

RAZVITJE KONCEPTUALNEGA PROBLEMA FENOMENOLOŠKE ETIKE

V pričujočem sestavku bomo skušali prikazati, kako je moč na osnovi Heideggrovih besedil izpeljati masiven in izdelan etični zasnutek. S tem nasprotujemo razvpitemu in večinoma neutemeljenemu prepričanju, da njegova filozofija radikalno izključuje vsako etično dimenzijo. Gre za zapleteno pozicijo do praktične filozofije, ki ni bila brez razloga večkrat narobe razumljena. Res je, da je v njegovih besedilih na sploh ta problematika obravnavana sila redko, če pa beseda že nanese nanjo, pa Heidegger udarno kritizira razvijanje sleherne praktično-filozofske problematike svojih sodobnikov. Najbolj znano tozadevno je besedilo z naslovom *O humanizmu*.

309

Ta vtis pogosto zavede. Za pravilno razumetje Heideggrovega odnosa do praktične filozofije je ključno upoštevanje njegove kritike zgodovine filozofije (in s tem njenih disciplin, kamor spada tudi praktična filozofija). Površinsko branje pogosto izriše vtis, kot da gre za enopomensko »zavračanje« praktične filozofije, ki se lahko ustrezno nevtralizira le skozi optiko Heideggrovega učenja bitnih epoh. Namreč, celotna zgodovina filozofije je epoha skrivanja biti, katere nepripoznanje ima za posledico nepristno bivanje človeka. Toda na drugi strani so nam te bitne epohe, skupaj z skrivanjem biti, usojene. So usoda.

Ko govorimo o Heideggrovem zavračanju praktične filozofije, ga moramo razumeti skozi pravkar povedano: gre za 1) »zavračanje« misli, ki je nujno obeležena postavjem, ker je produkt nepristnega mišljenja, in hkrati 2) za njeno »sprejemanje« kot nečesa usojenega; kot nečesa, s čimer je hočeš nočeš treba živeti. To je dvojnost, ki jo je vselej treba imeti v mislih, kadarkoli je govora o kaki Heideggrovi kritiki. Ta dvojnost ni vselej prisotna v uravnoteženi podobi, v primeru kritike praktične filozofije pa se še posebej rado ponuja enostranski vtis, da gre za slepo zavračanje discipline kot celote. Mnogo lažje je zato razumeti besedila, ki se ukvarjajo s tehniko, kjer Heidegger pogosto eksplicitno poudarja, da bi bilo »*nespametno slepo se pognati nad tehniko*« samo zato, ker jo opredeljuje nepristno prikazovanje biti.

Zato nam bodo v pomoč pri izrisu zasnutka fenomenološke praktične filozofije mesta, kjer se obravnava tehnika in znanost. Pokazali bomo, da tematizacija tehnike v okviru postavja prihaja do zaključkov, ki v enaki meri veljajo tudi za sodobne poskuse s področja praktične filozofije. Zato bomo Heideggrovo skopost pri obravnavi praktično-filozofske problematike premostili s sklicevanjem na – mnogo bolj izdelano – kritiko tehnike. Na osnovi te bomo *po analogiji* obravnavali praktično filozofske probleme.

310

Preden bomo pristopili neposredno k nalogi, ki jo obljublja naslov, moramo razviti v uvodnih besedah kratko naznačeno dvojnost Heideggrovega odnosa do filozofije in njenih disciplin. V ločenih poglavjih bomo najprej obravnavali »zavračanje« praktične filozofije, torej vtis, ki se rad najprej ponuja kot dominanten. Opozorili bomo na ustrezna mesta v besedilih. Ta vtis bomo relativizirali v naslednjem poglavju, ki bo izpostavilo Heideggrovo generalno »sprejemanje« praktične filozofije – torej vidik, ki običajno ostaja v ozadju. Resnici na ljubo so mesta, kjer je avtor glede tega ekspliciten, manjštevilična, zato bomo posegli po mestih, ki obravnavajo tehniko, in jih na osnovi analogije uporabili v naš namen.

I. Kritika

Heideggrov radikalni pristop do zgodovine filozofije v celoti je gotovo glavno obeležje njegove misli. V katerikoli fazi zgodovine filozofije je etika odraz pozabe biti. To velja za vsako etiko: za etiko vrlin, vrednot in nravi. Ogledali si bomo razloge za Heideggrovo »zavračanje« praktične filozofije. Namenoma

uporabljamu najsplošnejši izraz »praktična filozofija«, ki zajema vse discipline, po kateri koli delitvi že: etiko, moralno filozofijo, socialno filozofijo in tudi humanizem, o katerem je še posebej veliko govora v Heideggrovih besedilih. V okviru kritike tradicionalnih praktično-filozofskih pristopov se bomo srečali tudi s prikazom geneze najstva, brez katerega si ne moremo zamisliti moderne morale. Kot izhodišče bomo vzeli Heideggrovo intervencijo v tedaj aktualno debato o novodobnem humanizmu, ki jo najbolj poznamo iz spisa *O humanizmu*. Čeprav je obravnava humanizma v tem spisu najbolj znana, je mogoče znotraj Heideggrove misli govoriti o humanizmu s treh stališč.

Kot prvi vznik humanizma lahko po Heideggru štejem filozofijo Platona, saj se takrat človek postavi v središče, čeprav še ni vrhovno bivajoče. Potenciranje središčnosti človeka se konča pri Karlu Marxu, pri katerem humanizem doseže vrhunec: »In kdo dovrši tisti korak, preko katerega se človek kot 'najvišje bivajoče' postavi v sredino? To je Marx.«¹ Nietzsche pa je že preko humanizma, saj gre pri njem človek iz centra »v X«, s čimer se sprosti prostor za nadčloveka. Humanizem je tako v tem pomenu del epohe pozabe biti. Je obdobje od Platona do Marxa, ki je umeščeno znotraj celotnega obsega metafizike, ki ga obmejujeja Parmenid in Nietzsche.

311

Drugo razumetje humanizma Heidegger omenja prav v besedilu *O humanizmu*. Gre za sam vznik imena, ki se prvič pojavi v starem Rimu, kjer se ta izraz bistveno veže na *vzgojo*: »Tako razumljeno paideia so prevedli s 'humanitas'.«² Gre za zgledovanje po poznogrških šolah, od katerih Rimljani vzamejo lik počlovečenega človeka (za razliko od »*homo barbarus-a*«). Izraz humanizem se potlej uporablja še naprej preko humanistov 18. stoletja, Goetheja in Schillerja, pa vse do 20. stoletja.

Tretji pomen humanizma zasledimo v spisu *Die Zeit des Weltbildes* (1938), kjer se humanizem veže šele na novi vek. Osnova za to je, da se bit kaže kot *predstavljenost predstavljenega*. Svet sedaj nastopa kot predstava: kot objekt za subjekt. Bolj ko je svet obvladljiv, bolj postane objekt. Bolj ko je objekt objektivni, bolj je subjekt subjektiven. Tako je opazovanje sveta čedalje bolj veda o človeku: antropologija. Šele sedaj je možen humanizem:

¹ Givsan, Hassan: Heidegger – Das Denken der Inhumanität, str. 210.

² Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 188.

