

## Problem utemeljevanja prisile v postmoderni

ROK SVETLIČ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,  
Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

*Kot izhaja že iz naslova, se ta sestavek posveča tematiki, ki je v dandanašnjem času nadvse delikatna: pod obzorjem vselejšnjega opozarjanja na pomembnost človekovih pravic je uporaba (pri)sile (upravičeno) motrena s sila strogega vidika. Če ne želimo, da bi sila izpadla kot (zgolj) nasilje, moramo možnost in upravičenost njene uporabe dodobra utemeljiti – ravno s to problematiko se ukvarja ta sestavek. Članek analizira nekaj sodobnih zasnutkov praktične filozofije in poskuša najti najustrežnejšega za opravičenje uporabe prisile, ki naj omogoči zagotovitev osnovnega praga sobivanja, znotraj katerega si lahko vsak posameznik – po smrti boga – išče svoje načine izpolnitve eksistence.*

*Ključne besede: fenomenologija, praktična filozofija, prisila, sankcija, demokracija*

### ZUSAMMENFASSUNG

#### PROBLEM DER ZWANGSBERECHTIGUNG IN DER POSTMODERNE

*Wie schon aus den Titel herausausgeht, beschaeftigt sich dieser Artikel mit einer Thematik, die heutzutage herausragend problematisch ist: wegen staendigen Hinweisen auf die Wichtigkeit der Menschenrechte ist der Einsatz der Zwang (berechtigt) aus dem aeusserst strengen Blickwinkel betrachtet. Wenn nicht gewollt wird, dass der Zwang als (blosse) Gewalt entlarvt wuerde, muss man die Moeglichkeit und die Brechtigkeit ihrer Einsetzung ausreichend begruenden – gerade das ist der Gegenstand dieses Aufsatzes. Dieser Artikel analysiert einige von zeitgenossischen Entwuerfe der praktische Philosophie und versucht den am meisten zutreffenden fuer Zweangseinsatzberechtigung zu finden, welche die Gewährleistung der Grundebene des Zusammenlebens ermoeöglichen soll, in Rahmen welcher jeder Einzele – nach dem Gotestode - seine eigene erfuelungweisen fuer die Existenz suchen kann.*

*Schlüsselwoerter: Phenomenologie, praktische Philosophie, Zwang, Sanktion, Demokratie*

V tem sestavku se bomo posvetili vprašanju, kako v sodobni dobi utemeljevati ravnanje. Reflektiranje različnih načinov "kako biti" je bilo vedno izzvano od človekovega izvornega ločevanja med "dobrim" in "slabim" načinom življenja. Mi se tega vprašanja ne bomo lotevali v polnem obsegu. Postavili se bomo v vlogo varuha in pisca zakonov, zaradi česar bomo izpustili praktično samonanašanje *posameznika*, s čimer bi le-ta skušal živeti srečno. Spraševali se bomo, kako doseči tisti "minimum", ki je pogoj možnosti, znotraj katerega lahko šele začne posameznik iskati svojo intimno izpolnitev.

Ta pogoj mora biti zagotovljen kot neka oblika načina sobivanja, katerega nujna lastnost je predvidljivost. Predvidljivost dosežemo z obveznostjo, obveznost pa je možno vzpostaviti le z zagroženo sankcijo, silo. In tu je težišče te naloge: kako (oz. s čim) utemeljiti uporabo prisile. To vprašanje se danes lahko zastavi edino na našem času lastnem horizontom: tj. po smrti boga na eni strani in ob dediščini velikih totalitarizmov dvajsetega stoletja na drugi.

Ta specifičnost zahteva še posebej kompleksno in globoko utemeljitev uporabe sile. Zato bo naša naloga težja, saj je doba, v kateri živimo, doba, ki ne priznava privilegiranosti ontoloških pozicij: duha, uma, naravne luči, še toliko manj razodetja. To je doba postmoderne, ki je doba svobode (govora, delovanja, prepričanja...), v kateri je lahko vsak enakovredni nosilec resnice - na voljo ni nobene pozicije, v imenu katere bi lahko nekemu odrekli pravico pretendirati na resničnost: *anything goes*. Naj pregled glavnih značilnosti postmoderne povzamemo v treh točkah:

1. Radikalna pluralizacija. Od tradicionalne se razlikuje v tem, da meri na bazo, na temelj. Ne le akcidence, sama substanca podleže pluralizaciji, zaradi česar je spremenjena cela igra.

2. Pripoznanje sobivanja več različnih modelov, pojasnitev. Neka stvar je z drugega zornega kota povsem drugačna, toda, in to je za postmoderno bistveno, ta drugi zorni kot nima več "luči" kot prvi. Opusti se od Platona naprej metafiziko obvladujoči model (enega) sonca.

3. Antitotalitarna pozicija. Mnogoterost ni mišljena v smislu popustljive in cenene pluralnosti, ampak pod obnebjem zgodovinske izkušnje in skozi optiko svobode, s čimer postmoderna s sabo nosi moralno konotacijo.

Vsaka novost v filozofiji se vzpostavi kot poskus distanciranja od prejšnjih rešitev, katrim se očitajo pomanjkljivosti. V tem primeru se postmoderna skuša oddaljiti od metafizike kot dobe na totaliteto ciljajočega mišljenja, saj le-to vodi v totalitarizem. V imenu Resnice je bilo v zgodovini znotraj raznih totalitarizmov storjenega mnogo zla. Torej bo poslej nemogoče delovati "v imenu" nečesa, razen "v imenu" tega, da ni nobenega "v imenu". Toda to odpira na drugi strani nič manj težka vprašanja. Rekli smo, da poslej sveti več sonc, med katerimi nima nobeno več svetlobe. Toda kaj potlej poreči o soncih, ki svetijo tatovom, zločincem, itd; ali pa tistim, ki menijo, da je njihovo sonce najsvetlejše (totalitarist, fundamentalist) itd. Jasno je, da je še vedno treba vztrajati na nekem redu, ki bo omejeval smovoljo. S tem smo opisali obe nevarnosti, ki se jima mora ogniti naše razmišljanje o utemeljevanju (pri)sile. Zato tudi mnogi avtorji (npr Vattimo) govorijo o dveh nalogah postmoderne misli, negativni in pozitivni: paziti pred vračanjem k starim vzorcem "Meisterdencken-a", ki vodijo v totalitarizem; in na drugi strani obvarovati se razpusta v kaos.

Kot glavna naloga tega sestavka bo ravno vsakokratno preverjanje, kako uspešno smo se ognili tema dvema nevarnostima. In to bo veljalo kot merilo, če smo v naši nalogi uspeli. Kot smo rekli: problema ravnanja ne bomo obravnavali v tistem obsegu, kot ga situacija dandanes v vsej kompleksnosti zahteva. Omejili se bomo le na negativno stran, torej na vidik zamejitve človekovega delovanja (in pustili ob strani posameznikovo privatno življenje ter njega zadevajočo problematiko). Naša naloga - opredeliti

zgolj zamejitveni del v kompleksnem problemu ravnanja - je po eni strani lažja, kajti enostavneje je določiti, česa se ne sme, kot dajati napotke za "dobro" življenje. Po drugi stran pa težja, saj bomo zamejitveni element ravnanja obravnavali v smislu zagotavljanja sobivanja, kar vključuje ravno *občo veljavnost*, to pa se lahko doseže le s *prisilo*. Torej, šlo nam bo za vprašanje upravičevanja prisile v imenu neke (nujne) zamejitve, kar je, v tem pogledu, bolj delikatno kot neobvezno (apelativno) obračanje na privatno sfero.

## I.) ENAKOPRAVNOST IN RAZLIČNOST

Dejali smo, da je določujoča lastnost postmodernizma pluralizem v dopuščanju biti drugačen - z drugimi besedami, gre za shemo sobivanja več resnic. Za globlji vpogled v probleme te države (če je nerefektirana) bomo vzeli v analizo primer, ki je obče poznan - to je geslo, ki je bilo slogan medijske akcije za strpnost in toleranco. Glasi se: "Vsi različni, vsi enakopravni." Verjetno ni gesla, ki bi v zgolj *enem* stavku bolje zajel smisel postmodernizma. Poskušajmo prisluhniti, kaj nam to geslo govori.

Začnimo tako, da se ločeno posvetimo prvemu in ločeno drugemu delu. Najprej se osredotočimo na drugi del, na "vsi enakopravni". Tu koren "-pravni" ne smemo razumeti v smislu prava, kot neke pozitivne zakonodaje. Če storimo to, izrek ponižamo v zgolj določilo, da naj bodo vsi enako obravnavani pred zakonom. To je vsekakor pravna vrednota, zajamčena celo v ustavi (12. člen URS), toda zadeva je dalekosežnejša - vprašati se moramo: za enakost pred kakšnim zakonom gre. Zakon je lahko tudi zločinski in enaka obravnava vseh pred tem zakonom, ki je lahko sicer pravno korektna, ne zadosti tistemu, kar je imelo naše geslo namen zajeti. Nasprotno: v besedici "pravni" moramo prepoznati "pravico", kar je tudi etimološki izvor, iz katerega je izšel izraz "pravo". Na to opozarjata na primer nemški in hrvaški jezik, ki ne ločita med izrazom pravo in pravica. Če oznako "enakopraven" razumemo v smislu pravice, smo najbolj zadeli tisto, kar nam želi povedati: enako upravičeno pretendirati na *konkuriranje* med različnimi resnicami (praviciami), kot tudi dejansko *zastopati* neko svojo resnico (pravico) v tej konkurenci.

Problematičen pa je prvi del gesla (torej "vsi različni") kot napotivalec na predikcijo drugega dela, na enakopravnost - točneje: problematična je univerzalnost njegovega kvantifikatorja. Na vprašanje, ali so *čisto vsi* enakopravni (t.j. v enaki meri "posestniki" pravice in resnice), lahko odgovorimo z da in z ne. Če odgovorimo s "da", potem moramo imeti za enakopravnega tudi tistega, ki *nasprotuje geslu samemu*: rasista, verskega fanatika, šovinista etc.. Skratka vsakega, ki je proti temu, da se ga postavi ob bok s komerkoli - prepričan v svojo večvrednost in nepriznavajoč enakopravnost komerkoli. Toda s pritrdilnim odgovorom, s tem ko *kot enakovredno* dopuščamo naše *stališče* in *nasprotovanje* našemu stališču, pristajamo na dopuščanje protislovja v našem odnosu do sveta: vseeno nam je, če so vsi enakopravni (če geslo obvelja), ali ne (če ne obvelja). Protislovno stališče pa nima vrednosti - sploh ni stališče (Ex falso quolibet). Ta možnost torej ne pride v poštev.

Torej smo na vprašanje "Ali so čisto vsi enakopravni" prisiljeni odgovoriti z "ne", s tem pa direktno in ne šele po ovinku kot zgoraj, izpodbijemo temeljno tezo gesla. Če rečemo, *nekateri* (ne vsi) različni so enakopravni, drugi pa pač ne, geslo zdrzne v družbo premnogih shem ločitev na (ne)pravoverne, (ne)kulturne, (ne)konservativne, ki jih pozna zgodovina - čemur se je pa naše geslo ravno hotelo izogniti. Inovacija našega gesla je gotovo v univerzalnem kvantifikatorju: "vsi...", ne pa v prepoznanem: "kdor..."

Natančen premislek sporočila gesla "Vsi različni, vsi enakopravni" je pokazal, da je

že na sami formalni ravni *to načelo nemogoče*, kontradiktorno, saj je že sama uveljavitev gesla, kot zgolj načina obravnavanja (kulturnih, političnih itd.) pojavov možna edino s kršitvijo gesla samega. Namreč, naše geslo ne more dopuščati pri obravnavanju skupnega življenja drugega načela, kot "ena oseba, en glas". To pomeni, da bo nasprotnik gesla (šovinist, fundamentalist...) *prisiljen*, bodisi ostati zunaj dogovarjanja, bodisi sodelovati v njem, tako kot ostali - z zgolj enim glasom. In ko smo torej geslo (s kršitvijo njega samega: tj. s apriobnim nesprejemanjem šovinistične pretenzije po večvrednosti) vzpostavili; ko nobenemu stališču *vnaprej* ne odrekamo enake obravnave - smo na tem, da začnemo sprejemati odločitve o skupnem življenju. Odločanje pa začne pri tem, da pojave, ki nas obdajajo - seveda enakopravno - opazujemo in se do njih opredeljujemo.

