

K FENOMENOLOŠKEMU REHABILITIRANJU ETOSA

Premišljevanje, ki vam ga bom predstavil, nosi enostavno prepričanje: humanost bo tudi v prihodnjem, »globalno« zraščinem svetu slonela na etosu, tj. na sovisju vrlin. To prepričanje je nasprotno dojemanju, ki ga danes zastopa mnogo filozofov: ti menijo, da bo tisto, kar je bilo v stari evropski tradiciji imenovano »etos«, v »globaliziranem« svetu izginilo, vsak etos je namreč vezan na določeno kulturo. Ker velja računati s tem, da se bodo v prihodnjem svetu vse razlike med kulturami na dolgi rok zgladile, je mogoče terjati, in morda tudi pričakovati, samo še tole: da se bo sledilo zgolj obćim, vse kulture v enaki meri zavezujoćim moralnim normam.

Utemeljitev zavezujoćnosti takšnih univerzalnih norm je bila osrednja naloga novoveške filozofije morale, ki je svoj vrhunec dosegla s Kantom. Omenjeni filozofi se čutijo zadolženi tej tradiciji. Preprićani so, da je iz prednovoveške Evrope izvirajoći etos vrlin obsojen na to, da bo izginil v prid »morale« in njenih transkulturnih norm. Toda ali takšno dojemanje vzdrži? Da bi to preskusili, moramo najprej nujno premagati terminološko poljubnost, ki danes vlada v filozofski literaturi, navezujoći se na ćloveški etos. To pa lahko uspe le s historićno osmisлитvijo pomena, s katerim so nosilni etićni oziroma moralnofilozofski pojmi izvorno vzniknili v filozofiji.

Zato bom v prvem delu svojega premisleka najprej osvetlil grške pojme, potem pa njihove latinske prevode. Upam, da bom s tem obenem lahko pojasnil, kakšna fundamentalna zadevna razlika obstaja med grškim »etosom« in novoveško »moralo«. V drugem delu se bom lotil že omenjenega vtisa, da »etos« mora izginiti in da bo izginil v prid »morale«. Od dela *After Virtue* Alsdaira MacIntyra so se različni filozofi, ki jih prištevamo k tako imenovanim komunitaristom, lotevali poskusa rehabilitiranja etosa vrlin nasproti novoveški morali. O vrednosti teh poskusov danes ne bi razpravljaj, namesto tega se bom sam lotil novega in drugačnega tovrstnega poskusa, in sicer s pomočjo fenomenološke metode vzvratne poti k izvornim izkustvom. Moja teza je, da »etos« predstavlja življenjskosvetno normalnost, »moralo« novega veka pa se opira na mejni primer te normalnosti, vendar ga pri tem povzdigne v normalni primer. V sklepu pa bi rad ponudil fenomenološko pojasnitev tega zgodovinskega razvoja.

Zgodovinska osmislitev antičnega porekla moralnofilozofske terminologije svojo prvo oporo nahaja v jasnem in enoumnem poreklu pojma »etike« iz Aristotelovega mišljenja. Predmet njegove *ethiké pragmateía*, »etične razprave«, je bil, kot nakazuje pridevnik *ethiké*, *êthos*. V prefilozofski grščini so kot *êthos* izvorno razumeli stanovitni kraj zadrževanja, nastanjenosti /Aufenthaltsort/ živih bitij. Ker ljudje, v nasprotju z drugimi živimi bitji na tej zemlji, lahko *delujemo*, je beseda *êthos* v povezavi z nami lahko dobila pomen, ki sega onkraj pomena prostorskega kraja prebivanja. Nastanek tega pomena nam kaže fenomenološko motrenje delovanja, tj. v prvi osebi izpeljana reflektivna deskripcija zavesti, ki jo imam med delovanjem.

Moje početje ni golo zadržanje, temveč je delovanje, *práxis*, tedaj, ko se zavestno pustim voditi določenim namenom. Prva temeljna poteza tovrstnega početja je v tem, da jo spremlja zavest o moji svobodi odločanja. Ta zavest svobode pa je zamejena s tem, da razpolagam samo z omejenim številom delovanjskih možnosti. Te možnosti mi predzarisujejo horizonti mojega delovanja, ki so mi s svoje strani domačni prek ustreznih navad. Druga temeljna poteza moje delovanjske zavesti pa je v tem, da vem: moje delovanje se vrši v občevanju z drugimi, ki so delovanjska bitja tako kot jaz. To velja neodvisno od tega, ali so pri določenem delovanju, ki ga vršim, drugi prisotni ali pa delujem v odsotnosti drugih. Od drugih me neukinljivo ločuje to, da so njihove navade in horizonti drugačni kot moji. Če ne bi bilo tako, potem drugi ne bi bil »drugi«, ampak dvojniki mene samega. Zato mojemu pričakovanju o prihodnjem delovanju drugih manjka gotovost.