»Noben čudež ni, da humanizem vznikne šele tam, kjer svet postane podoba (Bild)«, humanizem, »... ki ni nič drugega kot moralno-estetska antropologija.«³

Kakor koli so ti humanizmi različno opredeljeni, vsi temeljijo na tradicionalni podobi človeka. In tako ne le, da zgrešijo bistvo človeka, še več, celo ovirajo pot do njega:

»Humanizem pri določanju človeškosti človeka ne samo ne vpraša po razmerju biti do bistva človeka. Humanizem to vprašanje celo ovira ...«⁴

Le na osnovi vpogleda v dogajanje epoh biti lahko spregledamo naravo humanizma, oz. praktične filozofije v celoti. Še več, le s tega gledišča lahko postavimo paradoksalni »enačaj« med prizadevanjem za obvarovanje vrednot in propadom teh vrednot:

»Z obravnavo vprašanja biti, odkritjem ontološke difference, razlike med bitjoo in bivajočim Heidegger pripozna, da etični nihilizem in/ali imoralizem ni antipod, marveč konsekvencia tradicionalnega etičnega pozitivizma.«⁵

312

Že pri Platonu in Aristotelu je etika skrenila v svoje »nebitstvo«. Predsokratiki je kot discipline niso poznali, kar pa ne pomeni, da je bilo njihovo mišljenje zato ne-etično. Nasprotno, »to, da etike same niso naredili za svojo temo, izvira iz tega, da je le-ta (tj. etika, op. R. S.) njihovo mišljenje v tako neposredni obliki in tako močno opredeljevala, da se še ni mogli od tega distancirati in jo reflektirati. Da zgodnja filozofija etike same ne misli in ne poizkuša misliti, bi bilo lahko znamenje njene bližine z etiko«.⁶

Potreba po etiki kot nauku o življenju nastane tedaj, ko življenje postane problem – ko življenje ni več v svojem bivališču (ethosu), ko ni več v bližini biti. Etika je tako odgovor na odgodje biti. Z drugimi besedami: odziv na brezdomnost se imenuje filozofija in etika. Šele tedaj se um dvigne iz *physis*a in se mu zoperstavi. Šele tedaj se odpre »fronta« med resnico in *doxo*, med življenjem in smrtjo, in posledično – med animalnostjo in racionalnostjo človeka. Usodni premik se zgodi pri Platonu, ko se *physis* pretolmači v idejo.

³ Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, str. 93.

⁴ Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 190.

⁵ Hribar, Tine: Uvod v etiko, str. 7.

⁶ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, str. 62.

Physis je poprej ravnotežje razkrivanja in skrivanja, katero povezuje *aletheia*. Z redukcijo na idejo pa se pomen resnice zoži na *stalnost* tistega, kar je poprej vznikalo od sebe. Vzrok tega seveda ni v kakem zavestnem početju filozofov, pač pa v dogajanju biti:

»Neskritost, za prikazovanje bivajočega ustvarjeni prostor, se je udrl. Kot ruševine tega vdora sta bili rešeni 'ideja' in 'izjava', *ousia* in *kategoria*.«⁷

Šele ko *aletheia* nima več te moči, da bi bila nosilec in napetost za temelj resnice – šele nato Platon iz ruševin pobere, kar je »še dobrega«. Od nekoč v vitalnosti dogajanja *physisa* vpetih sestavin vzame nekaj, s čimer se da »rokovati.« Nekaj, kar je trajnega (predvidljivega) in ima obliko, izgled: tj. ideje. Vse drugo še vedno ostaja, vendar je idejam, ki edine »so«, podarjeno.

Lahko si zamislimo ugovor, češ, ali poprej niso poznali pojma »videz« in »ideja«? Ali poprej niso poznali pojma resnice kot skladnosti med »stanjem stvari« in »izjavo« o stvari? Seveda so, toda tipično za metafiziko je to, da je tisto, »... kar je bistvena posledica, povzdignjeno v samo bistvo in se tako pomakne na mesto bistva.«⁸

Posledica bistva sedaj fingira kot bistvo samo: ni problem, da je *physis* označen kot ideja, ampak da ideja nastopa kot *edina* razlaga biti. Ideja je naj-bivajočnejša (*ontos on*), vse drugo je z njenega stališča ne-bivajoče (*me on*) in se lahko meri le po njej. S tem pojavljanje dobi drug pomen: ni več vznikajoče življenje *physisa*, ampak prikazovanje posnetka. Pojav je sedaj res le še »goli pojav«, – »to on« in »*phainomenon*« stopita narazen:

»Kolikor ta (tj. posnetek, R.S.) svojega pralika nikoli ne dosega, je tako pojavljajoče se goli pojav, pravyprav videz, in to zdaj pomeni manko.«⁹

Mesto resnice je sedaj izjava (*logos*), ne pa *aletheia*, ki je *logos* in *physis* nekoč povezovala. Na to misli Heidegger, ko govori o drugem začetku kot mišljenju proti logiki – seveda ne misli na mišljenje, ki bi se zavzemalo za kršenje logičnih pravil; ne »lomiti kopja« za nelogično, pravi, pač pa premisliti *logos*.

⁷ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 190.

⁸ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 183.

⁹ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 185.

Poslej je um merodajna instanca resnice: tega, kar je. Sedaj mišljenje odloča o resničnem, saj sega čez dejanskost – je vzorec za tisto, kar le »napol« je. To je tudi rojstvo najstva. Kot prvega avtorja, pri katerem je najti to napetost, Heidegger omenja Platona, ideja dobrega naj bi bila prva kal najstva, saj je zoperstavljena *biti* (*idejam*): »*bit ni več merodajna.*«¹⁰ Bit je napotena na *epekeina tes ousias*, na idejo dobrega, ki je vzgled izgledu. Sama pa ni (več) izgled.

Ločevanje biti in najstva izhaja iz razumetja same biti. Točneje, iz tega, da je bit utemeljena v mišljenju, kar je »*ponižanje biti*«,¹¹ ki naj se odpravi z najstvom, tako: »da postavimo nekaj nad bit, tisto, kar bit vedno znova ni, a naj bi vsakokrat bila.«¹²

V novem veku se bit in najstvo popolnoma ločita, proces se konča pri Kantu: kar biva, je le narava (fenomenalno), najstvo pa pade v pristojnost noumenalnega. »Zavezujočnost najstva je moč pojasniti kot reaktivni poizkus glede na depotenciranje biti«,¹³ posebej v novem veku, saj ko »bivajoče postane predmet predstavljanja, se izgubi bivajoče v določenem smislu biti.«¹⁴ Odgovor na izgubo je kultura, kot ime za najvišje vrednote, ki jih je treba spodbujati in negovati.

314

Ogledali smo si začetek metafizike, ki je posledica tega, da se je »udrl prostor«, kjer je kot resnica nekoč kraljevala *aletheia*. Posledica je iz-ločitev le nekaterih sestavin, ki so bile poprej (sicer kot raz-ločene) vpete v en organizem vznikanja: nastajanja in minevanja, svetlobe in teme, uma in čutnosti, izgleda in videza itd. Raz-ločitev je sedaj iz-ločitev, ki kot merodajno izpostavi le eno, »svetlejšo« polovico. Sedaj si oglejmo še, kakšne posledice ima jo te spremembe za praktično filozofijo.

Opisane spremembe na področju biti in resnice prinesejo s seboj zlom s fizičnomitičnim. Narava postane sedaj nekaj negativnega, »*bit narave postane temazirana izključno kot sfera smrti, bolečine, trpljenja*«. ¹⁵ Tako razumljeni *physis* ne more biti več merodajni horizont vsega prisotnega. Ljudje in njihova življe-

¹⁰ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 196.

