

Theodor Haecker, Max Scheler in Martin Heidegger ob vprašanju: *Kaj je človek?*

Kant je videl izvor vse filozofije v vprašanju človeka kot človeka. To temeljno vprašanje pa zaobjema še tri bistvena vprašanja: 1. *Kaj morem vedeti?* 2. *Kaj naj storim?* 3. *Kaj smem upati?* "Prvo in zadnje vprašanje znanoosti o človeku", pravi *Haecker*, "je: *Kaj je človek?*"

Vzemimo stavek: "Človek je." Na temelju klasične ontologije pomeni tisti "je" v stavku "človek je", edino in predvsem, da je *človek*, to je, da *on* je, da biva. Toda pomembnejše pri tem je, da je *človek* in ne kaj drugega. Skratka z "je" je pogled usmerjen predvsem na *kaj*, na kajstvo ali bistvo človeka. Ko hoče *Aristotel* povedati, da je narava princip, *arche* tega kajstva, izrazi to v stavku: "Človek poraja človeka". To pomeni, da se človek bistveno razlikuje od vsega ostalega bivajočega in da je temelj temu razlikovanju neko počelo (princip, narava), ki določa bistvo človeka.

Stari grški kozmološki misleci tega vprašanja še ne postavljajo. Določujoča je vključenost človeka – ki je pred vsako delitvijo v subjekt in objekt – v vseobsegajočo naravo. Človek in narava bistvujeta v istem. To isto je hkrati *theon* v nerazdružni celoti s človekom. Šele v mišljenju sofistov se pojavi prelom z mišljenjem vodilnih fiziologov (filozofov narave). Ta se kaže posebno v uporu individuma proti vključitvi v celoto narave. Toda *Platon*, zmeden zaradi individualizma sofistov, zavrne upravičeno zahtevo posameznika; njegovo razumevanje pólisha je bistveno določeno po pretirani prednosti

celote, ki se ji mora posameznik brezpogojno podrediti. Posameznik je legitimiran samo tako, da v svoji samorazlagi uteleša družbeno celoto pólisha. Proti tej zahtevi, ki posameznika dela izključno za funkcijo države, je postavljena koncepcija človeka pri *Aristotelu*. *Aristotel* ne zanika pomena države, toda posamezniku priznava odločilen pomen za njeno eksistenco. On jasno spozna, da posameznik kot tak lahko zahteva bistveno več kot biti zgolj zrcalni element celote. Vprašanje po posamezniku kot posamezniku se v njegovi metafiziki postavlja izrecno kot vprašanje po *tem* tu (*tode ti*) oz. po tem, kaj vsak posameznik je. Vsekakor je jasno predvsem to, da posameznik ne more in ne sme biti použit od celote. V toliko sprejema *Aristotel* upravičeno zahtevo sofistov, ne da bi se uklonil njihovi težnji po popolni poljubnosti kot zahtevi samoumevanja posameznika.

Toda šele krščanska filozofija je bila zmožna – na temelju razodetja – dati človeku tisto dostojanstvo, ki mu že po naravi pripada. To se je zgodilo z odkritjem personalnosti kot preseganju zgolj individualnosti. Zavedajoč se te, človeško individualnost določujoče personalnosti, postane ob pomoči razodetja jasno, da sta individualnost človeške biti in njena ontična vsebina kot personalnost med seboj bistveno sprepleteni. Personalnost, ki jo je v mišljenju zahoda odkrila krščanska misel, odločilno presega zgolj individualno konstitucijo in je dejansko šele ona zmožna

napraviti vidno najgloblje jedro človeka. Šele če se zavedamo s stvarjenjem skladne ontično-ontološke strukture človeka, se da dosledno utemeljiti dostojanstvo osebe.

Tako je tudi Haeckerjeva knjiga *Kaj je človek?* postavljena pod moto *Geneze* 1,26: „Napravimo človeka po naši podobi in prispodobi ...“, in je dejansko bojna napoved sodobni filozofiji in svetovnemu nazoru, hkrati pa tudi tolažeča pomoč za tisoče iščočih ljudi. Knjiga je izšla l. 1933, torej v letu ko je v Nemčiji prišel na oblast nacionalni socializem s Hitlerjem na čelu. In „veliki“ nemški mislec *Heidegger* je v tem političnem gibanju in njegovem „vodji“ videl nič manj kot udejanjenje (*Ins-Werk-Setzen*) resnice biti (*Wahrheit des Seins*). *Heidegger*jevo pojmovanje človeka kot „eksistence“ ali „tubiti“ (*Dasein*), ki je v bistvu drug izraz za *Nietzsche*jevega „nadčloveka“, pa je dejansko največje miselno razčlovečenje človeka kot človeka. Vendar jih je le malo, ki to dojemajo.

Izvotlitev krščanskega razumevanja osebe se je – če odmislimo materializem – zgodila že v nemškem idealizmu (ki sicer še govori o nekem bogu), kjer se posamezna človeška oseba s svojim samoposedovanjem in samoodločanjem izgubi v neki splošni „transcendentalni zavesti“. Pri Kantu kot utemeljitelju transcendentalizma se visoko vrednotenje osebe še kaže v kategoričnem imperativu, kjer na podlagi dejstva moralnega zakona poskuša utemeljiti svobodo volje, nesmrtnost duše in eksistenco Boga. Toda duša, Bog, svet so samo praktični postulati naše pameti, ideje, ki jih ne moremo objektivno dokazati. V nemškem idealizmu *Schellinga* in *Hegla* postane Bog zgolj božanstvo, ki se mu odreka osebna samostatnost, duhovni *jaz sem*. *Schopenhauer* končno zavrže tudi Kantovo idejo Boga in začne kot prvi nemški ateist oznanjati nebožanskost bivanja. In ravno „ateizem je bil tisto, kar me je vodilo k *Schopenhauerju*“, je zapisal *Nietzsche*.¹

Nauki *Darwina* so v *Nietzsche*jevem času že osvojili svet. In *Nietzsche* vidi svojo nalogo v tem, da je človeštvo treba opozoriti na posledice novega odnosa do vprašanja Boga in človeka, ki sledi iz spoznanj nauka o evoluciji. On ve, da je vera v Boga duhovni temelj evropske kulture. Če se zruši vera v Boga, se zruši s tem nek celi svet.

V *Nietzscheju* doseže refleksijska filozofija, ki se je začela z *Descartesom*, nek posebni višek. Izhodišče vsega njegovega mišljenja je njegova absolutno suverena individualnost. Mišljenje razume v smislu Kanta kot ustvarjanje. Merilo mišljenja je edino človek sam. Ne obstaja nobeno spoznanje kot duhovna podoba in dojetje nekega ne-jaza. V ustvarjalni samovšečnosti si ustvarja *filozof* kot *prvi vzrok* (*causa prima*) svoj svet in svoje vrednote, zato je on tudi zakonodajalec. Ker zavestno ni izhajal iz *nobene* premise, ki se je ne da postaviti pod vprašaj, tudi ni mogel utemeljiti svoje filozofije na domnevi eksistence Boga. Kantovi postulati zanj niso sprejemljivi. In ker je eksistenco Boga postavil pod vprašaj, ni mogel tako preprosto kot Kant verovati, da se naše stare vrednote dajo ohraniti, čeprav smo Boga odstranili iz področja filozofskega mišljenja.

Že za Kanta je bila smotrnost v naravi zgolj *regulativna* ideja. Darwin pa naj bi pokazal, da je narava kot taka brez smisla in vrednosti. Ker so s padcem Boga – ki za *Nietzscheja* tako ali tako ni mogel biti kaj več kot ideja v naši subjektivnosti – padle tudi vse tradicionalne vrednote in vsa morala, ne ve še nihče, kaj je dobro in kaj zlo. Življenje kot ga pojmuje, je samo to zemeljsko življenje, zunaj katerega ne obstaja nobeno drugo. Onstran ni nič.

Nietzsche je sprejel Darwinov nauk o odsotnosti vseh bistvenih različnosti med človekom in živaljo kot nesporno empirično dejstvo; proti temu „smrtonosnemu“ sporočilu je poskušal postaviti nov nauk, da se člo-

vek lahko dvigne nad žival. Toda ni razum tisti, po katerem se človek razlikuje od živali. Tudi višje živali imajo razum. V tem smislu s pomočjo znanja, spretnosti in tehnike lahko človek doseže le stopnjo nad-šimpanza. Tisto, kar pravega človeka razlikuje od opice, je nekaj drugega kot sta razum in na razumu zgrajena tehnika. Bistvo človeka se izraža samo v umetnosti, religiji in filozofiji. To stopnjo pa dosegajo samo izbranci: večina človeštva je še ni dosegla.

Toda religija in filozofija, ki ju ima Nietzsche v mislih, ne poznata transcendence. Zato se bori proti krščanstvu in njegovi morali, ker da z naukom o onostranstvu ubija resnično življenje. Celotna zgodovina krščanstva naj bi predstavljala zgolj nek skrivni bes proti življenju, njegovi predpostavki in njegovi polnosti. Življenje počiva na predpostavkah, ki so proti morali, zato morala zanika življenje. Nove vrednote je treba šele ustvariti, zato govori o „prevrednotenju vseh vrednot“. Naloga filozofa je, „da ustvarja vrednote“. „Pristni filozofi so ukazujoči in zakonodajalci: Oni rečejo ‘tako naj bo!’, oni šele določajo Kam? in Čemu? človek ... oni segajo z ustvarjalno roko po prihodnosti ... Njihovo spoznanje je ustvarjanje, njihovo ustvarjanje je neko zakonodajalstvo, njihova volja po resnici je – volja po moči.“²

Objektivne resnice za Nietzscheja ni. Resnice so zgolj iluzije, o katerih smo pozabili, da to so. Glede na stališče, ki ga zavzame mislec, v odvisnosti od perspektive, v kateri je videna neka stvar, se nujno rojevajo najrazličnejše „resnice“, ki se medsebojno ukinjajo. Toda življenje potrebuje iluzije, „to se pravi neresnice, ki jih imamo za resnice“.³ „Odpoved napačnim sodbam bi bila odpoved življenju, zanikanju življenja.“⁴ Resnično pomeni samo „smotrno za eksistenco človeka“.⁵

Nietzschejeva življenjska filozofija duha ne zanika, ravno nasprotno, duhu je pripisan visok rang. Zato *Haecker* njegovo življen-

sko filozofijo imenuje „aristokratska“. Medtem ko je *Dilthey*, drugi nemški življenjski filozof, „naredil ‘življenje’ za grozljivo maternico tudi duha“ in pripisal duhu zgolj „vlogo sporočanja, razporejanja, organiziranja, skratka: prometa“, je Nietzschejeva filozofija bolj „duhovna“. „Njena obupna paradoksalnost ji brani, da bi tako naglo krenila na ulice kakor ona prva, ki uživa prednost lahke dostopnosti povprečnim duhovom ...“⁶ Toda kljub višjemu rangdu duha je življenje, to zemeljsko življenje, vse, zunaj njega ni nobenega drugega.