Lahko delujem le z zaupanjem v to, da se bodo nameravane prihodnje posledice mojega delovanja normalno tudi vzpostavile. Z vpetostjo delovanja v intersubjektivna sovisja pa so te prihodnje posledice soodvisne od drugih in zato

negotove. Ta negotovost se lahko izravna le s tem, da drugi z neko določeno zanesljivostjo izpolnjujejo pričakovanja, s katerimi jim prihajam nasproti. Ker so si drugi horizontov, iz katerih jemljejo svoje delovnanjske možnosti, svestni prek svojih navad, se lahko moje zaupanje v njihovo zanesljivost osnavlja le na tem, da so jim določene navade postale trdna samoumevnost, tj. drža, ki nosi njihovo delovanje. Drže, ki po svoji takšnosti zaupanje v delovanje drugih že vnaprej spodkopavajo, pri tem ne prihajajo v poštev, medtem pa drže, ki to zaupanje krepijo, intersubjektivno zadevajo na posebno odobravanje.

Za tovrstne drže, ki se jim intersubjektivno naklanja hvalo, je ne samo pri antičnih Grkih, temveč tudi pri drugih ljudstvih Vzhoda in Zahoda obstajala oznaka »vrlina«, *areté*. Če ljudje v kaki družbi v povprečju delujejo v skladu z vrlinami ali te vsaj pripoznavajo za tisto, k čemur pri habitualiziranju navad velja stremeti, se s tem oblikuje intersubjektivno odprto polje zanesljivosti. Takšno polje ni nikakršen zatrdni kraj nastanjenosti v prostorskem pomenu *êthosa*, zato pa ponuja primeren prostor, v katerem ljudje pri svojem delovanju lahko medsebojno komunicirajo tako, da uspeva njihovo so-delovanje. V tem smislu tvori specifičen kraj nastanjenosti, *êthos*, ljudi kot delujočih bitij.

To fenomenološko izkazljivo sovisje na zelo očiten način potrjuje tudi zadevna jezikovna sorodnost v stari grščini, nemščini in latinščini. Že Aristotel je v *Nikomahovi etiki* (1103 a 17/18) opazil sorodnost med grško besedo *êthos* in besedo za 'navado', *êthos*. Torej *êthos*, prebivališče delujočega bitja »človek«, sestoji v držah vrlosti kot hvalevrednih navad. Vzparednico temu najdemo v nemščini: v besedi 'wohnen', s katero označujemo življenje na stanovitnem kraju nastanjenosti, tiči isti korenski zlog, 'wohn', kot v besedi 'Gewohnheit', 'navada'. Sovisnost med *êthosom* in človeškim prebivanjem se kaže tudi v latinskem samostalniku za 'držo', '*habitus*', ki sovpada z glagolom *habere*, 'imeti', 'držati'. Ni naključno, da *habitare*, intenzivna oblika od *habere*, pomeni 'prebivati'.

Etika se nanaša na človeško življenje. Kolikor to življenje vodi delovanje, s čimer je le-to »vodeno življenje«, *bíos*, ga lahko obravnavamo kot k cilju usmerjeno dogajanje. Nemška beseda 'gut', 'dobro' in ustrezná grška beseda *agathós* v svojem izvornem in širšem pomenu označujeta to, kar omogoča uspelost k cilju usmerjenega dogajanja in v nekem določenem obsegu zanj tudi jamči. Zato v nemščini lahko rečemo, da nekaj za nekaj drugega »dobro kaže«, npr. bančno dobroimetje za plačilno sposobnost lastnika bančnega računa. Vrlinam, *aretái*, kot smo rekli, naklanjamo hvalo, ker so pri medsebojnem delovanju jamstvo zanesljivosti in s tem uspelosti »vodenege življenja«. Iz istega razloga smemo vrline in etos, ki ga nosijo, označiti kot »dobre«. V tem smislu etika po Aristotelu obravnava to, »kar je za ljudi dobro«.

Ko se je Cicero v velikem slogu lotil prestavljanja grškega mišljenja v latinski jezik, je etika dobila oznako *philosophia moralis*, »moralna filozofija«. Pridevnik *moralis* je izpeljan iz *mos, mores*, »nрав, nravi«. Abstraktni samostalnik, tvorjen iz *moralis*, se glasi *moralitas*, po naše 'moralnost' ali 'morala' oziroma, kot ustrezni domači abstraktni samostalnik, »nравnost«. *Moralitas* je postala latinski prevod za *êthos*. Te prestavitve so bile mogoče zato, ker *êthos* sestoji iz navajenosti in ker so tudi nravi nekaj, na kar smo se navadili. Toda ti prevodi grških pojmov v latinščino niso tako nedolžni, kot se morda lahko zazdijo na prvi pogled. Ko smo v fenomenološki refleksiji pozorni na to, kako so nam izvorno v svesti dobre navade kot zadržanja vrlin, kako pa v neki določeni kulturi za dobro pripoznane nravi, se pokaže razlika.

