

## Kriza humanizma in ogroženost človeškega etosa

VALENTIN KALAN

### POVZETEK

*Beseda humanizem izgublja svoj pomen s spoznanjem, da je bistvo humanizma metafizično, kar tukaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja v pozabljenosti biti. Kakor pa se v etiketi vprašanje človekovega etosa določa kot vprašanje delovajske resnice, tako mora kriza etike uzreti najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znameniti način evocira Pilatovo vprašanje "Kaj je resnica?", filozofsko tematizira v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice.*

*Nietzschejevo kritiko pojma resnice in njegovo teorijo pravičnosti je Heidegger dojel kot razpad ontologije in razpad etike. Ako ni več mogoče določiti filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Zato je Heidegger v znamenitem "Pismu o 'humanizmu'" usmeril pozornost k vprašanju resnice biti. Status neke filozofske discipline je mogoče rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odpornosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.*

*Premislek o resnici biti šele omogoča preseganje nihilizma. Mišljenje, ki misli resnico biti, je v sebi že "izvirna etika". To pomeni: Če je človekovo bistvo práksis, tedaj zato, ker je človek bitje, ki ohranja skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial. Skrb za izvirne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take. Takšno mišljenje nam šele omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja ter s tem tvori podlago za neizogiben pogovor z drugimi kulturami.*

### ZUSAMMENFASSUNG

#### DIE KRISE DES HUMANISMUS UND DAS GEFÄHRDETSEIN DES MENSCHLICHEN ETHOS

*Das Wort Humanismus hat seinen tiefen Sinn eingebüßt, da das Wesen des Humanismus metaphysisch ist, d. h. daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seines verbaut. Wie aber die Ethik die Frage des menschlichen Ethos immer als die Frage der "praktischen Wahrheit" auffasste, so müssen wir auch die gegenwärtige Krise der Ethik als die Krise des Begriffes der Wahrheit selbst betrachten. Diese Krise ist auf berühmte Weise in Pilatus' Frage: "Was ist Wahrheit?" angesprochen. Philosophisch aber wird sie erst in Nietzsche's Gegenüberstellung mit der Unlösbarkeit des Problems der Wahrheit thematisiert. Nietzsches Kritik am Begriff der Wahrheit und seine Theorie der Gerechtigkeit wurden von Heidegger als Zerfall der Ontologie und Zerfall der Ethik aufgefasst. Deswegen hat Heidegger in seinem "Brief über den 'Humanismus'" alle*

*Aufmerksamkeit die Frage der Wahrheit des Seines gerichtet. Die Besinnung auf die Wahrheit des Seines ist die erste Bedingung für die Überwindung des Nihilismus. Das Denken, das die Wahrheit des Seines denkt, ist in sich schon eine "ursprüngliche Ethik". Das heißt: Wenn das Wesen des Menschen praxis ist, dann deshalb, weil der Mensch ein Wesen ist, das die Sorge für das Sein hat. Die Sorge für die ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins wird durch das seinsgeschichtlichen Denken zur Sorge für die Offenheit des Seines als solchen erweitert. Der Einblick in die Grenzen der Neuzeit und in die Bedeutung des griechischen "ersten Anfangs" bildet die Grundlage für das unausweichliche Gespräch mit anderen Kulturen.*

*"Preseganje metafizike = zadeva največjega napora človeške presodnosti",*

*(Nietzsche, Werke, XIV, str. 388).*

*"Kolikor resnice nek posameznik izdrži, ne da bi odpadel, to je njegovo merilo."*

*(Nietzsche, Werke, XIII, str. 41, št. 94.)*

Nekaj dni pred smrtjo je Martin Heidegger pisal svojemu kolegu Bernhardu Welteju pozdravne besede, ki so ostale zadnji pisni izraz njegovega mišljenja. Zadnji stavek se glasi: "Kajti potrebno je premisliti, ali in kako v dobi tehnizirane uniformirane svetovne civilizacije še more obstajati domovina."<sup>1</sup>

Svetovna civilizacija, kolikor temelji na razvoju znanosti in tehnike ter s tem na zahodnoevropski filozofiji, pomeni dovršitev metafizike in s tem "konec filozofije"<sup>2</sup>. Dovršitev metafizike pomeni njeno notranjo krizo, ki se kaže v bistvenem razpadu ontologije na svetovne nazore. To stanje spremlja kriza humanizma, ki je razpoznavna tako na ravni teorije - v tem, da je v krizi filozofska etika - kakor tudi na ravni zgodovine s tem, da je Evropa v 20. stol. morala prestajati "svetovno državljansko vojno". To stanje je napovedoval F. Nietzsche: "Preponosni Evropejec devetnajstega stoletja, ti divjaš! Tvoje znanje ne dopolnjuje narave, temveč samo ubija tvojo lastno naravo. Izmeri samo enkrat tvojo višino kot nekdo, ki ve, ob tvoji globini kot tistega, ki more. Seveda plezaš po sončnih žarkih znanja navzgor v nebo, toda tudi navzdol v kaos. Tvoj način premikanja, da namreč plezaš kot tisti, ki ve, je tvoja usoda; temelj in tla se ti odmikata v negotovost; za tvoje življenje ni več nobene opore, samo še pajčevina, ki jo vsak nov poseg tvojega vedenja trga narazen."<sup>3</sup>. Kakor je izčrpno razvil M.

