potrebovala nobene posebne razsvetlitve več. Vendar gre za vprašanje razlike biti in bivajočega. To apriorno in to prejšnje sta izrečeni kot bit odlikujoče ime o biti. Latinska beseda prius je prevod in razlaga grškega πρότερον. O tem πρότερον prvič izrecno govori Platon in za njim tudi Aristotel, in sicer v odnosu do bivajočosti bivajočega (οὐσία). Tu se moramo odpovedati temu, da bi Platonove in Aristotelove misli o πρότερον posebej prikazali iz razgovorov in razprav teh dveh mislecev. Zadoščati mora splošnejše in svobodnejše pojasnilo. To se vsekakor ne dá izpeljati, ne da bi se na danem mestu z nekaj poglavitnimi potezami na kratko spustili obenem v Platonov nauk o biti bivajočega. Pojasnitev apriornega z namenom označiti razliko biti in bivajočega naj bi obenem pokazala, da z mislijo apriornega ni bilo izmišljeno kaj postranskega, temveč prvič pojmovano, pa tudi samo v določenih mejah dojeto nekaj najbližjega; te meje so meje filozofije, tj. meje metafizike. Glede na stvar smo zato v dosedanjih razlagah že vedno govorili o tem, o čemer naj bi spregovorili pod to posebno označitvijo »apriornega«.

Bit kot to apriorno

Če npr. primerjamo dve barvasti stvari glede njune obarvanosti in rečemo, da sta enaki, tedaj ugotavljamo enakost obarvanosti. Ta ugotovitev nam posreduje neko poznavanje bivajočih stvari. V območju vsakdanjega spoznavanja stvari in njihovega oskrbovanja ta ugotovitev zadošča. Če pa poleg seznanjanja z enako obarvanostjo pomislimo na to, kaj bi moglo v tem znanju še biti očitno, tedaj se pokaže nekaj nenavadnega, k čemur je z urejenimi koraki prvič stopil Platon. Pravimo, da je obarvanost enaka — ali na kratko, da so te barvaste stvari enake. V obeh enakih stvareh pregledamo najprej — in večinoma celo vedno — enakost. Prav nič nismo pozorni na to, da moremo obe barvasti stvari samo tedaj dognati *kot* enaki, ju moremo sploh samo tedaj pregledati, ali sta enaki ali različni, če že »vemo«, kaj pomeni enakost. Postavimo sedaj popolnoma resno, da nam »enakost«, enakobit [Gleichsein] sploh ni »pred-

stavljena« (tj. ni »znana«), tedaj bi *morda* lahko nenehno opazovali zeleno, rumeno, rdeče, vendar nikoli ne bi spoznali *enake* ali različne barve. Enakost, enakobit nam mora biti vnaprej naznanjena, da bi mogli v luči enakosti dojemati nekaj takega kot »enako bivajoče«.

Kot je to nujno *vnaprej* naznanjeno, je torej enakobit in enakost »prej« kot enako. Toda zdaj bomo ugovarjali, da vendar najprej, torej vnaprej, zaznavamo enake barve in nato vsekakor pozneje spoznamo, da pri tem mislimo enakost in enakobit. S premislekom smo dodali »vsekakor«, ker mnogi ljudje ugotavljajo mnogo enakih stvari in v vsem svojem »življenju« nikoli ne pomislijo in jim tudi ni treba pomisliti, da [si] pri tem zaznavanju in zanj že »predstavljajo« enakost. Enakost in enakobit je torej v resnici to kasnejše in ne to prejšnje. To na določen način zadeva in vendarle ne zadeva stvari, za katero tu gre: to apriorno [das Apriori]. Vprašati moramo torej bolj natančno, v katerem pomenu so barvaste stvari »prej« in »enakobit« pozneje, v katerem pomenu je prej enakost in barvaste enake stvari »pozneje«.

Pravimo: enake stvari so prej *dane* kot enakost in enakobit. To zadnje si moramo dati šele s posebnim poudarkom. Enakost lahko šele pozneje »abstrahiramo« iz prej zaznanih enakih stvari. Toda ta priljubljena razlaga ostaja na površini. Vsega tega ne moremo zadovoljivo pojasniti, dokler ga ne spravimo v čvrst okvir vprašanja. Z isto, dá, še z večjo pravico lahko namreč rečemo tudi narobe: enakost in enakobit sploh sta nam prej »dani« in samo v luči te danosti lahko šele vprašamo, ali sta dve stvari v tem ali onem pogledu enaki. Kako naj bi glede enakobiti kaj preiskovali in odločali, če enakobiti ne bi že nekako zagledali,

če torej ni prej dana? Vprašanje ostane: Kaj pomeni tu in tam »dano« in »danost«? Če mislimo po grško, tedaj dobimo od grških mislecev prvo jasno osvetlitev te stvari. Povedo nam: barvaste enake stvari so πρότερον πρὸς ἡμᾶς, »so prej, predhodne, namreč v odnosu do nas«, ki jih zaznavamo. Mišljeno pa ni, da bi morale stvari »eksistirati« že pred nami; temveč gledano v odnosu do nas in sicer do našega vsakdanjega zaznavanja in dojemanja so enake stvari prej očitne, tj. prisotne posebej kot take. Prej kot kaj? Prej kot enakost in enakobit. V zaporedju našega dojemanja dojemamo najprej enake bivajoče stvari in potem vsekakor *pozneje*, čeprav ne nujno, posebej še enakost in enakobit. Toda iz tega vendar enoznačno izhaja, da je enakost in enakobit in vsa bit pozneje kot bivajoče, torej ni apriori. Gotovo je pozneje, namreč πρὸς ἡμᾶς, glede na nas, na vrsto in zaporedje, kako najdemo pot do njega kot nečesa, kar posebej spoznamo, premislimo in izprašamo. V časovnem redu izrecnega dojetja in opozovanja, ki ga spolnjujemo, je bivajoče, npr. enake, bivajoče stvari, πρότερον, prej kot enakost, kot enakobit. V omenjenem redu je bivajoče »prej« — sedaj lahko tudi rečemo: bolj k nam obrnjeno — kot bit. Red, po katerem se tu določa ta prej in pozneje, je zaporedje *našega spoznavanja*.

Toda to »apriorno« naj bi vendar vsebovalo neko odlikujoče določilo *biti*. Bit moramo določiti po njenem najbolj lastnem bistvu iz nje same, od nje same ven in ne po tistem, kako jo *mi* dojemamo in zaznavamo. Πρὸς ἡμᾶς, v odnosu do *našega* pristopa k bivajočemu je le-to tisto prejšnje kot vsakokrat naprej spoznano in pogosto le edino spoznano nasproti biti kot poznejšem. Če pa premislimo o tem, ali in kako bivajoče in bit iz sebe ven, njune-

mu lastnemu bistvu primerno *bitstvujeta* [wesen, bivata], tedaj ne sprašujemo, kako je z bitjo πρὸς ἡμᾶς, glede na to, kako *mi* posebej dojemamo bit in bivajoče; namesto tega vprašujemo, kako je z bitjo, kolikor »je« bit. Bit so pojmovali Grki najprej in izvirno kot φύσις — kot samovznikanje in tako bistveno samopostavljanje-v-vznikanje, kot samorazodevanje-v-odprtem [als das von-sich-aus-Aufgehen und so wesenhaft sich-in-den-Aufgang-Stellen, das ins-Offene-sich-Offenbaren]. Če vprašamo o biti glede nje same kot φύσις, torej τῇ φύσει, tedaj se pokaže: τῇ φύσει je bit πρότερον pred bivajočim, in bivajoče je ὕστερον, to poznejše.

To πρότερον ima dvojni pomen:

1. πρὸς ἡμᾶς — po redu časovnega zaporedja, v katerem dojemamo *mi* bivajoče in bit.

2. τῇ φύσει— po redu, v katerem bitstvuje [west] bit in »je« bivajoče.

Kako naj to razumemo? Pravzaprav smo na to že odgovorili. Da bi tu jasno videli, samo ne smemo popustiti v prizadevanju, da mislimo vse grške izjave o bivajočem in o biti zares grško, kolikor nam je to danes mogoče ponoviti. Za Grke (Platon in Aristotel) pomeni bit οὐσία: prisotnost obstojnega v neskritem; οὐσία je spremenjena razlaga tistega, kar se sprva imenuje φύσις. Τῇ φύσει, gledano od biti same sem, tj. sedaj gledano od prisotnosti obstojnega v neskritem [der Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene], je npr. enakobit, enakost πρότερον, pred-hodna [vor-herig] nasproti bivajočim enakim stvarem. Enakobit že pri-sostvuje v neskritem, enakost »je«, preden mi s svojim zaznavanjem *posebej* zagledamo in opazujemo ali celo premislimo enake stvari. Enakobit je pri našem obnašanju do enakih stvari že prej prišla na vidik. Enakobit je kot bit, tj. kot prisotnost v neskritem,

to, kar bistveno stoji v vidiku [in der Sicht Stehende], namreč tako, da »vidik« in to »odprto« šele prinaša s seboj in drži odprto in zagotavlja vidnost [Sichtbarkeit] enakega bivajočega. Platon zato pravi, da je bit kot prisotnost v neskritem ἰδέα, izgled-nost [iz-vidnost, Sichtigkeit]. *Ker je bit prisotnost obstojnega v neskritem, lahko Platon razloži bit,* οὐσία *(bivajočost), kot* ἰδέα. »Ideja« ni ime za »predstave«, ki jih imamo kot subjekti [als Ichsubjekte] v zavesti. To je mišljeno novoveško, pri čemer je to novoveško razen tega še poplitveno in popačeno. Ἰδέα je ime za bit samo. »Ideje« so πρότερον τῇ φύσει, to pred-hodno kot prisostvovanje.

Da bi dojeli to platonsko-grško bistvo ἰδέα, moramo izključiti *vsako* razmerje do novoveške določitve ideje [ἰδέα] kot perceptio in s tem odnos ideje in »subjekta«. Pri tem nam najbolj pomaga spominjanje na to, da pove ἰδέα na določen način isto kot εἶδος; to ime Platon tudi pogosto uporablja namesto ἰδέα. Εἶδος pomeni »izgled« [das »Aussehen«]. Samo da »izgled« kake stvari *mi* takoj spet razumemo novoveško kot nazor, ki si ga izoblikujemo o stvari. Če mislimo po grško, je »izgled« kakega bivajočega, npr. kake hiše, torej hišnost, tisto, v čemer se to bivajoče pokaže, tj. pride v prisotnost, tj. v bit. »Izgled« ni — mišljen »moderno« — kak »aspekt« za kak »subjekt«, temveč to, v čemer ima zadevno bivajoče (hiša) svoj obstoj [Bestand] in iz česar se kaže, ker v le-tem stalno stoji, tj. *je*. Gledano od posameznih bivajočih hiš je potem hišnost, ἰδέα, to »splošno« nasproti posebnemu, in zato dobi ἰδέα kmalu oznako κοινόν, tistega, kar je skupno mnogim posameznim.

Ker ima vsako posamezno in posebno vedno v svoji ἰδέα svojo prisotnost in svoj obstoj, torej bit,

zato je ἰδέα kot to »bit«-podarjajoče [als das »Sein«-Verleihende] po svoji strani pravo bivajoče, ὄντως ὄν. Posamezna hiša in tako vsako posebno bivajoče pa nasprotno dopušča, da se ἰδέα vedno pokaže le tako in tako, torej omejeno in okrnjeno. Zato imenuje Platon posamezne bivajoče stvari μὴ ὄν; to ni absolutni nič, marveč neko ὄν, bivajoče, vendar takó, kakor pravzaprav naj ne bi bilo, takšno, čemur je polno odličnost tega ὄν treba ravno odreči, μὴ ὄν. Bivajoče kot bivajoče odlikuje vedno in samo ἰδέα. Zato se v vsem prisotnem najprej in predvsem pokaže ἰδέα. Bit je po svojem lastnem bistvu πρότερον, to apriorno, prejšnje, čeprav ne po redu našega dojemanja, marveč glede na tisto, kar se sámo najprej kaže *proti nam,* kar iz sebe proti nam [k nam] vnaprej prisostvuje v odprtem.

Stvári najbolj primeren nemški prevod za apriorno zatorej dobimo, če to apriorno imenujemo *predhodno* [das Vor-herige]. To pred-hodno v tem natančnem pomenu, da ta beseda pove dvoje: ta *pred* pomeni »vnaprej« [in obenem »pred nas«], in ta *hòd:* izhajanje iz sebe sèm k nam« — pred-hòdno.[15] Če takó mislimo pristni pomen grškega πρότερον τῇ φύσει, to apriorno kot pred-hodno, tedaj ta beseda

[15] Ker gre tu za slovenski prevod *Heideggrovega* nemškega prevoda (ki pri njem pomeni obenem že interpretacijo) besede *apriori,* za katero izbere Heidegger besedo *das Vor-herige* in potem posebej določa pomen besed *das Vor* in *das Her,* ki jo sestavljata, je bilo treba slovenski prevod te besedne igre pač kolikor mogoče prilagoditi možnostim slovenščine in ne glede na besede ohraniti njen pomen. Ta stavek se v nemščini glasi: Das Vor-herige in dem strengen Sinne, dass dieses Wort zumal ein Doppeltes sagt: das *Vor* bedeutet das »im vorhinein«, und das *Her:* das »von sich aus auf uns zu« — das Vor-herige. — Prev.

izgubi svoj »časovni« pomen »prej«, ki zavaja v napačno razumevanje, pri čemer »časoven« in »čas« razumemo v smislu običajnega štetja časa in časovnega zaporedja, postopne zaporednosti [des Nacheinander] bivajočega. Toda to apriorno, pojmovano praviloma kot pred-hodno, razkriva sedaj šele svoje *časno* [*zeit*haftes] bistvo v nekem globljem pomenu »časa«, ki ga sodobniki seveda najprej *nočejo* videti, ker ne vidijo skrite bistvene povezanosti biti in časa.

Kdo jih ovira pri tem? Lastna miselna zgradba in nevidna zapletenost v neurejene miselne navade. Nočejo videti, ker bi sicer morali priznati, da fundamenti, na katerih gradijo eno predelavo metafizike za drugo, *niso nikakršni fundamenti.*

Platon je z razlago biti kot ἰδέα prvič odlikoval bit z značajem apriornega. Bit je πρότερον τῇ φύσει; in temu primerno so φύσει ὄντα, tj. bivajoče: to poznejše. Gledano iz bivajočega, bit kot pred-hodno ne pride le k bivajočemu, temveč vlada nad njim in se kaže kot to, kar je nad bivajočim, τα φύσει ὄντα, ga presega. Bivajoče, tisto, ki ga določa bit v pomenu φύσις, lahko dojame samo védenje in spoznavanje, ki misli značaj te φύσισ. Spoznanje bivajočega, teh φύσει ὄντα, je ἐπιστήμη φυσική. Kar je tema tega védenja o bivajočem, se zato imenuje τα φυσικά. Τα φυσικά postane takó ime za bivajoče. Bit pa je primerno svoji apriornosti nad bivajočim. »Tja čez« in »preko« se grško pravi μετὰ. Spoznanje in védenje o biti, ki je [namreč bit] po bistvu to apriorno, pred-hodno (πρότερον τῇ φύσει), mora zato, če gledamo od bivajočega, φυσικά, prehajati čez le-to, tj. spoznanje biti mora biti μετὰ τὰ φυσικά, mora biti metafizika.

Po svojem pomenu ne imenuje to ime nič drugega kot védenje biti bivajočega, biti, ki jo odli-

kuje apriornost in jo je Platon pojmoval kot ἰδέα. S Platonovo razlago biti kot ἰδέα se zato *začenja meta-fizika.* Zanaprej oblikuje bistvo zahodne filozofije. *Zgodovina le-te je od Platona do Nietzscheja zgodovina metafizike.* In ker se začne metafizika z razlago biti kot »ideje« in ostane ta razlaga odločilna, je vsa filozofija od Platona naprej »idealizem« v enoznačnem pomenu te besede, da išče bit v ideji, idejnem [Ideenhaften] in ideelnem. Z ozirom na utemeljitelja metafizike zato tudi lahko rečemo: vsa zahodna filozofija je platonizem. Metafizika, idealizem, platonizem pomenijo v bistvu isto. Odločilni so tudi tam, kjer se uveljavljajo nasprotna gibanja in prevrati. Platon postane v zgodovini zahoda prapodoba filozofa. Nietzsche ni le *označil* svoje filozofije kot prevrat platonizma. Nietzschejevo mišljenje *je bilo* in *je* vsepovsod en sam in pogosto zelo razdvojen dvogovor s Platonom.

Neizpodbitno prevladovanje platonizma v zahodni filozofiji se nazadnje kaže še v tem, da celo filozofijo *pred* Platonom, ki po naših prikazih še ni bila, tj. še ni bila razvita metafizika, razlagamo izhajajoč od Platona in jo imenujemo predplatonsko filozofijo. Tudi Nietzsche se giblje v tem obzorju, ko razlaga nauke zgodnjih mislecev zahoda. Njegove izjave o predplatonskih filozofih kot »osebnostih« so skupaj z njegovim prvim spisom »Rojstvo tragedije« okrepile predsodek, ki kroži še danes, da je Nietzschejevo mišljenje bistveno določeno od Grkov. Nietzsche sam je videl mnogo jasneje in se je v enem svojih poslednjih spisov — »Götzen-Dämmerung« — izrazil o tem v poglavju »Kaj dolgujem starim«. Tu pravi v štev. 2:

»Grkom ne dolgujem prav nobenih sorodno močnih vtisov; in — da povem naravnost — oni nam ne *morejo* biti to, kar so Rimljani. Ne *učimo* se od Grkov —« (VIII, 167).

V tem času je Nietzsche jasno vedel za to, da se metafizika volje do moči ujema le z rimljanstvom in Machiavellijevim »Vladarjem« [»Principe«]. Za misleca volje do moči je od Grkov tehten samo mislec zgodovine, Tukidid, ki je mislil zgodovino peloponeške vojne; zato na omenjenem mestu, ki vsebuje obenem Nietzschejeve najostrejše besede *proti* Platonu, pravi:

»Moje *zdravljenje* od vsakega platonizma je bil ob vsakem času Tukidid.«

Toda mislec *zgodovine* Tukidid vendar ni mogel premagati platonizma, ki je vladal v temelju Nietzschejevega mišljenja. Ker je Nietzschejeva filozofija metafizika in je vsa metafizika platonizem, je treba na koncu metafizike misliti bit kot vrednoto, tj. preračunati v zgolj pogojeni pogoj bivajočega. Metafizična razlaga biti kot vrednote je z začetkom metafizike zarisana že vnaprej. Kajti Platon pojmuje bit kot ἰδέα; najvišja od vseh idej — tj. *obenem* bistvo vseh — je ἀγαθόν, grško mišljeno tisto, kar *usposablja* [was *tauglich macht*], kar bivajoče usposobi in omogoči za to, da je bivajoče. Bit ima naravo omogočanja, je pogoj možnosti. Bit je, če rečemo po Nietzschejevo, *vrednota.* Torej je Platon prvič mislil v vrednotah? To mnenje bi bilo prenagljeno. Platonovo pojmovanje tega ἀγαθόν je od Nietzschejevega pojma vrednote tako bistveno različno, kot je grško pojmovanje človeka različno od novoveške razlage bistva človeka kot subjekta. Toda zgodovina metafizike začne svoj tek od Platonove razlage biti kot ἰδέα in ἀγαθόν do razlage biti kot volje do moči, ki postavlja vrednote in misli vse kot vrednoto. Zato še mislimo danes izključno v »idejah« in »vrednotah«. Zato novi red

metafizike ni le mišljen kot prevrednotenje vseh vrednot, temveč spolnjen in vzpostavljen.

Vsa ta opozorila samo opisujejo eno samo temeljno dejstvo, da tvori razlika bivajočosti in bivajočega pravo ogrodje metafizike. Označitev biti kot tistega apriornega daje tej razliki edinstveno podobo. Zato je tudi v različnih variantah apriornosti, do katerih sežejo posamezna temeljna metafizična stališča ustrezno razlagi biti, tj. obenem idej, neko vodilo za bližnjo omejitev vloge, ki jo vsakokrat igra razlika biti in bivajočega, ne da bi bila kdaj posebej premišljena kot taka. Da bi seveda obenem pojmovali variante apriornosti biti v novoveški metafiziki in v zvezi s tem izvor vrednostne misli, moramo Platonov nauk o ἰδέα kot bistveni naravi biti izrecneje premisliti še v nekem drugem oziru.

Bit kot ἰδέα, kot ἀγαθόν, kot pogoj

Razlaga biti kot ἰδέα vsiljuje takoj primerjanje dojemanja bivajočega z gledanjem. Tudi Grki so namreč, zlasti od Platonovega časa naprej, pojmovali spoznavanje kot vrsto gledanja in zrenja, kar se oglaša v še dandanes običajnem izrazu »teoretičnega« [des »Theoretischen«], kjer govorita θέα, pogled, in ὁρᾶν, gledati (Theater — gledališče). Marsikdo misli, da dodaja vsemu temu globljo razlago z zagotavljanjem, da so bili Grki posebno optično nadarjeni in da so bili »ljudje oči«. Zlahka se izkaže, da ta priljubljena razlaga ne more biti razlaga. Razložila naj bi, zakaj pojasnjujejo Grki razmerje do bivajočega z gledanjem. To ima lahko zadosten razlog v razlagi biti, ki je odločilna za Grke. Ker pomeni bit: prisotnost in obstojnost, zato

je »gledanje« posebno primerno za to, da služi kot razlaga za pojmovanje prisotnega in obstojnega. V gledanju imamo namreč to, kar dojemamo, v poudarjenem pomenu »pred seboj«, če predpostavimo, da naša razlaga gledanja ne temelji že na kaki razlagi bivajočega. Grki svojega odnosa do bivajočega niso razlagali z gledanjem zato, ker so bili »ljudje oči«, temveč so bili — če že hočemo tako — »ljudje oči«, ker so skusili in spoznali bit bivajočega kot prisotnost in obstojnost.

Tu bi bilo treba pretresti vprašanje, kako nobeno čutilo samo zase ne more imeti pred drugim kake prednosti, če gre za skustvo bivajočega. Premisliti bi bilo treba, da nobena čutnost nikoli ne more dojemati bivajočega *kot* bivajočega. Proti koncu VI. knjige velikega pogovora o državi skuša Platon razsvetliti odnos spoznavanja do spoznanega bivajočega s tem, da spravlja ta odnos v sklad z gledanjem in gledanim. Če sprejmemo, da je oko opremljeno z zmožnostjo gledanja, in če sprejmemo, da so na stvareh pričujoče barve, tedaj zmožnost gledanja kljub temu ne bo mogla gledati in barve ne bodo vidne, če se pri tem ne pritakne nekaj tretjega, ki je po svojem bistvu določeno za to, da omogoči obenem gledanje in vidnost. To tretje pa je τὸ φῶς, luč, izvir svetlobe, sonce. Sonce daje svetlost, v kateri postanejo stvari vidne in oči videče.

Tako je tudi z našim spoznavanjem kot dojemanjem bivajočega v njegovi biti, tj. ἰδέα. Spoznavanje ne bi moglo ničesar spoznati in bivajoče ne bi moglo biti spoznano, tj. dojeto kot neskrito, če ne bi bilo nečesa tretjega, kar zagotavlja spoznavajočemu zmožnost spoznavanja in spoznanemu neskritost. To tretje pa je ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, »ideja dobrega«. To »dobro« ima svojo podobo v soncu.

Sonce pa ne daje le luči, ki kot svetlost omogoča gledanje in vidnost, torej neskritost. Sonce daje obenem toploto, po nji šele *postanejo* zmožnost gledanja in vidne stvari »bivajoče«, torej po grško takšno, kar lahko prisostvuje v neskritem po svoji vrsti. Ustrezno je tudi »ideja dobrega« tisto, kar ne daje le »neskritosti«, na temelju katere postaneta mogoči spoznavanje in spoznanje, temveč tisto, kar omogoča spoznanje, spoznavajočega in bivajoče kot bivajoče. Zato o tem ἀγαθόν pravi: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει. »Dobro je še po dostojanstvu in zmožnosti, tj. po βασιλεία, po gospostvu, celo nad bitjo« — ne le nad neskritostjo.

Kaj misli tu Platon z ἀγαθόν, z »dobrim«? Razlagalci se veliko prerekajo o tem Platonovem nauku. V krščanski dobi so Platonov ἀγαθόν razložili v smislu summum bonum, tj. kot Deus creator. Vendar govori Platon o ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, on misli ἀγαθοῦ kot ἰδέα, celo kot idejo idej. To je mišljeno grško — in ob tem propadejo vse teološke in psevdoteološke spretnosti razlaganja. Vsekakor se zaresne težave te Platonove misli pokažejo šele sedaj: ἰδέα pomeni bit; bivajočost, οὐσία, je ἰδέα. Obenem pa je rečeno: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ je ἐπέκεινα τῆς οὐσίας »še onstran bivajočosti«. To lahko pomeni le: če ostaja ἀγαθόν v temeljnem značaju ideje [ἰδέα], tvori pravo bistvo bivajočosti.

V čem je to bistvo bivajočosti, tj. obenem izgledsamosti [Sichtsamkeit] ideje? Odgovor daje ta »ideja« sama, ko jo Platon imenuje ἀγαθόν. Mi pravimo »dobro« in mislimo krščansko-moralno »dober« v smislu: vrl, reden, primeren pravilu in postavi. Grško in tudi še platonsko pomeni ἀγαθόν to zmožno, kar nekaj zmore in sámo dela zmožno tudi drugo. Bistvo Platonove ἰδέα je delati zmožno, tj.

omogočati bivajoče kot táko: da prisostvuje v neskritem. S Platonovo razlago ἰδέα kot ἀγαθόν postane bit tisto, kar bivajočemu omogoča *biti* bivajoče. Bit se kaže v naravi omogočanja in pogajanja. Tu je storjen za vso metafiziko odločilni korak, s katerim dobi »apriorna« narava biti obenem to odliko, da je pogoj.

