

Andrej KIRN*

HEIDEGGER IN NARAŠČAJOČA SODOBNA DRUŽBENO-EKOLOŠKA KRIZA^{1**}

Povzetek. Osnovni cilj avtorja ni, da čimbolj korektno interpretira Heideggerja, ampak da odkrije ekološke razsežnosti njegovega mišljenja. Ta razsežnost je zlasti v širokem okviru njegovega razumevanja humanizma in tehnike. Heideggerjevo razumevanje metafizike, tehnike in humanizma je mogoče povezati z ekosocialno trajnostno paradigmo, z idejo meje rasti in opustitvijo paradigme trajne ekonomske rasti. Heidegger ne povezuje mišljenja biti z družbeno bitjo, prav tako ne nastanka in razvoja moderne naraščajne znanosti in tehnike s kapitalistično družbo, pač pa z razvojem produkcionične metafizike. »Sproščen« odnos do tehnike ne bo spremenil njenih ekoloških posledic. Pri obstoječih miselnih in praktičnih razmerah bi bila bolj produktivna temeljita analiza razmerja med Heideggerjem in Marxom kot pa med Heideggerjem in nacizmom.

Ključni pojmi: zgodovinskost, nacionalsocializem, bit – bivajoče, mišljenje, miselne spremembe – družbene spremembe, humanizem – etos, družbeno-ekološka kriza, ekosocialna trajnostna paradigma, obrat – propad

1095

Uvod

Ali je mogoče povezati Heideggerja in sodobno nastajajočo družbeno-ekološko krizo? Odgovor je pritrdilen. Treba je predstaviti stične točke povezave. Stičišča je mogoče najti preko njegovega razumevanja biti, bivajočega,

* Dr. Andrej Kirn, zaslužni profesor Univerze v Ljubljani.

** Izvirni znanstveni članek.

¹ Že besedna zveza »družbeno-ekološka kriza« napeljuje na njuno neločljivo povezanost, toda temu ni tako. Mnoge družbene krize v preteklosti niso bile hkrati tudi ekološke. Ekološka kriza pa je nujno tudi družbena. Obstajajo elementi sodobne ekološke krize, toda ne še sama kriza. Družbena in ekološka kriza še nista povezani v družbeno-ekološko. Ko bo ta povezava manifestno nastopila, si ne moremo predstavljati vseh razsežnosti družbeno-ekoloških posledic. Nastajanje sodobne družbeno-ekološke krize je kriza prebivanja človeštva na Zemlji.

narave, človeka in tehnike. Heidegger (Heidegger, 1983, GA², Bd. 40: 41) je že pred več kot 75 leti ugotavljal »razdejanje Zemlje« (Zerstörung der Erde), ki gre roko v roki z zagotavljenim višjim življenjskim standardom.

Iz treh razlogov sem izbral Heideggerja: 1) Uvršča se med največje filozofe 20 stoletja. 2) Pomembne ekološke implikacije vsebuje njegovo razkritje metafizike Zahoda, humanizma, naravoslovne znanosti in tehnike. 3) Njegov primer povezave filozofije s politiko je trajen opomin vsem intelektualcem.

Ne gre mi za to, da bi Heideggerjeve poglede čimbolj korektno razložil, ampak kakšna ekološka sporočila vidim v njih. Heideggerjevo mišljenje je včasih tako mnogopomensko, odprto, nedoločeno, vprašujoče, na poti, da najbrž nobeden ne more trditi za svojo razlago, da je edino ta korektna in obvezujoča za druge. Heidegger v svojih delih ne obravnava neposredno niti družbene niti ekološke krize, ne sedanje in ne kakšne v preteklosti. Toda vse njegovo mišljenje kroži okoli problema krize človeške eksistence na Zemlji, zlasti krize zahodnega človeka, zahodne civilizacije – to je evropske in severnoameriške. Heidegger bi imel sodobno družbeno-ekonomsko in nastajajočo družbeno-ekološko krizo za simptom bolj izvirne krize človeške civilizacije, ki ima svoj izvor že pred 2500 leti v stari Grčiji.

Heidegger se ni neposredno ukvarjal z ekološko krizo, njenimi vzroki in posledicami. Znani socialni ekolog M. Bookchin je leta 1988 menil, da Heideggerjevo mišljenje ni primerno, da bi dalo smernice za ravnanje v ekološki krizi (Zimmerman, 1990: 295). Če bi bili sumničavi in odklonilni do sodobne ekološke zavesti, ker so ekologijo nacisti ideološko instrumentalizirali, bi bilo podobno temu, da bi odklonili stare Grke zato, ker so se nad njimi navduševali tudi nekateri nacistični intelektualci.

Heideggerja lahko povežemo z nastajajočo družbeno-ekološko krizo, čeprav je po njegovem veliko večja nevarnost za človeka rastoča volja po obvladovanju bivajočega, ne pa uporaba atomske bombe ali ekološki učinki tehnike. To, kar imamo dandanes za temeljne probleme družbene in ekološke krize, bi bili za Heideggerja simptomi prepletenosti bistva metafizike z bistvom moderne znanosti, tehnike in človeka. Ne ukvarja se z ekološko krizo, pač pa z moderno znanostjo in tehniko ter razvojem metafizičnega zahodnega mišljenja, ki je vodil k sedanji usodi zahodnega človeka in vsega človeštva. Ravno ta celostnost je praviloma izpuščena pri razlagi nastajajoče družbeno-ekološke krize. Heideggerjevo mišljenje nas usmerja k tako širokim povezavam.

Globoki ekologi (deep ecologists) se lahko pri Heideggerju učijo še marsikaj drugega, kot pa kako zaščititi divjino, kot misli Zimmerman, a pri tem

² Uporabljene kratice:
GA = Gesamtausgabe
IR = Izbrane razprave

ne delajo političnih napak, kot jih je Heidegger. Ima pa Zimmerman prav, ko ne ugotavlja samo sličnosti med Heideggerjem in globoko ekologijo, ampak tudi globoke razlike, in zaradi njih Heideggerja ne bi mogli imeti za pionirja globoke ekologije, za katerega velja norveški filozof Arne Naess (Zimmerman, 1990: 241–244).

Heideggerjeva »rešitev« krize ne daje nobenih operativnih smernic za ravnanje. Pri njem ne bomo našli kakšnega napotka, da se na primer preide od kemiziranega kmetijstva k ekološkemu, kar je dandanes zelo opazen trend. Ne zavrača moderne znanosti in tehnike, saj pravi, da samo norci lahko govorijo o koncu znanosti. Zaveda se naše odvisnosti od tehnike v vsakdanjem življenju. Heidegger »rešitev« vidi v DA in NE v razmerju človeka do moderne tehnike.

Heideggerjev »obrat« (die Kehre) je v prodoru »bistvenega mišljenja«, ki uvede nov odnos do biti in bivajočega. Za bistveno mišljenje se moramo pripraviti v svetu znanosti in tehnike. Bistveno mišljenje ne dopušča, da nam gospodarita znanost in tehnika. Za njegovo uveljavitev nista potrebna nobena politična stranka in nobeno gibanje. To je zelo naivno, saj vidimo, koliko praktičnega napora, upora in organiziranega gibanja je treba, da se naredijo vsaj majhni koraki v smeri trajnostnega razvoja in spremembe obstoječe antiekološke, politične, ekonomske ter tehnične prakse. Heideggerjevo bistveno mišljenje je moteče za obstoječi odnos kapitala do narave in človeka, za njegovo uveljavljanje rasti in napredka.

Mnogi so sicer že pred Heideggerjem zaznali ekološke/okoljske probleme v 19. in v začetku 20. stoletja, toda nobeden ni tako filozofsko poglobljeno povezal nastajajoče ekološke krize z novoveško tehniko, znanostjo, modernim humanizmom in zahodnim, metafizičnim mišljenjem sploh. Brez tega širokega okvira ni mogoče dojeti ekološke razsežnosti Heideggerjevega mišljenja. Zato se ga moram dotakniti tudi v tem prispevku.

Življenska pot in sprega z nacizmom

Rodil se je 26. septembra leta 1889 v majhnem mestu Messkirch na Bavarskem. Njegove starše bi lahko uvrstili v spodnji del srednjega razreda. Njegov ded je bil čevljar, oče pa sodar in cerkovnik v lokalni rimskokatoliški cerkvi. Njegova mati je izhajala iz kmečke družine. V Freiburgu je najprej dve leti študiral teologijo, končal pa s študijem filozofije. Poročil se je s protestantko Elfride Petri, kar je Heideggerja oddaljilo od Rimskokatoliške cerkve, toda povezanosti z njo ni nikdar popolnoma opustil.

V obdobju Heideggerjevega študija je bila katoliška cerkev izredno kritična do brezbožnosti in grešnosti mestnega življenja, do razdiralnosti, pogubnosti, uničevalnosti industrijske civilizacije ter do agnosticizma in materializma moderne znanosti (Zimmerman, 1990: 18). Heideggerja so

šokirale preobrazbe, ki jih je povzročil ekonomski in industrijski »napredek«. To stanje je v veliki meri vplivalo na kasnejšo Heideggerjevo filozofsko in politično držo. Po opustitvi študija teologije se je posvetil filozofiji. V svojih zgodnjih predavanjih na Univerzi v Freiburgu (1919–1923) je svoje delo eksplicitno dojel kot izziv moderni. V letih 1933–1934 je postal rektor na Univerzi v Freiburgu. V tem obdobju je imel vrsto propagandističnih nastopov v Leipzigu, Heidelbergu in Tübingenu. Najbolj je razvpit njegov rektorski govor 27. maja 1933. Že prej, 1. maja, pa je vstopil v nacistično stranko NSDAP. Heideggerjeva neposredna zveza z nacizmom je trajala manj kot leto dni (10 mesecev). Mislil je, da Hitler in nacizem lahko rešita nemški duh in nemško dediščino pred razdiralnim vplivom industrijskega kapitalizma in komunizma (Zimmerman, 1986: 177). V svojih javnih nastopih iz tega časa je podprl nacistično politiko. Zaradi razhajanja z vladnimi in s strankinimi organi in zaradi razprtij na univerzi je odstopil z rektorske funkcije. Bil je član nekaterih nacistično profiliranih organizacij, na primer Grallbunda, zelo odločnega antimodernističnega gibanja katoliške mladine; marca 1933 je Heidegger vstopil v Kulturno politično delovno skupnost nemških visokošolskih učiteljev. Člani te skupine so sami sebe imeli za kader nacionalsocialistične revolucije na univerzah (Safranski, 2010: 263).

Po koncu 2. svetovne vojne je Heidegger bil podvržen procesu denacifikacije s strani francoskih okupacijskih oblasti. Do leta 1950 ni smel predavati. Umrl je 26. maja 1976 in je pokopan v Messkirchu. Istega leta je izšel tudi njegov znani intervju za revijo Spiegel (Heidegger, 1976), ki ga je dal že leta 1966, a je hotel, da se objavi po njegovi smrti. Župniku je naročil, kaj naj se vkleše na nagrobni spomenik. Če se upošteva razširitev verovanja med nemškimi študenti in profesorji v tedanjem času, je bila zelo drzna Heideggerjeva trditev iz leta 1925, »da filozofsko raziskovanje je in ostane ateizem«. (Heidegger, 1979, GA, Bd. 20: 109–110) Študiral je teologijo, a jo je imel za zvrst metafizike kot ontoteologije. Krščansko filozofijo je označil za leseno železo. Heidegger teoretsko ni bil veren, čeprav je obiskoval maše. Pri Heideggerju ostaja nedoslednost med njegovim mišljenjem, ki ima teologijo za različico produkcionistične metafizike, kjer Bog kot najvišje bivajoče ustvari vse drugo bivajoče, in njegovo praktično religioznostjo, ki se je kazala v obiskovanju bogoslužja. Pri njem gre za teoretsko nereligioznost in praktično religioznost.

Heideggerjevo povezavo z nacionalsocializmom so obravnavale mnoge študije in je bila predmet treh razprav: 1) takoj po končani 2. svetovni vojni v letih 1946–1947; 2) v 60. letih; 3) v 70. in 80. letih. Med avtorji revijalnih prispevkov in samostojnih študij so bili na primer Karl Löwith, Karl Jaspers, Herbert Marcuse, Alexander Schwan, Otto Pöggeler, Victor Farias, Guido Schneeberger, Hugo Ott. Avtorji navajajo številne dokaze in pričevanja o Heideggerjevi spreji z nacionalsocializmom in vplivu političnega in

duhovnega konteksta Nemčije na njegovo mišljenje in politično opredelitev. Izoblikovala so se tri temeljna stališča:

1) Opraviti imamo z nepomembno in s kratkotrajno epizodo, ki je ni treba nenehno pogrevati, in ni nobene vsebinske povezave med Heideggerjevim mišljenjem in njegovo podporo nacizmu. Šlo je kvečjemu za trenutno prilagoditev misleca neprijaznim političnim razmeram ter politično naivnost in neizkušnost.

2) Heideggerjeva povezava z nacizmom je odvzela pomembnost njegovi filozofiji. Heidegger je do leta 1945 ostal član nacistične stranke in plačeval članarino (Farias, 1987). Če bi bilo točno, da gre zgolj za politično prilagajanje in naivnost, pa je težko razumeti, da tudi po porazu nacizma Heidegger ni našel intelektualne in etične moči za obsodbo njegove zločinske politike. Razlog tega izostanka je gotovo tudi v tem, da se Heidegger ni čutil krivega za nacistične zločine. Nesporno je, da je podprl politiko nacistov v svojih javnih nastopih v letih 1933–34 – s prevzemom rektorske funkcije in z vstopom v nacistično stranko. Nacistično gibanje tedaj po Heideggerju še ni bilo tisto, v kar se je sprevrglo po tem obdobju. Heideggerjev »škandalozni molk« si lahko razlagamo s tem, da je bil – tako kot leta 1935 – še vedno prepričan o »notranji resnici in veličini« nacionalsocialističnega gibanja. V čem je Heidegger videl njegovo »notranjo resnico in veličino? Misli je, da se z nacizmom začne nova epoha v »zgodovini biti«, nov začetek v zgodovini Zahoda, obrat v družbeni in duhovni razdiralnosti industrializacije in njene tehnike. Nacizem naj bi uvedel nov položaj delavca in drugačno naravo dela. Nacistično vizijo revolucije dela in delavca najbolj ironično razgali napis ob vstopu v taborišče Auschwitz: »Delo osvobaja« (Die Arbeit macht frei). Heideggerjevo prepričanje v »notranjo resnico in veličino« nacionalsocialističnega gibanja je bilo neomajno. Je pa postal njegov odnos bolj zadržan do konkretne nacistične politike. V tübingskem predavanju 30. novembra 1933 je videl v nacizmu sile upora proti katastrofalnemu razvoju moderne (Safranski, 2010: 322). Realni obstoječi nacistični sistem je bil za Heideggerja vse bolj izdaja revolucije. Heideggerjev miselni obrat je v tem, da v nacizmu ne vidi več sile upora proti tehnični vladavini postavlja (Gestell), ampak – nasprotno – njen simptom. Realni nacizem je za njega postal popačenje notranje »resnice in veličine« nacionalsocialističnega gibanja. Nacizem za Heideggerja ni več rešitev, ampak je postal problem in izraz moderne, ne pa njeno nasprotje in obrat.

Francoski mislec Lyotard je upravičeno zavrnil Heideggerja, da so krematoriji in hidroelektrarne metafizično isto (Zimmerman, 1990: 129). V obeh primerih imamo res opravka z učinkovitostjo tehnike, temelječe na znanosti, toda ob tej istosti je obstajala bistvena razlika: v enem primeru je šlo za učinkovito proizvodnjo elektrike, v drugem pa za učinkovito odstranjevanje

trupel pomorjenih ljudi. Slednje je očitno neetično početje, zločin, ni pa to proizvodnja elektrike. Heideggerjevo »bistveno mišljenje« lahkotno zaobide to razliko. Zanj je pomembno le to, da je oboje izraz moderne tehnike in težnje Zahoda za planetarno totalno vladavino. V Heideggerjevem metafizičnem istovetenju je vsebovano usodno politično sporočilo: v politični odločitvi o »dokončni rešitvi« ni nič nemškega, ampak je izraz iste volje za gospodovanjem. Nacistična politika je bila le sredstvo biti, in torej ni kriva. Za Heideggerja ni bila pomembna ta razlika. Za zgodovino Zahoda naj bi bila usodna pozaba razlike med bitjo in bivajočim.

3) Gre za notranjo povezavo med Heideggerjevim razumevanjem zgodovine, človeka, tehnike in njegovimi političnimi pogledi ter podporo nacionalsocializmu. Prvi dve stališči sta po moji presoji napačni. Tretje se je izkazalo za najbolj prepričljivo. Ohranja pomen in vrednost mnogim Heideggerjevim trditvam in idejam, a hkrati ne omalovažuje njegove politične sprege z nacizmom. To stališče je lepo uveljavil Zimmerman v knjigi iz leta 1990. Točna je njegova ocena, da so številni razlagalci Heideggerja sicer pojasnili njegovo zgodovino produkcionične metafizike, ne pa odnosa njegove filozofije s politikom in njenih političnih implikacij (Zimmerman, 1990: XIX). Zimmerman se ne strinja, da bi se veljavnost Heideggerjeve misli izničilo zaradi politične povezave. Je proti zoženemu razumevanju Heideggerja, ki nas navaja k temu, da ne bi resno vzeli njegovih tekstov (Zimmerman, 1990: XIX).

