

Uvodna opomba

Spis prinaša besedilo popolnoma razdelanih predavanj, ki sem jih, z enakim naslovom, imel v poletnem semestru leta 1935 na univerzi v Freiburgu (Breisgau).

Govorjeno v natisnjenem več ne govori.

Zaradi lažjega razumevanja so, brez vsebinskih sprememb, daljši stavki razvezani, tekoče besedilo je bogateje razčlenjeno, ponavljanja so črtana, pomote odstranjene, netočnosti pojasnjene.

Kar stoji v okroglih oklepajih, je napisano sočasno z razdelavo. Oglati oklepaji vsebujejo v kasnejših letih vstavljene opombe.

Da bi zmogel prav razumeti, v katerem smislu in zakaj je v naslovu predavanj ime »metafizika«, mora bralec že predhodno z njo premeriti njeno pot.

I

TEMELJNO VPRAŠANJE METAFIZIKE

Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič? To je to vprašanje. Verjetno vprašanje ni poljubno. »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« — očitno je to vprašanje prvo izmed vseh. Seveda, prvo ne v časovnem zaporedju vprašanj. Posameznik pa tudi narodi na svoji zgodovinski poti skozi čas sprašujejo marsikaj. Marsikaj pregledajo, preiščejo in preverijo, preden naletijo na vprašanje: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« Mnogi sploh nikoli ne trčijo ob to vprašanje, če to pomeni, da naj vprašanja kot izrečenega ne bi le slišali in brali, temveč: da vprašanje vprašujemo, tj., da ga postavimo, zastavimo, da se primoramo v stanje takega vpraševanja.

Pa vendar! Vsakogar enkrat, morda celo večkrat, oplazi skrita moč tega vprašanja, ne da bi prav dojel, kaj se mu godi. V hudem obupu, na primer, ko se zdi, da vse stvari zgubljajo svojo težo, in ko se omrači vsak smisel, se vzravna to vprašanje. Morda bo zadonelo le enkrat, kot zamolkel udarec zvona, ki zazveni v bivanje in polagoma spet utihne. V vrisku srca je vprašanje spet tu, ker tu so vse stvari preobražene in na novo stoje okrog nas, kakor da bi bili prej zmožni dojeti to, da jih ni, kot to, da so, tako kot so. V dolgočasju, ko smo enako oddaljeni od obupa in veselja, je vprašanje spet tu. Trdovratna običajnost bivajočega širi okrog sebe razpuščenost, v kateri se nam zdi vseeno, ali bivajoče je ali pa ga ni, pri čemer v nenavadni ob-

liki spet odzvanja vprašanje: Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?

To vprašanje lahko hote vprašujemo, lahko pa gre, ravno nasprotno, kot vprašanje neprepoznano, skoz naše bivanje le kot minljiv piš vetra; lahko nas resneje pesti, ali pa ga, s katero koli pretvezo že, odrivamo in zadržujemo — zagotovo to nikoli ni vprašanje, ki ga, časovno gledano, med vprašanji vprašujemo najprej.

Toda vprašanje je prvo v nekem drugem smislu — namreč po rangu. To je mogoče trojno ponazoriti. Vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« je za nas prvo po rangu — enkrat kot najširše, potlej kot najgloblje in naposled kot najizvirnejše vprašanje.

Vprašanje sega najdlje. Ne ustavi se pri nobenem bivajočem, katere koli vrste že je. Vprašanje zaobsega vse bivajoče, in to pomeni, ne samo to zdaj navzoče v najširšem smislu, temveč tudi nekdanj bistvujoče in v prihodnje bivajoče. Področje tega vprašanja ima svojo mejo le ob izrecno ne in nikdar bivajočem, ob nič. Vse, kar ni nič, pade v to vprašanje, na koncu celo sam nič; pa ne morda zato, ker je nekaj, neko bivajoče, saj vendar govorimo o njem, temveč ker nič »je«. Doseg našega vprašanja je tako velik, da ga nikoli ne moremo preseči. Ne pretresamo le tega ali onega, tudi se ne gibljemo po vrsti skoz vse bivajoče, temveč že vnaprej povprašujemo celotno bivajoče, ali kot pravimo, to pa iz razlogov, ki jih lahko pojasnimo šele kasneje: povprašujemo bivajoče v celoti kot tako.

Kot v tem smislu najširše, je potem vprašanje še najgloblje: Zakaj sploh je bivajoče...? Zakaj, tp., za kateri temelj gre, iz katerega temelja prihaja bivajoče, na katerem temelju

stoji, h kateremu temelju se giblje. Vprašanje pri bivajočem ne vprašuje tega ali onega, kaj vedno, tu in tam, je, kakšnih lastnosti, s čim ga je moč spremeniti, za kaj ga lahko uporabljamo in podobno. Vprašanje išče temelj za bivajoče, kolikor je bivajočno. Iskati temelj pa pomeni: utemeljevati. Kar je v to vprašanje postavljeno, stopa v odnos do temelja. Ampak ker vprašujemo, ostaja odprto, ali je temelj resnično ta, ki utemeljuje, utemeljujoči, ta, ki udejanji utemeljitev, pra-temelj; ali pa ta temelj onemogoča utemeljitev, je brez-temeljnost; ali pa ta temelj ni ne eno ne drugo, temveč morda le hlini nujni videz utemeljitve in je tako ne-temelj. Kakor koli že, vprašanje išče odločitev o temelju, ki utemeljuje, da je bivajoče *kot* tako, kar je, bivajočno. To vprašanje po zakaj bivajočemu ne išče vzrokov, ki so iste vrste in na isti ravni kot bivajoče. Vprašanje po zakaj se ne giblje na poljubni površini in površju, marveč prodira v »u-temeljujoča« področja, in sicer čisto do zadnjega, do meje; vprašanje obrača hrbet vsakršnemu površju in plitkosti, stremi po globini; kot najširše vprašanje je tudi med globokimi vprašanji obenem tisto najgloblje.

Kot najširše in najgloblje je to vprašanje končno tudi najizvirnejše. Kaj mislimo s tem? Če naše vprašanje premislimo v celotni širini tega, kar vprašuje, bivajoče kot tako v celoti, potem se nam zlahka zgodi tole: pri vprašanju si popolnoma oddaljimo sleherno posebno in posamezno bivajoče kot ravno to in tako. Sicer mislimo na bivajoče v celoti, ne da bi čemur koli dajali posebno prednost. Pri tem vpraševanju pa *eno* bivajoče vedno znova prav nenavadno sili v ospredje: mi, ljudje, ki zastavljamo to vprašanje. Toda v tem vprašanju naj vendarle

ne bi šlo za neko posebno posamično bivajoče! V smislu neomejenega dosega vprašanja je vsako bivajoče enakovredno. Kak slon v indijskem pragozdu je ravno tako bivajoč kot kak kemični proces izgorevanja na planetu Mars ali kar koli poljubno drugega.

Če torej vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« pravilno izpeljemo v smislu njegovega vpraševanja, moramo opustiti povzdigovanje slehernega posebnega, posamičnega bivajočega, pa tudi napotitev na človeka. Ker kaj pa to bivajoče sploh je! Predstavljajmo si Zemljo znotraj temne neizmernosti prostora v vesolju. Če jo primerjamo, je Zemlja drobceno peščeno zrno, do naslednjega njene velikosti se razteza kilometer in več praznine; na površju tega drobcenega zrna živi vsevprek gomazeča, omotična množica baje modrih živali, ki so le za trenutek iznašle spoznavanje (prim.: Nietzsche, *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*. Zapuščina leta 1873). In kaj je časovni razpon človekovega življenja v toku časa milijonov let? Komajda pomik sekundnega kazalca, vdih. Znotraj bivajočega v celoti ne moremo najti nobenega razloga za povzdigovanje ravno tega bivajočega, ki ga imenujemo človek in ki mu po naključju pripadamo mi sami.

A brž ko bivajoče v celoti pomaknemo v omenjeno vprašanje, se mu vpraševanje vendarle približa in tudi bivajoče se približa vpraševanju v odlikovanem, edinstvenem odnošaju. Prek tega vpraševanja namreč bivajoče v celoti, usmerjeno na njegov možni temelj, kot tako sploh šele razpremo in ga v vpraševanju držimo odprtega. Vpraševanje tega vprašanja v odnosu do bivajočega kot takega v celoti ni kako poljubno dogajanje znotraj bivajočega, kot npr. pa-

danje dežnih kapelj. Vprašanje po zakaj bivajočemu v celoti stopi tako rekoč nasproti, izstopa iz njega, četudi nikoli docela. Toda ravno s tem dobi vpraševanje značilnost, ki ga odlikuje. Ko stopa nasproti bivajočemu v celoti, ne da bi se mu izvijalo, preskoči to, kar v vpraševanju vprašujemo, nazaj k vpraševanju samemu. Zakaj ta zakaj? V čem temelji samo vprašanje po zakaj, ki si umišlja, da bo bivajoče v celoti postavilo v njegov temelj? Pomeni tudi še ta zakaj vpraševanje po temelju |Grund| kot ospredju |Vordergrund|, tako da še vedno iščemo *bivajoče* kot utemeljujoče? Potemtakem to »prvo« vprašanje vendar ni po rangu prvo, če merimo po notranjem rangu vprašanja biti in njegovih preobrazb?

Sicer pa — ali vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« postavljamo ali ne, to sama bivajočega sploh ne zadeva. Planeti ubirajo svojo pot brez njega. Brez njega teče skoz rastline in živali tok življenja.

Toda ko to vprašanje zastavimo, potem se v tem vpraševanju, če ga seveda dejansko izvršujemo, iz tega, kar vprašujemo in povprašujemo, nujno dogodi povratni sunek v vpraševanje samo. Zato vpraševanje v sebi ni kak poljuben potek, temveč odlikovano dogajanje, ki ga imenujemo *zgoda*.

To vprašanje in vsa neposredno v njem zakoreninjena vprašanja, v katerih se to razvija — to vprašanje po zakaj je brez primere s katerim koli drugim. Peha v iskanje lastnega zakaj. Vprašanje »Zakaj ta zakaj?« se na zunaj in sprva zdi kot brezkončno in igrivo ponavljanje iste vprašalnice, kot prisiljeno in prazno tuhtanje o brezvsebinskih pomenih besed. Gotovo, tako se zdi. Vprašanje je le, ali želimo postati žrtve te

cenene navideznosti in smo mnenja, da je s tem že vse opravljeno, ali pa smo sposobni v tem sunku vprašanja po zakaj nazaj k samemu sebi izkusiti vznemirljivo zgodo.

Če pa se ne pustimo prevarati tej navideznosti, se pokaže, da vprašanje po zakaj kot vprašanje po bivajočem kot takem vsekakor vodi ven iz območja slehernega igračkanja z golimi besedami, ob predpostavki, da še imamo toliko moči duha, da resnično izpeljemo sunek vprašanja nazaj v njegov lastni zakaj; do njega seveda ne pride kar samo od sebe. Pri tem izkusimo, da to odlikovano vprašanje po zakaj temelji v nekem skoku, s pomočjo katerega se človek odrine od vse poprejšnje bodisi pristne bodisi domnevne kritosti svoje tubiti. Vpraševanje tega vprašanja je le v skoku in kot ta skok, sicer ga sploh ni. Kaj tukaj »skok« | »Sprung«: vir! pomeni, bomo pojasnili kasneje. Naše vpraševanje še ni ta skok; za to ga moramo še preobraziti; bivajočemu stoji še nevedno nasproti. Za zdaj naj zado- stuje napotilo, da skok tega vpraševanja odska- kuje od ler-springt: iz-vira izl lastnega temelja, da ga s tem udejanja. Tak vir, ki iz-vira kot temelj, pristnemu pomenu besede ustrezno ime- nujemo pra-vir |Ur-sprung: vzrok!: izvirati-si temelj. Ker vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« iz-vira temelj vsemu pristnemu vpraševanju in je tako pra-vir, ga moramo pri- poznati za najizvirnejše vprašanje.