Bistvena lastnost opredeljevanja je uporaba nekega merila, kriterija. Opredeliti se brez kriterija je nesmisel - sploh ni opredelitev, v najboljšem primeru plavanje s tokom, capljanje v čredi. Opredeljevanje je torej zavzemanje kritičnega odnosa do nečesa - je ločevanje. Da je kritičnost vrsta ločevanja, opozarja tudi etimologija tega izraza. Slratka: gre a priori za ločevanje, kar zopet nasprotuje našemu geslu - Vsi različni, vsi enakopravni -, ki zahteva ravno enačenje, ne pa ločevanje. Tako načelo pade tudi na drugi stopnji.

Kajpak ni z ločevanjem nič narobe, saj bi v nasprotnem primeru morali sprejemati vse - kvalitetno in nekvalitetno, dobro in slabo - v enaki meri: kar v bistvu pomeni, da ne bi smeli ničesar sprejemati, lahko bi se le nemočno izpostavili vsemu, kar nas zateče. Mi smo tu le preizkusili naše načelo, po katerem se ne bi smeli opredeliti do ničesar: ostalo nam bi otopelo apatično lebdenje v svetu, kjer je vse sivo. To je kajpak nesmisel in nam gre tu le za to, da pokažemo, da je geslo, na prvi ravni direktno protislovno; na drugi pa, kolikor je zahteva po absolutni brezbržnosti nesmiselna.

Če sklenemo: načelo se, če ga jemljemo za suho zlato, izkaže kot produkt tistega, kar imenuje Welsch difuzni, ceneni postmodernizem. S tem nočemo reči, da je to načelo škodljivo. Nasprotno, če predpostavimo, da ljudje "vselej že nekako razumejo svet", je verjetno, da bo povprečni naslovnik tega načela to načelo "pravilno" razumel, torej kot nasprotovanje razlikovanju na osnovi narodnosti, rase, spola, jezika, vere, političnega prepričanja...<sup>1</sup> Nemara je to tudi poslednji namen reklamne akcije v celoti in kot tak zadosti namenu. Toda v resnem pristopu nikakor ne more biti ključ, s katerim bi opravili zahtevno nalogo prikaza, kako urediti sobivanje v duhu postmodernizma, t.j. dopuščanja več resnic. Zgolj s pomočjo načela "Vsi različni, vsi enakopravni" zaidemo v drugo izmed omenjenih nevarnosti, med katerima mora pluti vsak filozof postmoderne: v razpad v razdrobljenem in difuznem.

\*\*\*

Preden zaključimo to poglavje, je prav, da opozorimo na tiho predpostavko, ki je bila v ozadju gornjega dokaza nemožnosti načela "Vsi različni, vsi enakopravni". To je predpostavka *volje*, ki želi *uveljaviti* to načelo. Namreč, brez volje (stremljenja, teženje, intence), ki ji je do uveljavitve "nečesa", ni z zgornjim načelom nič narobe. Če nam je *vseeno*, ali se nekaj uveljavi ali ne, če nekaj velja ali ne, če nam ni mar za izključujočnost med različnimi rešitvami, potem je načelo "Vsi različni - vsi enakopravni" sprejemljivo kot vodilo "urejanja" sobivanja. Toda v tem primeru ni načelo "vodilo urejanja" nič bolj, kot če bi sploh ne obstajalo. Izhajajoč iz naše predpostavke moramo v tem primeru zaključiti, da sobivanja sploh ne ureja.

Na tihem smo torej privzeli, da ima vsaka trditev (naše načelo) vrednost, smisel le,

<sup>1</sup> Ustava RS, člen 14.

kolikor 1) pretendira na neko veljavnost in, nadalje, 2) da je pogoj možnosti preten-  
diranja obstoj volje, in končno, 3) da obstaja nekaj, kar je podlaga te volje, neki subjekt  
(individuum, "nekdo"). To so vse prej kot neproblematične predpostavke, saj je lastno  
vsem poskusom razgradenj temeljev tradicionalne metafizike tudi razgradnja pojmov, ki  
so za metafiziko konstitutivni.

K opravičevanju teh predpostavk se bomo vrnili v tretjem poglavju.

## II.) SILA KOT EDINI NAČIN ZAGOTAVLJANJA SMISELNOSTI V RAVNANJU

Zgoraj smo spoznali, da sobivanja tudi v postmodernem, torej tolerantnem smislu,  
ne moremo urejati po enačenju vseh z vsemi, vsega z vsem. Z drugimi besedami:  
nekatero oblike različnosti bomo morali še naprej obravnavati kot sobivanju škodljive. S  
tem uvedemo delitev na *na-dopusten-način-različne* in na *na-nedopusten-način-različ-  
ne*. Če se še enkrat skličemo na našo predpostavko glede volje, moramo nadalje  
zaključiti, da je nujna lastnost volje, ki ji je do stanja, ki se nanaša na vsem skupno  
sfero, pripravljenost na *uporabo sile* za njeno uresničitev - volja in sila se pokažeta v  
nujni povezavi. Sicer bi, kot smo rekli, dopuščali a priori tezo in antitezo, voljo in njeno  
kršitev. Torej je neizbežna shema kakršnegakoli sobivanja: s silo podprta delitev na *na-  
dopusten-način-različne* in na *na-nedopusten-način-različne*. Nadaljevanje volje s silo je  
edino možno sredstvo, ki v sferi ravnanja preprečuje hkratnost teze in antiteze, t.j. kon-  
tradikcijo. Edino s silo lahko (v smislu zagotavljanja sobivanja) v ravnanju zagotav-  
ljamo smiselnost.

Sila, (gola sila) je nasilje: teror. Dejstvo biti *na-dopusten-način-različne* mora biti  
neka pozitivna vsebina, ki vzvratno določi silo kot (neizogibno) sredstvo za ta cilj. Po-  
tem lahko to silo poimenujemo v: ščitenje, kaznovanje, osvobajanje itd. in jo s tem  
upravičimo. Morda bi kdo porekel, kaj sploh kaže na upravičenost delitve ljudi na *na-  
dopusten-način-različne* in na *na-ndopusten-način-različne*. S tem se odpira vprašanje  
merila, ki se nanaša na človekov način bivanja in pod obnebjem katerega obstajata dve  
rešitvi: življenje v skladu z merilom in življenje v kršitvi le-tega. Merilo ne sme biti  
poljubno, ampak ustrezno, pravilno, skratka *resnično* merilo. S tem smo odprli pove-  
zavo med mero in resnico.

V metafiziki merilo in resnica kot vrhovno bivajoče sovpadata. V zgodovini  
metafizike je bilo običajno, da so tisti, ki so imeli privilegiran dostop do resnice, bili  
tudi pristojni za določanje pravega načina ravnanja oz. ravnanj. In obratno: sam uvid  
v Resnico je podeljeval pooblastilo za uresničenje le-te pri tistih, ki takega uvida (še)  
nimajo. Pri Platonu so filozofi tisti, ki imajo uvid, saj so prehodili dolgo in mučno pot iz  
votline in zrlji v resnico. Toda nauk o votlini ima tudi drugo stran, tj. nadaljevanje:  
vračanje nazaj v votlino in vlačenje ljudi iz nje, če je potrebno, tudi s silo. Gre za večni  
problem prisile k "dobremu".

Po platonističnem vzorcu postopanja z ljudmi na osnovi Ideje delujejo vse ideo-  
logije, ki so sledile. Platon naredi prvi korak k poudarjanju subjektivnega pola resnice:  
človek se mora stegniti k resnici kot aktivni partner. Pri Platonu mora to storiti v smislu  
veščine "pravega gledanja idej", do katere se človek prikoplje le mukoma. V tem je  
razlog, da vednost resnice ni dana vsem: imajo jo le tisti, ki so se do nje dokopali in to  
jih postavlja v izstopajoč položaj. V položaj, ki ima "na sebi" pooblastilo za vladanje  
tistim, ki so sami za resnico slepi. To se počne v prepričanju, da je to za vladanje dobro  
in morebitna uporabljena sila zoper "slepega" nima značaja nasilja nad svobodnim, am-  
pak značaj nujnega ravnanja odgovornih z neodgovornimi - tako kot mora otrok vzeti  
zdravilo, tudi če sam tega noče.

Platon je prva stopnja poudarjanja subjektivnega pola, kar se v novem veku potencira do skrajnosti in konča pri Heglu. Temu ustrežno je večje in obsežnejše pooblastilo tistim, ki v imenu resnice ("oz. zgodovinske nujnosti") vladajo. Vzorec take totalitarne oblasti se uporabi tako v stalinistični kot v fašistični diktaturi. Že če predpostavljamo, da se "posestnik resnice" zavihti na vodstveno funkcijo z iskrenim namenom delati "dobro" za druge in ob tem samovoljno izključi - pride (v obliki siljenja ljudi iz "votline") do kršenja tistega, čemur danes pravimo svoboda vesti, t.j. prepričanja. To je nezdržljivo z duhom našega časa, v katerem ni več privilegiranih resnic: in le v imenu slednjih je upravičena prisila k "dobremu". Če pa vladajoči, sklicujoč se na eno od metafizičnih t.j. onto-teološko strukturiranih resnic, uresničuje le svojo voljo (do moči), je dodana že tako nasilni strukturi metafizične resnice še dimenzija, ki naredi nasilje še grozljivejše. Primer slednjega so totalitarizmi 20. stoletja. Taki sistemi se lahko obdržijo dokler, s silo lahko vzdržujejo monističnost sistema, t.j. izključujočnost več resnic.

Tu se ne mislimo poglobljati v ustroj totalitarizmov. Šlo nam je le za to, da pokažemo, da je za kakršnokoli sobivanje nujna delitev ravnanj na pravilna in napačna, ter da je treba za to delitvijo stati z določeno silo - saj v nasprotnem primeru dopuščamo tezo in antitezo hkrati, kar pa vodi v protislovje. Kajpak je torišče etičnega vprašanja v tem, *kaj bo tisto*, v imenu česar bomo ločevali pravilno in napačno. Vsekakor mora biti to merilo vsebinske narave, saj formalna delitev ne zagotovi enoznačnosti merila. Kot primer pomnjkljivosti zgolj formalnega merila smo navedli geslo "vsi različni - vsi enakopravni".

In v zgodovini je merilo vedno bilo vsebinsko. Četudi je verjetno vsekoli formalno načelo "Ravnaj tako, da bo dobro za druge in zate" naletelo na odobravanje, se je vselej vedelo, kaj je to "dobro": v stalinizmu, fašizmu itd. Pokazali smo, da vsaka vsebina, ki ustreza ideji, tj. Dobremu, katero je spoznano kot resnično (resnica) na način, v katerem človek (čedalje bolj) dejavno sodeluje - nujno vodi v nasilje. Vsako Dobro, ki nastopa kot od človeka postavljena vrednota (torej nekaj razpoložljivega), se v končni fazi razveže v Zlo. Nešteto zločinov je bilo storjenih v imenu dobrega.

Naša naloga bo, da najdemo tako vsebino za merilo, ki bo upravičevalo uporabo sile in bo drugorodno kot metafizično Dobro. Temu se bomo natančneje posvetili v naslednjih poglavjih. Preden preidemo k temu problemu, naj se za trenutek še pomudimo pri vprašanju volje in subjekta, ki sta za vprašanje nemetafizične mere ključnega pomena.

### III.) SUBJEKT IN VOLJA KOT NEMETAFIZIČNI KATEGORIJI

V tem poglavju bomo preizprašali status subjekta in volje v postmoderni - torej dve kategoriji, brez katerih, po eni strani ni možno zagotavljati sobivanja, kot smo videli: saj je le ob predpostavkah subjekta in volje (podprte s silo) možno zavzeti nekontradiktoren odnos do nekega (ne-pravilnega) ravnanja. Brez tega bi namreč padli v dopuščanje teze in antiteze hkrati. Po drugi strani pa sta to kategoriji, ki jih je kritika metafizike obdelovala najsilovitejše.

Začnimo s subjektom. Latinski *subiectum* in grški *hypokeimenon* se v slovenščino prevedeta s pod-stat, pod-laga. Prosto metafizičnih konotacij poskušajmo subjekt razumeti v izvornem pomenu nečesa, kar je spodaj ali zadaj za nečim, katero je v odnosu do subjekta in ima v odnosu do njega tudi pomen. Skušali bomo pokazati, da ta odnos ni nujno gospodovalsko-stvariteljski odnos, tj. odnos subjekta do objektov, ki jim prvi zagotavlja bistvo in bivanje. To je okvir, v katerem bomo tematizirali status subjekta v postmoderni: torej onstran enačenja subjekta z novoveškim Subjektom.