<sup>1</sup> Denkerfahrungen, ed. H. Heidegger (1983) str. 187.

<sup>2</sup> Prim. M. Heidegger: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, v: Kierkegaard vivant, Paris: Gallimard 1966, str. 168, 170, 179 (o znanostih) in 180.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, c. 9, cit. po M. Riedel, Heideggers europäische Wendung, v: Europa und die Philosophie, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt: Klostermann 1993, str. 57; prim. Kritische Studienausgabe (okr. KSA) 1, str. 313.

Riedel, je Nietzsche diagnosticiral trojno "prevzetnost" (hybris) Evrope ter napovedal neznansko krizo, ki zadeva evropsko nezmernost v naravnosti do narave (1), do Boga (2) in do človeka samega (3): "Hybris je danes naše celotno stališče do narave, naše posiljevanje narave s pomočjo strojev in s tako nepremišljenim izumiteljstvom naših tehnikov in inženirjev; hybris je naše stališče do Boga, hočem reči do kakršnegakoli domnevnega pajka smotrov in npravstvenosti izza velikega pletiva lovilne mreže vzročnosti - (...) hybris je naše stališče do nas, kajti mi eksperimentiramo s seboj, kakor si ne bi dovolili z nobeno živaljo, ter si zadovoljno in radovedno paramo dušo pri živem telesu..."<sup>4</sup> Nietzschejevi profetski in umetniški besedi je dal filozofski *certificat de civisme* Heidegger.

Beseda humanizem pa izgublja svoj pomen s spoznanjem, da je bistvo humanizma metafizično, kar sedaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja v pozabljenosti biti<sup>5</sup>.

Kakor pa se v etiki vprašanje človekovega etosa vedno določa kot vprašanje delovajske resnice, tako se mora kriza etike uzreti najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znamenit način evocira Pilatovo vprašanje "Kaj je resnica?" (Jn 18, 38), opisana v 1. eseju F. Bacona, filozofsko pa tematizirana v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice. V "Volji do moči" Nietzsche pravi: "Svet, ki *nam je kaj mar*, je napačen, se pravi, ni dejansko stanje, temveč izpesnjenje in zaokrožitev nad borno vsoto opazovanj; je 'v toku', kot nekaj postajajočega, kot neka vedno znova premeščajoča se zlaganost, ki se nikoli ne bliža resnici: kajti - ni nobene 'resnice'" (fr. 616)<sup>6</sup>. Svet, za katerega skrbimo, je v resnici spremenljiva zlaganost, ki se nikoli ne približa resnici.

Ta Nietzschejeva izkušnja je radikalizacija "romantičnega" občutka za izgubo vrednot, ki ga najdemo izraženega tudi v 2. kitici Prešernovega "Slovesa od mladosti":

"Sem zvedel, da vest čisto, dobro d'janje  
svet zanič'vati se je zagovoril...  
Modrost, pravičnost, učenost, device  
brez dot žal'vati videl sem samice."<sup>7</sup>

Bistvo resnice je za Nietzscheja cenitev vrednosti (Wertschätzung), ki je nujna za življenje. Svet v svoji razumljivosti, preglednosti, praktikabilnosti, lepoti, redu je iluzija, ki se ob natančnem pogledu razblini in porazgubi: "... čaščenje resnice je že *posledica* neke iluzije" (WzM. fr. 602). Lepota stvari je posledica "toposti pogleda". Resnica ni več najvišja vrednota, temveč je samo pogoj uveljavljanja življenja.

Svet sam je zlagan, krut, protisloven itn.: zato nam je potrebna laž, da premagamo to "resnico" in živimo (fr. 853). Metafizika in morala, religija in znanost sta obliki bega pred to kruto resnico, ki jo zmore podati samo umetnost: "... umetnost je več vredna kakor resnica". Znanost in metafizika so tako celo samo oblike človekove volje, da bi ubežal 'resnici', 'volje'... do zanikanja 'resnice'" (fr. 853).

Resnica je takšna vrsta zmote (Art von Irrtum), o kateri odloča vrednost za življenje (fr. 493): "Cenitev vrednosti 'verjamem, da je to in to tako' kot bistvo 'resnice'. Naše ohranitvene pogoje smo projicirali kot predikate biti sploh" (fr. 507).

<sup>4</sup> Cit. po M. Riedel, o. c. str. 57 in H genealogiji morale (1988), III. 9, Kritische Studienausgabe 5, str. 357.

<sup>5</sup> Prim. M. Heidegger, Pismo o "humanizmu", Izbrane razprave, Lj. 1967, str. 214, Wegmarken (1967), str. 175.

<sup>6</sup> Modificiran prevod.

<sup>7</sup> Poezije, Ljubljana 1985, str. 72.

Življenje je mera za oceno, kaj je bit in kaj nebit. Z našim zaupanjem v dialektiko je dokazana samo njena koristnost za življenje, ne pa "resnica" dialektike (ib.). Toda resnica je temelj za življenje: moramo verjeti v resnico, ne pa da nekaj je resnično<sup>8</sup>. Pogoji ohranjanja življenja so "predikati biti". Resnica je "iluzija", če je svet "postajajoč": postajanje je nad bitjo - "ne smemo dopustiti nič bivajočega - ker tedaj postajanje izgubi svojo vrednost" (fr. 708).