To vprašanje je kot najširše in najgloblje tudi najizvirnejše vprašanje in obratno.

V tem trojnem smislu je vprašanje prvo po rangu, in sicer glede na rang v zaporedju vpraševanja znotraj področja, ki ga to prvo vprašanje mero-dajno odpira in utemeljuje. Naše vprašanje je *vprašanje* vseh resničnih vprašanj, tj.

vprašanj, ki se postavljajo sama nase, in ga, vede ali nevede, v vsakem vprašanju nujno so- vprašujemo. Nobeno spraševanje in zato tudi en sam samcat znanstveni »problem« sebe ne razume, če ne dojema vprašanja vseh vprašanj, tj., če ga ne vprašuje. Mi pa si od prve ure pre- davanj želimo biti na jasnem: nikoli se ne da ob- jektivno dognati, ali kdo, ali mi sami to vpra- šanje vprašujemo zares, tj. *izvirno*, ali pa osta- jamo zgolj znotraj nekega govoričenja. V okro- žju človeško-zgodovinske tubiti, ki ji je *vpraše- vanje* kot izvorna moč tuje, vprašanje nemudo- ma zgubi svoj rang.

Komur je npr. *Biblija* božje razodetje in re- snica, ima pred vsakim vpraševanjem vprašanja »Zakaj je bivajoče in ne raje nič?« že tudi odgovor: Bivajoče, kolikor to ni sam Bog, je po Bogu ustvarjeno. Bog sam »je« kot neustvarjeni Stvarnik. Kdor stoji na tleh takega verovanja, ta sicer lahko do neke mere zasleduje vpraše- vanje našega vprašanja in se z nami vprašuje; toda pristno vpraševati, ne da bi se pri tem, z vsemi posledicami tega koraka, odpovedal sa- memu sebi kot verujočemu, ne more. Lahko se samo dela, kakor da ... Po drugi strani pa vero- vanje, če se nenehno ne izpostavlja možnosti neverovanja, tudi ni verovanje, temveč lagod- nost in dogovor s samim seboj, da se bom v pri- hodnje čvrsto držal nauka kot nečesa izročē- nega. To pa potemtakem ni niti verovanje niti vpraševanje, temveč ravnodušnost, ki se tako naposled lahko bavi z vsem, morda celo zelo zainteresirano, torej tako z verovanjem kot vpra- ševanjem.

Seveda s tistim opozorilom na kritost v ve- rovanju kot posebnem načinu nastanjenosti v resnici še ni rečeno, da navajanje bibličnih be-

sed »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo«, itn., predstavlja kak odgovor na naše vprašanje. Puščamo popolnoma ob strani, ali je ta stavek *Biblije* za vero resničen ali neresničen; ker se na naše vprašanje sploh ne nanaša, ne more predstavljati odgovora nanj. Na naše vprašanje se ne nanaša, ker se nanj sploh ne more navezati. To, kar z našim vprašanjem pravzaprav vprašujemo, je za verovanje norost.

V tej norosti obstaja filozofija. »Krščanska filozofija« je leseno železo in nesporazum. Sicer obstoji miselno sprašujoča obdelava krščansko skušenega sveta, tj. verovanja. To je potem teologija. Samo dobe, ki same več ne verjamejo v resnično veličino naloge teologije, pridejo do pogubnega mnenja, da lahko teologija prek domnevne osvežitve s pomočjo filozofije kaj pridobi ali da jo ta lahko celo zamenja in jo naredi sprejemljivejšo za potrebe časa. Filozofija je za izvorno krščansko verovanje norost. Filozofirati pomeni vpraševati: »Zakaj je sploh bivajoče in ne raje nič?« Dejansko tako vpraševati pomeni: drzniti si izčrpati, prevprašati neizčrpljivo tega vprašanja z razstrtjem tega, kar terja, da vprašanje vprašujemo. Kjer se to dogaja, tam je filozofija.

Če bi zdaj hoteli o filozofiji spregovoriti, da bi pač izdatneje povedali, kaj ona je, zgolj sporočilno, bi bilo tako pričenanje neplodno. Kdor se vanjo spusti, mora seveda že nekaj vedeti. Povedano na kratko!

Vse bistveno filozofsko vpraševanje nujno ostaja času neprimerno. To pa zato, ker je filozofija bodisi zalučana daleč pred svoj vsakokratni danes bodisi ker ta danes veže nazaj na njegovo zgodnje in začetno bivše. Filozofiranje

vedno ostaja védenje, ki se ga ne le ne da narediti času primernega, ampak ki, ravno nasprotno, čas postavlja pod svojo mero.

Filozofija je času neprimerna po svojem bistvu; poslušna je tistim redkim stvarim, ki jim je trajna usoda, da nikoli ne morejo in tudi ne smejo najti neposrednega odziva v njihovem vsakokratnem danes. Kjer na videz nastopa kaj takega, kjer neka filozofija postane moda, tam ni nobene prave filozofije, oziroma je sprevržena in zlorabljena za kdo ve katere njeje tuje nakalne dnevni potrebe.

Filozofija zato tudi ni védenje, ki bi se ga lahko naučili neposredno kot obrtniških in tehničnih znanj, ki bi ga lahko uporabili kot gospodarsko in poklicno znanje nasploh in tako vsakič preračunavali njegovo uporabnost.

Toda to, kar je neuporabno, je vendarle lahko, in je šele tedaj, neka moč. Kar ne pozna neposrednega odziva v vsakdanjosti, je lahko v najglobljem sozvočju s pristnim dogajanjem v zgodovini kakega naroda. Lahko je celo njegova napoved, pred-zven. Času neprikladno bo tedaj imelo svoj lastni čas. To velja za filozofijo. Zato se tudi ne da dognati na sebi in na splošno, kaj je naloga filozofije in kaj je torej treba od nje zahtevati. Vsaka stopnja in vsak začetek njenega razvijanja nosi v sebi lastno zakonitost. Povemo lahko le, kaj filozofija ne more biti in česa ne more spolniti.

Izrekli smo vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«. To vprašanje smo zastavili kot prvo. Pojasnili smo, v kakšnem smislu je mišljeno kot prvo.

Vprašanja pa torej sploh še nismo vprašali. Takoj smo skrenili v opredeljevanje tega vprašanja. Nujno je, da smo si o tem na jasnem. Kaj-

ti vpraševanja tega vprašanja ne moremo primerjati z navajenim, od tu ni nobenega postopnega prehoda, ki bi nam vprašanje postopoma približeval. Zato mora biti vprašanje tako rekoč vnaprej pred-stavljeno. Po drugi strani pa pri tej pred-stavi in govorjenju o tem vprašanju ne smemo odlagati ali celo pozabiti vpraševanja.

Z opredelitvami s tega predavanja torej zaključujemo uvodno opombo.

Vsak bistveni lik duha je dvoznačen. Bolj ko je neprimerljiv z drugimi, mnogoterejša so zmotna tolmačenja.

Filozofija je ena redkih samostojnih ustvarjalnih možnosti in včasih tudi nujnosti človeško-zgodovinske tubiti. Sprotna zmotna tolmačenja filozofije, ki pa ob tem vendarle, četudi bolj ali manj od daleč, sem in tja kaj zadenejo, so nepregledna.

Tu navedimo le dve, ki sta pomembni za pojasnitev današnjega in bodočega položaja filozofije.

Prvo zmotno tolmačenje obstoji v tem, da od bistva filozofije zahtevamo preveč. Drugo zadeva sprevernjeni smisel tega, kar naj bi filozofija dosegla.

Filozofija, vzeto čisto na grobo, vedno cilja na prve in poslednje vzroke bivajočega, in sicer tako, da je pri tem človeškost človeku samemu izrecno razložena in zadana. Od tu se potem zlahka širi mnenje, da bi filozofija zmogla in morala postaviti osnovo vsakokratne in prihodnje zgodovinske tubiti in dobe nekega naroda, na kateri naj bi se kasneje gradila kultura. Vendar so s takimi pričakovanji in zahtevami zmožnosti in bistvo filozofije precenjeni. Najpogosteje se ta pretirana zahteva do filozofije

kaže v obliki graje. Pravijo npr.: Ker metafizika ni sodelovala pri pripravi revolucije, jo je treba odkloniti. To je ravno tako duhovito, kot če bi kdo trdil, da je treba, ker se z njo ne da leteti, odpraviti stružnico. Filozofija nikoli ne more neposredno dajati na razpolago sil ter ustvarjati načinov delovanja in priložnosti, ki privedejo do nekega zgodovinskega stanja, to pa že zato ne, ker se neposredno vedno tiče le redkih. Kdo so ti redki? Ustvarjalno spreminjajoči, preobračajoči. Širi se šele posredno, po obpotjih, ki jih ni moč usmerjati, da bi kdaj kasneje, in to potem, ko je kot izvorna filozofija že davno pozabljena, poniknila v neki samoumljivosti tubiti.

To, kar pa, nasprotno, filozofija po svojem bistvu zmora in mora biti, je: miselno odpiranje tirnic in obzorij védenja, ki postavlja mero in rang, vedenja, v katerem in iz katerega narod v zgodovinsko-duhovnem svetu zapopade in dovršuje tubit, vedenja, ki zaneti, zapreti z njim in izsili vsakršno vpraševanje in ocenjevanje.

Drugo zmotno tolmačenje, ki naj ga omenimo, je sprevernjeni smisel tega, kar naj bi filozofija dosegla. Če filozofija že ne more zasnovati kulture, potem, tako menijo, naj prispeva vsaj k temu, da jo bo lažje graditi, bodisi da celoto bivajočega uredi v preglednice in sisteme ter pripravi podobo sveta, tako rekoč zemljevid sveta za uporabo različnih stvari in področij stvari, in tako omogoči splošno in enakomerno orientacijo bodisi da prevzame delo še zlasti od znanosti, ko razmišlja o njihovih predpostavkah, temeljnih pojmi, postulatih. Od filozofije pričakujejo podporo in celo pospeševanje praktično-tehničnega kulturnega pogona v smislu lajšanja.

Toda — filozofija že po svojem bistvu stvari nikoli ne olajša, temveč jih oteži. In to ne le pre-

hodno, ker se vsakodnevnemu razumu način njenega sporočanja zdi čuden ali celo nor. Otežitev zgodovinske tubiti, s tem pa v temelju biti sploh, je tako rekoč pravi smisel tega, kar naj filozofija doseže. Otežitev vrne stvarjem, biva-jočemu težo (bit). In zakaj je tako? Zato ker je otežitev eden bistvenih temeljnih pogojev za nastanek vsega velikega, k čemur prištevamo predvsem usodo zgodovinskega naroda in njegovih del. Usoda pa je le tam, kjer tubiti gospoduje resnično védenje o stvareh. Utirjenja in vidike takega vedenja pa odpira filozofija.