Pot od Descartesovega zasnutka subjekta do njegove dovršitve pri Heglu, kjer ima mišljenje neposreden dostop do stvari same, se konča v spoznanju, da je subjekt vse, kar

obstaja. Z drugimi besedami zajame to misel v zgoščeni obliki formula "substancia je subjekt". V tem smislu govori o subjektu na primer tudi J. C. Schutze (Schutze, 1995, str. 102 in nasl.), ko zajame glavne poteze subjekta v dveh točkah. Prva značilnost je potencia, t.j. sposobnost sebe vzdrževati na silo ali s sodelovanjem, druga značilnost pa je iluzija o samo-transparenci, t.j. izključitvi vseh heterogenosti. Slednja je za novoveški subjekt najbolj značilna, saj je samotransparenca pogoj za to, da subjekt iz svoje samogotovosti navzven postavlja svoj svet.

Za današnji čas je značilno spoznanje, da ni ničesar več, kar bi subjekt lahko imel *le* za objekt. K temu kličejo na primer ekologija, holokavst, itd. To je eden izmed mnogih virov, iz katerega se hranijo kritike subjekta, od propada absolutnega idealizma pa vse do danes. Namen kritike je lahko različen: zavzemanje za načelno zapustitev subjekta na eni strani, na drugi strani pa se pojavljajo poskusi novih razlag subjekta. Poglejmo, kako se vprašanja loteva Baumgartner (Baumgartner, 1996, str. 103 in nasl.). Že naslov njegovega članka "Kateri subjekt je izginil?" izdaja, da pojem subjekta nikakor ni enoznačen. Med raznimi možnimi pomeni subjekta najprej omeni osebne zaimke kot neobhodne samoreference govorečega. Drugič, subjekt je lahko razumljen tudi v pomenu Kantovega "mislim", kateri mora biti sposoben spremljati vse moje predstave, kar zagotavlja identiteto in sicer vse brez substancijalizacije tega subjekta. Tretjič, subjekt je lahko razumljen kot moment osebnosti. Človek ima po Kantu kot živo bitje dispozicijo za živalskost, kot razumno bitje za človeškost in kot prištevno bitje za osebnost. Osebnost postane, ko se podvrže kategoričnemu imperativu. Četrti je vidik subjekta kot intersubjektivnost jezikovnega komuniciranja. In šele peti pomen je pomen subjekta, pri katerem se "mislim" in "hočem" zvajata na enakost substance in subjekta v pojmu samozavesti. Tak subjekt, mišljen kot duh, prisebstvo, svoboda etc., spremeni naravo v obliko povnanjanja sebe in zgodovino povzdigne v samouresničitev duha. *Mislim* in *hočem* sta vgrajena v identiteto absolutnega.

Po tem prikazu različnih pomenov subjekta se Baumgartner vpraša, kateri subjekt je izginil - in eksplicitno odgovori: v zgodovino je odšel *le* peti pomen subjekta, subjekt kot pomoč za razlago narave in zgodovine, pri čemer so mišljeni ljudje kot podoba absolutnega v svetu. Eksplicitno poudari, da ostali "subjekti" ostajajo naprej; in izginutje subjekta v opisanem smislu nikakor ne nasprotuje obravnavi človeka kot odgovornega bitja, in v toliko se človek ohranja kot subjekt, t.j. podlaga svojih ravnanj.

Podobno je pri Welschu očitno, da kljub govorjenju o subjektu ne gre za substancijalizirani subjekt. *Transverzalni um* zagotavlja identiteto subjekta, ki se sicer nahaja v vselej različnih situacijah in odnosih, ki so zanj konstitutivni. Transverzalni um je garant identitete subjekta, katerega identiteta je vselej zasnovana malo drugače, in vendar ostaja subjekt "isti". Vse to so posledice tega, da subjekt ni več vozlišče v verigi, temveč da, nasprotno, subjekt plava v mreži odnosov, ki so zanj konstitutivni.

Morda velja opozoriti, da je govorjenje o koncu subjekta v absolutnem smislu govorjenje s stoletno zamudo, saj sta to opravila že Freud in Nietzsche (Schutze, 1995, str. 102 in nasl.). Nam gre tu predvsem za to, da se distanciramo od zavračanja subjekta v vsakem pomenu, saj brez njega, kot je bilo pokazano v prejšnjih poglavjih, ni mogoče utemeljevati nobenega načina sobivanja; in da na drugi strani pokažemo, da ni vsak subjekt že avtomatično tista "povampirjena" podoba subjekta, kot jo pozna absolutni idealizem. V toliko obstajata dve nevarnosti: absolutizacija subjekta kot tudi njegovo zanikanje. Oboje vodi k izničenju človeka (Hribar, 1994, str. 29).

Sedaj pa k volji. Ugotovili smo, da ni vsak subjekt tisti subjekt, katerega svet je postavljen iz njega in za njega. Je pa vseeno nujno, da je svet, pa naj gre za kakršenkoli subjekt, v nekem smislu svet zanj. Tudi če je to neogljeni subjekt, kateremu je jasno, da ne more zgraditi sveta iz sebe; da plava v reki doživljajev, katere, tako izvora, kot

struge ne pozna. Pa vendarle se ta subjekt zaveda, da je nosilec neke volje in četudi ta volja ne more postati stvariteljska volja, lahko vseeno postane samoreferenčna, samoafirmativna volja, v končni fazi volja *do* moči ali vsaj volja v *smeri* moči. Ali je vsaka volja nujno volja *do* moči?

Poskušajmo odgovoriti na to vprašanje skozi preizprašanje narave merila, ki naj vodi človekovo ravnanje. V prejšnjem poglavju smo ugotovili, da nam merilo za ravnanje ne more nastopiti (Platonovo) Dobro, saj to vodi v težave, katerih se naša metafiziko zapuščajoča doba ravno hoče otresti. Merilo, ki ni utemeljeno metafizično, bomo provizorično imenovali "*mera*".<sup>2</sup> Kot *merilo* lahko torej nastopata tako *mera* kot *Dobro*. Naj opozorimo, da se bomo z mero ukvarjali v naslednjem poglavju - tu pa bomo govorili o meri le v smislu raziskovanja, kakšne strukturalne poteze naj ima, da jo lahko imamo za mero. Mera je tisto, kar človeku kaže njegovo "kako biti", tako na pozitivni strani, kaj naj stori, kot na negativni strani, česa ne sme. V uvodu smo rekli, da se bomo omejili na mero le v njenem negativnem pomenu. *Mero* bomo torej motrili kot zamejitev, oz. *mejo*.<sup>3</sup> kot tisto, kar ravnanja ne usmerja, ampak zgolj zamejuje.

Meja je tisto, preko česar se ne sme. Ta "se ne sme" moramo razumeti v usodnem smislu. Ne na primer kot nekaj, kar se sicer ne sme prestopiti, če pa se že, potem sledijo "težave" - težave kot neprilike, katere se potem z več ali manj truda odpravi: na primer napačnemu parkiranju sledi kazen, osornemu vedenju sledi zamera prijatelja itd. Če mero kot mejo razumemo tako, jo ponižamo v posvetni predmet trgovanja, ekonomije. Z mero kot mejo se ne da trgovati, tj. jo postavljati na tehtnico z namenom primerjanja kršitve in kazni zanjo; ali celo morebiti preudarjati "kaj se bolj splača" v smislu manjšega "zla": mero ne more na tehtnico. Pa ne zaradi tega, ker bi bila veliko "težja" od ostalih stvari, ki bi jih lahko položili na drugo stran tehtnice. Preprosto zato, ker mero ne sodi mednje. Nanjo deluje "gravitacija v drugi smeri" kot na ostale stvari.

Mero kot meja je z drugega "sveta", s "sveta" *biti*, ne pa iz sveta *bivajočega*. Kdor prekorači mejo, je prekoračil pravila svetega - je naredil svetoskrunstvo. Za to je lahko sicer kaznovan, lahko tudi ne; toda kazen za tako kršitev ni zgolj kazen s strani bivajočega. Ta kazen ne more biti "pravična", kar implicira, da je lahko prestroga ali pa preblaga. O njej ne moremo povedati ničesar, razen preprosto, da sledi. Kdor krši tako mejo, je oskrnil tisto, kar človeka dela za človeka: oskrnil je sveto<sup>4</sup>. Ti meri (kot meji) sta svetost življenja in posvečenost mrtvih. Ureditev, ki tega ne spoštuje, se bo slej ko prej zapisala propadu.

O meri ne moremo reči, da jo razumemo. Razumetje je uvid v temelj stvari in v tem primeru bi morali postopati na način: "mera kot meja obstaja zato, ker...". Ravno tega pa glede mere ne moremo reči (temelj ima lahko le bivajoče, namreč v nekem drugem bivajočem, in tako naprej - bit pa je brez temelja, brez "razloga"), zato ker mero kot meja spada med zakone biti, ne pa med zakone bivajočega. In, v primerjavi z drugimi "tuzemskimi" predpisi, ki nastopajo kot element vsakodnevnne ekonomije, v svoji mogočnosti presega človeka na neskončno različen način.

Dejali smo, da *Dobro* (kot merilo) vključuje pooblastilo za prisilo k "dobri" obliki življenja, torej k pozitivni dejavnosti. Mi pa govorimo o *meri* (o merilu, ki bo ute-

<sup>2</sup> Gre za arbitrarno poimenovanje, ki naj služi ločevanju med metafizičnim načinom urejanja sobivanja (na osnovi sklicevanja na Dobro) in na "drugacnem mišljenju" utemeljenem. K predstavitvi le-tega pristopa pridemo v nadaljevanju.

<sup>3</sup> Še enkrat terminološka opomba: *merilo* za pravilnost delovanja je lahko bodisi (metafizično) *Dobro*, bodisi *mera*. Nadalje: *mera* ima pozitivno in negativno plat - in slednjo imenujemo *meja*. Ta obremenjujoča podobnost bo spričo pojasnjujočega konteksta v naslednjih vrsticah odpravljena.

<sup>4</sup> Sveto ni mišljeno v smislu religioznega, vezanega na konfesijo.



meljeno v drugačnem mišljenju). Poizkušajmo v tej smeri poiskati voljo, ki ne bo volja do moči.

*Dobro* spada v metafiziko. Novo mišljenje, ki skuša misliti človekovo prebivališče na najpristnejši način, pa išče *mero* - in šele pod obnebjem le-te se lahko govori o (izvorno) "dobrem" in "slabem". V toliko novo mišljenje skuša razumeti etiko v izvornem pomenu besede "ethos", v pomenu kraja, kjer se človek zadržuje, prebiva. In le spoznanje tega kraja, "kjer se že vselej zadržujemo", nam bo zarisalo tudi *mero*.