¹¹ Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 197.

¹² Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 197.

¹³ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, str. 64.

¹⁴ Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes, str. 101.

¹⁵ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 45.

nja so poslej ločeni od narave. Narava je le en del bivajočega, merodajno pa je sedaj mišljenje in govorjenje: *logos* kot mesto resnice.

Resnica ni več dopuščajoča, ampak »destruktivna«:¹⁶ zavrača fizično stran človeka. Kot taka je hkrati odrešujoča oziroma osvobajajoča, saj človeka dvigne iz »sebe« – tako, da pusti za seboj z ničem »okuženi« del. A fizično spoznanje je »nepoškodljivo«, saj nima odnosa do ničā. Spomnimo se Aristotela, ki pravi, da imamo pravo vednost lahko le v stvareh, ki so večne: *aei*. Le ta vednost je neogrožena s spremembo. Z *episteme*, z iskanjem gotovosti tako človek »beži od sebe, ker je sam sebi grožnja, namreč s tem, da je«.¹⁷ Z življenjem v umni resnici je bit človeka raz-negativljena, pa naj gre za filozofijo ali za religijo. Vselej je v ozadju regulacija odnosa do ničā.

Temeljni pojem grške etike je *eudaimonia*. Doseže se skozi umsko raz-negativljenost človekove biti – kakor koli je že mišljeno nasprotovanje naravi kot sferi ničā: smrti, bolečine, trpljenja itd.¹⁸ *Eudaimonia* je premaganje ničā skozi dobro življenje, kar ima za posledico avtarkijo človeka. Tudi krščanstvo gleda na *eschaton* kot na spravljenje s *physisom*. Podobno je pri Kantu, kjer ob postulatih pravno ravnanje vendarle »učinkuje« na fizični svet. Kakor koli, odtegniti se naravi (negativnosti), je skupna poteza etike za Grke, za krščanstvo in tudi za novi vek: čeprav za Grke v *a*-fizični podobi, za krščanstvo in novi vek pa v *meta*-fizični. V obeh primerih gre za ontološko samo-afirmacijo glede na naravo.

Ne sme nam izpred oči uiti ontološki pogoj nastanka praktične filozofije: filozofija sama spravi na svet »sovražnika«, zoper katerega se potem bojuje. Pred nastankom uma kot merodajne instance tudi »videza« in »minevanja« ni bilo. Etika mora (s pomočjo uma) zgraditi enotnost človeka, pri čemer ji je zadano negirati tisto, kar je šele z umom nastopilo:

»Um, ki svoj 'etos' izpolnjuje v henološki dejavnosti razlikovanja in združevanja, prevzame sedaj v svojo 'etiko' nalogo proizvesti enotnost človeka iz njegovih konstitutivnih nasprotij – in pri tem dela negira nekaj, kar je šele

¹⁶ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 58.

¹⁷ Givsan, Hassan: Das Denken der Inhumanität, str. 21.

¹⁸ Tu so seveda velike razlike med Platonom in Aristotelom, saj slednji odmeri posebno samobitnost *praxisu*, čeprav je delovanje vendarle napateno na večnost; vrlo delovanje se časi v dimenziji *energeia*, saj pri njem ni več nikakršnih sprememb, je do skrajnosti dovršeno.

preko njega (tj. preko uma, op. R.S.) prišlo na svet, še več: predstavlja pogoj njegove možnosti.«¹⁹

Seveda to ne pomeni, da filozofija načrtno producira slamnate može, proti katerim se nato bojuje. Gre za dogodke v biti sami, na katere človek nima vpliva.

Filozofija hoče razdvojenost pomiriti skozi neki red: skozi hierarhijo, ki je podrejenost ne-umnega umnemu, videza ideji. Paradoks pa je v tem, da naj bi razdvojenost med umom in *physisom* odpravili – ravno z *novo razdvojenostjo*: med bitjo in najstvom. Človek fizično *ni* (tj. človekovo bistvo ni v njegovi fizični naravi), duhovno pa *naj bi bil* (da je umnost prava odlika človeka, izvemo šele iz najstva). Preglednica razdvojenost v celoti izgleda tako: 1) videz – bit in 2) bit – najstvo.

Kolikor je človek obremenjen s sfero videza in minevanja, toliko mu na drugi strani stoji najstvo, ki mu nudi oporo za odteg od tega. Radikalnejša ko je ločitev med videzom in bitjo, neizprosnejše je najstvo. Tako pri Kantu razum/um postane izključno mesto resnice, saj postavlja pogoje možnosti česar koli; na drugi strani pa je zato najstvo (kategorični imperativ) tako radikalno, da ga niti ni več mogoče izpolniti, oziroma le še ob (med drugim) postulatit večnosti duše. Človek bi *moral biti to, kar ni*, da bi lahko *postal to, kar naj bi bil*.

316

Vznik najstva kot hrbtna stran slabljenja biti, od katere se izloči del videza – vse to je posledica premen v bitnih epohah. Šele tedaj lahko nastopi etika kot teleološka decentralizacija človeka: »'Teleološka decentralizacija' človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem ...«²⁰ Teleološka decentralizacija je način, kako premagati narativni nič: odnos do nič je poslej posredovan skozi um. Je pojmovni oziroma semantični odnos, s čimer nič izgubi ostrino. Pojmovanje in razumetje je simbolni odpor nič, kar je tipično zahodna poteza etike: zahodnjak »ne kriči, ampak misli«. ²¹ Etika je tako odraz kontingence človeka, skuša »prepričati«, da fizična posamičnost ni važna, merodajen je le vsem skupen um.

¹⁹ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 78.

²⁰ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 79.

Videli smo, da odrešilnost, ki jo s seboj prinaša omehčanje ničā, ni zadnja beseda etike: na drugi strani stoji najstvo, ki je novi »gospodar« človeka. Um ne prinaša miru, čeprav deluje pod temi zastavami – nasprotno, prinese nov nemir. Vrhunec te nevzdržnosti doživi človek pri Kantu, saj se znajde v navzkrižnem ognju. Na eni strani ga ima v kleščah čutna narava s potrebami; na drugi pa najstvo, ki ne zapoveduje ničesar drugega kot ne biti to, kar pravzaprav si. Če ima pri Aristotelu teleološka zavrnitev *brezpogojnega* gospostva čutnosti značaj sredstva za cilj uspelo in srečno življenje, je po Kantu sama zavrnitev *kakršnega koli* vpliva čutnosti na moralo hkrati že cilj.

Na samem začetku metafizike nastalo razumetje biti iz večne navzočnosti in iz tega izhajajoče vpisovanje človeka na ta horizont je *a priori* stranpot, ki jo s seboj prinaša vsaka etika in humanizem. Kar je večno, je pogoj minljivega, saj ga brez tega ne bi bilo (pri Platonu so ideje »pogoji« stvari, ki deležijo na idejah; pri Aristotelu pa je stvar določena s štirimi vzroki). Ljudem/stvarem se ne pusti biti, da so to, kar so, morajo biti »od nečesa/nekoga«: *dynamis* je vedno »od« neke *energeie*, ki pravzaprav zares »je«. Vzrok česar koli je v končni instanci bog, ko giblje kot *eromenon*.