Nacisti so na začetku celo vabili komuniste, naj se jim pridružijo v boju proti velekapitalu. Nekateri nacisti, kot na primer mladi Goebels, so sebe celo imenovali »narodne boljševike« (Zimmerman, 1990: 39). Antisemitizem in odbojnost do političnih vrednot razsvetljenstva sta bila razširjena med nemškimi študenti in profesorji, in ne samo med nacisti. To duhovno klimo je sprejemal tudi Heidegger, čeprav veliko bolj pretanjeno. Z drugimi nacisti je Heidegger delil nezaupanje do individualnih, državljanskih, političnih in ekonomskih svoboščin. Sprejetje političnih in ekonomskih vrednot razsvetljenstva naj bi drugim državam pomagalo, da so prebrodile krizo industrializacije in niso postale totalitarne. V Nemčiji so bile ravno te vrednote prezirane in napadene. Nacistična Nemčija potrjuje, da se kapitalizem lahko pojavi tudi v totalitarni, in ne samo v demokratični obliki. Nacistična »revolucija« naj bi predstavljala preseganje amerikanizma (kapitalizma) in komunizma (sovjetskega boljševizma), njuno različico napredka in tekme za prevlado in nadzor planeta. Nacizem naj bi prekinil tehnično instrumentalen odnos do bivajočega, kjer je vse surovina za razširitev produkcije in potrošnje; to je samo končna stopnja produkcionične metafizike, kateri začetki sežejo že v staro Grčijo k Platonu. Nacionalsocializem naj bi predstavljal alternativo tehnični dobi. Heidegger ni sprejemal razlage, da je moderna

tehnika poslednja manifestacija večne volje do moči. Za njega ta ni večna, ampak zgodovinska. Nastala je kot rezultat produkcioniistične metafizike.

Heidegger je sicer imel prav, da sama sprememba lastništva produkcijskih sredstev ni zadostna za preseganje nepristnosti človeškega eksistiranja, vendar ji tudi ni posvečal nobene pozornosti kot nujnemu pogoju. Heidegger je spoznal, da nacizem ni več zvest svoji »notranji resnici in veličini«. Po letu 1936, ko je bil sprejet štiriletni plan, so nacisti spremenili ideologijo do industrijske tehnike. Zdaj je niso imeli več za sovražnico ljudskega duha, ampak so jo hvalili kot njegov resnični izraz (Zimmerman, 1990: 104). Spremenjen odnos nacistov do moderne tehnike je bil gotovo pogojen z imperialno politiko, ki se je pripravljala na osvajalne vojne in je potrebovala moderno tehnično oborožitev vojske.

Ko ni bil več rektor, Heidegger ni več javno nastopal. Nacisti pa mu niso ostali dolžni za njegovo razočaranje in oddaljitev. Splošno je znano, da so politične stranke neprizanesljive do svojih nekdanjih privrženecv, ki so postali odpadniki. Heideggerja tudi lahko razumemo, da ni izstopil iz nacistične stranke, saj bi bilo to zelo tvegano in nevarno. Po letu 1935 so Heideggerja napadali nacistični ideologi. Zavrjnena je bila njegova prošnja, da bi se udeležil simpozija o Descartesu. Heideggerjeva drža, ko je v svojih predavanjih kritiziral biologizem, naturalizem, rasizem, je bila pogumna, čeprav je vedel, da ga nadzorujejo. Vohunili so, kaj predava. Če je Heidegger v nekem smislu sam postal »žrtev« nacizma, pa to še ne zanika njegove kratkotrajne neposredne sprege z njim. Tudi vsi člani NSDAP niso bili deležni enakega zaupanja, še posebej ne nekdanji somišljeniki, ki so postali vsaj po nekaterih vidikih odpadniki.

Pri nesporni Heideggerjevi simpatiji do Hitlerja in nacionalsocializma ni šlo za kakšno površno prilagajanje in politično neizkušenost, ampak je temeljila na prepričanju, da ima nacizem potencial za nov začetek zgodovine biti in za preseganje produkcioniistične metafizike. Mnogi komunisti so tudi videli v Sovjetski zvezi nov epohalen zgodovinski začetek, obrat, pa so se zmotili, kot se je Heidegger glede nacizma. Oboji so podcenili pomen »meščanske demokracije«, človekove pravice in vladavino prava. Da se je zmotil glede nacionalsocializma, je Heidegger pripisal svoji politični neizkušenosti, in ne svojemu filozofskemu razlaganju. Heideggerjev miselni obrat od človeka k biti je povezan z izgubo zaupanja v obstoječi nacizem in z njegovim spremenjenim položajem do zgodovinskega dogajanja.

Nacionalsocializem je obljubljal tretjo pot med kapitalizmom (amerikanizmom) in »komunizmom« tedanje Sovjetske zveze. Ta tretja pot naj bi presegla kapitalistični individualizem in komunistični kolektivizem. Heidegger je odklanjal tako komunizem oziroma kolektivizem v podobi tedanje Sovjetske zveze kot tudi kapitalizem v podobi tedanjih ZDA. Kot je amerikanizem za Heideggerja več kot življenjski slog, tako je tudi komunizem zanj več

kot stranka ali svetovni nazor (Heidegger, 1967b, IR: 210). Evropo je videl stisnjeno med ZDA in Rusijo. Ni čudno, da je Heidegger v retoriki nacizma odkril rešitev za svoj problem »premagovanja metafizike« in moderne kot poslednje stopnje razvoja produkcioniščne metafizike. Mislil je, da nacizem ponuja radikalno alternativo za tehnično dobo. Njegovo mišljenje pa naj bi usmerjalo nacizem pri udejanjanju te alternative. Slušatelji Heideggerja so bili presenečeni, ko so odkrili, da se je Heidegger izkazal za pristaša nacionalsocializma (Safranski, 2010: 254). To je presenetilo tudi Karla Japersa in Hannah Arendt. Na predavanjih, vajah, seminarjih se ni omenjalo politike. Heidegger v predavalnici vsekakor ni bil katedrski agitator določene politike.

Heidegger se je hotel pridružiti gibanju, v katerem je videl resnično voljo za novim začetkom ne samo Nemčije, ampak zgodovine Zahoda. Nacistični prevzem oblasti leta 1933 je bil za Heideggerja več kot samo pomemben politični dogodek. Šlo naj bi za novo dejanje v zgodovini biti (Safranski, 2010: 255). Treba se je vključiti, je rekel Heidegger Jaspersu leta 1933. V objavljenih predavanjih iz metafizike leta 1953 je v opombi pojasnil, da je pod »notranjo resnico in veličino« mislil veličino strašnega srečanja planetarno določene tehnike in novoveškega človeka (Safranski, 2010: 325). Bolj verjetno je, da je ta opomba nastala pod vplivom novih razmer, in se je torej le nanašala na nacionalsocialistično gibanje, ne pa na srečanje planetarno določene tehnike z novoveškim človekom. Da je verjetno šlo za Heideggerjevo oceno nacionalsocialističnega gibanja, potrjuje tudi izjava, ki jo je dal v intervjuju reviji Spiegel (1976), da je tedaj verjel, da je nacionalsocializem edina še mogoča pot do prenove. To veliko pove o tem, zakaj je Heidegger podprl nacizem. Toda Heidegger je spet zamolčal filozofske vzgibe za svojo odločitev, da se je treba vključiti.

Svojo odločitev za rektorsko funkcijo je Heidegger po vojni predstavil kot žrtvovanje v korist univerze, da bi jo obranil pred političnim prevzemom. Karl Löwith je sodil, da Heideggerjevo zavzemanje za nacizem temelji v samem bistvu njegove filozofije (Safranski, 2010: 353). To je točno, toda: ali je zato njegova filozofija nacistična? Ne! Njegov koncept zgodovine bi se prav lahko navezal na kakšno drugo revolucijo, ki bi obetala obrat zgodovine. Heideggerjevo lastno priznanje, po pričevanju Löwitha, da je njegov pojem zgodovinskosti podlaga za njegovo politično udejstvovanje in da je nacionalsocializem prava pot za Nemčijo, zavrača tiste, ki zanikajo notranjo vsebinsko povezavo Heideggerjevega mišljenja z njegovo politično držo oziroma da je šlo le za trenutno prilagoditev danim razmeram in za politično neizkušnost in naivnost. Heidegger naj bi Löwithu 1936 leta v Rimu zatrjeval, da priložnost novega začetka še ni izgubljena.

Heidegger trdi, da je človek vedno »vržen« v določeno situacijo. To velja tudi za njega samega. »Vržen« je bil v duhovne in politične razmere Nemčije

v prvi tretjini 20. stoletja. Kritiziral je moderno in množično kulturo. Zavrnil je politične ter ekonomske vrednote razsvetljenstva in moderne. Vznemirjale so ga posledice industrializacije za naravo in človeka. V razsvetljenstvu je marsikaj, kar je treba spremeniti in opustiti, toda tudi marsikaj, kar je vredno ohraniti in braniti. »Reakcionarni modernisti« tega niso razločevali, in so tako pomagali k vzponu nacizma. V svojem odporu do moderne, posledic industrializacije, množične kulture, mobilizacije normalnega človeka Heidegger s svojim besednjakom v bistvu opisuje procese odtujitve. Heidegger je bil pod vplivom antidemokratske in antimodernistične duhovne klime tedanjega nemškega družbenega konteksta. Tudi s političnega vidika ni nepomembno, kakšen je odnos sedanjih postmodernistov do moderne. Razsvetljenska ideja napredka, racionalnosti, materializma, odnosa narave in družbe ni več sprejemljiva. Glede na marsikatere ideje moderne pa sploh še nismo postali moderni.

Heideggerju se je zdelo nepotrebno, da bi se po vojni posipal s pepelom in bi izrecno obsodil barbarsko brutalnost nacistov, češ saj ta ne izhaja iz njegovega mišljenja. Takšno početje se je zdelo mislecu ponižujoče. Da Heidegger po vojni ni obsodil nacizma in njegove zločinske politike, je olajšalo politično motivirano razvrednotenje Heideggerjevega mišljenja. Za dejstvo, da ni obsodil nacizma, je imel najbrž globlji teoretski razlog v tem, da bi moral spremeniti svoj koncept zgodovine. Heideggerjevi eksistencialni »pojmi«, na primer skrb, smrt, tesnoba, so zgodovinsko indiferentni. Njihova družbeno-zgodovinska izpraznjenost je Heideggerju olajšala sprego z nacizmom. Jaspers in teolog Bultman sta nagovarjala Heideggerja, da bi priznal krivdo za vlogo, ki sta jo on in njegovo mišljenje odigrala pri nemški katastrofi. Heidegger je to zavračal, ker je takšno priznanje razumel kot priznanje moralne krivde za nacistične zločine. Po njegovem je šlo le za usodo biti, za razvoj produkcionične metafizike. Heidegger je v pismu Hemplu posredno priznal, da se je zmotil glede ocene nacizma kot novega začetka zgodovine. Svojo zmoto je ublažil s tem, češ saj se je zmotil tudi Hegel, ki je videl v Napoleonu utelešenje absolutnega duha. Ko so nacisti leta 1933 prevzeli oblast, je za Heideggerja napočil trenutek odločitve. V državni represiji, antisemitizmu, pobjah, razbijanju židovskih trgovin je videl stranske pojave velikega dogodka, ki jih je pač treba vzeti v zakup (Safranski, 2010: 262) Dandanes pa se govori o kolateralni škodi pri uresničevanju velikega cilja. Da se je predajal političnim sanjam in se je torej motil, je Heidegger priznal, ni pa mogel priznati, da se je predajal političnim sanjam zaradi filozofskih sanj (Safranski, 2010: 262). Toda Safranski ne pove, kaj naj bi bile filozofske »sanje« v Heideggerjevem mišljenju. So bile to sanje o združitvi umetnosti in produkcije, o moči umetnosti, da se začne nov začetek, o drugačnem odnosu do tehnike ...? Heidegger je mislil, da bo nacizem vzpostavil enotnost umetnosti in produkcije. Iz tega seveda ni bilo nič. Marx je

imel drugačno vizijo. Človek bo izstopil iz neposrednega produkcijskega procesa in ne bo več njegov glavni dejavnik. Skrajšanje delovnega časa bi številnim omogočilo ukvarjanje z umetniško dejavnostjo. Sedaj vidimo, da je trend ravno nasproten. Večja konkurenčnost naj bi zahtevala daljši delovni čas.

Zanimivo je potegniti vzporednico med Heideggerjevo in Einsteinovo etično držo po koncu druge svetovne vojne. Ko so leta 1949 Einsteina povabili, naj obnovi vezi z Inštitutom Maxa Plancka, je takole odgovoril: »Nemški zločin je v resnici najbolj gnusen v zgodovini tako imenovanih civiliziranih narodov. Nemški intelektualci se – kot celota – niso obnašali nič bolje kakor drhal. In še zdaj ni nobenega znaka kakega obžalovanja in nobene resne želje, da bi popravili tisto malo, kar je po množičnem pobijanju še mogoče popraviti. Zaradi teh okoliščin čutim neukrotljiv odpor do tega, da bi sodeloval pri čemerkoli, kar ima kakršnokoli zvezo z javnim življenjem v Nemčiji ... « (Hoffmann in Dukas, 1980: 229).

Mogoče komaj 1/10.000 vsega, kar je Heidegger napisal, predstavlja besedila (javni nastopi, govori po radiu, telegrami), kjer je Heidegger neposredno podprl nacistično politiko. Seveda ni pomembno samo količinsko razmerje. Bolj pomembna je vsebinska ugotovitev, da Heideggerjeva dela lahko beremo brez političnih ozirov, ki bi kazali na povezavo z nacional-socializmom. Po drugi strani pa se Heideggerjeva podpora nacizmu sklada z njegovim razumevanjem zgodovine. Že Otto Pöggeler se je vprašal, ali politične sramotitve Heideggerja niso poskus, da bi ušli vprašanjem, ki jih je postavil za naš čas. Ekološka razsežnost povezana s stalno rastjo, družbeno-ekološko razdiralnostjo sodobnega produkcijskega načina in ekološkimi tveganji tehnike pa sodijo k tem vprašanjem. Sedaj je poskuse politične sramotitve Heideggerja zamenjala odbojnost do Heideggerjevega mišljenja zaradi njegovega odnosa do tehnike, razdejanja Zemlje in rasti moči.

Ljudje so bili v weimarski republiki nezadovoljni z nemško strankarsko demokracijo. To je sporočilo za sedanjo situacijo. Strankarska demokracija je v krizi, saj nekateri celo govorijo o koncu demokracije. Ne gre za njen konec, ampak za njeno spremembo in bistveno dopolnitev. Strankarsko demokracijo je treba nujno dopolniti z bazično ali ekonomsko demokracijo, oboje pa je potrebno podpreti s strokovnostjo in z znanstvenostjo. S tem se manjša nevarnost, da se strankarska demokracija izrodi v sredstvo delitve »državnega plena«, ko se z volitvami osvoji oblast. Demokracija tako postane sredstvo za plenjenje, korupcijo, klientelizem, dvotirno pravo, za prikrivanje kriminalnih dejavnosti in drugo.

Zimmerman odkriva, kaj je bilo v Heideggerjevi filozofiji, kar ga je potiskalo ali vleklo v bližino nacizma. Safranski (2010: 13) pa se dokoplje do ugotovitve, da je ista filozofija pomagala Heideggerju, da je obrnil hrbet nacizmu. Oboje se zdi logično nemogoče. Pa ni! Ista filozofija je po eni strani

veliko pričakovala od nacizma, zato ga je podprla, toda kmalu je ugotovila, da realni nacizem ne opravičuje tega pričakovanja, in zato se je Heidegger oddaljil od njega.

Za sedanje družbene in ekološke razmere bi bilo bolj produktivno in nujno temeljito delo o Heideggerju in marksizmu kot pa proučevanje razmerij Heideggerja in nacizma. Seveda pa tudi slednje lahko vsebuje pomembno sporočilo intelektualcem za njihove odnose do nastajajoče družbeno-ekološke krize in krize strankarske demokracije. Heideggerjev primer je opomin intelektualcem, da dvakrat premislijo, kakšno politiko bodo podprli in kateri se bodo priključili. Ne mislim, da bi bilo najbolje, da se politično ne angažirajo in da ostanejo »prostolebdeča inteligenca«. Zimmermann ima prav, da se Heideggerjevo mišljenje ne sme zožiti na odsev družbeno-političnih razmer, po drugi strani pa se ga ne sme popolnoma oddvojiti od njih. Heidegger je vplival na miselni in politični kontekst svoje dobe, a hkrati je bil tudi sam pod vplivom tega konteksta.

Zgodovinskost

Žebljico na glavico je izvrstno zadel Plessner z ugotovitvijo, da Heidegger samega pojma zgodovinskosti ne razume zgodovinsko (Safranski, 2010: 232). Zgodovina biti je pri Heideggerju zgodovina razumevanja biti. Ne pozna zgodovine družbene biti, v kolikor pa jo, je ta določena po zgodovini mišljenja biti. Heidegger loči tri zgodovinska obdobja:

1. Na začetku zgodovine v stari Grčiji je bil drugačen odnos med bivajočim in človekom.
2. V novem veku človek postane središče bivajočega in zre bivajoče kot predstavo.
3. Če bo človek imel prihodnost, bo znova drugače za ceno zatona.

Če bo prišlo do zatona, bo gotovo vse drugače. Ves napor pa mora biti usmerjen v to, da propad ne bo tragično izsiljen, ampak bo drugače tako zaradi prisile stvari kot tudi zaradi človekovega ozaveščenega, smotrnega odgovora na to stanje. Ta možnost drugačnosti se sedaj kaže v zamenjavi paradigme rasti z družbeno-ekološko trajnostno paradigmo.