Lahko izhajamo iz tega, kar je obema vrstama svestnosti skupnega. V tem ko naše delovanje nosijo vrline in v tem ko navadno živimo v skladu z nravmi, ki veljajo za dobre, so nam s tem nekaj domačega normativna merila delovanja, ki imajo v naši vsakokratni kulturi zavezujočo veljavo. Meril smo si torej svestni, v tem ko jim v svojem delovanju ustrezamo po samoumevnosti. Ta samoumevnost navade, ki so vredne hvale, ščiti pred tem, da v kritičnih življenjskih situacijah ne bi šle po zlu, s tem pa so-delovanju jamči omenjeno zanesljivost.

8

Vrline so nam kot dobre navade nekaj samoumevnega zato, ker v normalnih primerih niso predmet naše pozornosti. Mogoče je sicer, da se ob kakem dejanju – v glavnem zato, ker nam je to dejanje težko izpeljati – izrecno ozavemo vprašanja, ali naj ostanemo zvesti zahtevani drži vrline ali pa naj se od nje odklonimo. Lahko celo na splošno razpravljamo o vprašanju, ali kaka vrлина pripomore k srečnemu življenju oziroma ali je zanj nujna. Toda vznik takšnih vprašanj je za našo zavest o vrlinah nekaj sekundarnega. Da takšno zavest sploh imamo, gre zahvala prav okoliščini, da si nam v normalnih primerih omenjenih vprašanj ni treba zastavljati, saj nam je postalo navada, delovati v skladu z vrlinami, ne da bi te postale naša tema.

Tudi pri začetnem privajanju na delovanje v skladu z vrlinami, kakršno je v navadi, oz. na enako delovanje v skladu z nravmi, ki veljajo za dobre, torej v *vzgoji*, dobre navade v primerih normalnosti niso predmet pozornosti tistih, ki se jih vzgaja, temveč jim te postanejo postopoma nekaj samoumevnega, v tem ko od primera do primera posnemajo delovanje svojega vzgojitelja in tistih oseb v svojem okolju, ki so zanje zgledne; če je že potrebno, sledijo le bolj ali manj izrecnim vzgojiteljevim svarilom. Ta svarila se praviloma nanašajo na posebno situacijo, na vsakokratno delovanje tu in zdaj, in le izjemoma na tisto obče, na kakšno držo, ki naj bi delovanje vodila vsepovsod in vedno.

Tako lahko rečemo: »izvorno izkustvo« tistega, kar v naši vsakokratni kulturi velja kot dobro, naše izvorno »védenje« o dobrem sestoji v tem, da ga kot navajenost s samoumevnostjo živimo v svojih vrtilinah oz. da ga v svojih prestopkih habitualno zgrešimo. Preboj te normalnosti, v tem ko dobro tematiziramo v obliki splošnih norm in se ga predmetno ozavemo, je izkustvo, ki je sekundarno. Toda v zvezi s tem sekundarnim izkustvom lahko glede življenja, ki ustreza npravem, v neki določeni družbi pojmovanim kot dobrim, opazimo neko posebnost. V habitualiziranju vodenja življenja po meri takšnih *npravi* tiči tendenca, da bi le-te tematizirali kot predmetne norme. Kaka družba se lahko tej tendenci vda v tolikšni meri, da takšna tematizacija izgubi karakter izjeme, ki se odklanja od normalnosti. Tako nprav postane »zakon« v širšem pomenu te besede: kot zapoved, norma, imperativ, vrednota itn. postane predpis, po katerem se moramo na novo naravnovati pri slehernem dejanju in si ga zato vedno znova privedi pred oči.

Recepcija grške etike v rimskem mišljenju se je dogajala v zgodovinskih okoliščinah, ki so bile za tovrstno popredmetenje ugodne. Zato ni naključje, da so bile Ciceru prav »npravi«, *mores*, jezikovni opornik, ki se mu je ponujal pri prevajanju etične terminologije. Tu imam premalo časa za to, da bi se lotil obravnave omenjenih zgodovinskih okoliščin, toda odločilno je moralo biti, da je bila tudi *filozofsko* že utrta pot za to, da se dobro predstavi kot predmetno normo, in sicer v stoi.