317

Novi vek je radikalizacija antike in krščanstva. Ne le, da živi človek v bistvenem odnosu do večnega bivajočega, sedaj želi to večnost in nepogojenost vpo-tegniti nase: »*Novoveški človek je izpostavljen načelnemu stremljenju obrniti danost lastne pogojenosti tako, da je sam pogoj svoje biti.*«²² Če so Grki iskali etiko a-fizično, jo novi vek meta-fizično. Če je za Grke veljalo biti *kot* (wie Gott) bog, je poslej človekovo mesto biti *namesto* (als Gott) boga. Če je antični človek iskal trdna tla pod nogami v varljivem čutnem svetu, je novoveški človek kot ta tla vzpostavil sebe. V krščanstvu sta svet in človek ustvarjena, v novem veku pa sta predstavljena.

Po Heideggru je glavni vzrok zla »pobožanstvenje« človeka, ki ga srečamo v novem veku – zla, ki ga nikakor ne smemo mešati z moralnim zlom. Gre za *malum ontologicum*. Človekova navezava na nepogojeno je bolezen za zlo, saj se človek s tem najbolj oddalji od svojega mesta. Zahteva, da se kot nepogojeno izkaže celo človek, pa je tipično novoveška. Zametki tega pa se pojavijo že s samim začetkom metafizike, ko se odpravi *absenca*, iz katere se stvari po-

²¹ Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, str. 82.

²² Irlenborn, Bernd: Der Ingrim des Aufruhrs, str. 22.

javljajo. Kar res je (*ontos on*), je ideja, nekaj stalno *prezentnega*. Odprava absence ne pomeni, da je zdaj vse prezentno, pač pa, da se neprezentno *razume* s horizonta prezence: kot »ne še« ali »ne več« navzoče. Z osnovanjem ontologije na večnem se je začela poguba človeka. S tem se je človek podal na večtisočletno brezdomnost. Ne gre za izgubo, ki bi se jo dalo bodisi preprečiti bodisi odvrniti –, saj »vzrok udrtja leži v veličini začetka in v bistvu začetka samega ('odpad' in 'udrtje' ostajata navidezno negativna samo ob osprednjem, površinskem prikazu)«. ²³

Človek za to ni kriv, saj nima svobode na zgodovinskobitni ravni. To je stvar usode, ki se je ob njenem usojenju zdelo kot osvoboditev: človek je našel sebe: »pravi jaz«. Našel je um, ki ga ima samo on (poleg boga). Če človek do novega veka še prenaša »koalicijo« z bogom, je v novem veku edina »stranka v parlamentu«. Še več, predstavlja edino oblast: je lončar, glina in vrč v eni osebi. V sebi najde *fundamentum inconcussum*, s čimer se lahko prenesejo vse božje popolnosti vanj.

318

Če je pri Leibnitzu zlo utemeljeno v manku biti, katerega odprava bi bila možna le preko odprave človeka kot *ens creatum*, je pri Heideggru obratno: zlo je ravno v težnji k popolnosti, ne pa v sami »nepopolnosti«. »Pobožanstvenje« človeka je patogeneza zla, ontološkega zla, ki je po Heideggru vzrok pustošenj, kot sta prva in druga svetovna vojna. Tega bo konec, ko bo človek sprejel svojo pogojenost, ne da bi jo hotel transformirati. To se lahko zgodi korenito le ob premeni v epohah zgodovine biti. Do tedaj je pisanje kake etike nujno ujeto v »stare napake«. ²⁴

²³ Heidegger, Martin: Uvod v Metafiziko, str. 191.

²⁴ Na patološko povezavo etike in volje do nepogojenega pokaže tudi Nietzsche. Vse vrednote so izraz volje do moči, ki ni nič drugega kot volja do nepogojenega; in vrednota velja, le kolikor jo ta volja »podpre«.

»Vrednota je vrednota, kolikor velja. Velja, kolikor je postavljena, od česar je vse odvisno. Je tako postavljena preko spregleda in vpogleda na tisto, s čimer je treba računati.« (Heidegger, Martin: Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, str. 228).

Računati pa je mogoče le z nečim navzočim. Gledano s stališča volje do moči so vrednote le (preračunavani) pogoji njenega ohranjanja in stopnjevanja: so od volje do moči postavljeni pogoji nje same; so le zavarovanje dosežene stopnje moči, tako kot resnica. V nihilizmu je etika vodena od bivajočega: človek postavlja načine, kako se obnašati do bivajočega. V novem veku postane umetnost izraz življenja ljudi – umetnost kot človekova dejavnost, katere ime je kultura. Kultura je uresničenje najvišjih vrednot, katerih negovanje je naloga kulture politike. Politika pa je le eden izmed pojavnih oblik tehnike kot obvladovanja bivajočega. Kultura je tako ime za skup najvišjih vrednot, ki so le popredmeteni cilji samoumestitve v svet:

II. Sprejemanje

Prehajamo k drugi plati Heideggrove kritike praktične filozofije. Rdeča nit prejšnjega poglavja je razkrinkanje narave sodobnih etik in humanizmov, ki svoje poslanstvo vidijo v odgovoru na (moralni) nihilizem. Heidegger opozarja,

»vrednota je popredmetenje ciljev potreb, predstavlja joče umestitve sebe v svet kot podobo (Bild)« (Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, str. 101,2).

Vrednote naj bi bile izraz odnosa do najvišjega, so pa le znak trhlosti človekovega mišljenja in hkrati prikrievanje brezopornosti bivajočega. Bivajoče je predmet planiranja, vrednote so skladno s tem prav tako predmet planiranja:

»Brž ko se zasidra orodnostno sprevrčanje duha, se sile duhovnega dogajanja, pesništva in upodablja joče umetnost državitvorstva in religije pomaknejo v okrožje možnega zavestnega negovanja in planiranja.« (Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, str. 48)

Vse to izhaja iz sprevrčenosti duha, kar se nazadnje izrodi tako daleč, da postane kultura predmet bahaštva: češ, nismo nekulturni. Heidegger ima tu v mislih boljševisično umetnost kot najznačilnejši primer. Vse to je izraz dejstva, da gre mišljenje h koncu, pri čemer se izgubo želi umetno nadomestiti:

»Kadar gre mišljenje že h koncu s tem, da se izmakne svojemu elementu, nadomesti to izgubo s tem, da si pridobi veljavo kot tehne, kot instrument izobraževanja, ter zato kot šolsko delo in kasneje kot kulturno delo. Postopno postane filozofija tehnika razlaganja najvišjih vzrokov. Ne misli se več, se samo še ukvarja s 'filozofijo'.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 185)

Na bivajoče osredotočeno razlago etike (in filozofije sploh) zavrača Heidegger že v *Biti in času*, vsekakor pa poda podrobno tematiziranje tega šele po obratu, ko je etika prikazana kot izraz pozabe biti. Razni humanizmi so le odsev propadanja odnosa do biti, česar posledica je brezdomnost. Brezdomnost metafizika povzroča kot tudi prikriva s svojo disciplino: etiko. Etika (katerakoli že) nudi nek oprijem. Želja po etiki je toliko večja, kolikor je domovanjska stiska stopnjevana:

»Želja po etiki tišči toliko bolj prizadevno k spolnitvi, kolikor se človekova javna in očitna pa tudi prikrita nepomogljivost (Ratlosigkeit) stopnjuje v brezmejno.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 223)