Mera se od Dobrega razlikuje predvsem po (nemetafizičnem) izvoru. Za nas, ki motrimo z aspekta "varuhov reda", pa se glavna razlika odstre, če se vprašamo, kakšna *pooblastila* nudi mera v primerjavi z Dobrim. Dejali smo, da Dobro vključuje pooblastilo za siljenje ljudi k življenju v neki resnici (spomnimo se prisilnega vlačjenja ljudi iz votline v Platonovi prispodobi); mera pa, in to je ključna razlika, pooblašča zgolj za zamejevanje pri določenih ravnanjih. Torej: mera *ne daje pooblastil za obračanje na druge oz. za prisilo k določenemu odgovoru na vprašanje, kako biti*. Z drugimi besedami, uporaba prisile ni upravičena za pozitivno vsebino odgovora na "kako biti", ki ga nudi mera – kot v primeru Dobrega. Upravičena je le za negativno. To je bistvena razlika v primerjavi z metafizičnim Dobrim, ki nujno vključuje "osvobajajoče vračanje v votlino". Mera pa nasprotno ne daje pooblastil za svoj pozitivni del, saj v *sobivanju več resnic* nihče ne more v imenu mere nasilno siliti k "boljšemu" življenju. Drugače je seveda z negativnim delom mere, z *mero kot mejo*. To je edina vsebina, v imenu katere se lahko s silo obračamo na soljudi. Poglejmo razpredelnico treh načinov urejanja sobivanja in njihovo pooblastilo za obračanje na soljudi:

VRSTA MERILA	P O O B L A S T I L O	
	Negativno	Pozitivno

- |                       |                          |
|-----------------------|--------------------------|
| 1. mera.....          | zamejitev                |
| 2. Dobro.....         | (zamejitev) + zadolžitev |
| 3. volja do moči..... | zadolžitev               |

Edino pooblastilo, ki ga daje mera, je v njenem negativnem smislu: v smislu zamejitve – meje - ki jo lahko zahtevamo od ljudi, s katerimi sobivamo. Vrednota/Dobro poleg zamejitve vselej vključuje tudi zadolžitev, vračanje v votlino, t.j. zavzemanje za "našo stvar", kar se kaže med drugim kot prisotnost "političnih" členov v kazenskih zakonikih. Če vrednota načelno še vsebuje zamejitev, pa delovanje v imenu volje do moči le še zavezuje, zavezuje k delovanju v skladu z voljo tistega, ki vlada.<sup>5</sup>

Druga in tretja točka imata skupne korenine, čeprav je lahko cvet drugačen. Povsem druge narave pa je mera. Je otrok čisto drugačnega mišljenja, ki ne temelji na umu in volji. Mera kot odgovor na vprašanje "kako biti" ima, kot rečeno, dve strani. In le negativna je tista, v imenu katere se lahko z voljo podprto, s silo, deluje za urejanje sobivanja. Prva, pozitivna stran mere, je tista, ki prav tako kaže, kako živeti, toda ta je

<sup>5</sup> Tu se vidi sorodnost med voljo do moči in Dobrim. Dobro lahko vsebuje zamejitev, vendar v tem ni nikakršne nujnosti. Dobro/vrednota je izbrana s strani človeka, oziroma njegove volje, ki je ne veže nič, nobena mera. Med voljo nad ničem in voljo do moči pa je le še kratek korak. V temelju vrednote je torej (potencialno) volja do moči, ki lahko vsebuje zamejitev poleg zadolžitve, ni pa to nujno. Tako kot si reka, ki sicer poplavlja in se trenutno zadržuje v strugi, še ne zasluži naziva "kontroliran vodotok". Če volja do vrednote še lahko vključuje voljo tudi po zamejitvi sebe in drugih v imenu sobivanja, pa volja do moči odvrže vsako masko, v imenu katere je nastopala v Dobrem in v vsej goloti le še zavezuje in na edino, na kar se poslej sklicuje, je še sila. Moč = pravica.

lahko le domena posameznikovega pristopa k življenju in nikakor ne more biti stvar družbene intervencije. Na drugi strani pa mera kot zamejitev prav tako nikakor ne more biti stvar zgolj intimnega odnosa.

Volja, ki uveljavlja mero kot mejo, je popolnoma drugorodna kot volja (do moči), ki je sicer v ozadju Dobrega. Ta volja ni centralna kategorija, nima konstitutivne moči, s katero volja do moči stvariteljsko snuje svet z vrednotami vred. Volja, o kateri govorimo sedaj, je le *izvrševalska, poslušna* volja, ki sledi tistemu, kar "se je dalo" v povedi kot nagovoru biti, kateri govori iz Dogodja. To, kar se spozna po poteh takega mišljenja, je spoznano v gesti prijateljstva z bitjo v vzdušju sproščenosti (Gelassenheit). Nasprotno je na volji temelječe urejanje sveta, pri čemer volja ni le izvrševalec, temveč tudi *stvaritelj*, nervozno početje človeka, ki je zrasel v rivalstvu z Bogom in mu posnemajoč njegove "funkcije" skuša biti enak. Iz volje do moči si ustvari vrednoto, ali se sama postavi za vrednoto, ter v imenu tega prevzgaja ljudi. Mera kot meja nikogar ne prevzgaja. Meja zahteva od ljudi le to, da se zamejijo v tisti minimalni meri in hkrati najpomembnejši meri: da je drugim lahko "puščeno biti".

Naj tvegamo tezo, da je ta volja, ki se postavi za izvrševanje mere kot meje, volja, *ki je popolnoma prosta značilnosti volje do moči*. Izhaja iz čisto drugačnega mišljenja, iz mišljenja, ki priznava obstoj Niča, kateri je kot skrivnost enakovredna sestavina sveta; in se s tem razlikuje od volje do moči, katera poskuša zakriti ta nič s kreatorskim postopanjem nad njegovim breznom. Še več, volja, ki izvršuje mero, je pooblaščenca le od njene negativne strani, v smislu mere kot meje, ki ljudi le zamejuje, ne pa zavezuje, tako da niti po nastanku niti po vsebini ne more ta volja spominjati na voljo do moči.

\* \* \*

S tem poglavjem smo izpolnili dolg iz prvega poglavja, kjer smo gradili na predpostavki, ki smo jo dokazali šele tu. Ugotovili smo, da lahko govorimo o volji in o subjektu, ki sta se izkazala kot nujna za utemeljevanje sobivanja - ne da bi bil subjekt mišljen v "povampirjeni" podobi, kot ga pozna zgodovina. In tudi volja, ki je za gotavljanje sobivanja nujna, ni nujno volja do moči.

#### IV.) RAVNANJE V SVETU BREZ BOGOV

Če smo v zadnjem poglavju izpolnili dolg iz prvega poglavja, pa smo istočasno zopet segli z govorjenjem o *meri* nekoliko predaleč. Problem mere bo centralen v tem poglavju. Prikazali bomo več možnih zasnutkov mere, torej odgovorov na vprašanje "kako biti", ki se ponujajo v tej, za utemeljevanje ravnanja nemara najmanj hvaležni postmoderni dobi: dobi brez bogov, ko je človek soočen s svojo končnostjo, ko se človek lahko prikoplje do smisla mnogo težje kot kdajkoli prej.

##### 1) Ravnanje v pluralnem in iz tega izhajajoči problemi

Gotovo je bil problem utemeljevanja ravnanja v obdobju metafizike veliko manj pereč kot v postmoderni. Če imamo neko Dobro, je le treba upoštevati "spisek večnih in obveznih resnic" in vedno se najde odgovor. V tem smislu je reševanje vprašanja ravnanja v etičnem pozitivizmu zelo udobno. To velja za vse pozitivizme, denimo tudi za pravo, katero je strukturirano tako, da je vselej sposobno podati neko rešitev. Podati neki pozitiven sistem, ki bo vselej sposoben dati odgovor na dileme ravnanja, ni težko. Lahko si postavimo npr. čisto banalno pravilo: da se vselej, ko se znajdemo na razpotju, odločimo, v parnih dneh za eno pot, v lihih pa za drugo. Problem filozofske etike ni v

tem, da se vselej najde rešitev, pa kakršnakoli naj že bo; ampak v utemeljitvi, zakaj *ravno* neki odgovor na vprašanje, "kako biti", in ne neki drug pravilen.

Pri utemeljevanju pravilnosti se lahko sklicujemo na um, razodetje, naravno luč itd., vendar je za vse te geste značilno, da je človek dejavno-konstitutivni element v njihovem snovanju, kar opozarja na vselej nevarno bližino do volje do moči. Saj subjekt ni sposoben živeti ob drugih subjektih, ker ima inherentno težnjo, da postane Subjekt Volje. To smo pokazali v prejšnjem poglavju.

V mišljenju v pluralnosti, kjer ni možnosti za hipostazo nekega bivajočega, ki bi hkrati pomenilo pozitivizacijo etike, je utemeljevanje ravnanja nadvse delikatna zadeva. Problem je v tem, da živimo v svetu "brez bogov" - popolnoma sami - kar spominja na absolutno svobodo. Toda absolutna svoboda je ekscesna svoboda, teror (Hribar, 1991, str. 53), tj. besnenje subjektivitete nad lastno luknjo, prizadevajoč si jo zapolniti. Smo v ringu volje do moči; in čeprav je Dobro/vrednota v sorodstvu z voljo do moči, je nasilje pod obnebjem Dobrega/vrednote kontrolirano nasilje. Kjer pa ostane le volja do moči, je lahko nosilec, agens nasilja vsak. Vsakdo je potencialni kralj oziroma trinog.

To je drugo imenovana čer, mimo katere mora prebroditi postmoderna misel: nevarnost razpusta v popoln nered, ki izhaja iz ekscesa svobode. Postmoderna misel mora biti misel dopuščanja, mora misliti v duhu načelne enakopravnosti vseh različnih, to je v smislu dopuščanja različnih prepričanj; hkrati pa se mora zavedati, da niso enakopravni čisto vsi, izvesti mora torej neko razločevanje in pri tem paziti, da bo to ločevanje drugorodno in drugače utemeljeno, kot je bilo to v metafiziki. Če naj bo tako ločevanje drugače utemeljeno, to zahteva načetje vprašanja novega, drugačnega mišljenja, iz katerega bomo lahko ugledali mero za človekovo bivanje, katera bo drugačna od metafizičnega Dobrega.

Naš prikaz avtorjev nemetafizičnega mišljenja smo pričeli s Heideggrom in pogledimo pri njem, kako je z nastavki za mero oziroma utemeljevanji ravnanja. Heidegger zavrne Husserlovo tezo o tem, da je človek lahko nevtralni, neprizadeti opazovalec. Po Heideggru je, ravno nasprotno, bistvo človeka kot *tu-biti* v njegovem "tu", torej v tem, da je vselej že vržen v svet. Vse, kar ga obdaja, primarno nastopa že kot nosilec pomenov, ki se tu-biti razpirajo v njeni oskrbovalni naravnosti. In to je bistvo tu-biti: tu-bit je vselej v skrbi za svojo bit. Je vselej v zainteresirani naravnosti na svet. Nevtralna, znanstveniška drža je lahko le derivat izvorne naravnosti. To je nedvomno velik prispevek Heideggra k zapuščanju metafizike, saj je s tem zavrnil kartezijansko paradigmo (nevtralno-opazujoče) zavesti kot centralnega določila človeka in jo zamenjal z eksistencialom "biti v svetu".

Vendar nam nastavki iz "Biti in časa"<sup>6</sup> ne nudijo možnosti razvitja neke mere za človekovo bivanje. Nasprotno, v horizontu "biti v skrbi za svojo bit" lahko prepoznamo mero kot zamejitev tu-biti prej kot oviro v svoji izvorni skrbi zase. In človek kot tu-bit, ki je v skrbi za svojo bit, ni tisti mogočni Nietzschejev človek moči, h kateremu Nietzsche kliče: ne življenje, preveč življenja! Ta Nietzschejev človek se ne ozira na postave - pa ne iz potrebe, pač pa iz prestiža. Na drugi strani je človek kot tu-bit nebogljen, s smrtjo okuženi človek, ki mu eventualna kršitev ne predstavlja kamenčka v mozaiku njegove mogočnosti, ampak vprašanje preživetja. Čeprav izraz "etika" Heidegger zavrača, saj njen izvor kot discipline spada v metafiziko, lahko kot etičen imenujemo tisti del "Biti in časa", ko Heidegger ločuje pristno bivanje tu-biti od njenega zapadanja. Vendar doživeti pristnost ne pomeni nič drugega kot soočiti se s lastno smrtnostjo, z bitjo-k-smrti. Tudi tu zopet ni možno najti nastavka za mero, ki bi določala človeku (so)bivanje.

<sup>6</sup> Heideggrovo prvo veliko in pomembno delo iz leta 1927.

Heidegger se sam odvrne od zasnutka mišljenja, ki ga razvije v "Biti in času", ter ga označi kot "prezgodnjo vdajo razumu". Heideggerova misel se znajde na razpotju, kjer ena misel vodi v pogubo in to je pot "Biti in časa", kjer človek živi le v družbi z lastno smrtjo, čisto sam, in vse, na kar se lahko upre, je nase. Opozorili smo že, da je volja brez merila (zgolj sama s seboj) vselej volja do moči - in zato "Bit in čas" ne more veljati, kljub mnogim originalnim inovacijam, za uspešno premaganje metafizike, mesto, kjer bi lahko našli mero.