Zmotna tolmačenja, ki filozofijo neprestano oblegajo, najbolj spodbuja to, kar zganja kdo od nas, profesorjev filozofije. Običajen, pa tudi upravičen in celo koristen posel je posredovati neko določeno, izobrazbi ustrezno znanje o filozofiji, ki je do zdaj nastopala. To znanje se potem kaže *takó*, kakor da bi to bila filozofija sama, medtem ko je v najboljšem primeru le znanost o filozofiji.

To, da smo omenili obe zmotni tolmačenji in poročali o njih, ne more imeti namena, da bi vi zdaj kar na mah prišli v jasno razmerje do filozofije. Vendar če se na vas nepričakovano zvrnejo najbolj utečene sodbe in celo domnevna izkustva, se morate zamisliti in posumiti. To se pogosto zgodi čisto nevpadljivo in zelo hitro. Ljudje verjamejo, da so to izkusili sami, zlahka slišijo potrditev te izkušnje: Pri filozofiji »ni rezultatov«; »Kaj bi s filozofijo?« Obe frazi, raznašani še zlasti v krogu učiteljev in raziskovalcev znanosti, sta nesporno izraz točnih ugotovitev. Tisti, ki zoper njih skuša dokazovati, da pa končno »rezultati so«, le stopnjuje in utrjuje vladajoče zmotno tolmačenje, ki obstoji v predmnenju, da je filozofijo moč ocenjevati z vsak-

danjimi merili, po katerih sicer presojava uporabnost koles ali učinek zdravilnih kopeli.

»S filozofijo ne moremo početi ničesar« — to je popolnoma prav in v najlepšem redu. Napak je le, če menimo, da je ta sodba o filozofiji dokončna. V podobi protivprašanja pride namreč do majhne dopolnitve: če že *mi* ne vemo, kaj bi z njo počeli, pa konec koncev morda filozofija lahko kaj začne *z nami*, ob predpostavki, da se spustimo vanjo. Naj bo to dovolj za ponazoritev tega, kar filozofija ni.

Ob pričetku smo postavili vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«. Zatrdili smo: vpraševanje tega vprašanja je filozofiranje. Če se odprtih oči in odprte glave odpravimo v smeri tega vprašanja, potem se sprva odpovemo vsakemu zadrževanju v katerem koli običajnih področij bivajočega. Prestopamo to, kar je na dnevnem redu. Vprašujemo čez, prek običajnega, v vsakdanu urejenega rednega. Nietzsche nekje pravi (VII, 269): »Filozof, to je človek, ki neprestano doživlja, vidi, sluti, upa, sanja izredne stvari; ... «

Filozofiranje je vpraševanje po tem izrednem. Ker pa, kot smo zaenkrat samo nakazali, vpraševanje povzroči sunek nazaj nase, ni izredno samo to, po čemer vprašujemo, temveč vpraševanje samo. S tem hočemo povedati: to vpraševanje ne leži kar na cesti in ne bomo nekega dne kar iznenada in morda celo pomotoma zašli vanj. Tudi ni nastanjeno v običajnem redu vsakdana, tako da bi bili vanj prisiljeni zaradi kdo ve kakšnih zahtev ali celo predpisov. Tega vpraševanja tudi ni v okrožju nujnega oskrbovanja in zadovoljevanja vladajočih potreb. Samo vpraševanje je zunaj reda. Postavljeno je popolnoma prosto, scela in nalašč na zagonetni temelj svobode, na to, kar smo imenovali skok |Sprung:

vir! Taisti Nietzsche pravi: »Filozofija ... je prostovoljno življenje v ledu in visokogorju.« (XV, 2) Filozofiranje je, tako zdaj lahko rečemo, iz-redno vpraševanje po iz-rednem.

V dobi prvega in merodajnega razvitja zahodne filozofije, pri Grkih, s katerimi se je vpraševanje po bivajočem kot takem v celoti šele resnično začelo, je bilo bivajoče imenovano φύσις. To grško temeljno besedo za bivajoče radi prevajamo z »narava.« Uporabljamo latinski prevod natura, kar pravzaprav pomeni ‚biti rojen‘, ‚rojstvo‘. S tem latinskim prevodom je izvorna vsebina grške besede φύσις že odrinjena, pristna filozofska imenovalna sila uničena. To ne velja le za latinski prevod te besede, ampak za vse druge prevode govornice grških filozofov v rimsko. Postopek prevajanja grške govornice v rimsko ni nič poljubnega ali nedolžnega, temveč pomeni prvo obdobje zakrknjenja in odtujevanja izvornega bistva grške filozofije. Rimski prevod je kasneje postal merodajen za krščanstvo in krščanski srednji vek. Ta se je presadil v novoveško filozofijo, ki se giblje v pojmovnem svetu srednjega veka in potlej ustvarja tiste utečene predstave in pojme, s katerimi si še danes pojasnjujemo začetek zahodne filozofije. Ta začetek pa je današnjim nekaj, kar so kot menda ja prevladano že davno pustili za seboj.

Mi bomo tu ves ta potek iznakaženja in propada preskočili in poskušali ponovno osvojiti neuničeno imenovalno silo govornice in besed; besede in govornica namreč niso lupine, v katere bi bile stvari zapakirane le za pisno in ustno sporazumevanje. V besedi, v govornici stvari šele postanejo, so. Zato nas zloraba govornice v praznem besedičenju, v krilaticah in fazah tudi spravi ob pristen odnos do stvari. Kaj torej pove

beseda φύσις? Upoveduje to, kar vznikaja iz samega sebe (npr. poganjanje vrtnice), odpirajoče se razvijanje; v takem razvijanju: stopanje v prikazovanje, zadrževanje, ostajanje v njem, skratka, vznikajoč-zadržujoče se vladanje. Slovsko pomeni φύειν rasti, napraviti da rase. Vendar kaj pomeni rasti? Ali gre le za količinsko na-raščanje, povečevanje in pomnoževanje?

Φύσις kot vznikanje lahko izkusimo povsod, npr. ob dogajanju na nebu (sončni vzhod), plimovanju morja, rasti rastlin, živalskem in človeškem porojevanju. Vendar φύσις, vznikajoče vladanje, ne pomeni toliko kot ti procesi, ki jih še danes prištevamo k »naravi«. Tega vznikanja in stanja-v-sebi-iz-sebe-ven ne smemo jemati kot proces, ki ga, med drugimi, opazujemo na bivajočem. Φύσις je sama bit, z močjo katere bivajoče šele postane in ostane opazno.

Grki niso šele ob procesih narave skušali, kaj je φύσις, ravno obratno: na temelju pesniško-mislečega temeljnega izkustva biti se jim je razprlo to, kar so morali imenovati φύσις. Šele na temelju tega razprtja so kasneje lahko dobili pogled za naravo v ožjem smislu. Φύσις zato izvorno pomeni tako nebo kot zemljo, tako kamen kot rastlino, tako živali kot človeka in človeško zgodovino, delo ljudi in bogov: končno in sprva pa bogove same, podrejene usodi. Φύσις pomeni vznikajoče vladanje in od tega vznikajočega vladanja prežeto trajanje. V tem vznikajočem trajajočem vladanju počivata tako »postajanje« kot »bit«, vklenjena v zoženi smisel togega vztrajanja. Φύσις je *na-stajanje*, vzpostavljanje iz skritega in šele na ta način tudi upostavljanje tega skritega.

Če pa zdaj φύσις, kot se to najpogosteje dogaja, ne razumemo v izvornem smislu vznika-

jočega in trajajočega vladanja, temveč v kasnejšem in današnjem pomenu kot naravo, in če poleg tega kot temeljni pojav narave postavljamo gibalne procese materialnih stvari, atome in elektrone, to, kar kot physis raziskuje novoveška fizika, potem postane začetna filozofija Grkov filozofija narave, predstava stvari, po kateri so vse te pravzaprav snovne narave. Začetek grške filozofije potemtakem učinkuje, kar po vsakdanjem razumu vsekakor spada k začetku, kot to, kar, spet po latinsko, označujemo kot primitivno. Tako Grki v principu postanejo boljša vrsta Hotentotov, naspram katerim je sodobna znanost neskončno napredovala. Če se ne oziramo na siceršnjo nesmiselnost takšnega dojetja začetka zahodne filozofije kot nečesa primitivnega, moramo reči: Ta razlaga pozablja, da gre za filozofijo, za nekaj, kar spada k redkim velikim stvarjem človeka. Vse veliko pa se lahko začne le kot veliko. Njegov začetek je celo vedno tisto največje. Majhno se vedno začenja zgolj kot majhno, katerega dvomljiva veličina je, da vse pomanjšuje; propad se začenja z majhnim, velik lahko postane le v smislu neizmernosti popolnega izničenja.

Veliko se začenja veličastno, v svoji stovitnosti se ohranja le s pomočjo prostega obnavljanja veličine, in če je začetek velik, se tudi konča veličastno. Tako je s filozofijo Grkov. Z Aristotelom se je končala veličastno. Samo vsakdanji razum in mali ljudje si predstavljajo, da bi veličina morala trajati neskončno, njeno trajanje pa nato izenačijo še z večnim.

Bivajoče kot tako v celoti Grki imenujejo φύσις. Omenimo naj le mimogrede, da se je že znotraj grške filozofije prav kmalu uveljavilo zoženje te besede; ne da bi ob tem njen izvorni

pomen izginil iz izkustva, vedenja in drže grške filozofije. Še pri Aristotelu odmeva vedenje o izvornem pomenu, tam, kjer govori o počelih bivajočega kot takega (prim. Met. Γ 1, 1003 a 27).

Ampak to zoževanje φύσις v smeri »fizičnega« se ni zgodilo tako, kot si to predstavljamo mi, dandanašnji. Fizičnemu zoperstavljamo »psihično«, duševno, oživljeno, živo. Za Grke vse to še tudi kasneje spada k φύσις. Kot nasprotni pojav izstopi tisto, čemur Grki pravijo θέσις, postavitev, postava, ali νόμος, zakon, pravilo v smislu npravstvenosti. To ni moralično, ampak npravstveno; temelji na svobodni zavezanosti in napotilu iz izročila; nanaša se na svobodno obnašanje in držo, oblikovanje zgodovinske biti človeka, ήθος, na to, kar je bilo pod vplivom morale ponižano v etično.

Φύσις se zoži po nasprotju s τέχνη — to ni niti umetnost niti tehnika, temveč vednost, vedoče razpolaganje s svobodnim načrtovanjem, ustanavljanjem in obvladovanjem ustanov (prim. Platonov *Faidros*). Τέχνη je pridobivanje, izgrajevanje, kot vedoče pro-izvajanje. (To, kar je v φύσις in τέχνη bistveno isto, bi bilo moč pojasniti le v posebni razpravi.) Nasprotni pojem fizičnemu pa je vendarle zgodovinsko, tisto področje bivajočega, ki ga Grki prav tako razumejo iz izvorno širše dojete φύσις. To pa nima prav nič skupnega z naturalističnim tolmačenjem zgodovine. Bivajoče kot tako v celoti je φύσις — po bistvu in značilnostih je vznikajoč-zadržujoče se vladanje. Takšno skusimo predvsem ob tem, kar se najbolj neposredno vsiljuje in kar kasneje pomeni φύσις v ožjem smislu: τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, naravno bivajoče. Če se sploh sprašujemo po φύσις, tp. po tem, kaj bivajoče kot tako je, potem nudi oporo predvsem τὰ φύσει

ὄντα, vendar tako, da se vpraševanje že vnaprej ne sme zadrževati pri tem ali onem področju narave, neživih telesih, rastlinah, živalih, temveč mora prek τὰ φυσικά.