Vemo pa, da je pojmoval Nietzsche *vrednote* kot pogoje možnosti volje do moči, tj. temeljne narave bivajočega. Nietzsche misli bivajočost bivajočega bistveno kot pogoj, kot omogočajoče, kot usposabljajoče, kot ἀγαθόν. Misli bit docela platonsko in metafizično — tudi kot prevračevalec platonizma, tudi kot anti-metafizik.

Torej imajo vendarle prav tisti, ki pojmujejo Platonov ἀγαθόν in sploh »ideje« kot vrednote? Nikakor. Platon misli bit kot οὐσία, kot prisotnost in obstojnost in kot izgled-nost [Sichtsamkeit] — in ne kot voljo do moči. Lahko da je zapeljivo izenačiti ἀγαθόν in bonum (prim. »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, 1916) z vrednoto. Ta izenačitev preskoči tisto, kar je med Platonom in Nietzschejem, in to je celota zgodovine metafizike. Kolikor pojmuje Nietzsche vrednote kot pogoje in sicer kot pogoje »bivajočega« kot takega (bolje dejanskega, postajajočega), misli bit kot bivajočost platonsko. S tem seveda še vedno ni razsvetljeno, zakaj misli Nietzsche te pogoje bivajočega kot »vrednote« in daje s tem »apriorni« naravi biti drugačno razlago. S Platonovo razlago biti kot ἰδέα se začenja filozofija kot metafizika. S Platonovo določitvijo *bistva* ideje [ἰδέα] v smislu ἀγαθόν postane bit in njena apriornost razložljiva kot to omogočajoče, kot pogoj možnosti. Na začetku metafizike je spolnjen vnaprejšnji obris vrednostne misli. Vrednostno mišljenje postane spolnitev

dovršitve metafizike. Sama vrednostna misel pa Platonu ni nič manj tuja kakor razlaga človeka kot »subjekta«.

To apriorno ni kakovost biti, temveč je bit sama: to pred-hodno [das Vor-Herige] v svojem bistvu, kolikor moramo le-tega pojmovati iz njemu pripadajoče ἀλήθεια, če naj sicer mislimo iz njega samega. Toda ἀλήθεια je že na začetku, pri Parmenidu in Heraklitu, mišljena iz pomena νοεῖν. Tako vstopi to apriorno v razliko med prej in potem v spoznavanju, tj. dojemanju. Prav tako je bit na določen način nujno spoznana kot to najbolj bivajoče [Seiendste], bit je ὄντως ὄν, »bivajoče« pa postane μὴ ὄν.

Glede na ono zares bivajoče (če se bit jemlje kot bivajoče), postane to apriorno tedaj kmalu lastnost, tj. bistvena resnica biti kot φύσις — ἀλήθεια se je izmaknila v skritost. »Ideje« se umestijo v »božje« mišljenje in nazadnje v perceptio. Ἰδέα je potem sama nekaj, kar je postavljeno v neki red in iz njega odlikovano kot πρότερον. Ta red se določa kot *razlika* biti in bivajočega. V odnosu do nje je — če gledamo s strani biti — bit za bivajoče to prejšnje, ker je kot ἰδέα *pogojujoče* [bedingend]. Znotraj razlike, po kateri je bit postala to »vidno«, je obenem bivajoče za dojemanje to »prejšnje« glede poznanosti in spoznanosti.

Če mislimo temeljiteje, pa bit kot φύσις sploh ne potrebuje kakega »reda«, iz katerega bi se odločalo o njenem prej in potem. Sama v sebi je namreč vzhajanje-pred, izhajanje-naprej v svojo razsvetlitev; kot to izhajajoče-pred, to pred-hòdno, sámo iz sebe bitstvujoče v razsvetlitev in z njo šele človeku [denn es ist in sich selbst das Her-vorgehen in seine Lichtung, als das Her-vorige das

Vor-herige, von ihm selbst her Wesende in die Lichtung, und durch diese erst auf den Menschen zu.].

Tu bi bila priložnost, da bi določili Aristotelovo temeljno metafizično stališče, za kar običajno postavljanje le-tega nasproti Platonu ravno ne zadošča; zakaj Aristotel skuša še enkrat, čeprav v prehodu skozi Platonovo metafiziko, misliti bit na začeten grški način in tako rekoč stopiti nazaj tisti korak, ki ga je spolnil Platon z ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, s čimer je dobila bivajočost oznako pogojujočega in omogočujočega, δύναμις. Nasprotno temu misli Aristotel — če smemo to reči — bolj grško kot Platon bit kot ἐντελέχεια (prim. »Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1« Biblioteca ‚Il Pensiero', 1960).[16]

Kaj to pomeni, ni mogoče reči z nekaj besedami. Samo to lahko pripomnimo, da Aristotel ni niti kak ponesrečen platonik niti predhodnik Tomaža Akvinskega. Njegovo filozofsko delo se tudi ne izčrpa v nesmislu, ki mu ga pogosto pripisujejo, češ da je potegnil Platonove ideje dol iz njihove biti-na-sebi [Ansichsein] in jih vtaknil v stvari same. Aristotelova metafizika je kljub oddaljenosti od začetka grške filozofije v bistvenih ozirih še enkrat nekakšen zalet nazaj v začetek znotraj grškega mišljenja. Da ni Nietzsche — če se ne oziramo na misli o bistvu tragedije — nikoli dosegel notranjega razmerja do Aristotelove metafizike podobno svojemu nikoli odloženemu odnosu do Platona, to dejstvo bi bilo dovolj tehtno, da bi ga premislili v njegovih bistvenih razlogih.

---

[16] Sedaj dostopno tudi v knjigi *Wegmarken;* Vit. Clostermann, Frankfurt 1967. — Prev.

Razlaga biti kot ἰδέα in vrednostna misel

Po Platonovem nauku je bit ἰδέα, iz-glednost, prisotnost kot izgled. Kar je v takem izgledu, bo in je neko bivajoče, če prisostvuje v njem. S tem, da pa obenem pojmuje Platon najvišjo od teh idej kot ἀγαθόν, je bistvo vseh idej odločilno razložil. Ideja kot taka, tj. bit bivajočega, dobi naravo ἀγαθοειδές, tistega, kar omogoča za . . . — namreč bivajoče za to, da je bivajoče. Bit dobi bistveno potezo omogočajočega. S tem in od sedaj naprej, tj. z začetkom metafizike, pride v razlago biti neka posebna dvojnost. Bit je na določen način čista prisotnost in je obenem omogočenje bivajočega. Brž ko se torej bivajoče sámo rine v ospredje in pritegne nase in zahteva ves človekov odnos in obnašanje, mora bit odstopiti na ljubo bivajočemu. Bit ostane sicer to omogočajoče in v takem pomenu to pred-hodno, apriorno. Samo to apriorno, čeprav ga ni mogoče zanikati, nikakor nima tehtnosti tistega, *kar* vsakokrat omogoči, tj. samega bivajočega. Apriorno, na začetku in po bistvu to pred-hodno, postane takó kasnejše [das Nachträgliche], to, kar se spričo premoči bivajočega trpi kot pogoj možnosti bivajočega.

Dvojnost [dvoznačnost] biti kot ideje (čista prisotnost in omogočanje) se oznanja tudi v tem, da se skozi razlago biti (φύσις) kot ἰδέα oglaša »gledanje«, človeško spoznavanje. Bit je kot to iz-gledno prisotnost [als das Sichtsame Anwesenheit], vendar obenem to, kar človek zagleda.

Kaj sedaj, če prihaja trenutek, ko se človek sprosti v sebe samega kot tisto bivajoče, ki predstavlja, s tem da vse prinaša predse kot pred razsodišče obstanovitve [Beständigung]?[17] Tedaj postane ἰδέα perceptum *perceptionis;* to, kar človekovo pred-stavljanje spravlja predse in sicer kot tisto, kar omogoča to, kar je treba pred-stavljati [das Vor-zustellende], v njegovi predstavljenosti. Sedaj se bistvo ἰδέα spreobrne od iz-glednosti [Sichtsamkeit] in prisotnosti v pred-stavljenost za predstavljajočega in po predstavljajočem. Predstavljenost kot bivajočost omogoča predstavljeno kot bivajoče. Predstavljenost (bit) postane pogoj možnosti pred-stavljenega in do-stavljenega in tako stoječega, tj. predmeta [pred-stavka]. Bit (ideja) postane pogoj, s katerim razpolaga pred-stavljajoči, subjekt, in s katerim mora razpolagati, če naj bi predmeti [pred-stavki] mogli stati pred njim [njemu nasproti]. Bit je pojmovana kot sistem nujnih pogojev, s katerimi mora subjekt vnaprej računati na podlagi svojega odnosa do bivajočega, in sicer glede na bivajoče kot predmetno. *Pogoji,* s katerimi je nujno treba *računati* — kako jih ne bi nekega dne imenovali »vrednote«, »te« vrednote, in jih preračunavali kot vrednote?

Bistveni izvor vrednostne misli v izvirnem bistvu metafizike, v razlagi biti kot ἰδέα in ἰδέα kot ἀγαθόν, je postal sedaj jasen.

Vidimo, da postane v zgodovini izvora vrednostne misli odločilen preobrat ideje [ἰδέα] v perceptio. Šele z metafiziko subjektivitete pride na dan najprej še prikrita in zadržana bistvena poteza ideje [ἰδέα] — da je to omogočajoče in pogojujoče — sprosti se in nato spusti v neovirano igro. Tisto najbolj notranje v zgodovini novoveške metafizike

[17] Heideggrova skovanka »*Beständigung*«, ki jo prevajam s skovanko »*obstanovitev*«, pomeni tu pravzaprav zagotovitev obstajanja ali obstojnosti. — Prev.

je v poteku, po katerem dobi bit neizpodbitno bistveno potezo, da je pogoj možnosti bivajočega, tj. — novoveško mišljeno — pred-stavljenega, tj. stoječega pred, pred-vrženega, tj. predmetov [des Vorgestellten, d. h. des Entgegenstehenden, d. h. der Gegenstände = pred-stavkov]. Odločilni korak v tem poteku spolni Kantova metafizika. Kantova metafizika je *sredina* novoveške metafizike, ne le po časovnem štetju, temveč bistveno zgodovinsko, po načinu, kako povzema začetek pri Descartesu in kako v razpravljanju z Leibnizem ta začetek spremeni. Kantovo temeljno metafizično stališče je izrečeno v stavku, ki ga je Kant sam v »Kritiki čistega uma« določil kot vrhovni stavek svoje utemeljitve metafizike (A 158, B 197). Ta stavek se glasi:

»Pogoji *možnosti skustva* sploh so obenem pogoji *možnosti predmetov skustva.*«

Kot *»pogoji možnosti«* je tu izrecno in odločilno imenovano to, kar Aristotel in Kant imenujeta »kategorije«. Po prej dani razlagi tega imena so s kategorijami mišljena bistvena določila bivajočega kot takega, tj. bivajočost, bit; to, kar Platon pojmuje kot »ideje«. Bit je po Kantu pogoj možnosti bivajočega, je njegova bivajočost. Pri tem pomeni bivajočost in bit ustrezno temeljnemu novoveškemu stališču predstavljenost, predmetnost (objektiviteto). Vrhovno načelo Kantove metafizike pove: Pogoji možnosti pred-stavljanja pred-stavljenega so obenem, tj. niso nič drugega kot pogoji možnosti predstavljenega. Pogoji tvorijo predstavljenost; ta pa je bistvo predmetnosti in ta bistvo biti. To načelo pove: bit je pred-stavljenost. Pred-stavljenost pa je dostavljenost na način, da se to pred-stavljajoče na to takó prineseno in vzpostavljeno [des so

zur Stelle und in den Stand Gebrachten] lahko zanese. Zanesljivost se išče v *gotovosti.* Ta določa bistvo *resnice.* Temelj resnice je pred-stavljanje, tj. »mišljenje« v smislu ego cogito, tj. cogito me cogitare. Resnica kot predstavljenost predmeta, objektiviteta, ima svoj temelj v subjektiviteti, v sebe predstavljajočem pred-stavljanju; to pa zato, ker je predstavljanje sámo bistvo biti.

Človek pa *je,* s tem da tako pred-stavlja, tj. kot umno bitje. Logika kot razvitje bistva »logosa« v smislu zedinjujočega pred-stavljanja je bistvo bivajočosti in temelj resnice kot objektivitete.

Kant ne ponavlja preprosto tega, kar je mislil Descartes že pred njim. Šele Kant misli transcendentalno in pojmuje izrecno in vedoma to, kar je Descartes kot začetek vpraševanja postavil v horizont tega ego cogito. S Kantovo razlago biti je bivajočost bivajočega prvič posebej mišljena v smislu »pogoja možnosti« in s tem je odprta pot razvoju vrednostnega mišljenja v Nietzschejevi metafiziki. Kljub temu Kant še ne misli biti kot vrednote. Ne misli pa tudi več biti kot ἰδέα v Platonovem pomenu.

Nietzsche določa bistvo vrednote tako, da je pogoj ohranjanja in stopnjevanja volje do moči, namreč tako, da te pogoje postavlja sama volja do moči. Volja do moči je temeljna narava bivajočega v celoti, »bit« bivajočega, in sicer v širokem pomenu, ki dopušča kot bit tudi postajanje, če postajanje sicer »ni nič« [»nicht nichts ist«].

Metafizično mišljenje v vrednotah, tj. razlaga biti kot pogoja možnosti, se v svojih bistvenih potezah pripravlja na različnih stopnjah: z začetkom metafizike pri Platonu (οὐσία kot ἰδέα, ἰδέα kot ἀγαθόν), s prevratom pri Descartesu (ἰδέα kot perceptio) in s Kantom (bit kot pogoj možnosti pred-

metnosti predmetov). Kljub temu ta opozorila ne zadoščajo, da bi tudi le v temeljnih potezah popolnoma prikazali metafizični izvor vrednostnega mišljenja.

Sicer je postalo jasno, kako je mogla bit dobiti vlogo »omogočanja« in »pogoja možnosti«. Samo zakaj in kako postanejo »pogoji možnosti«, kako postane bivajočost vrednota? Zakaj se vse pogojujoče in omogočajoče (pomen, cilj, smoter, enovitost, red, resnica) pomakne v naravo vrednote? To vprašanje se zdi, da sámo sebe dela odveč, brž ko se spomnimo na to, da razlaga Nietzsche bistvo vrednote tako, da je *pogoj*. »Vrednota« je tedaj le drugo ime za »pogoj možnosti«, za ἀγαθόν. Toda celo kot drugo ime še zahteva utemeljitev svojega nastanka in prednosti, ki jo ima povsod v Nietzschejevem mišljenju. Neko ime skriva v sebi vedno káko razlago. Nietzschejev pojem besede misli sicer to pogojujoče, vendar ne samo to in to ne več v smislu Platonovega ἀγαθόν in Kantovega »pogoja možnosti«.

Z »vrednoto« je mišljeno to cenjeno in o-cenjeno [das Geschätzte und Er-schätzte] kot táko. Imeti [kaj] za res [Für-wahrhalten] in jemati in postavljati [to] kot »vrednoto« se pravi ceniti. To pa pomeni obenem pre-ceniti [Ab-schätzen] in primerjati. Pogosto mislimo, da je »cenjenje« (npr. pri cenitvi oddaljenosti) samó približno ugotavljanje in določanje kakega razmerja med stvarmi, odnosi, ljudmi za razliko od eksaktnega izračuna. V resnici pa je v osnovi vsega »preračunavanja« (v ožjem smislu številčnega o-»vrednotenja«) neko cenjenje [ocenjevanje].

To bistveno cenjenje je računanje, pri čemer dajemo tej besedi *tisti* pomen, ki pokaže neko temeljno obnašanje: računanje kot računanje *na* nekaj:

»računati« s kakim človekom, biti gotov njegovega vedènja in pripravljenosti; računati kot računanje *z* nečim: pritegniti v opazovanje učinkujoče sile in okoliščine. To pre-računavanje pomeni tedaj postavljanje tistega, pri čemer naj pride do vsega, na kar se računa in s čimer se računa. Tako razumljeno računanje je nase postavljeno postavljanje pogojev, tako da ti pogoji pogojujejo bit bivajočega; to računanje sámo *je* pogoje postavljajoče in se zagotavlja *kot* táko sredi bivajočega v celoti in s tem zagotavlja svoj odnos *do* tega bivajočega in tako do sebe in svoj odnos *iz* bivajočega. Bistveno razumljeno računanje postane táko pred-stavljanje in do-stavljanje pogoja možnosti bivajočega, tj. biti. To bistveno »računanje« šele omogoča in izsiljuje načrtovanje in računanje v golem »računskem« pomenu. Bistveno računanje je temeljna naprava cenjenja, po katerem ima vse ocenjeno in precenjeno kot pogojno [als Bedingungshaftes] značaj »vrednote«.

Kdaj pa postane pred-stavljanje biti bivajočega takšno bistveno računanje in cenjenje? Kdaj postanejo »pogoji« pre-cenjeno in o-cenjeno [zum Erschätzten und Ge-schätzten], tj. vrednote? Šele tedaj, ko postane pred-stavljanje bivajočega kot takega takšno pred-stavljanje, ki brezpogojno postavlja sebe na sámo sebe in mora iz sebe in za sebe dognati vse pogoje biti. Šele tedaj, ko je postala temeljna narava bivajočega po bistvu táka, da sama zahteva računanje in cenjenje kot bistveno nujnost biti bivajočega. To se zgodi tam, kjer postane temeljna narava bivajočega očitna kot volja do moči. Volja do moči je bistvo volje. Nietzsche pravi leta 1884: »V vsaki volji je *cenjenje* —« (XIII, štev. 395). Prej smo iz bistvene spolnitve volje do moči pokazali, kako je le-ta sama

iz sebe vrednost-ocenjujoča. Sedaj se je iz bistva cenjenja kot brezpogojnega računanja pokazala njegova bistvena pripadnost k volji do moči.

Zasnutek biti kot volje do moči

Kako pride do zasnutka biti kot volje do moči? Če postavimo, da je vsak zasnutek biti navržen [ein geworfener] tako, da bit zloži to bitstvujoče [das Wesende] svoje resnice, tedaj postane odgovor na vprašano vprašanje enakega pomena kot skustvo in spoznanje najbolj zakrite zgodovine biti. Za táko skustvo in spoznanje smo malo pripravljeni. Zato je iskani odgovor mogoče nadomestiti le z opozorili, ki se komaj kaj razlikujejo od kakega historičnega poročila o različnih razlagah biti bivajočega, medtem ko pa vendar po načinu in namenu spolnjujejo zgodovinski premislek zgodovine resnice bivajočega.

V Platonovi razlagi bivajočosti bivajočega kot ἰδέα manjka vsaka sled kakega skustva biti kot »volje do moči«. Toda tudi Descartesova utemeljitev metafizike na predstavljanju kot sub-jektu [als das sub-iectum] se zdi, da prispeva samo spremembno, ἰδέα v idea kot perceptio in misli bit kot pred-stavljenost, za katero postane bistvena gotovost, značaj volje do moči pa prav tako izostane. Kako nedvomno skuša zasnutek bivajočosti kot predstavljenosti razviti bistvo le-te in ničesar ne ve o kaki volji do moči, izpričuje Kantov nauk o predmetnosti predmetov. Transcendentalna subjektiviteta je notranja predpostavka za brezpogojno subjektiviteto Heglove metafizike, v kateri tvori »absolutna ideja« (sámo-pojavljanje [das Sichselbst-Erscheinen] brezpogojnega pred-stavljanja) bistvo dejanskosti.

Ali ne plane tedaj pri Nietzscheju »volja do moči« v metafiziko brez zgodovinskega izvora kot kaka samovoljna razlaga bivajočega v celoti? Vendar se spominjamo, da Nietzsche sam pojasnjuje Descartesov stavek iz volje do resnice, le-to pa pojasnjuje kot vrsto volje do moči. Potemtakem je Descartesova metafizika vendar že neka metafizika volje do moči, le da za to ne ve. Toda vprašanju ne gre za to, ali bi bilo voljo do gotovosti mogoče razložiti kot voljo do moči in tako historično izračunati neko predstopnjo volje do moči. Vprašanje je, ali je bit kot predstavljenost po svoji bistveni vsebini predstopnja volje do moči, ki — dojeta kot temeljna narava bivajočega — šele potem dovoljuje razlagati gotovost kot voljo do zagotavljanja [Festmachung] in le-to kot vrsto volje do moči. »Ideja«, pred-stavljenost, predmetnost ne vsebujejo nič volje do moči.

Toda ali pred-stavljenost ni to, kar je, v predstavljanju in po njem? Ali se ni pred-stavljanje pokazalo kot temeljno bistvo *subjektivitete* subjekta [des subiectum]? Gotovo; vendar do kraja bistveno šele tedaj, ko smo spoznali, kako subjektiviteta ni postala le temelj določanja za bivajoče kot objektiviteto in predmetnost, temveč obenem tudi bistveni temelj bivajočega v njegovi dejanskosti. Šele ko premislimo bivajočost kot dejanskost, se odpre zveza z delovanjem in udejanjanjem, tj. z opolnomočanjem za moč kot bistvom volje do moči. Tako torej obstaja notranje razmerje med bivajočostjo kot subjektiviteto in bivajočostjo kot voljo do moči. Premisliti moramo le, da spolni metafizika šele v Leibnizovi metafiziki subjektivitete svoj odločilni začetek. Vsako bivajoče je subiectum,

monada. Vsako bivajoče pa je tudi obiectum, ki ga določa subiectum, je torej predmet. Po subjektiviteti postane bivajočost bivajočega dvoznačna. Bit pomeni predmetnost in obenem dejanskost; eno je za drugo, oboje sodi skupaj. Bistvo dejanskosti je dejavnost [Wirksamkeit, delujočost] (vis); bistvo predmetnosti kot pred-stavljenosti je izglednost (ἰδέα). Leibniz, ki je razložil subiectum (substantia kot monas) v smislu vis primitiva activa (dejavnost), je to razlago spravil v razmerje, ki se razločuje od srednjeveške razlike med potentia in actus, seveda tako, da ni vis ne potentia ne actus, temveč izvirneje oboje hkrati — kot enotnost percepcije in apetita [perceptio, appetitus]. Razlika med potentia in actus kaže nazaj na tisto Aristotelovo razliko med δύναμις in ἐνέργεια. Razen tega sam Leibniz večkrat izrecno opozarja na zvezo med vis primitiva activa in Aristotelovo »entelehijo«.

Tako se zdi, da smo našli zgodovinsko (ali le historično?) nit, vzdolž katere je mogoče prikazati zgodovinski izvor zasnutka bivajočega kot volje do moči. Doslej smo metafiziko vse preveč izključno pojmovali kot platonizem in pri tem premalo ocenili nič manj bistven zgodovinski vpliv Aristotelove metafizike. Njegov temeljni metafizični pojem, ἐνέργεια, »energija«, vendar dovolj »energično« kaže na voljo do moči. K moči spada »energija«. Toda vprašanje je, ali tako razumljena »energija« tudi le v čem najbolj neznatnem zadeva bistvo Aristotelove ἐνέργεια. Vprašanje je, ali ravno Leibnizovo lastno opozorilo na zvezo med vis in ἐνέργεια ne preinterpretira grškega bistva ἐνέργεια v smislu novoveške subjektivitete, potem ko je Aristotelova ἐνέργεια že s srednjeveško razlago kot actus pretrpela prvo preinterpretacijo. Toda bolj bistveno kot vpogled v te preinterpretacije in v

»vpliv« Aristotelovega mišljenja v zahodni metafiziki, ki ga te preinterpretacije nosijo, je tole: V bistvu ἐνέργεια je še izvirno združeno tisto, kar je šlo pozneje vsaksebi in v izmenično igro kot predmetnost in dejanskost in se učvrstilo v bistveni določili bivajočosti znotraj novoveške metafizike. Bistveno zgodovinska zveza med ἐνέργεια in voljo do moči je bolj skrita in bogatejša, kot bi se lahko zdelo po zunanji ustreznosti »energije« (sile) in »moči«. To lahko sedaj samo na grobo pokažemo.

Po Leibnizu je vse bivajoče »subjektno«, tj. v sebi predstavljajoče-težeče in s tem dej-avno [»subjektartig«, d. h. in sich vor-stellend-strebig und damit wirk-sam]. Neposredno in posredno (preko Herderja) je Leibnizova metafizika določila nemški »humanizem« (Goethe) in idealizem (Schelling in Hegel). S tem, da se je idealizem utemeljil predvsem na transcendentalni subjektiviteti (Kant) in obenem mislil po Leibnizovo, so tu s svojevrstnim zlitjem in zaostritvijo v smeri brezpogojnega mislili bivajočost bivajočega hkrati kot predmetnost in kot dejavnost. Dejavnost (dejanskost) pojmujejo kot vedočo voljo (voljno, hoteno védenje), tj. kot »um« in »duha«. Poglavitno Schopenhauerjevo delo »Svet kot volja in predstava« prevzema obenem z zelo vnanjo in plitko razlago Platonove in Kantove filozofije vse temeljne smeri zahodnega razlaganja bivajočega v celoti, pri čemer je vse izkoreninjeno in zravnano v neki razumljivosti, ki se nagiba k nastajajočemu pozitivizmu. Schopenhauerjevo poglavitno delo je postalo za Nietzscheja pravi »vir« oblikovanja in smeri njegovih misli. Kljub temu Nietzsche svojega zasnutka bivajočega kot »volje« ni vzel iz Schopenhauerjevih »knjig«. Schopenhauer je mogel »prikleniti« nase mladega Nietzscheja samo zato, ker so temeljna spoznanja

prebujajočega se misleca našla v tej metafiziki prve in neogibne opore.

Temeljna skustva misleca pa spet ne izvirajo iz njegove nadarjenosti in ne iz njegovega izobraževanja, temveč se dogajajo iz bitstvujoče resnice biti (aus der wesenden Wahrheit des Seins), in izročenost njenemu območju tvori tisto, kar poznamo sicer in izključno historično-biografsko in antropološko-psihološko kot »eksistenco« kakega filozofa.