Začetek produkcioniistične metafizike v stari Grčiji za Heideggerja ni preteklost, ampak je prihodnost. Resnica nastavkov v preteklosti se razkrije, ko ti postanejo prevladujoči v sedanjosti. Zgodovina je pri Heideggerju zožena na zgodovino miselnih sprememb razumevanja biti. Zgodovina materialne in duhovne kulture je posledica teh sprememb. Izpuščena je ekonomska, politična, socialna zgodovina, skratka, zgodovina družbene biti. Heidegger ne pozna pojma zgodovinskosti družbene biti. Kljub govorjenju o času, zgodovini je njegov človek (Dasein = tubit) nezgodovinski brez empirične

družbenozgodovinske določenosti. Zgodovina Zahoda se začinja z grštvom. Prazgodovine, s katero se ukvarjajo zgodovinarji, pri Heideggerju ni, saj tu še ni razumevanja zgodovine. Bil je sodobnik tekmovanja dveh gospodarskih sistemov. To tekmovanje je razumel kot boj za vladavino nad Zemljo (Heidegger, 1994, GA, Bd.79: 97). Iz metafizičnega stališča sta bila kapitalizem v podobi amerikanizma in »komunizem« tedanje Sovjetske zveze isto, a hkrati politično različna. Obstajalo je isto brezupno divjanje nebrzdane tehnike in organizacija izkoreninjenega normalnega človeka (Heidegger, 1983, GA, Bd. 40: 40–41). Vse to se nadaljuje po 2. svetovni vojni in je poznano kot hladna vojna med blokoma. Heidegger zapiše, da 2. svetovna vojna ni ničesar odločila (Heidegger, 1997a: 65). Nesporno drži, da ni rešila problema vladavine nad Zemljo in njenega razdejanja. Če odmislimo nujnost povojne obnove, je obstoj blokov in hladne vojne med njima še bolj zaostрил tekmo in pospešil eksponentno rast. V Heideggerjevem času sta oba bloka prakticirala paradigmo rasti, samo da je komunistični to počenjal brez trga in demokracije z voljo partijskega in državnega aparata, slednji pa je bil popolnoma pod kontrolo komunistične partije. »Razdejanje Zemlje« je pospešil osnovni trend: porast produktivnosti dela in upadanje produktivnosti energije. Heidegger ima prav, da glede vladavine tehnike in tehničnoprodukcijskega razumevanja bivajočega socializem in kapitalizem ne predstavljata novega začetka. Je pa veliko vprašanje, če res predstavljata pozne posledice začetka v antični Grčiji. Izvornemu začetku po Heideggerju ni mogoče ubežati, lahko pa naredimo nov začetek, ki bi preoblikoval grško metafizično dediščino (Zimmerman, 1990: 93).

Sprememba samoosrediščenga človeka, moči lačnega subjekta, ni bila človekova odločitev, ampak posledica tega, ker se je bit sama skrila. Če to razumemo »nefilozofsko«, se lahko reče, da tudi sosledje produkcijskih načinov ni bila skupna družbena odločitev, ampak odločitev in prilagoditev številnih posameznikov. Rezultanta mnogih zavestnih individualnih odločitev je nezavedna makrodružbena sprememba. Je Heideggerjeva koncepcija zgodovine deterministična? Če je, potem ga to postavlja ob bok Hegla in Marxa. Heideggerjevo razumevanje zgodovine pa je drugačno od obeh mislecev. Gre za determinizem biti. Ta determinizem je igra. Pri igri je determiniran samo njen potek s pravili, ne pa rezultat igre. Toda: ali obstajajo pri Heideggerju pravila (zakoni igre)? Ne! To je igra brez pravil, zato je ne moremo primerjati s človeškimi igrami. Igra zgodovine je nekaj drugega kot človeška igra. Zgodovina nima pri Heideggerju nobenega cilja. Pri Heglu je ta cilj svoboda v absolutnem znanju in komunistična družba pri Marxu. To igro zgodovine usodno določa izvorni grški začetek. To je determinizem začetka, ki lahko vodi k novemu začetku, obratu. Pri nelinearnem razumevanju zgodovine in narave determinizem daljnega začetke za sedanjost ni odločilen. Za Hegla in Comta so nujne

razvojne faze duha, za Marxa pa sosledje družbenih formacij in njenih produkcijskih načinov.

Očitku fatalizma, ki bi izhajal iz determinizma biti, se Heidegger izogne s tem, ko pravi: »Vedno obvladuje človeka usoda razkrivanja. Nikoli pa ni fatalnost (Verhängnis) kakega nasilja. Zakaj človek ravno šele postane svoboden, kolikor spada v območje usode, ter je tako tisti, ki posluša (ein Hörender), ni pa suženjsko poslušni« (Heidegger, 1967c, IR: 349). Ostane nejasno razmerje med usodo biti in svobodo človeka. Zagonetna ostanejo razmerja med aktivnostjo človeka (tubiti) ter podrejenostjo človeka usodi biti. Tretja možnost je uglašenosť, vzajemnosť dejavnosti biti in aktivnosti človeka. Ni popolne prevlade usode biti nad človekom ali popolne avtonomije človeka nasproti biti. Tudi tako je mogoče razumeti Heideggerja. Za Heideggerja naj bi bili značilni dve obdobji njegovega mišljenja: 1) od človeka k biti v delu *Bit in čas*; 2) od biti k človeku (Majer, 1967). Ta obrat je povezan s Heideggerjevim odklikom od realnega nacizma.

Da bi pomiril človekov tehnično-instrumentalen odnos do stvari kot naravne, univerzalne značilnosti, nezgodovinske konstante z zgodovinskostjo človekove eksistence, je bilo treba spremeniti razumevanje zgodovine. Zgodovina postane igra zakrivanja in razkrivanja biti. Bodoča zgodovina moderne tehnike kot postavlja ni več neizogibna. Po Heideggerju je razsvetljenje tlakovalo pot k popolni zaslužjenosti človeka. Nič ni narobe, če Heidegger ni imel zaupanja v razsvetlensko idejo napredka. Marsikdo ga pred njim in za njim ni imel (Kirn, 1991). Razsvetlensko idejo napredka so kritizirali že utopični socialisti, Nietzsche, Marx-Engels, Adorno-Horkheimer idr. Marx ni sprejemal razsvetljenstva, kjer mora vse opravičiti svoj obstoj pred sodnim stolom razuma. Heidegger se ne sprašuje, kaj je v razsvetljenstvu tisto, kar je vredno, da ostane in ne propade. Na razsvetljenje je gledal kot na kritično fazo vzpona volje do moči, kar je Heideggerju omogočilo istovetenje taborišč smrti z mehaniziranim kmetijstvom in s hidroelektrarnami (Zimmerman, 1990: 253). Vse je le manifestacija vzpona tehnične volje do moči. Heidegger je skušal najti alternativo razlagi Nietzschejeve volje do moči kot večne metafizične sile, ki oblikuje zgodovino. Volja do moči je za Heideggerja zgodovinski pojav, povezana z zgodovino produkcionistične metafizike (Zimmerman, 1990: XX).

Moderna znanost in moderna tehnika sta posledici metafizičnega začetka pri starih Grkih. Nesporno ostaja povezanost med začetkom grške znanosti, njene kulture in moderno znanostjo in tehniko. Da se je ta možnost udejanila v novem veku, pa se je morala spojiti s številnimi družbeno-zgodovinskimi okoliščinami. Ravno te pa Heidegger abstrahira oziroma jim ne posveča nikakršne pozornosti, saj bi bila to že raven empirične, ontične (eksistencialne), ne pa eksistencialne analize. V takšnem pristopu smo znova priča spoznavnemu nasilju nad konkretno zgodovinskim. Skrb,

smrt, delo, interakcija z naravo je značilnost človeške eksistence v vsaki družbi od davnine do danes. Toda ta splošnost je v vsakem zgodovinskem obdobju obstajala na poseben način, kar se ne sme odmisлити. Velika razlika je, če ljudje umirajo zaradi nezdrave pitne vode, zaradi podhranjenosti ali pa zaradi preobilne, toda nezdrave prehrane. Učinkovanje z naravo je obstajalo v vseh zgodovinskih obdobjih, toda na različne načine. Tako egiptovski felah v času Ramzesa II. kot slovenski kmet s traktorjem in številnimi tehničnimi priključki sta spreminjala naravo z obdelovanjem zemlje, toda vsak na svoj način. Heidegger bi dejal, da so njun odnos z naravo ter proizvodnja in uporaba orodij mogoči le znotraj jezikovnozgodovinskega sveta. To je res, toda ta splošni pogoj nam še ne razkrije posebnosti družbenih odnosov, v katerih se je proizvajala in uporabljala tehnika. Eno je skrb prvobitnega lovca, ali bo kaj ulovil, drugo pa je skrb sedanjega delavca, ali bo jutri še imel delo. V obeh primerih gre za skrb, toda enako kot splošno, skupno, je pomembno tudi posebno in različno. Podobno velja tudi za vse druge »večne« eksistencialije. V to razmerje se Heideggerjevo mišljenje ne spušča, je pa bistveno za koncept zgodovinskosti. Pri Marxu bi se marsikaj našlo o zgodovinski konkretnosti občin določb, kot so na primer delo, proizvodnja, potrošnja.

Heideggerjevo razumevanje zgodovine je prežeto s politično vizijo, toda ne v sedanjem pomenu politike. Heidegger je mislec drugačne politike od tiste, ki stremi za močjo, kontrolo, gospodovanjem in ki vse instrumentalizira. Postmetafizična politika Heideggerja je za sedanjo politiko čudaška, utopična, popolnoma neživljenjska in nemogoča.

Bit – bivajoče – človek

Izvirno bit ni bila mišljena kot nasprotje spreminjanju, nastajanju, ampak je dogajanje. Metafizično mišljenje je vedno iskalo neki temelj. Bit pa je brez temelja. Bit je za poznega Heideggerja igra. Bit je končna, časovna, zgodovinska, ne pa nespremenljivo večna. To izhaja že iz tega, ker je bit vedno vezana na neko bivajoče, ki je končno, minljivo, čeprav vedno obstaja neko bivajoče. Bit se je zgodovinsko razkrila na štiri naslednje načine: a) kot physis, b) kot ideja, c) kot delo (ergon), č) kot večni povratek enakega (Nietzsche). Svet obstoji tukaj kot ime za bivajoče v celoti (kozmos, narava). Heidegger kot »mislec biti« ne izenačuje biti z naravo, četudi je bit najprej prišla do besede kot physis (Heidegger, 1997b, GA, Bd. 66: 129). Physis je zgodnja zgodovina biti, ni pa bit physis. Bit ni ničesar določenega, zato tudi ne more biti izenačena z naravo. Nov začetek v zgodovini, obrat v dosedanji zgodovini, vključuje drugačno, bolj izvirno razumevanje biti, in s tem tudi drugačno razumevanje in praktičen odnos do narave.

Biti ni mogoče definirati. Ta nemožnost po Heideggerju izhaja iz same

biti. Samo iz obzorja metafizičnega mišljenja se je po Heideggerju mogoče vprašati, kaj je bit. V polemiki z Dühringom Engels pravi, da enotnost »sveta ni v njegovi biti, čeprav je njegova bit pogoj njihove enotnosti, ker mora pač najprej biti, preden more biti eno....resnična enotnost sveta je v njegovi materialnosti...« (Engels, 1958:50). Toda kaj je materija? Sedaj bi se reklo, da je enotnost sveta v energiji, saj je ta prvotnejša od snovi in materije. Ali ne sodi tudi energija v materialnost sveta? Toda kaj je energija? So mar zadostne njene fizikalne opredelitve? To spraševanje po »kajstvu« enotnosti eno nepoznano nadomešča z drugim, čeprav si umišlja nasprotno, da ga nadomešča z znanim. Kakorkoli že, napredek spoznanja ne more izstopiti iz okvira nepoznanega, ki obdaja poznano in teme, ki obdaja mišljenje. Engels sodi, da je potrebno izhajati iz notranje razlikovanosti gibanja in spreminjanja biti. Toda ali vemo, kaj je razlika, gibanje in spreminjanje?

Bit je v jezikovni obliki glagola biti najbolj pogosto uporabljena beseda. Nastopa kot nekaj samoumevnega. Človek se osredotoča na bivajoče, kaj nekaj je, na kajstvo, ne pa na to, da je. Statistične raziskave so pokazale, da je v slovenskem jeziku, najbrž pa tudi v drugih, najbolj pogosta raba glagola biti. Tudi v tem oziru ima Heidegger prav, ko trdi, da bit kroži v jeziku, da je jezik hiša biti. Čeprav bit indiferentno nastopa v neskončni raznovrstnosti bivajočega, pa je ta indiferentnost navidezna. Bit (je) ni nekaj bivajočega, vendarle se kaže le skozi neko bivajoče, skozi neko kajstvo, a po drugi strani vsako bivajoče je. Bit in bivajoče nista isto, vendarle ne nastopata razdvojeno. Ni biti brez bivajočega in ne bivajočega brez biti. Da nekaj je, ni mogoče oddvojiti od tega, kaj in kako je ter obratno. Različnost biti in bivajočega – »ontološka diferenca« – Heidegger ponazori s svetlobo, ki je ne vidimo same, ampak samo osvetljene stvari, tako neposredno tudi ne vidimo biti, ampak samo bivajoče. Heidegger je nihal glede razmerja biti in bivajočega. V 4. izdaji *Kaj je metafizika* iz leta 1943 je zapisal, da bit bržkone ne biva brez bivajočega, v izdaji leta 1946 in kasnejših pa je besedo »bržkone« nadomestil z »nikoli« »... sicer spada k resnici biti, da bit nikoli ne biva brez bivajočega in da bivajoče nikoli ni brez biti« (Heidegger, 1967a, IR: 139). Ta formulacija je ustrežnejša in odpravlja spekulacije o samostojnosti biti nasproti bivajočemu. Treba je misliti sopripadnost biti in bivajočega v njuni različnosti in neistovetnosti. Na mnogih mestih pa Heidegger piše tako, da bralec dobi vtis, da je bit nekaj samostojnega poleg bivajočega. Bit nastopa v dveh osnovnih pomenih: a) kot bit bivajočega; b) kot bit bivajočega v celoti. Poleg Heideggerjeve »ontološke difference« je pomembna še razredna, lastninska, socialna, spolna. Te razlike so še bolj usodne za človeško eksistenco kot Heideggerjeva »ontološka diferenca«. Heideggerja na primer ni zanimala patriarhalna vladavina narave ženskega telesa, njene duševnosti in družbenega položaja.

Mišljenje obrata in obrat v mišljenju

Da se prepreči družbeno-ekološka kriza, je mišljenje izredno pomembno. Znani izrek je, da ne moremo z istim načinom mišljenja reševati problemov, s katerim smo jih povzročili. Antiekološko razmišljanje o trajni rasti in o naravi kot shrambi surovin in energije, ne pa kot o anorganskem telesu človeka, imamo lahko za »duhovno onesnaženje«.

Heidegger razlikuje dve vrsti mišljenja: a) metafizično, ki je računanje, kar pa še ne pomeni, da nujno operira s števili; sem sodi vsakdanje mišljenje kot tudi znanstveno; b) nemetafizično, bistveno mišljenje, ki ima svoje korenine pri starih mislecih Heraklitu, Anaksimandru, Parmenidu, skratka pri predsokratikih. Vse metafizično mišljenje je tudi hotenje. Ujeto je v številna razlikovanja in izenačevanja, ki so izvor številnih nerešljivih problemov. Heidegger dopušča, da bosta v prihodnosti obstajali obe vrsti mišljenja (Heidegger, 2010).

Pod mišljenjem (logosom) so stari Grki po Heideggerju razumeli moč, ki zbira in razlikuje stvari. Ta izvorna moč logosa je degenerirala v instrumentalno racionalnost v znanstveno-tehnični dobi – ne glede na to, ali gre za sedanjo kapitalistično ali za nekdanjo »komunistično« družbo. S Heideggerjem se je mogoče strinjati, da ima mišljenje krožni značaj. Ta krožnost ni logična napaka, *circulus viciosus*, ampak temelji v krožnosti same biti. Elementi vsake celote (narava, družba, ekosistem itd.) drug drugega predpostavljajo, in to predpostavlanje je temelj krožnosti mišljenja. Linearna vzročno–posledična razlaga je samo odsek na krožnosti mišljenja. Toda ta krožnost pri Heideggerju ne pride do veljave v mnogih obravnavanih temah, na primer: roka – mišljenje, roka – jezik, mišljenje – delovanje, narava – družba, tehnika – družba, miselne spremembe – družbene spremembe, bit – bivajoče idr. Vzemimo naslednji primer iz naše sedanje družbe. Dokler ni bilo zasebnega zdravstva, ni bilo antagonizma med javnim in zasebnim zdravstvom. Ko je bilo zasebno zdravstvo možno, je njegov interes vplival na mišljenje zdravnikov, ta pa nazaj na argumentiranje interesa. Tako se vzpostavlja povratna povezava med mišljenjem in interesom.

Z »odprtostjo« in »biti-v-svetu« je Heidegger presegel številne samoumevne razdvojenosti, ki so temeljile v tradiciji metafizike, kot na primer tista, da je sramota filozofije, da še vedno ni našla dokaza za obstoj zunanjega sveta. Heidegger jo genialno zavrne, da ni sramota v tem, da ga ni še našla, ampak v tem, da ga še vedno išče. Heidegger sebe nima za filozofa, v kolikor je bila vsa filozofija od Platona dalje metafizika, ki je zamenjavala bit z bivajočim in za katero je »biti« pomenilo biti produciran ali ustvarjen. Heidegger ima sebe za »misleca biti«, ki je razkril temelj metafizike in bistvo celotne metafizične tradicije.

Heidegger je odmislił družbeno-zgodovinski kontekst miselnih,

pojmovnih sprememb. Načelno sicer prizna, da ljudje živijo v različnih zgodovinskih epohah in imajo različne načine razumevanja, kaj pomeni za njih biti in bivajoče, vendar ga to ne vodi k temu, da bi raziskal, kako družbena bit vpliva na mišljenje biti. V tehnični dobi se bivajoče razume kot surovina, ki more biti uporabljena za povečanje človekove moči. Številni družbeni dejavniki so se morali spojiti z mišljenjem, da je nastala moderna tehnika, ki je vodila k industrijski revoluciji. Heidegger bi odgovoril, da so novi družbeni odnosi do narave in bivajočega sploh že posledica novoveškega metafizičnega mišljenja. Načelno sicer prizna, da so pri tehničnem delu pomembne ekonomska, socialna, politična, moralna in celo religiozna vprašanja, toda ne zadoščajo, da bi se prodrlo v jedro stvari (Heidegger, 1997a: 55). Vsekakor ne zadoščajo, toda zato jih še ne smemo odmisлити. Te razsežnosti so postale predmet nastajajoče družbene zgodovine znanosti in tehnike v Heideggerjevem času (Kirn, 1986). Pri takšnem odgovoru imamo opravka z linearno-vzročno-posledično razlago, ki realne družbene spremembe izpeljuje iz sprememb v mišljenju, ne uvaja pa krožne, povratne vzročno-posledične razlage, ki izhajajo iz interakcije miselnih in nemiselnih družbenih sprememb. Možno je oboje: a) da spremenjena družbena bit, spremenjene družbene razmere, novi družbeni problemi silijo v drugačno mišljenje in s tem tudi drugačno praktično in miselno paradigmo; b) da drugačno mišljenje vodi v drugačno obnašanje, drugačen praktični odnos do biti. Pri obeh možnostih gre za linearno-vzročno-posledično, ne pa za krožno mišljenje, za interaktivno vzajemno učinkovanje različnih dejavnikov. Brez interakcije imamo le endogeno zgodovino misli ali endogeno zgodovino materialnih, ekonomskih, socialnih, političnih sprememb. V enem primeru je mišljenje le odsev družbene biti, v drugem pa je družbena bit posledica mišljenja. Oba pristopa ne ustrezata dejanskosti. Upoštevati je treba oboje: avtonomen aktivni, ustvarjalni odnos misleca do miselnega dela drugih in različne družbeno-zgodovinske kontekste, v katerih so bili rojeni in ki si jih niso sami izbrali. Zelo pomembno je, kaj so v teh kontekstih miselno sprejemali in česa niso in so temu mogoče celo praktično nasprotovali. Heidegger se ob Descartesovi prisposodbi z drevesom, kjer je deblo filozofija, veje pa posamične znanosti, sprašuje: »V kakšnih tleh so zakoreninjene korenine tega drevesa?« (Heidegger, 1967a: 95). Bilo bi zelo pomembno, če bi se vprašal, v kakšnem družbenem svetu sta zakoreninjena on sam in njegovo mišljenje.