V grščini se »prek nečesa«, »čez« reče: μετά. Filozofsko vpraševanje po bivajočem kot takem je μετὰ τὰ φυσικά; vprašuje prek bivajočega, je metafizika. Podrobno sledenje zgodovini nastanka in pomena tega imena zazdaj ni pomembno.

Vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne ra- je nič?«, ki smo ga označili kot po rangi prvo, je zato metafizično temeljno vprašanje. Metafizi- ka velja kot ime določujoče sredine in jedra vse filozofije.

[Uvodoma je vse to namenoma predstavljeno osprednje, z ene plati, in zato pravzaprav dvoznačno. Po pojasnitvi besede φύσις pomeni ta bit bivajočega. Če gre vpraševanju περὶ φύσεως, za bit bivajočega, potem je razprava o physis, »fizika« v starem smislu, že v sebi prek, čez τὰ φυσικά, je že prek bivajočega, je pri biti. »Fizika« od začetka določa bistvo in zgodovino metafizike. Tudi v nauku o biti kot actus purus (Tomaž Akvinski), kot absolutnem pojmu (Hegel), kot večnem vračanju enake volje do moči (Nietzsche) metafizika neomajno ostaja »fizika«.

Vprašanje po biti kot taki pa je vendarle drugačnega bistva in drugega porekla.

Seveda imamo v obzorju metafizike, če še naprej razmišljamo na njen način, vprašanje po biti kot taki lahko zgolj za mehanično ponovitev vprašanja po bivajočem kot takem. Vprašanje po biti je potemtakem tudi transcenden- talno vprašanje, čeprav višjega reda. S takim pretolmačenjem vprašanja po biti kot taki temu vprašanju torej zapremo pot do razvitja, ki ustreza stvari.

Toda to pretolmačenje sploh ne leži kje da- leč, še zlasti ne, ker je v *Biti in času* govor o »transcendentalnem horizontu«. Toda tam mi- šljeno 'transcendentalno' ni enako transcenden- talnemu subjektivne zavesti, temveč se določa iz eksistencialno-ekstatične časovnosti tu-biti. Medtem pa pretolmačenje vprašanja po biti kot taki predvsem zato rine v enakoličnost z vpra- šanjem po bivajočem kot takem, ker bistveno poreklo vprašanja po bivajočem kot takem, z njim pa tudi bistvo metafizike, ostajata v temi. Ta vleče v nedoločno vsakršno vpraševanje, ki na kakršen koli način zadeva bit.

Uvod v metafiziko, s katerim poskušamo tu, tega zameštranege stanja stvari »vprašanja bi- ti« ne izpušča spred oči.

»Vprašanje biti« glede na utečeno tolmačenje pomeni: spraševanje po bivajočem kot takem (me- tafizika). Če pa »vprašanje biti« mislimo iz *Biti in časa*, tedaj pomeni: vpraševanje po biti kot taki. Ta pomen naziva ustreza tudi stvari in govoric; kajti »vprašanje biti« v smislu metafizičnega vprašanja po bivajočem kot takem tematsko ravno *ne vpra- šuje* po biti. Ta ostaja pozabljena.

Ustrezno dvoumen, kot je dvoumen naziv »vprašanje biti«, je tudi govor o »pozabi biti«. Upravičeno zagotavljajo, da metafizika vendar- le sprašuje po biti bivajočega; zato naj bi bila očitna norost metafiziki oponašati pozabo biti.

Če pa vprašanje biti mislimo v smislu vpra- šanja po biti kot taki, potem je vsakemu, ki raz- mišlja z nami, jasno, da metafiziki ravno bit *kot taka* ostaja skrita, da ostaja v pozabi, in to tako odločilno, da je pozaba biti, ki sama pada v po- zabo, nepoznani, a stanovitni vzgib metafizične- ga spraševanja.

Če za obravnavanje »vprašanja biti« v nedoločenem smislu izberemo naziv »metafizika«, potem ostaja naslov tega predavanja dvoumen. Sprva se namreč zdi, da se vprašanje zadržuje v obzorju bivajočega kot takega, a predavanje si že s prvim stavkom prizadeva zapustiti to področje, da bi z vpraševanjem privedlo pred oči neko drugo področje. Naslov predavanja je torej *zavestno* dvoumen.

Temeljno vprašanje predavanja je druge vrste kot vodilno vprašanje metafizike. Predavanje, izhajajoč iz *Biti in časa*, vprašuje po »razprtosti biti« (*Bit in čas*, 21. str. in dalje ter 37. str. i.d.). Razprtost pomeni: razklenjenost tega, kar zapira in skriva pozabo biti. S pomočjo tega vprašanja šele prvičrat osvetlimo tudi *bistvovanje* metafizike, ki je bilo do zdaj skrito skupaj s prej imenovanim].

Uvod v metafiziko potemtakem pomeni: uvajanje v vpraševanje temeljnega vprašanja. No, na vprašanja, sploh pa še temeljna, ne naletimo preprosto kot na kamenje in vodo. Vprašanja niso kot čevlji, obleke ali knjige. Vprašanja so in so samo tako, kot so dejansko vpraševana. Uvajanje v vpraševanje temeljnega vprašanja zato ni pot k nečemu, kar kdo ve kje leži ali stoji, temveč mora to uvajanje vpraševanje šele vzbuditi in ustvariti. Vodenje je vprašujoče prednjačenje, pred-vpraševanje. To pa je vodstvo, ki že po svojem bistvu nima spremstva. Kjer se košati kaj takega, npr. kaka filozofska šola, je vpraševanje razumljeno narobe. Take šole so lahko le v okrožju znanstveno-obrtniškega dela. Tu ima vse svojo določeno stopenjsko razporeditev. Tudi to delo sicer nujno spada k filozofiji. Danes se je izgubilo. Toda najboljše obrtniško znanje nikoli ne nadomesti pristne moči videnja, vpraševanja, upovedovanja.

»Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« To je to vprašanje. Izrekanje vprašalnega stavka, tudi z znižanim glasom sprašujočega govornika, še ni vpraševanje. To vidimo že po tem: če vprašanje večkrat zaporedoma ponovimo, se naša spraševalna drža ne vzpostavlja nič kaj bolj živo, ravno narobe, ponavljano izrekanje lahko privede do zamrtja vpraševanja.

Čeprav torej vprašalni stavek še ni vprašanje in tudi ne vpraševanje, vprašalnega stavka le ne smemo dojemati kot prazne oblike jezikovnega sporočanja, na primer v tem smislu, kakor da je vprašalni stavek le neka izjava »o« nekem vprašanju. Če vam pravim »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«, potem ni namera mojega vpraševanja in rekanja, da bi vam sporočil, da v meni zdaj poteka proces spraševanja. Sicer lahko izrečeni vprašalni stavek dojemamo tudi tako, vendar je potem samo vpraševanje ravno preslišano. Ne prihaja do nobenega sovpraševanja in samostojnega vpraševanja. Prav nič se ne drami vpraševalna drža ali celo vpraševalna osmislitev. Ta obstoji v *hotenju*-po-vedenju. Hotenje, to ni prazno želenje in stremljenje. Kdor želi vedeti, navidez tudi sprašuje; toda ne prestopa povedi vprašanja, ustavi se prav tam, kjer vprašanje pričinja. Vpraševanje je hotenje-po-vedenju. Kdor hoče, kdor vse svoje bitje polaga v eno voljo, ta je odločen. Odločenost ničesar ne odmika, se ne izmika, temveč deluje v trenutku in brez odlaganja. Odločenost ni le prazen sklep o delovanju, ampak odločilni, vse ravnanje povzemajoči in prevevajoči začetek delovanja. Hotenje je biti odločen, je odločenost. [Bistvo hotenja je tu zvedeno v odločenost. Toda bistvo odločenosti je v odločenosti človeške tubiti za jasnino biti, nikakor pa ne v ko-

pičenju moči »agiranja«. Prim. *Bit in čas*, 44. in 60. par. Odnos do biti pa je dopuščanje. Da naj bi vse hotenje temeljilo v dopuščanju, to razum osuplja. Prim. predavanje *O bistvu resnice*, 1930.]

Vedeti pa nasprotno pomeni: moči stati v resnici. Resnica je razodetost bivajočega. Vedeti je potemtakem: moči stati v razodetosti bivajočega, jo prestajati. Posedovanje zgolj nekih znanj, pa naj bodo še tako obširna, ni vedenje. Tudi če so ta znanja prek študijskega programa in izpitnih pogojev zbita na praktično najpomembnejše, še niso vedenje. In tudi če so ta znanja, skrčena le na najnujnejše, »življenju blizka«, to, da jih posedujemo, še ni vedenje. Kdor pri sebi nosi naokoli taka znanja, in je zvadil tudi nekaj praktične spretnosti, bo ob dejanski dejanskosti, ki je vedno drugačna od tega, kar malomeščan razume pod blizkostjo življenju in dejanskosti, kljub vsemu nemočen in bo nujno postal šušmar. Zakaj? Ker nima vedenja, saj vedenje pomeni: *moči učiti se*.

Vsakodnevni razum seveda meni, da ima vedenje tisti, ki se mu ni treba več učiti, ker se je že izučil. Ne: vedeč je le ta, ki razume, da se mora vedno znova učiti in se je na osnovi takega razumevanja pripravil predvsem do tega, da se stalno *zmore učiti*. To je mnogo, mnogo težje kot posedovanje znanj.

Zmožnost učenja predpostavlja zmožnost spraševanja. Spraševanje pa je zgoraj pojasnjeno hotenje po vedenju, od-ločenost za zmožnost stanja v razodetosti bivajočega. Ker pa nam gre za vpraševanje po rangu prvega vprašanja, sta tako hotenje kot vedenje očitno *prednostne vrste*. Zato *vprašalni stavek*, četudi ga izrekamo pristno vprašalno in poslušamo s so-vpraševanjem, vprašanja ne more izčrpati. Vprašanje, ki

sicer v vprašalnem stavku zveni, je ne glede na to še zaprto in zamotano vanj in ga je treba šele razviti. Pri tem si moramo izčistiti, zagotoviti in si z vajo učvrstiti vpraševalno držo.

Naša najbližja naloga je v *razvijanju* vprašanja »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«. V kateri smeri se lahko godi to razvijanje? Vprašanje je dostopno najprej v vprašalnem stavku. Ta obenem pregrinja vprašanje. Zato mora biti njegovo ubesedenje ustrezno široko in ohlapno. Oglejmo si torej naš vprašalni stavek s tega vidika. »Zakaj sploh bivajoče in ne raje nič?« Stavek vsebuje neko cezuro. »Zakaj sploh je bivajoče?« Vprašanje je s tem pravzaprav zastavljeno. K zastavitvi tega vprašanja spada: 1. natančno navajanje tega, kar je postavljeno v vprašanje, kar *povprašujemo*; 2. navajanje tega, glede na kaj je to povpraševano povprašano, po čemer vprašujemo. Kar najbolj enoznačno je namreč navedeno, kaj je to povprašano: bivajoče. Po čemer vprašujemo, to vprašano, je ta zakaj, tj. temelj. Kar potem v vprašalnem stavku še sledi, »in ne raje nič?«, je ja samo še neki privesek, ki se za sprva ohlapno, uvajajoče govorjenje umešča kar sam od sebe, kot dodatek nekega rekla, s katerim o povprašanem in vprašanem ni povedano nič nadaljnjega, je okrasna floskula. Vprašanje je *brez* privesenega rekla, ki izvira zgolj iz preobilja nestrogega govorjenja, celo daleč bolj enoznačno in odločilno. »Zakaj sploh je bivajoče?« Dodatek »in ne raje nič?« pa ni trhel samo zaradi prizadevanja po ostrejšem zajetju vprašanja, temveč še bolj zato, ker sploh ničesar ne pove. Kaj naj bi po niču še vnaprej vpraševali? Nič je enostavno nič. Spraševanje tu nima več kaj iskati. Za spoznavanje bivajočega ni z navajanjem nič pridobljeno tako rekoč prav nič.