Kaj je torej duh? „Je kakor nič, ki pa grozovito deluje; nič, ki pa se osamosvoji in se dela, kakor bi kaj bil, kakor smrt, ki ni mrtva, pač pa mori“. Duh se kaže v filozofiji Nietzscheja po eni strani kot sovražnik življenja, „prav po tem pa tudi njegov prijatelj“.⁷ „Življenje je volja po moči“ (*Wille zur Macht*, aforizem 254). V drugem aforizmu *Antikrista* pa je zapisano: „Kaj je dobro? Vse kar poveča občutek moči, voljo po moči, moč samo v človeku. Kaj je slabo? Vse kar izvira iz slabosti ... Ne zadovoljstvo, temveč več moči; ne mir nasploh, ampak vojna; ne krepost, ampak sposobnost ... Slabi in ponesrečeni naj propadejo: prvi stavek naše ljubezni do človeka. Pri tem jim je treba še pomagati. Kaj je bolj škodljivo kot katerakoli pregreha? Dejavno sočutje z vsemi ponesrečenimi in slabotnimi – krščanstvo!“ Aristokratski življenjski filozof, pravi *Haecker*, odvzame duhu njegovo bistvo, to je „spoznavanje“, *intelligere, intus legere, cognoscere*, se pravi resnico, „pušča pa mu moč, ki pa jo vendarle ima samo zaradi resnice ...“⁸

V filozofiji 20. stoletja najdemo vse več poskusov vzpostavljanja nasprotja med duhom in življenjem. Toda ta motiv najdemo že v filozofiji romantičnega obdobja. Kmalu bo minilo 200 let odkar je *Heinrich von Kleist* v kratkem spisu, v obliki zgodbe, predstavil filozofski problem svojega časa, zadevajoč od-

nos med naravo in duhom.⁹ Bistven rezultat je, da „narava“ in „zavest“, ali „gracija“ in „refleksija“, pripadata različnim svetovom in sta medsebojno v razmerju polarne nape-
tosti in nasprotja. V tisti meri, v kateri izstopa en moment, se mora drugi umakniti. Pred svetlim dnevom zavesti, pred žarkom refleksije, mora zbledeti in preminiti milina narave. In narobe. Čim bolj v organskem svetu otemni refleksija, vedno bolj blesteče in gos-
podujoče izstopa gracija narave.

Tu gre seveda še za *identistično* pojmovanje narave in duha. „Kar imenujemo nara-
va“, zapiše Schelling v *Sistemu transcenden-
talnega idealizma*, „je neka pesem, ujeta v skrivno čudoviti pisavi. Vendar uganka bi se dala razkriti, če bi v njej spoznali odisejado duha, ki iščoč samega sebe, čudovito zava-
jan, beži pred samim seboj.“¹⁰

Toda v 20. stoletju pride to nasprotje med naravo in duhom, oz. Življenjem in duhom do svojega najostrejšega izraza. „Zavest“ in „življenje“ oz. „mišljenje“ in „bit“ postaneta v najglobljem jedru ne le ločeni, ampak celo sovražni sferi resničnosti. Višek doseže to poj-
movanje v spisih *Ludwiga Klagesa*, kjer po-
stane duh v temelju svojega bistva neka pro-
tibožanska in življenju sovražna sila. S tem da se človek prepusti oblasti duha, se je razšel z življenjem in se predal neki vampirski sili, ki ruši harmonijo duševnega sveta.¹¹

Leta 1927 sta izšli deli dveh Husserlovih učencev, ki vsako na svoj poseben način obravnavata bistvo človeka in njegovo mesto v svetu. Eno je Heideggerjeva knjiga *Bit in čas* (*Sein und Zeit*), drugo pa Schelerjeva publikacija *Posebni položaj človeka* (*Die Sonderstellung des Menschen*), ki je izšla v zborniku „Mensch und Erde“. Že naslednje leto je bilo delo posebej objavljeno pod naslovom *Položaj človeka v kozmosu*.¹² Delo je v nekem smislu fragment, ki v splošnih potezih in kratkih skicah nakazuje problematiko novega gledanja na človeka. Schelerjeva fenomenolo-

gija gre v smeri novega neposrednega do-
jemanja človekove resničnosti. *Kaj je človek, kaj njegovo mesto v kozmosu bivajočega?* Izid knjižice je dejansko rojstni datum moderne filozofske antropologije, ki jo je Scheler poj-
moval kot temeljno znanost o bistvu in bitnem ustroju človeka. Osnovna misel je: Iz-
hajati je treba ne le iz spoznavne funkcije (*Locke, Kant*), marveč iz celega čutečega, tr-
pečega, spoznavajočega in delujočega človeka.

Sodobna znanost – posebno v disciplinah kot so biologija, zgodovina, psihologija in sociologija – je posredovala mnoštvo spoz-
nanj o človeku, ne more pa podati neke enot-
ne ideje o človeku. To zmore le filozofija. Scheler je izhajal iz uvida, da nauk o člove-
ku pri izobraženem Evropejcu inducira pred-
stave, ki pripadajo različnim „nezdružljivim idejnim krogom“. Najprej je tu miselni krog judovsko-krščanske tradicije o človeku kot božjem stvarjenju in božji podobi. Potem je na grško ontiko se navezujoča predstava človeka kot umnega živega bitja (*animal rationale*) in končno miselni krog modernega na-
ravnoslovja in genetične psihologije, ki je na-
stala na podlagi razvojnega nauka. Tako imamo *naravnoslovno, filozofsko in teološko antro-
pologijo*, ki se ne zanimajo ena za drugo, ni-
mamo pa enotne ideje o človeku.

Zato se je Scheler namenil, „da na najširši osnovi poda nov poskus filozofske antropolo-
gije“, tj., da *razkrije bistvo človeka v raz-
merju do rastlin in živali in osvetli posebni po-
ložaj človeka v kozmosu bitij*.¹³ Pri tem izhaja iz stopnjevite vrste psihičnih sil. Najnižja stopnja psihičnega – neke vrste para, „ki žene vse do najsvetlejših višin duhovnih dejavno-
sti“ (9) – je nezavedni, brezčutni in brezpred-
stavnosti „čustveni gon“, ki deluje že v rastlini, prisoten pa je tudi v človeku (tu prepozna-
mo Freudov libido). Druga duševna forma je *instinkt*, prirojena, smotrna (ohranitvi vrste služeča) reakcija živega bitja (ne na stalno me-
njajoča se individualna okolja, ampak) na do-

ločene vrstno tipične strukture v ureditvi možnih elementov okolja. Tu opozarja Scheler posebno na spoznanja francoskega entomologa *H. Fabreja*, ki je v svojem obsežnem delu *Souvenirs Entomologiques* prikazal impozantno raznovrstnost instinktivnih ravnanj.

Iz instinktivnega ravnanja izhajata dve novi stopnji psihičnega ravnanja: „ravljanje iz navade“ in „inteligentno ravnanje“. *Ravljanje iz navade* je tretja psihična forma, ki vključuje dejstva asociacije, reprodukcije in pogojnega refleksa in jo na kratko označujemo kot „asociativni spomin“ ali po *Semo-*

nu „mneme“. Četrta stopnja je „intelligentno ravnanje“. „Kjerkoli je narava iz same sebe dopustila nastati ... novo psihično formo asociativnega spomina, je že v prve zasnove te sposobnosti hkrati položila ... korektiv za njegove nevarnosti“ (27). Ta korektiv je dejansko „praktična inteligenca“, ki pa je še principialno organsko vezana in tako še relativno blizu instinktu. Tu se Scheler nanaša na poskuse zoologa *Wolfganga Köhlerja* s šimpanzi, ki so pokazali, da so te živali zmožne inteligentnih dejanj, katerih vzgibi so le deloma v izkustvu, deloma pa so anticipatorični, torej pre-



Jana Vizjak: *Misel na Marata*, mešana tehnika/platno, 1988, zasebna zbirka.

dusvojljivi zgolj v predstavi. Če pa so živali v tem smislu „inteligentne“, se postavlja vprašanje, ali ni med človekom in živaljo razlika le v stopnji in ne razlika v bistvu.

Takšno mnenje zastopajo predvsem evolucionisti Darwinove in Lamarckove šole in to velja tudi za Köhlerja. Ta nauk o človeku imenuje Scheler teorijo „*homo faber*“, ki ne pozna nobenega metafizičnega smisla, nobene metafizike človeka. Tisto, kar je bistveno za človeka, v čemer se izraža njegov posebni položaj, ni inteligenca (tu se sklada z Nietzschejem), ampak je „postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca in možnost izbora, in ne bi bilo doseženo, četudi bi si inteligenco in možnost izbora predstavljali kvantitativno poljubno stopnjevano, da, vse tja do neskončnosti“. V človeku deluje počelo (princip), ki je nasprotno „vsemu in vsakemu življenju nasploh, tudi življenju v človeku“ in je „duh“. Središče vseh aktov, v katerih se duh manifestira pa je „oseba“ (32).

Dualizem med „duhom“ in „življenjem“ pri Schelerju torej ni premagan. Toda kar njegov nazor o človeku dela svojevrsten, je dejstvo, da glede smisla in pomena tega dualizma dobimo popolnoma drugačno podobo, kot jo pozna klasična zahodna metafizika. Od nje se ta nazor razlikuje v dveh pogledih. Po eni strani zavrača Scheler vsak poskus v smeri monistične filozofije identitete, najsi bo – po vzoru Schellinga – usmerjena spekulativno ali empirično znanstveno. Zato tudi ni nobenega razvoja, ki bi potekal od golega življenja v smeri duha; ne obstaja nobeno splošno izviranje poslednje sfere iz prve. Novi princip, ki človeka utemeljuje kot človeka, se nahaja *zunaj* vsega tistega, kar mi imenujemo življenje v najširšem pomenu besede, zato ga tudi ne moremo zvajati na naravno evolucijo življenja.

Da je temu tako, da vse zmožnosti, ki jih poskuša zajeti pojem duha, niso enostavno nadaljevanje življenjskih funkcij kot takih,

kakšno izviranje iz njih, temveč je dana odločilna obrnitev temeljne *smeri*, se kaže po Schelerju predvsem v tem, da ravno te zmožnosti, merjene ob golem življenju, niso pozitivnega, ampak negativnega značaja. V njih se ne uveljavlja neko stopnjevanje naravnih življenjskih sil, ampak *zaviranje, potlačanje*; neko *zaustavljanje* in odvrnitev od vsega, na kar je *naravnano življenje kot goli nagon*, čisto v svoji lastni sferi in v principu svoje lastne dinamike. Človek je šele takrat čisto človek, ko zatira lastne nagonске impulze, ko ni več vprežen in ujet v kolesje in pogon zgolj vitalnega dogajanja, marveč ga zmora zagledati zunaj sebe in pod seboj.

