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 Hiedegger 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 brezmujnosti.* 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