Kdor govori o niču, ne ve, kaj počne. Kdor govori o niču, ga prek tega dejanja naredi za nekaj. Govoreč tako, govori zoper to, kar misli. Opo-reka si sam. Rekanje, ki si samo oporeka, krši temeljna pravila rekanja (λόγος), »logiko«. Govorjenje o niču je nelogično. Kdor govori in misli nelogično, ni znanstven. Kdor pa zdaj celo znotraj filozofije, kjer je logika vendar doma, govori o niču, tega še toliko ostreje zadene oči-tek, da krši temeljna pravila vsega mišljenja. Tako govorjenje o niču je sestavljeno zgolj iz nesmiselnih stavkov. Poleg tega pa: kdor nič resno jemlje, se postavlja na stran ničnega. Javno podpira duha zanikanja in se udinja razkroju. Govorjenje o niču ni samo protivno mišljenju, ampak spodkopava vsakršno kulturo in vero. Kar prezira mišljenje v njegovi temeljni postavi, kot tudi uničuje voljo grajenja in vero, je čisti nihilizem.

Najbolje bo, da zaradi takega umovanja v našem vprašalnem stavku kar črtamo odvečno reklo »in ne raje nič?« ter se omejimo na preprosto in strogo obliko: »Zakaj sploh je bivajoče?«

Temu ne bi prav nič stalo na poti, če ... če bi bili pri ubesedovanju našega vprašanja tako nevezani, kot se je to dosedaj zdelo. S tem, ko vprašanje vprašujemo, smo vendarle nastanjeni v izročilu. Filozofija je namreč vedno že in zmeraj vpraševala po temelju bivajočega. S tem vprašanjem se je začela, v tem vprašanju se bo končala, če predpostavljamo, da bo njen konec velik in ne kak omotičen propad. Vprašanje po ne-bivajočem, po niču, že vse od začetka hodi ob strani vprašanja po bivajočem. In to ne le zunanje, kot neki postranski pojav, vprašanje po niču se oblikuje ustrezno vsakokratni širini, globini in izvornosti, v kateri se vprašuje vprašanje po bivajočem, in obratno. Način vpraševanja po niču

lahko jemljemo za kazalec in razpoznavni znak za način vpraševanja po bivajočem.

Če to premislimo, potem se dozdeva, da izreka vprašalni stavek, ki smo ga izrekli ob pričetku »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«, vprašanje po bivajočem vendar mnogo ustreznejše kot skrajšani. Da prav tu uvajamo govor o niču, ni kaka lagodnost in bohotnost govornika, in tudi ne kaka naša iznajdba, temveč zgolj strogo spoštovanje izvornega izročila smisla temeljnega vprašanja.

Toda govor o niču je mišljenju nasploh nekaj protivnega, v posamičnem pa nekaj razkrojevalnega. Kaj pa, če oba, tako skrb za pravo upoštevanje temeljnih pravil mišljenja kot tudi strah pred nihilizmom, ki bi odsvetovala govor o niču, — kaj pa če se oba opirata na neki nesporazum? V resnici je tako. Nesporazum, ki je tu v igri, sicer ni naključen. Temelji v nekem nerazumevanju vprašanja po bivajočem, ki gospoduje že od davna. To nerazumevanje izhaja vendar iz *pozabe biti*, ki se vse bolj utrjuje.

Ni še namreč tako zagotovo določeno, ali logika s svojimi temeljnimi pravili sploh lahko da merilo vprašanja po bivajočem kot takem. Lahko bi bilo ravno obratno, da vsa nam znana in kot darilo neba obravnavana logika temelji v čisto določenem odgovoru na vprašanje po bivajočem, da zatorej vse mišljenje, ki uboga izključno miselne zakone podedovane logike, že od vsega začetka ni sposobno, da bi samo iz sebe razumelo vprašanje po bivajočem, da o tem, da bi ga zmoglo resnično razvijati in voditi v smeri odgovora nanj, sploh ne govorimo. V resnici gre le za videz strogosti in znanstvenosti, ko se sklicujemo na načelo protislovnosti, in na logiko nasploh, da bi dokazali, da je vse

mišljenje in govorjenje o niču protislovno in zato nesmiselno. »Logika« pri tem velja kot za vse čase zagotovljeno razsodišče, v katero seveda noben razumen človek ne bo podvomil; namreč v njeno pristojnost prve in zadnje instance pravilnega govorjenja. Kdor govori proti logiki, bo zato potih ali pa izrecno osumljen samovolje. Golo sumničenje torej že jemljejo kot dokaz in ugovor, nadaljnje in pristno razmišljanje pa imajo za odvečno.

O niču res ne moremo govoriti in se pravdati, kakor da je stvar kot dež zunaj ali gora ali kateri koli predmet. Nič ostaja vsej znanosti načelno nedostopen. Kdor hoče o niču resnično govoriti, mora nujno postati neznanstven. To pa je velika nesreča le tako dolgo, dokler menimo, da je znanstveno mišljenje edino in pristno strogo mišljenje, da zmore in mora biti kot merilo ustoličeno tudi za filozofsko mišljenje le ono. Stvar pa je ravno obratna. Vse znanstveno mišljenje je le izvedena in kot taka kasneje utrjena forma filozofskega mišljenja. Filozofija nikoli ne nastaja iz znanosti in z njeno pomočjo. Filozofije ne moremo razvrščati skupaj z znanostmi. Filozofija je znanostim predpostavljena, in to ne le samo »logično« ali pa v tablici sistema znanosti. Filozofija je nastanjena v popolnoma drugem področju in rangu duhovnega bivanja. Samo s pesnjenjem sta filozofija in njeno mišljenje istega reda. Toda pesnjenje in mišljenje spet nista nekaj enakega. Govor o niču je za znanost vselej nekaj groznega in nesmiselnega. Nasprotno pa poleg filozofa to zmore pesnik — sicer ne zato, ker se pesništvo po mnenju vsakdanjega razuma godi manj strogo, temveč zato, ker v pesništvu (mišljeno je le pristno in veliko pesništvo) glede na vso golo znanost vlada bistveno prven-

stvo duha. Iz takega prvenstva govori pesnik venomer tako, kakor da bo bivajoče prvokrat nagovorjeno in izgovorjeno. V pesnjenju pesnika in v mišljenju misleca je vedno ohranjeno toliko svetnega prostora, da v njem slednja stvar, drevo, gora, hiša, klic ptice, popolnoma zgubi običajnost in navadnost.

Pravi govor o niču vedno ostaja nenavaden. Ni ga mogoče posplošiti. Če ga vržemo v ceneno kislino zgolj logične ostroumnosti, bo seveda izpuhtel. Zato se rekanje o niču nikoli ne more začeti neposredno, npr. kot opis kake slike. Toda mogoče je pokazati možnost takega upovedovanja niča. Navedimo tu neko mesto iz enega zadnjih del pesnika *Knuta Hamsuna: Ob letu in dnevu*.^{*} Delo tvori celoto skupaj s *Potepuhi* in *Avgustom, ki je objadral svet. Ob letu in dnevu* prikazuje zadnja leta in konec tega Avgusta, v katerem se uteleša izkoreninjena vse-zmožnost današnjega človeka, in sicer na način tubiti, ki odnosov z neobičajnim ne more izgubiti, ker to v svoji dvomljivi nemoči ostaja pristno in prvenstveno. Ta Avgust je v svojih zadnjih dnevih sam zgoraj v visokogorju. Pesnik pravi: »Sedi tu sredi med svojimi ušesi in sliši pravo praznino. Zelo komično, blodnja. Na morju /A. je prej na veliko plul/ se je (vendar) nekaj gibalo, in tam je bil neki zvok, nekaj slišnega, neki vodni zbor. Tu — nič zadeva ob nič in ga tu ni, niti kake luknje ni. Le vdano lahko stresemo z glavo.«

Torej ima nič konec koncev le neki svojstven pomen. Zato spet povzemimo naš vprašalni stavek in ga prevprašajmo. Pri tem opazujmo, ali je ta »in ne raje nič« res svojevoljno navešeno

^{*} *Nach Jahr und Tag*, 1934, str. 464.

reklo, ki ničesar ne pove, ali pa ima neki bistveni smisel že v predhodnem izrekanju vprašanja.

V ta namen se bomo najprej držali skrajšanega, navidez preprostejšega in domnevno strožjega vprašanja: »Zakaj sploh je bivajoče?« Ko tako sprašujemo, izhajamo iz bivajočega. To je. Dano je, naproti nam je, zato ga ob vsakem času lahko najdemo; poznano nam je po določenih področjih. Zdaj pa to bivajoče, ki nam je na ta način dano, neposredno povprašujemo z vidika tega, kateri je njegov temelj. Vpraševanje nemudoma zakorači do nekega temelja. Tak postopek je tako rekoč le razširitev in stopnjevanje dogajanja, ki ga vadimo vsak dan. Nekje v gor'cah se, npr., pojavi trtna uš, nekaj nesporno navzočega. Vprašali bi se: Od kod to? Kje in kaj je razlog? Tako je navzoče bivajoče v celoti. Sprašujemo se: kje in kaj je vzrok? Ta način spraševanja se izraža v preprosti formuli: Zakaj je to bivajoče? Kje in kaj je njegov vzrok? Neizrecno sprašujemo po nekem drugem, višjem bivajočem. Toda pri tem vprašanje še sploh ne meri na bivajoče kot tako v celoti.

Pa se vprašajmo v obliki začetno postavljenega vprašalnega stavka »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« Potem ta dodatek preperečuje, da bi s spraševanjem začeli neposredno le pri nedvomno danem bivajočem, in da bi, ko smo komaj začeli spraševati, že koračili in odkorakali k iskanemu, tudi bivajočemu temelju. Namesto tega je bivajoče na način vpraševanja izpostavljeno možnosti nebiti. Ta zakaj s tem dobi neko popolnoma drugo moč in prodornost spraševanja. Zakaj je bivajoče oteto, iztrgano možnosti nebiti? Zakaj se brez nadaljnega in nenehno ne ruši v nebit? Bivajoče zdaj ni več nekaj pač navzočega, zapada nihanju, in to či-

sto neodvisno od tega, ali mi to bivajoče prepoznavamo z vso gotovostjo ali pa ne, neodvisno od tega, ali ga zajemamo v polnem obsegu ali ne. Odslej bivajoče kot tako, kolikor ga postavljamo v to vprašanje, niha. Nihaj tega nihanja sega vse do skrajne in najostrejše protimožnosti bivajočemu, v nebit in nič. Obenem se preobraža tudi iskanje tega zakaj. Ne meri več na to, da bi priskrbelo neki prav tako navzoč pojasnjevalni vzrok za navzoče, temveč iščemo zdaj neki temelj, ki naj utemelji vladavino bivajočega kot prevlado nad ničem. Temelj, po katerem vprašujemo, je zdaj vprašan kot temelj odločitve za bivajoče in zoper nič, natančneje, kot temelj nihanja bivajočega, ki nas drži in spušča, pol bivajoče, pol nebivajoče, iz česar izhaja tudi to, da nobeni stvari ne moremo popolnoma pripadati, celo samim sebi ne; in vendar je tubit vselej že moja.