Poglejmo, kako je z mero v Heideggerovi misli po "obratu". Kot že omenjeno, je Heidegger na vprašanje nekega učenca, kdaj bo napisal etiko, odgovoril, da se etika pojavi šele v platonizmu in to šele v šolah kot predmet poučevanja. Pred tem etike kot discipline ni bilo, kar pa ne pomeni, da je bilo prej mišljenje neetično. Tako, kot ni bilo nelogično pred uvedbo logike kot discipline. Heideggeru gre za novo mišljenje, ki bo onstran metafizike in njenih disciplin. Po "obratu" Heidegger eksplicitno govori o meri. Ta mera bo ista za mišljenje, pesnjenje in "etiko" (Marx, 1986, str. 37). Torej, treba je misliti mero človeka (ki ni človekova mera), ki v svoji centralnosti in univerzalnosti določa tudi človekovo ravnanje, saj Heidegger razume izraz etika v predsokratskem pomenu: kot kraj, mesto, kjer se človek zadržuje. Človekovo življenje je bistveno določeno z njegovim odnosom do biti, ki se mu razkriva kot poved, *Sage* (Heidegger, 1995b, str. 159). Človek je odprt za "namige naznanila", pri čemer je spoznan človekov posredniški položaj, saj le oznanja tisto, kar mu poved dopoveduje. In iz povedi črpata obe temeljni vrsti upovedovanja: pesništvo in mišljenje.

Toda, odkod se poved zgane? (Heidegger, 1995b, str. 275) To je dogodje, ki spravlja pri-(od)-sotno v vsakokrat njemu lastno, tj. budi kazanje. Dogodje ni v odnosu do povedi kot vzrok do učinka. Je poklon. In je najneprikazljivejše najneprikazljivega.

Kje tu iskati mero? Človek je ob tem poslušanju naznanila v izrazito pasivnem položaju. Je rabljen od dogodja in vse, kar lahko/mora narediti, je odgovarjati na nagovor. To označi Heidegger kot najpristnejše bivališče človeka in to velja kot mera. Toda, se vpraša Marx (Marx, 1987, str. 35), ali nam ta mera *omogoči ločevanje dobrega od zlega in daje prednost dobremu pred zlim*? Marx odgovarja negativno. Heideggera primerja s Schellingom in ugotavlja, da Heidegger nivoja, ki sta pri Schellingu ločena (absolutna mera za ravnanje in božja bit (Marx, 1987, str. 29)), združi. Ni več sfere, ki bi bila onstran zla, popolnoma čista in kot taka kandidat za mero. Tako zlo kakor dobro sodita po Heideggeru k bistvu biti. Tako zlo spada k dogajanju biti: bit sama je v sporu, sporna (stritig). Torej v tem smislu ni moč najti tistega, kar je za odgovorno ravnanje nujno: ločevanje dobrega in zlega ter dajanje prednosti dobremu - saj sta ničenje kot zlo in bit kot dobro neločljiva in hkrati elementa godenja biti. K dogodju sodi tudi od-godje: skrivnost, skrivanje. K skrivanju gre blodnja, iz blodnje sledi zmota. Torej tu ni ustrezne mere za ravnanje.<sup>7</sup>

Človek je pod nagovorom dogodja, na katerega nagovor odgovarja. To je njegovo najpristnejše domovanje. Kaj pa je vsebina dogovora, ne ve nihče. Še več, to ni v rokah nagovorjenega. V tem smislu Heidegger zavrača tudi pojem svobode, ki je igral v metafiziki pomembno vlogo. Heidegger pravi, da svoboda ni lastnost ljudi, temveč so ljudje lastnost svobode. Svobodo identificira z resnico (biti): to pa je, kot smo rekli, godenje biti. Dogodje pa vsebuje v enaki meri odgodje kot skrivnost, blodnjo, zmoto, zlo. Ni nobene "garancije" za to, kaj bo dogodje naznanilo posamezniku; poved, ki jo slišijo

<sup>7</sup> Marx se ozre še na postavje in četverje kot na kandidata za mero. Glede postavja takoj ugotovi, da postavje sodi v epoho biti, ki je epoha blodnje in kot taka ne more biti mera. Pri četverju pa so odnosi med udeleženci četverja mnogoznačni in zaradi tega zopet ne morejo izpolnjevati pogojev mere, to je jasno ločevanje dobrega in zlega in dajanje prednosti dobremu.

hudodelci, je pač drugačna od tiste, ki jo slišijo ostali. Nikjer ni mogoče zakoličiti mere.

## 2) Ljubezen, sočutje in medčloveško priznanje kot elementi mere

S prejšnjim poglavjem končujemo prikaz Marxove analize, v kateri je pregledoval, kje v Heideggrovi filozofiji bi bilo možno najti mero za odgovorno ravnanje, to je ločitev dobrega od zlega in dajanje prednosti dobremu. Marx ne skriva, da izhaja iz Heidegggra. Svoj podjem označuje kot "*Weiterdenken*", kot razvijanje njegove filozofije, ki je po njegovem mnenju doslej bilo izvedeno le na področju hermenevtike - misli na H. G. Gadamerja. Na drugi strani pa Marx ne namerava razvijati Heideggrove misli v tako rigorozni poziciji do tradicije, kot to počne sam Heidegger. Zato eksplicitno označuje polje, kjer bo problematiziral vprašanje mere kot "tisti vmes": na eni strani med "drugačnim mišljenjem" in na drugi strani tradicionalnim razumevanjem odgovornega ravnanja, ki vključuje predpostavke, da je realnost vsaj malo umna, da je človek bitje svobode itd.

Čisto na začetku Marx postavi problem ravnanja kot problem mere in v isti sapi zavrne Schultza, ki vidi problem etike v ločevanju dobrega od zlega, kar pa je po njegovem možno le ob predpostavki reda. Torej bi naj bilo težišče problematike etike v redu, kot razmikovalcu dobrega od zlega. Marx se vpraša, ali niso ravno totalitaristični režimi šolski primeri reda? Na red sicer lahko gledamo kot na nujni pogoj za neko sobivanje, toda red kot ločevanje dobrega od zlega ničesar ne pove o dobrem in zlem. Dobro lahko zasluži ta naziv le, če je v skladu z *mero*, ki ga dela za dobrega.

Po meri se Marx sprašuje v delu z naslovom "Ali obstaja na zemlji mera?" (Marx, 1987, str. 6) in že v naslovu izdaja, da mu gre za mero v postmetafizični dobi, torej v dobi, kjer je lahko mera, če sploh kje, le na zemlji. Ontološki temelj etike je od Platona do Hegla sovpadal z onto-teološkim temeljem vsega (Hribar, 1991, str. 7) in gornji svet je bil merilo spodnjega. To utemeljevanje etike, katerega delijo še Schelling, Hoelderlin in Hegel, naredijo Feuerbach, Nietzsche in Freud za vprašljivo. Kot osnovo oziroma izhodišče za iskanje mere za odgovorno ravnanje Marx vzame Heidegggra. Kot smo zgoraj pokazali, Marx izvede analizo in ugotovi, da v Heideggrovi misli ni možno najti mere - da pa se jo da v tej meri nadaljevati (*Weiterdenken*). Poglejmo, kako se Marx tega loti.

Za izhodišče Marx vzame smrt. Smrti ne razume kot nasprotja življenja, ampak kot moč, ki nas obvladuje skozi življenje samo. Toda smrt ne more biti mera, saj je sama največja skrivnost. Marx jo vzame le za oporo, kot tisto tretje, ki ločuje bit in nič. To razlaga nadalje iz trenutnega doživljanja groze: v hipu se iz lica v lice soočim z dejstvom, da umiram, umiram kar naprej. Ta groza nas iztrga iz vsakdanjega odnosa do ljudi in stvari. Iztrga nas tudi iz otopelega samonanašanja, ki ga spremlja občutek (iluzija), da bomo živeli večno. Do tega trenutka je med mano in drugim veljalo razmerje enakosti. Ko pa se soočim na štiri oči s svojo smrtnostjo, smrt izvotli vse moje življenjske načrte, spodkoplje vse, kar sem do sedaj naredil; ko spoznam, da sem "nezdrav", predvsem pa čisto sam - takrat se *enakovrednost* v odnosu do ljudi spremeni v *občutek za soljudi* (Marx, 1987, str. 56). Ljudje mi niso več enakovredni, nasprotno, le oni mi lahko pomagajo v sili, tj. ko bom v svoji bolehnosti pomoč potreboval. Ljudi začutim kot tovariše in začutiti se v taki skupnosti je odrešilni občutek.

In tu vidi Marx možnost za mero, ki sicer ni transcendentna, je pa "absolutna", to je nepogojena in brez nadaljnjih utemeljevanj. V tem je karakter nemetafizične mere, katere vsebina so trije elementi: *ljubezen*, *sočutje* in *medčloveško priznanje*, ki niso mišljeni iz uma in volje, ampak iz afektov. Za tiste, ki "živijo v meri", je mera tudi razodeta in enopomenska (Marx, 1987, str. 61). In njena moč ni mišljena kot nekaj, kar

je "za" vsem in z vsem upravlja, ampak je izkušena v soočenju s smrtjo, ki jo lahko doživi vsak. Ta mera je onstran blodnje, kar pomeni, da se *dobro* lahko pod obnebjem te mere jasno loči od *zla*. To seveda ne pomeni, da mešanje dobrega in zla ni možno v smislu zlih dejanj, toda zlo je zlo le na horizontu te mere s tremi elementi: ljubezenijo, sočutjem in medčloveškim pripoznanjem. Marx ne govori o tem, da je mera *nujna*, gre mu le za to, da pokaže, da je mera *možna*. Na vprašanje, ali obstaja mera na zemlji, tako odgovarja pritrdilno.

Ključni moment v teh izpeljavah je trenutek soočenja s svojo bolehnostjo in zaobrat k drugemu kot edinemu, na kar se človek lahko opre. Toda, ali ni možna tudi nasprotna reakcija, v kateri človek, namesto da s sklonjeno glavo sprejme svoje odmiranje in le še čaka na svojo smrt, spozna svoje omejeno življenje kot nekaj najvrednejšega v univerzumu (edina nenadomestljiva stvar na svetu sem jaz!), pri čemer lahko sočlovek postane ovira za doseg cilja? Drugi mi lahko torej predstavlja oviro: imam pač pričakovanih 600000 ur življenja, to je vse, kar imam, to je zame sveto in vse, kar se mi upira, mi krade čas iz te "vreče življenja", zato se ga bom znebil zlepa ali zgrda.

Marx ne dokaže, da bi bila reakcija na svojo smrtnost, ki jo opisuje on, izvirnejša kot pravkar opisana. Tudi če to predpostavimo, nam elementi te mere ne morejo veliko pomagati pri naši nalogi, t.j. iskanju mere za urejanje sobivanja, saj po svoji naravi spadajo v zasebno sfero vsakega posameznika, kjer lahko sicer igrajo odločilno vlogo v posameznikovem življenju s soljudmi, zaradi česar jih lahko naredi za plemenite. Prva dva elementa imata pozitivno naravo, zadolžujeta, ne pa zamejujeta in kot taka ne moreta postati sestavina, denimo zakonske zapovedi "Ljubi!", "Sočustvuj!". Od nikogar se ne sme zahtevati, da ljubi, če sam tega noče. Ljubezen do bližnjih je predmet intimnega doživljanja svojega življenja, pa naj bo utemeljena metafizično ali kako drugače. Morda bi bil v tem smislu najbolj uporaben tretji element, medčloveško priznanje, vendar le po posredni poti, saj bi bil ukaz "Pripoznaj bližnjega!" nesmiseln. Medčloveško priznanje bi lahko uporabili kot mero, vendar le po obsežni interpretaciji, kar pa ni enostavno zaradi vnašanja sestavin horizonta, iz katerega bi se interpretacij vršila.

Če sklenemo: zdi se, da je Marxov predlog v prvih dveh elementih neprimeren za našo nalogo: najti tako mero za človekovo sobivanje, ki bo nemetafizična, hkrati pa bo dopuščala njeno uveljavljanje podpreti s silo. Mera je sicer nemetafizična, to je onstran dvoma, je pa take narave, da nas ne pooblašča, da jo uveljavljamo s silo, saj vsebina elementov, kot rečeno, spada v posameznikovo intimno sfero in je kot taka sicer lahko posamezniku uporabno vodilo v življenju. Edino tretji element pride v poštev, vendar le po posredni poti.

### 3) Spoštovanje pojavov - pieteta - kot mera

Kot naslednji poskus podati mero v nemetafizičnem slogu, bomo prikazali Vattimov pojem *pietete*. Njegova filozofija je misel v bližini Heideggra, vendar bolj "realistična", saj nam po Vattimu ni treba čakati na prihod novih bogov (kar je lahko le v domeni dogodja), temveč lahko že na osnovi stanja "tu in zdaj" najdemo mero za sobivanje.