Da postane bit bivajočega mogočna kot volja do moči, ni posledica nastanka Nietzschejeve metafizike, marveč je moralo Nietzschejevo mišljenje vskočiti v to metafiziko, ker je bit svoje lastno bistvo razsvetlila kot voljo do moči, kot tako, kar je v zgodovini resnice bivajočega moralo biti pojmovano v zasnutku volje do moči. Temeljno dogajanje te zgodovine je bilo nazadnje spreminjanje bivajočosti v subjektiviteto.

Tu se nagibamo k vprašanju: Ali je subjektiviteta v smislu brezmejnega računanja temelj razlage bivajočosti kot volje do moči? Ali je narobe zasnutek bivajočosti kot volje do moči temelj možnosti za gospostvo brezpogojne subjektivitete »telesa«, s katerim se šele sprostijo prave dejavnosti [Wirksamkeiten] dejanskosti? V resnici je ta ali — ali nezadosten. Oboje velja in nobeno ne zadeva in tudi oboje skupaj ne dosega v zgodovino biti, ki kot tisto bitstvujoče [das Wesende] daje vsej zgodovini metafizike pravo zgodovinskost.

Samo eno bi se radi naučili slutiti, da bit sama po sebi bitstvuje [west] kot volja do moči in zato od mišljenja zahteva, da se spolnjuje kot cenjenje, tj. da brezpogojno računa s pogoji, na pogoje in iz pogojev, tj. da misli v vrednotah.

Toda v mislih moramo ohraniti tudi ono drugo, kako bit kot volja do moči izvira iz bistvene do-

ločitve ideje [ἰδέα] in zato prinaša sebe zraven v razliko biti in bivajočega; to pa tako, da tvori razlika, ki ostaja kot taka neizprašana, temeljni sestav metafizike. Če metafizike ne povnanjimo le v kako doktrino, jo spoznamo kot od biti same »sestavljeni« sestav [sklad] razlike biti in bivajočega. Tudi še tam, kjer »bit« razlagam primerno izhlapi v neko prazno, vendar nujno abstrakcijo in se potem pri Nietzscheju (VIII, 78) prikaže kot »poslednji dim izhlapevajoče realitete« (Platonovega ὄντως ὄν), vlada razlika biti in bivajočega — ne v miselnih poteh misleca, temveč v bistvu zgodovine, v kateri on sam misleč je in mora biti.

Razlika biti in bivajočega in narava človeka

Razliki biti in bivajočega se ne moremo izmakniti, tudi tedaj ne, če se dozdevno odrečemo temu, da bi metafizično mislili. Vsepovsod in nenehno smo na poti in hodimo po poti te razlike, ki nas nosi od bivajočega k biti in od biti k bivajočemu v vsakem obnašanju do bivajočega, kakršno koli naj že bo po vrsti ali stopnji, po gotovosti ali dostopnosti. Zato je v tem, kar je rekel Kant o »metafiziki«, bistven vpogled: »in tako je zares v vseh ljudeh, brž ko se je um v njih razširil do spekulacije, obstajala v vseh časih nekakšna metafizika in bo tudi vedno ostala v njih.« (Uvod k 2. izdaji »Kritike čistega uma«, B 21). Kant govori tu o umu, o njegovi razširitvi v »spekulacijo«, tj. o teoretičnem umu, o pred-stavljanju, kolikor se namerja, da bi razpolagal z bivajočostjo vsega bivajočega.

Kar je Kant tu povedal o izoblikovani in oblikujoči se »spekulaciji« uma, da je »naravna zmož-

nost« (prav tam B 22), to docela velja o tem, na čemer se utemeljuje vsa metafizika. Ta temelj je razlika biti in bivajočega. Morda je ta razlika pravo jedro zmožnosti človeške narave za metafiziko. Toda tedaj bi bila ta razlika vendarle nekaj »človeškega«! Zakaj naj bi ta razlika ne bila nekaj »človeškega«? Ta stvar bi mogla najbolje in dokončno razložiti možnost in nujnost zahteve, ki jo postavlja Nietzsche, da bi končno morali filozofi resno vzeti počlovečenje vsega bivajočega.

Če je metafizična naravna zmožnost človeka in jedro te zmožnosti ona razlika biti in bivajočega, tako da metafizika izvira iz nje, tedaj smo s sestopom na to razliko dosegli izvor metafizike in obenem izvirnejši pojem metafizike.

Tisto, po čemer smo se najprej nedoločno vprašujoč ozirali — odnos človeka do bivajočega — ni v svojem temelju nič drugega kot razlika biti in bivajočega, ki sodi v naravno zmožnost človeka; zakaj samo ker človek tako razlikuje, se lahko v luči razlikovane biti obnaša do bivajočega [zu Seiendem sich verhalten], tj. lahko stoji v odnosu do bivajočega, kar naj pove: lahko je določen metafizično in z metafiziko.

Toda — mar *je* ta razlika biti in bivajočega naravna zmožnost in celo jedro te naravne zmožnosti človeka? Kaj je tedaj človek? V čem je človeška »narava«? Kaj pomeni tu narava in kaj pomeni človek? Od kod in kako določiti človeško naravo? Treba je vendar prej obmejiti bistvo človekove narave, če hočemo v nji pokazati zmožnost za metafiziko, če hočemo celo izkazati razliko biti in bivajočega kot jedro te zmožnosti.

Toda ali moremo sploh določiti bistvo človeka (njegovo naravo), ne da bi se ozirali na razliko biti in bivajočega? Ali se ta razlika pokaže šele kot

posledica narave človeka ali pa se že prej in sploh določa narava in bistvo človeka na temelju te razlike in iz nje? V drugem primeru razlika ne bi bila »akt«, ki ga že bivajoči človek izvede nekoč med drugimi, marveč bi človek kot človek mogel biti le, če se zadržuje v tej razliki, vtem ko je od nje nošen. Tedaj bi moralo biti bistvo človeka zgrajeno na neki »razliki«. Mar ni to fantastična misel? Popolnoma fantastična zato, ker bi bila ta razlika sama — nedoločena v bistvu — tako rekoč kot v zraku zgrajen privid?

Slutimo le toliko, da prihajamo tu na področje, morda le na skrajno področje na robu nekega odločilnega vprašanja, ki se je filozofiji doslej izmikalo, ki pa se ji pravzaprav vendar ni moglo izmakniti; kajti zato bi se morala filozofija že prej srečati s tem vprašanjem o razliki. Slutimo morda, da za zmedo in trzanjem, ki se širi kot »problem« antropomorfizma, stoji omenjeno odločilno vprašanje, ki skriva v sebi — kot vsako njemu podobno — določeno bistveno bogastvo med seboj povezanih vprašanj. To vprašanje vprašujemo še enkrat z omejitvijo na to, kar je za našo nalogo najbližje:

Ali temelji vsa metafizika na razliki biti in bivajočega?
Kaj je ta razlika?
Ali temelji ta razlika v naravi človeka ali temelji narava človeka na tej razliki?
Je mar sam ta ali-ali nezadosten?
Kaj tu vsakokrat pomeni temeljiti [Gründen]?
Zakaj mislimo tu v temeljnih razlogih [in Gründen] in vprašujemo po »temelju« [»Grund«]?

Mar ni tudi to, to temeljno [utemeljujoče], bistvena poteza biti? Vprašujemo zato v vseh teh

premenah vprašanja o odnosu človeka do biti, ki ga nobeno vprašanje ne more preskočiti, pa vendar z nobenim vprašanjem še ni bilo izprašano? Vedno se namreč takoj znajdemo prisiljeni in zapleteni v to, da jemljemo človeka kot nekaj danega, kot obstoječo naravo, kateri potem nalagamo oni odnos do biti. Temu ustreza neogibnost antropomorfije, ki je dobila z metafiziko subjektivitete celo svoje metafizično opravičilo. Ali ne postane s tem bistvo metafizike nedotakljivo kot tisto področje, ki ga nobeno filozofsko vpraševanje ne sme prekoračiti? Metafizika se lahko kvečjemu še nanaša in opira sama nase in tako po svoji strani v skrajnem zadošča bistvu subjektivitete.

To metafizično premišljanje metafizike bi bilo tedaj »metafizika metafizike«. O tem v resnici govori tisti mislec, ki zavzema znotraj zgodovine novoveške metafizike med Descartesom in Nietzschejem položaj, ki ga ni mogoče obmejiti z malo besedami.

Kant zvede metafiziko kot »naravno zmožnost« nazaj na »naravo človeka«. Kakor bi bila »narava človeka« nedvoumno določena! Kakor bi bili resnica te usodne določitve [Bestimmung] in utemeljitev te resnice tako popolnoma in docela nevprašljivi! Sedaj lahko vsekakor opozorimo na to, da vendar Kant sam (prim. »Kant und das Problem der Metaphysik« 1929, str. 197 naprej; 2. izdaja 1951, str. 185 naprej) temeljna vprašanja metafizike in filozofije sploh izrecno speljuje nazaj na vprašanje: »Kaj je človek?« S prav izpeljano razlago Kantove filozofije lahko celo pokažemo, da Kant razčlenjuje »notranjo naravo« človeka in pri tem uporablja razliko biti in bivajočega, da se s tem, kar kaže v smer te razlike, ukvarja kot z bistvom človeškega uma. Zakaj Kant dokazuje, da

in kako človeški razum vnaprej, apriori, misli v kategorijah in da te kategorije omogočajo objektiviteto objektov in »objektivno spoznanje«.

Pa vendar — Kant ne vpraša, kako je s tem mišljenjem v kategorijah, to mišljenje jemlje kot fakt človeškega uma, tj. narave človeka, ki se tudi za Kanta določa v smislu starega izročila z navedbo: homo est animal rationale — človek je umno živo bitje.

Um pa je od Descartesa naprej dojet kot cogitatio. Um je zmožnost »principov«; zmožnost vnaprej pred-staviti to, kar določa vse pred-stavljivo v njegovi pred-stavljenosti, bit bivajočega. Um bi bil tedaj zmožnost razlikovanja biti in bivajočega. In ker um odlikuje bistvo človeka, ta pa je — mišljeno novoveško — subjekt, se razkrije razlika biti in bivajočega — že zmožnost za to — kot neka lastnost in morda temeljna opremljenost subjektivitete. Zakaj bistvo subjekta [*des subiectum*], ki dobi na začetku novoveške metafizike izvrstno mesto, je predstava sama v svojem polnem bistvu: »um« (ratio) je samó drugo ime za cogitatio.

Pa vendar se s temi preudarki nismo premaknili z mesta. Stojimo v okrožju še ne odločenega vprašanja, ki ga je šele treba postaviti in ki se skrajšano glasi takole: Ali temelji razlika biti in bivajočega v naravi človeka, tako da bi bilo mogoče to naravo izrisati iz te razlike, ali temelji narava človeka na tej razliki? V drugem primeru ne bi bila razlika sama nič »človeškega« več in je ne bi bilo mogoče umestiti v »zmožnost človeka«, niti kot »potenco« niti kot »akt«. Način tega umeščanja je postajal v novoveškem mišljenju vse bolj običajen, tako da nazadnje razglaša antropomorfizem ali »biologizem«, ali kakor se sicer ta način mišljenja

imenuje, za absolutno resnico, ki je razvidna tudi najbolj brezmiselnemu.

Od obvladanja omenjenega odločilnega vprašanja je odvisno, na kak način in v katerem pogledu bomo dosegli izvirnejši pojem metafizike. Sedaj se je šele pokazalo, kaj iščemo s takim pojmom metafizike: ne izboljšan ali »radikalnejši« pojem, kakor da bi »radikalizem« sam po sebi že vedno bil tehtnejši. Pač pa skušamo prodreti v temelj metafizike, ker hočemo v njem skusiti razliko biti in bivajočega, natančneje, to, kar ta razlika sáma kot táka nosi v sebi: odnos človeka do biti. To odločilno vprašanje bomo mogli prav vprašati le tedaj, če pri tem vnaprej razločneje skusimo to, kar imenujemo »razlika biti in bivajočega«.

Bit kot praznina in bogastvo

Rekli smo, da je razlika pot, ki nas vsepovsod in v vsakem vedènju in nenehno v vsakem obnašanju pelje od bivajočega k biti in od biti k bivajočemu. To je rečeno v prispodobi in je blizu predstavi, kot bi stalo bivajoče in bit na različnih bregovih nekega toka, ki ga ne moremo poimenovati in ga morda nikoli ne bomo mogli poimenovati. Kajti, na kaj bi se naj pri tem opirali, kaj naj bi — če ostanemo pri prispodobi — še kot tok teklo med bivajočim in bitjo, kar ne bi pripadalo ne bivajočemu ne biti? Toda ne pustimo se z nezanesljivimi »podobami« odvračati od skustva in spoznanja tistega, kar imenujemo razlika. Predvsem: premislimo sedaj odločneje, kaj nas je doletelo med prejšnjimi premišljanji, odkar govorimo o »nihilizmu«.

Govorimo o »biti«, imenujemo »bit«, poslušamo to besedo in jo izrekamo naprej in naprej. To je skoraj samó kot bežen besedni zvok; *skoraj*, in vendar nikoli docela. Vedno ostaja še nadih nekega védenja; celo če temu besednemu zvoku potem dodamo samo spomin, da pri tem nekaj »mislimo«. Seveda je to, kar pri tem razumemo, nekaj popolnoma približnega, kar se nam razblini, pa brž spet v naslednjem imenovanju priskoči kot tisto najbolj znano. »Bit« — glede na obliko besede samostalnik, tvorjen takó, da glagol »biti« spremenimo v ime [dass wir das Zeitwort »sein« durch die Vorsetzung des »das« zum Namen machen.] Glagol »biti« velja kot »nedoločnik« nam predobro znanega »je«. Ni nam treba šele kakega predavanja o nihilizmu in pogoste rabe imena »bit«, da bi takoj pri vsakem izrecnem opozorilu spoznali, da z rabo tega »je« *še* pogosteje in neprestano izrekamo »bit«. Ta »je« kroži v govorici kot najbolj obrabljena beseda in vendar nosi vsako rekanje, to pa ne samó v smislu govornega izražanja. Tudi v vsakem molčečem obnašanju [Verhalten] do bivajočega govori ta »je«. Vsepovsod, tudi kjer ne govorimo, se obnašamo [smo v odnosu] do bivajočega kot takega in se obnašamo [smo v odnosu] do tega, kar »je«, kar je takó in táko, ga še ni in ga ni več, česar absolutno ni.[18]

Enoličnost tega obrabljenega in vendar spet nikoli izrabljenega »je« skriva za istostjo svojega be-

[18] Ta del stavka se v originalu glasi: ». . . was so und so ist, noch nicht und nicht mehr ist, was schlechthin nicht ist.« To je mogoče v slovenščino prevesti samo s pomočjo nikalnice »ni«, kar pa bistvenega pomena Heideggrove misli tu ne spremeni, ker ta »ni« nerazločljivo sodi k »je«, pomeni tu isto, ker se oboje nanaša na »bit«. — Prev.

sednega zvoka in besedne podobe komaj premišljeno bogastvo. Pravimo: »ta mož je s Švabskega«; »knjiga je tvoja«; »sovražnik je na umiku«; »rdeče je levi bok ladje«; »Bog je«; »na Kitajskem je poplava«; »posoda je iz srebra«; »zemlja je«; »kmet je na polju«; »na njivah je krompirjev hrošč«; »predavanje je v predavalnici 5«; »pes je na vrtu«; »ta človek je od hudiča«; »Nad vsemi vrhovi / Je mir«.[19]

Vsakokrat ima »je« drugačen pomen in domet rekanja. Mož je s Švabskega — pomeni: on prihaja iz; knjiga je tvoja — pomeni: *pripada* tebi; sovražnik je na umiku — pove: se *umika;* rdeče je levi bok ladje — misli: ta barva pomeni; Bog je — spoznavamo ga kot *dejansko* navzočega; na Kitajskem je poplava — tam *poplavlja;* posoda je iz srebra — *sestoji* iz; kmet je na polju — *tam se zadržuje;* na njivah je krompirjev hrošč — tam *se širi* v svoji škodljivosti; predavanje je v predavalnici 5 — *se vrši;* pes je na vrtu — *se podi* po vrtu; ta človek je od hudiča — *obnaša se,* kot bi ga obsedel hudič; Nad vsemi vrhovi / Je mir ... — *»se nahaja« mir? »se godi«? »se zadržuje«? »vlada«?* ali *»leži«?* — ali *»prevladuje«?* Tu se noben opis noče posrečiti. Pa vendar govori tu isti »je« — enostavno, enkratno nenadomestljivo,[20] izrečen v nekaj verzih, ki jih je zapisal Goethe s svinčnikom na okenski podboj neke brunarice na Kickelhahnu pri Ilmenauu (prim. pismo Zelterju od 4. 9. 1831).

Nenavadno pač, da pri tej Goethejevi besedi omahujemo in se obotavljamo z razlago običajnega

[19] Ta Goethejev verz se glasi: »Über allen Gipfeln / Ist Ruh«. — Prev.

[20] Heidegger pravi: ». . . — einfach, unersätzlich mit einem Mal, . . .«, kar pomeni *»enkratno«* in *»znamenje«, »spomenik«.* — Prev.

»je«, da bi se ji nazadnje docela odrekli in samo še enkrat in spet ponovili samo te besede: »Nad vsemi vrhovi/ Je mir«. Ne poskušamo več razložiti tega »je«, ne ker bi bilo razumevanje prezapleteno in pretežko in celo brezupno, temveč zato, ker je ta »je« tu rečen tako preprosto, *še* bolj preprosto kot vsak sicer običajni »je«, ki se nam nepremišljeno in nenehno vmešava v vsakdanje rekanje. Toda preprostost tega »je« iz Goethejeve pesmi je sicer zelo oddaljena od praznote in nedoločnosti, ki je ne moremo dojeti. V pesmi govori preprostost redkega bogastva. To isto bogastvo izpričuje — samo drugače in z grobim opozorilom — naštevanje različnih izjav, v katerih smo mogli ta »je« vsakokrat takoj razložiti v kakem posebnem pogledu. Enoličnost tega »je« in »biti« se tako izkaže kot grob videz, ki se veže samo na enakost glasu in pismene oblike te besede. Tu tudi ne zadošča več, če zagotavljamo, da sodi »je« med »mnogoznačne« besede; zakaj ne gre zgolj za mnogoznačnost. Kaže se neko bogastvo rekljivosti [Sagbarkeit] biti; šele to bogastvo omogoča to, kar moremo v logičnem in gramatičnem pogledu izračunati kot »mnogoznačnost«. Tu sploh ne gre za razlago besed »je« in »bit«, temveč tega, kar povesta, kar v njiju spregovori: bit. Znova se ustavimo na istem mestu premišljanja: »bit« nedoločna in poplitvena — in vendar razumljiva in vendar razumljena. Lahko bi naredili preizkus in s povpraševanjem ugotovili, kaj so si pri vsakem izrečenem »je« poslušajoči mislili; toda te ugotovitve bi samo potrdile, da gre v tem »je« mimo nas »bit« kot kak bežen zvok in nas vendar obenem od nekod zadene in pove nekaj bistvenega, morda tisto najbolj bistveno.

Toda ali smemo iz mnogoznačnosti in mnogotere razložljivosti tega »je« sklepati na neko bistveno bogastvo biti? Mar ne izvira mnogoterost tega »je« od tod, da je v navedenih izjavah mišljeno vsebinsko raznovrstno bivajoče: mož, knjiga, sovražnik, Bog, Kitajska, posoda, zemlja, kmetovalec, pes? Mar ne moramo iz vsega tega sklepati prej narobe: ker sta ta »je« in »bit« v sebi nedoločna in prazna, sta lahko na razpolago za mnogotero izpolnitev? Navedena mnogoterost določenih pomenov tega »je« dokazuje zato nasprotje tistega, kar naj bi se pokazalo. Bit se mora držati v svojem pomenu absolutno nedoločena, da bi ostala določljiva z vsakokratnim in raznovrstnim bivajočim. Toda s sklicevanjem na raznovrstno bivajoče smo že sopostavili in priznali mnogoterost biti. Če se držimo izključno pomena besed »je« in »bit«, tedaj mora celo pomen teh besed pri vsej največji mogoči praznoti in nedoločnosti vendarle še imeti tisto enoznačnost, ki dopušča iz sebe spreminjanje v mnogoterost. Mnogo omenjeni »splošni« pomen »biti« vendar ni stvarska [dinghafte] praznina kake velikanske posode, v katero lahko padejo vse mogoče spremembe. K tej predstavi pa zavaja že od nekdaj privajeni način mišljenja, ki misli »bit« kot čez vse najsplošnejše določilo vsega in zato lahko dopusti to mnogotero le kot takšno, kar izpolnjuje ta najširši in najbolj prazen ovoj najsplošnejšega pojma.

Namesto tega se držimo nečesa drugega. »Bit« in »je« mislimo v neki svojevrstni nedoločnosti in ju *obenem* razbiramo v neki svojevrstni polnosti. Ta dvoličnost »biti« nas morda prej pelje na sled k njenemu bistvu, vsekakor pa nas odvrača od tega, da bi hoteli z najbolj cenenim od vseh sredstev mišljenja — z abstrakcijo — razložiti tisto najbolj

bistveno od vsega, kar je treba misliti in kar je treba skusiti in spoznati. Toda to dvoličnost »biti« moramo sedaj prikazati tudi čez to golo opozorilo, ne da bi seveda podlegli nevarnosti in pritegnili sedaj za zadnje sporočilo namesto abstrakcije drugo, prav tako priljubljeno miselno sredstvo: dialektiko. Ta se vriva vsepovsod tam, kjer se omenja nasprotje.

Bit je to najbolj prazno in obenem bogastvo, ki obdarja vse bivajoče, znano in spoznano, neznano in tisto, ki ga je šele treba spoznati, z vsakokratnim bistvenim načinom *njegove* biti.

Bit je to najsplošnejše, na kar zadenemo v vsakem bivajočem, in zato tisto najnavadnejše, ki je zgubilo sleherno odliko ali je pa še nikoli ni imelo. Obenem je bit to najbolj edinstveno, katerega edinstvenost nobeno bivajoče nikoli ne doseže. Zakaj proti vsakemu bivajočemu, ki bi se moglo odlikovati, stoji še vedno njemu enako, tj. vedno bivajoče, kakor koli je že raznovrstno. Bit pa nima sebi enakega. Kar stoji proti biti, je nič, in morda je celo ta sam še v bistvu podlóžen biti in samo nji.

Bit je to najbolj razumljivo, tako da ne opazimo tega, kako brez truda se zadržujemo v razumevanju biti. To najrazumljivejše je obenem tisto, kar najmanj pojmujemo in kar je navidez nepojmljivo. Od kod naj to doumemo? Kaj »obstaja [»gibt es«] zunaj nje, od koder bi ji bilo mogoče podeliti neko določenost? Kajti nič je najmanj primeren za to določujoče, ker »je« brez določenosti in je brezdoločenost sama. To najrazumljivejše se upira vsaki razumljivosti.

Bit je to najbolj rabljeno, na kar se sklicujemo v vsakem vedènju in vsakem obnašanju. Zakaj vsepovsod se zadržujemo v bivajočem in smo v odnosu z njim. Bit je obrabljena in vendar obenem

vsakokrat v vsakem trenutku ne-premišljena v svojem prihodu.

Bit je to najzanesljivejše, kar nas nikoli ne vznemirja s kakim dvomom. Včasih podvomimo, če to ali ono bivajoče je ali ni; pogosto pomislimo, če je to ali ono bivajoče takó ali drugače. Bit, brez katere o bivajočem sploh ne bi mogli v katerem koli oziru podvomiti, nudi neko zanesljivost [Verlass], ki je nikakor ni mogoče preseči. Pa vendar — bit nam ne nudi nobenih tal in temelja kot bivajoče, na katero se obračamo, na katerem gradimo in na čemer se držimo. Bit je od-rekanje [Ab-sage] vlogi takega utemeljevanja, odreka vse temeljno [alles Gründige], je brez-temeljna.

Bit je to najbolj pozabljeno, tako brezmejno pozabljeno, da je tudi ta pozabljenost še pritegnjena v svoji lastni vrtinec. Vsi tekamo nenehno za bivajočim; komaj kdo pomisli kdaj na bit. Če se to zgodi, tedaj ga praznina tega najsplošnejšega in najbolj razumljivega že sprosti obveznosti, ki jo je bil za trenutek pripravljen sprejeti. To najbolj pozabljeno pa je obenem tisto najbolj spominjajoče [das Erinnerndste], kar nam edino dopušča opaziti bivše, sedanje in prihodnje in stati v njem.

Bit je to najbolj izrekano; ne le, ker se »je« in vse spremembe glagola »biti« izrekajo morda najpogosteje, temveč zato, ker je v *vsakem* glagolu, tudi če v svojih premenah ne uporablja imena »bit«, prav tako izrečena bit, ker ne le vsak glagol, temveč vsak samostalnik in vsak pridevnik in vsaka beseda in vsak besedni sestav izreka bit. To najbolj izrekano je obenem tisto najbolj zamolčano v poudarjenem pomenu, da zamolči svoje bistvo in je morda sámo zamolčanost. Če še takó glasno in pogosto rečemo »je« in imenujemo »bit«, je táko rekanje in imenovanje morda le navidez lastno ime

tistega, kar je treba imenovati in reči, ker je vsaka beseda kot beseda beseda biti [»des« Seins], in sicer beseda biti [»*des*« Seins] ne le, če se govori »o« biti in »od« biti, temveč beseda biti [»des« Seins] v tem pomenu, da se bit izreče v sleherni besedi in prav s tem zamolči svoje bistvo.

Bit se nam razkriva v mnogovrstni nasprotnosti, ki po svoji strani spet ne more biti naključna, ker že golo naštevanje teh nasprotij nakazuje njihovo notranjo povezanost: Bit je obenem to najbolj prazno in najbolj bogato, obenem najsplošnejše in najbolj edinstveno, obenem najbolj razumljivo in to, kar se upira vsakemu pojmu, obenem najbolj uporabljano in vendar šele prihajajoče [Ankünftige], obenem najzanesljivejše in najbolj brez-temeljno [das Ab-gründigste], obenem najbolj pozabljeno in najbolj spominjajoče [das Erinnerndste], obenem najbolj izrekano in najbolj zamolčano.