Temeljna določitev duhovnega, osebnega bitja je njegova eksistencialna sproščenost, svoboda od pritiska, od odvisnosti od organskega, od „življenja“, skratka od vsega, kar pripada življenju, torej tudi „od njegove lastne nagonске ‘intelligence’“ (33). Takšno „duhovno“ bitje ni več vezano na nagone in okolje, temveč je od okolja prosto in zato odprto v svet: „takšno bitje ima ‘svet’“ (34).

Pri Schelerju je torej nasprotje med „življenjem“ in „duhom“ najostreje poudarjeno in izpeljano. Kljub temu je med njima razmerje drugačno kot v tradicionalni metafiziki. Glede nadrejenosti duha z ozirom na njegov metafizični rang in vrednostni ne za Schelerja ne ostaja najmanjši dvom. Toda ta nadrejenost v vrednosti nikakor ne sme biti enačena z močjo duha, zadevajoč njegovo bit in delovanje. Duh kot tak je „v svoji ‘čisti’ formi *izvorno povsem brez vsake ‘moči’, ‘sile’, ‘dejavnosti’*“ (50). Scheler torej odločno nastopa proti nauku, „da posedujeta duh in ideja *lastno izvorno moč* in da je duh tudi brez življenjskega gona mogočen, da, vsemogočen princip“ (57). Duh se torej po neposredni resničnosti in učinkovitosti na noben način ne more meriti z življenjem, s čisto vitalnimi silami. Duh kot tak je brez moči, s čemer pa ni pogojena njegova bit, ampak „samo nje-

gova *oskrba z energijo* in s tem njegova *sposobnost manifestacije*“ (50). Tu se Scheler nanaša na Freuda, po katerem človek svojo nagonsko energijo „sublimira“ v duhovno dejavnost.

Duh kot ga pojmuje Scheler, je torej izvirno brezpogojno nemočen. Vse, kar v delovanju lahko uporabi kot silo, ne izvira iz njega samega, ampak mora dobiti po posebnih stranpoteh, po aktu askeze, zatiranju nagonov iz področja vitalnega življenja. Vsekakor sčasoma pridobi moč, s tem da gonsko energijo prevzame vase, toda izvirno in sam po sebi nima duh nobene energije. Človekov duh in volja ne moreta pomeniti nikoli več kot zgolj „vođenje“ in „usmerjanje“. Ni pa zmožen duh sam „*proizvesti* ali odpraviti, povečati ali *zmanjšati* nobene nagonске energije“ (56). In to pomeni vedno samo, da duh kot tak daje gonskim silam ideje, ne pa, da on sam lahko uporabi neko lastno, iz njega izvirajočo silo za uresničenje teh idej.

Medtem ko *Nietzsche* odvzame duhu njegovo bistvo: resnico, pušča pa mu moč, pa močno nadarjen filozof kakor Scheler – ki, kot pravi *Haecker*, v nekem smislu še „ostaja v tradiciji *philosophiae perennis* – duhu sicer pušča njegovo naravo, namreč, da spoznava in odloča o tem, kaj je narobe in kaj je prav, o biti in niču, se pravi, kaj je bit in kaj je nebit, k temu pa postavlja absolutno antitezo: Duh je nemoč. Do te teze se dokoplje, ker meni, da bi duh za svoje početje vendar potreboval življenje, a to, tudi če v minimalnih odmerkih, naj bi prihajalo iz nagonskega življenja, ki je edino 'močno', medtem ko naš življenjski filozof (*Nietzsche*) meni, da bi duh utegnil biti 'moč', ne da bi moral biti tudi živ".¹⁴

Očitno je za Schelerja smisel in cilj razvoja človeka v tem, da se obojestransko prešinjata nemočni duh in nasproti vsem idejam in vrednotam slepi, demonični nagon, ki šele „oživlja“ duha in mu daje moč. Toda če življenje in duh pripadata tako različnim

svetovom, če sta si v svojem bistvu in v svojem izvoru tako popolnoma tuja, se vendar postavlja vprašanje, kako zmoreta potem izvajati tako enotno storilnost, da v izgradnji specifično človeškega sveta, sveta smisla, tako sodelujeta in se prešinjata? Scheler na koncu vendarle poseže po enotnem metafizičnem temelju sveta, ki to, kar je za nas brezpogojno heterogeno in tako tudi ostaja, vendarle povezuje v eno. Toda njegov miselni tok se ne zaustavi niti pred najvišjo bitjo, pred temeljem sveta. „Tudi bit, ki je samo 'skozi samo sebe' in od katere je odvisno vse drugo, kot duhovna bit ne more, kolikor ji pripišemo atribut 'duha', v nobenem primeru posedovati izvirne sile ali moči“ (62).

Ne, za resničnost je odgovoren drugi atribut „*natura naturans* v najvišji biti, vsemogočni, z neskončnim številom podob naloženi gon“. Čistemu duhu, ki ga lahko imenujemo tudi *deitas*, tudi v absolutni biti ne pripada nobena ustvarjalna moč. Samo v tisti meri, poudarja Scheler, „postane 'bit-skozi-sebe' bit – ki se z dostojnostjo lahko imenuje božansko *bivanje* – kolikor v gonu svetovne zgodovine v človeku in *skozi* človeka uresničuje večno *deitas*“ (62 sl.). Z drugimi besedami: Po človeku in v človeku prihaja nek novi bog k zavesti samega sebe. Kljub zavračanju filozofije identitete, Scheler vendarle *končno* spet pristaja v njej. Duh, tudi najvišji, ostaja nemočen. In vendar bi že golo „zaviranje“ in „osvobajanje“, to, kar Freud imenuje sublimiranje“, ne bilo možno in razumljivo, če bi duha, ki naj to izvede, po njegovem bistvu pojmovali kot brezmočnega. Če vzamemo duha izključno v smislu Schelerjeve definicije, bi ne mogel nikoli, v kakršni koli obliki, delovati preko sebe. Če je življenje, tisto absolutno drugo, torej kontradiktorno nasprotje duha, potem ni razvidno, kako naj se to nasprotje kdajkoli lahko spremeni.

Kljub poudarjanju, da je človek duhovno bitje in oseba, ki presega samega sebe kot

živo bitje in svet, je Schelerjevo pojmovanje v bistvu *aktualistični razkroj* „duše“, „osebe“ in „duha“. Ti pojmi so zato dani v narekovanju, ker v pristnem pomenu besede niso več to, kar označujejo. Scheler namreč razloži, da nauk o substancialnosti (podstatnosti) duše temelji na neupravičeni uporabi kategorije reči oz. stvari. „Oseba“ človeka ni nobena substanca, ampak duhovno središče aktov, neke vrste hierarhična ureditev aktov, med katerimi vsakokrat eden od njih prevzame vodstvo. Duh je torej čista aktualnost, ki ima svojo bit „samo v *svobodnem izvrševanju svojih aktov*“, in „center duha“, „oseba“ naj bi ne bila nič drugega kot zgolj nenehno izvršujoči se „*urejeni skupek aktov*“ (43). Oseba eksistira samo v izvrševanju intencionalnih aktov. Pojem „duh“ pomeni isto kot „celotna sfera aktov“. ¹⁵ Ta aktualistični razkroj duha je bistveno kriv za to, da Scheler pojmuje duha kot nemočnega in uči, da nima nobene energije in da je izvorno brez vse moči, sile in dejavnosti.

V *eksistencialistični filozofiji* aktualizem dokončno zavлада. Husserlov učenec *Martin Heidegger* je z eksistencialno-analitično metodo poskušal namesto „filozofije bistev“ vpeljati novo mišljenje o biti. Njegova misel je sicer naravnana na bit bivajočega, ki se izraža v pojavu, vendar je zavrnil misel, da bi se lahko za pojavom skrival še kak resnični svet sam na sebi. *Husserl* je dal bit (eksistenco) v oklepaj, da bi prišel do „čiste“, nedvomne resnice, *Heidegger* pa je iz svoje filozofije izločil bistvo in poskušal utemeljiti neko novo „fenomenološko“ ontologijo, ki jo imenuje „fundamentalna ontologija“. Pri tem *Heidegger* odklanja vso dosedanjo metafiziko, ker da je pozabila na bit. Zato je njegov cilj destrukcija vseh ontologij, ki so eksistirale pred njim. Očita jim, da so bile subjektivne in sicer zato, ker so se preveč posvečale bivajočemu in bistvom stvari, pozabile pa da so na bit. Toda bit, ki jo ima v mislih *Hei-*

degger, je zgolj končna, času podvržena, in nikakor transcendentna bit. *Heidegger*jeva misel kroži sicer okoli razumevanja resničnosti, vendar zanemarja ob tem vse tiste odnose v njej, ki bi kazali v smeri resnične transcendence in s tem v smeri Boga. To je posebna izključenost, kajti k resnični razjasnitvi vprašanja človeka – kot tudi biti nasploh – spada tudi temeljno vprašanje po poslednjem vzroku oz. temelju vsega bivajočega. Ta ignoranca vprašanja Boga je motivirana v konceptiji „transesencialne, svobodno se zasnavlajoče eksistence“, kot se je dobro izrazil *Hans Jonas*.¹⁶

Revolucionarno v *Heideggerjevem* mišljenju biti je slovo od metafizike in s tem slovo od filozofije kot filozofije. Neizvedljiva identiteta človeka, duhovno-duševno življenje, zavest, notranjost, bistvo, substancialnost itn. – vse to so teme metafizike. *Heidegger* pa vprašanje biti rešuje zgolj na osnovi eksistence, ki jo razume kot bitno možnost človekovega bivanja. Pojme: *substancia*, *oseba*, *bistvo*, *Heidegger* odločno zavrača. Pri tem je ena najpomembnejših potez *Heideggerjevega* mišljenja vpeljava časovnosti kot interpretacijskega principa in horizonta slehernega umevanja biti in s tem človeka. Časovnost je temeljno določilo izvirne eksistencialne interpretacije človeka, ki ga *Heidegger* poimenuje kot „*eksistenco*“, ali „*tubit*“ (*Dasein*). *Tubit* se razprostrta na ta način, da je njena lastna bit vnaprej konstituirana kot razprostrtost. V zvezi s časovnostjo je tudi radikalna sprememba fenomenologije, kajti vse, kar je bilo v fenomenologiji doslej prisotno kot transcendentno, bistvenostno ali v smeri abstraktnega, je sedaj radikalno odpravljeno.