V svoji tezi "ontologije deklinacije" Vattimo izhaja iz Heideggrovega spoznanja, da bit ni nič bivajočega, torej zanjo ne morem reči, da "je". Bit je tisto, kar nastaja in se spreminja, torej ima zgodovino. In zgodovina biti je zgodovina zapadanja, slabljenja, mehčanja, česar pa ne smemo razumeti kot propad Zahoda (Vattimo, 1986, str. 33). Zato Vattimo govori o svoji filozofiji kot o mehki ontologiji, kot edini možni filozofiji v tej fazi zgodovine biti. Najprej se je treba znebiti platonske prevare "resnične biti", iz katere se hranijo stvari, tako kot se hranijo rastline iz sonca. Ni nobene resnične biti:

vse, kar je, so pojavi in ni nobenega kontrasta med pojavi in resnico. Bit ni absolutno "zgrabljiva"; in utemeljevanje se ne doseže, ampak naznači (Vattimo, 1986, str. 79). Edino možno utemeljevanje je hermenevitično utemeljevanje prek etimologij, glede katerih se Vattimo zaveda, da so bistveno manj stroge kot dokazovanja v metafiziki, saj gre etimološko utemeljevanje *ad infinitum*. Zato horizonti možnega razumetja korelnijo v zgodovini in so odprti v prihodnost, in zato spoznanje še ni razpolaganje (Vattimo, 1986, str. 82).

Poglejmo, kakšne konsekvence ima to za samo razumetje ljudi. Na parafrazo prišpodob dveh filozofov, češ, ali smo ljudje muhe v muholovki ali ribe v mreži, Vattimo odgovarja, nezadovoljen s ponujeno alternativo z novo prispodobo: ljudje smo na (cirkusantskem) trapezu. Torej obsojeni na majava tla, po katerih se lahko gibljemo. Človek ni ujet v nekaj (na primer svet pojavov), iz česar bi se moral rešiti, ampak je svet (nestalnih, spreminjajočih se) pojavov vse, kar je. Ni resničnega sveta, kamor bi bil človek napoten. Edini kraj, kamor je človek napoten, je smrt. Vendar v tem ni razloga za pesimizem: smrt je skrinja, v kateri so shranjene vrednote (Vattimo, 1986, str. 17). Te vrednote so *govorica*, kot kristalizacija govornih aktov in spoznanj, *tradicija* in *zgodovina*. Tu so shranjena pravila, ki nam dajejo oporo in nas varujejo, da ne pademo v kaotičnost.

Na vprašanje, ali je za Vattima demokracija vrednota ali metoda, odgovarja v skladu z gornjim, da ni nobene vrednote, ki bi jo s "sredstvi dialoga" udejanjali, torej demokracija ni sredstvo. Absolutne vrednote so pooblastilo za ubijanje in ves draž revolucij, ki se vzgibajo, zazrte v absolutno vrednoto, temelji na iluziji popolnega pokritja doživljaja in smisla, pojma in biti.

Centralno vprašanje človekovega samorazumetja je ob teh izhodiščih: "ali se da danes v našem svetu brez bogov živeti brez nervinga?", torej, kako naj se majajoča eksistenca in smrtnost spravljivo (to ne pomeni "v spravi"), saj sprave v dialektičnem smislu za smrtnika ni, smrt ostaja skrivnost skrivnosti) prenašata. Edine oporne točke so tiste, ki jih nudi skrinja smrti: tradicija, zgodovina, govorica (Vattimo, 1986, str. 34). Te misli so zajete z drugimi besedami v Vattimovem odgovoru na vprašanje, ali je dovoljeno boljše uveljaviti s silo? Njegov odgovor se glasi, da je tisto, kar živi ali je živelo, edino "boljše" (Vattimo, 1986, str. 18).

Vattimo je nedvomno v kristalno jasnih potezah opozoril na "platonsko prevaro" in s tem odprl vrata novemu mišljenju. S tem je opravil prvi, negativni del naloge, t.j., opozoril je na nedopustnost vračanja k "*Meisterdenken*". Na drugi, pozitivni strani, pa imamo poziv k pieteti kot spoštovanju pojavov in skrinjo smrti, v kateri so oporne točke za naše življenje tu in zdaj.

Kaj misli Vattimo s spoštovanjem pojavov, je težko reči, saj glede tega Vattimo ni konkreten. Zdi se, da gre avtorju za neki hvaležno radosten odnos do vsega bivajočega kot daru, t.j. do pojavov kot edinega, kar imamo, saj je resnična bit iluzija. Skratka, poziva nas, da spustimo pogled z nebes na tla in živimo s tostranstvom v prijateljstvu. Če pa poskušamo v optiki spoštovanja pojavov motriti problem ravnanja, se znajdemo pred istimi težavami kot pri reku "Vsi različni, vsi enakopravni": ne daje mere za urejanje sobivanja in za opravičevanje uporabe sile za to. Isto namreč velja za izraz "tradicija", ki je kot oporna točka v skrinji smrti. Tradicija vsebuje tako iveri kulture, omike, napredka, kot tudi vojn, zablod itd. Zanimivo je, da Vattimo govori o tradiciji kot oporni točki, ko pa Heidegger, iz katerega Vattimo izhaja, zgodovino imenuje pretežno kot zgodovino epoh blodenj s stališča resnice biti.

Glede Vattimove misli lahko zaključimo isto kot glede Marxove: človek, ki doživi občutek prijateljstva s svetom in ne pogleduje nervozno proti nebu, iščoč resnico tega sveta, je nedvomno bogatejši in srečnejši. Toda za naš namen najti mero kot mejo, katero bo upravičeno s silo izvrševati, Vattimo ne nudi dovolj oprijemljivih rešitev.

## 4) Obličje kot mera

Kot naslednji možni način utemeljevanja ravnanja izven onto-teološkega okvira pogledjmo etiko neskončnosti Emmanuela Levinasa: če v težnji k novemu mišljenju Heidegger namesto onto-teološke strukture metafizike išče poti ontologije brez teologije, pa na drugi strani Levinas poskuša s "čisto" teologijo (Hribar, 1991, str. 159).

Centralni pojem Levinasove etike je neskončna odgovornost za drugega. Kaže se kot hrepenenje, ki ga ni mogoče, za razliko od potrebe, potešiti. Izhaja iz ideje neskončnega. *Drugi*, za katerega sem odgovoren, je od mene neskončno drugačen, podobno kot ideja Boga pri Descartesu neskončno presega človeka oziroma njegove sposobnosti, da bi bil tvorec te ideje sam. Toda pri Descartesu gre za zrenje, spoznavanje te ideje, pri Levinasu pa za hrepenenje (Levinas, 1998, str. 61), o katerem smo govorili. Filozofija si prizadeva za spoznanje, v ozadju je ideja enakosti. Nasprotna je Levinasova misel neenakosti: drugi mi ni enak, saj iz zrenja v njegovo obličje izhaja dolžnost žrtvovanja zanj. Obličje ni isto kot oseba. Levinas pravi, da smo obličje najbolje zagledali, kadar sploh ne vidimo obraza, t. j. barve oči, potez itd. Obličje nima vsebine, ima pomen samo na sebi, in nas vodi iznad sebe (Levinas, 1998, str. 58). Navadno smo odgovorni za svoja dejanja. Po Levinasu pa smo odgovorni za drugega, celo za njegovo odgovornost. Zato ima etika primat pred ontologijo, saj se subjektivnost ne sestoji zase, ampak najprej za drugega. Ni dovolj pustiti biti, ampak je treba omogočiti biti (Hribar, 1991, str. 180 in nasl.).

Imperativ skrbi za drugega prihaja iz neskončno drugačnega obličja in je kot tak neizpolnljiv, saj se hrepenenja za razliko od potrebe ne da potešiti. Dosledno upoštevanje imperativa bi bilo, žrtvovati se za drugega do lastne smrti. Namesto drugega sicer ne moremo umreti, lahko pa umremo za drugega. Z drugimi besedami, dokler sem živ, grešim, grešim, ker se nisem žrtvoval za drugega v vseh možnostih, ki so mi na voljo.

Zanimivo je, da tako Marx kot Levinas iz skrbi za smrt izpeljujeta ljubezen do drugega, le da Marx iz skrbi za svojo smrt, Levinas pa iz skrbi za tujo smrt. Kajpak tudi ljubezni nista primerljivi. Pri Marxu gre za tovariško ljubezen, ljubezen do tistega, ki mu bo na voljo v težkih trenutkih, pri Levinasu pa za "brezglavo" obsedenost s skrbništvom za drugega, za zamaknjeno neobzdržljivo hrepenenje.

Že na prvi pogled je jasno, da za naš namen Levinasov nastavek etike kot celota ne more biti koristen, saj smo rekli, da je zadolževanje v postmoderni, razen na osebnem, intimnem nivoju, nedopustno. Ali lahko iz Levinasove neskončne dolžnosti izpeljemo negativno določilo, t. j. zamejitev? To odpira dvojno vprašanje. Prvo je, ali smemo Levinasovo misel jemati po delih, ki dobijo v naši zgradbi nov pomen? Verjetno bi v tem primeru iz neskončne drugačnosti obličja kličoča dolžnost izgubila svoj prvotni pomen in verjetno bi se Levinas s takim postopanjem ne strinjal.

Tudi če predpostavimo, da je dopustno branje po delih, nam ostaja še drugo vprašanje, to je, kje natančno je v tej neskončni dolžnosti možno locirati poteze zamejitve? Tudi Marx govori o ljubezni do bližnjega, ki jo izvaja iz doživetja svoje smrtnosti, kjer drugi nastopi v vlogi tovariša, potencialnega rešitelja. Toda če se drugi dvigne zoper moje življenje, bi se Marx verjetno strinjal, da lahko ljubezen v tem primeru usahne v imenu samoobrambe. Nasprotno je pri Levinasu ljubezen neskončna. Nisem odgovoren le za drugega, odgovoren sem tudi za njegovo odgovornost. To, da sem tudi sam obličje za nekoga, ni vprašanje (moje) etike. Etično razmerje ni simetrično razmerje (Levinas, 1998, str. 65). Če je nekdo do mene slab, me to ne odvezuje skrbi do njega in tisto, za kar sem najbolj odgovoren, je *smrt* drugega. Za odlog (preprečiti smrt smrtniku se ne da) sem dolžan položiti tudi svojo smrt.



Tvegajmo tezo, da je v tej opredelitvi bistva skrbi za drugega kot skrbi za življenje drugega možno prepoznati mero kot mejo, ki je lahko izražena v formulaciji (med drugim): ne ubijaj. Vendar ne smemo spregledati, da Levinas opozarja, da je etično razmerje nesimetrično, kar pomeni, da zavezuje/zamejuje le na osebnem nivoju, zunaj vidika "družbenosti". Zato je za nas, ki izhajamo s pozicije varuhov zakonov, ta pristop popolnoma neuporaben: etika je za Levinasa zgolj etika prve osebe in ne dovoljuje poseganja v razmerja med drugimi, kar je pa za naš namen nujnost.

Poleg tega tudi sam njen pozitiven del, ki nas zavezuje, četudi na osebnem nivoju, vsekakor ni brez problemov: neskončna skrb se rada prelevi v skrbništvo, skrbništvo pa v bodisi nasilje, bodisi zadrževanje drugega v večni nedoletnosti. Toda odpiranje debate v to smer ne sodi v našo nalogo, kot smo si jo zadali.

## 5) Svetost življenja in pustiti biti kot mera

Predmet tega poglavja bo mera, razvijana iz Heideggrovih izhodišč. Kot smo že rekli izhaja iz konsekvenc ontološke difference, po kateri je vse bivajoče med seboj v enakovrednem ontološkem statusu, da se problem ravnanja premakne iz ontične ravni, ravni bivajočega, na ontološko raven, raven biti oziroma dogodja. Kakšne konsekvence ima to za vprašanje etike, bomo najbolje uvideli iz primerjave v vzporednim prikazom onto-teološke utemeljitve ravnanj. Torej, mero kot merilo bomo primerjali z Dobrim kot merilom, za katerim sicer tiči volja do moči, težnja subjekta, da postane Subjekt - vendar še vedno v nekem "kako". Ta volja še ni stopila pred zrcalo, se prepoznala kot volja do moči, kot edina na svetu ter s tem postavila Dobro vase. Zato bo vse, kar bomo očitali ravnanju na osnovi Dobrega, še toliko bolj veljalo za golo voljo do moči.