Zenon iz Kitiona, ustanovitelj te filozofske šole, je lahko izhajal iz tega, da nas drugi za delovanje v skladu z vrtilinami hvalijo, za delovanje v skladu z njihovim nasprotjem, prestopki, pa grajajo. Prek tega nam, ljudem, iz navade postane domače, da nas dobro srečuje v zahtevkih, terjatvah, katerim moramo ustrezati. To je Zenonu dovoljevalo, da je za vodilni pojem svoje etike postavil grško besedo *kathékon* – v množini *kathékonta*. *Kathékonta* so »terjatve«, v latinski podaji *officia*, »dolžnosti«, ki nam povedo, kako *naj* delujemo. Iz perspektive stoe gre pri klasifikaciji človeških dejanj glede njihove etične kakovosti za to, da znamo – zato da bi nam življenje uspelo – bistvene terjatve razlikovati od nebistvenih. Z vpeljavo *kathékonta* se začne sistematična interpretacija dobrega kot najstva.

Tudi pri recepciji grške etike v latinskem jeziku etika ostaja tisto filozofsko področje, ki obravnava to, kaj je za človeka dobro. Toda s tem, ko se je poseglo nazaj k npravem, je začelo to dobro v temelju spreminjati svoj karakter. Iz dobrega, ki je življeno v navajenosti in ki ostaja v normalnih primerih netematično, nastane najstveno dobro, ki je v podobi npravnostnih predpisov predstavljeno izrecno predmetno. Ta transformacija etike v moralno filozofijo oziroma etosa v moralnost ali moralo se dovrši šele v novem veku pri Kantu. To, kar si je s stoiškim razlikovanjem *kathékonta* začelo utirati pot, je pri Kantu pripeljano do jasnosti,

v tem ko se – v tem pogledu je fenomenolog avant a lettre – vprašuje: Kako mi je pri delovanju, ki se nanaša na najstveno dobro, na »dolžnost«, to dobro v zavesti?

Kant pokaže: za zavest, da je moje delovanje moralno dobro, ne zadošča to, da ustreza kaki normi, ki mi jo predpisuje dobro. Takšno »delovanje v skladu z dolžnostjo« sicer spremlja zavest, da obstaja dobro, ki me brezpogojno zavezuje in zahteva, da ga storim zaradi njega samega, toda ni ga vzgibalo to dobro samo, temveč ima za svoje gonilo druge vzgibe, ki vsi izhajajo iz našega stremljenja po evdaimoniji, torej iz »nagnjenja«. Zato je od takega delovanja treba razločevati »delovanje iz dolžnosti«. To se ne dogodi iz tovrstnih evdaimonističnih razlogov, temveč zaradi dobrega. Če je dobro storjeno zaradi njega samega, ga moramo zato predstaviti samega kot takega, tj. dobro se zavesti delujočega predoča kot predmet, kot »ti naj bi«, kot imperativ. Vzgeb za to, da mu sledimo, pa ni občutje nagnjenja, temveč »spoštovanje do zakona«.

10 S tem prehajam k drugemu delu svojega premisleka, h kritičnemu soočenju klasičnega etosa in novoveške morale, začenjam pa s poznano kritiko etične tradicije v Kantovi *Utemeljitvi metafizike nravi*. Nagnjenja se konkretizirajo v željah, njihova izpolnitev postane namera našega delovanja. Dokler dobrega ne počenjamo zaradi njega samega, se nam kot dobro kaže prihodnja izpolnitev tovrstnih namer. Kant klasični etiki očita, da se je orientirala po tem, zadnjem dojetju dobrega, in ji nasproti postavi tezo, da je resnično dobra samo dobra volja. Dobra je volja onega, ki neomejeno ustreza zahtevku »kategoričnega« imperativa, torej zapovedi. Sledenje tej zapovedi ni pogojeno s tem, da tako lahko dosežem namen, ki ustreza mojim nagnjenjem. »Nagnjenje« se tako imenuje prav zaradi svojega trpnega karakterja: če sledim nagnjenju, dopuščam svojo odvisnost od pritezne sile, ki jo name izvaja možni predmet mojih želja. Puščam, da me pri mojem vzgibu za delovanje določajo sile zunaj moje lastne volje, s tem podlegam določitvi po nečem tujem. Če pa, nasprotno, sledim brezpogojno veljavnim imperativom zaradi njih samih, se s tem ozavem svoje samodoločenosti, svobode svojega hotenja.