Življenje samo je "kaos" (fr. 515), ki mu s predikati oz. kategorijami "naložimo toliko regularnosti in oblik, kolikor zadostuje naši praktični potrebi" ("Volja do moči"). Praktična potreba je potreba po shemi, ki nam je dana s tem, da oblikujemo horizonte in perspektive. Praksa in kaos spadata skupaj. Spoznavanje meri na sporazumevanje in preračunavanje.

Človekov um je samo "idiosinkrazija", preobčutljivost (fr. 515). A vse mišljenje mora potekati po pravilu stavka o protislovju. Vendar pa stavek o protislovju ni "kriterij resnice, temveč ne imperativ o tem, kaj naj velja kot resnično" (fr. 516).

Resnica kot zmeta je zgrešitev resnice: "zapeljivost resnice... "Resnice"? Kdo mi polaga to besedo na jezik? Vendar jo jemljem z njega... tudi brez resnice bomo dosegli moč in zmago" (fr. 749). Ali po opustitvi resničnega sveta ostane navidezni svet? (fr. 566-568) Ne: z resničnim svetom smo odstranili tudi navideznega<sup>9</sup>. Z odstranitvijo razlike med resničnim in navideznim svetom se začenja propad filozofije kot metafizike, tudi zaton filozofa.

Spoznanje, da "sploh ni resnice" (WzM, nr. 598), ki je bistvo nihilizma, ne pomeni pesimizma, kajti svet je dejansko krut, njegova resnica pa zopna in grda (häßlich) (nr. 598). To resnico nam omogoča izdržati in prestajati samo umetnost (fr. 853). Umetnost in spoznanje izmenoma dosejata ohranjanje in zagotovitev kaotičnega sveta življenja: "Svet kot umetnina, ki samo sebe rojeva - -" (nr. 797). Spoznavanje, ki je tradicionalno razumljeno kot abstrakcija v znanosti ali idealiziranje v umetnosti (prim. Aristoteles), je z vidika cenitve življenja, z vidika življenjskega opoja napadanje, vsiljevanje, izzivanje (heraustreiben): "Iz tega občutja oddajamo stvarjem, jih prisilimo, da jemljejo od nas, jih posiljujemo - temu postopku pravimo idealiziranje. Iznebimo se tu enega od predsodkov: idealiziranje ni, kakor splošno mislijo, v odtegotanju ali odštevanju majhnega, postranskega. Odločilno je marveč neznansko izganjanje ven poglavitnih potez, tako da pri tem izginejo druge."<sup>10</sup>

Kako je v takšnem svetu mogoče zavzeti etično pozicijo? Tu ne mislim ponavljati Nietzschejevih stavkov o nadčloveku, o etiki "onkraj dobrega in zlega". Evropska moralna teorija od Hezioda in Platona dalje je etično vprašanje tematizirala kot vprašanje pravice in pravičnosti. Zgoraj navedeni Prešernovi verzji se berejo skoraj kot parafraza Heziodovega opisa etične problematike v "Delih in dnevih":

"Sveta prisega, pravičnost, dobrot - vse to bo brez cene."<sup>11</sup>

Toda vprašanje nerešljivosti problema pravičnosti in s tem človeškega ethosa ni bilo vidno samo pesnikom, temveč tudi filozofom. Aristotel izrecno govori o neki temeljni razprtiji glede pravičnosti: "Plemenite in pravične stvari, ki jih proučuje politika, vsebujejo toliko razprtije in toliko zmot, da celo sodijo, da obstajajo zgolj po zakonu, po naravi pa ne." (EN, A 1, 1094b 14-16)

<sup>8</sup> V tem prikazu pojma resnice pri Nietzscheju se opiramo na Heideggra: Nietzsche I (Pfullingen 1961), str. 473 sl., t.j. ves III. del: "Volja do moči kot spoznanje".

<sup>9</sup> F. Nietzsche, Somrak malikov, Ljubljana, Slovenska Matica 1989, "Kako je "resnični svet" nazadnje postal bajka", str. 29 in Werke VIII, Leipzig 1904, str. 82.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, Somrak malikov (1989), Obhodi nesodobnika, c. 8, str. 63 in Werke VIII, o. c. str. 123.

<sup>11</sup> Heziodos, Dela in dnevi, verz 190 (prev. dr. K. Gantar); oude tis euorkou charis essetai oude dikaiou/ out' agathou...

V drugem "Času neprimernem premišljevanju", št. 6, Nietzsche postavlja na mesto "objektivnosti" historičnih znanosti pravičnost s presodnostjo (Urteilkraft): "Malo jih v resnici služi resnici, ker imajo samo redki čisto voljo biti pravični, in celo izmed teh spet prav redki moč, da bi mogli biti pravični"<sup>12</sup>. O možnosti pravičnosti v svetu volje do moči piše Nietzsche v odlomku novega predgovora k spisu "Človeško, preveč človeško"<sup>13</sup>:

"Pozno se je zgodilo, da sem spregledal (dahinter kam), kaj mi pravzaprav še povsem manjka: namreč *pravičnost*. 'Kaj je pravičnost? In ali je možna? In če naj ne bi mogla biti možna, kako naj bi tedaj izdržali življenje?' - ... Prezela me je globoka tesnoba, ko sem vsepovsod, kjer sem pri samem sebi kopal za tem, našel samo strasti, samo zakotne perspektive (Winkel-Perspektiven), samo to, kako se brez pomisleka sprejema to, čemur manjkajo že predpogoji za pravičnost: toda kje je bila presodnost (Besonnenheit)? - namreč presodnost iz obsežnejšega vpogleda." (Werke XIV, str. 385)

Z vidika volje do moči je seveda najprej očitno, da so pravni zakoni samo vrednostne cenitve, postavljene z vidika perspektiv nekega države (XIII, nr. 614, str. 256): "Pravičnost' določa šele vladajoči, in sicer naknadno, to se pravi, on meri stvari po svoji meri:..."<sup>14</sup> Pravičnost je tako v funkciji moči, ki določa, kaj je koristno: Pravičnost je "funkcija neke daleč naokrog ozirajoče se moči, ki gleda prek majhnih perspektiv dobrega in zlega, ima torej širše obzorje *prednosti*" (XIV, af. 158). Življenje je hotenje in cenitev vrednosti (schätzen)<sup>15</sup>, a o ceni in vrednosti, o pravici in koristi naj odloča okus: "Okus - ne korist - daje vrednost."<sup>16</sup> Takšna pravičnost naj bi povežala modrost in politično moč, problem, o katerem je veliko govora v vsej tradiciji politične filozofije, toda povezava naj sedaj deluje kot funkcioniranje moči. Tudi "pota svobode" so funkcioniranje te moči:

"Pravičnost kot ustvarjalen, izločevalen, uničujoč način mišljenja, ki izhaja iz cenitev vrednosti: najvišji predstavnik življenja samega." (Werke, XIII, nr. 98, str. 42.)

To definicijo Heidegger interpretira v "Holzwege" ter v obeh knjigah o Nietzscheju. Misel o pravičnosti, ki ustreza volji do moči, je

prvič: "graditeljska", ker vzpostavlja nove stvari;

drugič: "izločevalna", ker odloča o meri;

tretjič: "uničevalna", ker odstranjuje tisto, kar je dotlej zagotavljalo obstoj življenja.

Takšna pravičnost naj onemogoči "filozofsko-moralne kozmo- in teodiceje" (WzM, nr. 707). Običajni govor o "globoki krivičnosti" v družbi je z vidika te teorije popolnoma nesprejemljiv. Svetu postajanja je mogoče pustiti njegovo vrednost samo, če se osvobodimo "pesimizma ogorčenja". O tem je govor v af. 765 "Volje do moči", kjer analizira nastanek pozicije iskanja "krivcev" za zgodovinsko dogajanje, kar je pozicija zgodovinskega tribunala: "soditi zgodovino"<sup>17</sup>. To pozicijo zastopajo "ateisti iz resentmenta". Presoja postajanja z vidika enakosti izhaja iz "instinkta maščevanja", "bacila maščevanja".

Toda: "Manjka vsakršno mesto, vsakršen cilj, vsakršen smisel, kamor bo lahko prevalili našo bit, našo takšno ali drugačno bit." Maščevalnost kot "Vernichtungs-Durst"

<sup>12</sup> F. Nietzsche, o. c. str. 287.

<sup>13</sup> Cit. po Heidegger: Nietzsche II, o. c. str. 330sl.

<sup>14</sup> F. Nietzsche, Werke XIV, str. 181, cit. po Heidegger, Holzwege, str. 228.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, Werke XIII, A. 395, cit. po Heidegger, Holzwege, str. 219.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, Werke XIII, nr. 620 (str. 257).

<sup>17</sup> O fundamentalizmu tiste filozofije zgodovine, ki se postavlja za tribunal zgodovinskega dogajanja in zgodovinskih subjektov, prim. O. Marquard, Das Über-Wir, Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch, München 1983, str. 36.



(ne: "želje", temveč "žeje, pohlepa" po uničevanju) je zaznamovala "celotno metafiziko, psihologijo, predstavo zgodovine, predvsem pa moralo".

V delu "H genealogiji morale" Nietzsche večkrat opisuje, kako na zemlji fabricirajo ideale ter pravi: "... to, kar zahtevajo, ne imenujejo maščevanje, ampak 'triumf pravičnosti' (1. razprava, § 14)<sup>18</sup>. V 11. paragrafu 2. razprave o "'Krivdi', 'slabi vesti' in 'sorodno'", ki podaja kritiko moralne filozofije E. Dühringa, Nietzsche v takratnem iskanju pravičnosti odkriva resentment. Naloga pravičnosti pa je ravno to, da se "naredi konec nesmiselnemu divjanju resentimenta"<sup>19</sup>. Nietzsche je skušal pravičnost rešiti maščevalnosti. Tako pravi v zapisu "O tarantelah": "Da bo človek odrešen maščevanja; to mi namreč pomeni most k najvišjemu upanju in mavrico po dolgotrajnih nevihtah"<sup>20</sup>. Nietzsche bistvo maščevalnosti določi kot "Widerwille", tj. odpor, nevolja, upiranje: "To, da, edino to je maščevanje samo: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'"<sup>21</sup>.