Razlika med mero in dobrim je lepo vidna v odnosu do kolizije dveh svetov, ki nastopi v Sofoklejevi Antigoni. Sledili bomo študiji,<sup>8</sup> ki to kolizijo motri v različni komentarjev, ki ga namenjata Antigoni Hegel kot predstavnik etike Dobrega na eni strani in Heidegger kot predstavnik nemetafizičnega mišljenja na drugi strani. Situacija, v kateri se kolizija izkristalizira, je prepoved vladarja Kreonta, da se pokoplje Polinejka, državnega sovražnika, ki je bil ubit, oz. kršitev te prepovedi s strani Polinejkove sestre Antigone, ki se odloči za pokop kljub prepovedi, za kar jo oblast kruto kaznuje. Problem je, kakšen status ima kršitev državne odredbe. Glede na to, da se metafizika in mišljenje biti v jedru radikalno razlikujeta, je tudi stališče do Antigonine odločitve temu ustrezno.

Mišljenje ontološke difference omogoča ločevanje dveh ravni in iz tega izhajajočih dveh vrst zakonov. Zakoni biti so nepisani zakoni in niso sestav etike, nasprotno, so na izhodišču vsake etike (Hribar, 1993, str. 5). Niso oprti na nič (bivajočega), saj izhajajo iz svetega. Sveto ni isto kot božje. Sveto izhaja iz jasnine biti, ki šele odpre horizont, v katerega se lahko vpiše božje in bogovi. Bogovi kot nesmrtniki so le eden izmed štirih elementov v sveti igri sveta. V toliko je sveto starejše od božjega. Je pa v nekem smislu tudi mlajše, saj se pokaže šele, ko božjega ni več: po smrti bogov. Ravno zato je pomembno razlikovanje svetega od božjega, da se spozna, da smrt boga ne pomeni, da ni več svetega, da je vse razpoložljivo. Svetost življenja in posvečenost mrtvih sta primera zakonov biti.

Ko Kreont prepove pokop Polinejka, krši zakone biti. Hegel ne spregleda, da je Kreont prekoračil meje (človeške) oblasti. Zakaj bi se oblast morala ustaviti v svojih odredbah? Kaj je tisto *drugo* zunaj oblasti, t.j. duha na določeni stopnji, kar bi moral duh spoštovati, če pa je duh vse, kar je, zunaj njega ni nič. Vrhovno bivajoče, Dobro, je temelj vsega, čisto vsega, torej ne more biti zunaj tega nič, na kar bi morala oblast, ki v

<sup>8</sup> T. Hribar: Tragična etika svetosti.

imenu absoluta deluje, paziti. Če pride do kršitve odredbe vladarja, jo pač s kaznijo na simbolni ravni odpravimo; in v tem smislu je Antigona kriminalka, običajna, kot na primer tat koles. Hegel ne more spregledati razlike, ne more spregledati, da je Kreont posegel tja, kamor človeška roka ne sme.

Tudi celotna metafizika ne more spregledati razlike med razpoložljivim in nerazpoložljivim, saj je kreontovstvo v srži metafizike (Hribar, 1993, str. 75). To je vidno že pri Platonu kot začetniku metafizike, saj je nad zakonom mrtvih zakon varuhov (človeških) zakonov, t.j. filozofov, in ti lahko izrečejo smrtno kazen, če je prestopnik nepoboljšljiv. Z ontološko diferenco se nam nudi spoznanje razpoke v biti, ki preprečuje, da bi se staknili človeški in božji zakoni (Hribar, 1993, str. 51). K biti spada enako izvorno skrivnost, ki predstavlja brezno, katerega ne more zasuti nobeno vrhovno biva-joče. In mogočno, kreatorско besnenje volje do moči je le nemočen ples lastne bede nad breznom skrivnosti - nad razpoko v biti, saj človek, ki si domišlja, da je bog, ni bog, ampak spaček.

Skrivnosti metafizika ne pozna. Celo smrt si razloži kot objekt, s pokopom. Metafizika je kot metafizika svetlobe zgodovina ločevanja svetlega dela biti in njenega temnega, skrivanja. Kar je resnično, je vidno (logično), kar je vidno (logično), je resnično. To pomeni: kar je nevidno oz. nelogično, tisto ne obstaja. Skrivnost je skrivnost ravno zato, ker se odteguje, upira dojetju. Kdor stoji na stališču Dobrega, preprosto ne more razumeti, kaj bi poleg tega Dobrega lahko še obstajalo, kamor dobro ne bi smelo stegniti roke. To bi pomenilo, da obstaja nekaj "boljšega", kot je Dobro, kar pa je nesmisel. Ne uvidi, da tisto, kamor ne sme, ni nekaj boljšega, ampak preprosto drugačnega. In da zaradi tega, ker je drugačno kot Dobro, še ne pomeni, da je slabo. V imenu Dobrega se sme kamorkoli (tudi v sfero svetega, za katero smo s stališča Dobrega slepi) in narediti karkoli (naprotnika Dobrega = zločinca v skrajni sili tudi ubiti). Kot je rekel Vattimo, absolutna vrednota = pooblastilo za ubijanje. Vrednota pa lahko postane absolutna le ob spregledu ontološke diference. Torej ob spregledu ravni, ki je bolj "absolutna" od absolutizacije (vrednote, t.j. bivajočega) v tem, da ne more biti vključena v njo. Tudi če neko bivajoče vstopi namesto biti, kot se zgodi v metafiziki, lahko stopi le na ta način, da bivajoče opravlja "funkcijo" biti, je njen "vršilec dolžnosti", ne more pa je izpodriniti in s tem zakriti zarezze skrivnosti v svetu. Kot rečeno, četudi je bog mrtev, ostaja sveto, ki izhaja iz razmika v postavju, kar je posledica, sicer zakriljive, ne pa odpravljive ontološke diference. Postavje se nikdar na more docela skleniti vase, nikoli ne more ponikniti tisto, iz česar izhajajo svetost življenja in človekovo dostojanstvo ter človekove pravice.

Če pogledamo to mero s stališča, ki zanima nas, lahko ugotovimo, da ustreza naši zahtevi predvsem zato, ker ima negativno, prohibitivno naravo, ki je podana eksplicitno, torej je ni treba šele deducirati iz npr. ljubezni, kar je problematično. Mera, ki jo obravnavamo v tem poglavju, je predvsem meja, pred katero se moramo ustaviti, tudi če se to v sferi bivajočega spleča, koristi, pomaga, olajšuje itd. Ne zavezuje nas k življenju v neki vrednoti. Vsakomur je prepuščeno, da "časti svoje bogove", vendar mora svoje življenje v svoji resnici gojiti ob imperativu: "Pustiti biti!". To vzdržanje je vse, kar ta mera kot meja pomeni.

Poleg tega ima zapoved "Pustiti biti" izvor v sferi, ki ostaja nedotaknjena, bodisi v najhujšem totalitarizmu, bodisi v popolni anarhiji, zmešnjavi, t.j. brezvladju. Ne v prvem ne v drugem primeru se ne moremo sklicevati v gesti "takrat je bilo drugače", "to so bili drugi časi", "bil sem del mehanizma...". Zakoni biti izhajajo iz jasnine biti, ki je pred kakršnokoli vrednoto, ki je pred kakršnokoli ureditvijo itd.

Naj sklenemo z ugotovitvijo, da je pravkar opisana mera mera, ki ima svoj negativni del, mejo, izdelano eksplicitno in zato našemu namenu najbolj ustreza: namenu najti mero kot mejo, ki bo v imenu urejanja sobivanja upravičevala uporabiti silo.

## V.) INTERSUBJEKTIVNOST KOT MEDIJ ŽIVLJENJA MERE

Če smo na začetku tretjega dela začeli z omejitvijo problematike ravnanja le na tisti del, ki se tiče zagotovitve minimuma za možno sobivanje, kar z drugimi besedami pomeni izključitev intimnih sfer praktičnega samonanašanja in osredotočenje le na vprašanje ravnanja, ki se nanaša na druge - je prav, da tretji del tudi zaključimo z obravnavo razmerja oz. odnosa med mero in intersubjektivnostjo. Že na prvi pogled lahko ugotovimo, da je intersubjektivnost nujna za odprtje problema mere, saj če bi živel en sam človek, problem mere ne bi nastopil. Zgolj problem, ker ne bi bilo kršitve mere, mera sama vseeno obstaja. Toda to so le spekulacije, dejstvo je, da človek živi z drugimi, torej človek ne le biva, ampak vselej tudi že so-biva in to sobivanje odpira probleme, ki jih obravnavamo tu. Torej jasno je, da problem sobivanja vznikaja iz intersubjektivitete in se vanjo vrača, zakaj pa je intersubjektiviteta nujna tudi za reševanje teh problemov, bomo pokazali v naslednjih vrsticah. Zakaj torej posameznik ne more, tudi v svojem delokrogu, biti predpostavka za sobivanje? Odgovor je: ne (samo) zato, ker bi bil človek prešibak za uveljavitev mere, ki ščiti njegove pravice, torej nesposoben za obrambo sebe - ampak zato, ker posameznik *ni kontinuiran nosilec mere*: ni sposoben kontinuirano ločevati med tem, kdaj se brani in kdaj napada. Razložimo.

### 1) Človek je vselej v skrbi za svojo bit

Dejali smo, da je Heideggrova inovacija v tem, da pokaže, da človek ni zmožen nevtralne intencionalnosti napram svetu. Je vselej že "vpleten", je vselej že v skrbi za svojo bit. Vse stvari, pojavi v svetu, imajo pomen kot potencialna škodljivost oziroma ne-škodljivost za mojo bit. Zdi se, da je treba od te temeljne naravnosti, ki traja venomer, ločevati situacije, ko je človekova bit dejansko *neposredno* ogrožena v tem smislu, da je človek poklican k neposredni dejavnosti, v kateri se zoperstavi tej ogroženosti. Z drugimi besedami: človek ni vedno na enak način v skrbi za svojo bit. *Potencialno* je vselej, *aktualno* pa le občasno. V prisposodbi rečeno: v vojni je vsak dan, bitke pa nima vsak dan.

Skrbi za bit verjetno ne gre razumeti v smislu zgolj prizadevanja za čim daljše življenje. Marsikdaj človek deluje proti lastni "dolgoživosti", ravno ko uveljavlja svojo bit. V tem smislu je bil tudi Sokrat v skrbi za svojo bit, ko je menil, da smrt manj škoduje njegovi biti kot nenačelnost, kar bi pomenila kolaboracija s sodiščem oziroma sodelovanje pri pobegu. V skrbi za svojo bit je vsak, ko v svojem življenju uresničuje nek lasten "kako biti". Kajpak, če človeku odvzamemo njegovo inercijo in si ga predstavljamo kot peresce v viharju, ki se mu niti ne upira, potem verjetno od človeka ne ostane nič drugega kot kup materije. Ne gre za to, ali si človek ustvarja svoje možnosti ali jih je dobil od drugod, ali je svoboden ali ne. Za nas je važno le to, da se človek obnaša kot agens svojega življenja. V določenih situacijah mora človek vstopiti iz potencialne skrbi v udejanjanje te naravnosti, v aktualno skrb za svojo bit. Vstopiti mora v bitko. Glede na to, da človek ne ve, kdaj bo moral vstopiti v aktualno skrb za svojo bit, govori prej za to, da človek ni utemeljitelj svojih možnosti, da je prej življen kot živi, toda to ne nasprotuje dejstvu, da človek v taka stanja prihaja. Poglejmo značilnosti človeka v aktualni skrbi za svojo bit.

### 2) Človek v aktualni skrbi za lastno bit kot subjekt

Za primer človeka, ki je v skrbi za lastno bit, vzemimo literarni lik, ki ga vsi poznamo, Cankarjevega hlapca Jerneja, ki se bori za svojo pravico. Ko gospodar, pri

katerem je hlapec Jernej hlapčeval, umre, nastopi gospodovanje novi gospodar, njegov sin. Ker je bil hlapec Jernej že priletel in ni bilo od njega več veliko koristi, ga je mladi gospodar odslovil. Ko hlapec Jernej spozna, da ne more zoper njegovo odločitev nič, zažge domačijo. Odpirati vprašanje na tem mestu, ali je bila odločitev gospodarja pravična, bi problem preveč zapletlo. Osredotočimo se na to, kako v tej situaciji hlapec Jernej razume sebe in svet. Jernej je vstopil v *aktualno* skrb za svojo bit, in v tem horizontu je zanj vprašanje "pravičnosti" drugotne narave. Centralno določilo hlapca Jerneja je, da je v ekstazi aktualne skrbi za svojo bit in požig je zadnje, kar bi si želel, čeprav je zadnje, kar je naredil. Če bi hlapcu Jerneju priskrbeli nadomestno zaposlitev, bi do požiga gotovo ne prišlo. Prav tako ne, če bi imel možnost gospodarja na primer izsiljevati z nekimi informacijami, ali pa če bi gospodarju lahko ukradel toliko denarja, da bi lahko varno živel naprej. Ali pa celo, če bi lahko brez posledic ukradel denar komu drugemu. Jernejevo dejanje požiga je dejanje iz obupa, ne iz koristi. Zaradi redkosti takih dejanj se za taka dejanja ve, v večini primerov pa se zapleti rešijo manj dramatično.