[Določilo »vselej že moja« pomeni: tubit mi je vržena, da bi moje sebstvo* bilo tubit. Tubit pa pomeni: skrb v njej ekstatično razprte biti bivajočega kot take, ne samo človeške biti. Tubit je »vselej že moja«; to ne pomeni niti: postavljena po meni niti: zvedena na kak osamljeni jaz. Tubit je ona *sama* iz njenega bistvenega odnosa do biti sploh. To pomeni v *Biti in času* večkrat izrečeni stavek: tubiti pripada razumevanje biti.]

Tako postaja že bolj jasno: ta »in ne raje nič?« ni odvečni dodatek k pravemu vprašanju, temveč je to reklo bistvena sestavina celotnega vprašalnega stavka, ki cel izreka neko popolnoma drugo vprašanje, kot meni vprašanje »Zakaj je to bivajoče?« S svojim vprašanjem se postavljamo v bivajoče tako, da to *kot bivajoče* izgubi svojo samoumevnost. S tem ko bivajoče zapada

* das Selbst

nihanju med dvema najoddaljenejšima in najostrejšima možnostima nihaja »ali bivajoče — ali nič«, samo spraševanje zgubi sleherna trdna tla. Tudi naša sprašujoča tubit zapade lebdenju in se v tem lebdenju obenem sama vzdržuje.

Toda z našim vprašanjem se bivajoče ne spremeni. Ostaja, kar je in kakor je. Naše spraševanje je vendar le neko duševno-duhovno dogajanje v nas, ki samemu bivajočemu, kakor koli se že odvija, vendarle ne more nič. Gotovo, bivajoče ostaja tako, kakor nam je razodeto. Vendar pa bivajoče od sebe ne more odvaliti tega, kar je vprašanja-vredno, da bi kot to, kar je in kakor je, lahko tudi *ne* bilo. Te možnosti nikakor ne izkušamo kot nekaj, kar bi si le domišljali, temveč samo bivajoče razglaša to možnost, razglaša se kot bivajoče v njej. Naše vpraševanje odpira to področje, da bi se bivajoče lahko razklenilo v tej vprašljivosti.

O zgodi takega vpraševanja vemo vse premalo; še vse preveč je grobo. Zdi se, da v njej pripadamo povsem samim sebi. In vendar je ravno *to* vpraševanje tisto, ki nas pomika v odprto, pod pogojem, da se vprašujoč samo preobraža (kar spolnjuje vsako pristno vpraševanje) ter širi nov prostor nad vse in skozi vse.

Zdaj pa velja na poljubno najbližjem, da nas ne bi zavedle preuranjene teorije, stvari skusiti kot to, kar so. Ta košček krede tu je razsežna, razmeroma trdna, določno oblikovana belosiva stvar in ob vsem tem neka stvar za pisanje. Prav tako gotovo kot tej stvari pripada to, da leži tu, ji pripada tudi to, da je tu lahko tudi ne bi bilo in da ne bi bila ravno tolikšna. Možnost, da z njo rišemo po tabli, da jo zrabimo, ni nekaj, kar bi stvari zgolj primišljevali. Ona sama je kot to bivajoče v tej možnosti, drugače kreda ne bi

bila pisalo. Temu ustrezno ima sleherno bivajoče vedno na različne načine ob sebi to možno. To možno kredi pripada. Sama na sebi ima določeno primernost za določeno uporabo. Vajeni smo, nagibamo se k temu, da bi pri iskanju tega možnega krede rekli, da česa takega ne vidimo in ne otipljemo. Toda to je predsodek. Njegova odstranitev spada k razvitju našega vprašanja. To naj šele zdaj odpre bivajoče v njegovem nihanju med nebitjo in bitjo. Kolikor se bivajoče upira skrajni možnosti nebiti, je samo nastanjeno v biti, pri tem pa vendar nikoli ni prestopilo in premagalo možnosti nebiti.

Nenadoma tu govorimo o nebiti in biti bivajočega, ne da bi povedali, kako se tako imenovano nanaša na bivajoče samo. Ali je oboje isto? Bivajoče in njegova bit? Razlikovanje! Kaj je npr. bivajoče na tem kosu krede? Že to vprašanje je dvoumno, ker je besedo »bivajoče« moč razumeti v dveh ozirih, prav tako kot grški τὸ ὄν. Bivajoče pomeni enkrat to, *kar* je vsakokrat bivajoče, na primer ta belosiva, tako in tako oblikovana, lahka, drobljiva masa. Nato »bivajoče« pomeni to, kar obenem »napravi«, da je to imenovano bivajoče, ne pa morda nebivajoče, tisto, kar na bivajočem, če je neko bivajoče, tvori bit. Glede na ta dvojni pomen besede »bivajoče« pomeni grški τὸ ὄν pogosto to drugo, torej ne samo bivajoče, to, *kar* je bivajoče, temveč »to bivajočno«, bivajočnost, bivajočnost, bit. Nasprotno pa »bivajoče« v prvem pomenu pomeni vse ali posamezne bivajoče stvari, vse glede nanje in ne na njihovo bivajočnost, οὐσία.

Prvi pomen τὸ ὄν meni τὰ ὄντα (entia), drugi τὸ εἶναι (esse). Tisto, kar je bivajoče na kosu krede, smo našli. To smo tudi razmeroma lahko našli. Poleg tega zlahka uvidimo, da ime-

novano lahko tudi ne biva, da končno ni treba, da je ta kreda tu, da sploh ni treba, da je. Kaj pa je tedaj za razliko od tega, kar lahko stoji v biti ali pade nazaj v nebit, kaj je za razliko od bivajočega — bit? Je isto kot bivajoče? Tako torej ponovno vprašujemo. Toda, v predhodnem naštevanju biti nismo prišteli, temveč smo jo le imenovali: tvarina, belosiva, lahka, tako in tako oblikovana, drobljiva. Kje zdaj tiči bit? Ta kredi vendar mora pripadati, kajti ona sama, ta kreda je.

Bivajoče srečujemo vsepovsod, obdaja nas, nosi in prisiljuje, navdihuje in zapolnjuje, povzdiguje in razočara, a kje je in v čem ob vsem tem obstoja bit bivajočega? Lahko mi kdo odvrne: to razlikovanje med bivajočim in njegovo bitjo ima lahko jezikovno in občasno tudi pomenu ustrezno pomembnost; to razliko pa lahko začrtamo v golem mišljenju, tj. v pred-stavljanju in menjenju, ne da bi temu razlikovanju ustrezalo na bivajočem kar koli bivajočega. A celo ta, zgolj mišljena razlika je vprašljiva; ostaja namreč nejasno, kaj naj si tu mislimo pod imenom »bit«. Dovolj naj bi bilo torej, da poznamo bivajoče in si zagotovimo oblast nad njim. Razlikovati poleg tega še bit, je izumetničeno in ne vodi do ničesar.

K priljubljenemu vprašanju, kaj imamo od takega razlikovanja, smo že nekaj pripomnili. Spomnimo se zdaj naše namere. Vprašujemo: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« Tudi v tem vprašanju se navidez držimo zgolj bivajočega in se izogibamo praznemu tuhtanju o biti. Vendar kaj pravzaprav vprašujemo? Zakaj da bivajoče kot tako je? Vprašujemo po temelju tega, da bivajoče je in kaj je in da ni raje nič. V temelju vprašujemo po biti. Toda kako? Vprašujemo po biti bivajočega. Povprašujemo bivajoče glede na njegovo bit.

Toda ko ostajamo v vpraševanju, pravzaprav že predhodno vprašujemo po biti z ozirom na njen temelj, četudi je to vprašanje nerazvito in ostaja nedoločeno, če ni sama bit v sebi ta temelj, zadosten temelj. Ko to vprašanje po biti postavljamo kot po rangi prvo, se to torej godi, ne da bi vedeli, kako je z bitjo in kako je bit nastanjena v razliki do bivajočega? Vendar kako naj sploh vprašamo po temelju za bit bivajočega, da ne rečemo, kako naj ga najdemo, dokler zadosti ne zajamemo, ne razumemo in ne dojamemo biti same? Ta namera bo ostala ravno tako zgrešena, kot če bi kdo želel navesti vzrok in razlog požara in bi pri tem razglašal, da se mu za preverbo poteka in mesta požara ni treba brigati.

Tako se izkaže: Vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« nas sili v pred-vprašanje *Kako je z bitjo?*

Zdaj sprašujemo po tistem, kar komaj dojemamo, kar za nas ostaja skoraj prazen zven besed. To pa je blizu nevarnosti, da pri našem nadaljnem vpraševanju postanemo žrtev golega malikovanja besed. Zato je toliko bolj nujno, da si že od samega začetka pridemo na jasno, kako je, najpoprej, za nas z bitjo in kako je z našim razumevanjem biti. Tu je pomembno predvsem to, da vedno znova skusimo, da *biti tega* bivajočega ne moremo pristno zajeti, ne na bivajočem, ne v bivajočem — pa tudi nikjer drugje ne.

Pomaga naj nam nekaj primerov. Tam čez, na drugi strani ceste stoji poslopje višje realke. Nekaj bivajočega. Poslopje lahko od zunaj preiščemo z vseh strani, ga prehodimo od kleti pa do podstrešja in beležimo vse, na kar naletimo: hodniki, stopnice, učilnice in njih oprema. Povsod najdevamo bivajoče, celo z neko čisto določeno namembnostjo. In kje je zdaj bit te višje

realke? Ta vendar *je*. Poslopje *je*. Če temu bivajočemu sploh kaj pripada, potem je to njegova bit, in kljub temu je znotraj bivajočega ne najdemo.

Bit tudi ne obstaja v tem, da bivajoče opazujemo. Poslopje stoji tu, tudi če ga ne opazujemo. Srečamo ga lahko le, ker *že je*. Poleg tega se zdi, da bit te hiše ni za vsakogar enaka. Za nas, opazovalce, za mimoidoče, je neka druga kot za učence, ki sede v njej, pa ne zato, ker jo vidijo le od znotraj, ampak zato, ker to poslopje za njih pravzaprav je to in je *táko*, kot kar in kakor ono je. Bit takega poslopja lahko tako rekoč duhamo in pogosto imamo tudi še po desetletjih ta vonj v nosu. Ta mnogo neposredneje in resničneje daje bit tega bivajočega, kot bi to kdaj koli zmožni posredovati opis ali pa ogled tega poslopja. Po drugi strani pa obstoj tega poslopja vendar ne temelji na tej kdo ve kje lebdeči vonjavi.