Večja kot je stiska, večja je potreba po gotovih receptih – tj. etiki. Heidegger nasproti temu želi najti pristni humanizem – najti odgovor na vprašanje, *kaj-pomeni-biti-človek*. Vemo, da je pristno mesto (ethos človeka) življenje v bližini biti, katere nagovoru odgovarja. Človek je zasnovan, da bo varoval resnico biti. To popolnoma zgrešimo, če človeka razglasimo za vrednoto: oropamo ga dostojanstva, saj je s tem predmet (človekovega) vrednotenja. Neka stvar se ne izčrpa v predmetnosti, ki je le en vidik in služi razpolaganju:

»Vrednotenje bivajočemu ne dopušča biti, temveč dopušča bivajočemu kot objektu svojega delovanja vedno le – veljati.« (Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 218, 19)

Videli smo, da je Heideggrovo mišljenje biti res radikalno. Le tako lahko pride do osupljivih trditve: pravi nihilizem ni razvrednotenje vrednot, pač pa ravno obratno – imeti človeka za vrednoto. Sicer konsekvntno, pa prav tako osupljivo je Heideggrovo enačenje vseh etik in vseh političnih sistemov. Znan je enačaj med demokracijo, nacizmom in komunizmom. Demokracija je zanj prav tako preobleka volje do moči, saj je vsaka politika (v postavju) zanj preračunavanje in obvladovanje. Ni potrebno dosti besed o »uporabnosti« Heideggrove misli za sodobno praktično-filozofsko misel. Kar pa ne pomeni, da Heidegger na posreden način ne more veliko prispevati k vprašanju, *kaj-pomeni-biti-človek*.

da je interpretirati krizo zahoda kot moralno krizo le ponedolžnjenje problema – ponedolžnjenje nečesa, kar je mnogo bolj resno. Če usoda našega časa prinaša s seboj nevarnost, je etika nevarnost na drugo potenco, ker to nevarnost prekriva z nudenjem lažnega občutka domačnosti. To je Heideggrovo stališče, s katerim nedvomno marsikoga osupne.

Toda prestopiti s tega zgodovinskobitnega zavračanja etike na zavračanje etike nasploh je narobe. Zato je treba to osupljivo obsodbo sleherne praktične filozofije relativizirati. »Zavračanje« se namreč giblje samo na zgodovinskobitni ravni, povsem drugače pa gleda na to Heidegger znotraj postavja. S stališča usojene nam epohe etiko ne le sprejema, ampak jo vidi celo kot nujni instrument (resda značilen le za neko dobo). Najznamenitejše je tole mesto:

»Obvezanosti po etiki mora biti posvečena vsa skrb tam, kjer je mogoče poma-sovljenosti izročene ga človeka tehnike pripraviti do neke zanesljive stanovit-nosti samo s pomočjo tehniki ustrezne zbranosti in reda njegovega načrtovanja in delovanja v celoti.«²⁵

320 Etika je resda metafizična disciplina, toda edina, ki omogoča odgovor na prak-tično-filozofska vprašanja v *postavju*. Z zgodovinskobitnega stališča je zgo-dovina filozofije (in z njo etika) sicer le derivat izvornega mišljenja, ni pa zato nekaj tujega ali umetnega: postavje je »zvrst« četverja, ne pa njegovo nasprotje. Je pa po sami biti zgodena epoha in nesmiselno bi jo bilo »zavračati«, če zavračanje pomeni kako aktivno izključevanje discipline.

Tudi Heideggrova kritika metafizike ni golo »zavračanje«, saj hoče zgolj pre-misliti njen temelj: »Heideggrova izvorna etika je s tradicionalnimi etikami v takem odnosu, kot je njegovo aleteiološko pojmovanje resnice s tradicio-nalnim teorijami resnice. To pomeni, da Heidegger ne zavrača tradicionalne etike. Pomeni le, da ta dobi svoj temelj šele v od njega premišljeni izvorni etiki.«²⁶ Tradicionalna etika ni »napačna«, je le derivat izvorne etike, razum-ljene kot *ethos*.

Opredeliti metafiziko kot nekaj nezaželenega je prav metafizična gesta – čeprav se pri branju Heideggra često vanjo zapletemo. Zato je »kriv« na eni strani

²⁵ Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 223.

²⁶ Bacca, L.C.S.: Die Ethik des »anderens Anfangs«, 226.

bralec, na drugi pa tudi Heidegger sam. Heidegger postavi vprašanje odnosa do biti v vsej njeni ostrini, pri čemer ni prostora za polovičarstvo; ali je neko mišljenje pristno v odnosu do biti ali pa ni. Ta delitev vrže v en koš vse filozofije, vse discipline, vse socialne pojave, vse politike – četudi si še tako nasprotujejo. Vendar se giblje omenjena delitev le na zgodovinskobitni ravni, ne pa na ravni neke discipline. To nikakor ne pomeni, da je potrebno vso tradicionalno filozofijo »zavračati«, na kar pomisli bralec, vaje novoveške manire dejavnega poseganja v zgodovino.

Postavje je epoha dvojnosti: je največja pozaba biti, hkrati pa epoha, v katero že posije žarek (Einblick) napovedujočega se mišljenja. Ta dvojnost ni izključujočnost: novo ne nadomešča starega. To je lepo vidno npr. pri neupravičenosti kritike pojma resnice kot neskritosti, ki jo naperi nanj E. Tugendhart. Očitek je v tem, da naj bi *aletheia* zgrešila bistvo resnice, ker ne zmore ločevanja pravnega od napačnega:

»V tem ko Heidegger odprtost (Offenheit) kot tako vzame za mero, zgreši ravno specifičen smisel resnice, ki je v tem, da poda kriterij za ločevanje pravnega od napačnega.«²⁷

321

To je povzetek Tugendhatovega komentarja besedila *O bistvu resnice*. Da *aletheia* ne more ločevati na pravilno in napačno, je res – toda Heideggerja ne zanima resnica v tem pomenu. Ne zanimajo ga korespondenčne, konsenzualne, koherentne teorije resnice – zanima ga bistvo resnice. Tako njegovo razumetje resnice ni na isti ravni kot navedene teorije, ne »konkurira« z njimi in jih tudi ne skuša razveljaviti. Neskritost je osnova govorjenja o pravilnosti, nikakor pa ne zadostni pogoj za ločevanje pravnega od napačnega.

Z vpogledom v bistvo resnice lahko sicer tradicionalne resnice drugače razumemo, ni pa nujno. Tudi če tradicionalne resnice ničesar ne »izvejo« o bistvu resnice, lahko nemoteno »funkcionirajo« naprej – isto velja za etiko. Mišljenje proti vrednotam ne pomeni zatrtjevanja, da je kultura, znanost, umetnost itd. brez vrednosti. Heidegger skuša le premisliti njihov izvor. Premišljanje izvora lahko etiko v marsičem spremeni, lahko pa ta brez premisleka o svojem bistvu povsem korektno funkcionira naprej. Zato je tudi treba zavrniti površne ocene, ki Heideggrov kvazi-angažma v nacizmu pojasnjujejo s samim ustrojem nje-

²⁷ Kettering, Emil: *Fundamentalontologie und Fundamentalaethologie*, str. 202.

gove filozofije, ki naj bi z diskvalifikacijo etike omogočila nekritično sodelovanje. To naj bi bil argument zoper Heideggrovo filozofijo, ki pa se ujame v opisano past »zavračanja« filozofije in etike. Heidegger nikjer ne nasprotuje etiki kot korektivu zoper dogajanja v odtujeni epohi: kot *tehničnemu* korektivu – zoper iz *tehnike* izvirajoči nevarnosti.