Kar pa je za nas pomembno, je, da je vodilo pri tem reševanju onstran dobrega in zlega, pravičnega in nepravičnega. Edini horizont pomenov, v stanju aktualne skrbi za svojo bit, je (ne)škodljivost za mojo bit. Svet, v katerem se znajde Jernej, je v celoti poln pomena, vse ima svoj smisel: vse je škodljivo ali neškodljivo, obstaja le črno in belo. Kar se ne da razgraditi v to shemo, sploh ne obstaja, ni relevantno. Skratka, vse, kar je, ima pomen (ne)škodljivosti.

Ni težko prepoznati, da opisana struktura človeka, ki se znajde v aktualni skrbi za lastno bit, ustreza značilnostim novoveškega subjekta, ki smo ga obravnavali v prvem delu. In dejansko gre za subjekt, ne le v smislu podlage, denimo govornega akta. Človek v stanju aktualne skrbi je najbolj čista slika tistega, kar je absolutni subjekt: svet gradi iz sebe in za sebe. Na nek način je ta subjekt našel smisel življenja, je onstran dvoma, vse ima jasen pomen, vse je bodisi belo, bodisi črno, kar ni z nami, je proti nam. Seveda ta subjekt ni zmožen za življenje in se sam slej ko prej spravi v pogubo, če ni intersubjektivitete. Preden se lotimo pomena intersubjektivitete, v razmerju do opisanega subjekta, se še malo zadržimo pri neobčutljivosti subjekta za drugo-bit.

Drugo-bitu za tak subjekt ni. Vsa drugobit je drugo njega samega, je torej on sam. To se kaže tudi v tem, da se noben prestopnik, ki greši v aktualni skrbi za lastno bit, nima za prestopnika. Svoja dejanja ima za pravilna, bodisi neposredno bodisi po ovinku. Prestopnik lahko neposredno smatra, na primer, če je bil oškodovan s strani nekoga, da mu pač lahko vzame (ne pa ukrade!) neko stvar, da se poplača. Posreden način pa je z značilno ekscipijo, ki sledi načelnemu priznavanju pravila, kateri naredi konkretni primer za izjemo. Na primer: "je že res, da se to ne sme, ampak..." (nato sledi ekscipija): "...če drugi smejo, potem smem tudi jaz", "...če nihče ne poskrbi zame, pač moram sam", "...naj najprej poskrbijo za XY, potem bom pa lahko spoštoval tudi ta predpis" itd. Skratka, vedno sledi ekscipija, ki dejanje opravičuje kot *nujno* izjemo. Vsaka drugobit, ki vstopa v svet subjekta, se predružači v skladu z intencionalnostjo tega subjekta in s tem izgubi karakter drugobiti, ter s tem karakter nečesa, kar bi lahko subjekt zamejilo. Tak človek ni sposoben za mišljenje mere, ne loči med obrambo in osvajanjem.

### 3) Intersubjektiviteta in mera

Dejali smo, da človek vselej tudi sobiva - le v tem primeru lahko mera postane problem in le v tem primeru je človek na tem, da postane v aktualni skrbi za svojo bit subjekt. To ni nerazsodni subjekt, besneča monada, v katero ne more nič priti. Kot smo pokazali, v subjekt prihajajo vsebine, le predružačijo se v skladu z intencionalnostjo,

pač z edino, s katero subjekt razpolaga: to je s pogledom (ne)škodljivosti. V gesti takega binarnega dekodiranja se subjektu meja kaže kot nekaj škodljivega za njegovo bit; ta ista mera, ki jo sicer, kadar ni v stanju aktualne skrbi, jemlje za svojo. Ne gre za vprašanje prevladanja umnega dela duš nad gonskim. V samem "umnem" delu nastopi pojav, ki se kaže v "delni slepoti".

Torej se v tak subjekt da vstopati, vendar le v tisti govorici, ki jo subjekt razume. Če hočemo na tak subjekt vplivati, moramo vstopiti v njegovo ekonomiko iskanja čim manjše škodljivosti in čim večje koristnosti. Vplivamo lahko torej s tem, da določena dejanja, ki so za subjekt sicer koristna, povežemo z zagroženim zlom, zaradi česar se v svoji ekonomiji skrbi za svojo lastno bit subjekt tem dejanjem odreče. To zagroženo zlo imenujemo kazen in je *edini* instrument, s katerim lahko vplivamo na človeka, ki je v stadiju aktualne skrbi za svojo bit. Še enkrat ponovimo: tipični subjekt ni nerazsoden in zamaknjen v svojem početju. Je sposoben tehtanja in kot tak sposoben "podpisati predajo". Gre le za to, da sam ni sposoben biti nosilec mere, ne zase ne za druge.

Tu se razpre mesto za intersubjektivteto, edino obstoj katere lahko jamči za življenje neke mere, torej za zagotavljanje sobivanja, ki nam ga mera omogoča. Intersubjektivteta je v ozadju države, ki s svojimi institucijami zagotavlja udejanjanje mere. Namreč človek, kadar ni v stanju aktualne skrbi za lastno bit, je odprt za tisto, od koder živi oziroma od koder je življen. To je tisto mesto, iz katerega se hrani svetost in mera, o kateri smo govorili. V tem "stanju" je človek sposoben misliti mero in jo tudi udejanjati (kot volivec, državni organ, sodnik, policaj, znanstvenik, filozof...), tako napram sebi kot napram drugim. In zgolj *empirični* obstoj večine ljudi, ki niso v stanju aktualne skrbi za svojo bit, je pogoj za neko sobivanje ob meri.

Toda, v kolikor je empirični, tudi ni nujno, da bo nastopil. Obstaja dvoje stanj, v katerih *večina* ljudi preide v aktualno skrb za svojo bit. Prvo je stanje anarhije, kjer vidijo ljudje - v aktualni skrbi za svojo bit - ogroževalce v soljudih, sodržavljanih. Drugo stanje, ko se cela nacija čuti ogrožena, je vojno stanje ali stanje tik pred vojno. Takrat se neka nacija začne obnašati kot subjekt, ki smo ga prej opisali. Nacija tedaj živi v prepričanju, da je kot taka ogrožena, na primer, da je žrtev zgodovinske krivice, in da je sedaj zadnji čas, ko še lahko rešuje svojo bit. V tem primeru je pojem intersubjektivnosti razširjen na skupnost držav, na katerih je v tem primeru, da skrbijo za življenje mere. To zagotavljajo analogno z zagroženimi kaznimi, pač ustrezno temu, kakšne daje na voljo mednarodno pravo. V prvem primeru intersubjektivtete ni in nastopi šele, ko se večina ljudi ne čuti več aktualno ogroženih.

Morda bi lahko porekli, kaj pa, če vse nacije sveta preidejo v fazo aktualnega subjekta. Kajpak, to se lahko zgodi in takrat prav tako intersubjektivnosti ni; in v toliko se tudi mera masovno krši. Življenje subjekta(ov) kot Subjekta(ov), ki živi(jo) zgolj v svetu, ki si ga kreira(jo) sam(i) ob neobčutljivosti za drugobit, slej ko prej vodi v pogubo. V tem primeru je svet na pragu pogube.

Kot smo rekli, človek nikoli ne ve, kdaj bo moral iz potencialne skrbi za svojo bit v aktualno. To je stvar usode. In to kaže, da človek ne le da ni utemeljitelj lastnih možnosti, na bitnem nivoju tudi svoboden ni. Človekovo spreminjanje v Subjekt dokazuje ravno, da človek ni Subjekt. Če bi to bil, bi ne bil v skrbi za lastno bit, bi si jo pač sam kreiral. Človek ni aktivni element resnice, kot je bilo v metafiziki mišljeno, je zgolj pasivni poslušalec nagovora povedi. Človek se mora naučiti, kot prav Vattimo, živeti brez nervoze na majajočih se tleh. To je njegova usoda in jo mora vzeti na svoj račun. Človek si kajpak poskuša lajšati življenje v taki situaciji, kakor ve in zna. Kajpak ni s tem nič narobe, v teh poskusih je povsem svoboden. Omejuje ga le ena stvar: meja. Kdor jo prestopi, si nakopje "jezo bogov".

LITERATURA

1. H. M. Baumgartner (1996): Kateri subjekt je izginil? Nova revija, št. 169, Ljubljana, Nova revija, str. od 103 do 108
2. H. Blumenberg (1996): Selbsterhaltung und Beharrung. V Selbsterhaltung und Beharrung, Frankfurt a.M., Suhrkamp
3. G. W. F. Hegel (1981): Pravni i politički spisi, Beograd, Nolit
4. G. W. F. Hegel (1998): Fenomenologija duha, Ljubljana, Analecta
5. M. Heidegger (1997): Bit in čas, Ljubljana, Slovenska matica
6. M. Heidegger (1995a): Konec filozofije in naloga mišljenja, Ljubljana, Phainomena
7. M. Heidegger (1995b): Na poti do govornice, Ljubljana, Slovenska matica
8. M. Heidegger (1957a): Identitaet und Diferenz, Pfullingen, Guenter Neske
9. M. Heidegger (1957b): Satz von Grund, Pfullingen, Guenter Neske
10. M. Heidegger (1992): Platonov nauk o resnici, Ljubljana, Phainomena
11. D. Henrich (1996): Die Grundstruktur der modernen Philosophie, v: Subjektivitat und Selbsterhaltung, Frankfurt a.M., Suhrkamp
12. T. Hribar (1996): Objektivna realnost ideje boga, v: Phainomena št. 17-18, Ljubljana, str. 71-130
13. T. Hribar (1991): Uvod v etiko, Ljubljana, zbirka Paradigme, Nova revija
14. T. Hribar (1994): Pustiti biti, Maribor, zbirka Znamenja, Založba Obzorja
15. T. Hribar (1992): Ontološka diferenca, Ljubljana, Phainomena
16. T. Hribar (1993): Tragična etika svetosti, Ljubljana, Slovenska matica
17. T. Hribar (1990): O svetem na slovenskem, Maribor, zbirka Znamenja, Založba Obzorja
18. S. Kierkegaard (1987): Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije, Ljubljana, Slovenska matica
19. S. Kierkegaard (1998): Pojem tesnobe, Ljubljana, Slovenska matica
20. D. Komel (1996): Razprtost prebivanja, Ljubljana, Phainomena
21. D. Komel (1998): Diagrami bivanja, Ljubljana, Znanstvena knjižnica FDV
22. E. Levinas (1998): Etika in neskončno, Ljubljana, Družina
23. W. Marx (1986): Gibt es auf Erden ein Mass?, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag
24. D. Pejović (1970): Sistem i egzistencija, Zagreb, Zora
25. P. Ricour (1978): Budućnost filozofije i pitanje o subjektu, v Brkić Josip: Čemu još filozofija?, Znaci, Zagreb,
26. J. C. Schutze (1995): Premišljevanje o statusu subjekta po moderni, v: Nova revija, št. 161, Ljubljana, Nova revija, str. 103-108
27. V. Sutlić (s.a.): Kako čitati Heideggera, Zagreb, Suvremene teme
28. G. Vattimo (1986): Jenseits vom Subjekt, Gratz-Wien, Hermann Boehaus nach.
29. H. Vetter (1995) Kateri subjekt umira?, v Nova revija, št. 162, Ljubljana, Nova revija, str. 136-148
30. B. Waldenfels (1995): Onstran načela subjekta, v Nova revija, št. 162, Ljubljana, Nova revija str. 149-153
31. W. Welsch (1996): Vernunft, Frankfurt a. M., Suhrkamp
32. W. Welsch (1997): Unsere postmoderne Moderne, Berlin, Akademie Verlag
33. F. J. Wetz (1998): Die Würde der Menschen ist antastbar, Stuttgart, Klett-Cotta