Toda ali so to, če prav premislimo, nasprotja v bistvu biti same? Ali niso to samó nasprotja načina, kako se *mi* obnašamo do biti, v predstavljanju in razumevanju, v uporabljanju in svojem zanašanju nanjo [uns-Verlassen-darauf], v zapomnjenju (pozabljenju) in rekanju? *Tudi* če bi to bila *samó* nasprotja v našem odnosu do biti, bi tedaj vendarle dosegli to, kar iščemo: določitev našega odnosa do biti (ne le do bivajočega).

Ta odnos se kaže kot razdvojen. Pri tem je še odprto vprašanje, ali leži ta razdvojenost našega odnosa do biti v nas ali v biti sami, vprašanje, ki odgovor nanj znova pomembno odloča o bistvu tega odnosa.

Toda bolj nujno kot to vprašanje, če so omenjena nasprotja v bistvu same biti ali če izvirajo samo iz *našega* razdvojenega odnosa do biti, *ali če celo ta naš odnos do biti izvira iz nje same,* ker je pri nji

— bolj nujno ko to zagotovo odločilno vprašanje je najprej drugo: Ali *je* mar, če gledamo na to, naš odnos do biti razdvojen? Se mi sami obnašamo do biti tako razdvojeno na ta način, da ta razdvojenost obvladuje *nas same,* tj. naše obnašanje in odnos do bivajočega? Odgovoriti moramo: ne. S svojim obnašanjem in v svojem odnosu stojimo samo na eni strani teh nasprotij: bit nam je to najbolj prazno, najsplošnejše, najrazumljivejše, najbolj uporabljano, najzanesljivejše, najbolj pozabljeno, najbolj izrekano. In celo za to se komajda menimo in zaradi tega tudi ne vemo za to *kot* za nasprotno drugemu.

Bit nam ostaja nekaj ravnodušnega in zato se tudi komajda menimo za razliko biti in bivajočega, čeprav postavljamo vse obnašanje do bivajočega nanjo. Vendar ne stojimo samó mi, dandanašnji, zunaj te še nerazbrane in nespoznane razdvojenosti odnosa do biti. To ostajanje zunaj in nepoznavanje je odlika vse metafizike; zakaj zanjo ostaja bit nujno to najsplošnejše, najbolj razumljivo. V svojem območju premišlja samó to različno stopnjevano in različno razporejeno splošno v različnih področjih bivajočega.

Odkar je Platon razložil bivajočost bivajočega kot ἰδέα do časa, ko je Nietzsche določil bit kot vrednoto, je bit skozi vso zgodovino metafizike dobro in samoumevno shranjena kot to apriorno, do katerega je človek v odnosu kot umno bitje. Ker je odnos do biti tako rekoč izginil v ravnodušnosti, zato za metafiziko *razlika* biti in bivajočega ne more postati vprašljiva.

Iz tega stanja stvari šele spoznamo metafizično naravo današnjega zgodovinskega časa. Ta »danes« — ki ga ne računamo ne po koledarju ne po svetovnozgodovinskih dogodkih — se določa iz najbolj lastnega časa zgodovine metafizike: to je metafizična določenost zgodovinskega človeštva v času Nietzschejeve metafizike.

Ta doba kaže svojevrstno ravnodušno samoumevnost glede resnice bivajočega v celoti. Bit se razlaga bodisi še po sporočeni krščansko teološki razlagi sveta ali pa se bivajoče v celoti — svet — določa s sklicevanjem na »ideje« in »vrednote«. »Ideje« spominjajo na začetek zahodne metafizike pri Platonu. »Vrednote« kažejo na razmerje do konca metafizike pri Nietzscheju. Toda »ideje« in »vrednote« niso globlje premišljene v svojem bistvu in bistvenem izvoru. Sklicevanje na »ideje« in »vrednote« in postavljanje le-teh so najbolj znano in najrazumljivejše orodje za razlaganje sveta in uravnavanje življenja. Ta ravnodušnost nasproti biti sredi največje strasti za bivajoče izpričuje skoz in skoz *metafizično* naravo tega razdobja. Bistvena posledica tega stanja stvari se kaže v tem, da so se zgodovinske odločitve sedaj vede in hote in popolnoma preložile z ločenih področij prejšnjih kulturnih dejavnosti — politike, znanosti, umetnosti, družbe — na področje »svetovnega nazora«. »Svetovni nazor« je tista oblika novoveške metafizike, ki postane neogibna, ko se začne njeno dovrševanje v brezpogojno. Posledica tega je neka posebna enoličnost dotlej mnogotere zahodnoevropske zgodovine; ta enoličnost se metafizično naznanja v povezavi »ideje« in »vrednote« kot odločilnem orodju svetovnonazorskega razlaganja sveta.

S to povezavo ideje z vrednoto je iz bistva ideje obenem izginila narava biti in njene razlike od bivajočega. To, da se tu in tam v učenih krogih in iz učenega izročila govori o biti, o »ontologiji« in metafiziki, so že odmevi, ki nimajo v sebi nobene zgodovinotvorne moči več. Moč svetovnega nazora

se je polastila bistva metafizike. To pomeni: To, kar je lastno vsej metafiziki, da je do razlike biti in bivajočega, ki nosi njo sámo, bistveno in nujno ravnodušna in brez vprašanja, postane sedaj tisto, kar metafiziko kot »svetovni nazor« *odlikuje*. V tem je utemeljeno, da se šele z začetkom dovršitve metafizike lahko razvije popolno, brezpogojno, z ničimer več moteno in zmoteno gospostvo nad bivajočim.

Svetovno razdobje dovršitve metafizike — uzrto v premišljanju temeljnih potez Nietzschejeve metafizike — daje v premislek, koliko se najprej moramo podati v zgodovino biti in pred tem spoznati to zgodovino kot usodno razvezanost biti v spletkarstvo; to usodno razvezanost pošilja [usoja] sama bit, da bi postala njena resnica človeku bistvena iz njegove pripadnosti k nji.[21]

[21] Stavek se glasi v nemščini: Das Weltalter der Vollendung der Metaphysik — erblickt im Durchdenken der Grundzüge von Nietzsches Metaphysik — gibt zu bedenken, inwiefern wir uns zunächst in die Geschichte des Seins finden und dem zuvor die Geschichte als Loslassung des Seins in die Machenschaft erfahren müssen, welche Loslassung das Sein selbst schickt, um seine Wahrheit dem Menschen aus dessen Zugehörigkeit in sie wesentlich werden zu lassen. — Prev.

BITNOZGODOVINSKA DOLOČENOST NIHILIZMA

K mišljenju biti kot take ne pelje Nietzscheja niti priznanje bivajočega kot najelementarnejšega dejstva (kot volje do moči), niti ne pride k temu mišljenju po poti razlage biti kot »nujne vrednote«, niti ga misel »večnega vračanja enakega« ne spodbuja, da bi premislil večnost kot trenutek iz hipnosti razsvetljenega prisostvovanja, vračanje enakega kot način tega prisostvovanja in oboje glede njunega bistvenega izvira iz začetnega [anfänglichen] »časa«.

Če se oprime Nietzsche onega priznanja volje do moči v smislu »poslednjega fakta« kot temeljnega filozofskega vpogleda, tedaj se zadovolji z oznako biti kot izvrstnega bivajočega na način dejstev. Dejstvenosti kot take pa se premisli. Zadrževanje pri tem temeljnem vpogledu ga ravno odvrača od poti v mišljenje biti kot take. Ta temeljni vpogled ne vidi te poti.

V Nietzschejevem mišljenju pa se vprašanje o sami biti ne more zbuditi tudi zato, ker je že dal odgovor na vprašanje o biti (v edinem znanem pomenu biti bivajočega). »Bit« je vrednota. »Bit« pomeni: bivajoče kot táko, namreč to obstojno.

Če bi še tako na široko in v kateri koli že smeri izprašali Nietzscheja, ne bi našli tega, da misli Nietzsche bit iz njene resnice in le-to kot to bitstvu-

joče biti same [als das Wesende des Seins selbst], v kar se bit spremeni, s čimer izgubi svoje ime.

Ta zadnji premislek zbuja vsepovsod dvom, kot da podtikamo Nietzschejevemu mišljenju, da bi pravzaprav moralo misliti bit kot tako, pa to vsekakor zamuja in je zato nezadostno. Ničesar od vsega tega ne mislimo, marveč želimo le iz mišljenja na vprašanje o resnici biti priti v bližino Nietzschejeve metafizike, da bi to, kar je on premislil [sein Gedachtes], razbrali iz najvišje zvestobe njegovemu mišljenju. To prizadevanje je daleč od tega, da bi nameravalo razširiti kako morda pravilnejšo predstavo o Nietzschejevi filozofiji. Njegovo metafiziko mislimo le, da bi mogli vprašati to vprašljivo in vprašanja vredno [Fragwürdiges]: *Je z Nietzschejevo metafiziko, ki prvič spozna in misli nihilizem kot tak, nihilizem premagan ali ne?*

Tako vprašujoč, presojamo Nietzschejevo metafiziko po tem, ali je nihilizem premagala ali ne. Toda tudi to presojanje puščamo še vnemar. Vprašujemo le in postavljamo sebi vprašanje, ali se in kako se v Nietzschejevem metafizičnem spoznanju in premaganju nihilizma kaže lastno bistvo nihilizma. Vprašano je, ali je z *metafizičnim* pojmom nihilizma spoznamo njegovo bistvo, ali je to bistvo sploh mogoče pojmovno dojeti [ob dieses Wesen überhaupt begriffen werden kann], ali ne zahteva to drugačne strogosti rekanja.

S takim vpraševanjem vsekakor podtikamo, da v tistem, kar imenuje ime »nihilizem«, bitstvuje nič, in sicer v tem smislu, da »je« bivajoče kot tako pravzaprav ničevo.[22] S tem Nietzschejevega mišljenja nikakor ne podrejamo kaki neprimerni in pretirani zahtevi. Zakaj če spoznava Nietzsche nihilizem kot zgodovino razvrednotenja vrhovnih vrednot in premaganje nihilizma kot nasprotno gibanje v obliki prevrednotenja vseh dosedanjih vrednot — in sicer iz posebej priznanega principa postavljanja vrednot — misli ravno *bit*, tj. bivajoče kot tako, in tako posredno razume nihilizem kot zgodovino, v kateri se z bivajočim kot takim nekaj godi.

[22] Heidegger uporablja tu izraz: ». . . dass es mit dem Seienden als solchem im Grunde nichts ‚ist'«. S tem hoče reči, da z bivajočim pravzaprav »ni« nič, da *»je«* torej *ničevo*. Enako pravi o biti, »dass mit dem Sein selbst nichts ist«, da torej z bitjo ni nič, da je *ničeva*. Povsod, kjer v nadaljevanju govori o *ničevosti* bivajočega ali biti, uporablja izraz *»nichts ist«*. — Prev.

Strogo mišljeno ne podtikamo *mi* nečesa drugega nekomu drugemu, ampak podrejamo *sebe* zahtevi govorice. Ta zahteva, da mislimo v besedi »nihilizem« ta »nihil«, nič, skupaj s tem, da se v bivajočem kot takem nekaj godi. Govorica zahteva, da ne razumemo pravilno le slovarskih umetnih produktov golih besed, temveč da v besedi in z njo upoštevamo rečeno stvar. Podrejamo se zahtevi imena »nihilizem«, da bi mislili zgodovino, v kateri je bivajoče kot tako. Ime »nihilizem« imenuje po svoje *bit* bivajočega.

Nietzschejeva metafizika temelji torej na izrecno dopolnjenem temeljnem vpogledu, da bivajoče kot tako *je* in da samo tako priznano bivajoče daje mišljenju, naj le-to misli karkoli že, kot bivajočemu mišljenju poroštvo njegove možnosti. Nietzschejevo temeljno spoznanje pove: bivajoče je bivajoče kot volja do moči na način večnega vračanja enakega. Kot to na tak način bivajoče le-to *ni* nič [ist es *nicht* nichts]. Potemtakem je nihilizem, po katerem naj bi bilo bivajoče ničevo, izločen iz temelja te metafizike. Torej je ta metafizika — tako je videti — nihilizem premagala.

Nietzsche priznava bivajoče kot táko. Toda ali priznava s takim priznanjem tudi bit bivajočega, in sicer *njo sámo, bit,* namreč *kot bit?* Nikakor. Bit je določena kot vrednota in s tem razložena iz bivajočega kot pogoj, postavljen od volje do moči, tj. od »bivajočega« kot takega. Bit ni priznana kot bit. To »priznavanje« pomeni: dopuščati, da vlada bit v vsej svoji vprašljivosti in vprašanja vrednosti [Fragwürdigkeit] glede na svoj bistveni izvor; to pomeni: vzdržati vprašanje biti. To pa se pravi: premišljati o izvoru prisostvovanja in obstojnosti in tako vzdrževati odprto mišljenje možnosti: *»bit« bi mogla na poti k temu »kot bit« žrtvovati svoje bistvo na ljubo neki izvirnejši določitvi.* Govorjenje o »biti sami« je zmeraj vprašujoče.

Za predstavljanje, ki se v mišljenju vrednot ozira na veljavnost, je bit že glede *vprašljivosti in vprašanja vrednosti* onega »kot bit« zunaj njegovega obzorja. Bit kot taka »je« ničeva: bit — nihil.

Če pa postavimo, da je bivajoče po biti in nikoli bit po bivajočem; če postavimo tudi, da bit spričo bivajočega ne more biti nič, mar tedaj nihilizem tam, kjer je ničevo ne le bivajoče, temveč celo bit, ne igra nekakšne ali morda celo šele svoje prave igre? Vsekakor. Kjer je ničevo samó bivajoče, tu moremo najti nihilizem, toda še vedno ne zadenemo na njegovo *bistvo,* ki se pokaže šele tam, kjer se nihil tiče same biti.

Bistvo nihilizma je zgodovina, v kateri je ničeva bit sama.

Naše mišljenje, bolje rečeno naše računanje in preračunavanje po pravilu o izogibanju protislovju je tu že pripravljeno navesti pripombo, da nam zgodovina, ki je, v kateri pa je bit sama ničeva, pripisuje nekaj absolutno nesmiselnega. Toda morda se sama bit ne briga za protislovja našega mišljenja. Če bi morala bit sama biti to, kar je, po milosti neprotislovnosti človeškega mišljenja, tedaj si v svojem lastnem bistvu ne bi bila dana.

Absurdnost je nemočna nasproti sami biti in s tem tudi nasproti temu, kar se z bitjo godi v usodni poslanosti [Ge-Schick]: da je znotraj metafizike bit kot taka ničeva.

Bistvenejše kot računanje z absurdnostmi je, da spoznamo, kako je v Nietzschejevi metafiziki bit sama ničeva.

Zato pravimo: Nietzschejeva metafizika je pravi nihilizem. Toda ali je Nietzschejevemu mišljenju sploh treba vse to naknadno naštevati? Pri označevanju načina, kako sam Nietzsche vidi različne oblike in stopnje nihilizma, smo se dotaknili sklepnega stavka zapisa štev. 14 iz »Volje do moči« (1887), ki se glasi :

> »‚Nihilizem' kot ideal *najvišje mogočnosti* duha, prebogatega življenja, deloma razdiralen, deloma ironičen.«

Že omenjena »rekapitulacija« (štev. 617) pa se začenja:

> »Postajanju *vtisniti* naravo biti — to je *najvišja volja* do moči.«

To, namreč mišljenje *postajanja* kot *biti* vesoljstva bivajočega, mišljenje »volje do moči« iz »večnega vračanja enakega«, izvaja duh Nietzschejeve metafizike kot ideal njene najvišje mogočnosti. Zato ustreza najvišji obliki »nihilizma«. S tem, da misli Nietzschejeva metafizika popolno prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot, dovršuje razvrednotenje dosedanjih vrhovnih vrednot. Takó »podirajoča« spada v tek dosedanje zgodovine nihilizma.

Če pa je to prevrednotenje posebej opravljeno *iz principa* postavljanja vrednot, se ta nihilizem daje kot to, kar v svojem pomenu obenem več ni: kot »podirajoči« je »ironičen«. Nietzsche razume svojo metafiziko kot najekstremnejši nihilizem, namreč tako, da le-ta obenem ni več nihilizem.

Rekli pa smo, da je Nietzschejeva metafizika pravi, pristni nihilizem. To pomeni, da Nietzschejev nihilizem ne le ne premaga nihilizma, temveč ga tudi nikoli ne more premagati. Zakaj prav v tistem, v čemer in s čimer misli Nietzsche premagati nihilizem, s postavljanjem novih vrednot iz volje do moči, se šele naznanja pristni nihilizem: da je bit sama, ki je sedaj postala vrednota, ničeva. Temu primerno spozna Nietzsche zgodovinsko gibanje nihilizma kot zgodovino razvrednotenja dosedanjih vrhovnih vrednot. Iz istega razloga predstavlja premaganje kot prevrednotenje in tega prevrednotenja ne izvrši samo v novem postavljanju vrednot, temveč tako, da spozna voljo do moči kot princip novega — in pravzaprav vsakega — postavljanja vrednot. Vrednostno mišljenje je sedaj povzdignjeno v princip. Bit sama kot bit principialno ni dopuščena. V tej metafiziki je po njenem lastnem principu bit *ničeva*. Kako naj bi bilo tu kdaj o sami biti še kaj spominjanja in mišljenja vrednega, namreč o biti kot — biti? Kako naj bi se tu dogodilo ali se tudi le moglo zganiti káko premaganje nihilizma?

Nietzschejeva metafizika potemtakem ni premagala nihilizma, marveč se je do kraja zapletala vanj. Z vrednostnim mišljenjem iz volje do moči se sicer zadržuje pri tem, da priznava bivajoče kot táko, obenem pa se z vrvjo razlage biti kot vrednote zveže v nemožnost, da bi tudi le z vprašujočim pogledom zagledala bit kot bit. S to zapletenostjo nihilizma samega v sebi je le-ta šele skoz in skoz dokončan v tem, kar je. Tako do kraja dokončan, perfekten nihilizem je dovršitev pristnega nihilizma.

Če pa ostaja bistvo nihilizma zgodovina, da je bit sama ničeva, tedaj tudi bistva nihilizma ni mogoče spoznati in misliti vse dotlej, dokler je v mišljenju in za mišljenje sama bit ničeva. Dovršeni nihilizem si zato sam dokončno zapre možnost, da bi kdaj mogel misliti in vedeti bistvo nihilizma. Mar to ne pomeni, da je bistvo nihilizma Nietzschejevemu mišljenju zaprto? Kako smemo trditi kaj takega?

Nietzsche vendar jasno vprašuje :»Kaj pomeni nihilizem?«, in odgovarja na kratko: »*Da se razvrednote vrhovne vrednote.*« (štev. 2).

Toda ta zapis nič manj jasno in na kratko ne izdaja, da Nietzsche »razlagajoč« vprašuje po tistem, kar spoznava kot nihilizem, in da to takó povprašano razlaga iz svojega vrednostnega mišljenja. Nietzschejevo vprašanje, kaj pomeni nihilizem, je potemtakem po svoje še nihilistično vprašanje. Zato že po načinu svojega vpraševanja ne dospe na področje tistega, kar vprašanje o bistvu nihilizma išče, *da* namreč nihilizem *je* in kako je zgodovina, ki zadeva sámo bit.

Kolikor pa se Nietzscheju nihilizem oznanja kot dogajanje raz-vrednotenja in propada, nemoči in smrti, se zdi, da Nietzschejevo spoznanje zadrži vsaj tisto zanikujoče v nihilizmu. Nasproti Ne v odnosu do bivajočega kot takega zahteva Nietzsche Da. Misli na premaganje nihilizma. Kako pa naj bi bilo to mogoče, dokler ni spoznano bistvo nihilizma?

Takó je *pred* vsakim premaganjem potrebno takšno prerekajoče razpravljanje z nihilizmom, ki

šele spravi na dan njegovo bistvo. Če postavimo, da je pri takem prerekajočem razpravljanju z bistvom nihilizma, ki zadeva bit sámo, odkazan človeškemu mišljenju kakršenkoli delež, tedaj mora biti to mišljenje po svoji strani najprej prizadeto od bistva nihilizma. Zato moramo spričo tiste metafizike, ki spoznava in misli nihilizem najprej kot zgodovinsko gibanje v celoti, ki pa se obenem začenja kazati nam kot pristen nihilizem, vprašati, v čem temelji ta zgodovinsko neposredno zadevajoči nas pojav pristnega nihilizma, namreč njegova dovršitev.

Nietzschejeva metafizika je nihilistična, kolikor je vrednostno mišljenje in kolikor temelji le-to v volji do moči kot principu vsakega postavljanja vrednot. Nietzschejeva metafizika postane potemtakem dovršitev pravega nihilizma, ker je metafizika volje do moči. Če pa je tako, tedaj ostaja metafizika kot metafizika volje do moči sicer temelj *dovršitve* pristnega nihilizma, ne more pa biti temelj pristnega nihilizma *kot takega*. Ta mora — čeprav še nedovršen — vladati v *bistvu* prejšnje metafizike. Ta sicer ni metafizika volje do moči, toda bivajoče kot táko v celoti prav takó spozna kot voljo. Lahko da je bistvo tu mišljene volje v marsikaterem pogledu in celo nujno temno — od Schellingove in Heglove metafizike nazaj preko Kanta in Leibniza do Descartesa je bivajoče spoznano pravzaprav kot volja.

To seveda ne pomeni, da se subjektivno doživetje človeške volje prenaša na bivajoče v celoti. Kaže samó na to, da je prej narobe, da se človek iz nekega še nepojasnjenega skustva in spoznanja bivajočega kot takega v smislu volje, ki jo je šele treba premisliti, šele nauči spoznavati sebe kot hotečega subjekta v bistvenem pomenu. Vpogled

v te zveze je sicer neogiben za bistveno zgodovinsko spoznanje zgodovine pristnega nihilizma. Ni pa ga mogoče tu razložiti. V tem trenutku ta naloga tudi ni nujna. Kajti kar smo rekli pri označbi Nietzschejeve metafizike kot dovršitve nihilizma o pristnem nihilizmu, je moralo mislečemu zbuditi neko drugo domnevo: Temelj pristnega nihilizma ni niti metafizika volje do moči niti metafizika volje, temveč samó metafizika sama.

Metafizika je kot metafizika pravi nihilizem. Bistvo nihilizma *je* zgodovinsko kot metafizika. Platonova metafizika ni nič manj nihilistična kot Nietzschejeva metafizika. V oni je nihilizem le skrit, v tej se polno pokaže. Vendar pa se iz metafizike in znotraj nje nikoli ne da spoznati.

To so nenavadni stavki. Kajti metafizika določa zgodovino zahodnega razdobja sveta. Zahodno človeštvo v vseh njegovih odnosih in obnašanju [Verhältnissen] do bivajočega, tj. tudi do samega sebe, v vseh pogledih nosi in uravnava metafizika. Ne vemo, kaj je v izenačenju metafizike in nihilizma večje, samovolja ali stopnja presoje celotne naše dosedanje zgodovine.

Toda medtem bi imeli pripomniti tudi to, da bistvo pravega nihilizma naše mišljenje šele komaj prizadeva, kaj šele, da bi ga zadovoljivo mislili, da bi izrečene stavke o metafiziki in nihilizmu resno premislili in potem presodili. Če je metafizika kot taka pristni nihilizem, ta pa primerno svojemu bistvu ne more misliti svojega lastnega bistva, kako bi mogla metafizika sama kdaj zadeti svoje lastno bistvo? Metafizične predstave o metafiziki nujno zaostajajo za tem bistvom. Metafizika metafizike nikoli ne doseže svojega bistva.

Toda kaj pomeni tu »bistvo«? Iz te besede ne povzemamo predstave o »bitnostih« [»Wesenhei-

ten«]. V imenu »bistvo« dojemamo to bitstvujoče [das Wesende]. Kaj je »bistvo« metafizike? Kako metafizika bitstvuje [west, biva]? Kako vlada v nji razmerje do biti? To je vprašanje. Naš poskus, da bi odgovorili nanj v okolišu premišljanja Nietzschejeve metafizike, je nujno pomanjkljiv. Razen tega je ta poskus, kolikor prihaja naše mišljenje iz metafizike, vedno zajet v vprašljivem. Kljub temu si moramo drzniti napraviti nekaj korakov. Držimo se vprašanja, ki ga je Aristoteles izrekel kot trajno vprašanje mišljenja: Kaj je bivajoče?

Vsako vprašanje obmeji širino in vrsto v sebi zahtevanega odgovora. Obenem s tem obmeji tudi okoliš možnosti za odgovor nanj. Da bi vprašanje metafizike zadovoljivo premislili, je v prvi vrsti nujno premisliti ga kot vprašanje, ne pa odgovorov, ki so mu pripadli v poteku zgodovine metafizike.

Vprašanje: »Kaj je bivajoče?« se vprašuje o bivajočem kot takem. Bivajoče kot bivajoče *je* to po biti. Vprašanje: »Kaj je bivajoče kot tako?« misli na bit, in sicer na bit bivajočega, tj. na to, kaj bivajoče je. Kaj je, namreč bivajoče, na to odgovarja kaj-stvo [Was-sein], τὸ τί ἐστιν. Kajstvo bivajočega določi Platon kot ἰδέα. (Prim. »Platons Lehre von der Wahrheit«.) Kajstvo bivajočega, essentia vsakršnega ens se imenuje tudi »bistvo« [»das Wesen«]. Toda to ni nikakršno naključno in nedolžno poimenovanje. V njem se namreč skriva, da je bit bivajočega, tj. način, kako le-ta bitstvuje [west, biva], mišljena iz kajstva. »Bistvo« v pomenu essentia (kajstvo) je že metafizična, po tem kaj [Was] bivajočega kot takega vprašujoča razlaga »bistva«. In sicer je »bistvo« tu zmeraj mišljeno kot bistvo bivajočega. Bit bivajočega je izprašana *sem* iz bivajočega kot to, kar je mišljeno *o* bivajočem. Mišljeno kot kaj? Kot γένος in κοινόν, kot tisto, od koder sprejema vsako bivajoče v svoji takšnosti [So-und-So-sein] oni skupni Kaj.