Zato vprašanje W. Marxa, ali nemara ne nosi Heideggrovo »presežnje« metafizike v sebi »še večje«²⁸ nevarnosti, ni na mestu. Razlog bi naj bil v tem, da je s Heideggrovo filozofijo odpravljena svoboda, kritično – moralna odgovornost, človek z vestjo – skratka: tradicionalna etika. S tem vprašanjem W. Marx ostaja v metafizičnem razumetju Heidegggra. Premaganje metafizike ni stvar človeka, ki bi kake discipline »razveljavljal« in zato ostal še »brez« tega, kar je vsaj prej imel. Ne sme nam uiti izpred oči, da smo v postavju. Tega, kaj je novo mišljenje, ki sledi, ne ve nihče. Ko bo prišlo, bo s seboj prineslo svoje merilo življenja in prav gotovo to ne bo življenje brez pravil in norm. Le drugače bodo dojete.

322

Rekli smo, da z nastopom metafizike stopi tisto, kar je posledica (ideja) na mesto bistva (resnice). Vendar to ne pomeni, da poprej ni bilo idej in izgledov. Analogija z etiko: to ne pomeni, da poprej ni bilo pravil in (moralnih) zakonov – le da tedaj niso fingirali kot edini in glavni instrument, ki človeku odkaže mesto. Oporo je človek dobival iz bližine z bitjo. Tako lahko spekuliramo, da tudi po prehodu v novo epoho mišljenja (kadar se bo pač to zgodilo), človek ne bo živel brez zakonov – marksistično rečeno, brez prava in države. Premena ne obeta dialektične sprave vseh nasprotij. Še toliko manj pa velja že tukaj in zdaj (na osnovi česar bi etiko »odpravili«, četudi nimamo drugega »nadomestila«). Res je, da etika kot »posledica« stopa na mesto »bistva«: res je, da ideja fingira kot aletheia – toda to je usoda postavlja. Tehnika in etika sta usoda postavlja in »boriti« se zoper to ne bi bilo nič drugega kot le še ena revolucija, ki vselej prinese s seboj zlo. Predvsem pa zgreši Heideggrovo poanto: tako prizadevanje bi napisalo le še eno etiko.

Hočeš nočeš, človek zaenkrat ostaja pod nagovorom postavlja, na kar se odziva z izzivajočim razpolaganjem; hočeš nočeš, človek ostaja v neki meri subjekt razpolaganja z bivajočim. Temu ustrezno sta tako afirmacija subjekta kot tudi njegovo zanikanje enakovredni nevarnosti. »Za človekov sestop k lastni tu-bit

²⁸ Marx, Werner: Gibt es auf Erden ein Mass?, str. 91.

ni potrebno (...) negiranje samega sebe kot subjekta, marveč le distanciranje od absolutizacije subjekta.«²⁹

Distancirati se od absolutnega subjekta kot tudi od absolutnega distanciranja od subjekta. Če človek ostane subjekt v postavju, ima za to vso »bivanjsko pravico«. Res pa je v postavju, v katerega »vbliskne« novo mišljenje, na voljo še ena možnost: človek lahko premisli svoje mesto, ki mu ga odreja postavje in s tem spremeni svoj položaj v postavju. Katerega sicer ne more zapustiti.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je pomen Heideggra za etiko ravno v *srečanju dveh polov postavja, ne pa v odrešujoči osvoboditvi izpod njega*.

III. Fenomenološka etika kritičnega dopuščanja

Prejšnje poglavje nas je opozorilo, da Heideggrovo učenje o drugačnem mišljenju ni preprosto prestop z vlaka, ki vodi v pogubo, na tistega, ki vodi v odrešitev. Ugotovili smo, da se prevladujoče »računajoče« mišljenje in novo »osmišljajoče« mišljenje ne izključujeta (kot primer smo si ogledali neutemeljenost Tugendhatovega očitka Heideggrovi teoriji resnice). Ta neizključujoči pristop bo tudi izhodišče pri naši nalogi glede praktične filozofije: fenomenološki osnutek etike bomo razvili ravno na osnovi »srečanja« dveh plati postavja.

Kajpak ne gre za simetrični in enakovredni sestavini, ki bi jih nato bodisi »zmešali« ali pa vsako pustili le »do polovice«. Ti dve sestavini sta v postavju 1) vladajoče mišljenje, ki vse bivajoče predstavlja kot obstoj, stoječ na razpolago; in na drugi strani 2) »vblisk« drugačnega mišljenja, *osmišljajočega mišljenja (besinnliches Denken)*. Slednje se ne prikaže »na sebi«, pač pa skozi kritiko tradicionalnih filozofskih konceptov: s tem, da pokaže na njegovo (njim skrito) resnico. Vendar ob tem ne izvemo ničesar pozitivnega o prihajajočem mišljenju. Negativni/posredni pristop do drugačnega mišljenja je edino, kar imamo; in (le) na osnovi tega je mogoče primerjati dve sestavini postavja.

Primerjanje na področju praktične filozofije bo – glede na to, da je etika tradicionalna disciplina – po *analogiji* ustrezalo primerjanju konceptov tradi-

²⁹ Hribar, Tine: Pustiti biti, str. 28.

cionalne filozofije in novega mišljenja. To primerjanje je določeno skozi dva momenta: 1) skozi kritiko metafizike; in 2) hkrati skozi njen bitno zgodovinski sprejem kot usode. Je *kritično-dopuščajoče* privzetje tega, kar prinaša s seboj (naša) bitna epoha. Oglejmo si mesto v Heideggrovem korpusu, kjer govori o takem kritično-dopuščajočem srečanju s tehniko.

Gre za spis *Gelassenheit*, ki ga začne razvijati pri prikazu ogroženosti človeka od mišljenja, ki je v ozadju kraljevanja tehnike. Heidegger glede slednje pravi, da je neumno okleniti se njenega enostavnega zavračanja:

»Bilo bi nespametno slepo se pognati nad tehniko. Bilo bi kratkovidno preklinjati svet tehnike kot hudičevo delo.«³⁰

Pravo pot kaže sočasni »da« neobhodni uporabi tehnike; in »ne« temu, da tehnika določa naše bistvo. Tehniko spustimo noter, hkrati pa jo pustimo zunaj. Ta hkratni »da« in »ne« imenujemo sproščenost/spokojnost (*Gelassenheit*) do reči:

324 »Želel bi to držo sočasnega da in ne do tehničnega sveta poimenovati z neko staro besedo: sproščenost/spokojnost do reči.«³¹

Sproščenost/spokojnost (Gelassenheit) bo torej termin, ki imenuje srečanje dveh sestavin postavlja. Je ime za kritično-dopuščajoč odnos pojavov; je kritična drža, ki je bistveno napotena na podedovane vzorce. Le-te relativizira na osnovi namigov osmišljujočega mišljenja, ki jih dopušča postavlja. Novo mišljenje obmejuje, relativizira, spodreže, oslabi itd. metafizično mišljenje. Pri tem ga ne nadomesti, saj bi za kaj takega človek moral imeti zgodovinskobitno svobodo.