Heidegger v razpravi "Kdo je Nietzschejev Zaratustra?" (1953) ta stavek interpretira v tem smislu, da je maščevanje upiranje volje času in s tem proti minevanju in vsemu minljivemu, kar Nietzsche imenuje tudi "zemlja". Toda najgloblja maščevalnost obstaja v tistem razmišljanju, "ki nadčasovne ideale zastavlja kot absolutne, tako da mora ob merjenju ob njih tisto, kar je časovno, samo sebe odstaviti kot dejansko ne-bivajoče"<sup>22</sup>.

Ontološko pomeni maščevalnost strogo odklonitev postajanja, minevanja in časovnosti, kar Nietzsche doseže s predstavo o biti bivajočega kot večnem vračanju enakega, katerega pripev se glasi "Samo ljubezen naj sodi" - (ustvarjalna ljubezen, ki se sama pozabi ob svojih delih)<sup>23</sup>. Toda Nietzschejev pristanek na minevanje in časovnost je možen samo ob tezi o "večnosti" postajanja. Tako je v Nietzschejevi filozofiji spet izgubljena pristna časovnost, maščevalnost ni presežena. Heideggrova teza v razpravi "Kdo je Nietzschejev Zaratustra?" je zato ta, da je nauk o večnem vračanju še vedno oblika maščevalnosti: "Ali se vendarle in tudi še v tem vtisnjevanju, ki vse postajanje povzema v okrilje večnega ponovnega prihajanja enakega, ne skriva nek odpor proti zgolj minevanju in potemtakem skrajno poduhovljen duh maščevanja?"<sup>24</sup> Zarastrov nauk ne prinaša odrešitve od maščevanja, saj ostaja ujet v aporije metafizičnega nauka o večnem vračanju enakega. Kar pa smo iz tega prikaza razbrali, je to, da Nietzsche nikakor ni pobudnik volje do moči in boja za oblast, vojne in politike nasilja.

Nietzschejeva kritika pojma resnice in Nietzschejeva teorija pravičnosti napovedujeta veliko vprašanje preseganja metafizike v imenu drugačnega mišljenja, ki ga je Nietzsche imenoval "Besonnenheit" (preudarnost). Celo izraz sam "die Überwindung der Metaphysik" se nahaja pri Nietzscheju: "Preseganje metafizike = stvar najvišjega napona človeške presodnosti (Besonnenheit)"<sup>25</sup>.

Situacija izgube resnice je opisana v I. Dionizovem ditirambu in v "Pesmi otožnosti" iz "Tako je govoril Zaratustra"; zadnji sončni pogledi škodoželjno govorijo skozi črna drevesa, ko se začenja večeriti:

<sup>18</sup> F. Nietzsche, H genealogiji morale (1988), str. 237 in Kritische Studienausgabe 5, str. 282.

<sup>19</sup> Nav. d. str. 261 in Kritische Studienausgabe 5, str. 312.

<sup>20</sup> Tako je govoril Zaratustra, Ljubljana, Slovenska matica 1974, str. 105 in Kritische Studienausgabe 4, str. 128.

<sup>21</sup> Nav. delo, str. 147, in KSA 4, str. 180.

<sup>22</sup> Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1967, str. 109.

<sup>23</sup> Cit. po Heidegger, o.c. str. 110 (Werke XIV, str. 276).

<sup>24</sup> Heidegger, nav. delo, str. 113.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. XIV, Leipzig 1904, str. 388.

"Snubec resnice - ti? tak je bil njih posmeh -  
 ne! samo pesnik!  
 žival, zvita, roparska, zavratna,  
 ki mora lagati,  
 ki mora vede hote lagati,  
 pohlepna plena,  
 pisano zakrinkana,  
 sama sebi krinka,  
 sama sebi plen,  
 to - resnice snubec? ...  
 Samo norec! samo pesnik!  
 samo vse navzkriž govoreč,  
 izza norčevskih krink vsevprek govoreč,  
 povzpenjajoč se po lažnivih besednih mostovih,  
 na mavricah laži  
 med zlaganimi nebesi  
 pohajkujoč okrog, plazeč se okrog -  
 Samo norec! samo pesnik!..."<sup>26</sup>

Nietzschejevo dojetje resnice kot "tavanje po mavricah laži med napačnimi nebesi", kakor pravi v 1. Dionizovem ditirambu, je Heidegger dojel kot odrekanje in odvrčanja resnice biti. Tako je zadnje Nietzschejevo izkustvo postalo prvo Heideggrovo izkustvo<sup>27</sup>. Filozof ni več "snubec resnice" (Freier der Wahrheit), kakor Nietzsche prevaja naziv filo-zofa, temveč "pregnan od vsake resnice". To pregnanstvo od resnice je treba misliti kot potezo bistva resnice.

Ako pa ni več mogoče določiti pozicije filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Razmerje med ontologijo in etiko je treba premisliti na nov način. O tem Heidegger razpravlja v znameniti razpravi "Pismo o 'humanizmu'", kjer hoče usmeriti našo pozornost k vprašanju resnice biti<sup>28</sup>. Status neke filozofske discipline je mogoče ustrezno rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odprtosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.