V tem smislu so moja dejanja dobra, če v njihovi motivaciji neomejeno prihaja do poteze izkustvo moje svobode. A tedaj moja dejanja ne morejo več biti dobra zato, ker izhajajo iz dobrih navad; sicer lahko gre za svobodno odločitev, ki pri meni potem postane dobra navada, toda takoj, ko mi to »preide v meso in kri«, je obeleženo s tem, da ni več odvisno od moje svobode. Prav to dobrim navadam podeljuje že omenjeno samoumevnost, na kateri sloni intersubjektivna zanesljivost, po kateri je etos tisto, kar je dobro za ljudi. To kvalifikacijo dobrega pa mora etos v očeh moralne filozofije, v kateri je pri vsem bistvena nezamejena

zavest svobode, izgubiti, saj navajenostni karakter vrlin pomeni zamejitev svobode. To vrline iz moralnofilozofske perspektive obsodi na brezpomembnost. Fascinantnost svobode je eden izmed razlogov, ki pojasnjujejo, zakaj je v novem veku morala postopoma prekrila in zakrila etos.

Drugi razlog za to pa je prednost, ki jo v očeh moralnih filozofov izpričujejo predmetno predstavljeni moralni predpisi: tovrstni predpisi dovoljujejo, še več, celo zahtevajo vprašanje, od kod sami jemljejo svojo zavezujočnost. Najstveno dobro vedno lahko formuliramo kot imperativ, pri »zakonu« te vrste pa si je že v temelju mogoče zamisliti poskus, da bi njegovo veljavo izkazali kot nekaj vsesplošno upravičenega. Te možnosti pri nepredmetno življeni navadi ni. V tem smislu k moralni filozofiji spada utemeljevanje norm. Prav ta poteza pojasnjuje že prej omenjeno prepričanje moralnih filozofov, da njihovo mišljenje ustreza zahtevam naše dobe, ki je v znamenju vse večjega zraščanja vseh kultur. Sleherni etos je kot pletež navad zgodovinsko pogojeni proizvod neke določene kulture. Katere države bodo kazale kot dobre, je odvisno od vsakokratne družbe. Tako se zdi neizogibno, da mora etika vrlin vse navade, ki v različnih kulturah veljajo kot dobre, pripoznati kot legitimne, s tem pa filozofija zaide v etični relativizem.

Zdi se, da je moralna filozofija pred tem zavarovana prav s predmetnim karakterjem norm, ki jih preiskuje. Apel in Habermas tega duha moralne filozofije izražata s tem, ko govorita o »konvencionalni morali« in s tem mislita na etos. Po njunem prepričanju mora na dolgi rok na mesto kulturno premenljivega etosa stopiti vse kulture zaobsegajoča in prehajajoča »postkonvencionalna morala«, ki bo zaradi svoje neodvisnosti od vseh v tradicijskih kulturah vnaprej nahajljivih etičnih konvencij imela univerzalno, ne pa relativno veljavnost. Zdi se, da ta možnost upravičenja univerzalnega zahtevka po veljavnosti skupaj z izraženo zavestjo svobode moderni »moralni« dodeljuje moč, ki etos v prihodnji zgodovini človeštva obsoja na izginotje.

Toda nekaj kaže na to, da moč morale s tem precenjujemo. Kar zadeva moralnofilozofsko upravičenje univerzalno veljavnih norm, je v svetu dejansko mnogo »kontinentalno« oziroma »analitično« orientiranih filozofov, ki poskušajo nekatere moralne norme izkazati kot univerzalno zavezujoče, toda glede primernih dokazov za to si niso enotni, in predvidevamo lahko, da do tega tudi v prihodnje ne bo nikoli prišlo, saj v moralni filozofiji ne moremo podajati znanstvenih dokazov, ki bi jih lahko primerjali z zanesljivostjo matematike – to pa prav zato, ker je zakoreninjena v zavesti o svobodi; svoboda pa je »nepreračunljiva«. To pa pomeni, da do prvega znanstva z najstvenim dobrim ne moremo priti tako, da se ga bomo kot izkazljivega predpisa učili tako, kot se naučimo teorema. Potem pa ostaja le možnost, da se z merili našega delovanja najpoprej seznanimo tako,

da so nam nekaj domačega dobre navade, ki so nam postale nekaj samoumevnega, v tem ko smo jih – tako da nas je k temu navajala vzgoja – habitualizirali kot vrline.