Kako je z bitjo? Lahko bit vidimo? Vidimo bivajoče, to kredo tu. Vidimo bit, kot vidimo barve, svetlobo, temo? Ali pa — slišimo, duhamo, okušamo, tipamo bit? Slišimo motorno kolo, kako drvi po cesti. Slišimo divjo kokoš, kako se v letu umika prek visokega gozda. A pravzaprav slišimo le šum ropotanja motorja, šum, ki ga povzroča divja kokoš. Vrh tega je res težko, nismo navajeni opisovati čistega šuma: čisti šum namreč *ni* to, kar običajno slišimo. Slišimo [glede na goli šum] vselej *več*. Slišimo letečega ptiča, četudi bi, strogo vzeto, morali reči: divja kokoš ni nič slišnega, noben način tona, ki bi ga uvrščali v tonsko lestvico. Tako je tudi pri drugih čutih. Tipamo žamet, svilo; kar brez nadaljnega ju gledamo kot tako ali tako bivajoča. Prvo je bivajočno drugače kot drugo. V čem tiči in obstaja bit?

A razgledati se moramo še temeljiteje in se ovesti ožjega in širšega okrožja, v katerem se

zadržujemo vsak dan in vsako uro, vede in nevede, okrožja, ki neprestano prestavlja svoje meje in ga iznenada prebijemo.

Bližajoča se, huda nevihta v gorah »je«, ali, kar tu pomeni ravno toliko, »je bila« ponoči. V čem obstaja njena bit?

Oddaljeni hribi pod visokim nebom ... Nekaj takega »je«. V čem obstaja bit? Kdaj in komu se razodeva? Popotniku, ki uživa v pokrajini, ali kmetu, ki iz nje in v njej opravlja dnevno delo, ali meteorologu, ki naj bi napovedal vreme? Kdo od teh zajame bit? Vsi in nihče. Ali so to, kar omenjeni ljudje na hribih pod velikim nebom dojemajo, vsakič le določeni pogledi letih, ne pa hribi sami, tako kot oni »so«, in ne to, v čemer obstaja njihova pristna bit? Kdo bo zajel bit? Ali pa je nesmiselno, zoper smisel biti, da sploh sprašujemo po tistem, kar je za takimi pogledi na sebi? Temelji bit v pogledih?

Portal zgodnjoromanske cerkve je bivajoče. Kako in komu se razodeva bit? Umetnostnemu zgodovinarju, ki ga obišče in fotografira na ekskurziji, ali opatu, ki ob prazniku s svojimi menihi stopa skozi portal, ali otrokom, ki se poleti igrajo v njegovi senci? Kako je z bitjo tega bivajočega?

Neka država — *je*. V čem obstoji njena bit? V tem, da policija aretira osumljenca, ali v tem, da v ministrstvu drdra toliko in toliko pisalnih strojev in zapisuje diktate državnih sekretarjev in ministrskih svetnikov? Ali »je« država v pogovorih voditelja z angleškim zunanjim ministrom? Država *je*. Ampak kje tiči bit? Sploh tiči kje?

Van Goghova slika: par robotih kmečkih čevljev, nič drugega. Slika ne prikazuje pravzaprav ničesar. Toda kar tu *je*, s tem si takoj sam, kakor da bi sam z motiko šel utrujen s polja do-

mov, kasnega jesenskega večera, ko ugašajo zadnji ognji krompirišč. Kaj je tu bivajočno? Platno? Poteze čopiča? Barvna ploskev?

Kaj je v tem, kar smo zdaj imenovali, bit bivajočega? Kako mi pravzaprav blodimo in postopamo v svetu s svojimi neumnimi prevzetnostmi in modrostmi?

Vse to, kar smo imenovali, vendar je, in ne glede na to — ko želimo zajeti bit, je zmeraj tako, kakor da segamo v prazno. Bit, ki smo ji tu sledili z vprašanji, je skorajda taka kot nič, medtem pa smo se ves čas branili in si ne bi dovolili izreči domneve, da vsega tega bivajočega *ni*.

Toda biti ne moremo najti, domala tako kot ne moremo najti nič ali končno *čisto* tako. Beseda »bit« je končno torej le prazna beseda. Ne pomeni nič dejanskega, otipljivega, realnega. Njen pomen je neresnična megla. Tako ima Nietzsche na koncu popolnoma prav, ko take »najvišje pojme«, kot je bit, imenuje »poslednji dim izparevajoče realnosti« (*Somrak malikov* VIII, 78). Kdo bi želel zalezovati tako meglo, katere besedno označenje je le ime za veliko zmoto! »Zares še nobena stvar do zdaj ni imela naivnejše prepričevalne moči kot zmota o biti ...« (VIII, 80).

»Bit« — megla in zmota? Kar Nietzsche tu pravi o biti, ni kaka stranska opazka, navržena mimogrede, v opoju pripravljanja svojega pristnega, nikoli dokončanega dela. Nasprotno, gre za njegovo vodilno dožemanje biti, že vse od najzgodnejših dni njegove filozofske dejavnosti. Iz temelja nosi in določa njegovo filozofijo. Toda ta filozofija je še zdaj dobro zavarovana pred vsemi neslanimi in abotnimi vsiljivostmi pisunov, ki se danes vse bolj množe okrog nje. Zdi se, da njegovo delo najhujše zlorabe še ni prestopalo. Ko tu govorimo o Nietzscheju, z vsem tem

nočemo imeti ničesar; pa tudi ne s kako slepo heroizacijo. Za to je naša naloga obenem preveč odločilna in trezna. Obstaja v tem, da v resno zastavljenem spopadu z Nietzschejem šele do kraja razvijemo to, kar je dosegel. Bit megla, zmota! Če bi bilo to tako, potem bi bil edini sklep le še ta, da se odpovemo tudi vprašanju »Zakaj je bivajoče kot tako v celoti in ne raje nič?«. Ker čemu še vprašanje, če je to, po čemer vprašuje, megla in zmota?

Govori Nietzsche resnico? Ali pa je sam poslednja žrtev dolgotrajne zablode in zanemarjanja, vendar *kot* ta žrtev nepriznana pričevanje neke nove nujnosti?

Je na biti, da je tako zmedena, in na besedi, da ostaja tako prazna, ali pa smo krivi mi, da smo pri vsem tem zalezovanju in lovljenju bivajočega vseeno izpadli iz biti? Ali ni tako, da to sploh ni odvisno šele od nas, dandanašnjih, pa tudi ne od bližnjih in bolj oddaljenih prednikov, temveč od tega, kar se vleče skoz vso zahodno filozofijo, vse od začetka, od zgode, katere oči zgodovinarjev nikoli ne bodo dosegle, pa se vendarle dogodeva, od poprej, danes in v prihodnje? Ali ni morda možno, da človek, da imajo narodi znotraj največjih pogonov in naprav odnos do bivajočega, pa so vendarle že davno izpadli iz biti, ne da bi to vedeli, in je to najnotrajnejši in najmogočnejši temelj njihovega propada? (prim. *Bit in čas*, 38. par.; še zlasti str. 179 i. d.).

To so vprašanja, ki jih tu ne postavljamo le mimogrede, sploh pa ne zaradi kakega vzdušja in svetovnega nazora; to so vprašanja, v katera nas sili tisto predvprašanje, ki je nujno izšlo iz poglobitnega vprašanja — Kako je z bitjo? — morda trezno, gotovo pa tudi zelo neuporabno

vprašanje. A vendarle neko vprašanje, to vprašanje: Je »bit« zgoj beseda in njen pomen megla ali pa gre za duhovno usodo Zahoda?

Evropa, ki si je v pogubni zaslepljenosti vselej sama pripravljena prerezati vrat, je danes ukleščena med Rusijo na eni in Ameriko na drugi strani. Obe, Rusija in Amerika, sta, metafizično gledano, isto; isto brezutešno divjanje razbrzdane tehnike in brezstalnostne organizacije normalnega človeka. Ko je postal tehnično osvojen in gospodarsko izkoristljiv najzakotnejši kotiček zemeljske oble, ko je vsak poljuben pripetljaj na slednjem poljubnem kraju ob vsakem poljubnem trenutku postal poljubno hitro dostopen, ko lahko atentat na nekega kralja v Franciji in simfonični koncert v Tokiu »doživljamo« istočasno, ko je čas zgoj še hitrost, trenutnost in sočasnost in ko je čas kot zgodovina izginil iz vsakršne tubiti vseh narodov, ko boksar velja za velikega človeka nekega naroda, ko so milijonske številke množičnih zborov triumf — potem, ja, potem se kot neka prikazen prek vsega trušča širi vprašanje: Čemu, kam, in kaj torej?

Duhovni propad Zemlje je napredoval tako daleč, da narodom grozi izguba poslednjih duhovnih moči, ki ta propad (mišljen v odnosu z usodo »biti«) omogočajo vsaj videti in ga kot takega oceniti. Ta preprosta ugotovitev nima nič skupnega s kulturnim pesimizmom, seveda tudi ne s kakim optimizmom; omračitev sveta, beg bogov, uničevanje Zemlje, pomasovljenje človeka, sovražna sumničenja zoper vse ustvarjajoče in svobodno so namreč na celotni Zemlji že dosegli tisto stopnjo, ko so tako otroške kategorije, kot sta pesimizem in optimizem, že davno postale smešne.

Ukleščeni smo. Naš nemški narod stoječ v sredi, čuti najostrejši pritisk teh klešč: smo narod, najbolj bogat s sosedi, in tako tudi najbolj ogroženi narod, in ob vsem tem še metafizični narod. Toda v tej določenosti, ki smo si je gotovi, si bo naš narod usodo ukrojil šele, če bo *sam v sebi* ustvaril odziv, možnost odziva na to določenost, in bo svoje izročilo dojel ustvarjalno. Vse to vključuje v sebi to, da se ta narod kot zgodovinski narod sam izpostavi, s tem pa izpostavi tudi zgodovino Zahoda, iz srede svojega prihodnjega dogodevanja v izvorno področje moči biti. Ravno če naj do velike odločitve glede Evrope ne pride po poti uničevanja, lahko pride do nje le z razvitjem novih zgodovinsko *duhovnih* sil iz sredine.

Vprašati, kako je z bitjo, ne pomeni nič manj kot *po-noviti* začetek naše zgodovinsko-duhovne tubiti, da bi ga preobrazili v drugi začetek. To je mogoče. To je celo merodajna forma zgodovine, ker pričinja v temeljni zgodi. Začetka pa nikoli ne ponovimo tako, da se navijemo nazaj nanj kot na nekaj prejšnjega in odslej znane ter zgoj posnemljivega, temveč s tem, da začetek ponovno *izvorneje* začinjamo, in sicer z vsem, kar ima resnični začetek v sebi potujitvenega, temnega, negotovega. Ponovitev, kot jo razumemo mi, je vse kaj drugega, samo nikoli ni popravljajoče nadaljevanje dosedanega s sredstvi dosedanega.

Vprašanje, kako je z bitjo, je kot pred-vprašanje vključeno v naše vodilno vprašanje »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«. Če se zdaj pripravljamo slediti temu, po čemer je vprašano v pred-vprašanju, namreč biti, potem se Nietzschejev izrek pri priči izkaže v svoji polni resnici. Kajti kaj nam je, če prav pogledamo,

»bit« drugega kot prazen besedni zvok, nedoločen pomen, neopredeljiv kot megla? Nietzsche svojo sodbo vsekakor misli zgolj v smislu čistega zavračanja. »Bit« je zanj prevara, do katere nikoli ne bi smelo priti. »Bit«, nedoločna, razblinjena kot megla? V resnici je tako. Vendar se temu dejstvu ne nameravamo izogniti. Nasprotno, poskušati si moramo priti na jasno ravno glede njegove dejanstvenosti, da bi lahko imeli pregled nad vso njegovo daljnosežnostjo.