V "Biti in času" je Heidegger razgrnil tezo o resnici kot eksistencialu (str. 226), ki pomeni resnico kot odkrivajočnost. Dejavnost odkrivanja je način bivanja tubiti: "Resnica 'obstaja' samo, kolikor in dokler je tubit" (str. 226). Za razliko od odkrivajočnosti tubiti je bivajo samo odkrito. Odkritost pa temelji v odklenjenosti sveta. K bistveni vrženosti tubiti v svet spada, da mora nujno predpostaviti resnico (str. 228). Osnovno strukturo tubiti povzema skrb, ki jo določajo trije eksistenciali: eksistencialnost ali zasnutek, vrženost ali faktičnost ter zapadanje. Osnutek kaže izstopanje tubiti k njeni bitni možnosti, kakor jo odkriva tesnoba; vrženost kaže neobhodno izročeno tubiti njeni lastni biti-v-svetu, medtem ko zapadanje izraža konkretno situacijo, kakor se artikulira v počutenju ter dojema v razumevanju in govorici. Skrb je bit tubiti dojeta v svoji razčlenjeni enotnosti. Heideggrova definicija skrbi se glasi: "Bit tubiti pove: sebi-vnaprej-že-biti-v-(v-svetu-) kot bit-pri (znotrajsvetovno nastopajočem bivajočem)" (SuZ, § 41, str. 192). Skrb je fundamentalna struktura tubiti, ki se eksistencialno-apriorno

<sup>26</sup> Tako je govoril Zaratustra, n. d. str. 302 ter Werke VIII, str. 409-10.

<sup>27</sup> Prim. predavanje prof. dr. Ingeborg Schüßler (Lausanne) "K vprašanju resnice pri Nietzscheju in Heideggro" na 7. mednarodnem kongresu Martin-Heidegger-Gesellschaft oktobra 1993 v Meßkirchu.

<sup>28</sup> Prim. Pismo o "humanizmu", str. 223 in Wegmarken, str. 184.

nahaja pred vsakim zadržanjem in situacijo ter v tem smislu predhaja tako hotenje in voljo kakor željo, tako teorijo kakor prakso: "Zgolj opazujoče določanje navzočega nima manj značaja skrbi kot neka 'politična akcija' ali počivajoče veselje in zabava. 'Teorija' in 'praksa' sta bitni možnosti nekega bivajočega, čigar bit mora biti določena kot skrb" (SuZ, str. 193).

V teh svojih določitvah je Heidegger izhajal iz tematizacije Aristotelovega pojma resnice, kakor je razvidno zlasti iz marburških predavanj o Platonovem "Sofistu" z uvodno interpretacijo "Nikomahove etike"<sup>29</sup>. Brez tematizacije Aristotelovega pojma bivajočega kot resničnega (on qua alethes) ter brez opisa Aristotelovega koncepta moralnega ideala človeka kot *authentastos* ("tisti, ki je to, kar je") in kot *aletheutikos* ("tistega, ki je resničen") (EN, IV 13, 1127a 23) sploh ne bi bila možna morala avtentičnosti.

Aristotelova politična filozofija je sploh šele osnova pojem praktične resnice, tj. dejavnostne delovnanjske resnice (*aletheia praktike*, Nikomahova etika, VI, 1, 1139a 26-27). Za grško klasično filozofijo resnice ni brez duše: "Duša služi kot ime za razmerje do biti (prisostvovanje vidika) in s tem do neskritosti. V to razmerje sta vključena telo in živeče bitje, v čemer zgodovinski človek je."<sup>30</sup> Po Aristotelovi teoriji obstajajo v duši tri zmožnosti, ki so odločujoče (*kyria*) za delovanje in resnico: zaznavanje, um ali uvid in hotenje ali želja (EN, VI 1, 1139a 17-18). Doseganje resnice je sicer delo vsake zaznave in vsakega uvida, toda pri delovnanjski resnici, pri "praktični" resnici mora biti mišljenje vsklajeno s pravilno željo. V odločilnem smislu duša prebiva v resnici samo v t. i. dianoetičnih vrlihah:

"Naj tedaj privzamemo, da je to, s čimer duša prebiva v resnici po izrekanju in odrekanju številčno pet: to so umetnost, znanost, presodnost (*phronesis*), modrost in um" (EN, VI 3, 1139b 15-17).

Odločilna za delovnanjsko resnico je presodnost, s katero odkrivamo konkretno človekovo eksistenco v njeni enkratnosti: presodnost na ta način zadeva človekovo tubit, vendar pa je za Aristotela modrost višja oblika resnice<sup>31</sup>.

Mišljenje, ki misli resnico in neresnico človekove eksistence oz. človekove biti-v-svetu, je v sebi že "izvorna etika"<sup>32</sup>. To pomeni:

1. Če je človekovo bistvo *prâxis*, tedaj zato, ker je človek bitje, ki nosi skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial.

2. Če Heidegger evropsko zgodovino misli kot bistveno filozofsko, kar je na klasičen način izraženo zlasti v razpravi "Kaj je to - filozofija?": "Beseda *φιλοσοφία* nam pove, da je filozofija nekaj, kar najprej določa eksistenco grštva (...) Ne le to (...) določa tudi najbolj notranjo temeljno potezo zahodnoevropske zgodovine. (...) Stavek: filozofija je v svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot tole: Zahod in Evropa, in samo onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno "filozofska"<sup>33</sup>. To ne pomeni samo, da se za evropskega človeka odklenjenost sveta dogaja kot razlaga biti skozi zgodovino metafizike, temveč tudi to, da je evropska zgodovina nekaj vprašljivega, je "blodnja" (*Irrnis*) in "pogibel" (*Verhängnis*), kakor pravi v razpravi "Preseganje metafizike"<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Gesamtausgabe, Bd. 19, Platon: *Sophistes*, hg. Ingeborg Schüßler, Frankfurt/Main 1992.