Znanost se pogosto srečuje z realnostjo brez teorije. Take situacije so razlog za novo, drugačno teorijo. Tako je na primer izčrpanje nafte na naftnih poljih Romunije pred drugo svetovno vojno spodbudilo ekonomista Nicholasa Georgescuja-Roegenja k razmišljanju o vlogi naravnih virov v družbenem razvoju. Miselnih sprememb res ni brez mišljenja, toda v njih ne sodeluje samo mišljenje. Če so naše razlage vedno končne in zakoreninjene

v svetu, v katerem živimo, potem to velja tudi za Heideggerjevo razlago. Heidegger opusti zožitev človeka na spoznavajočega subjekta, ki ga motivirajo edino spoznavni interesi, toda miselnih sprememb ne poveže z družbenimi oziroma ima te za posledice prvih.

Heidegger arheološko izkoplje izvorno enotnost mišljenja in biti, ki jo je zakrila filozofija kot metafizika. Pri Heraklitu je logos še beseda, ki je hkrati ime za mišljenje in bit. Pojav znanosti o mišljenju (logika) pomeni za Heideggerja že korak proč od mišljenja (Heidegger, 1997b, GA, Bd. 66: 99). Heidegger kot »mislec biti« sicer obnovi izvorno sopripadnost mišljenja in biti, toda ne uvidi, da pot k mišljenju biti vodi samo prek družbene biti. Zgodovina mišljenja je povezana z zgodovino družbene biti in ni zgodovina same biti (Sein), kot trdi Heidegger (Heidegger, GA, Bd. 66: 99). Mišljenje se preoblikuje z mišljenjem, toda ne samo z njim. Obstajajo tudi zunanje pobude, motivi, razlogi, razmere, ki vodijo k spremembi mišljenja po mišljenju. Temeljna nezadostnost je v tem, da Heidegger povezuje le bit – mišljenje, ne pa tudi bit – mišljenje – družbena bit. Mišljenje je povezano tako z bitjo kot tudi z družbenostjo. Torej ne samo bit – mišljenje, ampak bit – mišljenje – družbena bit. Mišljenje je v dvojni, ne pa samo v enojni povezavi. Svet je po Heideggerju oblikovan po zahodnem načinu mišljenja. Rastoča globalizacija je v bistvu vesternizacija, pa čeprav prihaja z vzhoda (Indije, Kitajske). Vesternizacija pomeni svetovno vladavino Zahoda, njegove metafizike, znanosti in tehnike. Obrat v mišljenju in praksi, predvsem v odnosu do tehnike, po Heideggerju ne more priti s prevzemom različnih vzhodnjaških filozofij, kot je na primer zen budizem, ampak s premagovanjem mišljenja kot metafizike, ki ima svoj izvor v antični Grčiji.

Biti v odnosu z naravo je »nadzgodovinska« kategorija, toda obstaja samo preko določenih zgodovinskih vsebin tega odnosa. Sam »nadzgodovinski« odnos do narave ne obstaja zunaj konkretnih zgodovinskih načinov. Velja pa tudi obratno: konkretni zgodovinski načini odnosa do narave so vedno nek odnos. Sedaj lahko pride do ideološke mistifikacije: konkreten odnos je realizacija abstraktnega, nezgodovinskega, ne pa da je ta samo abstrakcija raznovrstnih odnosov. Obrne se razmerje med abstraktno »nezgodovinsko« kategorijo in njeno zgodovinsko vsebino. Mislecem se to sprevača nje rado dogaja in tudi Heideggerju se temu ni uspelo izogniti. Namesto da bi se reklo, da človek misli bit, naravo, absolutnega duha, pa se reče, da bit, narava, absolutni duh misli v človeku. Schelling je na primer zapisal, da narava v človeku odpre oči in zapazi, da obstaja. Splošno obstaja v bogastvu konkretno raznovrstnega, ni pa konkretno raznovrstno udejanjenje občega, ki obstaja neodvisno od konkretno zgodovinskega. Konkretno je tudi v nekem smislu splošno.

Ni mogoče oporekati Heideggerju, da je vsaka proizvodnja v sebi že refleksija, mišljenje (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 99). Vsako delo vključuje

vsaj na začetku mišljenje, toda zato delovni proces še ni isto kot mišljenje. Kasneje je lahko za mnoge delo postalo čista rutina, skoraj brez minimalnih miselnih zahtev. Hegel je po Marxu poznal le duhovno delo. Pri Marxu namesto producirajočega duha stopi producirajoči misleči človek, producirajoča skupnost, družba. Marx po Heideggerju ostaja znotraj produkcionične metafizike. Ne sme se spregledati, da pri Marxu še vedno obstaja zunanja narava, ki ni produkt človekovega dela. Temelj uporabne vrednosti je tudi narava, ne pa samo delo. Delo Marxu ni absolutna dejavnost. O Heglu pravi, da pravega dela ne pozna, čeprav je delo temelj Fenomenologije duha. Heidegger ima mišljenje za dejavnost, ki prihaja iz teme. Ne odvaja ga od biti, odvaja pa ga od družbene biti. Ne francoski, ne angleški, ne Feuerbachov materializem, ne neopozitivizem, ne ameriški pragmatizem in tudi ne Heidegger niso povezali mišljenja z družbeno bitjo. Mogoče se je strinjati s Heideggerjem, da je mišljenje tudi neka vrsta delovanja. Toda samo mišljenje pri človekovem drugačnem odnosu do tehnike in narave ni zadostno v primerih, ko odločevalci ne sprejemajo novega miselnega in vrednotnega odnosa. Nosilci drugačnega mišljenja morajo tudi praktično delovati in nasprotovati tem odločevalcem. Torej v takih primerih ni potrebno samo mišljenje, ampak tudi praktično delovanje in nasprotovanje. Ne bi se moglo reči, da Heidegger preprosto obrne tradicionalno prioriteto teorije, spoznanja pred prakso, delovanjem. Heidegger drugače razume mišljenje in delovanje ter njuno razmerje. Mišljenje je za njega najvišje delovanje in delo že vključuje mišljenje. Heidegger končno le daje primat »bistvenemu mišljenju«, saj naj bi to imelo odločilno vlogo pri preobrazbi sedanjega tehničnega odnosa do biti, bivajočega, sveta, narave. Metafizično mišljenje lahko spremeni le nemetafizično mišljenje. Če je delo postalo rutina in je iz njega izginilo mišljenje, to še ne govori proti izvorni zgodovinski sopripadnosti mišljenja in dela. Začetek produkcionične metafizike, da se je vse biva-joče razumelo iz produkcijskega delovnega procesa rokodelca, se kljub vsej preobrazbi ni samo ohranilo, ampak je doseglo svoj vrh v moderni planetarni tehniki s totalno mobilizacijo in globalizacijo produkcijskega procesa.

»Bistveno mišljenje« se obrača proti samoumevno prevladujočim opredelitvam, samoumevnemu istovetenju in razlikovanju. V tej svoji drži je genialno enostransko. Genialna enostranost je še vedno mnogo bolj pomembna od eklektične sumarne mnogostranosti. Samo genialna mnogostranost prekaša genialno enostranost. Heideggerjevo mišljenje prehaja v meglo, nedoločenost, gostobesedno ponavljanje, kar so nekateri celo označili za »lajnanje.« Napak pa bi bilo zaradi tega se odreči tistemu Heideggerjevemu mišljenju, ki izstopa iz megle, predstavlja luč, jasnino in vznemirja našo dogmatsko samoumevnost, ki ne potrebuje spraševanja in miselnega iskanja. Mišljenje, kot pravi Heidegger, prihaja iz teme. Tema obdaja mišljenje. Mišljenje, ki kopiči znanja, ki sebe disciplinira za reševanje problemov,

nikdar ne izkusi teme kot izvora in kot obdajajočega horizonta mišljenja. Mišljenje, ki izkusi to bližino, ostaja nujno »temno«, večpomensko, nedoločeno in odprto. Takšna je tudi bit, kateri pripada mišljenje. Heideggerjeva dela predstavljajo neizčrpano miselno delavnico, kjer je pogosto bolj pomembno samo delo, miselna pot, spraševanje kot pa rezultat. Vsak lahko sam v teh delih izkusi, kaj pomeni misliti.

Znanost – narava

Heidegger nas vabi k razmisleku, kako je mišljenje Zahoda določilo znanost, tehniko in človekov odnos do narave. Ne zanima ga konkretna, t. j. ontična analiza družbenozgodovinskega konteksta tega odnosa. Njegovo razumevanje znanosti je različno od tistega, ki znanost zoži na sistem spoznanja in metod ali na sistem stavkov in metod. Za Heideggerja sta značilni dve naslednji trditvi o znanosti:

1. znanost je način človeške eksistence;
2. znanost je obdelovanje (Bearbeitung) dejanskosti (narave, družbe, psihe).

Temeljne značilnosti moderne znanosti so: matematičnost, merljivost, eksaktnost, raziskovalnost, eksperimentalnost, podjetništvo, instrumentalnost, specializiranost. Vse so med seboj povezane. Te značilnosti znanosti so povezane z ekološkimi posledicami prek tehničnega prilaščanja narave in z novoveškim metafizičnim mišljenjem. Heidegger se ne sprašuje in raziskuje, zakaj sta taki značilnosti moderne znanosti kot matematičnost in specializiranost postali prevladujoči v novem veku, čeprav sta v zametkih obstajali že v antični Grčiji z začetkom metafizičnega mišljenja. Družbeno usmerjena zgodovina znanosti in tehnike uresničitvev teh možnosti povezuje z vzponom kapitalistične produkcije in njenega odnosa do narave, družbe in človeka.

Filozofsko razumevanje narave, njeno zapostavljanje, se kaže po Heideggerju že v tem, da Aristotelova Fizika nikdar ni bila zadosti preiščena kot temeljna knjiga zahodne filozofije. Večji pomen se je dalo Aristotelovi Metafiziki, Politiki, Nikomahovi etiki. Narava je predročna (Vorhandene). K naravi spada kot možnost določbe, da je znotraj sveta. Ni sveta brez človeka (Heidegger, 1975, GA, Bd. 24, 240–241). Svet obstaja le v toliko, v kolikor obstaja človek, narava pa obstaja brez človeka. Novoveški človek naravo dela za priročno (Zuhandene). Heidegger zanika zgodovinskost narave, jo pa prizna v pomenu človekovega izkoriščanja narave (Ausbeutungsbiet). Heidegger trdi, da narava nima zgodovine. Gotovo je nima v tem pomenu kot človek, ima pa razvoj, kot ga opisuje zgodovina naravoslovja.

Misleci pred Platonom ne poznajo niti logike, niti etike, niti fizike

(Heidegger, 1967b, IR: 224). Razumljivo je, da Heidegger ni napisal nobene knjige o logiki in etiki, če njegovo mišljenje sledi tej izvorni enotnosti, ki še ni razdrobljena v discipline. *Physis* so mislili stari Grki v neki globini in širini, ki jo vsi kasnejši fiziki niso mogli več doseči (Heidegger, 1967b, IR: 224). Za Heideggerja je ta izvorna enotnost tista izvornost, h kateri se je treba vrniti, in ni zgolj ena izmed razvojnih obdobij človeškega mišljenja. Matematično naravoslovje je bilo dve stoletji pred moderno tehniko. Heidegger se sprašuje, kako naj bi ga torej že tedaj moderna tehnika postavila v svojo službo. Izzivajoče razkrivanje vlada že v moderni fiziki. V zgodovini tehnike se običajno trdi, da je najprej nastala moderna naravoslovna znanost, ki ji je sledila moderna tehnika. Heidegger obrne običajno razumevanje zaporedja novoveške znanosti in moderne tehnike, češ da je tehnika kot uporabna naravoslovna znanost le-tej sledila. To zaporedje je za Heideggerja sicer historično pravilno, ne pa zgodovinsko (Heidegger, 1967c, IR: 349). Novoveška znanost je že v svojem bistvu tehnična. Novodobna fizikalna teorija narave ne pripravlja šele poti tehniki, pač pa je v bistvu že tehnična. Izzivajoče razkrivanje že vlada v moderni fiziki. Tehnično je vedno povezano s povzročanjem posledic (»odgovorov«). Ker je novoveška moderna naravoslovna znanost eksperimentalna, meritvena, je povezana z učinkovanjem tehničnih sredstev, ki jih uporablja, zato je po Heideggerju v bistvu tehnična. Heidegger je tako široko razumel pojem tehničnega, da lahko govori o tehničnem bistvu moderne naravoslovne znanosti. Naravoslovci se ne bi strinjali, da je bistvo njihove znanosti že tehnično, in bodo razlikovali na primer med jedrsko fiziko in jedrsko tehniko. Preje bi se strinjali, da je tehnika uporabna naravoslovna znanost, ne pa da je bistvo naravoslovne znanosti že tehnično. Njen tehnični značaj je po Heideggerju že v tem, da ko išče odgovore na zastavljena vprašanja, povzroča posledice, spremembe v realnosti. Dejansko vsako raziskovanje s pomočjo tehničnih instrumentov vedno pomeni že vmešavanje v realnost. To spreminjanje je praviloma praktično zanemarljivo. Teoretsko priznavanje tega pa ruši klasično pojmovanje objektivnosti brez udeležbe raziskovalca in njegovih raziskovalnih tehničnih sredstev. Spremenjeno razumevanje razmerja med spoznavajočim subjektom in objektom je filozofsko že vsebovano v Tezah o Feuerbachu. Izraženo pa je tudi v Marxovi trditvi, da je narava človekovo anorgansko telo, v kolikor ni njegovo organsko telo. Tehnizacija znanosti je dandanes vse bolj intenzivna in ekstenzivna. Tehnični potencial naravoslovne znanosti ne obstoji po Heideggerju šele v njeni možni tehnični uporabi, ampak že na ravni raziskovanja. Ne gre torej samo za tehniko, temelječo na znanosti (science based technology), ampak tudi obratno: za znanost, temelječo na tehniki. Ko se vse bolj uveljavlja tehnično bistvo znanosti tako na raziskovalni kot uporabni ravni, postaja tudi sama znanost vse manj ekološko nedolžna.

Metafizika se po Heideggerju dovrši v moderni znanosti in tehniki. Vse znanosti so pozitivne, ker predpostavljajo neko področje bivajočega. Vse so stroge, niso pa vse eksaktne (Heidegger, 1989, GA, Bd. 65: 149). Merljivost znanosti je posledica njene eksaktnosti. Moderna naravoslovna znanost, ki je eksperimentalna, že predstavlja tehnično vmešavanje v naravo, moderna tehnika kot sistem (postavje = Gestell) pa njeno izzivanje. Z novo-veško moderno znanostjo je narava matematično zasnovana. Dodal bi: ne samo narava, ampak tudi družba, življenje in človeška psiha. Ta zasnovanost se kaže v rastoči matematizaciji vseh znanosti. Začetek novega veka je ta zasnutek izrazil z reko: »Narava je napisana v matematičnem jeziku.« V 20. stoletju se je fizik Max Planck jedrnato izrazil: »Wirklich ist, was sich messen laesst.«

Z matematiziranim zasnutkom bivajočega se je tudi zožilo njegovo razumevanje, povečala pa se je možnost kontrole in obvladovanje njegovega spreminjanja glede na človekove cilje, želje in potrebe. Znanosti po Heideggerju vedno srečujejo svoj lastni predpostavljeni matematični zasnutek bivajočega. Matematizacija postane paradigma znanosti. Bivajoče je vedno še nekaj drugega kot ga razkriva matematizirana znanost. Prav to »še nekaj drugega« je spoznavno-ontološki temelj načela previdnosti, ki se ga na primer izrazito podcenjuje in ne upošteva pri širitvi gensko spremenjenih organizmov (GSO), genske tehnologije sploh, nanotenologije, elektrotehnike. To podcenjevanje je lahko povezano s težnjo po vse večjem profitu, ki mu ni mar dolgoročne družbene odgovornosti za možne neželene ekološke posledice. Če se uvidi in poveže nekatere implikacije Heideggerjevega razumevanja znanosti, je to razumevanje tudi ekološko zelo pomembno in sodobno.

Kar je za Heideggerja skrivnostno – to je »mejni promet« med znanostmi (Grenzverkehr) –, je danes glavni notranji spoznavni pritisk za preobrazbo dosedanjega načina znanstvenega mišljenja in njegove koncepcije realnosti. Družbeni in družbeno-ekološki problemi so kompleksni, celostni in zahtevajo ne samo več- in meddisciplinarni, ampak tudi transdisciplinarni, celostni pristop. Transdisciplinarnost je zahtevnejša od več- in meddisciplinarnosti, saj ustvarja pojme in teorije, ki ne pripadajo k nobeni disciplini (Kirn, 1999). Ena izmed manifestacij teh procesov je ekologizacija znanosti. Ekologizacija znanosti je nova razsežnost znanstvenega mišljenja. Ne gre za to, da bi se vsi raziskovalci ukvarjali samo z ekološkimi in okoljskimi problemi, ampak da na svojem področju odkrijejo ekološko razsežnost. Nesporno je, če se zadovoljivo ne rešijo temeljni, ekološki/okoljski problemi človeštva, se spremeni vse: število raziskovalcev v družbi, obseg človekovih socialnih pravic, politika, ekonomija idr. Zato bi moral biti velik interes in pritisk celotne znanosti in javnosti za reševanje ekoloških/okoljskih zadev – tako globalnih kot lokalnih. Vse intenzivnejši več-, čez- in meddisciplinarni

trendi izražajo tudi spoznanje in priznanje, da je vsako bivajoče še nekaj več in drugo, kot pa je dostopno posamičnim disciplinam, in da je umeščeno v širše celote, ki so onstran vsake izolirane disciplinarnosti.