Posledica te radikalne pozicije je, tako sam *Heidegger*, „uničenje dosedanjih temeljev zahodne metafizike“, ¹⁷ ki so jo določali *duh*, *logos* in *um*. Klasični pojem transcendentalnosti je *Heideggerjevo* mišljenje dokončno spremenilo v „brezpogojni transcendens“, kate-

rega smisel je ugotovljen kot „časovnost“. Sedaj Heidegger lahko reče: „*Bit je brezpogojno transcendens ... Fenomenološka resnica (ugotovitev biti) je veritas transcendentalis*“.¹⁸ Bit ni nobena resničnost v metafizičnem smislu. K stvarjem samim „ne pridemo nikoli“.¹⁹ Spoznaven je samo pojav in v njem se izraža bit bivajočega kot „veritas transcendentalis“. Vsa fenomenologija o človeku (tu-bitu) ni nič drugega kot interpretacija ali hermenevtika posameznega Daseina (tubiti) in sveta, ki je minimaliziran v načine obnašanja posameznika. Človek kot posameznik se v svoji dejanskosti konstituira samo v odločnem samozasnutku na izbrani „moči-biti“ (Seinkönnen). Resničnost in substancialnost osebe odpadeta. Človekov jaz ali bolje *sebstvo* (*Selbst*) – da ostanemo v Heideggerjevi terminologiji – mora biti pojmovano zgolj eksistencialno.

Po Nietzscheju so pojmi „substancia“, „subjekt“, „bit“, „realnost“, „dejanskost“, samo iz našega občutka življenja in moči izhajajoči dodatki in temelje v naši sli po oblikovanju in preoblikovanju. Mi lahko *dou-memo* en sam svet, svet, ki smo ga sami ustvarili. Podobno pozneje zatrdi tudi Heidegger, namreč, da je ves svet samo od nas samih v predmetnost prestavljena subjektivnost. Je neka celota pojavov, ki smo ji dodelili bit, od katere se potem nekako odmaknemo, da bi s tem omogočili naše lastno sebstvo. Kako močno se nad domnevno originalno ontologijo Heideggerja izraža vpliv Nietzscheja, nam pove njegova izjava, da je bit bivajočega „najmanj lahko nekaj takega, za katero bi bilo še nekaj ‘kar se ne pojavi’“.²⁰ Pot do vsake transcendence je torej absolutno zaprta. Heideggerjeva bit je totalno časovljena, zgolj končna bit. Spoznanje drugega kot drugega je transcendentalistično možno le, če je spoznavajoči subjekt sam nekako tisto drugo v njegovi „biti-zase“ (Ansichsein) in se pojavlja kot njegova razjasnitev. Heideg-

gerjev boj proti metafizičnemu pojmovanju biti dosega svoj višek ravno zaradi metafizične zahteve po nadčasovnosti, to je nadzgodovinskosti biti. Ker pa se Heideggerjeva bit *dogaja* popolnoma imanentno svetu, se tudi vprašanje biti oz. vprašanje po smislu biti lahko postavlja samo *v svetu* in ne ločeno od nje-ga, kajti „izrekanje ‘večnih resnic’, ravno tako kot mešanje fenomenalno utemeljenih ‘idealitet’ tu-bitu z nekim idealiziranim absolutnim subjektom, spadajo k še zdaleč ne radikalno odstranjenim ostankom krščanske teologije v okviru filozofske problematike“.²¹

Ne obstaja nobena resnica neodvisno od človeka, od tubiti. Toda tudi tubit je zgolj naloga, neka bitna možnost, katere poslednja je dejansko smrt. Za človeka ni nobene višje instance kot ta smrtonosna možnost umrtja. Človek kot „smrtnik“ je zamenjal človeka, ki se je od *Aristotela* naprej razumeval kot *animal rationale*, kot umno živo bitje, poklicano, da racionalno obvladuje bivajoče. Samo ob soočenju s smrtjo oz. ob njeni anticipaciji se odpira človeku ontološka razlika (diferenca) med bivajočim in bitjo. V njej se kaže, kaj ni nič bivajočega, kako se lahko pojavi nič, hkrati pa tudi kot kaj biva bit sama.

Izvor tega nazora moramo iskati v odnosu do temeljnih izkustev človeške eksistence, ki obstoji za Heideggerja v „skrbi“ in v doživetju „biti za smrt“. Skrb je tisti eksistencial, torej bitni način, ki omogoča Heideggerju uvid v konkretno strukturo eksistence, to se pravi, v njeno ravnotako izvirno povezanost z dejanskostjo in zapadlostjo tubiti. To temeljno izkustvo opiše kot „vrženost“. Globlje pa se mu kaže v tem tisto, kar imenuje „biti za smrt“, ki ima v strukturalnem momentu „skrbi“ svojo izvirno konkretnost, kakor tudi „biti za smrt“ temelji v skrbi. Smisel skrbi je časovnost. Časovnost ne predstavlja le smisel tubiti, ampak tudi izvirni bitni temelj eksistencialnosti tubiti – temeljne možnosti eksistence.

S tem Heidegger ne misli le, da je bitni smisel kot tak časovnost, ampak ga samega razumeva zgolj kot časovnega. Pri tem je poudarjeno, da je tudi tisto, kar pojmuje kot „nečasovno“ ali „nadčasovno“ glede svoje biti vendarle „časovno“. S tem je jasno povedano, da v svoji ontološki problematiki ni pripravljen transcendirati imanence čiste časovnosti in sicer tudi tedaj ne, če gre za poslednji temelj smisla in biti eksistence. Časovnost je za Heideggerja odločilna osnova za t. i. „zgodovinskost“ tubiti.

Pri tem je treba poudariti, da tubit ni zato časovna, ker se nahaja v zgodovini, ampak narobe, zgodovinsko eksistira in more eksistirati le zato, ker je v temelju svoje biti časovna. Edina dimenzija, ki jo Heidegger torej resnično priznava je „časovnost“, ki mu pomeni tudi „končnost“. Sfera časovno pogojene končnosti je edina danost in resničnost. Toda ne le „smisel tubiti“, tudi resnico biti hoče obdržati v izkustveni evidenci in končnosti, to je v njeni ničnosti, časovnosti, zgodovinskosti in končnosti.

V „moči-biti“ (Seinkönnen), kot se izraža Heidegger, kjer je vse-določujoča poslednja možnost naše biti smrt, končnost, se dejansko najavlja nihilizem. Smrt, sicer še ne kot resnični dogodek (Ereignis), ampak kot možnost naše subjektivne „ne-več-moči-biti“. Tubit sama, v svoji eksistenci – samo tisti človek je eksistenca, ki se zaveda svoje smrtnosti bitnostno – odločena sprejema, da je „nični temelj svoje ničnosti“. Smrt je eksistencialno dojeta „kot možnost ne-možnosti eksistence“, to se pravi kot „brezpogojna ničnost tubiti“.²²

V sprejemanju ničnosti tubiti se človek poedini k enkratni možnosti pristne ali nepristne eksistence. „Eksistenca“ v pravem pomenu besede je samo pristen človek, pristna tubit. Kako moramo to razumeti, je Heidegger pokazal med drugo svetovno vojno, ko je mlade Nemce pozival k žrtvovanju za svojega Führerja in to še podkrepil z izjavo,

da so tisti, ki so poznali Hölderlina umirali drugače od onih, ki ga niso poznali.

Dejansko pomeni *eksistenca* v eksistencialnem smislu toliko kot *razkroj substancialne resničnosti* v nek zgolj funkcionalni splet obnašanja tubiti k možnostim njene moči biti, „zasnavljanje sebe v vsakokratni možnosti biti-v-svetu, da bi kot ta možnost eksistirala“.²³ Človek v moči svoje bitne strukture (biti-v-svetu) ne vzpostavlja le svojega predmetnega sveta in njegove človeške subjekte, ampak tudi samega sebe. To mišljenje oropa subsistentno bit človeka – ki je temelj vsemu njegovemu dejanju, mišljenju in hotenju – njene nosilne (podstatne), nezgodovinske in nesmrtnne narave. Substancialnost zamenja goli način ravnanja, ki se pri človeku izraža v moči biti „pristen“ in „samostojen“. Substancialnost človeka ni nič drugega kot *od njega samega* postavljena samostojnost njegovega „obnašanja do ...“, tako, kot je tudi stvarni svet skupaj z vsemi bitji (vključno soljudmi) samo objektivna pojavov. *Človek je samo konkretni pojav in samopostavitev (Selbstsetzung)*. Tu Heidegger ne more skriti Kantove dediščine, saj je že on dejal: „Vsi pojavi na samem sebi vendar niso stvari ... Tudi pravi jaz, tako kot eksistira na samem sebi (je) *samo nek pojav*.“²⁴

Realna resničnost in substancialna narava stvari in človeka spadata med temeljne elemente *philosophiae perennis*. Z izvotlitvijo teh pojmov pa se jasno najavlja sodobni nihilizem. Problem duše in njene nesmrtnosti ne idealistično in ne eksistencialistično ni rešljiv. Pristnost eksistence se namreč razodeva v biti za smrt kot naši najlastnejši možnosti. Človek sicer ne konča kot žival, ampak lahko smrt doume kot *nepresežno* možnost, ki mu omogoča, da doume bistvo končne biti – samo ta namreč eksistira – in iz tega oblikuje svojo sedanost. To prehitevanje (anticipacija) smrti je povezano s tesnobo (Angst), kajti v smrti se kaže človeku neka „neizmernost“, ki ni nič več bivajočega. Te-



Jana Vizjak: **Prestopi**, grafit in tempera/papir, 1987, zasebna zbirka.

snoba je dejansko groza pred nečem, česar ni, pred nekim „ničem“. Človek je na poseben način „držan“ v „nič“. To držanje v nič doživlja v občevanju s svetom, z okoljem, z nečem, kar ni on sam. Ta držanost v „svet“, ta modus „biti-v-svetu“, je okoliščina, ki poraja tesnobo. Vrženost v svet in držanost v nič pa pomeni ravno negacijo nesmrtnosti. To ni strah pred negotovostjo onostranskega življenja – saj tega sploh ni –, ampak strah pred ne-več-bit, strah pred ne-več-bit-biva-joč, tj. strah pred ničanjem in izničenjem po napredujočem času.