V tem se že zarisuje prvenstvo etosa pred moralo, ki bo postalo razločnejše, če se še enkrat povrnemo k temu, da »dobro« v svojem osnovnem pomenu označuje to, kar daje jamstvo za uspelost nečesa. Zastavlja se vprašanje: Zakaj pravzaprav je dobra volja dobra, kaj se z njo jamči? V pošteev pride samo en odgovor, ki ga je Kant podal tudi sam: Dobra volja jamči, da pri so-delovanju drugih ne zlorabljammo zgolj za sredstvo za udejanjenje svojih z nagnjenji pogojenih želja in tako ne prizadenemo osebnega dostojanstva, ki drugim pritiče zaradi njihove svobode. V tem pa se v prav svojevrstnem odtenku zopet vrača motiv zanesljivosti, ki stoji za idejo etosa kot izvirnega kraja človekove nastanjenosti: zanesljivost drugih pred vsem drugim potrebujemo zategadelj, ker jim ne zaupamo; lahko bi nas instrumentalizirali v prid svojih želja.

To za moralo konstitutivno nezaupanje predpostavlja individualistično predstavo o bistvu človeka: človeški eksistenci vnaprej manjka intersubjektivna ustrojenost za konkretne odnose z drugimi; eksistenca sama sebi to ustrojenost šele naknadno *da*, v tem ko »po naravi« izolirano živeči individuum te odnose ustanavlja sam. Pri etosu pa je povsem drugače: pri mojem delovanju so že vnaprej v igri drugi; moje delovanje je vedno, tudi ko sem sam, so-delovanje z njimi. Etos je tisto za človeka dobro zato, ker jamči za uspelost tovrstnega so-delovanja. Tu moje osnovno zadržanje do drugih nima tistega negativnega karakterja, da bi se sam, ne zaupajoč, zavaroval pred možnostjo, da me bodo ti instrumentalizirali. Nasprotno, v tem ko zaupam v zanesljivost njihovih dobrih navad, do njih zavzemam pozitivno držo tako, da jih s tem pripoznavam prav v *drugačnosti njihove biti*.

Omenjeno nezaupanje za razumevanje etosa ni moglo biti merodajno, dokler je polis, mestni življenjski svet občestva meščanov, svojim prebivalcem posredoval življenjsko občutje obvarovanosti. V tem je imela klasična etika svojo zgodovinsko oporo. Šele ko se je s prehodom iz klasičnega grštva v helenizem zaupanje v polis razblinilo, je lahko nezaupanje, ki ga je kot enega izmed mnogih etičnih fenomenov seveda poznala tudi klasična etika, fundamentalno določalo smisel dobrega. Ta možnost se kaže že v zastavitvi zgodnje stoe, pa tudi v epikurejstvu, toda v latinizirani stoi ni prišla do izraza, saj se je še enkrat uveljavila tipična rimska pripravljenost, biti politično angažiran. Ko pa je na začetku novega veka Hobbes rekonstruiral naravno stanje človeka in ga opredelil kot vojno vseh proti vsem, je nezaupanje zopet stopilo na plan.

Iz perspektive etosa izolacija človeka kot individuuma, ki gre vstric z nezaupanjem do drugih, predstavlja zanikanje preddanega intersubjektivnega ustroja naše eksistence. Glede na ta ustroj normalnost človeškega življenjskega sveta določa skupnostnost so-delovanja. Kdor to skupnostno spodkopuje s svojim nezaupanjem, se zato drugim kaže kot izjema, ki se odklanja od omenjene normalnosti, kot možnost na robu skupnostnosti so-delovanja, kot mejni, ne pa kot normalni primer. Dejstvo, da se drugi na to prej odzovejo z grajo kot pa s hvalo, nezaupljivca požene v izolacijo.

Dalo bi se ugovarjati, da se človek v takšnem položaju lahko ne znajde samo zaradi drže nezaupanja. Lahko bi se tudi zgodilo, da se kdo izolira zaradi dejanja, ki ga drugi na koncu vidijo kot vrednega hvale, morda celo največje časti. Izberimo si klasičen zgled: kdor v nasilni diktaturi pod pritiskom policijskega zalezovanja ali celo mučenja ne izda skrivališča svojih prijateljev, se lahko zaradi tega znajde v ekstremni osamljenosti, a ima vendarle pravico do moralnega pripoznanja tistih, ki še niso izgubili svoje dostojnosti, saj – kot to označujemo s pojmom, ki, kar je značilno, izvira iz stoe – sledi svoji »vesti«.

Nikakor ni vprašljivo, da v mejnih situacijah, kakršna je pravkar navedena, lahko avtentično izkusimo dobro, in Kant je v svojem opisu delovanja iz čistega spoštovanja do zakona za to izkustvo tudi podal ustrezno filozofsko interpretacijo. Kot ponazarjajo zgledi, ki jih navaja sam, poteze tovrstnega delovanja najrazločnejše stopijo v ospredje prav v mejnih primerih, v katerih se delujoči odreka vsakršnemu zadovoljevanju nagnjenj in dobro počenja čisto zavoljo dolžnosti. To pa pokaže naslednje: morala se v svoji najlastnejši in najskrajnejši možnosti orientira ob mejnih primerih, ne pa ob normalnem življenjskosvetnem so-delovanju. Iz perspektive mejnega primera se življenjskosvetna normalna situacija kaže kot nihanje med dolžnostjo in evdaimonističnimi vzgibi. Naše delovanje motivira občutenjska mešanica iz nagnjenj in spoštovanja: poslušamo glas vesti najstvenega dobrega, ki mu velja slediti zaradi njega samega, obenem pa nam pripravljenost na to, da sledimo nagnjenjem, da ta glas preslišati.