Edina svoboda, ki jo človek v postavlju ima, je možnost, da naredi korak naprej od metafizičnega mišljenja v osmišljajoče mišljenje (*besinliches Denken*) – ob jasni zavesti, da le-to (še) ni miselno okolje, v katerem bi človek domoval. Če se odpremo drugačnemu mišljenju, lahko uvidimo (v vzratnem ogledalu) dobo, v katero smo ujeti. In vse, kar lahko naredimo, je to, da zavzamemo do nje drugačno stališče: kritično-dopuščanje, »da« in »ne« do pojavov in vzorcev, ki jih srečujemo.

³⁰ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 22.

³¹ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 23.

Morda se pri tem vsiljuje podobnost s Platonovo prispodobo o votlini: tisti, ki jo zapusti, naredi to z namenom, da se potem vendarle spet vrne vanjo. Ob tem se mu na osnovi potovanja v svet Resnice minljivi svet pokaže v drugi luči. Ta primerjava je zaradi več razlogov napačna. Omenimo naj le dva glavna. Tisto, kar človek ob izhodu iz votline najde, je nekaj povsem drugega: pri Platonu temelj, pri Heideggru breztemelj; pri Platonu (resnično) bivajoče, pri Heideggru nič (bivajočega). Heidegger ne gre iskat v drug svet, pač pa misli znotraj tega sveta: »pogledati moramo, kaj se je v bivajočem skrilo«.

Druga in glavna razlika pa je v tem, da pogled z drugačnega stališča ni pogled z *mero-dajnega* stališča, pa čeprav je pogled s stališča resnice (metafizike). Tisti, ki je videl resnico biti, nima pooblastil, da bi pogled resnice vsiljeval drugim. Heidegger ne pozna imperativnih formulacij, edina napetost v njegovih besedilih je apelativna, svetovalna dimenzija, s katero se obrača na bralca (ko na primer zapiše, da »se velja« upreti edinosti tehničnega mišljenja).

S tem nam je na voljo »druga možnost«, možnost, ki jo daje postavlje samo, torej »da se človek (...) spusti v bistvo neskritega in njegovo neskritost, da bi skušil uporabljeno pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo«.³²

325

Spustiti se v bistvo neskritega je tisto, na osnovi česar se lahko razume »da« in »ne« metafizike. Če to možnost spregledamo, zapademo glavni nevarnosti našega časa: temu, da bi človek delal *le* s tistim, kar stoji na razpolago v postavlju – da bi vse mere črpal od tod. Nevarnost, večja kot tretja svetovna vojna, je v tem, »da nekega dne računajoče mišljenje preostane edino, ki se še uporablja in ima veljavo, ... [s čimer] bi človek zatajil in zavrgel svoje najlastnejše, namreč da je nach-denkendes Wessen«.³³

Na tem mestu Heidegger nastopi z apelom, da »velja to bistvo človeka rešiti« in »nachdenken držati budno«.³⁴ Apel je poziv k sproščenosti/spokojnosti (*Gelassenheit*) – saj vemo, da sproščenost/spokojnost (*Gelassenheit*) ne pride sama od sebe. Toda vse ostane le pri apelu: naslovnik se lahko odzove, lahko pa tudi ne. To je v celoti njegova odločitev in kakor koli se odloči, je »prav«. V nobenem primeru ga ni mogoče obsojati: kajti obsojanje je vedno rezultat nekega

³² Heidegger, Martin: Tehnika in preobrat, str. 350, 51.

³³ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 25.

³⁴ Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, str. 25.

pre-sojanja na osnovi (zapovedanega) merila. Ta pa v Heideggrovem korpusu izostane.

Navežimo povedano na praktično filozofijo. Sledenje apelu lahko človeka povede v novo mišljenje, katero sledi namigom dogodja. Ti namigi posredno podajo odgovor na vprašanje *kako biti*. Ker namigi sicer niso nič pozitivnega, pač pa le mesto, od koder se metafizika pokaže kot odtujena epoha biti, tudi odgovor na vprašanje *kako biti?* ni nič pozitivnega – pač pa *le prikazuje tradicionalne odgovore kot pomanjkljive*. Zato pri poznem Heideggru ni mogoče najti izdelanega odgovora na vprašanje *kako biti* (za razliko od *Biti in časa*, kjer nam klic vesti natančno pokaže *kako biti*).

Osmišljajoče mišljenje kaže le pomanjkljivosti odgovorov na vprašanje *kako biti*, ki jih ponujajo tradicionalne etike. To ne pomeni, da to mišljenje obtiči pri nevsebinkem generalnem negiranju vseh etik. Njegov pristop je kritično-dopuščajoč in čeprav osmišljajoče mišljenje (besinliches Denken) samo nima pozitivne vsebine, vseeno lahko daje vsebinske odgovore na vprašanja *kako biti*. Vsebino namreč dobiva od tradicionalnih etik. Daje nam možnost, da se do tradicionalnih etik vedemo kritično-dopuščajoče: s hkratnim »da« in »ne«. Dopuščamo tradicionalno etiko, kolikor nam daje odgovor na vprašanje *kako biti*; zavračamo pa jo v tisti meri, kolikor je ta *kako biti* obtežen z metafizičnimi odgovori na vprašanje, *kaj pomeni biti človek* – kjer je človek reduciran na gospodarja bivajočega.

326

Prispevek Heideggra k etiki je (lahko le) v pretolmačenju tradicionalnih etik. Kakor je že Heidegger radikalist in vse gleda s stališča »novega začetka«, se »rezultati« njegovega mišljenja lahko kažejo le na polju odnosa do obstoječih filozofij – v našem primeru etik. Posledica tega je, da etike (in v njihovem ozadju ležeči odgovori na vprašanje, *kaj pomeni biti človek*) niso več učvrščene v razne onto-teo-loške strukture, pač pa so *omehčane*. Ostane jim le prosto lebdenje v okolici (Gegend), pri čemer so vpete le v lastno pomenskost, ki se daje kot nagovor biti. Heidegger o rečeh, razumetih skozi dopuščajoče mišljenje, pravi, da niso nasproti stoječi objekti, pač pa ležijo/počivajo (Ruhem).

Tako omeščane, iz metafizičnega karakterja iztrgane etike niso prazen nič. V obravnavi *stavka o zadostnem razlogu* ugotovi Heidegger, da iz njega govornika *zahteva in nagovor*:

»V stavku o zadostnem razlogu govori zahteva načela. V stavku o zadostnem razlogu govori nagovor besede biti. Nagovor je mnogo starejši kot zahteva.«³⁵

Da pa je stavek o zadostnem razlogu to, kar je (tj. temelj vse metafizike), je doseženo s tem, da metafizika nagovor biti utiša v hrumenju zahteve: zahteve po zagotoviti-si-predvidljiv-temelj. Analogija z etiko: nagovor biti, ki človeku kaže njegovo mesto in daje navodilo *kako biti*, se utopi v zahtevi, katera hoče šepetajoči glas nagovora povzdigniti do doneče formule, ki bo človeku odkazala njegovo mesto – ki ga bo malone zavihtela tja, kamor naj bi spadal.

Omehčane etike niso prazen nič. Kar ostane, ko etiko obtešemo nastavkov za vključenost v metafizično zgradbo, je nagovor biti. Ta človeku daje mero za bivanje: odgovor na vprašanje *kako biti*.