<sup>30</sup> Prim. M. Heidegger, Gesamtausgabe II, Bd. 34, *Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1988), Frankfurt: Klostermann, str. 178.

<sup>31</sup> Nav. delo, str. 161.

<sup>32</sup> Prim. Izbr. razpr., str. 227, Wegmarken, 187.

<sup>33</sup> Cit. po Izbr. razprave, str. 388; prim. H. Vetter, *Ursprung und Wiederholung, v: Europa und die Philosophie*, o. c. str. 175sl.

<sup>34</sup> *Vorträge und Aufsätze*, o. c. str. 84-85, 69.



Spominjanje v metafiziko je spominska integracija preteklosti, ki pa jo je treba dojeti v njeni zgodovinskosti. Spominjanje v metafiziko je destrukcija tradicije in prisvojitve njene resnice. Šele takšen vpogled v zgodovino odpiranja lastnega sveta nam omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja. Šele spominjanje v metafiziko preseže raven izigravanja etosa kitajske ali indijske filozofije nasproti judovsko-krščanskemu etosu ali klasičnemu humanizmu<sup>35</sup>.

V ideji presejanja metafizike je osnovan "evropski obrat" Heideggrovega mišljenja, kakor se je izrazil Manfred Riedel, ki ga je Heidegger napravil sredi tridesetih let po sledih mladega Nietzscheja in ob interpretaciji Hölderlina<sup>36</sup>. Pravo srečanje z drugačnimi načini biti v svetu ni samo zadeva vednosti, ki izhaja iz spoznavanja (SuZ, § 29, str. 134), temveč je možno le, ako presežemo vsakodnevno bivanje v povprečnem ocenjevanju: "Predhajajoče osvobajanje za lastno smrt osvobaja od izgubljenosti v slučajno vsiljujočih se možnostih (...) Svobodna za najlastnejše, od *konca* sem določene, to se pravi kot *končne* razumljene možnosti, tubit odvrne nevarnost, da bi iz svojega končnega razumetja eksistence spregledala eksistenčne možnosti drugih, ki jo presegajo, ali jih napak razlagajoč primorala nazaj na svoje lastne - da bi se tako prepustila (odpovedala?) najlastnejši faktični eksistenci" (§ 53, str. 264). Šele tedaj, ko se tubit zave meja lastne biti s tem, da prevzame svojo končnost, smrtnost in zgodovinskost, si odpre možnost razumevanja drugega: "Sklenjenost za njo samo tubit šele prinese v možnost, da sobivajoče druge pusti "biti" v njihovi najlastnejši možnosti biti in le-to soodklepati v naprejposegajoči-osvobajajoči skrbi-za. Sklenjena tubit lahko postane "vest" drugih. Iz pristne samstvene biti sklenjenosti sploh šele vznikne pristno bivanje drug z drugim, ne pa iz dvoznačnih in ljubosumnih dogovorov ter iz gostobesednih bratenj v Se-ju in tem, kar se hoče podvzeti" (SuZ, §60, str. 298).

3. Skrb za izvorne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take, ki je eo ipso priprava "za možnost nekega spremenjenega bivanja človeka v svetu"<sup>37</sup>. Spoznanje o mejah novega veka in o dometu grškega "prvega začetka" je podlaga za "neizogiben pogovor" z drugimi kulturami<sup>38</sup>. Obrat od odtegotanja resnice biti k dogajanju njene resničnosti<sup>39</sup> je podlaga za nov pojem sveta.

4. Samo preko posredovanja v drugem se pride do sebe. Evropa ne more biti utemeljena le na (grški) znanosti, kakor je Heidegger menil še v svojem rektorskem govoru 27. maja 1933, kjer je znanost dojeta na prometejski način kot "osnovni dogodek"(Grundgeschehnis) (str. 13) našega zgodovinskega bivanja. Sredi tridesetih let pa si je Heidegger zastavil vprašanje, ali zadošča hoteti bistvo znanosti, da bi rešili Abendland, "Večerno deželo", "Večersko". Ob ukvarjanju s Hölderlinom je spoznal, da ni možen povratak k velikemu grškemu začetku, saj zgodovino tvorijo posredovanja in prekinitve. V predavanjih 1941/42 je citiral znamenito mesto iz Hölderlinove pesmi "Kruh in vino":

<sup>35</sup> Takšna stališča najprej nivelizira evropsko filozofijo na katerega izmed svetovnih nazorov, svetovni nazor na posamezno značilnost, npr. evropska filozofija je imperialistična, krščanska vera je agresivna in represivna itd. Takšno stališče, ki bi ga z Nietzschejevo terminologijo lahko označili kot "nedokončan nihilizem", pri nas nastopa z diskurzivno strategijo diskreditacije poskusov spominjanja v metafiziko ter se običajno drapira v pozo naprednosti. Pri tem je pogosto uporabljena taktika diskusijske zasede v zadnji minuti, kar onemogoča adekvatno tematizacijo in pojasnilo.