S tem pa, ko je bivajoče kot tako povprašano, je tudi že spoznano v tem pogledu, da sploh je. Zato se iz vprašanja, kaj bivajoče kot táko je, zbuja obenem neko drugo: katero med vsem bivajočim kot bivajočim najbolj ustreza temu, kar je določeno kot Kaj bivajočega. Bivajoče, ki ustreza kajstvu, esenci [essentia] bivajočega kot takega, je to zares eksistirajoče. V vprašanju: »Kaj je bivajoče?« je to mišljeno obenem glede essentia in glede existentia. Bivajoče je na ta način določeno *kot táko*, tj. v tem, kaj je, in v tem, da je. Essentia in existentia onega ens qua ens odgovarjata na vprašanje: »Kaj je bivajoče kot tako?« Določata bivajoče v njegovi biti.

Kako se temu ustrezno obnaša metafizika do same biti? Ali misli metafizika sámo bit? Ne in nikoli. Metafizika misli *bivajoče* glede na bit. Bit je tisto, kar najprej in nazadnje odgovarja na vprašanje, v katerem bivajoče zmeraj ostaja povprašano. Bit kot taka ni to povprašano. Zato ostaja bit kot taka v metafiziki nemišljena in sicer ne približno, temveč primerno njenemu lastnemu vpraševanju. Le-to *in* odgovarjanje mislita, s tem da mislita bivajoče kot táko, sicer nujno iz biti, vendar ne mislita na bit sámo; in sicer zato ne, ker je po najbolj lastnem pomenu vpraševanja metafizike mišljena bit kot bivajoče v svoji biti. Če misli metafizika bivajoče iz biti, ne misli: bit *kot bit*.

Misliti iz biti še ne pomeni: misliti nazaj na bit, misleč se spominjati in misliti bit v njeni resnici. Tisto mišljenje, ki kot metafizično velja za mišljenje nasploh, biti ne misli. To, da ostaja v meta-

fiziki kot taki bit nemišljena, je torej neko nemišljenje posebne, izvrstne in edinstvene vrste.

Že vprašanje metafizike ne dosega same biti. Kako bi smeli pričakovati, da metafizika premišlja sámo bit? Ali pa smemo reči, da vprašanje metafizike ne vprašuje dovolj široko in ne dovolj daleč čez bivajoče? To puščamo odprto že zato, ker še nikakor ni odločeno, če metafizika vendar ne določa sáme biti. Ne smemo namreč pozabiti tiste oznake biti, ki je v metafiziki od njenega začetka v vsej njeni zgodovini mišljena s poznejšim imenom »apriornega«. To ime pove, da je bit prej kot bivajoče. Toda takó je mišljena bit ravno iz bivajočega za bivajoče in samó tako, pa naj metafizika razlaga to apriorno kot tisto prejšnje glede na stvar ali kot to, kar je prednostno po redu spoznavanja in predmetnih pogojih.

Dokler je bit bivajočega mišljena kot to apriorno, brani sama ta določitev misliti o biti kot biti, da bi s tem morda šele spoznali, kako vstopa bit kot bit v to apriorno razmerje do bivajočega: ali biti to razmerje samó pripada in ji je priključeno ali pa je bit sama to razmerje, in kaj tedaj pomeni bit in kaj razmerje. Da misli vsa metafizika — tudi prevrat platonizma — bit bivajočega kot to apriorno, izpričuje le, da metafizika kot taka ne misli biti.

Metafizika sicer priznava: bivajoče ni brez biti. Toda komaj je to rečeno, spet preloži bit v neko bivajoče, pa naj je to bodisi najvišje bivajoče v smislu vrhovnega vzroka, bodisi izvrstno bivajoče v smislu subjekta subjektivitete kot pogoja možnosti objektivitete, bodisi — kot konsekvenca sopripadnosti obeh utemeljitev biti v bivajočem — določitev najvišjega bivajočega kot absolutnega v smislu brezpogojne subjektivitete.

Ta utemeljitev komaj pomišljene biti v najbolj bivajočem bivajočega izhaja v skladu z metafizičnim vprašanjem iz bivajočega kot takega. Ta utemeljitev spozna, da bivajoče je. Kot v kakem mimohodu se je dotakne to, da bit bitstvuje [west, biva]. Toda to spoznanje zaide nehote v tek metafizičnega vpraševanja vprašanja, ki se v poznejši formulaciji pri Leibnizu glasi takole: Zakaj je sploh bivajoče in ne rajši nič?

To vprašanje vprašuje o vrhovnem vzroku in najvišjem bivajočem razlogu, temelju bivajočega. To je vprašanje o θεῖον, ki vstaja že na začetku metafizike pri Platonu in Aristotelu, tj. iz bistva metafizike. Ker se metafizike — misleč bivajoče kot táko — dotakne bit, vendar jo ta misli iz bivajočega v bivajočem, zato mora metafizika kot taka izrekati θεῖον v smislu najviše bivajočega razloga-temelja (λέγειν). Metafizika je v sebi teologija. To je, kolikor izreka bivajoče kot bivajoče, ὄν ᾗ ὄν. Ontologija je obenem in nujno teologija. Da bi spoznali onto-teološko temeljno potezo metafizike, ni potrebna kaka orientacija ob zgolj šolskem pojmu metafizike, ta šolski pojem je prej le učna oblika metafizično mišljenega bistva metafizike.

Tu uporabljeni izmeni ontologija in teologija se ne pokrivata s tistim, kar imenujeta ti imeni v šolskem pojmu metafizike. Ontologija je prej določanje bivajočega kot takega glede njegove essentia. Najdemo jo v psihologiji, kozmologiji in teologiji. Po drugi strani vlada pravilno mišljena teologija prav tako v kozmologiji in psihologiji (antropologiji) kakor tudi v obči metafiziki [metaphysica generalis].

Tudi Nietzschejeva metafizika je *kot ontologija obenem* teologija, čeprav je videti zelo oddaljena

od šolske metafizike. Ta ontologija bivajočega kot takega misli esenco [essentia] kot voljo do moči. Ta ontologija misli eksistenco [existentia] bivajočega kot takega v celoti teološko kot večno vračanje enakega. Ta metafizična teologija je vsekakor negativna teologija svoje vrste. Njena negativnost se kaže v besedi: Bog je mrtev. To ni beseda ateizma, temveč beseda onto-teologije tiste metafizike, v kateri se dovrši pravi nihilizem.

Če pa metafizika kot taka ne misli same biti, ker misli bit v pomenu bivajočega kot takega, morata ontologija in teologija — vsaka iz izmenične naravnanosti druge na drugo — puščati sámo bit nemišljeno. Teologija jemlje esenco [essentia] bivajočega iz ontologije. Ontologija preloži, bodi vedé ali ne, bivajoče glede njegove existentia, tj. kot to eksistirajoče, v prvi razlog-temelj, ki ga predstavlja teologija. Onto-teološko bistvo metafizike misli bivajoče glede na esenco in eksistenco [essentia und existentia]. Teh dveh določil biti bivajočega se misleč tako rekoč le dotakne, ne misli pa ju iz same biti, niti vsake zase niti obeh v njuni razliki. Ta razlika z vsem, kar vključuje nemišljenega, je nenadoma določujoča za mišljenje metafizike, kakor bi bila padla z jasnega neba. Morda je to tudi zares, samo da bi bilo treba premisliti, kaj to pove glede na bit sámo.

Ta v sebi mnogotera in še komaj pojasnjena *sopripadnost* ontologije in teologije v *bistvu* metafizike se posebno razločno oznanja tam, kjer metafizika v stilu svojega lastnega imena imenuje temelj, iz katerega pozna bivajoče kot táko. To je *transcendenca.*

Ta beseda imenuje najprej prekoračenje bivajočega k tistemu, kar kot bivajoče v svojem kajstvu (kvalifikaciji) je. Prekoračenje k esenci [essentia]

je transcendenca kot to transcendentalno. Kant je v skladu s kritično omejitvijo bivajočega na predmet skustva izenačil to transcendentalno s predmetnostjo predmeta. Transcendenca pa obenem pomeni to transcendentno, ki v smislu prvega eksistentnega razloga-[temelja] bivajočega kot eksistirajočega le-tega prestopa in — ga presegajoč — prežema z vso polnostjo esencialnega. Ontologija pred-stavlja transcendenco kot to transcendentalno. Teologija pred-stavlja transcendenco kot to transcendentno.

Ta enotna dvoznačnost tistega, kar imenuje transcendenca, ki je utemeljena v — po svojem izvoru — temni razliki esence in eksistence [essentia und existentia], odraža onto-teološko bistvo metafizike. Po svojem bistvu misli metafizika bivajoče, s tem da ga transcendentalno-transcendentno prestopa — prestopa pa ga le, da bi pred-stavljala sámo bivajoče, tj. se vračala nazaj k njemu. V transcendentalno-transcendentnem prestopanju je bit tako rekoč predstavljajoč dotaknjena. Prestopajoče mišljenje misli vedno mimo same biti, ne v smislu napake, temveč tako, da se ne spusti v bit kot táko, v to, kar je vprašljivo in vprašanja vredno v njeni resnici. Mišljenje metafizike se v sámo bit ne spusti, ker je bit *že mislilo,* namreč kot bivajoče, kolikor le-to bivajoče je.

Sama bit ostaja v metafiziki bistveno nujno nemišljena. Metafizika je zgodovina, v kateri je sama bit bistveno ničeva: *Metafizika kot taka je pristni nihilizem.*

Sedaj nakazano spoznanje nihilističnega bistva metafizike še ne zadošča, da bi bistvu primerno mislili pravo bistvo metafizike. To najprej zahteva, da spoznamo bistvo metafizike iz biti same. Če pa postavimo, da je mišljenje, ki prihaja od

daleč, na poti k temu, tedaj bi se ravno šele moralo naučiti, kaj pomeni to: Bit sama ostaja v metafiziki nemišljena. Morda se mora mišljenje najprej naučiti samó tega.

Bit sama ostaja v metafiziki nemišljena, ker le-ta misli bivajoče kot táko. Kaj pomeni to: mišljeno je bivajoče kot táko? V tem je: bivajoče sámo se pokaže. Stoji v luči. Bivajoče je razsvetljeno. Bivajoče sámo je neskrito. Bivajoče stoji v neskritosti. Ta neskritost je na začetku prikazano in brž spet izginulo bistvo resnice.

V kateri resnici stoji bivajoče, če je mišljeno kot bivajoče v metafiziki? Očitno je metafizika sáma ta resnica bivajočega kot takega. Kakšne vrste bistvo ima ta neskritost? Ali pove metafizika kdaj kaj o bistvu resnice, v kateri in iz katere sama misli bivajoče, ki celo sama biva [west] kot taka resnica? Nikoli. Ali pa govorimo samó tako in navidez prevzetno, ker smo doslej zaman iskali tisto, kar pove metafizika o bistvu resnice, v kateri sama stoji? Smo mar le zato iskali zaman, ker smo še nezadovoljivo vpraševali?

Če je temu tako, se moramo dati poučiti. Opozorilo na Nietzschejev metafizični pojem pravičnosti je vendarle začasno pokazalo, da Nietzsche pravičnosti, ki jo je mislil, ni mogel spoznati niti v njeni resničnosti nasploh niti kot bistveno potezo resnice svoje metafizike. Je mar ta nemožnost v tem, da je ta metafizika metafizika volje do moči, ali je v tem in samó v tem, da je metafizika?

V tem je, da pušča metafizika bit nemišljeno. S tem, ko misli bivajoče kot táko, misleč zadene na bit, da bi jo tudi že prestopila na ljubo bivajočemu, h kateremu se vrača in pri katerem se ustavlja. Zato misli metafizika sicer bivajoče kot táko, toda tega »kot táko« samega ne premisli. V

tem »kot táko« je rečeno: bivajoče je neskrito. Ta ἦ ν ὄν ἦ ὄν, ta qua v ens qua ens, ta »kot« v »bivajoče kot bivajoče« *imenujejo v njenem bistvu nemišljeno neskritost.* To takó pomembno skriva govorica tako neznatno v tako preprostih besedah, če so besede. Ta »kot táko« imenujoč zadeva neskritost bivajočega v njegovi biti. Ker pa ostaja bit nemišljena, ostaja nemišljena tudi neskritost bivajočega.

Kako sedaj, če bi bilo tu in tam to nemišljeno vsakokrat isto? Tedaj bi bila nemišljena neskritost bivajočega nemišljena bit sama. Tedaj bitstvuje [west] bit sama kot ta neskritost — kot razkrivanje.

Še enkrat in še bolj bistveno se je pokazalo, kaj ostaja nemišljeno v metafiziki, ki je sama resnica bivajočega kot takega. Zato je sedaj čas, da končno vprašamo, kako naj sámo to »nemišljeno« mislimo. Obenem imenujemo s to nemišljenostjo zgodovino tega, da je bit sama ničeva. Če ta »nemišljeno« premislimo v njegovem bistvu, se približamo bistvu pristnega nihilizma.

Če ostaja bit sama nemišljena, tedaj se zdi, da je to odvisno od mišljenja, kolikor ni mišljenju nič za bit. Mišljenje nekaj opušča. Pa vendar misli metafizika bit bivajočega. Ona pozna bit iz svojih temeljnih pojmov essentia (bistvo) in existentia (bivanje). Toda metafizika pozna bit le, da bi iz nje spoznala bivajoče kot táko. V metafiziki ni bit ne prekoračena ne spregledana. Pa vendar *njeno* gledanje na bit le-te ne pripušča kot nečesa posebej mišljenega; za to bi morala metafizika bit kot bit sámo pripustiti kot tisto, kar ji je treba misliti. Bit ostaja v vidiku pojmov, celo v sijanju [Scheinen] absolutnega pojma v spekulativni dialektiki — in ostaja kljub temu *nemišljena.* Torej — bi

lahko sklepali — se metafizika brani biti kot tistega, kar bi bilo treba posebej misliti [das eigens zu Denkende].

Takšno branjenje bi seveda že predpostavljalo, da je metafizika sámo bit kot tisto, kar ji je treba misliti, kakorkoli že dopustila in pripustila v svoje okrožje. Kje je v zgodovini metafizike takšna pripustitev? Nikjer. Zato manjka tudi vsaka sled kakega branjenja pred bitjo kot tistim, kar je treba posebej misliti.

Metafizika sama sebi velja in ve za sámo sebe — tudi tam, kjer se ne *izreka* kot onto-teologija — kot mišljenje, ki vsepovsod in zmeraj misli »bit«, čeprav samó v smislu bivajočega kot takega. Metafizika tega »čeprav samó . . .« vsekakor ne pozna. In ne pozna ga ne zato, ker se brani biti same kot tistega, kar ji je treba misliti, *temveč ker bit sáma izostaja.* Če je tako, tedaj ono »nemišljeno« ne izvira iz mišljenja, ki nekaj opušča.

Kako naj razumemo to, da bit sama izostaja? Morda tako, da se bit podobno kakemu bivajočemu nekje zadržuje in pri tem iz katerih koli razlogov, ker ji je zaprta pot, ne pride do nas? Toda — bit stoji v metafiziki in zanjo na vidiku: kot bit bivajočega.

Medtem pa je postalo jasneje: Bit sama bitstvuje [west] kot neskritost, v kateri prisostvuje bivajoče. Neskritost sama pa ostaja kot taka skrita. O nji sami, neskritosti, glede nje same neskritost izostaja. *Ostaja pri skritosti bistva neskritosti. Ostaja pri skritosti biti kot take. Bit sama izostaja.*

Ostaja pri skritosti biti, namreč tako, da se ta skritost sama v sebi skriva. Izostajanje biti je bit sama *kot to izostajanje.* Bit ni nekje ločeno zase in razen tega še izostaja, temveč: izostajanje biti kot take je bit sama. V izostajanju se bit prekriva

sama s seboj. To sámo vase izginjajoče pregrinjalo, kot kar bitstvuje [west] sama bit v izostajanju, je nič kot bit sama.[23]

Ali slutimo to bitstvujoče niča, ki ga je sedaj treba misliti? Ali si upamo misliti možnost, da je ta nič neskončno različen od prazne ničnosti? V tem primeru bi morala oznaka bistva pravega nihilizma, da je sama bit ničeva, vsebovati nekaj drugega kot samo neko negativno ugotovitev.

Sama bit ostaja v metafiziki kot taki nemišljena. To sedaj pove: sama bit izostane in kot táko izostajanje bitstvuje [west] sama bit.

Če v neskritosti izostaja njen lastni »ne-« glede nje same in ostaja pri skritosti biti, kaže to izostajanje potezo *skrivanja* [*Verbergen*]. V katerem pomenu moramo misliti to skrivanje? Ali je skrivanje le prikrivanje [Verhüllen], ali je obenem spravljanje proč in shranjevanje [Wegbergen und Verwahren]? Izostajanje same biti [»des« Seins] je to vedno v razmerju do bivajočega. Se v izostajanju bit pridržuje bivajočemu? Je to pridrževanje celo neko kratenje [Verweigerung]? Tu samo vprašujemo in vprašujemo, kaj bi mogli domnevati glede tega izostajanja same biti. Če postavimo, da *»je«* to *izostajanje* sama bit, tedaj bo odvisno od biti in od tega, kako ona zadeva naše mišljenje, da bi mogli iz tega domnevati, katere poteze bitstvujejo [wesen] v izostajanju. Najprej pazimo samo na to, kar spada k izostanku same biti. Ne bojimo se tudi priznanja, da pojasnjevanje biti kot — bit govori še nezadovoljivo govorico, če se nenehno omenja-

[23] Stavek se v originalu glasi: Dieser zu sich selbst entschwindende Schleier, als welcher das Sein selbst im Ausbleiben west, ist das Nichts als das Sein selbst. — Prev.

na bit sama izreka z imenom, ki zmeraj spet govori mimo biti kot take.

S tem, ko to pripominjamo, spregovori domneva, da se bit — mišljena kot taka — ne more več imenovati »bit«. Bit je kot taka nekaj drugega kot ona sama, tako odločno nekaj drugega, da »je« niti ni [dass es nicht einmal »ist«]. V izjavi zveni vse to dialektično. Glede na to stvar pa je drugače.

Naj bo skrivanje sámo sebe krateče shranjevanje same biti ali pa ne, v njem bitstvuje [west] nekakšno samoizmikanje biti, namreč tako, da bit na ta način obenem ostaja v nekem vidiku — kot bit bivajočega. To izmikanje, kot kar bitstvuje [west] sama bit, bivajočega ne oropa biti. Pa vendar stoji bivajoče, ravno če je kot táko in samo táko, v izmikanju same biti. Pravimo: Bivajoče je od same biti zapuščeno. Zapuščenost od biti [Seinsverlassenheit] zadeva bivajoče v celoti, ne le bivajoče v podobi človeka, ki pred-stavlja bivajoče kot táko in se mu v tem predstavljanju bit sama v svoji resnici izmika.

Bit sama se izmika. Dogaja se to izmikanje. Dogaja se zapuščenost bivajočega kot takega od biti. Kdaj se to dogaja? Sedaj? Šele danes? Ali že dolgo? Kako dolgo že? Od kdaj? Odkar je bivajoče kot bivajoče sámo prišlo v neskrito. Odkar se godi ta neskritost, je metafizika; zakaj metafizika je zgodovina te neskritosti bivajočega kot takega. Odkar je ta zgodovina, je zgodovinsko to izmikanje same biti, je zapuščenost bivajočega kot takega od biti, je zgodovina, da je bit sama ničeva [dass es mit dem Sein selbst nichts ist.]. Od tedaj in zaradi tega ostaja sama bit nemišljena.

Od tedaj naprej pa obenem bitstvuje [west] — v skladu s tem bistvom skrito — pristni nihilizem. To ime mislimo sedaj, kolikor imenuje nihil. Mislimo nič, kolikor zadeva sámo bit. To »zadevanje« sámo mislimo kot zgodovinsko. To zgodovino mislimo kot zgodovino same biti, pri čemer se to bitstvujoče [das Wesende] te zgodovinskosti prav tako določa iz same biti.

Bistvo pristnega nihilizma je sama bit v izostajanju svoje neskritosti, ki je kot neskritost biti sama bit in v izostajanju določa svoj »je«.[24]

Sicer bi nam morda lahko bilo sedaj vsaj v nekaterih ozirih jasno, da temelji ono najprej omenjeno nemišljenje biti kot take v izostajanju same biti in da »je« to izostajanje sama bit. Kljub temu bi rekli preveč, če bi hoteli glede na vse to postaviti stavek: nemišljenje [das Ungedacht-Bleiben] je odvisno od same biti in ne od mišljenja. Torej spada mišljenje *zraven* k izostajanju biti? Potrditev tega vprašanja lahko — pač glede na to, kako ga mislimo — zadene nekaj bistvenega. Lahko pa to tudi zgreši. Podobno lahko pove stavek: nemišljenje je odvisno od same biti, preveč in vendar spet tisto edino bistveno.

Mišljenje ne spada zraven k izostajanju biti kot takšne tako, da ugotavlja to izostajanje, kakor da bi bila sama bit nekje kot kaj izdvojenega in prav takó mišljenje, ki se — postavljeno sámo nase — za bit v njeni neskritosti kot taki bodisi briga ali ne. Mišljenje nikakor ni ta biti nasprotna in takó sámo-stojna dejavnost, tudi ne na ta način, da bi mišljenje kot dejavnost subjektovega pred-stavljanja nosilo bit že pri sebi in v sebi kot to najsplošnejše predstavljeno.

---

[24] Stavek se v originalu glasi: ***Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit, die als die seine Es selber ist und im Ausbleiben sein »ist« bestimmt.*** — Prev.

Ne glede na to, da ta oznaka spregleda enostavno pojavljanje in lastno nameravanje mišljenja kot takega, bi pri taki naselitvi biti v okrožju razpolaganja predstavljajočega subjekta ne bilo mogoče ne videti ne razumeti, da se in kakó se bit kot taka v svoji neskritosti *skupaj* z njo izmika mišljenju, in sicer medtem ko in kolikor mišljenje vedno že pred-stavlja bivajoče kot táko, tj. predstavlja bit. Mišljenje spada nasprotno k sami biti, kolikor je mišljenje iz svojega bistva pripuščeno v to, kar nikoli šele ne pride od nekod k biti, temveč *iz* česar prihaja sama bit in sicer kot Ona sama in »je« hkrati sama bit. Kaj je to?

To, po čemer tu vprašujemo in kar velja tu spoznati v njegovi enostavnosti, smo nehote že imenovali, ko smo se pripravljali označiti izostajanje biti [»des« Seins] kot neko potezo same biti. Rekli smo, da se sama bit ne zadržuje kje ločeno. Od česa bi se bit tudi mogla kdaj ločiti? Od bivajočega ne, ki temelji v biti, čeprav ostaja bit v razliki od bivajočega. Od biti ne, kot kar bit »je« ona sama.[25] Toda v izostajanju bitstvuje [west] razmerje do nečesa takega kot kraja, iz katerega ostaja izostajanje to, kar je: izostajanje neskritosti kot take. Ta kraj je ostajališče [die Bleibe], v katerem bistveno ostaja izostajanje neskritosti. Če pa v izostajanju neskritosti kot take ostaja ravno skritost, tedaj obdrži tudi ostajanje skritosti svoje bistveno razmerje do istega kraja.

Izostajanje neskritosti kot take in ostajanje skritosti bitstvujeta [wesen] v nekem ostajališču [Bleibe], ki je že zavetje [in kraj] lastnemu bistvu obeh. Toda izostajanje neskritosti in ostajanje skritosti se

[25] V originalu: Vom Sein nicht, als welches das Sein selbst Es selber »ist«. — Prev.

ne ozirata šele pozneje po kakem zavetju [in kraju], temveč bitstvuje to zavetje z njima kot prihod [Ankunft], kar je sama bit. Ta prihod je v sebi prihod njenega zavetja [in kraja]. Mesto tega kraja biti kot take je sama bit.[26]

To mesto pa je bistvo človeka. Mesto [Ortschaft] ni človek zase kot subjekt, kolikor se vrti samó v svojem človeškem [in seinem Menschlichen] in samega sebe jemlje kot káko bivajoče med drugim bivajočim in bit, če ga ta posebej zadene, brž in zmeraj razloži iz bivajočega kot takega. Toda če je človek tudi tedaj že v odnosu do biti, ko pozna bit izključno iz bivajočega kot takega, je v odnosu do biti. Človek stoji v razmerju [Bezug] biti same do njega, človeka, če je človek kot človek v odnosu do bivajočega kot takega. *Bit sama se podari, s tem da se poda v neskritost same sebe — in samó tako je Ona bit [nur so ist Es das Sein] — z mestom svojega prihoda kot zavetjem [in krajem] svojega izostajanja.* Ta Kje kot Tu tega ostajališča [Bleibe] spada k sami biti, *»je«* sama bit in se imenuje zato tu-bit [Da-sein].

»Tubit v človeku« je bitstvo, ki pripada sami biti, v to bitstvo pa spada človek, namreč tako, da mora biti on ta bit [dass er dieses Sein zu sein hat]. Tubit zadeva človeka. Kot njegovo bitstvo je vedno njegovo, tisto, čemur pripada, vendar ne to, kar ustvarja in opravlja kot svojo napravo [Gemächte]. Človek postane bistven, s tem da posebej vstopi v svoje bitstvo. Stoji v neskritosti bivajočega kot skritem mestu; kot to mesto bitstvuje [west] bit iz svo-

[26] Zadnja dva stavka se glasita v originalu: Diese Ankunft ist in sich die Ankunft ihrer Unterkunft. Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber. — Prev.

je resnice. On stoji v tem mestu. To pomeni: v njem je ekstatičen, s tem da je, kakršen je, vsepovsod in zmeraj iz razmerja same biti do njegovega bitstva, tj. do mesta [Ortschaft] biti same.