Fenomenološko gledano pa se postavlja vprašanje, ali je ta deskripcija normalne življenjskosvetne delovanjske zavesti pravilna. Moj odgovor je naslednji: Kant tej zavesti podtakne rigoroznost, ki je ta sprva ne vsebuje. Za mejni primer čiste moralne zavesti je njegov »rigorozni« karakter seveda konstitutiven. Obstaja zgolj ali-ali: ali dobro počnem zavoljo njega samega ali pa v delovanjsko motivacijo pripuščam evdaimonistične vzgibe, pri čemer to, »koliko« vpliva pri tem priznavam svojim nagnjenjem, sploh ne igra nobene vloge. Glede kategorično zapovedanega dobrega ni nobenega več ali manj; moralno pač ne morem biti »malce dober«. Kant rigoristično privzema, da se mi tudi pri normalnem delovanju vsak

čas odpira možnost, da dobro počnem brez primesi nagnjenja, čisto iz spoštovanja do zakona.

Značilno je, da je ta rigorizem v filozofiji vedno znova izzival spotiko. Fenomenološko to lahko pojasnimo s tem, da sta za normalno življenjskosvetno delovanjsko zavest konstitutivna prav več ali manj dobrega. Življeno dobro v intersubjektivni vzajemni igri hvale in graje izkušamo kot krepostno oziroma nekrepostno delovanje. Za to vzajemno igro ni značilna čista alternativa: ali pripoznanje kakkega delovanja ali pa njegovo zavračanje, temveč gre za gradualnost razsojanja, denimo, ko nekoga hvalimo ali grajamo, ker se je njegovo zadržanje v primerjavi s predhodnim »izboljšalo« oziroma »poslabšalo«. Takšni fenomeni »moralnega vzpona« oziroma »moralnega padanja« pa se lahko pojavljajo le v okvirju izkustva etosa, pri katerem obstaja možnost, da se navade z novimi procesi habitualiziranja stopenjsko razvijajo v smeri, ki intersubjektivno prinaša hvalo, ali pa v nasprotni smeri, ki priključuje grajo drugih. To pa kaže naslednje: izvorno etično izkustvo dobrega normalno prav ne vsebuje rigoristične zavesti o možnosti čiste, nagnjenj scela proste delovanjske motivacije.

14

Takšno zavest sicer brez dvoma lahko opazimo v omenjenih mejnih primerih, toda fenomenološko vprašanje je, katera zavest – etična ali moralna – vsebuje prvotno, izvorno izkustvo dobrega. Katera izkustva so prvotna, se fenomenološko odloča z njihovim kontrastiranjem z izkustvi, ki imajo derivativni, izpeljani karakter, tj., ki s svojim smislom napotujejo na svojo fundiranost v nekem izvornem izkustvu. Fenomenološko gledano se da takšno razmerje napotovanja najti v Kantovem rigorizmu: neenoznačnost življenjskosvetne normalne zavesti, ki posluša glas vesti, ki ga oddaja dolžnost, je pa tudi pripravljena slediti vabečemu klicu nagnjenj, napoteva na enoznačnost delovanjske motiviranosti, ki jo scela določa spoštovanje do zakona in ki se skali šele s tem, da se ji primešajo evdaimonistični vzgibi. Normalna zavest s svojim neenoznačnim motivacijskim stanjem, ki niha med poslušnostjo dolžnosti in popuščanjem nagnjenjem, se tako kaže kot derivativna, delovanje iz dolžnosti pa kot izvorno.

Toda četudi se takšna deskripcija normalne zavesti sprva zdi jasna, fenomenološko ne more prepričati, saj ni potrebno, da bi domnevno neenoznačnost te zavesti interpretirali kot nihanje med nagnjenjem in dolžnostjo. Nasprotno, povsem neposiljeno jo lahko razumemo tako, da se v njej naznanja gradualnost vzajemne igre hvale in graje v okvirju etičnega izkustva. To nam dovoljuje izpeljati konsekvenco, da izvorno zavest predstavlja *etično* izkustvo dobrega. To konsekvenco še bolj učvrstijo zgledi, kakršen je pravkar omenjeni, namreč o tem, da v nevarni situaciji ne izdaš prijatelja. Vsem takšnim zgledom je namreč skupno to, da se tisti, ki delujejo iz čistega spoštovanja do zakona, izpostavljajo osamljenosti,

ki se njim samim in drugim kaže kot izjema, odklanjajoča se od normalnosti sodelovanja, torej kot mejni primer. Tako nagnjenj prosta delovajska motivacija kot mejni primer napoteva na normalni primer, na etično izkustvo, in ima v tem smislu derivativni karakter.