Nikolaj Berdjajev je takole označil Heideggerjevo pojmovanje sveta in človeka: „Svet (Heideggerja) je grozni svet skrbi in tesnobe, zapuščenosti in vsakdanjosti. Je neka metafizika, v kateri je prelom z Bogom prignan do skrajnosti.“²⁵ Th. Haecker pa pravi: „Eksistencialna filozofija ni identična z ‘življenjsko’ filozofijo, kolikor je le ta slaba možnost spekulativne filozofije.“ Toda „kakor hitro zapustimo duha kot ‘substanco’ in avtonomno življenje, se začne eksistencialna filozofija približevati običajni življenjski filozofiji

naših dni, kakor koli se že sicer zaradi svojega nenaravnega in narejenega jezika utegne od nje razlikovati“.²⁶

Heidegger rešuje vprašanje po biti – ki je pri njem že prava „*Megalomachie*“ (*Givsan*) – na osnovi človeške tu-bit, kolikor se izraža kot nek osnutek človeka, v načinih njegovega tu-bivanja ali t. i. eksistencialnih. Človek nima vnaprej dane narave, bistva, temveč najde sebe šele v odločitvi, s katero pride do svoje pobistvenosti ali polnosti bivanja. Njegov jaz, njegova subjektivnost je pri tem le nujen medij in moment manifestacije biti. V „*Pismu o humanizmu*“ pravi Heidegger: „Človek je in je človek, kolikor je ek-sistirajoč.“²⁷ On mora izstopiti iz področja, katerega značilnost je odnos med subjektom in objektom, tj. iz *ratio*, kar pomeni ravno iz tistega, kar je v mišljenju metafizike že po definiciji pri človeku področje bistvenega. Zato se je treba posloviti od različnih variant humanizma, ki nastopajo v zgodovini človeka in se odpreti razumevanju biti. Šele v tej odprtosti nasproti biti, kjer se človek takorekoč drži proč od sebe, ven v bit, torej ek-sistira – eksistenco

je v poznejši Heideggerjevi filozofiji zamenjala *ek-sistenca* – lahko postane pozoren na njene namige in njeno razkrivanje. Ni več človek najbistvenejše, ampak biti. Ne razumeva se več iz svoje lastne subjektivnosti ter spozna, da „človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti.“²⁸ Svoje identitete nima iz sebe, ampak iz milosti biti, katere dogajanje je odpiranje smisla. Ni zavest tista, ki ustvarja odprtost do bivajočega, vse določujoča je ek-sistenca. Na žalost doslej skoraj ni bilo zaznano, da se je s tistim, kar označuje beseda tu-bit (Da-sein), zgodilo najtemeljitejše razbistvenje človeka. Odpravljeno je temeljno vprašanje ontologije, namreč vprašanje po bistvu človeka kot človeka. Tu-bit nima v vidiku ne „individua“ ne nekaj individualnega. Tubit je *tu* biti, namreč biti kot razkritosti v njenem *tu*.

Pri tem ne smemo spregledati, da je za Heideggerja najbolj pristna tu-bitnost dogajanje občestva, ljudstva. To je neko usodno dogajanje. Usoda tudi „ni sestavljena iz posameznih usod, ravnotako kot sobivanja ne moremo pojmovati kot skupnega obstajanja več subjektov.“²⁹ To, kar je Heidegger zapisal v *Biti in času*, je pozneje še bolj določeno razvil naprej. Neskrto se ne pojavlja več v ek-sistenci posamezne tubiti, ampak v „kakšnosti“ kolektivne usode, v zgodovinskem dogajanju – posebno v nemški tubitnosti – ki je podrejena abstraktnemu dogodju biti in usodnosti. Nič več ni v ospredju individualno „oskrbovanje“, ampak je postavljeno v središče herojsko kljubovanje v spopadu s trdimi izzivi usode. Resnica je postala „razodevnost tistega, kar nek narod v njegovem ravnanju in vedenju dela zanesljivega, svetlega in močnega.“³⁰

Toda usodnost biti se ne izraža preko vsakega Daseina, ampak samo preko redkih (Seltenen) in osamljenih (Ein-samen), preko „glasnikov“ in „zaupnikov“ biti, kot so pesniki (npr. *Hölderlin*) ali drugi izbranci uso-

de. Eden takih izbrancev je za Heideggerja v času tretjega rajha tudi *Adolf Hitler*. Že Nietzsche je dejal, da si filozof kot „prvi vzrok“ ustvarja svoj svet in svoje vrednote, zato je on zakonodajalec človeštva. Sedaj vidi Heidegger v *Hitlerju* tistega zakonodajalca, ki naj predstavlja „današnjo in prihodnjo nemško resničnost in njen zakon“. On je tisti *tu* biti (*Da-sein*), ki daje nemškemu narodu usodni pečat, ki dosedanjega človeka preobraža v pastirja biti. Vodilo človeških dejanj niso več etične norme, utemeljene v duhovni naravi človeka, ampak neka „predhodna odločenost“, ki je izraz temeljnega razpoloženja tu-bit.

Temu primerna je tudi opredelitev „duha“, ki nima nič več skupnega z duhom metafizike, razen, da gre za isto besedo: „Kajti ‘duh’ ni ne prazna ostroumnost, ne neobvezna igra šale, ne brezmejno početje razumskega razčlenjevanja, še celo ne svetovni um, ampak duh je izvirno uglašena, vedoča odločenost k bistvu biti.“³¹ „Odločenost“ je temeljna beseda v *Biti in času*. „Odločenost“ je vedno že uglašena in je „odločenost k biti“.

Heideggerjeva miselna revolucija je slovo od filozofije, od metafizike in to pomeni, od vprašanja po bistvu, po kajstvu nečesa. Poslovitev od metafizike je, tako sam Heidegger, tudi slovo od vprašanja po človeku kot človeku, kajti njegovo mišljenje je mišljenje biti, biti iz časa in tubiti. „Trenutno biti za svoj čas“ (*Augenblicklich sein für seine Zeit*).³² V *Hitlerju* je videl rešitelja iz stiske, iz stiske brezbitnosti, torej bitnega in zgodovinskega utemeljevalca nemškega naroda v njegovem udejanjenju resnice biti. Ko je v zimskem semestru 1933/34 postal nacistični rektor freiburške univerze, je jasno pozval študente komu morajo slediti: „Ne nauki in ‘ideje’ ... marveč Führer sam in edini je današnja in prihodnja nemška resničnost in njen zakon. Naučite se vedno globlje vedeti: Odslej zahteva sleherna stvar odločitev in vse dejanje odgovornost. Heil Hit-

ler“.³³ Vodila dejanj niso ne nauki krščanstva ne Platonove ali druge ideje, ampak neka „predhodna odločenost“, ki je izraz temeljnega razpoloženja tu-bit. To razpoloženje pa vsakokrat ustvarja ravno neka merodajna tu-bit, – ki je lahko pesnik, npr. Hölderlin ali sam Heidegger – v zgornjem primeru nemški Führer, zgodovinski utemeljevalec, tisti edini (Ein-same), ki je brez postave in zakona, saj ravno on kot utemeljevalec „vse to mora šele utemeljiti“.³⁴

Hitlerja je torej Heidegger doživljal kot utelešeno resničnost same biti in njen „zakon“. Govoril je o „neizprosnosti“ poslanstva, ki „sili usodo nemškega naroda v podobo njegove zgodovine“. Vprašanju, v čem se spozna prava naloga usode, se je že vnaprej izognil z „besedami, da je „védenje bolj nemočno kot nujnost“, kar pomeni, da vsako védenje o stvareh ostane najprej izročeno premoči usode in odpove pred njo. Dejansko je v ozadju takšnega mišljenja stremljenje po nadčloveku, ki ima pri Heideggerju naziv Dasein (tubit), ga napraviti za avtonomno središče vsega življenja in dogajanja, kajti zdaj se lahko po lastni volji določa, kaj je dobro in kaj zlo, kaj resnično in kaj zmotno. Karkoli služi eksaltaciji lastnega razpoloženja, zahtevi po moči in veljavi, temu se prizna značaj usodne nujnosti. Če je „veliki“ mislec doživljal pustolovca Hitlerja, ki je s terorjem prišel na oblast, kot „odrešenika“ nemškega naroda, kako naj bi preprostejši duhovi še lahko mislili na odpor proti oblasti vsesplošnega terorja. Ko je *Karl Jaspers* l. 1933 v pogovoru s Heideggerjem, medtem rektorjem freiburške univerze, dejal, da ne more razumeti, kako naj tako neizobražen človek kot je Hitler lahko vlada Nemčiji, mu je le ta odgovoril: „Izobrazba je čisto vseeno, glejte vendar samo njegove čudovite roke!“³⁵ Pomembna je torej tu-bit, ne duh.

Kljub vsej gostobesednosti ostaja pri Heideggerju v bistvu nejasno, kaj je pravzaprav

bit in še posebej, kaj tu-bit. Dejansko doseže le možno, ne dejansko eksistiranje. Zato mora njegovo „samouresničenje“ človeka doživeti brodolom, kakor ga je tudi sam doživel s svojo filozofijo. Heideggerjeva „tubit“ se ne odloča v absolutni odgovornosti pred Bogom, ampak v tesnobni gesti pred ničem smrti. Če pravi, da „brez izvirne razodevnosti nič (ni) nobene samobitnosti in svobode“,³⁶ potem je jasno, da gre tu za precenjevanje končnosti in smrti. Svoboda mu pomeni le osvoboditev od duhovno določenega in produktov svobodnega duha. Njeno nalogo vidi le v tem, da razkrije človekovo ničnost in ga vrže nazaj v trdoto usode. S tem pa, da je človek zaprt sam vase, ga ne določata več globina in neskončnost duha, ampak splošna nujnost v katero je „vržen“.

Personalnost, do spoznanja katere smo ne nazadnje prišli ob pomoči judovsko-krščanskega razodetja, je notranje povezana z bivanjem osebnega Boga. Zato ima sleherna zavrnitev osebnega Boga za posledico tudi zavrnitev personalnosti človeka in narobe. „Kdor ima vse bivajoče za neustvarjeno“, pravi Haecker, „za tega bo tudi človek samo modus tega enega bitja, mora participirati na njegovi aseiteti, razlaga človeka se mora vključiti v kakršno koli obliko panteizma. Svet in človek seveda obubožata, to je staro izkustvo, če je vse, če je Pan bog.“³⁷ Vsak „pan-izem“, naj bo to pan-*hil*-izem (materializem), pan-*sih*-izem (nauk o vse-oduševljenju), pan-*spiritual*-izem (npr. Heglov nauk o vse-duhu), imenujemo z drugo besedo tudi monizem. *Idealistični monizem* ali na kratko *idealizem* – in to prav vsak – mora na kakršen koli način zagovarjati identiteto božanstva, narave in človeka. Hegel je zapisal: „Če bi božje bitje ne bilo bitje človeka in narave, bi bilo pač neka bitnost, ki bi bila nič“, ³⁸ kar z drugimi besedami pomeni, da „bog brez sveta ni bog“. Tudi Heidegger pozneje govori o bogovih – kar je prevzel od panteista Hölder-

lina – in celo o nekem „poslednjem bogu“. Toda tudi njegovi bogovi so razumljeni kot nekaj bivajočega, podvrženega času. Gre za resničnost, ki biva le v dogodju in je eno z dogajanjem sveta. Tudi to je neka vrsta panteizma, čeprav Heidegger sam pojem zavrača kot metafizičen.