To ekstatično stanje znotraj v odprtem mestu biti je kot odnos do biti — bodisi do bivajočega kot takega, bodisi do same biti — bistvo mišljenja. To takó, namreč iz biti razbrano bistvo mišljenja se ne določa iz kake omejitve nasproti hotenju in čutenju. Zato ga tudi ne smemo kot samó teoretično obnašanje ločevati od praktičnega in ga omejevati v njegovi bistveni daljnosežnosti za bistvo človeka.

Če govorimo v našem mislečem spominjanju na bistvo nihilizma o nemišljenem, je to zmeraj nemišljeno tega iz bitstva biti določenega mišljenja. Mišljenje velja kot dejavnost razuma. Stvar razuma je razumevanje. Bistvo mišljenja je razumevanje biti v možnostih njenega odpiranja, ki jih more podeliti bitstvo biti.

Bit sama prihaja iz zavetja [in kraja] svojega prihoda — Ona kot to zavetje — k človeku in ga prizadeva s tem svojim bistvom. Takó od biti prizadet je človek misleč. Tisti »bodisi ... bodisi ...«, v katerem se nakazuje bistvena močnost tega Takó ali Drugače za mišljenje, je na *določen* način odvisen od *človekovega* mišljenja, temelji pa v sami biti, ki se kot taka lahko izmika in se *izmika,* s tem da se *kaže* v bivajočem kot takem. Toda tudi ona možnost mišljenja temelji na določen način, ker se tiče bistva človeka, v tem bitstvu, ki pa kot mesto biti spet temelji v sami biti.

Tako se lahko človek kot misleč drži bivajočega kot takega. Mišljenje prinaša tedaj bit v obliki bivajočega kot takega do besede. To mišljenje je metafizično. Ne brani se same biti, vendar se tudi ne

zadržuje pri izostajanju biti kot take. Mišljenje sámo iz sebe ne ustreza izmikanju biti.

To dvojno opuščanje branjenja in ustrezanja pa vendar ni nič [ist jedoch nicht nichts], marveč se tu godi, da bit kot taka ne le izostaja, temveč da mišljenje na ne-premišljen način zastira in prikriva njeno izostajanje. Čim bolj izključno si metafizika zagotavlja bivajoče kot táko in zavaruje samo sebe v bivajočem in iz njega kot resnico »biti«, toliko odločneje je že opravila z bitjo kot táko. Bit je od bivajočega kot takega postavljeni pogoj njega samega in kot tak pogoj neka vrednota med drugimi vrednotami.

Izostajanje same biti se posebej, vendar ne spoznano, zastira v svojem izostajanju z načinom metafizičnega mišljenja, mišljenja v vrednotah, pri čemer tudi to zastiranje ne pozna sebe kot táko. Nič biti same se zapečati v razlagi biti kot vrednote; k temu zapečatenju spada, da razume sámo sebe kot novi Da[27] bivajočemu kot takemu v smislu volje do moči, tj. kot premaganje nihilizma.

Mišljeno iz *bistva* nihilizma, je Nietzschejevo premaganje le *dovršitev* nihilizma. Z njo se nam jasneje kot iz katerega koli drugega temeljnega stališča metafizike oznanja polno bistvo nihilizma. To, kar mu je lastno [Das ihm Eigene], je izostajanje same biti. Kolikor pa se v metafiziki godi to izostajanje, to lastno in pristno [das Eigentliche] ni pripuščeno *kot* pristno nihilizma samega, marveč se ravno v mišljenju metafizike opušča to izostajanje kot táko, namreč tako, da metafizika tudi to opuščanje opušča kot sebi lastno početje. Z opuščanjem je izostajanje — in sicer na prikrit način

[27] Tu je treba razumeti ta »Da« v smislu pritrditve, afirmacije. — Prev.

— prepuščeno samemu sebi. Prav s tem, da *je* to pristno nihilizma v dogajanju, *ni* pristno.[28] Kako? Nihilizem se dogaja kot metafizika v nepristnosti samega sebe. Toda ta nepristnost ni pomanjkanje pristnega, temveč njegova dovršitev, če je izostajanje same biti in je nji sami do tega, da to izostajanje ostane popolnoma ono sámo. To pristno nihilizma je zgodovinsko v obliki nepristnega, ki spolnjuje neko opuščanje izostajanja, s tem da opušča še to opuščanje in se v vsem tem od samega potrjevanja bivajočega kot takega ne spusti v nič in se tudi ne more spustiti v kaj, kar bi moglo zadevati sámo bit. Polno bistvo nihilizma je izvirna enotnost njegovega pristnega in njegovega nepristnega.

Če je zato znotraj metafizike nihilizem spoznan in priveden do pojma, tedaj lahko metafizično mišljenje zadene le to nepristno nihilizma, pa tudi to le takó, da se to nepristno *ne spozna kot táko,* temveč se razlaga iz postopka metafizike. Opuščanje izostajanja biti kot take se pokaže v podobi razlage biti kot vrednote. V vrednoto opuščena bit je kot pogoj za bivajoče kot táko izvedèna iz bivajočega.

Nihilizem — da je sama bit ničeva — pomeni za metafizično mišljenje zmeraj in samó: bivajoče kot tako je ničevo. *Metafiziki se zato zapre celo pot do spoznanja bistva nihilizma.* Če metafizika vedno postavlja pred odločitev potrjevanje ali zanikanje bivajočega kot takega in vidi svoje prvo in svoje poslednje v ustrezni razlagi bivajočega iz njegovega bivajočega razloga-temelja [des Seienden

[28] Težko prevedljiv stavek:
Das Eigentliche des Nihilismus *ist,* gerade indem es geschieht, *nicht* das Eigentliche. — Prev.

aus seinem seienden Grunde], je v tem spregledala in sicer nepričakovano, da *že v prednosti vprašanja po bivajočem kot takem* sama bit izostaja in izostajajoč prepušča mišljenje metafizike njegovemu načinu, namreč: opustiti to izostajanje kot táko in se tudi ne spustiti v opuščanje. Če to mišljenje, ki je kot metafizika postalo zgodovinsko, po svojem bistvu spada k sami biti, če misli iz neskritosti bivajočega kot takega, se tudi tisto nepristno nihilizma določa iz same biti.

Nepristni nihilizem je to nepristno v bistvu nihilizma, kolikor nihilizem to pristno ravno dovršuje.V bistveni enotnosti nihilizma bitstvuje [west] neka razlika. To nepristno nihilizma ne izpada iz njegovega bistva. V tem se kaže: Nebistvo [Unwesen] spada k bistvu. Lahko bi mislili, da je prikazani odnos pristnega in nepristnega v nihilizmu poseben primer občeveljavnega razmerja med bistvom in nebistvom, tako da bi lahko ono veljalo za primer temu. Toda stavek: Nebistvo spada k bistvu, ni formalno splošna izjava kake ontologije o bistvu, ki je metafizično predstavljeno kot »bistvenost« [»Wesenheit«] in odločilno prikazano kot »idea«. Stavek misli z verbalno razumljeno besedo (verbum) »bistvo« sámo bit v tem, kako Ona, bit, je. Ona je v kakó svojega izostajanja, to izostajanje kot táko pa pride na varno v opuščanju in se takó varuje. To opuščanje sámo pa bitstvuje [west] v skladu s skritostjo neskritosti biti v izmaknjenem [im Entzogenen]. Zato se mišljenje, ki kot metafizično pred-stavlja bivajoče kot táko na način opuščanja, prav tako ne spušča v opuščanje, kakor zapuščenost bivajočega kot takega ne more spoznati biti.

Če mislimo bistvo nihilizma tako, kot smo poskusili, tedaj ga mislimo iz same biti kot njeno zgo-

dovino, kot kar sama bit »je« bit. Bitno zgodovinsko bistvo nihilizma pa ne kaže onih potez, ki navadno označujejo tisto, kar menimo z utečenim imenom »nihilizem«: tisto ponižujoče in podirajoče, propadanje in razsulo. Bistvo nihilizma ne vsebuje nič negativnega v smislu destruktivnega, ki ima sedež v človeškem mišljenju in se preganja po človeškem delovanju. Bistvo nihilizma sploh ni stvar človeka, temveč same biti in zato vsekakor tudi stvar *bistva* človeka in šele v *tem* zaporedju obenem stvar človeka; dozdevno celo ni samo neka [stvar] med drugimi.

Če tisto prej omenjeno negativno znotraj najbližjega pojavljanja navadno mišljenega nihilizma ne spada k njegovemu bistvu, tedaj to nikakor ne pomeni, da naj bi spregledali dejanskost destruktivnih pojavov, jih zanikali ali razglasili za brezpomembne. Pač pa postane nujno vprašanje, od kod izvirajo ti destruktivni pojavi po svojem bistvu, ne le po svoji vzročni povezanosti delovanja.

Kako pa bi to odločilno vprašanje tudi le zastavili, če nismo prej premislili bistva nihilizma in se skupaj s tem postavili pred vprašanje, ali to izostajanje vprašanja o bistvu nihilizma celo ne pogaja gospodovanja onih pojavov. Ali morda to gospodovanje destruktivnega in ono nevpraševanje in nemožnost vpraševanja po bistvu nihilizma nazadnje ne izhajata iz skupne korenine? Če bi bilo tako, tedaj bi malo pridobili, ko bi mislili, da je bistvo nihilizma vendarle nekaj pozitivnega, če ni ono negativno. Zakaj to pozitivno se deli s svojim nasprotjem v istem okrožju. Vzpon proti razsulu, vzhajanje proti propadanju, povzdigovanje proti poniževanju, obnova proti porušenju se odigravajo kot nasprotni pojavi v območju bivajočega. Bistvo nihilizma pa zadeva sámo bit, primerneje

rečeno, ta zadeva ono, kolikor se je sama bit podala v zgodovino, da je ničeva.

Lahko bi sedaj priznali, zlasti če smo zadosti premislili poprejšnjo razlago nihilizma, da navedeni negativni pojavi ne sodijo neposredno v bistvo nihilizma, ker ne sežejo tja. Pa vendar bomo vztrajali pri tem, da mora v bistvu nihilizma vladati nekaj »negativnega«. Kako bi sicer moglo to ime, ki bi ga želeli vzeti resno kot imenujoče, še kaj povedati? Prejšnja določitev bistva nihilizma je položila vso težo na razliko med pristnim in nepristnim v nihilizmu. Ta »ne-« nepristnega kaže to negativno.

Gotovo. Toda kaj pomeni »to negativno«? Ali se ne sklicujemo tu na neko sicer dobro znano, vendar pa le robato predstavo? Mar mislimo, da je to nepristno v nihilizmu slabo ali celo zlo nasproti pristnemu kot pravemu in dobremu? Ali pa jemljemo pristen nihilizem kot zlo in slabo, nepristen pa, če ne kot dobro, pa vsaj kot ne-zlo [das Nicht-Böse]?

Tudi če zanemarimo njuno prenagljenost, bi bili obe mnenji enako zmotni. Obe namreč presojata to pristno in to nepristno v nihilizmu od zunaj. Razen tega uporabljata merila presojanja, za katera bi bilo šele treba odločiti, ali se jih dá navesti. Kajti medtem bi lahko postalo jasno vsaj to, da se s postavljenim bistvenim vprašanjem gibljemo na področju same biti, ki je ne moremo več razlagati in presojati od koderkoli drugod, če seveda način mišljenja, ki smo ga poskusili, sploh še zadošča. Če se ta »ne« pokaže v bistvu nihilizma, tedaj se ga dá misliti tudi le iz *enotnosti* tega bistva. Ta enotnost kaže neko razliko, ki jo ta »ne« [das »Un«] povzdigne. Toda še vedno ostaja skrito, ali imata ta »ne« in ta »ni« [das »Un« und das »Nicht«]

svoje bistvo v razliki, ali se pa to negativno tega »ne« prinaša v razliko šele in samo kot posledica negacije.

Toda kaj je v tej bistveni enotnosti nihilizma, kar daje tej negaciji oporo in ji je povod? Na to vprašanje ne moremo odgovoriti neposredno. Zato se zadovoljujemo s spoznanjem, da vlada v nihilizmu to različno, ki zadeva sámo bit. Oni »ne-« ne temelji najprej in ne samó na kaki negaciji in njenem negativnem. Če pa nazadnje v bistvu nihilizma manjka temeljna poteza negativnega v smislu destruktivnega, tedaj se namera, da hočemo neposredno premagati nihilizem kot nekaj dozdevno samó destruktivnega, pokaže v čudni luči. Še bolj čudno bi bilo seveda mnenje, da mora mišljenje, ki odklanja neposredno premaganje bistveno mišljenega nihilizma, potrjevati nihilizem, namreč tistega navadno mišljenega.

Kaj pomeni premaganje? Premagati pomeni: spraviti nekaj podse in takó pod-vrženo obenem pustiti za seboj kot tisto, kar zanaprej nima več nobene določujoče moči. Tudi če premaganje ne meri na odstranitev, je neko navaljevanje proti...

Premagati in hoteti premagati nihilizem, mišljen sedaj v svojem bistvu, bi pomenilo, da bi se človek iz sebe ven lotil same biti v njenem izostajanju. Toda kdo ali kaj bi bil kadarkoli dovolj zmožen, da bi se v katerem koli oziru in s kakršnim koli namenom lotil same biti in jo spravil v podložnost človeka? Biti same ne le da ni mogoče premagati, že sam poskus tega bi zapadel nazaj v namero sneti s tečajev bitstvo človeka. Zakaj tečaj tega bitstva je v tem, da sama bit na kakršen koli način, čeprav celo na način izostajanja, zahteva bitstvo človeka; in to bitstvo je zavetje [in kraj], s katerim

bit sama sebe obdari, da bi se kot prihod neskritosti podala v tako zavetje.

Hoteti premagati sámo bit bi pomenilo sneti s tečajev bitstvo človeka. Kako je ta namera nemogoča, bi lahko razumeli tako, kot da je nesmiselno ponašanje mišljenja — ki kot táko misli *iz* biti — da hoče navaliti *proti* biti; kakor da je ta namera še bolj nesmiselna — če tu sploh gre za stopnje — kot oni poskus mišljenja, da bi z mišljenjem, ki je vendar nekaj bivajočega, zanikali bivajoče kot táko. Toda tu ni na kocki samo to, ali si mišljenje sámo zase v svoji lastni dejavnosti nasprotuje in s tem greši zoper svoje temeljno načelo ter zapada v absurdnost. Kako pogosto se človeško mišljenje zapleta v protislovja in ostaja vendar na poti, po kateri pride na svoj račun.

Ne gre predvsem za to, da mišljenje z navaljevanjem proti sami biti zapade v logične nemogočosti, temveč da s takim navaljevanjem proti sami biti vstane v odvrnitev od same biti in žrtvuje bistveno možnost človeka, ki bi se kljub svoji absurdnosti in logični nemogočosti mogla usodno uresničiti.

Ne gre za to, da je s poskušenim navalom proti izostajanju biti kot take in s tem proti sami biti prekršeno kákо pravilo mišljenja, temveč da bit sama ni dopuščena kot bit, da se To [Es] opušča. V takem opuščanju pa smo spoznali bistveno potezo nihilizma. Hoteti neposredno navaliti proti izostajanju same biti bi pomenilo ne upoštevati same biti kot biti. Če bi hoteli takó premagati nihilizem, bi bil to samo še hujši padec nazaj v tisto nepristno bistva nihilizma, ki zastira to pristno v njem. Kaj pa, če premaganje ne bi neposredno navaljevalo proti izostajanju same biti in bi opustilo predrznost do same biti, pa vendar navalilo proti

opuščanju izostajanja? To opuščanje v obliki metafizike je delo človeškega mišljenja. Kako naj ne bi le-to navalilo proti svoji vnemarnosti, namreč da ne misli sáme biti v njeni neskritosti?

Nujnosti takega prizadevanja bo komaj kdo oporekal, toda to nujnost je treba prej spoznati. K temu seveda spada, da človek skusi in razbere to razlago kot táko, tj. skusi in razbere to nepristno v bistvu nihilizma. Kako pa to, ne da bi ga prej prizadelo tisto pristno — izostajanje biti v njeni neskritosti?

Vendar bit ne drži le svoje neskritosti pri sebi in jo tako rekoč pridržuje zase, temveč — v skladu z bistvenim razmerjem same biti do bitstva človeka — sama bit obenem sodoloča, da se dogaja ono opuščanje nje v človekovem mišljenju in po njem. Tudi premaganje tega opuščanja bi se moglo s človekove strani dogoditi samo posredno, namreč takó, da prej bit sama neposredno prisodi bitstvu človeka, da šele najprej razbere in spozna *izostajanje* neskritosti biti kot take *kot prihod* same biti in to takó razbrano premisli.

Če se oziramo na bistvo nihilizma kot na zgodovino same biti, tedaj postane namera premaganja nihilizma ničeva, če s tem menimo, da si človek sam iz sebe podredi to zgodovino in jo prisili v zgolj svoje hotenje. Premaganje nihilizma je zmotno tudi v tem pomenu, da bi človeško mišljenje navalilo proti izostajanju biti.

Namesto tega je nujno samo eno, da mišljenje, ki ga zahteva sama bit, najprej misli naproti biti in njenemu izostajanju kot takemu. Táko mišljenje naproti [Entgegendenken] temelji najprej v priznanju: *Bit sama se izmika, toda kot to izmikanje je bit ravno tisto razmerje, ki zahteva človeka kot zavetje [in kraj] svojega prihoda [prihoda biti].* S

tem zavetjem se že daje neskritost bivajočega kot takega.

Mišljenje naproti ne opušča izostajanja biti. Ne poskuša pa se niti tako rekoč polastiti tega izostajanja in ga odstraniti. Mišljenje naproti sledi biti v njeno samoizmikanje [Sichentziehen]. Vendar ji mišljenje sledi takó, da pusti hoditi sami biti in da samo zaostaja. Kje se mudi mišljenje? Ne več tam, kjer se je doslej mudilo opuščajoče mišljenje metafizike. Mišljenje zaostaja, s tem ko najprej šele napravi odločilni *korak nazaj* — nazaj iz opuščanja in kam? Kam drugam kot v področje, ki je od same biti že zdavnaj prepuščeno mišljenju, prepuščeno vsekakor v prikriti obliki *bistva* človeka.

Namesto da bi se prehitevalo v zmeraj prekratko preračunanem premaganju nihilizma, se mišljenje, ki ga je prizadelo bistvo nihilizma, mudi v prihodu izostajanja in ga pričakuje, da bi se šele naučilo premisliti izostajanje biti v tistem, kar naj bi bilo iz nje same. V izostajanju kot takem se skriva neskritost biti in sicer kot to bitstvujoče biti same. Če pa je bit kot neskritost bivajočega kot takega, se je bit vendar že prisodila bistvu človeka. Bit sama je v bistvu človeka že prej spregovorila in se vanj prisodila, kolikor sámo sebe zadržuje in hrani v neskritosti svojega bitstva.

Takó prigovarjajoča se in prisojajoča se, v izostajanju pa zadržujoča se bit je *obetanje* [das Versprechen] *same sebe.* Misliti sami biti naproti v njeno izostajanje pomeni: ovedeti se tega obetanja, ki »je« sáma bit. Je pa, vtem ko izostaja, tj. kolikor je sama ničeva. Ta zgodovina, tj. bistvo nihilizma, je usodna poslanost [Geschick] same biti. Nihilizem, mišljen v svojem bistvu in tistem pristnem v njem, je obetanje [das Versprechen] biti v njeni neskritosti, namreč tako, da se kot to obetanje

ravno skrije in v izostajanju obenem povzroča svoje opuščanje.

V čem je bistvo nihilizma, če se to pristno misli hkrati glede na nepristno? To nepristno v bistvu nihilizma je zgodovina opuščanja, tj. skrivanja obetanja. Če pa postavimo, da bit sama sebe hrani v svojem izostajanju, tedaj je zgodovina opuščanja izostajanja ravno ohranjanje onega samohranjenja [Sichsparen] biti same.

To bistveno nepristnega v nihilizmu ni nič pomanjkljivega in nizkega. To bitstvujoče nebistvo v bistvu ni nič negativnega. Zgodovina opuščanja izostajanja same biti je zgodovina shranjevanja obetanja, takó da to shranjevanje ostane samemu sebi skrito v tem, kar je. To shranjevanje ostaja skrito, ker ima sámo svoj povod v skrivajočem izmikanju same biti in je iz nje obdarjeno s takim shranjujočim bistvom.

Kar po svojem bistvu shranjujoč skriva in ostaja pri tem v samem tem bistvu in s tem sploh skrito, se pa vendarle nekako prikazuje, je v sebi to, kar imenujemo *skrivnost*. V nepristnem bistvu nihilizma se godi skrivnost obetanja, kot kar je bit Ona sama, s tem da se kot taka ohranja. Zgodovina te skrivnosti, skrivnost sama v svoji zgodovini, je bistvo zgodovine opuščanja izostajanja biti. Opuščanje same biti v mišljenju bivajočega kot takega je zgodovina neskritosti bivajočega kot takega. Ta zgodovina je metafizika.

Bistvo metafizike temelji v tem, da je metafizika zgodovina skrivnosti obetanja same biti. To iz same biti v njeni zgodovini mišljeno bistvo metafizike je tisto bistveno nebistva [Unwesens] nihilizma, ki spada v enotnost njegovega bistva. [... ist das in die Einheit des Wesens des Nihilismus gehörende Wesenhafte seines Unwesens]. Zato tega

nebistva nihilizma — prav tako kot bistva nihilizma — ni mogoče presojati ne negativno ne pozitivno. Če pa že namera kakega neposrednega premaganja nihilizma prehiti njegovo bistvo, tedaj tudi namen premaganja metafizike pade kot ničev; razen če ne vsebuje govorjenje o premaganju metafizike neki smisel, ki ne meri ne na poniževanje ne na odstranitev metafizike.

Če je metafizika mišljena bitnozgodovinsko na način, ki smo ga poskusili, pride šele v svoje bistvo. Le-to se metafiziki sami — in sicer primerno njenemu lastnemu bistvu — izmika. Vsak metafizični pojem metafizike skrbi za zapiranje metafizike pred njenim lastnim bistvenim izvorom. Bitnozgodovinsko mišljeno pomeni »premaganje metafizike« zmeraj samó: žrtvovanje metafizične razlage metafizike. Mišljenje zapušča golo »metafiziko metafizike«, s tem da stopa za korak nazaj, nazaj iz opuščanja biti v njenem izostajanju. V koraku *nazaj* se je mišljenje že podalo na pot, da bi mislilo *naproti* sami biti v njenem samoizmikanju [Sichentziehen], ki ostaja, namreč kot samoizmikanje biti, še neki način biti — neki prihod. S tem da misli mišljenje sami biti naproti, biti ne iz-pušča več [ne opušča, ne pušča zunaj], temveč jo pušča noter: *noter* v neskritost biti, ki se šele razkriva in ki je sama bit.

V metafiziki, smo rekli *najprej*, ostaja bit sama nemišljena. Medtem se je razločneje pokazalo, kaj se godi v tem nemišljenju [Ungedachtbleiben] in kaj se godi kot le-to sámo. To je zgodovina same biti v njenem izostajanju. Metafizika spada v to zgodovino. Metafizika šele prihaja iz svojega bitnozgodovinskega izvora v svojem bistvu do mišljenja. Ona je to nepristno v bistvu nihilizma in se dogaja iz bistvene enotnosti s pristnim v nihilizmu.

Vse doslej zveni v imenu »nihilizem« nesoglasje negativnega v smislu destruktivnega. Vse doslej velja metafizika kot najvišje okrožje, v katerem se misli tisto najgloblje. Dozdevno je ono nesoglasje v imenu »nihilizma«, pa tudi ta veljava metafizike, pristen in na tak način nujen videz. Ta videz je neogiben. Metafizično mišljenje ga ne more premagati.

Ali je nepremagljiv tudi za bitnozgodovinsko mišljenje? Oni videz nesoglasja v imenu »nihilizem« bi mogel nakazovati globlji odmev, ki bi lahko bil uglašen z nekega drugega področja, ne pa z višine onega metafizičnega. Bistvo metafizike sega globlje kot ona sama in sicer v globino, ki spada na ono drugo področje, tako da ta globina ni več ustrezanje kaki višini.

Po bistvu je nihilizem zgodovina obetanja, kot kar se sama bit hrani v skrivnosti, ki — sama zgodovinska — v svoji zgodovini ohranja neskritosti biti v obliki metafizike. Celota tega bistva nihilizma, če se kot zgodovina biti podaja v zavetje v bistvu človeka, daje mišljenju v premislek vse. Kar se takó daje mišljenju kot tisto, kar je treba misliti [das zu Denkende], imenujemo *uganka*.

Bit, obetanje njene neskritosti kot zgodovine skrivnosti, je sama uganka. Bit je to, kar iz svojega bistva daje v premislek edino to bistvo. Da To, bit, *daje* misliti, in sicer ne včasih in v katerem koli pogledu, temveč zmeraj in v vsakem pogledu, ker je bistveno; da To, bit, izroči mišljenje svojemu bistvu — to je poteza same biti. Sama bit je uganka. To ne pomeni, če je taka primerjava tu še možna, da je bit tisto iracionalno, od česar se odbija vse racionalno, da bi zapadlo nezmožnosti mišljenja; marveč je bit kot tisto, kar daje misliti, namreč to, kar je treba misliti [das zu Denkende],

tudi tisto edino, ki iz sebe za sebe zahteva, naj bo to, kar je treba misliti [das zu Denkende zu sein]; kot táko »je« zahteva sama. Pred sámo bitjo se nedostojna skrivalnica, ki naj bi se odigravala med iracionalnim in racionalnim, osramoti v svoji brezmiselnosti.