Ker znanstvena metoda preprečuje znanosti, da bi se ukvarjala s temeljnimi vprašanji, Heidegger zapiše heretično trditev, da znanost ne misli in ne more misliti. Ta trditev, kot jo razume Kissiel (1977: 165), se ne nanaša zgolj na neopozitivistično podobo znanosti, ampak na bistvo vsake znanosti. Zaradi svoje disciplinarnosti je znanost usmerjena na bivajoče, ne pa na bit, zato ne more misliti glede na Heideggerjevo razumevanje mišljenja. Heidegger je bil sodobnik nastanka neopozitivizma. Carnap, eden izmed vodilnih predstavnikov te smeri, je vzel v kritični pretres Heideggerjev stavek »nič ničuje« in zaključil, da je ta brez smisla. Za Heideggerja pa je bila antimetafizična naravnost neopozitivizma svojevrstna metafizika (Majer, 1968). Da se o temeljnih problemih posamičnih znanosti lahko govori drugače kot v specifičnem jeziku te discipline, dokazujejo mnoga dela. Tako ni treba biti fizik, matematik ali biolog, da se prebere knjigo Hawkinga (1990; 1996), Klina (1984) ali Nobla (2010). Za specialiste so ta dela poljudna in ne strogo znanstvena. Obravnavajo temeljna vprašanja, toda ne v specializiranih jezikih in metodah teh znanosti. Del znanstvene skupnosti, čeprav še majhen, je vse bolj »filozofirajoč« in se obrača k takšnim temeljnim vprašanjem, kot so: začetek vesolja, kaj je zgodovina, jezik, tehnika, življenje, mišljenje, narava, ki so po Heideggerju nedostopna znanosti. K takim vprašanjem znanost silijo tako notranji kot zunajznanstveni razlogi. Kako je moderna znanost povezana z ekološko krizo ali – kot je zapisal Heidegger – z »razdejanjem Zemlje«, potemnitvijo neba, begom bogov in odnosom do bivajočega kot surovine? Moderno znanost obvladuje matematična paradigma narave. Le-ta je tehnično učinkovita, ker je eksaktna, to je meritvena znanost. Ker znanost pomeni omejitve na posebno področje, je ona specializirana. Specializacija znanosti po Heideggerju ni posledica delitve dela, ampak notranjega karakterja znanosti, to je njeno omejevanje na posebno področje bivajočega. Specializirane naravoslovne znanosti imajo specializirana, razdrobljena, razmejena znanja o naravi, ki pa je v bistvu celota, eno, enotnost različnega. Specializirano znanje prek specializirane tehnike v celostni naravi vodi k neželenim in nehotenim ekološkim posledicam, ki jih človek najprej ima za »stranske učinke« uresničevanja svojih ciljev in potreb. Ostaja temeljni problem, kako znova vzpostaviti izvorno enotnost ob sedanjih disciplinarni razčlenitvi. Obstajajo štiri spoznavne situacije: 1) enotnost preko specializiranih univerzalistov; 2) sinteza raznovrstnega znanja preko redukcionizma; 3) enotnost mimo raznovrstnosti; 4) enotnost preko konstrukcije, ne pa redukcije (Kirn, 1978: 37–57). Ali naj se z nujo po enotnosti odrečemo diferenciaciji znanosti? Ne! Heidegger se ne sprašuje, kako interdisciplinarnost (Grenzverkehr) lahko začne spreminjati dosedanjo naravo

znanstvenega mišljenja. Heideggerjevo mišljenje je mrzla prha za domišljavost specializiranega razuma. Kljub Heideggerjevemu mišljenju, ki ni praktično, bo treba sprejeti neke praktično delujoče družbene, politične, ekonomske, ekotehnične ukrepe, smernice, predloge učinkovanja in delovanja. Brez tega ne bo šlo.

Humanizem in novi etos

V antiki ni bil človek edini specifični subjekt, predležeče (Vorliegende), ampak samo eden med mnogimi. O kakšnem razvitem antropocentrizmu, kjer človek postane središče (Bezugsmittle) in mera bivajočega v celoti, se ne bi moglo govoriti. Predmet v pomenu objekta je tam, kjer človek postaja subjekt. Vsako bivajoče ni nujno objekt za subjekt. Subjekt naredi bivajoče za objekt. Bivajoče je lahko brez subjekta, toda predmeti so le za subjekt (Heidegger, 1975, GA, Bd. 24: 223). Človek ni najprej subjekt, ki je v odnosu do objektov.

Heidegger se obrača proti zožitvi človeka na spoznavajočega subjekta. Absolutizacijo spoznavnega odnosa do sveta v dosedanji metafiziki ukinja s trditvijo, da se izvorno ne srečujemo s stvarmi tako, da jih mislimo. Bit razumemo, preden eksplicitno mislimo, kaj pomeni biti. Pred Heideggerjem so na svoj način opustili primat miselno-refleksivnega odnosa do sveta že Feuerbach, Marx-Engels, Nietzsche, Dilthey in drugi.

Bistvo človeka je v tem, da je več kot samo človek (Heidegger, 1967b, IR: 211). To je Heideggerjev »antihumanizem«, njegovo mišljenje proti humanizmu in vrednotam. Vse vrste humanizma (marksistični, krščanski) se že opirajo na neko utrjeno razlago narave, zgodovine, sveta, bivajočega v celoti (Heidegger, 1967b, IR: 189-190). Heidegger je miselno razgalil vladajoče samoumevnosti, kot so logika, humanizem, znanost, tehnika, jezik idr. Mišljenje proti vrednotam ne pomeni zanj, da je tisto, kar se razglašča za vrednoto, kultura, umetnost, človeško dostojanstvo, tehnika, znanost, razum, logika, bog brez vrednosti (Heidegger, 1967b, IR: 218).

Človek je v vseh humanizmih razumljen kot »animal rationalis« (razumna žival). V tej opredelitvi je človek še povezan z živalskim svetom, je žival, toda razumna. Znova kot pri tehniki, jeziku, Heidegger pravi, da to določilo ni napačno, ampak je samo pravilno in pogojeno z metafiziko. Logos je odlika človekove živalskosti nasproti zgolj živalskosti živali (Heidegger, 1971: 186). Dosedanji humanizem po Heideggerju človeka ne postavlja dovolj visoko, dokler se človek razume kot razumna žival. Dokler se človek razume kot umno bitje, um pa je nekaj čez, nad fizičnim, potem metafizika, kot je trdil Kant, spada k naravi človeka, človek je torej po naravi metafizično bitje. Za Heideggerja pa je človek transcendentno bitje, to je bitje-v-svetu, ni pa metafizično bitje. Je fizično bitje, toda ne v smislu materializma kot nasprotja

idealizma, saj sta za Heideggerja metafizična tako materializem kot idealizem. Metafizične določbe človeka ne dosežejo pravega dostojanstva človeka. V tem smislu je bilo njegovo mišljenje v Bit in čas (1997) proti humanizmu, to je proti metafizičnemu humanizmu.

Človek ni niti razumna niti instinktivna žival, ker sploh ni žival. Človeške roke se po Heideggerju ne more razumeti kot živalski oprijemalni organ. Človek nima rok, ampak – nasprotno – roka ima v sebi bistvo človeka. Mišljenje Heidegger celo definira kot delo rok. Izvorno zgodovinsko je to točno, potem pa je z družbeno delitvijo dela prišlo do razdvajanja roke in mišljenja. Danes mišljenje matematika, fizika, menedžerja in drugih ne temelji več v roki. »Vse delo roke temelji v mišljenju« (Heidegger, 1997a: 51). V tehnični delitvi dela delo lahko postane strašna rutina brez mišljenja, vendar to ne zanika izvorne zgodovinske povezave mišljenja in roke. Tega tudi ne ovzre antropološko dejstvo, da je homo habilis predhodnik homo sapiensa. »Roka« homo habilisa ni isto kot roka mislečega človeka. Ne samo da delo roke temelji v mišljenju, ampak se lahko tudi reče, da izvorno zgodovinsko vse delo mišljenja temelji v delu roke. Znova se tu pri Heideggerju pogreša krožna povezanost mišljenja in delo rok.

Podobno, kot so bila za Marxa človeška čutila različna od živalskih, je za Heideggerja celotno človekovo telo nekaj bistveno drugega kot živalski organizem. Človeška posebnost se ne zagotovi tako, da človeško telo opremimo z nevidno dušo, močjo razuma in osebnostjo. To je bil metafizični pogled na človekovo telo. »Metafizika misli človeka na temelju živalskosti, in ne v smeri njegove človečnosti,« (Heidegger, 1976a, GA, Bd. 9: 155,156). Tudi psihoanalizo je Heidegger imel za poseben primer naturalističnega redukcionalizma. Biologistične zmote še ne premagamo s tem, da pritaknemo človekovi telesnosti duha in dušo (Heidegger, 1967b, IR: 192). Človekovo telo sicer lahko znanstveno razložimo, toda to še ni dokaz, da je bistvo človeka v organskem, se pravi v znanstveno razloženem telesu. To velja prav tako malo kot mnenje, da je v atomski energiji zajeto bistvo narave (Heidegger, 1967b, IR: 193).

Heidegger hoče človeka razumeti iz njega samega, ne pa iz njegove primerjave z živalmi. »Pri tem bomo mogli pri človeku vedno izreči kaj pravičnega« (Heidegger, 1967b, IR, 191). Ta Heideggerjeva misel je skoraj istovetna z Marx-Engelsovo iz Nemške ideologije. »Ljudi lahko razlikujemo od živali po zavesti, po religiji ali po čemerkoli že hočemo. Sami pa se začno razlikovati od živali, brž ko začno proizvajati svoje življenjske potrebščine ...« (Marx-Engels, 1956:66). Marx-Engelsovo razumevanje bistva človeka je tukaj nerelacijsko, neprimerjalno. Velika razlika med Heideggerjem ter Marx-Engelsom pa je v zadnjem stavku navedka. Heideggerju ne uspe vselej neprimerjalno, nerelacijsko dojetje človeka. Tako primerja človeka, rastline in živali glede na to, ali imajo ali nimajo sveta. Heidegger se sprašuje, če smo na pravi

poti k razumevanju bistva človeka, dokler človeka primerjamo z živalmi ali rastlinami. Človek oblikuje svet, rastlina in žival pa sta ubožni glede imetja sveta. To razlikovanje bivajočega ni vrednotno. Vsaka vrsta življenja je za Heideggerja popolna (Heidegger, 1983a, GA, Bd. 29/30: 387). Ubožno imeti svet še ni v nasprotju s spoznanji biogeokemije o vzajemni interakciji (koevoluciji) življenja s svojimi anorganskimi, fizikalnimi in kemičnimi pogoji. V tem, da človek oblikuje svet, je skrita tudi možnost človekovega razdejanja Zemlje. To je ekološka implikacija Heideggerjeve kritike metafizičnega humanizma, njegovo preseganje pa naj bi pomenilo tudi konec razdejanja Zemlje.

Ali Heidegger ne misli antiekološko, ko človeka izdvaja iz celote ostalega življenja? Po drugi strani pa je njegovo mišljenje izrazito ekološko, ko razkrije novoveško razmerje med subjektom in objektom, razmerje moderne znanosti in tehnike do narave. Kako to dvoje smiselno pojasniti? Ali gre ali ne gre za izključevanje? Po eni strani razkrije človekovo edinstvenost, in ne zgolj kot neko posebnost od vsega bivajočega, po drugi strani pa njegovo povezanost z bivajočim prek fenomena »biti-v-svetu«. »Biti-v-svetu« tudi lahko razumemo kot ekološko povezanost človeka z naravo znotraj sveta.

Nesporno je človek svojevrstna edinstvenost med bivajočim, toda izšel je iz živalskega sveta in tega ne more zanikati nobena posebnost človeka. Darwinova razvojna teorija in sodobna spoznanja o genetski povezanosti človeka z vsem življenjem to potrjujeta. Heidegger ne tematizira evlucijske in strukturne povezanosti človeka z rastlinami in živalmi, prav tako ne človekove povezanosti z vsem naravnim bivajočim. Ni »slabost« Heideggerja v tem, da vidi načelno razliko, edinstveno celostno posebnost človeka od vsega naravno bivajočega. Priznanje načelne različnosti še ni nujno anti-naturalizem, če se obenem prizna tudi različnost v stopnji evlucijske in strukturne povezanosti človeka z vsem naravno bivajočim. Glede na to pa Heidegger ni zadovoljivo rešil odnosa družba-narava, človek-narava. Človek kot družbenozgodovinsko bitje živi tudi v naravi in od nje. Človek je za Heideggerja vedno že v svetu, je vedno transcendenten, to je zunaj sebe, pri srečujočem bivajočem. Da bi preživel, potrebuje za svoj obstoj tako naravo kot tudi proizvedeno (narejeno) bivajoče. Temu bi še bolj preprosto lahko rekli, da ljudje potrebujejo oboje: naravo in tehniko.

Prvi zgodovinski poskus novega mišljenja ni niti ontologija niti etika, ni niti praktično niti teoretično. Dogaja se pred tem razlikovanjem (Heidegger, 1967b, IR: 228). Vprašanje o razmerju med ontologijo in etiko nima več tal v tem območju izvornega mišljenja. To je razlog za »odsotnost« etike v Heideggerjevem mišljenju. Etike »ni«, ker je izvorna etičnost že vsebovana v mišljenju resnice biti. Nekateri to odsotnost razlagajo s političnim kontekstom. Sodijo, da je ravno Heideggerjeva sprega z nacizmom razlog za odsotnost sistematičnega dela iz etike, češ saj ni mogoče pričakovati kaj

takega od nekoga, ki je simpatiziral s tako brutalnim, neetičnim režimom. Sofoklejeve tragedije po Heideggerju vsebujejo bolj izvoren etos kot Aristotelova predavanja o etiki, kolikor je taka primerjava sploh dopustna. Etos pomeni bivališče, kraj bivanja, odprti okoliš, v katerem biva človek. Etika premišlja o človekovem bivališču (Heidegger, 1967b, IR: 226). V etiko je tu že vključeno človekovo razmerje do narave, okolja, bivališča. Etika potem ni več premislila človekovega bivališča na Zemlji, ampak je vključevala le še razmerja med ljudmi in ljudmi ter bogom. Etika, izvorno grško mišljena, je bila ekocentrična, ne pa antropo- in teocentrična. »... tedaj je tisto mišljenje, ki misli resnico biti kot prvobitni element človeka kot eksistirajočega v sebi, že prvobitna etika« (Heidegger, 1967b, IR: 226–227). Izredno pomembna je ugotovitev, da Zahod ne potrebuje nove etike, ampak novi etos, to je nov način prebivanja na Zemlji, ki bi vzpostavil lastne meje človeškemu obnašanju. Izkušnje kažejo, da je ustvarjalna svoboda, ki ne pozna in prizna mej, destruktivna svoboda. Na tej tirnici ekološko destruktivne svobode se giblje ustvarjalnost sodobne civilizacije. Že sama svoboda omogoča zlo v svetu, temu zlu pa še bolj razširi prostor destruktivna svoboda. Z novim etosom nastaja tudi nova etika. Nov način prebivanja na Zemlji pomeni oboje: nove odnose med ljudmi in drugačen odnos ljudi do stvari, do narave, do bivajočega in do biti. Heideggerjev novi etos je možno povezati z družbeno-ekološko paradigmo trajnostnega razvoja.

Ekološke implikacije humanizma

Kako človek razume sebe, to določa, kakšen bo njegov miselni in praktičen odnos do narave, do drugega človeka in do bivajočega sploh. Moderni človek sebe razume tako, da naravo razume kot shrambo energije in kot izračunljivo povezanost sil (Heidegger, 1967c, IR: 344). Heideggerjevo ekološko sporočilo je, da človek ni gospodar, temveč pastir in sosed biti, ki skrbi za bit in vse bivajoče (Heidegger, 1967b, IR: 211, 212; Heidegger, 1967c, IR: 344).

Starim Grkom je bila tuja predstava o ustvarjalnem človeku, je pa nam samoumevna. Nekateri imajo novoveški humanizem za ključni izvor nastajajoče ekološke krize. Pri Heideggerju je to novoveška produkcionistična metafizika. Človek kot subjekt je temelj novoveškega humanizma. Heidegger pa ima drugačno razumevanje in vizijo humanizma. Za Heideggerja smo ljudje končna in smrtna bitja. Zaradi tega je pomemben tudi čas, v katerem rešimo svoje ekoprodukcijske probleme. Imamo zelo malo časa, da vsa civilizacija postane odvisna od obnovljivih energetskih virov. Nismo samo ustvarjalna bitja, ampak smo entropično ustvarjalna bitja. Če bi bili zemeljsko nesmrtna, neentropična bitja, bi lahko neskončno počasi, torej skoraj neentropično potekali tehnično delovni procesi in ne bi bilo razsipanja

snovi zaradi trenja (Kirn, 2008). Človekova smrtnost ima pomembne ekotehnične nasledke za njegovo prebivanje na Zemlji. Biti človek pomeni skrbeti za sebe, za druge, za rastline, živali, za biotsko pestrost, za ekosistemske storitve, skratka, za vse bivajoče. Obstaja ekološka razsežnost skrbi, in ne samo družbena, to je skrb za sebe in za soljudi. Heidegger se ne dotakne ekoloških implikacij smrtnosti. Ne ukvarja se z družbeno posredovanostjo nujnosti smrti in družbenimi oblikami smrti, kot so na primer brutalna smrt v taboriščih, smrt zaradi vojne, lakote, nedostopnosti do zdravstvenih storitev zaradi dolge čakalne vrste ali nedostopnosti do zdravil zaradi revščine ter drugo. Smrt je sicer nujna, toda ni vseeno, ali umrem zaradi lakote sredi presitih ljudi ali pa zaradi visoke starosti.