S pomočjo našega vprašanja stopamo v neko pokrajino; to, da smo znotraj nje, je temeljna predpostavka tega, da zgodovinski tubiti lahko ponovno osvojimo njeno ukoreninjenost. Morali bomo vprašati, zakaj nam je dejstvo, da nam »bit« ostaja besedna megla, naloženo ravno danes, ali in zakaj obstaja že od davna. Moramo se naučiti ovedenja, da to dejstvo ni tako nedolžno, kot je sprva videti. Kajti konec koncev ne gre za to, da beseda »bit« ostaja le zvok, in njen pomen megla, temveč za to, da smo izpadli iz tega, kar ta beseda govori, in da predvsem ne najdemo nazaj; da le *zato*, in zaradi nobenega drugega razloga, beseda »bit« ne zadeva ničesar več, da se vse, kar hočemo zajeti, razpuhti kot oblaki v soncu. Zato, ker je to tako, *vprašujemo* po biti. In *vprašujemo*, ker vemo, da resnice kakemu narodu še nikoli niso padle z neba. Dejstvo, da tega vprašanja zdaj ne morejo in nočejo razumeti, zdaj, ko vprašanje vprašujemo še izvornejše, temu vprašanju ne jemlje prav nič od njegove neizogibnosti.

Seveda lahko, navidezno zelo ostroumno in brezprizivno, zopet navedejo že davno znano misel: »bit« je ja najboljše pojem. Področje njegove veljave se razteza na čisto vse, celo na nič, ki kot mišljen in povedan tudi nekaj »je«. Torej

preko področja veljave tega najboljšeega pojma »bit« v strogem smislu vzeto ni ničesar več, od koder bi ta bit lahko bila še naprej določana. S to najvišjo občostjo se je treba sprijazniti. Pojem biti je nekaj poslednjega. In to ustreza tudi zakonu logike, ki pravi: Več kot kak pojem zaobsega — in kaj bi zaobsegalo več kot pojem »bit«? — bolj je njegova vsebina nedoločna in prazna.

Vsi ti hodi misli so za vsakega normalno mislečega človeka — in mi vsi hočemo biti normalni ljudje — prepričljivi neposredno in brez omejitev. Toda zdaj je vendarle vprašanje, če zastavitev biti kot najboljšeega pojma zadene bistvo biti, ali pa ga že vnaprej tako sprevrne, da vpraševanje postane brezizhodno. Vendar vprašanje zdaj je, ali bit lahko velja samo kot najboljše pojem, ki se neizogibno pojavi v vseh posebnih pojmih, ali pa je bit popolnoma drugega bistva in s tem vse kaj drugega, le predmet »ontologije« ne, če predpostavljamo, da to besedo razumemo v uhojenem pomenu.

Naziv »ontologija« je bil skovan šele v 17. stoletju. Označuje izoblikovanje tradicionalnega nauka o bivajočem v disciplino filozofije in predmet filozofskega sistema. Tradicionalni nauk je šolska razčlenitev in ureditev tega, kar je za Platona in Aristotela in potem spet za Kanta, bilo še, četudi že ne več izvorno, *vprašanje*. Besedo »ontologija« uporabljamo takó še danes. Pod tem nazivom filozofija vsakokrat postavlja in predstavlja neko področje znotraj njenega sistema. Besedo »ontologija« pa lahko jemljemo tudi v »najširšem smislu«, »brez naslanjanja na ontološke smeri in tendence« (prim. *Bit in čas*, 1927, str. 11, zgoraj). V tem primeru pomeni »ontologija« napor ubesedenja biti, in sicer v pre-

hodu skoz vprašanje, kako je z bitjo (in ne samo z bivajočim kot takim). Ker pa to vprašanje doslej ni našlo ne odmeva in ne odziva, marveč je bilo prek različnih krogov šolskega filozofičenja, ki teži k tradicionalni »ontologiji«, celo izrecno odklonjeno, je verjetno dobro, da se v prihodnje odpovemo rabi nazivov »ontologija« in »ontološko«. To, kar se, kakor se je jasno pokazalo šele zdaj, v načinu vpraševanja docela, za cel svet razločuje, naj tudi enakega imena ne nosi.

Vprašanji, kako je z bitjo, kateri je smisel biti, *ne vprašujemo* zato, da bi vzpostavili ontologijo tradicionalnega stila ali celo njenim zgodnejšim poskusom kritično oponašali napake. Gre za nekaj popolnoma drugega. Zgodovinsko tubit človeka, to pa obenem vedno pomeni našo najbolj lastno prihodnostno tubit v celoti nam določene zgodovine, moramo ponovno uskladiti z močjo biti, ki jo je treba izvorno odpreti; vse to seveda zgolj v mejah, znotraj katerih zmožnost filozofije kaj zmore.

Iz temeljnega vprašanja metafizike »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?« smo izstavili *pred-vprašanje*: Kako je z bitjo? Razmerje obeh vprašanj je treba pojasniti, je namreč posebne vrste. Običajno predvprašanje razrešujemo predhodno in zunaj glavnega vprašanja, četudi glede nanj. Filozofska vprašanja pa načeloma nikoli niso razrešena na ta način, da bi jih nekega dne lahko odložili. Predvprašanje tu sploh ne stoji zunaj temeljnega vprašanja, temveč je v vpraševanju temeljnega vprašanja tako rekoč žareči ogenj, ognjišče vsega vpraševanja. To pomeni: za prvo vpraševanje temeljnega vprašanja je bistveno to, da v vpraševanju njegovega *pred-vprašanja* zav-

zamemo odločilno temeljno stališče ter da si zagotovimo in učvrstimo držo, ki je tu bistvena. Zato smo tudi vprašanje po biti privedli v sovisnost z usodo Evrope, v kateri se bo odločila usoda Zemlje, ob čemer se za samo Evropo naša zgodovinska tubit izpričuje kot sredina.

Vprašanje se je glasilo:

Je bit zgolj beseda, njen pomen megla ali pa skriva z besedo »bit« imenovano duhovno usodo Zahoda?

Vprašanje bo mnogim ušesom zvenelo nasilno in pretirano; za silo, v nuji bi si sicer lahko predstavljali, da bi opredeljevanje vprašanja biti nekje zelo daleč in zelo posredno sicer resda utegnilo imeti tudi neki odnos z zgodovinskim odločilnim vprašanjem Zemlje; lahko, vendar pa nikakor ne na način, da bi iz zgodovine duha Zemlje lahko bila neposredno določena temeljno stališče in drža našega vpraševanja. In vendarle ta sovisnost obstaja. Ker pa naša namera cilja na to, da sprožimo vpraševanje pred-vprašanja, je zdaj treba pokazati, da se in koliko se vpraševanje tega vprašanja neposredno in iz temelja giblje v tem zgodovinskem odločilnem vprašanju. Za ponazoritev tega pa je treba najprej predpostaviti neki bistveni uvid v obliki trditve.

Trdimo: vpraševanje tega pred-vprašanja in s tem vpraševanje temeljnega vprašanja metafizike je vseskozi zgodovinsko vpraševanje. Pa s tem metafizika in filozofija nasploh ne postane zgodovinski znanosti? Zgodovinska znanost vendar raziskuje časno, filozofija nasprotno nadčasno. Filozofija je zgodovinska le toliko, kolikor se kot vsako delo duha udejanja v teku časa. V tem smislu označitev metafizičnega vpraševanja za zgodovinsko vpraševanje metafizike ne more odlikovati, temveč navaja zgolj nekaj

samoumevnega. Sledeč temu, ta trditev ali ničesar ne pove in je odvečna ali pa je, ker je mešanica iz temelja različnih vrst znanosti, filozofije in zgodovinske znanosti, nemogoča.

K temu moramo povedati:

1. Metafizika in filozofija sploh nista znanosti, in to tudi ne moreta postati s tem, da je njujno vpraševanje v temelju zgodovinsko.

2. Zgodovinska znanost po svoje, kot znanost, sploh ne določa izvornega razmerja do zgodovine, temveč takšno razmerje zmeraj že predpostavlja. Zgolj zato lahko zgodovinska znanost to razmerje do zgodovine, ki je samo vselej zgodovinsko, bodisi zmaliči, sprevrne in zrine vse do golega poznavanja antikvaričnega bodisi nekemu že utemeljenemu odnosu do zgodovine pripravlja bistvena zorna področja in dopusti, da zgodovino skusimo v njeni zavezujočnosti. Zgodovinski odnos naše zgodovinske tubiti do zgodovine lahko postane predmet in izoblikovano stanje spoznanja; ni pa nujno, da to postane. Poleg tega ne morejo biti vsi odnosi do zgodovine znanstveno popredmeteni in pripadajoči znanosti, ravno bistveni ne. Zgodovinska znanost *nikoli* ne zmore *osnovati* zgodovinskega odnosa do zgodovine. Zmore le neki osnovan odnos vsakokrat osvetliti, ga znanju ustrezno utemeljevati, kar je za zgodovinsko bivanje nekoga vedočega naroda vsekakor bistvena nujnost, torej nobena »korist« in tudi ne »škoda«. Ker se edinole v filozofiji izoblikuje — *v razliki do vsake znanosti* — bistveni odnos do bivajočega, *zmore* za nas, ja, danes celo *mora*, biti ta odnos izvorno zgodovinski odnos.

Za razumevanje naše trditve, da je »metafizično« vpraševanje pred-vprašanja skoz in skoz zgodovinsko, je treba predvsem pomisliti na to:

zgodovina tu ne pomeni česa preteklega, kajti to je ravno tisto, kar se ne godi več. Zgodovina pa tudi ni in sploh ni golo dandanašnje, ki se tudi nikoli ne dogodi, ampak se vedno le »pripeti«, nastopi in mine. Zgodovina kot dogodevanje je iz prihodnosti določeno, bivše prevzemajoče delovanje in pretrpevanje *sedanjosti*. Ravno sedanost je tista, ki izgine v dogajanju.

Naše vpraševanje temeljnega metafizičnega vprašanja je zgodovinsko, ker razpira dogodevanje človeške tubiti v njenih bistvenih odnosih, to pa pomeni do bivajočega kot takega v celoti; odpira ga glede na še nevprašane možnosti, glede na prihodnostno in ga s tem hkrati veže nazaj na njegov bivši začetek ter ga na ta način v njegovi sedanosti dela ostrejšega in težjega. V tem vpraševanju je naša tubit v polnem smislu besede pozvana k svoji zgodovini, klicana k njej in k odločitvi v njej. In to ne naknadno v smislu moralično-svetovnonazorne koristne uporabnosti, temveč: temeljno stališče in drža vpraševanja je že v sebi zgodovinska, stoji in se vzdržuje v dogajanju, vprašuje iz dogajanja in zanj.

Manjka pa nam še bistveni vpogled, koliko to v sebi zgodovinsko vpraševanje vprašanja biti notranje pripada tudi svetovni zgodovini Zemlje. Povedali smo: na Zemlji se, vsenaokrog, dogodeva omračenje sveta. Bistvene zgode tega so: beg bogov, uničevanje Zemlje, pomasovljenje človeka, prednost povprečnega.

Kaj pomeni svet, če govorimo o omračitvi sveta? Svet je vedno *duhovni svet*. Žival nima sveta, tudi okolja ne. Omračitev sveta vključuje v sebi *slabljenje duha*, njegov razkroj, iztrošitev, potlačenje in sprevračanje. Mi poizkušamo to slabljenje duha pojasniti predvsem v *enem* pogledu, in sicer v *tistem* skoz sprevračanje du-