<sup>36</sup> Cf. M. Riedel, Heideggers europäische Wendung, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 43sl.

<sup>37</sup> M. Heidegger, Neuzzeitliche Naturwissenschaft u. moderne Technik, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, str. 13. Cit. po Rainer Thurnher, Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 129sl.

<sup>38</sup> Wissenschaft und Besinnung, v: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1967, str. 39.

<sup>39</sup> Prim. Izbr. razprave, str. 375 ter Die Technik und die Kehre 1962, str. 44.

"... kajti doma duh ni  
na začetku, ne na izviru. Domovina slabi ga,  
duh ima rad kolonijo in hlabro pozabljenje".<sup>40</sup>

Pomembna Hölderlinova ideja je, da bo "dejanska nacionalna posebnost v napredovanju omike postajala vedno manjša odlika"<sup>41</sup>. Heidegger to komentira tako, da prihajanje do sebe zahteva "prihajanje iz nekega drugega" (ein Herkommen aus einem Anderen)<sup>42</sup>. Naše lastno samstvo zahteva posredovanje drugega. Za ustanovitev sodobnega človeškega bivanja ne zadošča povratek k Grkom, temveč je potreben drugačen začetek. Tako je Heidegger v "Uvodu v metafiziko" postavil vprašanje "obvladanja" grške filozofije (str. 137), v "Na poti k jeziku" je zahteval, da "grško mišljeno mislimo še bolj grško" (str. 134), medtem ko je v razpravi "Preseganje metafizike" postavil tezo, da se s koncem filozofije začenja prehod k "drugačnemu začetku" (zu einem anderen Anfang)<sup>43</sup>. To novo mišljenje svojega lastnega početja (začetek kot Beginn) ne jemlje za izvorni začetek (začetek kot izvor, Anfang), temveč se, sledeč Hölderlinovemu spoznanju, od Grkov uči zmožnosti, da "si tuje resnično prisvoji", da si "privzame tuje nature ter se jim sporoči"<sup>44</sup>. To značilnost je Hölderlin imenoval grška "ljudskost" in "Zärtlichkeit" (nežnost, pristrčnost). Ako Grke v tem smislu vzamemo ne za učitelje, temveč za vzor, tedaj bo tudi Evropa ostala odprta za dialog z drugimi kulturami ter ohranila svojo zmožnost preobrazb, ki jo je tako cenil "dobri Evropejec" F. Nietzsche: slavna evropska sposobnost za neprestano preobražanje je nastala "iz šibkih in tako rekoč ženskih nezadovoljstev", ki edini prinašajo "polepšavo in poglobitev življenja"<sup>45</sup>.

Heideggerova misel o drugem začetku je pogoj za razumevanje razlikovanja med "Evropo" in "Večerno deželo" (Abendland), ki ga je Heidegger izvedel na sledi Hölderlina in Nietzscheja: Zahod je odtegnitev biti, vendar tudi bližina izvoru in "bližina za bit", medtem ko je Evropa tehnični red kot dovršitev metafizike<sup>46</sup>. Geslo o preseganju t. i. "evropocentrizma" na predfilozofski način izraža problem preseganja metafizike. Pogoj za razumevanje drugega je, da pozabljenost biti ne razumemo kot samo negativno, temveč kot bitno nujno "zapadanje".

Kaj iz ideje o "preseganju metafizike" sledi za predloženo temo "duhovna kultura in mednarodni odnosi"? Najprej to, da za sporazumevanje med narodi ni zadostno poglobljanje v lastno kulturno tradicijo niti ne samo mednarodno sodelovanje: nacionalizem in internacionalizem ostajata na ravni znanosti kot obrata. Zadostni pogoj interkulturalnega sporazumevanje je v tem, da pridemo do uvida v meje tako znanstvenega kakor tradicionalnega filozofskega diskurza. Šele filozofsko spraševanje, ki tematizira konstitucijo sveta človekove biti-v-svetu, omogoča vidnost sveta kot "intencionalnega pojavljanja-v-horizontih" (Klaus Held). Šele takšna filozofija dosega ekumenskost, kakršna je imanentna umetnostim, ki niso vezane na jezik, npr. glasbi in likovni umetnosti. Prvi pogoj za vstop v izvorno razsežnost mišljenja in biti je novo upoštevanje presodnosti, kakor na to apelira Nietzschejev aforizem iz motta.

<sup>40</sup> F. Hölderlin, Werke u. Briefe, Frankfurt (Insel), Bd. I, str. 119. Ker je to pozna varianta k nekaterim verzom zadnje kitice, je ne najdemo v Grafenauerjevem prevodu slovenskega izbora Hölderlinovih poezij.

<sup>41</sup> Hölderlinovo pismo Böhlendorffu 4. dec. 1801, nav. delo, str. 940.

<sup>42</sup> Prim. o tem Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang", n. delo, str. 193.

<sup>43</sup> Vorträge und Aufsätze, str. 75.

<sup>44</sup> F. Hölderlin, nav. delo, str. 941, 945.

<sup>45</sup> Prim. Die fröhliche Wissenschaft, nr. 24 in KSA 3, str. 398.

<sup>46</sup> Pismo o "humanizmu", Izbrane razprave, str. 207, Wegmarken, str. 169. Prim. o tem Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang" ter Rainer Thurnher, Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 185sl. in 129sl.