

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

Določitev bistva človeka in bistvo resnice

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

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

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

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

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

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

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

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

Ni naključje in nič skupnega nima s »spoznavno teorijo«, da se v pravem poglavitnem Descartesovem delu — v »Meditacijah o metafiziki« — nahaja kot četrta meditacija tista, ki je naslovljena: »De vero et falso«. Neresnica je pojmovana kot falsitas (lažnost, nepravilnost) [Falschheit] in ta kot error, kot motenje [Irren, zmeta]. Zmeta je v tem, da se pred-stavljajočemu v pred-stavljanju do-

stavlja takšno, kar ne ustreza pogojem dostavljivosti, tj. nedvornosti in gotovosti. Da se človek moti, da torej nima resničnega neposredno in stalno v polni posesti, pomeni sicer neko omejitev njegovega bistva; zaradi tega je tudi subjekt, kot kar fungira človek znotraj pred-stavljanja, omejen in končno pogojen po drugem. Človek nima v lasti absolutnega spoznanja, on — če mislimo krščansko — ni bog. Kolikor pa vendar spoznava, tudi ni vseskozi v ničnem. Človek je medium quid inter Deum et nihil — določitev človeka, ki jo je potem Pascal v drugačnem oziru in na drugačen način prevzel in naredil za jedro svoje določitve bistva človeka.

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

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

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

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

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

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

Ta »Nekaj«, na katerega se ohranjanje pravičnosti izključno nanaša, je volja do moči. Ta nova »pravičnost« nima ničesar skupnega več s kako

odločitvijo o pravici ali nepravici po kakem na sebi obstoječem resničnem razmerju mer ali stopenj, temveč je nova pravičnost aktivna in predvsem »agresivna«, sama z lastno močjo šele odloča, kaj naj velja kot pravično in nepravilno.

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

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

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

Konec metafizike

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

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

ma« golega razuma. Za Nietzscheja je subjektiviteta brezpogojna kot subjektiviteta telesa, tj. nagonov in afektov, tj. volje do moči.

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

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

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

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

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

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

Dovršitev bistva metafizike je lahko po svojem
udejanjenju zelo nepopolna in ji pri tem ni treba
izključevati nadaljnjega trajanja dosedanjih te-
meljnih metafizičnih stališč. Verjetnejše je prera-
čunavanje različnih temeljnih metafizičnih stališč,
posameznih metafizičnih nauk in pojmov. Toda
to preračunavanje se spet ne godi brez izbire.
Uravnava ga antropološki način mišljenja, ki ne
pojmuje več bistva subjektivitete in nadaljuje no-
voveško metafiziko, s tem da jo tako poplitvi.
»Antropologija« kot metafizika je prehod metafizi-
ke v njeno zadnjo podobo: v »svetovni nazor«.

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

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

Odnos do bivajočega in razmerje do biti.
Ontološka diferenca

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

Nanašajo se:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Že od začetka metafizike pri Platonu dobro znano ime za bit: οὐσία, nam odkriva, kakó je mišljena bit, tj. na kakšen način se razlikuje od bivajočega. To grško besedo nam je treba v njenem filozofskem pomenu samó dobesedno prevesti: οὐσία se imenu-

je bivajočnost [Seiendheit] in pomeni takó tisto splošno na bivajočem. Če rečemo o bivajočem, npr. o hiši, konju, človeku, kamnu, Bogu, samó to, da je bivajoče [seiend], tedaj je rečeno tisto najsplošnejše. Bivajočnost imenuje zato to najsplošnejše najsplošnejšega: to čez vse najsplošnejše [das Allerallgemeinste], τὸ κοινότατον, vrhovni rod (genus), to »najgeneralnejše«. Za razliko od tega čez vse najsplošnejšega, za razliko od biti, je bivajoče tedaj vedno to »posebno«, takó in takó »oblikovano« [»Geartete«] in »posamezno«.

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

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

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

Bit, bivajočnost bivajočega je mišljena kot to »apriorno«, kot »prius«, to prejšnje, predhodno [als das »Apriori«, das »Prius«, das Frühere, Vorgängige]. To apriorno, prejšnje pomeni v navadnem časovnem pomenu starejše, prej nastalo in bivše in sedaj ne več prisotno bivajoče. Če bi šlo za časovno zaporedje bivajočega, tedaj ta beseda in njen pojem ne bi potrebovala nobene posebne razsvetlitve več. Vendar gre za vprašanje razlike biti in bivajočega. To apriorno in to prejšnje sta izrečeni kot bit odlikujoče ime o biti. Latinska beseda prius je prevod in razlaga grškega πρότερον. O tem πρότερον prvič izrecno govori Platon in za njim tudi Aristotel, in sicer v odnosu do bivajočnosti bivajočega (οὐσία). Tu se moramo odpovedati temu, da bi Platonove in Aristotelove misli o πρότερον posebej prikazali iz razgovorov in razprav teh dveh mislecev. Zado-

ščati mora splošnejše in svobodnejše pojasnilo. To se vsekakor ne dá izpeljati, ne da bi se na danem mestu z nekaj poglavitnimi potezami na kratko spustili obenem v Platonov nauk o biti bivajočega. Pojasnitev apriornega z namenom označiti razliko biti in bivajočega naj bi obenem pokazala, da z mislijo apriornega ni bilo izmišljeno kaj postranskega, temveč prvič pojmovano, pa tudi samo v določenih mejah dojeta nekaj najbližjega; te meje so meje filozofije, tj. meje metafizike. Glede na stvar smo zato v dosedanjih razlagah že vedno govorili o tem, o čemer naj bi spregovorili pod to posebno označitvijo »apriornega«.

Bit kot to apriorno

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