V nemški idealistični filozofiji se na različne načine pojavlja ideja o nastajajočem bogu, o bogu, ki na ta ali oni način pride do zavesti v človeku. Heidegger je nekaj let pred smrtjo dal intervju, ki ga je posmrtno objavila revija *Der Spiegel* (št. 23, z dne 31. 5. 1976), kjer se nahaja tudi izjava: „Samo še kakšen bog nas lahko reši. Ostaja nam edino možnost, da se v mišljenju in poeziji pripravljamo na pojavljanje boga ali na odsotnost boga v propadu; da propademo spričo odsotnega boga.“ Nekateri teologi so iz tega takoj razbrali „pozitivno pričakovanje novega božjega prihoda“ in „samoodkritja Boga“. Toda usoda, ki je tu mišljena, ni položena v roke personalnega Boga judovsko-krščanskega razodetja, ampak v roke božanstva, ki je eno z dogajanjem sveta, ki spominja na mitične bogove starih Grkov, ki po eni strani potrebuje oporo v bivajočem, ne da bi se lahko ločil od njega. Za Heideggerja je transcendenten Bog krščanstva dokončno „mrtev“.

Vrnimo se k Haeckerjevi knjigi, *Kaj je človek?*. Vse te ideje, ki na kakršenkoli način izvirajo iz idealistične filozofije, označi Haecker za staro nemško herezijo. To je herezija o nastajajočem bogu namesto večno Bivajočega, ki je o sebi dejal in na vse veke pravi: „Sem, ki sem, in ne: ‘Ustvaril sem se! Sem vzrok samega sebe’; ki ni causa sui, ampak a se in s tem causa mundi, ki ni ustvaril sebe, ampak svet in v njem človeka“ (115).³⁹ S temi besedami ni zavržen sleherni nauk o nastajajočem bogu, ampak hkrati tudi Heideggerjevo podtikanje krščanskim filozofom, da pojmujejo Boga kot vzrok samega sebe (causa sui), kar bi bilo tako ali tako protislovje.

In potem je tu Schelerjev nauk, ki se ga da strniti v epigram: „Moč prihaja od spodaj.“ To je „pošastna zmota“, katere temelj je v napačni presoji absolutne transcendence Boga in v ignoranci radikalne razlike med ustvarjeno in neustvarjeno bitjo. V tem smislu je za Haeckerja *Scheler* – ki ga ima avstrijski filozof prava in političnih ved *Norbert Leser* celo za „največjega katoliškega filozofa 20. stoletja“ – „radikalno ateističen in antikrščanski, kajti naš stavek je brez dvoma: Moč prihaja od zgoraj“ (118). Zato postavi Haecker na začetek razprave o človeku dve načeli: 1. Splošno načelo, ki je blizu načelu protislovja: *da višje lahko razloži nižje, nikoli nižje višje*. Tega načela ni treba utemeljevati, ker je *notum per se*, razvidno samo po sebi. 2. Drugo načelo, pa sicer ni *notum per se*, vendar zadeva bistvo človeka in se glasi: „*Spremenljivost človeka je za cel red manjša kot njegova nespremenljivost*“ (13). To načelo ne spada le v naravno spoznanje, ampak predpostavlja tudi razodetje.

S tem Haecker ne zanika razvojnega nauka – kolikor ostaja v mejah znanosti in ni ideološko posplošen v evolucionizmu – ampak poudarja tisto nespremenljivost, ki se nanaša na človekovo duhovno naravo, po kateri ga tudi označujemo kot *animal rationale*. V tem smislu lahko ves razvoj k človeku – celotno vrsto predčloveških stopenj razvoja – bitnostno gledano, pojmujeemo kot pripravo človeškega telesa po razvoju. Toda, in to je odločilno, bit človeka kot človeka, v njegovem bistvu oz. v njegovi naravi, ni razločljiva od spodaj, iz evolucije. Človekov duh zahteva posebni bitni akt (*actus essendi*), in ta akt imenujemo „stvarjenje“. Zato Haecker tudi poudarja, da „biti ustvarjen, biti stvarjenje pomeni, ne biti iz sebe, tudi ne biti neka emanacija Boga, še manj Bog sam, ampak biti ustvarjen pomeni, izvirno sredi materialne biti in tubiti biti zasnovan kot duh, imeti duha; kajti Bog je duh in kdor je us-

tvarjen po njegovi podobi, je ustvarjeni duh, četudi se je stvarjenje začelo od spodaj s čudežem materije in telesa ...“ (139).

Zato bi pojem *animal rationale*, ki označuje duhovno, razumsko bitje, moral biti osnova vsake znanstvene antropologije. To je prva stopnja pomena o nespremenljivem bistvu človeka. Na drugi stopnji pa nespremenljivost pomeni, da gre za idejo človeka v Bogu, kar pa že predpostavlja neko teologijo, v bistvu že naravno, dejansko pa nadnaravno, ker bi sicer človek komaj prišel do te ideje. Resnico, da je človek *imago Dei*, dopolnjuje in potrjuje učlovečenje božjega Sina, kjer človek ni samo podoba božja, ampak participira neustvarjeno božjo naravo.

Haecker se priznava k nauku *philosophiae perennis* o različnih stopnjah biti, ki ga je zasnoval že Aristotel in ga je naprej razvila krščanska filozofija, posebno Tomaž Akvinski. Seveda je možno postaviti vprašanje o tem, kaj je človek, v vsakem bitnem redu. Za znanost fizike in kemije je lahko človek le nek zapleten fizikalno-kemijski mehanizem. Za biologijo in psihologijo živo bitje, pripadajoče svetu živalstva. V resnici pa človek začne dobivati svoje ime šele kot naravno duhovno bitje z govorom in mišljenjem, iz česar se rojevajo znanost, umetnost in filozofija. Toda „brez razlage od zgoraj, iz razodetja“, tako Haecker, „ne more nobena razlaga od spodaj, bodisi iz mita, iz poezije, iz znanosti ali celo metafizike, voditi do cilja, ki si ga mora takorekoč dati sam: vse te razlage se zgubijo v nižinah materialnega tu-bivanja ali se zblestijo in zasenčijo zopet v barvitom življenju globinske duše naše neodrešene psihične narave ali odprhutajo in se razpršijo kot ožarjeni oblaki v redkem zraku brezsubstancnega idealizma“ (138).

Haecker posebej poudarja, da ima človek že izvorno neko bistvo, naravo in ne, da do svojega bistva pride šele, denimo, v „odločitvi“, kot uči Heidegger. Človekov duh tudi ni nekaj popolnoma drugačnega, kot je živ-

ljenje, ampak je najvišja oblika ustvarjenega življenja. Je moč, ki ji pripada bistvo „svoobodno se dvigniti nad vse“, po svojem bistvu se odtrgati od tiste narave, katere bistvo je vezanost na prostor in čas. „Ta moč, duh, ima naravo, tako absolutno dano in nespremenljivo in v sami sebi tako popolnoma odtegnjeno vsakemu nasilnemu in zločinskemu posegu kot je narava elementov, ki zgrajujejo fizično-psihičnega človeka“ (144 sl.).

Schelerjev nauk o nemoči duha je iz več razlogov absurden. Če res prihaja vsa moč od spodaj, potem je nerazumljivo, da Scheler pusti ob strani neoživljeno materijo, kjer se kaže največja moč v elementarnih silah atomskih delcev. Zanj je ustvarjalen predvsem življenjski gon. Pri tem pa zagreši absurdnost, da zanika ne le ustvarjalnost človeškega duha, ampak tudi absolutno kvalitativno razliko med ustvarjenim in neustvarjenim duhom, da bi s tem dokazal, da tudi Bog kot duh ni stvarnik in tudi biti ne more. Samo bog kot pra-nagon in pra-sla naj bi bil ustvarjalen, kar sledi iz tega, da je tudi človek samo kot gonsko bitje ustvarjalen. Ves nesmisel pa je dejansko v tem, da tudi gonska sila v človeku nikakor ni ustvarjalna (123). Najmočnejši gon, gon po ohranitvi življenja, predpostavlja jasno sebstvo (jaz) in individualnost – ta pa je že tu. Toda tudi razmnoževalni gon ne ustvarja sam nič novega, ampak poraja in rojeva, ponavlja in reproducira neko bitje, ki že je, je samo pogoj za nastanek novega rastlinskega ali živalskega individua in samo pogoj za skrivnost stvarjenja človeške duše.

Duh ni nekaj življenju nasprotnega, ampak „spada k naravi človeka in preko njega k naravi nasploh“. In sicer spada k naravi človeka „od vsega začetka“, človeka, „ki ima sestavljeno bistvo, ker ima telo, dušo in duha“. Še več, človek v bistvu „je trinitarični odnos v možnosti k svojim trem bitnim načinom, katerih nepremostljivi prepadi so po nekem misteriju premoščeni do samega sebe kot ose-

be, kot enote teh treh bitnih regij, in, poslednje: do moči ... ki ga je vzpostavila: do Boga samega“ (147).

Pri tem je izrecno poudarjeno, da se stvarjenje človeka ne sme primerjati z ustvarjalnim delom človeka, ki v bistvu ni pravo ustvarjanje. Neodrešljivo tragična bi bila usoda človeka, če bi bil kot stvarjenje Boga tako ustvarjen kot od človeka njegova dela, če bi duh Boga v njegovem stvarjenju ne bil drugačen kot „duh“ človeka v njegovih naravnih delih, kajti v njih ni „hrepenenja“ po svojem izvoru, dela Boga pa imajo v sebi gonilno silo neskončnega Boga, dokler ni dosežen njihov cilj v večnosti. (Znano je, da je Heidegger očital krščanski teologiji, da si predstavlja stvarjenje na način oblikovanja pri človeku.)

Seveda lahko neuničljiva narava duha v človeku v taki meri izgine iz njegove zavesti, da se človek celo samomorilsko bori proti njej, ne da bi opazil, da je ta boj možen samo v moči duha, ki je tu, da bi iskal resnico in strmel za dobrim. V moči misterija svobode, s katero je obdarjen, lahko človek v svoji subjektivnosti pomeša in znivelira približno vse hierarhične stopnje biti, ne da bi s tem lahko dejansko motil njihov objektivni red – utemeljen v biti in bistvu nespremenljivega Boga – ne v naravnem dogajanju, ne v logičnem ali etičnem, pa tudi estetičnem, kajti kar je v resnici lepo, določa končno edino bistvo Boga in ne okus človeka. Tako človek v svoji svobodi lahko postavi „življenje krvi in zemlje“ nad življenje duha, sekularizira pojme teologije, tj., jih projicira v nižji red ali tudi obratno – „ta preobrat“, pravi Haecker, „se je danes že zgodil!“ – da jih „politično“, v svojem minljivem smislu, napravi za bistveni sestavni del teologije in celo samega Boga. Do določene mere je to sicer človeku dano prosto, vendar s tem ni oproščen od posledice, ki sledijo, če ni upoštevan bitni red stvarstva.