Vendar ali ni bitnozgodovinsko bistvo nihilizma zgolj misel nekega zanesenjaškega mišljenja, v katerega se iz resnične dejanskosti umika neka romantična filozofija? Kaj le pomeni to mišljeno bistvo nihilizma nasproti edino učinkoviti dejanskosti dejanskega nihilizma, ki vsepovsod širi zmešnjavo in razdejanje, žene v zločin in obup? Kaj bi ta mišljeni nič biti spričo dejanskega u-nič-enja [Ver-nichts-ung] vsega bivajočega, ki s svojo vsepovsod vtihotapljajočo se močjo zničuje skoraj že vsako obrambo?

Komaj da je še potreben kak oris razraščajoče se nasilnosti dejanskega nihilizma, ki je dovolj živo spoznan in skušen tudi brez kake od dejanskosti oddaljene bistvene definicije. Povrh tega je že Nietzschejevo spoznanje pri vsej enostranosti njegove razlage takó prodorno zadelo »dejanski« nihilizem, da se nasproti temu ta določitev bistva nihilizma, ki smo jo sedaj poizkusili, kaže kot shematska, da niti ne govorimo o njeni nekoristnosti. Zakaj kdo bi se še sredi ogroženosti vsega božanskega, človškega, stvar-nega [dinghaften] in naravnega obstanka brigal za opuščanje izostajanja same biti, če se to sploh dogaja in ni prej izgovor kake obupne abstrakcije?

Ko bi bila vsaj vidna kaka zveza med dejanskim ali tudi le od Nietzscheja razbranim in spoznanim nihilizmom in tu mišljenim bistvom nihilizma. Tedaj bi bil temu bistvu odvzet očitni videz popolne

nedejanskosti, ki se zdi še večji kot priznana skrivnost tega bistva.

Vprašanje ostaja, se pravzaprav šele zastavlja, ali »bistvo« biti kdaj prihaja iz bivajočega, ali zmore to dejansko kot bivajoče v vsem svojem obračanju določiti dejanskost, bit, ali pa učinkovitost [die Wirksamkeit] daje povod vsemu dejanskemu iz same biti.

Ali drži to, kar je spoznal in mislil Nietzsche, namreč zgodovina razvrednotenja vrhovnih vrednot? Ali ne bitstvuje [west] v tej zgodovini bitnozgodovinsko bistvo nihilizma? Da razlaga Nietzschejeva metafizika bit kot vrednoto, je učinkovito-dejansko [wirksam-wirkliche] opuščanje izostajanja same biti v njeni resnici. Kar pride v tej razlagi biti do besede kot vrednota, je to dogajajoče se nepristno v bistvu nihilizma, ki sámo sebe ne pozna, pa vendarle *je* le iz bistvene enotnosti s pristnim v nihilizmu. Če je Nietzsche zares spoznal zgodovino razvrednotenja vrhovnih vrednot, tedaj je to takó spoznano skupaj s spoznanjem samim *dejanska* opustitev izostanka biti v njeni neskritosti.

Ta opustitev *je* kot dejanska zgodovina in se kot taka godi iz bistvene enotnosti nepristnega in pristnega v nihilizmu. Ta zgodovina ni nič zraven »bistva«. Je bistvo sámo in je samó to.

Nietzsche doda svoji razlagi nihilizma [»Volja do moči«, štev. 2], »*Da se razvrednotijo najvišje vrednote,*« neko pojasnilo; to se glasi: »Manjka cilj; manjka odgovor na ‚zakaj?'«.

Vprašanje, ki tu vprašuje »zakaj«?, premislimo natančneje glede na tisto, kar povprašuje in po čemer vprašuje. Povprašuje bivajoče kot táko v celoti, zakaj je bivajoče. Kot táko metafizično vprašanje vprašuje po tistem bivajočem, ki bi

moglo biti razlog-temelj za to, kar je in kakor je. Zaradi česa vsebuje vprašanje o vrhovnih vrednotah vprašanje o najvišjem? Ali manjka samó odgovor na to vprašanje? Ali manjka sámo vprašanje kot vprašanje, ki to je? Pri vpraševanju manjka, kolikor — vprašujoč po bivajočem razlogu-temelju bivajočega — vprašuje mimo same biti in njene resnice, jo opušča [izpušča]. To vprašanje je zgrešeno že *kot vprašanje* — ne šele zato, ker v njem manjka odgovor. To zgrešeno vprašanje ni gola napaka, kakor da se mu podtakne kaj nepravilnega. Vprašanje zgreši sámo sebe. Postavlja se v brezizglednost, v krogu katere so vsi mogoči odgovori že vnaprej prekratki.

Da pa sedaj, kot ugotavlja Nietzsche, zares manjka odgovor na ta »zakaj?« in da tam, kjer je še dan, glede na celoto bivajočega ni učinkovit; v tem, da to je in je takó, kakor je, leži nekaj drugega. Tudi če ostaja brez odgovora, obvladuje to vprašanje še vse vpraševanje. Izključno dejansko gospostvo tega vprašanja pa ni nič drugega kot dejansko opuščanje izostajanja same biti.

Mar je bistvo nihilizma, če ga mislimo iz tega vidika, kaj abstraktnega? Ali pa je to bitstvujoče [Wesende] zgodovine same biti *to* dogajanje, iz katerega se zdaj godi vsa zgodovina? Je to, da zgodovinopisje — celo po stopnji in širini pogleda tako kot pri Jakobu Burckhardtu — o vsem tem nič ne ve in ne more vedeti, je to zadosten dokaz za to, da tega bistva nihilizma *ni* [*nicht* »ist«?]?

Če Nietzschejeva metafizika ne razlaga le biti kot vrednoto iz bivajočega v smislu volje do moči, če misli Nietzsche voljo do moči celo kot princip novega postavljanja vrednot in to hoče in razume kot premaganje nihilizma, tedaj spregovori v tem hotenju do premaganja skrajna zamreženost metafi-

zike v tisto nepristno nihilizma, takó da se ta zamreženost zapre nasproti svojemu lastnemu bistvu in tako v obliki premaganja nihilizma le-tega šele prestavlja v učinkovitost njegovega iztrganega nebistva.

Dozdevno premaganje nihilizma šele vzpostavlja gospostvo brezpogojnega opuščanja izostajanja same biti na ljubo bivajočemu kot vrednote postavljajoči volji do moči. Po svojem izmikanju, ki pa vendarle ostaja razmerje do bivajočega, kot kar se kaže »bit«, se spusti sama bit v voljo do moči in kot ta volja do moči je videti, da vlada bivajoče pred bitjo in nad vso bitjo. V tem vladanju in videzu po svoji resnici prikrite biti bitstvuje [west] izostajanje biti, takó, da dopušča skrajno opuščanje same sebe in tako daje potuho pritisku zgolj dejanskega — mnogo izklicevanim realitetam; to dejansko se razgrinja kot to, kar je, medtem ko si obenem lasti mero za odločanje, da naj velja kot bivajoče samó to učinkovito — to občuteno in vtis, to doživeto in izraz, korist in uspeh.

V tej ekstremni obliki navidez po sebi prikazujočega se nepristnega v nihilizmu bitstvuje [west] bitnozgodovinska bistvena enotnost nihilizma. *Če postavimo, da brezpogojno pojavljanje volje do moči v celoti bivajočega ni nič [nicht nichts ist], je mar tedaj to, v tem pojavljanju skrito vladajoče bistvo bitnozgodovinskega nihilizma nekaj le mišljenega ali celo fantastičnega?*

Mar fantastika, če že govorimo o nji, ni prej v tem, da strežemo svoji navadi, da imamo izložene in negativno razložene pojave posledic tega, v njegovem bistvu nespoznanega in neskušenega nihilizma za tisto edino dejansko in zanemarjamo to bitstvujoče tega dejanskega kot kak nični nič? Da ni to vsekakor fantastično mnenje enako nihilizmu,

ki da se ga — kot se to mnenje slepi v dobri veri in navdano z redoljubnostjo — ta nihilizem ni dotaknil ali ga je oprostil?

Bitnozgodovinsko bistvo nihilizma ni niti samó nekaj mišljenega niti to bistvo ne lebdi ločeno nad dejanskim nihilizmom. Prej je to, kar imamo za »dejansko«, bivajoče [seiend] samó iz bistvene zgodovine same biti.

Seveda lahko gre sedaj ta v bistveni enotnosti nihilizma vladajoča razlika pristnega in nepristnega vsaksebi v skrajno odvrnitev tega nepristnega od pristnega. Tedaj bi se morala bistvena enotnost samega nihilizma v skladu z njegovim bistvom do skrajnosti skriti. Znotraj neskritosti bivajočega kot takega, ki vsepovsod velja za sámo bit, bi mórala izginiti kot nični nič. Tedaj bi bilo videti nujno takó, kakor da je sama bit, kolikor bi sploh še bilo mogoče nanjo pomisliti, v resnici ničeva.

Kdo bi, če premisli, kar smo rekli doslej, ne domneval, da sama bit zmore to mogoče? Kdo, če misli, bi se lahko izmaknil prizadetosti od te skrajne izmaknitve biti, da bi v nji [v tej izmaknitvi] domneval neko prisojanje biti — *bit sámo kot táko prisojanje* —, prisojanje, ki se tiče človeka v njegovem bistvu? To bistvo ni nič človeškega. To je zavetje [in kraj] prihoda biti, ki se kot prihod obdari z zavetjem in se vanj poda, tako da »Ono« — zaradi tega in samó takó — »daje bit«. Bitnozgodovinsko bistvo nihilizma se godi kot zgodovina skrivnosti, ki se daje kot bistvo metafizike.[29]

---

[29] Ta odstavek se v nemščini glasi:
Wer möchte, wenn er das bisher Gesagte bedenkt, nicht vermuten, dass das Sein selbst dieses Mögliche vermöchte? Wer, wenn er denkt, könnte sich indes dem entziehen, von diesem äussersten Entzug des Seins angemutet zu werden, um in ihm eine Zumutung des

Bistvo nihilizma je za mišljenje uganka. To smo priznali in to ostane. To priznanje pa ne potrjuje naknadno nečesa, s čimer je lahko pred tem razpolagalo. To priznanje se samó postavlja v v-stanje [in die Inständigkeit]: v pričakujoče stanje-znotraj sredi same prikrite resnice biti. Zakaj samo z v-stanjem [Inständigkeit] se zmore človek kot misleči zadrževati v svojem bitstvu.

Če mišljenje namerava misliti, je že v priznavanju uganke zgodovine biti. Zakaj brž ko misli, se mu je že namenila bit. *Način začetnega prisojanja biti je izostajanje neskritosti biti v neskritem bivajočega kot takega.*

Tega mišljenja sprva dolgo nima v čislih. To mu ubrani spoznati, da pojave navadno mišljenega nihilizma razbrzda usodna razvezanost biti, ki žrtvuje izostajanje svoje neskritosti opuščanju v metafiziki, ki obenem in na skrit način preprečuje prihod skrivajoče se biti. Če prihajajo nihilistični pojavi iz usodne razvezanosti biti, je povod zanje prevladovanje samega bivajočega in zganjajo tedaj odvračanje bivajočega od same biti.

Človek je v tem dogodku [Geschehnis] izostajanja same biti sam vržen iz izmikajoče se resnice v usodno razvezanost bivajočega. Predstavljajoč bit v smislu bivajočega, zapade bivajočemu, da bi iz bivajočega ven — zapadajoč mu — samega sebe postavil kot bivajočega, ki se predstavljajoč-proiz-

Seins — *dieses selbst als solche Zumutung* — zu vermuten, die den Menschen in seinem Wesen angeht? Dieses Wesen ist nichts Menschliches. Es ist die Unterkunft der Ankunft des Seins, das sich als diese mit jener begabt und sich in sie begibt, so dass »Es« — demzufolge und nur so — »das Sein gibt«. Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus geschieht als die Geschichte des Geheimnisses, als welche das Wesen der Metaphysik sich begibt. — Prev.

vajajoč polašča bivajočega kot predmetnega. Človek sam iz sebe postavlja svoje bistvo na zanesljivost sredi bivajočega proti bivajočemu in zanj. Zagotavljanje v bivajočem poskuša človek izpeljati v popolnem redu vsega bivajočega v smislu načrtnega zavarovanja razpoložljivega obstanka, in tako naj bi se ta ureditev [Einrichtung] spolnjevala v tem pravilnem te zanesljivosti.

Popredmetenje vsega bivajočega kot takega iz vstaje človeka v izključno sámohotenje [Sichwollen] svoje volje je bitnozgodovinsko bistvo poteka, v katerem vzpostavlja človek svoje bistvo v subjektiviteti. V skladu z njo uravnava človek sebe in to, kar predstavlja kot svet, znotraj razmerja subjekt-objekt, ki ga nosi subjektiviteta. *Vsaka transcendenca, bodi ontološka ali teološka, se predstavlja glede na razmerje subjekt-objekt.* Z vstajo v subjektiviteto se pomakne tudi teološka transcendenca in s tem tisto najbolj bivajoče bivajočega — reče se mu dovolj značilno: »bit« — v neke vrste objektiviteto, namreč v objektiviteto subjektivitete moralno-praktičnega verovanja. Če jemlje človek to transcendenco kot »previdnost« za svojo religiozno subjektiviteto resno ali le kot izgovor za voljo svoje sebične subjektivitete, nič ne spremeni v bistvu tega temeljnega metafizičnega stališča človekovega bistva.

Začudenje nad tem, da obe nasprotujoči si mnenji o previdnosti vladata obenem drugo zraven drugega, je brez razloga; zakaj obe izvirata iz iste korenine metafizike subjektivitete. Kot metafizika pušča le-ta vnaprej sámo bit v njeni resnici nepremišljeno. Kot metafizika subjektivitete pa dela bit v pomenu bivajočega kot takega za predmetnost pred-stavljanja in pred-postavljanja [des Vorsetzens]. Pred-postavljanje biti kot kake od volje

do moči postavljene vrednote je samó zadnji korak novoveške metafizike, v kateri se bit pokaže kot volja.

Toda ta zgodovina metafizike je kot zgodovina neskritosti bivajočega kot takega zgodovina same biti. Novoveška metafizika subjektivitete je pripuščanje same biti, ki v izostajanju svoje resnice daje povod za opuščanje tega izostajanja. Bistvo človeka pa, ki je na skrit način k sami biti spadajoče zavetje biti v njenem prihodu, se bolj in bolj opušča, kolikor bistveneje se ta prihod ohranja v obliki izmikanja biti. Človek postane nasproti svojemu bistvu, ki s sámo bitjo ostaja v izmikanju, negotov, ne da bi mogel spoznati izvor [das Woher] in bistvo te negotovosti. Namesto tega išče v gotovosti samega sebe tisto prvo resnično in obstojno. Zato hrepeni po sámopripravljeni gotovosti samega sebe sredi bivajočega, ki ga preiskuje glede tega, katere nove in zmeraj zanesljivejše možnosti zagotavljanja bi ono sámo moglo nuditi. S tem se pokaže, da je med vsem bivajočim človek na poseben način prestavljen v tisto negotovo. To dopušča domnevo, da je človek — in sicer v svojem odnosu do svojega bistva — najprej postavljen v to igro na prevesici. S tem se svita možnost, da bi moglo bivajoče kot táko bitstvovati [wesen] tako, da vse postavi v igro prevesice: da je sámo ta »igra sveta« [»Weltspiel«].

V letih dela za nameravano poglavitno delo je Nietzsche sežel temeljne misli svoje metafizike v naslednjo pesem. Ta spada k pesmim »Lieder des Prinzen Vogelfrei«, ki so bile dodane kot »priloga« drugi izdaji (1887) spisa »Die fröhliche Wissenschaft« (V, 349):

An Goethe

Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott, der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichnis . . .

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Not — nennt's der Grollende
Der Narr nennt's — Spiel . . .

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: —
Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* — hinein! . . .

Namesto izčrpne interpretacije te pesmi, ki bi sodila sem in bi ponavljala marsikaj že prej povedanega, naj zadošča tole opozorilo:

Že zadnja kitica nas pouči, da misli Nietzsche »igro sveta« [das »Welt-Spiel«] kot tisto, »ki gospoduje« iz volje do moči. Volja do moči postavlja »bit« kot pogoj zagotavljanja svojega obstanka. Volja do moči postavlja obenem z »bitjo« tudi »videz« (umetnost) kot pogoj svojega stopnjevanja. Oboje, bit in videz, se medsebojno mešata. To mešajoče pa, način, kako volja do moči *je*, se v pesmi imenuje »To večno-norčavo«, »Kolo sveta, ki se vali«. To je večno vračanje enakega, ki ne postavlja nikakršnih neminljivih ciljev, marveč »cilj za ciljem« le »oplazi«.

Kolikor človek je, je neka oblika volje do moči. Mešajoča moč kolesa sveta ga meša »v njo«, v celoto postajajoče-bivajočega [des Werdend-Seinden].

V metafizičnem območju misli volje do moči kot večnega vračanja enakega je za določitev razmerja človeka do »biti« mogoče reči samo:

Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* — hinein! . . .
[To večno-norčavo
Meša *nas* — v njo! . . .]

Igrivo naravo igre sveta misli Nietzschejeva metafizika tako, kot jo edino lahko misli: iz enotnosti volje do moči in večnega vračanja enakega. Brez oziranja na to enotnost bi ostalo govorjenje o igri sveta prazna beseda. Vendar je to za Nietzscheja premišljena beseda in spada kot taka v govorico njegove metafizike.

Enotnost volje do moči in večnega vračanja enakega temelji v sopripadnosti esence [essentia] in eksistence [existentia], ki ostajata glede izvora svoje razlike v temi.

Enotnost volje do moči in večnega vračanja pomeni: Volja do moči je v resnici volja do volje; s to določitvijo doseže metafizika subjektivitete vrh svojega razvoja, tj. dovršitev. Metafizični pojem »igre sveta« imenuje bitnozgodovinsko sorodnost s tistim, kar je spoznal Goethe kot »naravo«, Heraklit kot κόσμος (prim. fragment 30).

V tem zdaj razločnem, zdaj nerazločnem vladanju metafizično mišljene igre sveta se bivajoče kot táko zdaj razvija kot volja do volje, zdaj se spet skriva. Povsod je bivajoče kot tako prišlo v neskritost, ki mu dopušča, da se pokaže kot to sámo-na-sebe-postavljajoče-se in sámo-sebe-predse-spravljajoče [als das Sich-auf-sich-stellende und Sich-selbst-vor-sich-bringende]. To je temeljna poteza subjektitete [Subiectität]. Bivajoče kot subjektiteta odločno opušča resnico same biti, kolikor ta subjektiteta iz sebi lastne volje po zagotavljanju postavlja resnico bivajočega kot gotovost. Subjektiteta ni kaka človekova naprava [Gemächte], temveč se človek zagotavlja kot bivajoči, ki primerno bivajočemu kot takemu je, če kot individualni in kolektivni subjekt [als das Ich-und Wir-Subjekt] sebe hoče, se sebi pred-stavlja in se tako samemu sebi do-stavlja.

Da je bivajoče kot táko na način subjektitete in da človek temu primerno preišče in prehodi sredi bivajočega vse poti zagotovitve in zavarovanja, izpričuje vsepovsod samó tole: Sama bit se s svojo neskritostjo v zgodovini svojega izostajanja pridržuje zase. *Bit sama bitstvuje kot to pridrževanje zase [Ansichhalten].* To bistvo same biti pa se ne godi za bivajočim in nad bivajočim, prej — če je predstava takega odnosa dopustna — pred bivajočim kot takim. Zato tudi tisto domnevno dejansko navadno predstavljanega nihilizma zaostaja za njegovim bistvom. Da naše, že stoletja na metafiziko navajeno mišljenje tega še ne dojema, še ni dokaz za nasprotno mnenje. Kako bi tu sploh bilo mogoče vprašati, ali so dokazi mišljenja, kakršni koli bi lahko že bili, to bistveno — ali pa znaki [die Winke, migljaji] biti?

Toda kako bi si mogli biti teh znakov gotovi? Vendar prihaja to vprašanje, ki zveni tako resno in pripravno, iz neke zahteve, ki spada še v območje metafizike subjektitete. To ne pomeni, da je mogoče iti mimo nje [namreč zahteve]. Prej je treba vprašati, ali je ta klic po kriterijih gotovosti premislil in preudaril vse, kar spada v okoliš, v katerem bi se ta klic mogel slišati.

To bitstvujoče nihilizma je izostajanje biti kot take. V izostajanju obeta bit samo sebe v svoji ne-

skritosti. Izostajanje se prepušča opuščanju same biti v skrivnosti zgodovine, ki kot metafizika ohranja v neskritosti bivajočega kot takega skrito resnico biti. Kot obetanje svoje resnice se bit s svojim lastnim bistvom pridržuje zase. Iz tega pridrževanja zase [Ansichhalten] se dogaja pripuščanje opuščanja izostajanja. To pridrževanje zase iz vsakokratne daljave izmikanja, ki se skriva v temu pripadni fazi metafizike, določa kot ἐποχή same biti vsakokrat neko epoho zgodovine biti.

Če pa se sama bit izmakne v svoj najbolj daljni pridržek, vstane bivajoče kot táko — razvezano v izključno mero [Massgabe] za »bit« — v celotnost svojega gospostva. Bivajoče kot táko se pokaže kot volja do moči, v kateri dovršuje bit kot volja svojo subjektiteto. Metafizika subjektivitete takó odločno opušča in izpušča sámo bit, da ostaja ta prikrita v mišljenju vrednot in da to mišljenje sámo sebe komaj še lahko prizna in dopusti kot metafiziko. S tem, ko se metafizika žene v vrtinec svojega opuščanja, se to opuščanje, ki je táko neznavno, uravna v resnico bivajočega v obliki zagotavljanja razpoložljivega obstanka [Bestandsicherung] in dovršuje zapiranje resnice bivajočega kot takega nasproti resnici biti. Pri tem pa se — v skladu s prevladujočim zastiranjem metafizike nasproti sami sebi pokaže to zapiranje kot osvoboditev od vsake metafizike (prim. »Götzen-Dämmerung«, »Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde.« VIII, 82 dalje).

Tako pride to nepristno v nihilizmu do brezpogojnega prevladovanja, za katerim izgine v nedostopno-nemislivo [im Unzugänglich-Undenkbaren] to pristno in z njim in njegovim razmerjem do nepristnega sámo bistvo nihilizma. V tej epohi zgodovine biti se uveljavijo posledice prevladovanja

nepristnega v nihilizmu in samó te posledice, vendar nikoli *kot* posledice, temveč kot nihilizem sam. Zato kaže le-ta samó destruktivne poteze. Spoznavajo, pospešujejo ali pobijajo jih v luči metafizike.

Anti-metafizika in prevrat metafizike, pa tudi obramba dosedanje metafizike so eno sámo spletkarsko obračanje opuščanja izostajanja biti same, ki se že dolgo dogaja.

Boj okrog nihilizma, zanj in proti njemu, se odvija na polju, ki ga je zakoličilo prevladovanje nebistva [des Unwesens] nihilizma. S tem bojem se ne odloča nič. Ta boj le zapečati prevladovanje nepristnega v nihilizmu. Ta boj je tudi tam, kjer misli, da stoji na nasprotni strani, vsepovsod in v temelju nihilističen — v navadnem destruktivnem pomenu besede.

Volja do tega, da bi premagali nihilizem, spregleda sámo sebe, ker mora sámo sebe zapreti zunaj očitnosti *bistva* nihilizma kot zgodovine izostajanja biti, ne da bi smela vedeti za to svoje početje. Spregledanje bistvene nemožnosti, da bi znotraj metafizike — bodisi tudi s prevratom le-te — premagali nihilizem, gre lahko tako daleč, da zanikavanje te mogočosti takoj jemljejo za potrjevanje nihilizma ali pa vsaj za ravnodušnost, ki gleda nihilistično pogubo, ne da bi kaj storila.

Ker je izostajanje biti zgodovina biti in tako pravzaprav obstoječa [seiende] zgodovina, zapada bivajoče kot táko in zlasti v epohi gospostva nebistva nihilizma v nezgodovinskost. Znak za to je nastanek zgodovinopisja, ki postavlja zahtevo, da bi bila odločilna predstava zgodovine. Zgodovinopisje jemlje zgodovino kot to preteklo in ga razlaga po njegovem nastanku kot vzročno dokazljivo povezanost delovanja [als einen ursächlich nachweisbaren Wirkungszusammenhang]. To takó s pripovedova-

njem in razlago popredmeteno preteklo se kaže v obzorju tiste sedanjosti, ki spolnjuje vsakokratno popredmetenje, in če gre daleč, sámo sebe razloži in razglasi za produkt preteklega dogajanja. Kaj so dejstva in dejstvenost [Tatsächlichkeit], kaj je pri tej vrsti preteklega sploh bivajoče, se zdi znano, ker zna popredmetenje, ki ga izvaja zgodovinopisje, vedno navesti kakršen koli material dejstev in ga postaviti v neko obče razumljivo in predvsem »sedanjosti bližnjo« razvidnost.

Vsepovsod se razčlenjuje historična situacija; zakaj le-ta je izhodišče in cilj obvladovanja bivajočega v smislu zagotovitve stojišča in odnosov ljudi sredi bivajočega. Zgodovinopisje je vedé ali nevede v službi volje človeštev, da bi se uredila v bivajočem po nekem preglednem redu. Tako volja do navadno mišljenega nihilizma in njegove akcije kakor tudi volja do premaganja nihilizma se gibljeta v historičnem preračunavanju historično analiziranega duha in svetovno-zgodovinskih situacij.

Kaj je zgodovina, se včasih vprašujejo tudi v zgodovinopisju, vendar vedno le *tudi* in zato zdaj dodatno, zdaj mimogrede in zmeraj takó, kakor da bi mogle historične predstave o zgodovini pri zadosti daleč gnanem posploševanju določiti bistvo zgodovine. Kjer pa prevzame to vpraševanje filozofija in skuša predložiti ontologijo dogajanja zgodovine, ostane pri metafizični razlagi bivajočega kot takega.