Heideggerjevo mišljenje o vrednotenju kot subjektiviranje (Heidegger, 1967b, IR: 219) ima implikacije tudi za sedanjo razširjeno in uveljavljeno kategorijo naravnih vrednot. Te sicer nimajo mesta v Heideggerjevem razumevanju narave in humanizma, vendar v sedanjih odnosih otežujejo neovirano uporabo in razdejanje narave. Naravne vrednote so tudi pravno zaščitene. »Subjektiviranje« narave z naravnimi vrednotami v sedanjih razmerah vsaj do neke mere varuje naravo. Naravovarstvo in okoljevarstvo nekoliko ovira moč kapitala, da bi v svojem stremljenju za večjim dobičkom po mili volji spreminjal in onesnaževal naravo. Primer Lafarge Cementa iz Zasavja kaže na moč kapitala in njegove povezave z vrhom državne politike ter njegovo brezobzirnost in ravnodušnost do zdravja ljudi.

Tehnika - narava - družba

Že iz Aristotelovega razumevanja tehnike izhaja, da tehnično vsebuje naslednje štiri razsežnosti: človeško aktivnost, družbenost (delitev dela, družbene odnose), znanje (empirično ali splošno) in naravno (predpostavlja nek naravni material). Ne glede na vse spremembe ostaja struktura navedenih razsežnosti delovnega procesa ista tudi v moderni tehniki. Če sledimo Heideggerju, smo v nenavadni situaciji. Toliko smo odvisni od tehnike, toliko se govori in piše o njej, pa vendar ne razumemo njenega bistva, ki ni nič tehničnega in človeškega (Heidegger, 1997a: 53). Predlaga, da se manj govori in piše o tehniki in več razmisli o njenem bistvu. Heideggerjevo razumevanje tehnike v njegovem miselnem razvoju ne ostaja enako. Tako se razumevanje tehnike v knjigi *Bit in čas* iz leta 1927 (Heidegger, 1997) razlikuje od poznejšega, kjer moderna tehnika nastopi kot izzivajoče razkrivanje biti, vse bivajoče pa je za človeka objekt, surovina. Ne moremo biti zadovoljni s sedanjim razumevanjem tehnike, ker je filozofsko razumevanje praviloma odvojeno od družbenega (sociološkega, političnega, ekonomskega) in obratno. Pri Heideggerju gre za odvojenost filozofskega od družbenega, pri Marxu pa za odvojenost družbenega od filozofsko-ontološkega.

»Techne« kot razkrivanje omogoča produkcijo, ki je po Heideggerju, tako kot pri Marxu, obči pogoj človeške eksistence.

Že dolgo nas po Heideggerju vodi zgodovinska usoda tehnike, torej ne kapitala. Gotovo je v neki meri konflikt med naravo in tehniko obstajal že pred kapitalom. S kapitalom se je zaostрил, postal planetaren in dobil specifično vsebino. Kapital prek svojih političnih, finančnih, podjetniških, znanstvenih in tehničnih akterjev ne ogroža samo sedanje civilizacije, ampak sam obstoj človeške vrste. Tega se mora zavedati ne samo levica, ampak vsi ljudje, ki jim gre za obstoj človeštva. Ustrezno temu spoznanju in priznanju je treba oblikovati novo politično strategijo. Treba se bo vrniti tudi k Marxu, socialnim demokratom, Rosi Luxemburg, Kardelju, Marcuseju, Chomskemu, N. G. Roegenu, Naessu in še komu.

Razmislek o tehniki je za Heideggerja bistven za razumevanje modernega človeka, kar pa je povezano z razumevanjem narave. Heidegger je odkril filozofsko razsežnost tehnike, toda ne prakticira filozofije tehnike, kot je nastala v Nemčiji v drugi polovici 19. stoletja in se potem v 20. stoletju razširila v anglosaksonskem svetu in ZDA. Zimmerman misli, da so mnogi komentatorji spregledali politične implikacije Heideggerjevega razumevanja tehnike. Heideggerjevo razumevanje tehnike ne izhaja iz čistega mišljenja in interpretacije filozofskih besedil starih Grkov, ampak je nastalo v povezavi z ukvarjanjem usode Nemčije v obdobju moderne tehnike in industrializacije (Zimmerman, 1990: 132).

Z moderno tehniko človek izziva vse bivajoče, torej tudi naravo in samega sebe. Moderna tehnika je za Heideggerja najvišje zmagoslavje zahodne metafizike, ona je to sama. Je pozaba pozabe razlike med bitjo in bivajočim. V *Gelassenheit* (2010) Heidegger imenuje našo tehnično dobo »atomska doba«. Sedaj bi jo lahko poimenovali tudi informacijsko ali celo biotehnološko dobo. Prisivjanje narave v tehnični dobi je po Heideggerju zelo enostransko, saj imamo do narave prevladujoč, pragmatičen, instrumentalen odnos. Opozori na možnost, da narava s tisto svojo stranjo, ki jo ponuja človekovemu tehničnemu prilaščanju, skriva svoje bistvo. Da je ta možnost zelo realna, potrjujejo številne nepredvidene, neželene ekološke posledice tehničnega prilaščanja narave. Te bojzani izražajo mnoga ekološka nasprotovanja, na primer plinskimi terminalom, uvajanju gensko spremenjenih organizmov, jedrskim elektrarnam, kemizaciji okolja idr. Znanstveni in tehnični optimisti jim očitajo neracionalnost in čustvenost.

Heideggerja je vznemirjal problem kontrole tehnike. »... te moči so že zdavnaj prerasle človekovo voljo in sposobnost odločanja, ker jih ni naredil človek« (Heidegger, 2010: 19). Ta tema skrbi mnoge, ki se ukvarjajo s filozofsko in družbeno-zgodovinsko analizo tehnike (Hill, 1987; Mitcham, 1994; Smith/Marx, 1994; Bijker/Law, 1992; Winner, 1977). Najdemo jo tudi v znanstvenofantastičnih filmih in knjigah. Mnoge ekološke posledice, kot

so na primer globalne podnebne spremembe, niso tehnično obvladljive. Ne vemo, kako se bo obnašalo podnebje, če se povprečna globalna temperatura ne bo dvignila za 2°C, ampak za 4 ali 6°C. Tehnične zamisli geoinžiniringa za zmanjšanje izpustov CO₂ vodijo k še bolj tveganim ekološkim posledicam. Ideje geoinžiniringa so prometejski ustvarjalni napor, da bi se ohranila trajna ekonomska rast. Isto velja za projekt fuzijskih jedrskih elektrarn. Eksponentno rast je vse težje kontrolirati in predvideti njene posledice.

Bistvo moderne tehnike je za Heideggerja nevarnost (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 62). To se potrjuje splošno ekološko kot tudi družbeno-ekološko, še zlasti z moderno vojaško in civilno jedrsko tehniko, kemično tehnologijo in biotehnologijo. Moderna tehnika ni za Heideggerja največja nevarnost zaradi njenih ekoloških posledic, ampak ker reducira človeka na »pametno žival«, s tem pa človek izgubi uvid v svojo lastno avtentičnost in možnost, da razkriva stvari in varuje njihovo bit. Izguba te avtentične možnosti je za Heideggerja še hujša nevarnost od ekološke in atomske vojne. Oboje je samo simptom bolj izvirne nevarnosti tehnike. Da je moderna tehnika nevarna, se formalno kaže tudi v priznanju in spoštovanju načela previdnosti, ki je trn v peti številnim tehničnim projektom in uveljavljanju visokih tehnologij ter v ideji »normalnih nesreč« (Perrow, 1984), ki nastajajo zaradi naraščajoče kompleksnosti tehničnih naprav in sistemov in niso posledica organizacijskih pomanjkljivosti, nezadostne usposobljenosti kadrov in drugih družbenih in človeških dejavnikov. Če se inherentni nujnosti nesreč zaradi kompleksnosti pridružijo še zunanji družbeni in antropogeni dejavniki, je njihova verjetnost v določenem času še toliko večja in pogostejša. Nemožnost kratko- ali dolgoročnih ekoloških posledic običajno ne temelji na kakšnem naravnem zakonu, ampak na določenem obsegu empiričnih in eksperimentalnih spoznanj. Nemožnosti, ki se utemeljuje z omejenim izkustvom, ni mogoče dokazati. Vse, kar ni v nasprotju z naravnim zakonom, je možno. Obstaja samo večja ali manjša verjetnost, da se možnost uresniči v določenem času. Na zakonu temelji nemožnost, na izkustvu pa večja ali manjša verjetnost neke možnosti. Kar se ni zgodilo, se še vedno lahko zgodi, če ni v nasprotju z zakonom. Da se nekaj ni zgodilo, vsaj manifestno ne, je lahko vzrok v tem, da tega še ne zaznavajo naši merilni instrumenti ali da nekaj premalo raziskujemo ali da nismo pozorni na dolgoročne posledice. Ker teh še ni, pravimo, da je nekaj varno. Najslabše pa seveda je, če se posledice zazna, pa se jih prikriva javnosti. Moderna tehnika je omogočila rast blaginje in udobnejše življenje, toda hkrati je velika nevarnost, ki nas ob spletu določenih okoliščin lahko potisne še globlje v naravno prisilo.

Vse bolj se razširja spirala človeškega gospostva nad bivajočim. Namesto da bi se človek nad tem zamislil, pa je omotičen od možnosti ustvarjalnega duha. Heideggerjevo mišljenje nas trezni. Filozofija v podobi logistike bo

v prihodnosti prevzela gospostvo nad duhom (Heidegger, 1997: 10). To razmišljanje je mogoče dopolniti z naslednjim: s fiziko se je človek polastil moči nežive narave, z gensko tehnologijo moči življenja, z informacijsko in računalniško tehnologijo pa moči duha. V to smer gredo današnje nevrološke in kognitivne znanosti, ne samo logistika. Človek razširja spiralo moči. Specifični izraz te razširjajoče se spirale je stalna ekonomska rast, ki svojo najbolj ustrezno obliko najde v globalni, planetarni rasti v procesu globalizacije. Ekološke posledice, katerih rezultanta je nastajajoča družbeno-ekološka kriza, so manifestacija te razširjajoče spirale rasti in moči.

Človek moderne mora nenehno »mojstriti« tehniko, ker je ustvaril takšen družbeno-ekonomski sistem, ki to zahteva od človeka, ker sta znanost in tehnika postali konkurenčno sredstvo večanja dobička in večanje blaginje. To je družbeno-ekonomska razlaga Heideggerjeve teze, da je bistvo človeka takšno, da ustreza bistvu tehnike. Heidegger se ne spušča v razmerje tehnika-kapital-narava. To je glavna nezadostnost njegovega razumevanja tehnike.

Heidegger v bistvu odkriva sistemski značaj moderne tehnike, ko ugotavlja, da ni nobene izolirane tehnične stvari. Vsi elementi v svetu dela so med seboj povezani in se nanašajo drug na drugega. Vprašanje je, kako naj človek preseže instrumentalnotehnični odnos do bivajočega, če ta izhaja iz strukture njegovega vsakdanjega življenja. V Biti in čas (Heidegger, 1997) je instrumentalna aktivnost temeljni način »biti-v-svetu«. Sproščen odnos do tehnike, ki naj bi se vzpostavil z obratom (die Kehre), pomeni, da instrumentalnotehnični odnos ni več edini, prevladujoč, ne pa, da ga sploh ni. Heidegger ne misli, da se je tehniki mogoče odreči. Tehnika je nepogrešljiva sestavina človekovega bivanja v svetu. Ta nujen odnos se je preoblikoval v tehnični dobi v moderno tehniko kot postavje (Gestell). Ta preobrazba je nekaj zgodovinskega, zato tudi ni nujno, da ostane. Je udejanjenje prvobitne možnosti, ni pa nujnost, iz katere se človeštvo ne more izviti. Razvoj metafizike ni sicer nekaj poljubnega, ni pa tudi nekaj nujnega, ki mora obstajati tudi v prihodnosti. Ne vemo, kako je s to nujnostjo, ki se dogaja kot igra iz začetnih nastavkov. Obstaja zagonetnost moderne tehnike pri Heideggerju: ona ni samo človekovo delo, človekova poljubnost, je nujen iztek preobrazbe metafizike, a hkrati ni nujnost, ki jo človek ne bi mogel premagati. Instrumentalno-tehnični odnos je sestavina človekovega bivanja v svetu v vseh obdobjih, se pa manifestira na svojski način v tehnični dobi. Heidegger se zaveda tehnične realnosti v načinu življenja sodobnega človeka, ko ugotavlja, da smo vsi »odvisni od naprav, ki nas izzivajo celo k vedno večjemu napredku«.

Heidegger je bil pozoren na spremembo človekovega odnosa do stvari, ne pa na spremembo odnosov med ljudmi ter preobrazbo družbenih institucij in praks (Zimmerman, 1990: 130). Pri tehniki ga ni zanimalo suženjsko,

tlačansko, mezdno delo, smrt v taboriščih, pač pa hidroelektrarne na reki Ren, ki so zaustavljale njen tok, vetrni mlini, ki ne kopičijo energije, in podobno. Heidegger se osredotoči na bistvo tehnike, ne zanima pa ga bistvo družbenih odnosov, v katerih se izumlja, proizvaja in uporablja tehnika. Ne spušča se v analizo kapitalskega odnosa do narave in človeka, ki vodi v vse večje obvladovanje narave s stalno razširjeno produkcijo in potrošnjo, ki se izrazi v trajni ekonomski rasti in inovativnosti moderne tehnike. Zaprl si je pot za razumevanje družbene razsežnosti tehnike, ko je stal na stališču, da je moderna strojna tehnika metafizični instrumentarij biti za spremembo odnosa (Bezug) biti do človeka (Heidegger, 1983, GA, Bd. 54: 128), ne pa instrumentarij človeka za spremembo odnosa človeka do človeka, do narave in do biti. Tehnika je tudi instrument za izkoriščanje človeka, za večanje blaginje, za večji dobiček, za konkurenčnost, za ekonomsko in vojaško prevlado, za ... Tehniko Heidegger na nek način vendarle povezuje z družbenimi odnosi, ko ugotavlja, da se še ne ve, kakšen družbeni red bi ustrezal moderni tehniki. Dvomi, da je to demokracija (Heidegger, 1976). Njegov pojem tehnike je ožji od pojma produktivnih sil, ki je zelo pomemben za povezovanje družbenega reda s tehniko. Po Heideggerju se Marxovo mišljenje še ni gibalo v senci tehnike. Marxovo se je že, toda na drug način kot Heideggerjevo. Marx razmišlja o tehniki v kontekstu produktivnih sil in produkcijskih odnosov. Za Marxa sama tehnika ni bila tako usodna kot pri Heideggerju. V tem pogledu pa njegovo mišljenje res še ni stalo v njeni senci. Globoka razlika med Heideggerjem in Marxom obstaja tudi v tem, da je bila za Heideggerja pomembna razlika med orodjem in organizmom, ne pa med orodjem in strojem. Naša doba ni tehnična, ker uporablja in izumlja stroje, ampak te po Heideggerju izumlja in uporablja, ker je tehnična. Za Marxa je bila izredno pomembna razlika med orodjem in strojem, ker je z njo povezana sprememba značaja dela in položaja delavca v tehnični delitvi dela. Da bi bolje dojel to razliko, je leta 1863 poslušal celo eksperimentalni kurz iz mehanike za delavce (Kirn, 1977: 184–186).

Heidegger ni edini, ki je podvomil, ali demokracija ustreza vladavini moderne tehnike. Nemški sociolog Schelsky (1961) je pisal o »tehnični državi.« »Prisila stvari« (Sachzwang) po njegovem izpodriva demokratično odločanje in ga nadomešča s strokovno-tehničnim. Vladavini tehnike torej ustrežata tehnična država in tehnična vlada. Spregleda se, da so razhajanja zlasti pri tako imenovanih »transznanstvenih problemih« (Weinberg, 1977) tudi med strokovnjaki, ki imajo isti obseg znanja in razpolagajo z istimi dejstvi in informacijami. Izvori tovrstnih razhajanj niso spoznavne, ampak družbenovrednotne narave. Vse bolj težavno in zapleteno je razmerje med strokovnostjo in demokratičnim odločanjem. Če tega odnosa ustrezno ne razumemo in operacionaliziramo, se znajdemo v scientistično-tehnokratskem determinizmu ali pa v politični samovolji in poljubnosti, ki

ne potrebuje znanosti in strokovnosti. Strankarska demokracija je povsod v krizi in potrebno jo bo nadgraditi z ekonomsko demokracijo, obe pa se bosta morali opirati na znanstvena in strokovna spoznanja. Nekateri so opozarjali že pred več desetletji, da ekonomska demokracija v prevladujočih kapitalskih odnosih lahko postane sredstvo za vse bolj popolno integracijo potencialnih nezadovoljnejšev v sistem. Takšna integracija naj bi preprečevala nasprotovanja sistemu in »sanje« o možnih alternativah, o drugačnem svetu. Mnogi to nevarnost preprosto odpravijo s tem, da je pač mnogo bolje biti izkoriščen, a živeti v materialni blaginji, kot pa biti neizkoriščen v revščini. Zaradi možnih posledic, ki izhajajo iz ekonomske demokracije, se tej ne bomo odrekli.