Normalnost etičnega izkustva se osnavlja na intersubjektivnosti človeške eksistence. S tem se torej individualizem morale izkazuje za mejni primer intersubjektivne etične normalnosti. V tem ko novoveška moralna filozofija razglaša, da je položaj etosa v primerjavi z moralo nekaj izgubljenega, se dogodi nekaj preseñetljivega, da namreč mejni primer postane normalni primer, saj se povzdigne do vzorca za izkustvo dobrega nasploh. Kako je bil tak povzdig mogoč? Predlagam, da ga fenomenološko pojasnimo s pomočjo Husserlovega koncepta idealiziranja iz njegove razprave *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*.

Operacija idealiziranja se odvija v treh korakih: Prvič, gradualnost življenjsko-svetnega izkustva se miselno prenese v linearni red nekega stopnjujočega se procesa, katerega cilj – optimum, proti kateremu se to stopnjevanje giblje – leži v neskončnem. Drugič, četudi optimum ni zajemljiv zorno, temveč le miselno, saj proces stopnjevanja teče v neskončnost, si ta proces mislimo kot nekaj, »skozi kar smo prešli«, kot to Husserl formulira v enem izmed dodatkov k svoji *Krizi*,¹ s čimer postane mogoče, da ta optimum popredmetimo kot *limes*, kot mejno vrednost omenjenega procesa. Tretjič, s tako pridobljenim, ne zorno danim, temveč le mišljenim – »idealnim« – predmetom se odslej postopa tako, kakor da bi bil zorno danimi predmeti na isti ravni.

Dejansko se da razvoj filozofskega premišljevanja o tistem, kar je za človeka dobro, od stoiške etike naprej rekonstruirati kot tovrstno operacijo idealiziranja. Prvi korak nahaja svojo oporo v tem, da v etični normalni zavesti navkljub ne-regulirani vzajemni igri hvale in graje vendarle obstaja omenjena gradualnost, in sicer v tem, da pri intersubjektivni izmenjavi sodb o lastnem delovanju ali pa o delovanju drugih konstatiramo procese stopnjevanja krepostnosti oziroma ne-krepostnosti. Ta gradualnost dovoljuje, da začnemo misliti neko v neskončno stopnjujoče se etično optimiranje. To optimiranje sestoji v tem, da se zahtevki, *kathékonta*, ki nam prihajajo v zavest prek tega, da smo hvaljeni ali grajani, vse bolj stesnjujejo samo na tiste, pri katerih slednjič gre za uspešnost življenja. Mejno vrednost tega procesa lahko tvori le dolžnost, ki vsebuje samo še »ti moraš«, očiščeno vseh zastranitev ali primesi. To pa ni nič drugega kot rigorozna zadolženost po dobrem samem.

¹ Prim. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalne Phänomenologie*, Husserliana, GW VI, den Haag 1962, str. 359).

Poslušnost tej zadolženosti v okviru etične normalnosti obstaja le kot mejni primer, katerega neizogibna posledica je omenjeno osamljenje, saj zadolženost po zorno izkusljivih možnostih etične normalne zavesti, in sicer v intersubjektivni podobi hvale in graje, transcendirajo v zgolj mišljeno, idealno zadolženost. Svoj sklep in krono pa proces idealiziranja nahaja prav v tem, da se na idealno zadolženost gleda kot na zapoved, ki je na isti ravni z zahtevami, ki so nam znane iz normalne življenjskosvetne delovne motivacije, saj z njimi lahko vstopa v tekmo. Oboje se interpretira kot medsebojno konkurirajoča si imperativa: vseh evdaimonističnih primesi prosti »ti moraš« kot »kategorični imperativ«, normalne zahteve pa kot »hipotetične imperativ«, ki svojo veljavnost zamejujejo z evdaimonističnimi pogoji. Tako se iz gradualnosti etične normalne zavesti z idealiziranjem izluži rigoristični ali-ali, alternativa: ali sem pripravljen poslušati kategorični imperativ ali pa delujem tako, kakor da imajo vsi imperativi zgolj hipotetično veljavnost. In s tem se rodi novoveška morala.

Prevedel *Samo Krušič*