V postavju lahko torej dobi človek navodilo le posredno: s tem, da mu je dana možnost, da od neke etike izloči tisto, kar je nagovor biti utišalo v bučanju zahteve po (znanstveni) trdnosti. Taka »znanstvena« etika je le »krparija človeškega uma.«³⁶ Kar dobimo po taki izločitvi, je omehčana, »lebdeča« etika, katere nagovoru je mogoče prisluhniti le s stališča osmišljajočega mišljenja (besinnliches Denken). Kajti za »računajoče mišljenje« je nagovor biti »pre-tih«. Omehčana etika je tradicionalna etika, olajšana za zahtevo po znanosti.

327

Poglejmo si primer te omehčane, lebdeče etike. Vzemimo za začetek Kantov *kategorični imperativ*. Če kategorični imperativ odcepimo od podobe človeka kot (tudi) umnega bitja (iz česar je izpeljana svoboda kot pogoj morale itd.); če odmislimo vse zadrege pri razvijanju te etike, ki jih Kant reši tako, da preseka gordijski voz in moralni zakon opiše kot fakt; če odmislimo predpostavljeno defektnost človeka, zaradi katere se izkaže kategorični imperativ za neizpolnljivega, kar človeka pahne v nevzdržen položaj – če vse to odstranimo, ostane prastaro zlato pravilo: *ne stori drugemu, česar ne želiš, da ti storijo drugi*.

Komaj se začnemo spraševati, ali je to pravilo avtonomno ali heteronomno; in nadalje, ali je sploh pravilo, smo že začeli z zahtevami, ki takoj preglasijo nagovor biti. Takih vprašanj osmišljajoče mišljenje ne rabi postavljati, saj mu tistega, kar izkusi, ni treba zagovarjati (*logos didonai*), da bi »veljalo«. Vsa-

³⁵ Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, 209.

³⁶ Heidegger, Martin: O humanizmu, str. 231.

komur, ki je sposoben prisluhni nagovoru, ki govori iz kategoričnega imperativa, lahko ta nedvoumno pokaže *kako biti*.

Ko omehčam Aristotelovo etiko vrlin, dobimo celo paletu momentov, ki prav tako kažejo *kako biti*. Ne da bi bile to sestavine *praxisa*, ki bi se stekal v *eudaimonio*. Kar seveda ne pomeni, da človek, sledeč namigom aristotelške etike, ne sledi hkrati sreči. Toda ta sreča ni rezultat podreditve človekovi najodličnejši »sestavini« – umu, s katero se dviga nad vse v kozmosu (k bogu). In ni stanje dovršitve človeka, s čimer bi izpolnil svoje možnosti. Človek se ne more do-vršiti – le-to je vselej gibanje po neki hierarhiji, na vrhu katere je s-vrha: *thelos*.

Ko človek prisluhne nagovoru biti, ki govori iz Aristotelove etike, lahko dobi pristen odgovor na vprašanje *kako biti*. Z drugimi besedami: Aristotelova etika lahko, če jo omehčamo vpetosti v onto-teo-logijo, s svojim naukom vrline kot sredine med dvema skrajnostima da človeku prikaz njegovega mesta. Z naukom, ki ga spet lahko imenujemo z zlatim pravilom: *izogibanje skrajnostim*.

328 Posebna je spet Aristotelova druga pot do sreče – *bios theoretikos*. Mišljenje odnosa do tistega, kar je na začetku celote bivajočega, lahko spet da namig *kako biti*. Le da biti-pri-najvrednejšem ni ponavljanje božje geste: mišljenje mišljenja. Pač pa pomeni misliti *kaj-pomeni-biti-človek* – to je: misliti človekovo odgovarjajoče mesto glede na bit. Ko glede na bit Aristotelovo *theorio* spodrežemo, spet dobimo še eno zlato pravilo: *posveti se odnosu do najvrednejšega*.

Prav tako lahko omehčamo tudi krščanski nauk njegove vpetosti v metafizični sistem. Ko sledimo nagovoru biti, lahko v krščanskem nauku ugledamo tisto, kar govori iz ozadja Nove zaveze: *ljubezen*. To je tako imenovani postkrščanski etos, ki »izhaja iz krščanskega in zato ne pomeni njegovega zanikanja. Izhodišče tako krščanskega kot postkrščanskega etosa je ljubezen. Rad imeti, to je vse. Ta resnica je tudi v jedru krščanstva, vendar zasuta s plastmi volje do obvladovanja in gospodovanja«. ³⁷

Lahko omenimo še Lyotardovo etiko, ki jo lahko jemljemo očiščeno metafizike. Tako ostane od Lyotardove misli apel k skrbi za v hegemoniji Enega zapo-

³⁷ Hribar, Tine: Pustiti biti, str. 104.

stavljene (misli, nazore, družbene skupine itd). Z drugimi besedami: apel k »skrbi za krivice«.

Omenili smo le nekaj primerov, ko smo tradicionalne etične koncepte »omehčali« njihove vpetosti v metafizični odgovor na vprašanje, *kaj pomeni biti človek*. To lahko naredimo z vsako tradicionalno etiko mita tudi danes lahko ostaja živ sogovornik pri iskanju odgovora na vprašanje *kako biti*.

LITERATURA

- Baca, L. C. S.: Die Ethik des »anderen Anfangs« – zu einer Problemstellung von Heideggers Zeitdenken, Ergon verlag, Würzburg, 2000.
- Brandner, Rudolf: Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat, Passagen Verlag, Wien, 1992.
- Luckner, Andreas: Heideggers ethische Differenz, v: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann: Der Anspruch des Anderen – Perspektiven phänomenologischer Ethik, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, str. 65–86.
- Givsan, Hassan: Heidegger – Das Denken der Inhumanität, Königshausen/Neumann Verlag, Würzburg, 1998.
- Hatab, Lawrence: Ethics and finitude, Rowman/Littlefield Publishers, Boston, 2000.
- Heidegger, Martin: O »humanizmu«, v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 179–236.
- Heidegger, Martin: Tehnika in preobrat; v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 319–382.
- Heidegger, Martin: Uvod v metafiziko, Slovenska matica, Ljubljana, 1995.
- Heidegger, Martin: Die Zeit des Weltbildes; v: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, str. 75–95.
- Heidegger Martin: Nietzsches Wort »Got ist tot«; v: Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, str. 209–268.
- Heidegger, Martin: Gelassenheit; v: Gelassenheit, G. Neske Vlg., Stuttgart, 2000, str. 7–26.
- Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, G. Neske, Stuttgart, 1997.
- Hribar, Tine: Uvod v etiko, Nova revija, Ljubljana, 1991.
- Hribar, Tine: Pustiti biti – kriza evropskega nihilizma, Založba Obzorja, Maribor, 1994.
- Irlenborn, Berndt: Der Ingrim des Aufruhrs – Heidegger und das Problem des Bösen, Pasagen Verlag, Wien, 2000.
- Kettering, Emil: Fundamentalontologie und Fundamentalaetheologie v: Sigfried Blasche: Martin Heidegger: Innen – und Aussen – ansichten, Suhrkamp Vlg., Frankfurt a. M., 1989, str. 201–214.
- Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Mass, Fischer Taschenbuch Vlg., Frankfurt a.M.
- Thome, Martin: Existenz und Verantwortung, Königshausen&Neumann Vlg., Würzburg, 1998.