Zgodovina kot bit, zgodovina, ki prihaja prav iz bistva same biti, ostaja nemišljena. Zato je vsak človekov historični premislek o njegovem položaju metafizičen in s tem sam spada v bistveno opuščanje izostajanja biti. Premisliti metafizično naravo zgodovinopisja je nujno, če naj izmerimo

domet historičnega mišljenja, ki se ima včasih za poklicano, da bi na igro prevesice postavljenega človeka v dobi dovršujočega se nebistva nihilizma če že ne rešila, pa vsaj razsvetlila.

Medtem je v skladu z zahtevami in potrebami časa prešlo učinkovito izvajanje zgodovinopisja od strokovne znanosti v žurnalizem. Če ga razumemo prav in brez podcenjevanja, imenuje to ime metafizično zagotavljajoče zavarovanje in ureditev vsakdanjosti začenjajočega se časa v obliki gotovo, tj. zanesljivo in hitro delujoče historije, ki vsakomur postreže z vsakokrat koristno dnevno predmetnostjo. Ta vsebuje obenem odblesk spolnjujočega se popredmetenja bivajočega v celoti.

Zakaj z dovršujočo se metafiziko subjektivitete, ki ustreza skrajnemu izmiku resnice biti, s tem da ta izmik prikriva do nespoznatnosti, se začenja epoha brezpogojnega in popolnega popredmetenja [Vergegenständlichung] vsega, kar je. V popredmetenju postaja človek sam in vse človeško zgolj razpoložljiv obstanek, ki je — preračunano psihološko — uvrščen v delovni potek volje do volje, naj se pri tem posamezniki sami sebi zdijo še takó prosti in naj drugi posamezniki še takó razlagajo ta potek kot čisto mehaničen. Oboji spregledajo skrito bitnozgodovinsko, tj. nihilistično bistvo, ki — rečeno v govorici metafizike — ostaja zmeraj nekaj duhovnega. To, da se celo — v procesu brezpogojnega popredmetenja bivajočega kot takega — v človeški material spremenjeno človeštvo zapostavlja za surovinami in gradivom [Roh- und Werkstoffmaterial], ne zavisi od kakega dozdevno materialističnega dajanja prednosti snôvi in sili pred človeškim duhom; to temelji v brezpogojnem popredmetenju samem, ki se mora polastiti vsega raz-

položljivo obstoječega ne glede na to, kakšne vrste je, in mora zavarovati [zagotoviti] to posest.

Brezpogojno popredmetenje bivajočega kot takega prihaja iz dovršujočega se gospostva subjektivitete. Ta bitstvuje [west] iz skrajnega sproščanja bivajočega kot takega v opuščanju same biti, ki takó do skrajnosti odreka svoje izostajanje in kot táko odrekanje pošilja bit v obliki bivajočega kot takega — kot usodno poslanost [Geschick] popolne skritosti biti sredi celotne popolne zagotovitve in zavarovanja bivajočega.

V svoji zgodovinskosti skrita zgodovina postane historična — tj. zmeraj: metafizična — razložena morda še z različnih, če ne celo nujno nasprotnih stališč. Postavljanje ciljev vsega urejanja, ocenjevanje vrednot človeškega si uravnava svojo javnost vedno po poziciji mišljenja vrednot in priskrbi tej javnosti veljavo.

Kakor je neskritost bivajočega kot njegova resnica postala vrednota, tako postane kot bistvena posledica te razlage bistva resnice tista vrsta neskritosti, ki se imenuje javnost [Öffentlichkeit], nujna vrednota zagotavljanja in zavarovanja razpoložljivega obstanka volje do moči. Vsakokrat so to metafizične ali, kar je tu enakovredno, antimetafizične razlage tistega, kar naj bi veljalo kot bivajoče [seiend] in kar kot nebivajoče. Toda takó popredmeteno bivajoče vendarle ni to, kar *je*.

Kar je, je to, kar se godi. Kar se godi, se je že godilo. To ne pomeni, da je preteklo. Kar se je že godilo, je samó tisto, kar se je zbralo v bitstvo biti, bitstvo [das Ge-Wesen], iz katerega in kot katero prihaja prihod same biti — pa čeprav v obliki izostajajočega samoizmikanja. Prihod hrani bivajoče kot táko v njegovi neskritosti in mu pušča le-to kot nemišljeno bit bivajočega. Kar se godi, je

zgodovina biti, je bit kot zgodovina izostajanja. Leto prihaja k bitstvu človeka in sicer toliko, kolikor človek našega časa niti ne pozna niti ne izvaja priznanja, da mu je njegovo bitstvo pridržano. Izostajanje biti prihaja v bitstvu človeka takó, da se človek v svojem razmerju do biti le-tej izmika — ne da bi vedel — s tem, da razume bit samó iz bivajočega in hoče vsako vprašanje po »biti« razumeti tako.

Če bi se človekovo priznavanje v njegovo bitnozgodovinsko bistvo že godilo, tedaj bi že mogel spoznati in skusiti bistvo nihilizma. To spoznanje bi ga navedlo na misel, da običajno poznani nihilizem je to, kar je, iz dovršenega gospostva nebistva svojega bistva. Zaradi tega bistvenega izvora metafizično mišljenega nihilizma se ta nihilizem ne dá premagati. Toda nihilizem se ne dá premagati ne zato, ker je nepremagljiv, temveč ker je vsako hotenje premaganja nedoraslo njegovemu bistvu.

Zgodovinski odnos človeka do bistva nihilizma lahko temelji samo na tem, da se njegovo mišljenje poda v to, da misli izostajanju biti naproti. To bitnozgodovinsko mišljenje spravlja človeka pred bistvo nihilizma; nasprotno temu vsako hotenje premaganja sicer odrine nihilizem nazaj od nas, vendar samó toliko, da le-ta v horizontu metafizično določenega spoznavanja, ki je ostal prevladujoč, nepričakovano vstane okrog nas, še hujši v svoji moči, in zaslepljuje mnenje.

Bitnozgodovinsko mišljenje pusti biti prispeti v prostor bitstva človeka. Če je okrožje tega bitstva zavetje, s katerim se bit kot sama bit obdari, pove to tole: Bitnozgodovinsko mišljenje pusti bit bitstvovati kot bit sámo. To mišljenje se umika korak nazaj iz metafizičnega predstavljanja. Bit se razsvetli kot prihod pridrževanja kratenja svoje ne-

skritosti. [Das Sein lichtet sich als die Ankunft des Ansichhaltens der Verweigerung seiner Unverborgenheit.] Kar imenujejo besede »razsvetliti«, »prispeti«, »pridržati zase«, »kratiti«, »razkriti«, »skriti«, je tisto isto in eno bitstvujoče [Wesende]: bit.

Vendar v tem koraku nazaj to ime obenem izgubi svojo izrazno moč, če še vedno nehote pomeni »prisotnost in obstojnost« — določila, na katera tisto *bitstvujoče* biti nikoli ne more biti priklopljeno samo kot dodatek. Po drugi strani mora poskus, misliti bit kot bit v vidiku izročila, iti do skrajnosti, da bi spoznali, da se biti ne da in zakaj se je ne dá več določiti kot — »bit«. Ta meja ne ugasi mišljenja, marveč ga spremeni v bistvo, že vnaprej določeno iz pridržka resnice biti.

Če se metafizično mišljenje poda v oni korak nazaj, se odpravlja sprostit prostor bistva človeka. Toda táko sproščanje dobiva iz biti spodbudo, da misli prihodu njenega izostajanja naproti. Korak nazaj ne zavrže metafizike. Prej ima to mišljenje v okrožju spoznanj bivajočega kot takega bistvo metafizike šele sedaj pred seboj in okrog sebe. Bitnozgodovinski izvor metafizike ostane tisto, kar je treba misliti [das zu Denkende]. Tako se hrani in varuje njeno bistvo kot skrivnost zgodovine biti.

Njeno izostajanje je izmikanje same sebe v pridrževanje neskritosti zase, ki jo bit v svojem kratečem samoskrivanju obeta. Takó bitstvuje [west] bit kot obetanje v izmikanju. Toda to izmikanje je neki odnos in nanos [Bezug], v katerem sama bit pusti svoje zavetje [in kraj] priti k sebi, tj. ga pritegne in naseli [be-zieht].[30] Bit kot ta odnos [Bezug, nanos,

[30] Neprevedljiva besedna igra z besedama »*Bezug*« (nanos, odnos, razmerje) in »*be-zieht*« (naseliti, nanašati; »*ziehen*« — vleči). — Prev.

razmerje] tudi v izostajanju svoje neskritosti nikoli ne odjenja od te neskritosti, ki je v pridrževanju razvezana samó kot neskritost bivajočega kot takega. Bit je kot ta od svojega zavetja ne-odjenljivi prihod tisto ne-od-jenljivo. [Das Sein ist als diese von ihrer Unterkunft nie ab-lassende Ankunft das Un-ab-lässige.] Na tak način je nujajoča [nötigend]. Bit bitstvuje [west] takó, da kot prihod neskritosti to neskritost sámo nuja in potrebuje [be-nötigt], ne kot kaj tujega, temveč kot bit. Bit potrebuje zavetje. Potrebuje in nuja ga in se tako zanj zavzema. [Es nimmt diese, sie benötigend, in seinen Anspruch.]

Bit je nujajoča [nötigend] v tem dvoedinem pomenu: je to ne-od-jenljivo [das Un-ab-lässige] in to potrebujoče v naselitvi in pritegnitvi zavetja, ki bitstvuje [west] kot bitstvo, kateremu pripada človek kot tisti, ki mu je potreben. To dvojno nujajoče [das zwiefach Nötigende] je in se imenuje nuja [die Not]. V prihodu izostajanja svoje neskritosti je sama bit nuja.

Toda v izostajanju, ki ostaja obenem z opuščanjem resnice biti v zgodovini metafizike prikrito, se ta nuja prikriva. Znotraj neskritosti bivajočega kot takega, ki kot zgodovina metafizike določa temeljno dogajanje, se nuja biti ne pokaže. Bivajoče je in zbuja videz, kakor da je bit brez nuje.

Vendar brez-nujnost [Notlosigkeit], ki se ureja kot gospostvo metafizike, spravi sámo bit v skrajno nujo. Ta ne ostane le to nujajoče [das Nötigende] v smislu neodjenljivega zavzemanja, ki se zavzema za zavetje, s tem da to zavetje potrebuje kot neskritost prihoda, tj. ga pusti bitstvovati [wesen] kot resnico biti. To neodjenljivo njenega potrebovanja pa se v izostajanju svoje neskritosti izmakne takó daleč, da opusti zavetje biti, tj.

bistvo človeka, in je človek ogrožen z uničenjem svojega bistva in sama bit ogrožena v potrebovanju svojega zavetja. Izmikajoč se tako daleč v izostajanje, se bit obdari z nevarnostjo, da nuja, ki nujajoče bitstvuje kot bit, za človeka zgodovinsko nikoli ne postane tista nuja, ki je. V skrajnosti postane nuja biti nuja breznujnosti [der Notlosigkeit]. Prevladovanje te breznujnosti biti, ki ostaja kot taka prikrita in ki ostaja v svoji resnici dvojno nujajoča nuja [die zwiefach nötigende Not] neodjenljivega potrebovanja zavetja, ni nič drugega kot brezpogojna vodilna sila dovršeno razvitega nebistva v bistvu nihilizma.

Brez-nujnost kot prikrita skrajna nuja biti pa gospoduje prav v razdobju pomračitve bivajočega in zmešnjave, nasilnosti človeškega in njegovega obupa, omajanosti hotenja in njegove nemoči. Brezmejno trpljenje in neizmerna bol vsepovsod oznanjata stanje sveta glasno in molče kot nujepolno [als den notvollen]. Vendar je stanje sveta v temelju svoje zgodovine brez nuje. Bitno-zgodovinsko pa je to njegova najvišja in obenem najbolj skrita nuja. Je namreč nuja same biti.

Kako pa lahko ta nuja kot taka posebej zadene človeka — in sicer njega v njegovi bistveni oddaljenosti od sebe samega? Kaj more človek, če je ta nuja v resnici nuja same biti? Nuja same biti, ki zgodovinsko je kot bistvo nihilizma in — morda — prinaša svoje pristno v prihod, očitno ni kaka taka nuja, ki jo človek sreča, s tem da jo upravlja in se je brani. Kako bi to mogel, če je ne pozna, celo če postavimo, da obramba ne bi bila bistvu te nuje nasproten odnos?

Ustrezati nuji te brez-nujnosti lahko pomeni samo: predvsem šele pomôči do spoznanja breznujnosti kot bitstvujoče [wesenden] nuje same. Za

to je nujno pokazati to brez-nujno nuje [in das Not-lose der Not zu weisen], kar zahteva: razbrati in spoznati opuščanje izostajanja same biti. K temu sodi: v tako razbranem in spoznanem misliti bistvo nihilizma kot zgodovino same biti. To pa pomeni: misliti naproti prihodu samoizmikanja biti glede na njeno zavetje in v nanašanju nanj, tj. na bitstvo zgodovinskega človeka.

Toda kakšen razgled se tu odpira? Misliti skrajni nuji biti naproti, vendar pove: spustiti se v skrajno ogroženost človeka, namreč v nevarnost uničenja njegovega *bistva,* in takó misliti to nevarno. Potek premišljanja bi tedaj srečno pristal ob onem »nevarno misliti«, ki spravlja že dovolj zmešani človeški svet še v pustolovščino in breztemeljnost. Povzdigovanje nevarnosti in zlorabe sile — mar to ne stopnjuje izmenično eno drugo?

Pogosto ponavljana Nietzschejeva beseda »nevarno živeti« spada na področje metafizike volje do moči in zahteva aktiven nihilizem, ki ga je treba sedaj misliti kot brezpogojno gospostvo nebistva nihilizma. Toda nevarnost kot tveganje brezpogojnega spolnjevanja sile in nevarnost kot grožnja z uničenjem bistva človeka, ki prihaja iz izostajanja same biti, nista enaki. Razen tega je nemišljenje [Nicht-denken] na opuščanje nuje same biti, kar se godi kot metafizika, zaslepljenost nasproti brez-nujnosti [Notlosigkeit] kot bistveni človekovi nuji. Ta zaslepljenost prihaja iz nepriznanega strahu pred tesnobo [Angst vor der Angst], ki kot groza razbira in spoznava izostajanje same biti.

Morda je, če gledamo iz trajanja zgodovine biti, zaslepljenost za skrajno nujo biti v obliki prevladujoče brez-nujnosti [Notlosigkeit] sredi stiske bivajočega še bolj nevarna kot surovo pustolovstvo

zgolj brutalne volje do nasilja. To nevarnejše je v optimizmu, ki dopušča kot svoje nasprotstvo samo pesimizem. Oba pa sta vrednotenje, ki se nanaša na bivajoče znotraj bivajočega. Oba se gibljeta v okrožju metafizičnega mišljenja in zganjata opuščanje izostajanja biti. Stopnjujeta brez-nujnost [Notlosigkeit] in zganjata — brez možnega ovedenja — samó to, da se brez-nujnost ne spozna in ne postane spoznavna *kot nuja*.

Nuja biti temelji v tem, da je dvojno nujajoča [das zwiefach Nötigende], vendar prinaša v svojem izostajanju s seboj nevarnost uničenja bistva človeka, kolikor daje bit povod za opuščanje izostajanja same sebe. Brez-nujnost [Not-losigkeit] pomeni: Nuja, ki bitstvuje [west] kot bit sama, ostaja prikrita; ta usoda do skrajnosti ogrozi sámo nujo in jo dovrši v nujo brez-nujnosti [Notlosigkeit].

Če pa bi mogel zgodovinski človek misliti brez-nujnost kot nujo same biti, tedaj bi dozdevno lahko skusil in spoznal, kaj bitnozgodovinsko *je*. Človek te dobe dovršenega nebistva nihilizma bi tedaj šele spoznaval to, kar »je« — v smislu nekega »je«, ki se določa iz resnice biti. Zakaj mislil bi že iz same biti. Človek bi spoznaval, kaj prihaja bitnozgodovinsko iz brez-nujnosti kot nuje in je tako izvorno pri-hodno [herkünftig] že prišlo, vendar prisostvuje [anwest] v skritem prihodu, kar pa za obzorje metafizičnega skustva in spoznavanja pomeni, da odsostvuje [abwest]. Odsostvovanje [Abwesen] pomeni — metafizično mišljeno — golo nasprotje prisostvovanju kot biti: nebit v smislu ničnega niča.

Kaj prihaja iz nuje brez-nujnosti v to nemišljeno same biti, tj. v sredo bivajočega kot takega, takó, da velja za nič?

Izostajanje neskritosti biti kot take sprosti izginjanje vsega rešilnega v bivajočem. To izginjanje odrešilnega jemlje s seboj in zapira odprtost svetega. Zaprtost svetega zatemni vsako sijanje božanskega. Ta zatemnitev učvrsti in skrije pogrešek[31] [den Fehl] Boga. Ta temni pogrešek zapusti vse bivajoče v nedomačem in grozljivem [im Unheimischen], medtem ko se zdi bivajoče kot to predmetno brezmejnega popredmetenja varno imetje in je vsepovsod videti znano in domače. To nedomače in grozljivo bivajočega kot takega spravi na dan brezdomnost zgodovinskega človeka znotraj bivajočega v celoti. Tisti Kje [kraj] prebivanja sredi bivajočega kot takega je videti uničen, ker se sama bit kot tisto bitstvujoče vsakega zavetja [in kraja] izmika.

Ta napol priznana, napol zanikana brezdomnost človeka glede njegovega *bistva* se nadomešča z namero osvojiti Zemljo kot planet in s poseganjem ven v kozmični prostor. Brezdomni človek se — z uspehom svojih storitev in svojega urejanja vse večjih množic svoje vrste — pusti pognati v beg pred svojim lastnim bistvom, da bi si ta beg predstavljal kot povratek domov v resnično humaniteto humanega človeka [des homo humanus] in ga sprejel v svoje lastno početje. Naval dejanskega in učinkovitega se stopnjuje. Brez-nujnost [Notlosigkeit] v odnosu do biti se utrjuje s stopnjevano potrebo po bivajočem in z njim. Več ko potrebuje bivajoče bivajočega, manj mu je potrebno bivajoče kot táko, kaj šele, da bi hotelo upoštevati sámo bit. Revnost in siromaštvo [die Dürftigkeit] bivajočega glede neskritosti biti se dovršuje.

---

[31] Ta »*pogrešek*« je treba tu razumeti predvsem iz »pogrešanja«. — Prev.

Epoha skritosti biti v neskritosti bivajočega kot volje do volje je doba dovršene revnosti in siromaštva bivajočega kot takega. Ta doba pa šele začenja urejati gospostvo nebistva nihilizma v njegovo dovršenost. Zgodovinski potek te dobe je videti, kot da je človek — osvobojen za svojo človeškost — svobodno prevzel red sveta v svojo zmožnost in razpolaganje. Zdi se, kot da je najdeno tisto pravo. To je treba samo še pravilno urediti in tako vzpostaviti gospostvo pravičnosti kot najvišjega reprezentanta volje do volje.

Bitnozgodovinsko bistvo revnosti in siromaštva te dobe temelji v nuji brez-nujnosti [Notlosigkeit]. Grozljivejša kot pogrešek boga je usodna poslanost biti [Seinsgeschick], ker je bitstvenejša in starejša; kot ta usodna poslanost biti se krati in odreka resnica biti sredi navala bivajočega in samó bivajočega. Grozljivost te odsostvujoč-prisostvujoče nuje se zapre v tem, da je vse dejansko, kar zadeva človeka te dobe in ga odnaša s seboj, tj. samo bivajoče, človeku vseskozi dobro znano, da pa človeku prav zaradi tega resnica biti ni le neznana, marveč da — kjerkoli se »bit« pokaže — izdaja le-to za prikazen gole abstrakcije, jo s tem spregleda in zavrže kot ničnі nič. Namesto da bi nenehno mislili na zgodovinsko bistveno polnost *besed* [der *Worte* — »rekel«] »bit« in »biti«, slišimo — ob opustitvi vsakega mišljenja — samó še besede [Wörter],[32] katerih samozvani prazni zvok je prav nadležen.

Grozljivost nuje brez-nujnosti [Notlosigkeit] se sicer zapira in širi svoje napačno raztolmačeno vla-

[32] Gre za razliko med *besedo* kot reklom ali izrekom, ki ga sestavlja več besed, in *besedami* v navadnem pomenu; tu pomeni to pravzaprav besedovanje ali celo samo besedičenje. — Prev.

danje v opuščanju same biti. Toda grozljivost te nuje prihaja iz enostavnega, ki molči kot molk izostajanja biti. Vendar človek v dobi dovršene metafizike komaj misli temu enostavnemu naproti. Kajti takoj ga obremeni, če sploh zmore misliti bit kot táko, z uporabo metafizičnega pojma, bodisi da ga vzame resno kot delo omejenega pojmovanja ali neresno kot golo igračkanje praznega dojemanja in izražanja [Fassens]. V vsakem primeru se obogati metafizično spoznanje, bodi v pozitivni rabi, bodi v negativni izločitvi, samó iz uporabe znanstvenega védenja.

Toda mišljenje, ki vprašuje izostajanju biti naproti, ne temelji niti na znanosti niti ne more kdaj s káko omejitvijo nasproti nji najti svojo pot. To mišljenje je, če je, le v pobudi iz same biti in kot ta povod, kolikor se [to mišljenje] spusti v neskritost biti.

Če lahko mišljenje biti po svojem bitnozgodovinskem bistvu samó sredi nuje brez-nujnosti spozna in razbere, kaj mora razbirati in spoznavati, namreč sámo nujo kot usodno poslanost izostajanja biti v njeni resnici, se — pod gospostvom metafizike in znotraj neomejenega območja njene moči — nujno pripravi na prve korake, katerih sprevod ga pripelje naproti razmerju biti do bistva človeka, ki ima obliko izmikanja.

Mišljenje biti je takó odločno ujeto v metafizično mišljenje bivajočega kot takega, da si svojo pot lahko utira in hodi po njej samo z oporami, ki so sposojene iz metafizike. Metafizika pomaga in ovira obenem. Toda metafizika ne otežuje te hoje, ker je metafizika, temveč ker hrani svoje lastno bistvo v tistem, česar se ne da misliti [im Undenkbaren]. To bistvo metafizike, da skrivajoč hrani neskritost biti in je takó *skrivnost* zgodovine biti,

pa šele odpira spoznanju bitnozgodovinskega mišljenja prehod na prosto, kot kar bitstvuje [west] resnica same biti.

Če je brez-nujnost skrajna nuja in je, kakor da je ravno ni, tedaj je treba človeško zmožnost šele napotiti v brez-nujnost, da bi mogla nuja nujati [nötigen] v območju bistva človeka. Razbrati in spoznati brez-nujnost [Notlosigkeit] kot táko je nujnost [Notwendigkeit]. Če pa postavimo, da je brez-nujnost nuja biti kot take, če postavimo, da je bit kot taka zaupana najprej mišljenju in samo njemu, tedaj prihaja stvar biti, to, da je v svoji neskritosti bit bivajočega, k mišljenju. Mišljenju mora sama bit v svoji neskritosti in s tem ta neskritost sama šele postati vprašljiva in vprašanja vredna; to pa v obdobju metafizike, ki je bit ponižala v vrednoto. Vendar dostojanstvo biti kot biti ni v tem, da velja kot vrednota, pa čeprav najvišja. Bit bitstvuje [west], s tem da — sama svoboda svobodnega — vse bivajoče osvobaja zanj sámo in ostaja za mišljenje tisto, kar je treba misliti. Da pa bivajoče je, kakor da bit *ne* bi »bila« to neodjenljivo in zavetja-potrebno, kakor da ne bi »bila« nujajoča nuja same resnice, to je v dovršeni metafiziki utrjeno gospostvo brez-nujnosti.[33]

[33] Zadnji stavek se glasi: Dass jedoch das Seiende ist, als »sei« das Sein *nicht* das Unablässige und Unterkunft-Brauchende, als »sei« es nicht die nötigende Not der Wahrheit selbst, das ist die in der vollendeten Metaphysik verfestigte Herrschaft der Notlosigkeit. — Prev.

KAZALO

Bistvo nihilizma kot bistvo metafizike (Ivan Urbančič) 5
Evropski nihilizem 29
Pet poglavitnih imen v Nietzschejevem mišljenju 29
Nihilizem, nihil in nič 47
Nietzschejev pojem kozmologije in psihologije . . 52
Izvor nihilizma. Njegove tri oblike 60
Vrhovne vrednote kot kategorije 67
Nihilizem in človek zahodne zgodovine 75
Novo postavljanje vrednot 79
Nihilizem kot zgodovina 85
Postavljanje vrednot in volja do moči 91
Subjektivnost v Nietzschejevi razlagi zgodovine . 103
Nietzschejeva »moralična« razlaga metafizike . . 111
Metafizika in antropomorfija 121
Protagorov stavek 128
Gospostvo subjekta v novem veku 133
Descartesov cogito kot cogito me cogitare 140
Descartesov cogito sum 151
Temeljni metafizični stališči Descartesa in Protagore 160
Nietzschejevo stališče do Descartesa 165
Notranja zveza Descartesovih in Nietzschejevih temeljnih stališč 181
Določitev bistva človeka in bistvo resnice 184
Konec metafizike 190
Odnos do bivajočega in razmerje do biti. Ontološka diferenca 193
Bit kot to apriorno 203
Bit kot ἰδέα, kot ἀγαθόν, kot pogoj 212
Razlaga biti kot ἰδέα in vrednostna misel 218
Zasnutek biti kot volje do moči 224
Razlika biti in bivajočega in narava človeka . . 229
Bit kot praznina in bogastvo 234
Bitnozgodovinska določenost nihilizma 245

Martin Heidegger

EVROPSKI NIHILIZEM

Prevedel Ivan Urbančič

Zbirka »Misel in čas«
Urejuje Peter Levec

Opremil Jože Brumen

Izdala Cankarjeva založba
v Ljubljani

Predstavnik
Miloš Mikeln

Natisnila tiskarna
Ljudske pravice
v Ljubljani 1971