Haeckerjevo delo je dejansko bojna napoved tisti filozofiji, ki ignorira temeljni red

stvarstva, obenem pa nasproti barbarstvu nacionalnega socializma in njegovega glasnika biti postavlja humanizem, porojen iz duha krščanstva. Temu primerna je bila tudi resonanca, ki je bila nadpovprečna, za razliko od Heideggerjevega rektorskega nastopnega predavanja, v katerem je Hitler postavljen za merilo in zakon vse resničnosti. Celotno študijski prijatelj Heideggerja in njegova poročna priča, *Heinrich Ochsner* – ki se je l. 1933 kritično distanciral od njega – v nekem pismu (dne 25. novembra 1933) poroča o izrednem vtisu, ki ga je nanj napravila pravkar objavljena Haeckerjeva knjiga: „Ena najboljših in najglobljih knjig, ki so v zadnjih letih izšle v Nemčiji. V njej je stavek, ki bliskovito osvetli situacijo: da se danes dva človeka ne moreta več sporazumeti o isti stvari, celo če uporabljata iste besede.“⁴⁰

Heidegger, ki je Haeckerjevo knjigo natančno prebral, je dobro razumel bistvene poudarke in namen dela. Svoj odgovor je vključil v predavanje „*Einführung in die Metaphysik*“ (Uvod v metafiziko), ki ga je imel v poletnem semestru 1935 na univerzi v Freiburgu. To predavanje, ki je bilo v knjižni obliki prvič objavljeno l. 1953, je v veliki meri spopad s krščansko filozofijo in še posebej s Haeckerjem, ki je posebno v tistem času veljal za pomembnega katoliškega kulturnega filozofa in pisatelja. Skoraj vse dosedanje predstavitve Heideggerjeve filozofije ne vidijo in ne upoštevajo tega spopada s Haeckerjem. Heidegger res ne navaja imena, govori v šifrah, razumljivo le poznavalcu, vendar je jasno, na koga se njegova kritika nanaša, kajti Haeckerjeva knjiga je bila takrat edina, ki je nosila naslov: *Kaj je človek?*

Za Heideggerja to vprašanje ne more biti zapisano „nekje v nebesih“, pač pa se mora filozof ravnati po Heraklitu in Parmenidu, po fragmentih, v katerih je govora o resnici biti. Bistvo in način človeške tubiti (Dasein) se lahko določa samo iz biti in bitne di-

ference. Razodetje po Heraklitu in Parmenidu ter razodetje po Logosu Nove zaveze postavlja Heidegger v ostro nasprotje: „Oznanjanje križa je Kristus sam; on je Logos odrešenja, večnega življenja ... En svet loči vse to od Heraklita.“ Glede Haeckerjeve knjige pa zapiše: „Sicer obstajajo sedaj knjige z naslovom: ‘Kaj je človek?’, toda vprašanje je postavljeno samo v črkah na platnici knjige. Vprašuje se ne; nikakor ne zato, ker bi se vpraševanje pri mnogem pisanju knjig samo pozabilo, ampak ker odgovor na vprašanje že obstaja in sicer tak odgovor, s katerim je hkrati povedano, da se vpraševati sploh ne sme. Da nekdo v stavke, ki jih izraža dogma katoliške cerkve, veruje, je stvar posameznika in to tu ni vprašanje. Da pa se na platnice njegovih knjig postavi vprašanje: Kaj je človek?, čeprav se *ne* vprašuje, ker se *noče* in *ne* more vpraševati, to je nek postopek, ki je že vnaprej izgubil vsako pravico, da bi ga vzeli zares.“⁴¹

Heideggerja je očitno jezilo, da je knjiga, katere vsebina je popolnoma nasprotna njegovi filozofiji, doživela zavidljiv uspeh, saj je šla l. 1935 že v 3. naklado. Tudi v „*Frankfurter Zeitung*“, ki še ni bila „gleichgeschaltet“ (uistosmerjena), je bila objavljena izredno pohvalna ocena. Tako ne more mimo, da ne bi zapisal: „Da potem npr. *Frankfurter Zeitung* takšno knjigo, pri kateri je zgolj na platnici vprašano, hvali kot ‘izredno, čudovito in pogumno’, kaže tudi najbolj slepemu, kje smo.“⁴² Za Heideggerja so razmišljanja Haeckerja zgolj stranpotne stvari v primerjavi z nauki Parmenida in Heraklita, zanj misleca, ki sta še razglabljala v absolutni enotnosti s svetom o naravi stvari. Haeckerjevo pisateljevanje je enostavno „nepomembno“ in „brez teže“. „Ni pa nepomembno že dolgo časa trajajoče stanje ohromitve vsake strasti vpraševanja. To stanje prinaša s seboj, da se vsa merila in drže pomešajo in da večina nič več ne ve, kje in med čem morajo padati prave odločitve, če naj se drugače z veličino zgo-

dovinske *volje* poveže ostrina in izvirnost zgodovinskega vedenja.“⁴³

Heidegger vedno znova meri svoje mišljenje ob nauku zgodnjih grških mislecev – grščina in nemščina sta zanj celo edina jezika, v katerih se lahko filozofira. Toda kjerkoli išče merila in primerja – vedno naletimo zgolj na samega Heideggerja. Tudi v njegovi interpretaciji Parmenida in Heraklita najdemo le malo teh filozofov, ampak veliko Heideggerja.

Heidegger se sicer na veliko ukvarja s človekom in njegovim „temeljnim razpoloženjem“, z njegovo „tesnobo“, „držanostjo v nič“, s smrtjo, ki tubiti človeka podarja „pristnost“, pristno vrednost in resničnost. Toda v temelju tako ali tako neznatna eksistenca človeka je zanj povsem „nična“ nasproti veliki nespoznani celoti biti, ki jo priložnostno piše kot „Seyn“. V biti, v kateri „bistvuje ničenje“ postane človek ne-bistven, nepomemben. Nasproti temu vrednotenju ostaja označevanje človeka kot „sosed“, „pastirja“ in „čuvarja biti“ v *Pismu o humanizmu* bolj ali manj obrobna pripomba.

Čisto drugačna je podoba človeka pri Heraklitu, ki je nasproti mnogopomenski Heideggerjevi, naravnost dobrodejno preprosta. Za Heraklita človek ni „upravljalec nič“ (Platzhalter des Nichts), ampak ima, kot mikrokozmos v okviru velikega kozmosa, pomembno mesto v svetovnem dogajanju. Za Heraklita ne obstaja „bit“ kot abstrakten pojem, on se drži resničnosti, za katero ne išče neke velike biti. Njegovo vprašanje velja smislu (logosu) te resničnosti in ne nazadnje tudi nesmrtnosti duše.

Očitek Haeckerju o stranpotnosti njegove filozofije je obsodba, ki jo izreka prerok usodnostne biti in avtor „fundamentalne ontologije“, ker je namesto nje vzel za osnovo svojih razmišljanj o človeku izročilo Svetega pisma. Heidegger, ki obrekuje Haeckerja, da ne vprašuje, da je pomešal merila in drže,



Jana Vizjak: **Predzadnji poizkus**, mešana tehnika/platno, 1988, zasebna zbirka.

medtem sam, v nepojmljivi brez-mernosti, oznanja Hitlerja kot merilo in zakon vse nemške in tudi svetovne resničnosti, Hitlerja, v katerem naj bi se razkrival sam smisel biti.

„Kam gremo v času?“, se sprašuje Haecker. „Kakšna bo podoba sveta, kako bo izgledalo novo, potem ko bo marsikaj na tem planetu uničeno, kakor danes še ni?“ „Ne vemo“, pravi Haecker, „nihče ne ve razen Boga“. (16 sl.) Toda to je Bog Stare in Nove zaveze in ne nek bog Heideggerja, „ki nas še lahko reši“, lahko pa tudi ne, odvisno od milosti biti ali bolje od usode biti.

Za Heideggerja, ki je bil še kot študent jezuitov goreč zagovornik sholastične filozofije, je odslej krščanska filozofija samo še „leseno železo“ in „nesporazum“, skratka nesmisel. Človek, ki sprejema božje razodetje kot resnico, ne more postavljati heideggerjanskih vprašanj, ker odgovor, da je Bog stvarnik in sam neustvarjen, že vnaprej ve. Zato za Heideggerja prepričan kristjan, obremenjen s tem načelnim „pedsodkom“, sploh ne more iti po miselni poti, po poti filozofije – ki ni in ne sme biti metafizika – razen če opusti svojo vero. V knjigi o Nietzscheju pozneje zapi-

še, da „ni nobene prave filozofije, ki bi se lahko določala od koderkoli druge kot iz same sebe“. ⁴⁴ To pomeni, da mora biti *absolutno avtonomna*, da mora že po definiciji izključiti vsak heteronomni dodatek. S tem je že vnaprej zavrnjena vsaka možnost posredovanja med grškim in krščanskim razumevanjem logosa.

Filozofija *in abstracto*, po svojem bistvu, res ni odvisna od vere, ne glede svojega predmeta, ne glede svojih principov. Pa tudi ne glede svojega postopka. Zato bi zahteve, da se filozofija ne sme določati od nikoder druge kot iz same sebe, tudi kak Tomaž Akvinski ne zanikal popolnoma. Toda filozofija ni zgolj „abstraktna“ veda, ampak zadeva celotno konkretno resničnost in taka filozofija mora biti tudi vseskozi odprta za možnost eksistence transcendentne resničnosti, katere dejanskost ji potem v nekem uvidu, če ga respektira, more podeliti novo notranjo razsežnost, ki je doslej sama iz sebe ni mogla odkriti, ki pa jo sedaj, ko je nanjo opozorjena, lahko iz sebe tematizira. Tako so tudi vsebine razodetja (osebnost Boga, stvarjenje sveta in osebna svoboda človeka) postale inte-

gralni deli filozofije, ne da bi s tem ta prenehala biti filozofija. Tako pomeni razodetje, zaradi odprtja novih vprašanj, tudi razširitev horizonta filozofije. Krščansko razodetje je torej daleč od tega, da bi uničilo racionalnost filozofije, ravno nasprotno, njeno racionalnost še poveča in ji pomaga do globljega dojetja resničnosti. Tako pa je, zaradi bolj diferenciranega pogleda, zahteva po avtonomiji filozofije bistveno bolj sproščena kot v Heideggerjevem ozkem razumevanju.