Heideggerjev dvom o ustreznosti demokracije bodoči tehniki v družbeno-ekološkem oziru potrjuje četrti scenarij Mihajla Mesarovića, ko sedanji nestabilni svetovni scenarij (A), ki ga odlikuje visoka rast svetovnega gospodarstva, poglobljanje socialnih razlik, uničevanje okolja, vodi v scenarij (B) z izgubo državljanskih in demokratičnih svoboščin. Ta preide v ekodiktaturo bogatih nad revnimi (scenarij D), ki se preobrazi v scenarij (C), tega pa odlikuje svetovno ekosocialno tržno gospodarstvo. Stabilnost sistema zagotavlja človekove pravice in splošni napredek (povzeto po Blinc, 2004: 11). Žal se nadaljujejo trendi scenarija (A) in (B). Veliko vprašanje je, če bo sploh prišlo do vzpostavitve globalnega ekosocialnega, tržnega gospodarstva in se ne bo prej »napredek« katastrofično končal z ekodiktaturo kot obupnim poskusom preživetja v globalni družbeno-ekološki krizi. Doslej vse kaže, da usoda planetarne tehnike, o kateri razmišlja Heidegger, vodi prej v katastrofo kot pa v morebitni »obrat« k trajnostnemu razvoju ali pa k Mesarovičevemu scenariju (C). Tehnika je sicer izzivajoče enostransko razkrivanje, toda za Heideggerja ni nekaj hudičevega, božanskega in nevtralnega. Takšnemu razumevanju tehnike ustreza Heideggerjev obrat. Nikjer ni zagotovila, razen v filozofskem razmišljanju, da z nevarnostjo raste tudi rešilno. Ta lahko kasni in katastrofe ne more več preprečiti. Če je katastrofičen trend nelinearen, nepovraten, ga tudi rast rešilnega ne more vrniti v neproblematično izhodiščno stanje. Ne »pozaba biti«, ampak tri velike nevarnosti obstajajo za človeštvo:

1. nastajajoča globalna družbeno-ekološka kriza,
2. družbeno-ekonomska in politična kriza,
3. atomska vojna.

Dokler obstajajo atomsko orožje in meddržavni konflikti, je njegova uporaba vedno mogoča. Še več, sam obstoj znanja predstavlja možnost izdelave atomskega orožja. Za vse tri nevarnosti obstajajo različna gibanja: ekološka/okoljska, sindikalna in politična ter mirovna gibanja. Za »premagovanje« temeljne nevarnosti, kot je »pozaba biti«, pa po Heideggerju nista potrebna

noben družbeni aktivizem in gibanje. To je lahko celo škodljivo. Leta 1951 Heidegger ocenjuje Spenglerjevo idejo o propadu Zahoda kot pravilno, čeprav opisuje le simptome propadanja, ne pa njegovega izvora. Nimamo več veliko časa, če ga sploh še kaj imamo, da se izognemo usodi Nietzschejevih »... pametnih živali, ki so iznašle spoznavanje (Erkenntnis). To je bila najbolj domišljava, zlagana minuta 'svetovne zgodovine', toda samo minuta. Po nekaj vdihih narave je zvezda okamenela in pametne živali so morale umreti« (Nietzsche, 1968: 97). Nietzsche je usodni začetek postavil v veliko bolj oddaljeno preteklost kot Heidegger. Danes vemo, da zaradi dogajanja na Soncu v zelo oddaljeni prihodnosti naše Zemlje ne bo več. Mnogi že dolgo časa vedo, da narava ni tisto, kar trenutno ogroža obstoj človeštva, ampak človeška obremenitev narave in človekovo spreminjanje narave s sodobno tehniko. To je aktualna grožnja prebivanju človeka na Zemlji. Ne narava, ampak človeštvo ogroža samo sebe.

Za Heideggerja je novoveška temeljna drža »tehnična« (Heidegger, 1981, GA, Bd. 51: 17). Ne kapitalski odnos, ampak tehnika je temeljna značilnost novega veka. Ni tehnika v službi kapitala, ampak je kapital v službi tehnike. Razmerje med tehniko in družbo je pri Heideggerju obrnjeno. Prvo je tehnika, ostalo je posledica, je drugotno, izvedeno. Tukaj pa Heidegger zdrzne v tehnični determinizem, ki je posledica »determinizma« biti. Skrito metafizično bistvo moderne tehnike je prisotno že v tem, kar so stari Grki imenovali »techne«. Zameetek kasnejšega je bil že davno navzoč. Ta nastavek pa se je razkril kot nastavek, šele ko je postal razviden v moderni tehniki. Marx je tudi sodil, da v obliki menjave D-B-D tiči že možnost kasnejših gospodarskih kriz. Izredno pomembno je, kako se razume vpliv nekega začetka na časovno zelo odmaknjene dogodke. Moderna tehnika je razvojna stopnja metafizike: »... v njeni razširitvi skozi vse bivajoče« (Heidegger, 1997b, GA, Bd. 66: 176). Z moderno tehniko človek ne razkriva samo naravno bivajočega, ampak tudi sebe kot pripravljenega za uporabo. Ne glede na možno (ne)etično vsebino se ta Heideggerjeva trditev dandanes potrjuje v vseobsežnejši organiziranosti presajanja organov. Prvič v zgodovini sta znanost in tehnika omogočili, da so deli človeškega trupla postali koristni za žive. Razmišljanja, čeprav sedaj še fantastična, o bodočih prodajalnah človeških organov nakazujejo grozljivo možnost razvoja.

Heidegger ima prav, ko izpostavlja naslednjo dvojnost: tehnika ni zgolj nekaj človeškega, je pa tudi ni brez človeka (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 67, 69). Ta dvojnost narekuje tudi specifično »premaganje« tehnike. Tehnike se ne da premagati samo s človekom, ampak tudi ne brez njega. Tehnika temelji tudi v naravi, zaradi tega lahko pritrdimo Heideggerju, da ni samo nekaj človeškega. V njej delujejo moči, za katere Heidegger pravi, da so že zdavnaj presegle zmožnost človekovega odločanja (Heidegger, 2010: 19). To preseganje izhaja iz tega, ker bistvo tehnike, ne sama tehnika, ni nič tehničnega

in človeškega. Za »premaganje« tehnike je izključno odgovoren človek in ni odvisno tudi od biti, kot misli Heidegger. Že entropični značaj tehnike kaže, da ta ni samo nekaj družbenega in človeškega. Moderna družba se s svojo eksponentno ekonomsko rastjo postavlja na vrh pospeševanja entropije. Konfliktnost tehnike z naravo izhaja iz njene posebne umeščenosti v naravo, kot so jo prepoznali ekološki ekonomisti – entropisti (N. G.-Roegen, H. Daly, biolog in ekolog B. Commoner idr). Entropični nepovratni značaj življenjskega procesa je lepo izražen v naši ljudski pesmi:

*»Kamen, še ta kamen v vodi se obrne,
a mladost se moja nikdar več ne vrne.«*

Ekološka kriza kot rezultanta številnih antropogeno povzročenih ekoloških posledic in možnost atomske vojne za Heideggerja nista najhujši nevarnosti. Bolj temeljna nevarnost je sama pozaba biti, pozaba razlike med bitjo in bivajočim. Če do vojne ne pride, bo to prav tako vodilo k nezaslišani spremembi sveta in človeka. Ne morem se znebiti vtisa, da Heidegger podcenjuje obe konkretni nevarnosti zaradi globlje temeljne nevarnosti, kot je pozaba biti ali pozaba »ontološke difference«. Če se navedeni konkretni nevarnosti ne preprečita, ne bo tudi drugih, ker je zelo verjetno, da bo z njima izginila človeška vrsta. Če se jih prepreči, pa gotovo s tem še ni odpravljena nevarnost, o kateri razmišlja Heidegger. Ekološka kriza se ne more preprečiti, če se ne spremeni način produkcije, ki vse bivajoče vključno s človekom spreminja v uporabno surovino. Za človeštvo obstajata naslednje dve poti: a) nadaljevati z rastjo do ekosocialne katastrofe ali b) preiti ustvarjalno k nerastoči ekonomiji. Zagovorniki trajne rasti trdijo, da to vključuje veliko nezaposlenost in upad blaginje. Je sploh možna ekonomija brez rasti, ob polni zaposlenosti? Da, če se skrči postopoma sedanjí obseg prebivalstva do ravni, ki ga lahko prehrani organsko, ekološko kmetijstvo. Ni nobenih izgledov, da bomo krenili po tej poti. Realno torej ostaja zgolj prva izmed obeh navedenih možnosti.

Po Heideggerju se mora spremeniti človek, ki »mojstri« moderno tehniko, potem se bo spremenila tudi sama tehnika. Koliko je ta sprememba odvisna od človeka samega, zlasti novega načina mišljenja, in od usode biti, pa ni jasno. Jasno je samo to, da ni odvisna samo od človeka, ni pa tudi možna brez njega. Heidegger ugotavlja, da se še ne ve, kakšno tehniko bo gojil človek, ko bo prebolel moderno novoveško tehniko. Mi sedaj mislimo, da bo to ekologizirana, zelena okoljska tehnika. Toda: ali ta presega dosedajno izzivajočo ogrožujočo tehniko? Ne, v kolikor je tudi ta tehnika v funkciji linearne ali celo eksponentne ekonomske rasti.

Po Heideggerju tehnike ni mogoče razumeti samo v okviru družbenih, političnih, ekonomskih kategorij, ker naj bi bile te same že empirična

manifestacija tega, kar presega materialno področje. Heideggerjevo razumevanje razmerij bit – tehnika – družba je linearno. Družbene kategorije so nujne za razumevanje tehnike, toda niso zadostne. Pri Heideggerju tehnika sploh ne nastopa kot ekonomska kategorija, kot konstantni kapital nasproti variabilnemu kapitalu in kot sredstvo izkoriščanja le-tega. To ne izniči pomembnosti Heideggerjevega razumevanja tehnike, ampak govori o njeni posebnosti. Sedaj zelo razširjena termina, kot sta »človeški kapital« in »naravni kapital«, na jezikovni ravni zapoznelo izražata priznanje, kako se je kapital polastil človeka in narave.

Obrat ali propad

Ali ima Heideggerjevo mišljenje sploh kakšno povezavo z našo družbeno-ekonomsko krizo? Ima, v kolikor sta naša praksa in mišljenje tudi sestavini odnosa do narave kot zaloge surovin in energije, planetarne mobilizacije, brezmejnega zaupanja v tehniko, v nenehno razširjajočo se spiralo ekonomske rasti ter v kolikor tudi pri nas obstaja dejansko in miselno protistavljanje tem trendom (Kirn, 2004: 229–276). Nietzschejanska paradigma miselno in praktično še ni v zatonu, kot sem trdil pred mnogimi leti (Kirn, 1991). Je še vedno prevladujoča. V okviru nje nastajajo sicer zametki drugačne paradigme, vendar je zelo verjetno, da se ne bo uveljavila, ker bo najbrž prej prišlo do katastrofe. Da se bo zgodil »obrat«, in ne katastrofa, nam Heidegger pusti upanje z dvema trditvama:

- a) samo Bog nas lahko še reši (Heidegger, 1976);
- b) s stihom nemškega pesnika Hölderlina iz začetka 19. stoletja: »Kjer je nevarnost, raste Rešilno tudi« (Heidegger, 1967c, IR: 353).

Če obstaja kakšna rešitev, ta ne bo prišla od boga, ampak od drugačnih ravnanj ekološko ozaveščenih ljudi, družboslovne, naravoslovne in tehniške inteligence, političnih, finančnih in podjetniških akterjev. Heideggerjevo mišljenje ne aktivira teh dejavnikov proti konkretnim nevarnostim, kot so ekološke posledice, možnosti atomske vojne, rastočega socialnega razslojevanja, privatizacije skupno dobrega, razdejanja Zemlje idr. Nekateri ekonomisti sedanji in bodoči potek ekonomske krize ponazorijo s črkami V, U, W in L. Za zagovornike rasti bi trajna rast kvečjemu imela kaskadno obliko ene izmed prvih treh črk, toda na vse višjih ravneh, tako da bi v pre-rezu šlo za linearno ali celo eksponentno rast. V konceptu »meje rasti« pa bo bodoči razvoj imel obliko črke L. Vprašanje je, kako velika bo ta črka. Tem manjša bo, čim zgodnejši bo premik k ekosocialni trajnostni družbi. To možnost je človeštvo najbrž zamudilo in črka L bo zelo velika. Kako globok bo padec, bo odvisno od obsega prekoračitve »rdečih črt« obremenitve ekosistemov. Pri nekaterih državah EU ima izhod iz sedanje krize obliko

črke V ali U, toda tudi njih in vse človeštvo čaka usoda črke L, če se bo trajna rast nadaljevala.

Nastajajoče družbeno-ekološke krize še ni, vsaj manifestno ne, so pa številni lokalni krizni družbeno-ekološki dogodki, kot so na primer nasprotovanje lokaciji medobčinskega središča za odlaganje odpadkov, protesti proti lokalnemu onesnaženju, ki ga povzročajo industrijski objekti (na primer Lafarge Cement). Mnogi protesti, ki sodijo v kategorijo »ne na mojem dvorišču« (NIMBY), so rešljivi le tam oziroma jih sploh ni, kjer se nobenemu ne bo treba boriti za svoje dvorišče. Takšnega stanja ne bo mogoče vzpostaviti v okviru paradigme rasti. Na globalni ravni pa, kot nas informirajo ekološke študije, je človeštvo že prekoračilo marsikatero »rdečo črto«, kot je na primer odstotek prilaščanja bioprodukcije, obseg ekološkega odtisa na prebivalca, zmanjšanje biotske pestrosti idr. Akterji ekonomskih politik, podjetniki in potrošniki pa se obnašajo tako, kot da so te črte še daleč odmaknjene, če sploh obstajajo. Posledice prekoračenja teh meja bodo neslutene.

Za sodobno ekonomsko-finančno krizo se običajno misli, da bo ta kratkotrajna, prehodna, potem pa bo znova sledilo obdobje visoke rasti potrošnje in proizvodnje. To je tipično pričakovanje številnih ekonomistov, politikov in mnogih ljudi. Namesto da bi se opustila paradigma rasti, se v obdobju svetovne gospodarske in finančne krize vse stavi na obnovo rasti, konkurenčnosti, visoke tehnologije in dodane vrednosti. Tudi skupino BRIK (Brazilija, Rusija, Indija, Kitajska) čaka zaton, čeprav sedaj pozna visoke stopnje ekonomske rasti. Imel jih je tudi kapitalistični Zahod pa nekdanje socialistične države. Slej ali prej bo prišlo do zatona tako Zahoda kot Vzhoda, ker oba mislita, da je prava pot trajna ekonomska rast. Heideggerjev sproščen odnos do tehnike pomeni, da ne moremo biti njeni gospodarji in z njeno pomočjo gospodarji biti, s tem pa tudi gospodarji narave. Sproščenost in svoboda sta v spoznanju te nemožnosti. Pri Heideggerju ni govora o tem, da se to spoznanje more uveljavljati hkrati s procesom ekologizacije tehnike, znanosti, družbene zavesti in preobrazbe dosedanje politike. Z obratom k ekosocialni trajnostni paradigmi se spremeni vse. Znova se bo moralo splačati popravljati ali reciklirati stare obnošene čevlje, stare dežnike, obleke, pohištvo in podobno. Zavreči česarkoli kot neuporabno ne bo samo neekonomično, ampak tudi družbeno nemoralno. Celoten produkcijski način in poraba bosta temeljila na kriterijih trajnosti. Ti bodo nadrejeni vsemu drugemu. Konkurenca da, toda ne na račun zmanjševanja trajnosti, bo potekala v njenem okviru. To bo najbrž sestavina tega, čemur Heidegger pravi novi etos, ki ga potrebuje Zahod oziroma ves svet, v kolikor je ta postal Zahod. Ves svet potrebuje novi etos kot nov način prebivanja človeka na Zemlji.

Tako velike akcije, kot je bilo očiščenje Slovenije, so ekološko zelo velikopotezne in dobrodošle, toda ob tem se je treba zavedati, da tovrstni podvigi ne morejo preprečiti ekološke degradacije Slovenije. To je stvar produkcije

in porabe, podjetniškega obnašanja, zakonodaje in celotne politike. Naša velika investicija v TEŠ 6 je potrjevanje stare paradigme in majhen prispevek male Slovenije k »razdejanju Zemlje«. Sedaj se veliko razpravlja o prehranski varnosti. Prehranske varnosti si Slovenija in tudi nobena druga država ne bo zagotovila z uvozom hrane, ampak z zaščito sedanjih obdelovalnih površin in z njihovim povečanjem.

Nastop družbeno-ekološke krize bo dolgotrajen in zelo verjetno nepovraten, kar pomeni, da se bo končala samo z radikalno spremembo sedanjega načina produkcije, potrošnje, vrednot, to je celotnega načina življenja in mišljenja. Heideggerjeva misel, da človeško zgodovino pogojujejo sile, ki jo presegajo, lahko razumemo tudi tako, da je pogojena z vsakokratnimi naravnimi omejitvami in možnostmi. Vsak produkcijski način se tem mejam specifično ustvarjalno prilagaja. S priznanjem te interakcije ne gre za naturalistično koncepcijo zgodovine človeka. Človek ustvarja svoj svet v naravi in pri tem se neizogibno sooča z naravnimi zakonitostmi in omejitvami.

Heidegger je dočakal izid prvega poročila Rinskemu klubu *The Limits to Growth* (Meadows, 1972). Gotovo je vedel tudi za burne in ostre razprave, ki so potekale o tej knjigi v Nemčiji, čeprav nikjer ne omenja niti knjige niti razprav o njej. Knjiga je predstavljala stres za vse dosedanje privrženice trajnega družbeno-tehničnega »napredka«. Pri Heideggerju najdemo misel, ki bi bila gotovo sprejemljiva za avtorje Meje rasti, da v tehnični dobi narava ni nobena meja tehniki. Še več, misel dobro izrazi evforijo naše dobe, da je vedno mogoče najti tehnične rešitve za sedanje in prihodnje ekološke/okoljske probleme. Tako naj bi z različnimi rešitvami geoinženiringa preprečili grozeče globalne podnebne spremembe s shranjevanjem CO₂, s fuzijo zagotovili človeštvu skoraj neomejeno količino ekološko »čiste« energije, z biotehnologijo silno povečali proizvodnjo hrane, zmanjšali ekološke obremenitve in celo dosegli nesmrtnost človeka. Pojasnila naših strokovnjakov za jedrsko varnost o nesreči v japonski jedrski elektrarni Fukušimo v marcu tega leta so popolnoma zunaj okvira Heideggerjevega razmišljanja o moderni tehniki kot nevarnosti in izzivanju. Nesreča bo intenzivirala razprave o jedrski varnosti ter o renesansi jedrske energije. Energijo potrebujemo – toda: ali moramo res izbirati med jedrsko energijo brez CO₂, vendar z nevarnostjo nesreč katastrofalnih razsežnosti in med globalnimi podnebnimi spremembami, prav tako s katastrofalnimi razsežnostmi? Če je temu tako, smo dejansko v tragični situaciji. Prišlo je že do velikih ekološko/okoljskih nesreč (Hernan, 2010), ki so opozorile politiko, podjetnike in človeka sploh, da spremeni svoje razumevanje razmerij med moderno tehniko, naravo in ekonomijo. To se ni zgodilo. Naš okoljski minister Roko Žarnič je izjavil: »Ne mislim, da taka nesreča lahko zavre razvoj, temveč ga kvečjemu pospeši, privede do novih tehničnih rešitev, vse načeloma pripomorejo k varnosti« (Mašanović, 2011: 3). Zaupanje v nove tehnične rešitve, ki bodo

povečale varnost, ne uvaja Heideggerjevega sproščenega odnosa do tehnike, ampak je znotraj paradigme tehnične dobe, v kateri naj bi bil človek gospodar, ne pa pastir in sosed biti. Na žalost v to paradigmo ni ujet samo naš minister, ampak večina ljudi in vse razvojne ekonomske politike pri nas in v svetu. Tehnično obvladovanje bivajočega in narave je mogoče spremeniti z razumevanjem človekovega bistva, s tem pa se spremeni tudi človekovo razmerje do tehnike, bivajočega in biti. Dosedanje metafizično razumevanje človeka gre na roko »mojstrenju« tehnike, to je njenemu nenehnemu inoviranju in izboljševanju. Heideggerjevega vzklika »Samo Bog nas lahko še reši« ne gre razumeti kot obupnega krika na pomoč vernega človeka. Če bi to bil, bi to pomenilo, da se je Heidegger vrnil k metafizičnemu mišljenju in opustil svoj štiridesetletni prometejski napor za razkritje njegovega bistva, in s tem za možnost njegovega premaganja. Heideggerjev vzklik je metafora za usodo biti.

Tako kot se trajnostni razvoj sedaj prakticira in razume, ne gre za noben obrat. Ali je sploh mogoč? Če ni, je katastrofa nujna. Obrat za Heideggerja pomeni sproščen odnos do tehnike. Tehniko je po Heideggerju treba »preboleti«, ne pa jo imeti za nekaj božanskega, nevtralnega ali hudičevega. »Sproščenost« bi omogočila človekovo odprtost za bistvo tehnike. Toda sama sproščenost do tehnike še ne odpravlja njenih neželenih ekoloških učinkov. Potrebujemo ekologizacijo tehnike, upoštevanje načela previdnosti in razumevanje bistva tehnike. Sproščenost pri Heideggerju ne pomeni odprave tehnike.

Obnovljivi in neobnovljivi viri narave v okviru Zemlje ter ekološke posledice njihove rabe predstavljajo meje za rastočo ekonomsko-tehnično prilaščanje narave. Če to drži, potem bi Heideggerja lahko uvrstili med somišljenike močnega, ne pa šibkega koncepta trajnosti. Zagovorniki šibkega koncepta trajnosti pravijo, da je mogoče v nedogled naravni kapital nadomeščati s tehničnim. Premisa tega koncepta je sestavina vseh današnjih razvojnoekonomskih politik. Ne glede na to, da Heidegger dojame bistvo nemetafizičnega »novega mišljenja« kot nekaj nepraktičnega, nekoristnega, neučinkovitega, pa ima to mišljenje veliko zgodovinsko nalogo, da poskuša ozavestiti človeštvo velike nevarnosti, ki nastaja z znanstveno-tehničnim obvladovanjem narave. Človek se mora odpreti bistvu tehnike, kar je nekaj popolnoma različnega od njenega potrjevanja in izboljševanja. Heideggerjev »obrat« (die Kehre) mogoče ustreza človekovi poslovitvi od trajne ekonomske rasti in usmeritvi k paradigmi trajnostnega družbeno-ekološkega razvoja. Heideggerjeva rešitev v tehnični dobi je naslednja: DA neizogibnosti tehnike in hkrati NE, v kolikor izključuje naše bistvo (Heidegger, 2008, 22–23).

Entropična narava družbenega razvoja bo zahtevala številne korenite strukturne reforme. Večina ljudi bi jih sprejela, če bi vladajoča politika izpolnila naslednje: 1.) posledice krize morajo relativno še bolj obremeniti

premožne sloje in kapital, 2.) da je politično in pravno uspešna pri pregonu korupcije in gospodarskega kriminala in 3.) da se odrekanje in rezerve išče tudi na strani kapitala in ne samo delavcev in upokoencev.

Popolnoma zgrešena je sedanja naša, evropska in svetovna usmeritev, da je treba samo postopoma zamenjati neobnovljive energetske vire z obnovljivimi, pa se bo trajna rast lahko nadaljevala. Ne bo potrebno samo nadomestiti, ampak tudi zmanjšati porabo energije in naravnih virov sploh. Velikanski problem je že nadomeščanje, saj ni še prišel Prometej III. (N. G.-Roegen), ki bi nadomestil dosedanjšega Prometeja II. (neobnovljiva fosilna goriva). Ali ga bo privedla človeška inovativnost? Politika in ekonomija nam dopovedujeta, da brez rasti ne gre. Pa bo moralo iti, če bomo hoteli preživeti in živeti v naravi. Je politika pripravljena na to nujnost? Ne! Vse gre bolj ali manj po starem in ni usmerjeno k obratu. Zadeva je surovo preprosta: ali bomo vzpostavili in živeli v okviru paradigme ekodružbene trajnosti ali pa sploh ne bomo. Temu ustrezno se mora spremeniti vse dosedanje mišljenje, politika, davčni sistem (premik od obdavčitve dela k obdavčitvi porabe naravnih virov, energije in surovin), vrednote, inovativnost, individualno in kolektivno obnašanje. V takšni paradigmi ni prostora za dosedanje socialno razlikovanje in trende privatizacije narave. Mar takšen obrat k trajnostni paradigmi nima ničesar skupnega s Heideggerjevim »obratom«?

Heidegger ne ve, vendarle dopušča, da že stojimo v »senci« obrata. Kdaj in kako se bo to zgodilo, ne ve nihče (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 61). To senco bi lahko ekološko razumeli kot zametke paradigme trajnostnega razvoja, čeprav sedaj še v preobleki paradigme rasti. Za ta družbeno-ekološki obrat se ve, da se mora zgoditi čim prej in da bomo morali preiti k obnovljivim energetskim virom in njim prilagoditi potrebe in ves način življenja. Družbeno-ekološki obrat morda ni istoveten s Heideggerjevim, toda obema je skupen zasuk od malikovanja in fetišiziranja tehnike ter ekonomske rasti. Vedenje, kdaj se bo obrat zgodil, bi bilo po Heideggerju celo pogubno za človeka (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 71). Mogoče bi bila pogubnost tega vedenja v tem, da bi se ljudi z ekodiktaturo sililo k temu obratu. Po Heideggerju moramo potrpežljivo čakati na ta obrat. V ekološkem pogledu je to čakanje pogubno za človeka. Vsak zamik obrata bo prinesel večje trpljenje ljudem in večje »razdejanje Zemlje«. Tukaj je veliko razhajanje med Heideggerjem in ozaveščenostjo ekološke nevarnosti. Rast rešilnega ob rasti nevarnosti globalnih podnebnih sprememb so gotovo koraki v smeri večje rabe obnovljivih virov energije. Vsak prispevek k temu je pomemben za človeštvo. Odprto pa je, če bo Prometej III. (N. G.-Roegen) prišel pravočasno. Uveljavitev družbeno-ekološke trajnostne paradigme ni mogoča brez spremembe dosedanjšega odnosa do tehnike, do narave in do samega sebe. Drvimo v samouničenje in ni videti, da z enako ali še večjo hitrostjo raste tudi rešilno. Nevarnost je za Heideggerja rešilno, v kolikor to rešilno

prinaša nevarnost iz svojega bistva (Heidegger, 1994, GA, Bd. 79: 72) Lahko bi se reklo, da Heideggerjev obrat vključuje premik k »mejam rasti«, saj je rast volje do moči povezana z rastjo ekonomske in politične moči ter planetarnega gospostva nad bivajočim. Vse kaže, da bo obrat katastrofično in tragično izsiljen in ne bo premišljeno in organizirano človeško dejanje. Heidegger pravi, da obrat ni samo delo človeka, ampak dogajanje v biti sami. To lahko razumemo tudi na ta način, da nas ekološke/okoljske posledice silijo k obratu, in zato ta v tem smislu ni samo delo človeka, njegove prostovoljne odločitve. Obrat je notranja možnost tehnične dobe, toda do njega se ne pride z obsežnejšim ustvarjalnim delovanjem, s ciljem, da bi se bolj uspešno kontrolirala narava, saj je kontroliranje po Heideggerju bistvena sestavina produkcionične metafizike.

Biti moramo potrpežljivi in čakajoči, in ne aktivistično nestrpni. Sproščen odnos do tehnike je po Heideggerju onstran aktivnosti in pasivnosti. Ekološko trajnostna tehnična inovacija je tista, ki s procesom difuzije lahko nadomesti in izboljša sedanjo netrajnostno prakso brez večjih neželenih ekoloških posledic. Ali na primer ultralahko letalo, čeprav je sijajna tehnična inovacija, lahko nadomesti sedanji osebni in tovorni letalski promet? Ekološka kriza pomeni vse širše ozaveščanje, da je po starem vse težje, toda ustrezne, dobre nadomestitve pa še ni. Usmeritev makrorazvojne politike EU v 3 × 20, kar pomeni do leta 2020 zmanjšati izpuste CO₂ najmanj za 20 %, povečati delež obnovljivih energetske virov za 20 % in povečati energetske učinkovitost za 20 %, je pravilna, toda še ni zadostna, ker še vedno skuša ohraniti paradigmo rasti. Ni treba samo preiti k obnovljivim virom energije, ampak prenehati z rastjo njihove porabe. Ko smo spoznali in priznali ekološko nemožnost trajne rasti, se obrnemo k novim možnostim in v tem smislu raste tudi Hölderlinovo oziroma Heideggerjevo rešilno. Toda: ali smo jo res tudi priznali? Veliko časa je bilo že potrebno, da je prišlo do soglasja v znanstveni skupnosti o prevladujočem antropogenem vzroku globalnih podnebnih sprememb. Še težavnejše je soglasje o ukrepanju in soglasje o tem, kaj je rešilno. Lahko da bomo prej propadli, preden bomo prišli do učinkovitega rešilnega ukrepanja. Sedaj celo nekateri energetske strokovnjaki, med njimi tudi naši, menijo, da je zgrešena usmeritev k obnovljivim energetske virom zaradi podnebnih sprememb, saj se še ne ve, ali je segrevanje vzrok povečanja CO₂ ali pa je povečanje CO₂ vzrok segrevanju podnebja. Tu imamo znova opravka z linearnim vzročno-posledičnim, ne pa s povratnokrožnim mišljenjem. Če je povečanje CO₂ izhodiščni vzrok za povečanje segrevanja, pa je potem segrevanje vzrok povečanja sproščanja CO₂. Rešitve ni v Heideggerjevem potrpežljivem čakanju, ampak v radikalnejšem ukrepanju v okviru novega odnosa do tehnike, narave in soljudi.

Nekateri sodijo, da obstajata dve osnovni poti: a) pot revščine ob tehnični zaostalosti in majhni tehnični inovativnosti in b) pot blaginje (visoke

plače, visoke pokojnine, solidno zdravstvo, šolstvo, socialno skrbstvo idr.) ob veliki tehnični inovativnosti in dodani vrednosti. Obe poti, če se ne spremenita, vodita v propad. Razlika med njima je v tem, da nas v propad v enem primeru vodi stalna rast blaginje, v drugem pa revščina. Marsikdo bi rekel, saj ravno ta razlika je bistvena. Vsakdo bi raje izbral, da dočaka svoj konec v blaginji, ne pa v bedi. Na individualni ravni to drži, ker je smrt nujnost, toda: je mar nujen bližnji konec civilizacije in človeške vrste? Glede na propad je razlika med različicama a) in b) v naslednjem: pri različici a) je revščina že sedanjost, pri b) pa bližnja prihodnost. Tretja pot, če je še mogoča, je ekosocialna trajnostna družba, ki vključuje intenzivno ekologizacijo vseh področij: politike, znanosti, izobraževanja, medijev, tehnike, prometa, energetike, kmetijstva, turizma idr. Nekdaj je za tretjo pot med kapitalom in delom veljalo socialno tržno gospodarstvo, danes pa je to ekosocialno tržno gospodarstvo. Filozofija mora premisliti to tretjo možnost, sicer ni, kot bi rekel Hegel, zapopadla čas v mislih.

LITERATURA

- Beck, C. H. (1984): *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
- Bijker, E. Wiebe, in Law, John (1992): *Shaping Technology/Building Society. Studies in ociotechnical Change*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- Dallmayr, Fred (1993): *The other Heidegger*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Ellul, Jacques (1964): *The Technological Society*. Vintage.
- Emmet, Herman (2010): *This borrowed Earth. Lessons from the fifteen worst environmental disasters around the World*. New York: Palgrave, MacMillan.
- Engels, Friedrich (1958): *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti (Anti-Dühring«)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Farias, Victor (1987): *Heidegger et le nazisme*, Paris: Verdier.
- Guignon, Charles (1983): *Heidegger and the problem of knowledge*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hamilton, Clive (2010): *Requiem for a species. Why we resist the truth about climate change*. London, Washington, DC: Earthscan.
- Hawking, Stephen (1996): *Kratka zgodovina časa*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Hawking, Stephen (1998): *Sanje o končni teoriji*. Nova Gorica: Flamingo.
- Heidegger, Martin (1967): *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1967a): *Kaj je metafizika?* V: IR, Ljubljana: Cankarjeva založba: 95–146.
- Heidegger, Martin (1967b): *O »humanizmu.«* V: IR, Ljubljana, Cankarjeva založba, 181–235.
- Heidegger, Martin (1967c): *Tehnika in preobrat*. V: IR, Ljubljana, Cankarjeva založba, 322–381.

- Heidegger, Martin (1969): Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1971): Evropski nihilizem. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Heidegger, Martin (1975): Grundprobleme der Phänomenologie, GA, Bd. 24 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1976): »Nur ein Gott kann uns noch retten.« Spiegel, 30, Mai 31, 214–217.
- Heidegger, Martin (1976a): Wegmarken. GA, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1979): Prolegomena zur Geschichte des Zetbegriffs, GA, Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1981): Grundbegriffe. GA, Bd. 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1982): Parmenides. GA, Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983): Einführung in die Metaphysik. GA, Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983a): Die Grundbegriffe der Metaphysik. GA, Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989): Beiträge zur Philosophie. GA, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989a): Znanost in osmislitev. Nova revija, št. 83/84, 396–405.
- Heidegger, Martin (1994): Bremer und Freiburger Vorträge. GA, Bd. 79. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): Bit in čas. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin (1997a): Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer. 7–92.
- Heidegger, Martin (1997b): Besinnung. GA, Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2004): Wissenschaft und Besinnung. V: Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 41–66.
- Herf, Jeffrey (1984): Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics In Weimar and the Third Reich. Cambridge, London, New York, New Rochell, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Hill, Stephen (1988): The Tragedy of Technology. London: Pluto Press.
- Hoffman, Banesh, in Dukas, Helen (1980): Albert Einstein. Ustvarjalec in upornik. Maribor: Založba Obzorja.
- Hood, Webster Franklin (1977): A Heideggerian Approach to the Problem of Technology. An Arbor, Michigan: University Microfilm.
- Hooykaas, R. (1963): Das Verhältnis von Physik und Mechanik in historischer Hinsicht. Wiesbaden: Frank Steiner Verlag.
- Kirn, Andrej (1978): Marxovo razumevanje znanosti in tehnike. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kirn, Andrej (1986): Nauka u istoriji i istorija u nauci, Marksizam u svetu, Let. 7, št. 9–10, 5–14.
- Kirn, Andrej (1991): Zaton Nietzschejanske civilizacijske paradigme, Teorija in praksa, Let. XXVIII, št. 1–2, 85–94.

- Kirn, Andrej (1996): Holizem, fragmentarnost in interdisciplinarnost v povezovanju ekologije in družbenih znanosti. *Teorija in praksa*, Let. XXI, št. 11-12, 939-959.
- Kirn, Andrej (1999): Discipliniranost, interdisciplinarnost in enotnost znanosti. *Anthropos*, Let. 31, št. 1-3, 10-15.
- Kirn, Andrej (2004): *Narava-družba-ekološka zavest*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Kirn, Andrej (2008): Entropične razsežnosti družbenega razvoja. *Teorija in praksa*, Let. XIV, št. 3-4, 249-284.
- Kirn, Andrej (2008a): Entropija, okolje in ekonomska rast. *Teorija in praksa*, Let. XIV, št. 5, 433-458.
- Kissiel, Theodore (1977): Heidegger and the New Images of Science. *Research in Phenomenology*, vol. VII, 162-181.
- Kline, Morris (1984): *Matematika. Utrata opredeljenosti*. Moskva: Mir.
- Majer, Boris (1967): Heidegger - »mislec biti.« IR, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Majer, Boris (1968): *Med znanostjo in metafiziko*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Karl, in Engels, Friedrich (1956): *Nemška ideologija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mašanovič, Božo (2011): Nesreča lahko vzpodbudi nove tehnične rešitve. Delo, 15. marca.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens III, W. W. (1972): *The Limits to Growth A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. London; A Potomac Associates Book.
- Mitcham, Carl (1994): *Thinking Through Technology. The Path between Engineering And Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nietzsche, Friedrich (1967): *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Noble, Dennis (2010): *Glasba življenja. Biologija onstran genoma*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Perrow, Charles (1984): *Normal Accident. Living with High Risk Technology*. USA: Basic Books.
- Smith, Merrit Roe and Marx, Leo (1994) (ed.): *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- Safranski, Rüdiger (2010): *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*. Ljubljana, Študentska založba.
- Smil, Vaclav (2008): *Global Catastrophes and Trends. The Next 50 Years*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- Weinberg, Alvin M. (1977): The Limits of Science and Trans-Science. *Interdisciplinary Science Review*, vol. 2, no. 4, 337-342.
- Winner, Langdon (1977): *Autonomous Technology. Technics out of Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge: MIT Press.
- Zimmerman, Michael, E. (1986): *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's concept of Authenticity*. Athens: Ohio University Pres.
- Zimmerman, Michael, E. (1990): *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.