Toda pri Heideggerju gre za nekaj drugega. On je proti-mislec, ki odklanja vso tradicijo in se razume kot revolucionar novega mišljenja in začetek pometafizičnega obdobja. Njegov „*Uvod v metafiziko*“ je revolucionaren tudi v tem, da v grobi monistični maniri povzdiguje „notranjo resnico“ in „veličino nacionalnega socializma“, katere glasnik je znotrajsvetni „odrešenik“ (Heil-bringer) Hitler. V njegovem „kozmosu“ ni prostora za konkurenčno krščanstvo. To dokazuje tudi njegova visokošolska politika, kjer se je izkazal za neizprosnega sovražnika krščanstva. Tako je njegova anatema zadela npr. tudi dva katoliška habilitanta: Gustava Siewertha in Maxa Müllerja. Čeprav sta bila entuziastična častilca Heideggerja, jih je le-ta odklonil kot bodoča docenta. Na naslov freiburškega vodstva docentske zveze je poslal negativno, politično motivirano oceno. Njegovo načelno stališče je bilo: „Kristjan, pa naj bo še bolj pošten, ne more biti filozof. Pravi filozof ne more biti kristjan. Univerza se mora odločiti v prid radikalno novega proti krščanstvu. Dokler krščanstvo še postavlja zahtevo po veljavi v sodobnem svetu, se je treba boriti proti njemu. Zato naj noben vezan pripadnik kake krščanske veroizpovedi ne postane več docent.“⁴⁵

Da je njegova filozofija v bistvu tesno povezana z nacional-socialistično ideologijo je Heidegger sam priznal. Ko je imel leta 1936 v Rimu predavanja o Hölderlinu in o nemški

filozofiji⁴⁶ se je srečal s svojim nekdanjim učencem in družinskim prijateljem *Karlom Löwithom*. Ob tej priložnosti mu je Löwith očital, da njegovo zavzemanje za nacionalni socializem izhaja pravzaprav že iz njegove filozofije, kar je Heidegger tudi priznal: „Heidegger se je brez pridržka strinjal z menoj“, pravi Löwith, „in mi razložil, da naj bi bil njegov pojem ‘zgodovinskosti’ osnova za njegovo politično angažiranje. Tudi ni pustil nobenega dvoma o njegovi veri v Hitlerja. Slej ko prej je bil prepričan, da naj bi bil nacionalni socializem za Nemčijo že vnaprej začrtana pot; treba je samo dovolj dolgo ‘vzdržati’“.“⁴⁷ Pri tem je neženirano v prisotnosti preganjanega Juda Löwitha nosil partijsko značko.

Danes ne more biti več dvoma, da sta Heideggerjevo filozofiranje in nacionalni socializem ozko povezana. Heidegger sam je sprejel Löwithovo diagnozo in jo še poudaril s tem, da jo je razložil z neke vrste zgodovinsko filozofijo, ki jo vedno znova lahko srečamo v njegovih spisih. Tudi po vojni svoje vpletenosti v nacionalni socializem ni nikoli priznal kot napako, niti ni pokazal obžalovanja, da je bil kot mislec in politik vpleten v največji zločin proti človečnosti. Svojo vpletenost je samo bagateliziral kot nepomembne spodrsrljaje, pri tem marsikaj prikril ali preinterpretiral.

Tipični primer take preinterpretacije je *Uvod v metafiziko*, kjer je v skriptu iz l. 1935 govora o „notranji resnici“ in „veličini nacionalsocializma“, v objavljeni knjigi iz l. 1953 pa sta „notranja resnica“ in „veličina nacionalnega socializma“ spremenjeni v „notranjo resnico in veličino gibanja (namreč gibanja planetarno določene tehnike in novodobnega človeka)“.

Toda tudi pojem „tehnike“ moramo razumeti v kontekstu Heideggerjeve filozofije. V njegovem spisu, ki nosi naslov „*Das Gestell*“ (slov. postavje) in ki naj označuje bistvo

tehnike, se nahaja sledeč stavek: „Poljedelstvo je sedaj motorizirana prehrabena industrija, v bistvu isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih, isto kot izstradanje dežel, isto kot proizvodnja vodikovih bomb.“⁴⁸ Če se vprašamo, kaj je tisto, kjer so navedene stvari „v bistvu isto“, tako bo verjetno splošen odgovor: tehnika. Toda kaj je tehnika? Bistvo tehnike, tako Heidegger, ni nič tehničnega, ampak postavje. To pa po Heideggerju spada v usodo razkrivanja. „V bistvu isto“ pomeni, da gre samo za načine istega „bistva“. In tu se ločujejo duhovi. Nekateri stilizirajo Heideggerja v kritika tehnike, drugi vidijo na delu „abstrakcijo s pobistvenjem“ (*Habermas*), kar naj označuje mišljenje biti. Toda Heideggerjeva beseda za „bistvo“ je dogodje (dogajanje) biti. Način, kako navzoče bistvuje bit, je postavje (*Ge-stell*).

Bistvo tehnike je torej razkrivanje, zakaj v razkrivanju temelji sleherno pro-iz-vajanje (tudi proizvajanje narave). Tehnika po Heideggerju ni zgolj sredstvo – to bi bilo aristotelsko pojmovanje – tehnika je razkrivanje. Na kratko povedano: „V bistvu isto“ pomeni: je „isto“, ki „bistvuje“ in „isto“, to je bit, ki prisostvuje (se navzočuje) na način postavlja, to se pravi, bistvuje kot postavje. Grozljivost Heideggerjeve misli je sedaj v tem, da združuje „motorizirano prehrabeno industrijo“ in „proizvodnjo trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih“, kajti postavje – kar je bistvo tehnike – je usodnost biti. Nihče ni dejansko osebno kriv za zlo; bit oz. usodnost biti je tista, ki pošilja nesrečo in zlo. Ljudje so pri tem zgolj uporabljeni od biti, so zgolj orodje udejanjenja resnice biti. Zato v resnici ni nobenega subjekta, ki bi bil kriv in odgovoren, zato ni potrebno nobeno opravičenje. Uničevanje v taboriščih v resnici nima subjektov, bit je, ki bistvuje kot postavje in udejanja zlo. Bit *je*, ki se da misliti samo iz do-

godja, v katerem se blagor in zlo pojavljata skupaj. Kajti bit sama je neka spornost (*das Strittige*), v katero je položena usoda Daseina.

Vsi tisti, ki v poznejših delih Heideggerja vidijo kritika tehnike, na žalost spregledajo, da pusti Heidegger veljati človeka samo še kot funkcijski moment tehnicističnega produktivnega procesa. Glede na to, se pojmuje človek v svojem samorazumevanju kot vsakokrat drugi tega procesa samega. Človek kot tak, v svoji osebni biti, je v tem funkcijskem spletu dokončno izginil. Zato se vprašanje po človeku v tradicionalnem smislu sploh več ne postavlja in se tudi ne more postavljati. V okviru te funkcijske – monistično pojmovane – celote se pojavlja samo še kot posredniški moment med naravo in tehniko. Preko svoje funkcionalne moči se posreduje v to procesualnost k identiteti narave in tehnike.

1. F. Nietzsche, Werke (Groß-Oktavausgabe) XV, 7.
2. F. Nietzsche, Werke (Klassiker-Ausgabe) 7, 161.
3. F. Nietzsche, Werke (Klassiker-Ausgabe) 2, 10.
4. F. Nietzsche, n. d., 7, 12 sl.
5. F. Nietzsche, Werke (Groß-Oktavausgabe) XI, 186.
6. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, Celje 2002, 51 sl.
7. Th. Haecker, n. d., 53.
8. Th. Haecker, n. d., 53.
9. H. v. Kleist, „Über das Marionettentheater“ (1810), v: isti, Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden, Bd. 3: Erzählungen, Anekdoten, Gedichte und Briefe, hrsg. von Klaus Müller-Salget, Frankfurt 1990.
10. Schelling, „System des transzendentalen Idealismus“ (1800), v: *Schellings Werke* (hrsg. v. Manfred Schröter), 2. Hauptband, München 1927, 628.
11. L. Klages, Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921; isti, Der Geist als Widersacher der Seele, 3 zv., Leipzig 1929-1932.
12. M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928), v: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, 8-71. Slovenska izdaja: Položaj človeka v kozmosu, Ljubljana: Nova revija, 1998. (Zbirka Phainomena; 9)

13. M. Scheler, Položaj človeka v kozmosu, 7 sl. Vsi citati so iz slovenske izdaje.
14. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, 53 sl.
15. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, hrsg. v. Max Scheler, Ges. Werke, Bd. II, Bern / München 1966, 388.
16. Prim. K. Prümm, Gnosis an der Wurzel des Christentums, Salzburg 1972, 19.
17. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt 1991, 273.
18. M. Heidegger, Sein und Zeit (SuZ), Tübingen 1986. § 7c, 38.
19. M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962, 9.
20. M. Heidegger, SuZ, § 7, 35 sl.
21. M. Heidegger, n. d., § 44, 229.
22. M. Heidegger, n.d., § 62, 306.
23. M. Heidegger, n. d., 387.
24. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Akad. Ausgabe) III, 339.
25. N. Berdjajev, Existentielle Dialektik des Göttlichen und Menschlichen, München 1951, 41.
26. Th. Haecker, Človekov duh in resnica, 123.
27. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1954, 100.
28. M. Heidegger, Wegmarken. Gesamtausgabe, Bd. 9, Brief über den „Humanismus“. Frankfurt/Main 1976, 333 in 342.
29. M. Heidegger, SuZ, § 76, 384 sl.
30. G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Bern 1962, 150.
31. M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken. (izd. Hermann Heidegger), Frankfurt/M. 1983, 14.
32. M. Heidegger, SuZ, 385.
33. Citirano po H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. 1992, 160.
34. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (Skript), 1935, 117.
35. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, München 1977, 101.
36. M. Heidegger, Was ist Metaphysik, 35.
37. Th. Haecker, Was ist der Mensch?, v: isti: Werke 4, München 1965, 114.
38. Hegel, Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 61.
39. Vsi navedki, ki se nanašajo na delo *Kaj je človek?*, so podani v oklepaju ob tekstu.
40. C. Ochwaldt / E. Tecklenborg, Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, Hannover 1981, 109.
41. Cit. H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M. 1992, 257.
42. H. Ott, n. d., 257.
43. H. Ott, n. d., 258.
44. M. Heidegger, Nietzsche I, Pfullingen 1961, 14.
45. H. Ott, n. d., 265.
46. „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“ in „Europa und die deutsche Philosophie“
47. K. Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart 1986, 57.
48. M. Heidegger, „Das Ge-stell“ (1949) v: isti, Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge.