

***Mitsein* kot zasnova etike – Olafsonova “etična” interpretacija biti in časa**

UVOD

Izmed vseh kritik, ki letijo na filozofijo Martina Heideggerja, lahko eno izpostavimo kot prednostno. Tu ostaja odprto vprašanje, ali gre resnično za prednost glede na moč argumentacije, ki bi to kritiko utemeljevala, ali gre v prvi vrsti za prednost, ki črpa svojo veljavo predvsem iz svoje razširjenosti. Tovrstna kritika prihaja tako iz vrst tistih, ki svojo filozofijo snujejo na Heideggerjevih temeljih, kakor tudi iz vrst direktnih nasprotnikov. Lahko bi si celo drznil trditi, da gre za skoraj obče ukoreninjeno prepričanje, za nekaj, kar je ob imenu Heidegger potrebno navesti, nekaj, s čimer je treba seznaniti dijake v gimnazijah, ko pridobivajo informativno znanje. Formalni izraz te kritike je v tem, da je v Heideggerjevi filozofiji etična komponenta potisnjena v ozadje. Grobo rečeno, gre za mnenje, da v Heideggerjevi filozofiji ne more vzkliti seme etične dimenzije. Da smo sicer priče nekega izjemnega mišljenja, ki pa ima v sebi slepo pego, ki lahko povzroči prezrtje katastrofalnih razsežnosti. Tako o tem na primer Jaspers v pismu posebni univerzitetni komisiji, ki je odločala, kateri izmed predavateljev, delujočih v času nacizma, lahko nadaljuje s predavanji in kateri ne.¹

“Prizadevati si moramo za polno svobodo poučevanja, vendar je ne smemo ustvariti neposredno. Heideggerjev način mišljenja, ki se mi po svojem bistvu zdi nesvoboden, diktatorski, brez komunikacije, bi imel danes poguben učinek.”²

Šlo naj bi torej za umanjkanje etične sestavine v samem načinu mišljenja.

To mnenje sloni na dveh, treba je priznati, močnih dejstvih: Heidegger v plodoviti ustvarjalni epopeji razen Pisma o humanizmu ne ustvari nobenega dela,

¹ Gotovo je treba upoštevati tudi Jaspersovo osebno zamero Heideggerju, saj se je ta po letu 1933 od njega odvrnil. Jaspers ga je sumil, da zgolj zato, ker je bila njegova žena Judinja. Vendar je ne glede na morebitni vpliv zamere Jaspersovo mnenje nadvse zanimivo, kajti sodba, ki je bila t.i. Freiburški komisiji tudi podana ne zadeva toliko Heideggerjevega angažmaja v času nacizma, ampak opredeljuje kot nevarno samo Heideggerjevo filozofijo.

² Phainomena, 1997: str. 223.

kjer bi bila v ospredju zastavitev etičnega vprašanja³. Ne zgolj sozastavljena, ampak prednostno zastavljena. Naj se izrazim še bolj nedvoumno in s tem že marsikaj nakažem; formalno prednostno zastavljena. Zanimivo je to, da bi nas to dejstvo v zvezi s katerim koli drugim avtorjem le stežka presenetilo. Presenetilo mogoče še, ni pa prav zelo verjetno, da bi v tem umanjkanju besede iskali kakšen poseben pomen. Mož se pač ni odločil za pisanje o etičnih vprašanjih, njegove afinitete so drugod. V zvezi s Heideggerjem pa nikakor ni tako. Sam Jacques Derrida nam da navodilo, da moramo biti pri branju Heideggerja najbolj pozorni ravno takrat, kadar molči, kadar je skup z besedami. Če parafraziram znan slovenski pregovor: kadar Heidegger molči, desetim odgovori. Ali jih vsaj intrigira. Od kod ta specifična fascinacija nad Heideggerjevim molkom?

Prvi del odgovora gotovo tiči v sami Heideggerjevi filozofiji, ki po obratu kot filozofija govorice postane v veliki meri filozofija molka kot ključnega modusa govorice. Tam, kjer govorica obmolkne etc. Razumljivo se potemtakem zdi, da moramo tudi pri preučevanju te filozofije same postati najbolj pozorni ravno pri ključnih izostankih besede. In takšen izostanek se gotovo zdi tudi umanjkanje enakovredne in enakoizvorne zastavitve etike. Se pravi, zakaj zgolj vprašanje o smislu biti in ne hkrati tudi vprašanje o etičnosti tega biti?

Seveda je povsem jasno, da se ne bi nihče ukvarjal z izostankom Heideggerjeve besede, če ne bi bil drugi odgovor na to fascinacijo sama moč Heideggerjevega vpliva na celotno filozofijo dvajsetega stoletja. In če še enkrat parafraziram tisti znani slovenski pregovor: Kadar Heidegger molči, smo soočeni z izpadom nečesa bistvenega. In če dodamo še drugo, poprej obljubljeno dejstvo, ki je verjetno celo osrednji povod za označevanje Heideggerjeve filozofije kot totalitarne, se pravi njegov začetni zanos nad idejami nacionalsocializma, potem smo vsekakor soočeni s situacijo, ki je strašna, kakor koli jo že obrnemo. Govorimo vendar o filozofu, ki ga mnogi imenujejo kretničarja evropske filozofije dvajsetega stoletja! Ali je v besedah in stavkih, ki tvorijo Heideggerjev filozofski opus, in so torej kraj preokreta velikega dela evropske filozofije, resnično nekako prikrito delujoča

³ Seveda je že samo vprašanje o smislu tubiti, ki se preoblikuje v vprašanje o smislu biti tu v razklenjenosti sveta, ki ni zgolj eksistencialni prostor posameznika, ampak hkrati tudi sosvet z drugim, implicitno etično vprašanje. Etično na dveh ravneh: 1. Že sama ontološka analitika tubiti v svoji razgrnitvi naleti na problem / zahtevo avtentičnosti samozasnutja tubiti, kar bi lahko označili kot nekakšno imanentno prisotnost etičnega znotraj ontološkega. 2. Tudi če zavrnemo etično komponento zahteve po avtentičnem samozasnutju, čes da na tem še ni ničesar, kar bi resnično lahko označili za etično, naletimo na faktični fenomen sveta, ki je poleg mesta prebivanja tudi kraj srečanja z drugim. Toda slejkoprej v prednosti ostaja ontološka zastavitev. Tisto, kar je na tem mestu problematično, je ravno absolutna prednost ontološkega načina biti pred etičnim. Tubit je ontološko, in ne etično. Zgolj izhajajoč iz kritike te prednosti lahko poskušata Jaspers in Levinas označiti Heideggerjevo mišljenje kot totalitarno, takšno ki ne dopušča svobodne kritike, saj se zdi, da absolutna prednost ontološkega pred etičnim pomeni nekakšno definitivnost, ki preči dostop do drugačnosti svobodno etične dimenzije. Skrb za lastno bit, ki izhaja iz horizonta smrtnosti, je vselej v prednosti glede na absolutno svobodo odločitve, žrtve v dobrobit drugega.

koda, ki niči vsak poskus zasnutka etične dimenzije in postavlja na njeno mesto neko zavrtno prikrito, a ravno v toliko tem bolj delujočo voljo za *Herrschaft*? Ali je potemtakem nihilizem, ki naj bi prežemal sodobno družbo tako na ravni izgube bližine kot tudi na ravni geopolitične situacije nekaj, kar izvira iz Heideggerjeve filozofije same in Heidegger osebno privzame vlogo Descartesovega nadvse mogočnega in zvitega varljivca, ki nas čedalje bolj zapleta v svoje zavajajoče tančice. Če sprejmemo, da je Heideggerjeva filozofija sama po sebi v svojem jedru res totalitarna, potem se vsi tisti, ki nas je s svojimi besedami prepričal in omrežil, resnično čedalje bolj zapisujemo pogubi. Pogubi, ki je stvar zastrtosti in od tod ugasnitve našega pogleda. Druga opcija ni nič manj strašna. Morebiti je zgodba svetovnega razvoja v resnici nezavedno prešla v stadij nevzdržnega nihilizma, v katerem je kakršna koli etika povsem nemogoča in obstaja zgolj še kot prazna krinka, ki zakriva strašni pogled niča. Ga zakriva v njegovi pošastnosti, vendar ne more preprečiti, da bi ga za njo s srhom ne naslutili. V tem primeru Heidegger privzame vlogo katerega izmed zloveščih vidcev, ki so se sprehajali po Heladi in zbujali srh s strašno ostarelim, zgubanim videzom, ki je odslikoval mračno prihodnost. Toda ali ni v obeh primerih ravno na ta način, se pravi na način soočenja z ničem etične situacije, ravno vgrajena zahteva po ponovni zastavitvi vprašanja zasnutja etike. In to ravno na tisti način, na katerega Heidegger vselej zahteva zasnutje neke hermenevtične situacije, se pravi iz mesta neke uvrženosti, v kateri smo hkrati že v nekem razumevanju stanja, obenem pa tudi že v uvidu nezadostnosti tega razumevanja. Ravno uvid v nezadostnost razumevanja situacije je varovalka, ki preprečuje zapadanje v >se< in šele omogoča možnost avtentičnosti lastnega samozasnutja biti. S tem hočem dopovedati to, da četudi dopustimo možnost totalitarnosti Heideggerjeve filozofije, se nam ta vendarle ne izneveri, saj nam je v naprej povedal, da je izhodišče kakršne koli etičnosti v privzetju odgovornosti za izbiro svoje izbire. Kolikor torej je totalitarist in mu mi v totalitarnost sledimo, smo totalitaristi mi sami, medtem ko njega nikakor ne moremo obtožiti totalitarizma, ker ni nad nami zagrešil nikakršnega totalitarnega dejanja; ni nas pozval, ne silil, ne prosil, da mu sledimo. Za totalitarizem se vendarle zdi, da zahteva ravno ta poziv; sledi X. Če naj se izrazim jasneje: Vsaj v eni točki Heidegger definitivno ni totalitarist, in to ravno v tisti točki, kjer nam z najbolj totalitarno gesto prepovedi, namreč prepovedi preprostega sledenja njegovi filozofiji, šele odpre možnost v razumetje tega, kar nam skuša dopovedati. Ne da bi avtentično zastavili izhodišča svojega razmisleka, izhajajoč iz vedno lastne tubitnostne situacije, Heideggerja tako ali tako preprosto ne moremo razumeti in ga tudi ne moremo obtožiti totalitarnosti, če izhajamo iz vselej lastne tubiti, pa hkrati že prevzamemo odgovornost avtentičnega razmisleka kot zasnutja lastnega prebivanja. Jaspersova oznaka Heideggerjeve filozofije kot totalitarne

po svojem bistvu in njegovo mnenje, da sledeč Heideggerju ne moremo ohranjati sposobnosti svobodne kritike, nikakor ne drži. Ravno nasprotno. Šele s privzetjem svoje lastne možnosti biti po Heideggerju šele lahko filozofiramo. In sem Heidegger tudi postavlja izhodišče etike:

“Nahajati se pod zahtevo prisotnosti je največja človekova zahteva, to je etika.”⁴

Heidegger je verjetno najbolj znano disidentsko ime dvajsetega stoletja. In vendar ni bil disident v katerem izmed totalitarnih sistemov, ampak v času najbolj razvite zmagovite povojne demokracije. Tu nimam v mislih samo njegove izključitve s Freiburške univerze, ampak znamenja, ki nakazujejo, da je tudi še v času, ko je že bil vsaj uradno rehabilitiran, vlogo disidenta tudi sprejemal. Ni pričel skesano opevati nove družbene ureditve, ampak je sveta označeval kot napetost skrajnega nihilizma.

Ali je vzrok za Heideggerjevo disidentsvo torej res samo njegov rektorski angažma v času nacizma, ali pa je v njegovi filozofiji vendarle nekaj, kar morebiti niti ni tako neetično, pa je vendar demokratičnemu, se pravi po definiciji strpnemu sistemu sila težko prebavljivo.

Avtor, s katerim se bom ukvarjal v spisu, nikakor ne sodi med Heideggerjeve kritike. Celo nasprotno, sodi med najeminentnejše sodobne poznavalce Heideggerjeve misli in v delu *Heidegger and the ground of ethics* poskuša iz Heideggerjevih predpostavk v Biti in času izpeljati določen način etičnega mišljenja. Gre za zanimiv poskus, saj smo bili vsaj pri nas do sedaj soočeni s Heideggerjevim vplivom na etično področje predvsem z vidika razločevanja med božjim in svetim, ki je predmet kasnejšega Heideggerja, medtem ko je osrednja Olafsonova teza v tem, da ima že sam koncept Mitsein poleg ontološkega tudi etičen pomen.

Toda tisto, kar sem si zastavil kot osrednjo tezo besedila, ni v nameri da bi blaženo prišli do sklepa, da je Heideggerjevo srce čisto, ampak tiči ravno v tem, da se je politika do Heideggerja kot disidenta obrnila za 360 stopinj. Bolšči v isto smer, samo iz drugega kota. Če so ga poprej napadali, da ni demokrat, da je njegova filozofija v svojem bistvu totalitarna, da prezre pomen etike, potem se sedaj godi nasprotno. Na vsak način ga je potrebno prikazati kot filozofa, čigar etika se ujema z demokratičnimi vrednotami. Kot bom skušal prikazati na naslednjih straneh to v precejšnji meri velja tudi za Olafsonovo študijo Mitsein.

IZGUBA OBJEKTA ETIKE IN POSKUS NJENE PREMESTITVE

Če se že sprašujemo po izostanku oblikovanja etike pri Heideggerju v tistem tradicionalnem pomenu umestitve etične sestavine, jasne odreditve mesta etiki

⁴ Heidegger, Martin, *Zolliker Seminar* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987)

v celotnem miselnem korpusu, ki smo ga vajeni pri velikih imenih filozofske tradicije, potem se moramo zamisliti nad situacijo, v kateri se to umanjkanje godi. Ravno jasna odreditev mesta etike, kot neke objektivne znanosti, postaja čedalje bolj problematična⁵. Kantovo vprašanje kako naj ravnam, sicer še vedno ostaja živo, vendar pa se kot vedno bolj problematično zastavlja tisto, glede na kaj naj ravnam tako, in ne drugače. Izpostavi se vprašanje vrednot, pojmovanih kot moralni zakoni in njihove krize. Prvo pojasnilo te krize, tisto, ki se ga ponavadi tudi najbolj poudarja, je v tem, da z upadom vpliva religije vrednote izgubljajo zagotovilo v božji pravičnosti. Zagotovilo v smislu pomirjujoče gotovosti, da so tiste vrednote, ki smo jih podedovali od preteklosti, resnične božje zapovedi in da tako brez dvoma služijo kot jasen in razločen smerokaz tistemu ravnanju, ki teži k storitvi dobrega dela. Poleg tega, garancija vrednot pri božji milosti tudi zavezuje k upoštevanju teh vrednot. Če se torej vera omaje, potem se hkrati izgubljata tudi jasnost in zavezujočnost vrednot. Seveda ni rečeno, da imajo vrednote status božjih zakonov. Lahko jih pojmujeemo v Hobbsovem smislu kot del neke družbene pogodbe, ki omogoča sožitje med ljudmi in blagostanje družbe. Zdi se, da ima tovrstno pojmovanje trdnejša tla pod nogami, vendar pa tovrstni garanciji delnice padajo celo še hitreje. Z nastopom političnega pluralizma se dogodi disperzija mnenj o smereh, ki jih velja ubrati za doseg blaginje osebnih in državnih interesov. V toku tega procesa se jasno ločita zakon kot domena prava in etika. Morebiti se kdaj lahko prekrivata, vendar izhajata iz popolnoma ločenih izhodišč. V tovrstni situaciji, kjer ljudje ponavadi ne težijo za skupnim smotrom, kjer tak skupni smoter zelo redko sploh obstaja in kjer etičnega ravnanja ne moremo več zvesti na sledenje zakonu, tudi zelo težko oblikujemo zakonik etičnega ravnanja. Ne cerkev ne država ne moreta več zagotoviti etičnosti nekega ravnanja. Ostaja še Kantov kategorični imperativ kot poskus samozagotovila etičnega delovanja razuma samega. Že Hegel ga je raztrgal na podlagi tega, da sloni zgolj na posameznikovi odločitvi, ki bi bila lahko tudi odločitev za slabo. Vendar pa se zdi, da če ne dobimo zunanjega zagotovila pravičnosti, ki naj bi dal vodilo našemu ravnanju, usmerjenemu k dobremu, potem si moramo izoblikovati lasten moralni zakon.

Toda ali resnično lahko postavimo moralni zakon, ki nam bo nudil podporo v ravnanju v prav vsaki situaciji sobivanja z drugimi? Z drugimi, ki so nam lahko podobni ali pa tudi povsem različni, ki jih lahko razumemo ali pa tudi ne, s katerimi se lahko soočimo v najraznorodnejših situacijah, ki jih zopet lahko

⁵ Sicer to lahko trdimo za celotno filozofijo, vendar moramo upoštevati, da je etika vendarle vedno tisti najboljčutljivejši del filozofije, saj meji na nadvse nevarne sosesde, kot so moralistični del religije, ljudski "common sense" bonton, politično motivirana gibanja itd. Na ta način se zdi tudi vsaka sprememba, ki po svoje vedno zahteva tudi zlom starega poteka smisla, veliko bolj krizna.

razumemo ali pa ne. Če naj parafraziram Tolstoja: Kaj takega bi si lahko izmislil samo Nemec.⁶ Ali s tem, ko ravnam tako, kot bi meni ustrezalo v neki situaciji, če bi bil sam predmet tega ravnanja, res že izpolnim svojo "moralno dolžnost" do drugega? Ali ne gre pri tem predvsem za umik od drugega v lastno egocentrično samozadostnost?

Povzročitelj krize v etiki je prednostna vloga moralnega zakona. Ta nas glede na drugega ne zavezuje, ampak ravno obratno, odvezuje. S tem ko ustrežem neke-mu moralnemu zakonu, si glede drugega umijem roke, češ, jaz sem svoje opravil. Etično ni oblikovanje zakonov, ki naj bi etiko šele omogočili, temveč nekaj v stiku z drugim, pri čemer ni niti rečeno, da mora to nekaj biti delovanje. Kant sicer označi drugega kot meje mene samega, vendar je ob stiku z mojo etično zavestjo drugi zgolj predmet mojih vnaprej izoblikovanih stališč, tako kot je tudi moje lastno delovanje objekt nekega vnaprej izoblikovanega moralnega zakona.

Etika zapade v krizo takrat, ko pride do spoznanja, da v etičnem delovanju ni udobnih vnaprej zastavljenih oprijemališč in smerokazov, temveč da vsaka situacija, ki narekuje vprašanje, kako naj ravnam, zahteva nov napor nepopisne negotovosti. Pravila etičnega ravnanja nam niso objektivno dostopna.

S tem smo dospeli do mesta, ki si ga tudi Olafsson izbere za izhodišče svoje razlage Heideggerjevega preobrata na področju etike. Heidegger, ki zavrača odnos med subjektom in objektom kot še možno izhodišče filozofiranja in ki mu celo pripisuje krivdo za številna brezhodja, v katera je zapadla filozofija, vsekakor tudi etike ne more zastaviti v tradicionalnem smislu, ki ga Olafsson opredeli z besedami:

"Kot sem poudaril že prej, ta pogled dopušča razumetje etične povezave med človeškimi bitji kot nečesa, kar se vzpostavi šele s tem, da smo vsi subjekti istega korpusa etičnih principov, ki v te namene veljajo kot objektivni."⁷ (H. G. 11.)

Etika kot veda o apriornih in objektivnih etičnih principih v dvajsetem stoletju ne more vzdržati. Tisto, kar jo povozi, je kompleksnost življenja samega, ki ga je nemogoče zajeti v enoten princip. Edino, kar tovrstna etika še zmore in kar jo obenem edino tudi še ohranja, je način vsakdanjostne tubiti, ki ga Heidegger imenuje >se<⁸. Se pravi način biti kot nekritično, nesamolastno prevzemanje tistega, kar "se" pač dela, pravi, ve itd. Tovrstna vsakdanjostna tubit pa ni zmožna avtentične samorealizacije, zato tudi ne etičnega dejanja, ki mu izziv postavlja vedno določena povsem nova življenjska situacija. Pojavi se torej zahteva po

⁶ Gre za del Vojne in miru, v katerem Tolstoj dokazuje, da ni mogoče zastaviti takšnega strateškega načrta, ki bi predvidel neskončni splet dogodkov in interesov posameznikov, kakršen je vojni konflikt širokih razsežnosti. Pri tem početju so v ruski vojski med vojno z Napoleonom vodili predvsem nemški generali, ki so se vdinjali službi ruskega carja.

⁷ Olafsson 1998: str. 11.

⁸ Das Man.

premestitvi izhodišča etike v življenje samo, ki je kot sožitje z drugimi hkrati tudi edino mesto etičnega dogajanja.

Kako biti na avtentičen način drug z drugim? To je osrednje vprašanje, ki si ga Olafsson zastavlja v *Heidegger and the ground of ethics*. Dimenzija, v kateri se lahko to vprašanje šele prav oglasi, je Heideggerjev koncept >so-tubiti<⁹. Kakor Olafsson tudi priznava, Heidegger iz tega koncepta, ki ga vpelje v četrtem poglavju prvega dela *Biti in čas*, ne zariše črt možnosti neke nove in drugačne etike, vsekakor pa pripravi teren, na katerem bi se kaj takega lahko izpeljalo.

KONCEPT MITSEIN

Heidegger ločuje dva načina srečevanja bivajočega v svetu: srečevanje netubitnostno in srečevanje tubitnostno bivajočega. Netubitnostno bivajoče je stvar¹⁰, medtem ko je so-tubitnostno bivajoče drugi. Razločevanje stika s stvarmi in stika z drugim je že na ravni, ki jo tradicionalno zavzema spoznavna teorija, po Olafssonu ena večjih Heideggerjevih zaslug. Iz Descartesa izhajajoča tradicionalna filozofija namreč samega stika, srečanja z drugim ne ločuje od stika s stvarjo. Tako stvar kot drugi sta v stiku s spoznavajočim subjektom postavljena v pozicijo objekta. Oba mora subjekt najprej spoznati, se pravi, vprašati se po izpolnjenosti možnosti spoznanja, nato klasificirati itd. Tako spoznavana stvar kakor tudi spoznavani drugi spadata kot objekta v jurisdikcijsko območje spoznavne teorije. Se pravi območje, ki ga od subjekta ločuje določena bolj ali manj nepremostljiva distanca. S tem se izgubi izvorna bližina, ki veže posameznika z njima.

Izhajajoč iz uvrženosti, se pravi vedno že biti v svetu, biti pri drugem bivajočem, Heidegger odstre vidik, ki s povrnitvijo avtentične bližine sveta omogoči tudi izvorno drugačnost stika s stvarjo in stika z drugim. Tubit je vedno in najprej že v svetu, kraju prebivanja in hkrati tudi horizontu razklepajoče se smiselnosti tistega, kar se znotraj njega sprošča.

“Ontološka interpretacija sveta je v prehodu skozi znotraj svetno priročno postavljena na začetek, ker tubit v svoji vsakdanjosti, z ozirom na katero ostaja stalna tema, ni le sploh v nekem svetu, temveč je do sveta v razmerju v prevladujočem načinu biti. Tubit je najprej in večinoma prevzeta s svojim svetom.” (Bit in čas, 164)

Na ta način je tubit vedno že v zasnutku razumetja srečanja z znotraj-svetno srečljivim. V zasnutku razumetja pa je lahko v toliko, ker je sama že v tem srečanju.

⁹ Mitsein.

¹⁰ Beseda predmet po Heideggerju nakazuje zelo pomembno modifikacijo izvirnega pomena stvari, zato se v tekstu držim besede stvar tudi tam, kjer bi pričakovali besedo predmet. Odnos med človekom in stvarjo z vidika priskrbovanja ustreza slovničnemu sklonu orodniku, in ne tožilniku. Kajti gre za vprašanje >S čim?<, ne >kaj?<

Obstoj drugega bivajočega ni zgolj apendiks k načinu njene biti, ampak spada k bistvu njene ontološke strukture. Je konstitucijski dejavnik biti v svetu. Nemogoče je predpostaviti najprej od sveta ločen subjekt, ki šele aposteriornost in kazualno naleti na zunanji svet objektov. Čim smo uvrženi v svet smo vpeti tudi že v situacijsko smiselno srečevanje znotraj svetno bivajočega. Obzorje znotraj katerega se to srečevanje godi, ni spoznavno-teoretsko vpraševanje po objektu, ampak obzorje zahteve po priskrbovanju, ki izvira iz temeljnega eksistenciala skrbi za lastno bit. Res težko pristanemo na to, da smo najprej spoznavni teoretiki in šele nato živimo. Eksistencialno prednostno torej ne gre za to, kaj mi nekaj srečanega pomeni, ampak za način, kako se ta stvar umešča v tubiti lastno eksistencialno situacijo.

Prvi način srečevanja drugega bivajočega med nebom in zemljo je, kakor smo že omenili, srečevanje netubitnostno bivajočega, se pravi srečevanje stvari. Ta način je vpeljan že v petnajstem odstavku Biti in časa. Izhajajoč iz zahteve po priskrbovanju, je bistvo netubitnostno bivajočega v njegovem razmerju s tubitjo priročnost, način, na katerega lahko neka reč vpliva ali pa je izrabljena glede na zahtevo po priskrbovanju.

Drugi način srečevanja srečljivega v svetu¹¹ pa je srečevanje drugega tubitnostno bivajočega. Tistega, s katerim bivava tu,¹² enako skrbi za lastno bit. To vselej že obstoječe, kateri koli obliki smiselnosti predpostavljeno sobivanje z drugim, Heidegger imenuje *Mitsein*. Čim smo v svetu, smo tudi že v razmerju z drugim. Tudi to srečevanje se godi v obzorju priskrbovanja, toda nikakor ne kot priročnosti. Z drugim je tubit v razmerju so-razkrivanja¹³ sveta. Način na katerega se umeščam v svet, o njem prejemam informacije in nasploh širim svojo vednost, je pretežno in najprej prevzet od drugega. To velja v negativnem in v pozitivnem smislu. Vsaj navidez negativno konotacijo¹⁴ ima zapadanje v >se<, se pravi v vsakdanjostno samoumevno bivanje, ki se ne ozira na težnjo k samolastni možnosti eksistence, ampak v skladu z zakonitostjo linearne funkcije preslikava tuj ontični način obstoja v prihodnjo možnost lastnega ontološkega samozasnutja. Seveda v svoji vsakdanjosti na ta način prebivamo vsi. >Se< je "subjekt" vsakdanjostnega načina biti. Ravnamo pač tako, kakor smo vzgojeni, šolani, navajeni itd., da

¹¹ Naj še enkrat opomnim, da ne gre zgolj za način srečevanja, ampak za konstitutivni dejavnik biti v svetu, način biti sploh.

¹² Pri tem moramo opozoriti na neko zelo pomembno distinkcijo. Nemški izraz *Dasein* namreč lahko prevajamo tako z biti tu kakor tudi biti tam. In četudi z drugim oba prebivava tu, v razklenjenosti sveta, je zgolj moje mesto "tu", mesto drugega pa vendarle bolj "tam". To morebiti zveni nekolikanj smešno, vendar ima precejšen pomen za nadaljnji potek razprave.

¹³ Co-entdecken.

¹⁴ Vsaj navidezno negativno v toliko, ker je >se< neodpravljen način biti v vsakdanjosti, ne kakšna absolutna negativnost.

>se< ravna. Nisem sam ta, ki odloča, da bo šel v šolo, šel spat zvečer, in ne jutraj, ki pozdravlja znance na cesti, ki ne pljuva sobesedniku po čevljih, ampak vse to počnem, ker >se< tako pač ravna, ker je takšno ravnanje del tradicije, iz katere izhajamo in v katero smo družbeno vpeti. Do te točke >se< nima nikakršnega negativnega prizvoka. >Se< je določen mehanizem, ki omogoča funkcioniranje vsakdanjega življenja. Toda tu se pojavi Težava. >Se< s tem, ko pomeni bližnjico razreševanja vsakodnevnega vpraševanja, >kako naj ravnam?<, hkrati tudi zastira zahtevo po lastnem odločanju, >kako biti<. Blaži in tiša skrb, skozi katero sem v odnosu do vselej lastne biti. S tem pa mi tudi zastira resnico, ki pripada vsaj v izhodiščnem trenutku vselej izključno lastni biti.

Zaradi problematike zapadanja v >se< nikakor ne moremo in ne smemo celotne dimenzije sorazkrivanja sveta označiti kot zavajajoče, češ, edinole sam se lahko dokopljem do resnice svoje biti, drugi je tu zgolj zato, da me zavaja. Nikakor, informacija, ki mi jo posreduje drugi, je lahko vse prej kot zavajajoča v >se<. Lahko mi ravno nudi možnost razlastitve tistih usedlin, ki mi mašijo ušesa pred zvokom, ki kliče iz izziva prihodnje samolastnejše možnosti. Olafsson pripravi podlago za prehod od *Mitsein* kot čisto ontološkega strukturnega dejavnika k *Mitsein* kot etičnemu principu ravno s poglavjem, ki se imenuje *Resnica kot partnerstvo*.

III. ZAVEZA RESNICI, ZAVEZA ETIČNEMU

Po dveh pripravljalnih poglavjih, v katerih smo poskušali umestiti problemsko polje, iz katerega izhaja Olafssonova razlaga, sedaj končno lahko preidemo na sam potek njegovih argumentacij. Pri tem opozarjam, da ne sledim povsem razvoju knjige, ki je na trenutke posvečen obsežnemu in duhamornemu polemiziranju, ampak skušam nuditi določeno možnost branja.

Izhajajoč iz odnosa z drugim, kakor ga narekuje koncept *Mitsein*, ljudje ne živimo zgolj eden poleg drugega, ampak je vsaka naša dejavnost, vsako stremljenje za nečim, vsaka misel nujno po svoje prepletena z obstojem drugega. Olafsson pri tem najprej izpostavi fenomen resnice. Najbrž ravno zaradi tega, ker pri fenomenu resnice pri Heideggerju vedno pomislimo na zahtevo po avtentičnosti in vloga drugega ni videti povsem jasna. In vendar naj opozorim, da že iz same koncepcije časovnosti izhaja to, da je vsa vednost, kot ključni konstitutivni element resnice, glede na pripadnost bolj pri drugem kot pa pri meni. Že s samo uvrženostjo v svet tubit prevzame neko vednost, bolje rečeno, določena vednost prevzame tubit v načinu njenega obstoja. Gre za uvrženost v določeno zgodovinsko situacijo, ki hkrati pomeni tudi že uvrženost v določeno zgodovinsko opredeljeno vednost. Vednost, ki je po izvoru definitivno vednost drugega. Dobro, vendar se zdi, da v neki drugi fazi tubit le oblikuje svojo lastno vednost. To gotovo drži, čeprav se pri

tem nikakor ne izogne instanci drugega v tem procesu oblikovanja. Kajti oblikovanje določene vednosti nikakor ne more potekati kot nekakšna *creatio ex nichilo*, ampak mora vedno izhajati iz neke že-vednosti. Četudi in predvsem na način negacije in prikaza zmotnosti te že-vednosti. Kakšna je pozicija te že-vednosti gledano z vidika eksistencialne časovnosti? Izziv, ki ga predstavlja odprtost in neizbežnost prihodnosti, iz katere se časenje časa godi, lahko zastavljajoče opredeljujemo edinole na podlagi tistega, kar nam kaže lastna eksistencialna izkušnja. In ta se nahaja vedno v zgodovini, bodisi lastni, bodisi nekega naroda, bodisi človeštva kot celote. Zgodovina pa je ontološko gledano modus eksistencialne zmožnosti odprtosti za preteklost. Eksistencialna izkušnja je zgolj drugo ime za vednost. Vsaka vednost, tudi tista, ki si jo je tubit sama izoblikovala na poti skozi življenje, se torej nahaja v preteklosti. Se kaže iz preteklosti. In četudi ta preteklost tubiti pripada, je nekaj, česar ni več. Četudi preteklost kot zbir eksistencialne izkušnje pripada tubiti lastne časovnosti, je njena vsebina, se pravi konkretne izkušnje, neodpravljlivo pretekla. Z vso pravico lahko rečem: "To je moja izkušnja in na ta način del mene." Toda je del mene na način razlstitve. Je tudi že neko drugo, kar me sicer bistveno opredeljuje, vendar ni več del mojega bivanja. Je zgolj del materiala, iz katerega tubit lahko ali pa tudi nesnuje svoje soočenje z izzivom prihodnosti. Vsaka vednost se kaže predvsem kot pretekla možnost za prihodnost.

Olafsson izpostavi še eno obliko prednosti drugega pred egom,¹⁵ kar se tiče vednosti. Razvojno gledano, posameznik prejema vednost vedno od drugega; staršev, vrstnikov, učiteljev itd., tako da se v posamezniku ukorenini prepričanje, da je edini nosilec vednosti dejansko drugi.

Vednost kot konstitutivni moment naperjenosti na resnico,¹⁶ vnese vanjo določen moment heterogenosti. Vendar ne edini. Resnično mesto tubiti je biti v svetu kot kraju umika biti. Resnica, za katero tubiti gre, se pravi razumetje lastne biti, je, četudi izraža lastno možnost, dosegljiva zgolj znotraj horizonta sveta, ki je hkrati tudi sosvet,¹⁷ se pravi svet, h katerega konstituciji spada tudi drugi. Tudi če mi gre za resnico lastne eksistence, je ta v svoji dimenzionalnosti,¹⁸ v svoji absolutni odprtosti, ki je razprtost sveta samega, uprta v drugega in ga na ta način zadeva. Drugi že s samim obstojem zavzema neko ključno pozicijo glede možnosti resnice. V vsakem vprašanju po resnici je drugi so-nagovorjen. Tu sedaj

¹⁵ Izraz ego ima v Heideggerjevi filozofiji precej problematičen status, vendar ga Olafsson vseeno rabi. Tako ga nekritično povzemam tudi jaz.

¹⁶ Četudi gre pri vednosti, ki bi rada dosegla resnico, precej očitno za Heglov izraz, menim, da je na tem mestu kar ustrezen.

¹⁷ Mitwelt.

¹⁸ Konceptija resnice kot dimenzije se pojavi v spisu *Das Ding in Vorträge und Aufsätze*, 1957, Neske, Pfullingen. Gre za odprtost, skozi katero se stvarjem bližam, hkrati pa se od njih tudi diferenciram.

pridemo do ključne točke Olaffsonove argumentacije. S tem ko je drugi vključen v vsako podjetje, ki teži k resnici, ima izrazito strateško premoč. In to strateško premoč lahko kompenziram edinole tako, da mu verjamem, da mu ponudim partnersko pozicijo pri razkrivanju resnice, ki tako postane sorazkrivanje resnice. V tem naj bi bil pomen Heideggerjevega termina *co-entdecken*. S tem korakom pa se sama težnja po resnici prikaže v nekem razmerju z etiko. Partnerstvo v obliki *co-entdecken* je za Olaffsona izhodišče možnosti nekega etičnega ravnanja. Heidegger o tem molči in postavi se izrazito vprašanje, ali je Olaffson zadel v polno. Dejstvo, da smo drug drugemu ključni faktor pri odkrivanju resnice, je zanj že določena etična zaveza, ki lahko rabi kot vzvod vzpostavitve etike na način avtentičnega sobivanja z drugim.

V naslednjem koraku Olaffson enostavno premesti paradigmo partnerskega sorazkrivanja resnice kot oblike avtentičnega sobivanja z drugim v polje, ki smo ga nakazali že v prvem delu spisa. Skuša preizkusiti določen model na kompleksnosti življenja samega.

*“Pogled, ki bi skušal povezavo med človeškimi bitji omejiti zgolj na potrebo po informacijah, se pravi abstraktno glede na širši življenjski koncept, bi bil zelo osiromašen. To, da obstaja takšna potreba in da se ji lahko ustreže zgolj združeno in kooperativno, je bilo prikazano v prejšnjem poglavju. Toda samo po sebi takšno sorazkrivanje še ne more generirati etične povezave med človeškimi bitji. Za to je potrebna določena konceptija človeških interesov in potreb ter hkrati s tem tudi razumevanje, kako lahko ena oseba pomaga drugi.”*¹⁹

Od tod naprej se kar nekaj časa ne dogodi nič več filozofsko zanimivega. Olaffson enostavno našteje vrednote, ki so pomembne za složno sobivanje, pri tem izhajajoč iz drugega kot zagotovila za točnost informacij, ki jih o svetu prejemamo, izpostavi vrednoto zaupanja, ki nas po drugi strani zavezuje k odgovornosti. Od tod potem preide, verjeli ali ne, k dobremu in zlemu. Tu pa postane razprava zopet bolj zanimiva, posebej zato, ker se vse skupaj razvije do točke, v kateri se bralcu vzbudi resen dvom v to, da bi lahko Heideggerju, ki ves čas molči, pripisali ves ta moralni konglomerat.

Osrednja strateška točka Olaffsonove argumentacije zoper obtožbo, da ne naredi drugega, kakor da oblikuje nov moralni imperativ, za katere je že Hegel rekel, da jih je lahko toliko, kolikor je pač na tem svetu živečih duš, se skriva v tem:

Ker koncept *Mitsein* ni ideal, ampak ontološka struktura, lahko izhajajoč iz njega opredelimo tudi dobro in zlo, ne da bi ob tem zapadli v kakršno koli ideologijo. *Mitsein* v sebi nosi možnost dobrega in tudi zlega. Dobro je opredeljeno kot kooperativna sorazmernost odnosa z drugim, zlo pa kot negacija le tega, se

¹⁹ Olaffson, 1998: str. 40.

pravi odnos do drugega, ki le tega ne pripoznava kot enakovrednega partnerja v prebujanju skozi življenje.

Če bi Heidegger vstal od mrtvih, in enkrat za spremembo pokazal voljo do govorjenja, bi mu vsekakor veljalo zastaviti vprašanje, do katere mere se strinja z vsem tem, kar Olafson pripisuje njegovemu konceptu *Mitsein*.

SKLEPNA KRITIKA

Žal Heidegger po vsej verjetnosti ne bo vstal od mrtvih, tako da nam tudi tokrat ne bo podal nobenega odgovora. V pomanjkanju ustrezne avtoritete ne preostane drugega, kakor da še enkrat, tokrat zadnjič, parafraziram tisti znani slovenski pregovor. Kadar Heidegger molči, takrat dobimo priliko za besedo tudi tisti nekolikanj manj pametni.

Ni prav nikakršnega dvoma v to, da drugi zavzema ključno pozicijo znotraj resnice o svetu. Heideggerjev koncept *Mitsein*, ki je določena oblika biti v svetu, doseže prekoračitev radikalne nezmožnosti povezave z drugim, kakršno je narekovala Descartesova vse obvladujoča delitev na notranji miselni svet ter zunanji materialni. Sam dvojec materialno / idealno postane v svojem konfliktu za temelj realnosti nebitven. Izhodišče filozofiranja postane uvrženost v določeno razmerje smisla in nesmisla, ki je gotovo bistveno soopredeljeno z obstojem drugega. Po eni strani gre tu za drugega kot izvor vednosti in po drugi za drugega v golem dejstvu njegovega obstoja. Namreč, kolikor je resnica, za katero tubiti gre, se pravi resnica njene lastne biti, hkrati tudi njena vpetost v svet, ki je kraj sobivanja z drugim, potem je drugi brez dvoma del te resnice. Dokler torej Olafson govori o vlogi drugega kot faktorju resnice, nimam pripomb. Toda ali lahko *co-entdecken* res že označimo kot nekakšno kooperacijo, ki med ljudmi vzpostavlja etično bližino? Mislim, da je tudi to še sprejemljivo. *Co-entdecken* kot oblika *Mitsein* je kraj, kjer se "godi" etično pojmovano v srečevanju z drugim. Vendar ali lahko iz tega načina srečevanja z drugim potegnemo tako jasne in linearne iztočnice, kakor to uspe Olafsonu?

Olafson govori o zavezi, s katero mi drugi zagotavlja, da govori resnico. Ali ni povsem možno, da mi drugi na poti do resnice pomaga tudi s tem, da ne govori resnice, s tem, da ga uzrem kot lažnivca. Seveda sva z drugim tudi na ta način v kooperacijskem razmerju, toda zagotovo ne na način ljubeče in harmonične kooperativnosti, kakršno bi nam rad prodal Olafson.

Olafson sam izrazi strah, da bi Heidegger pod Nietzschejevim vplivom ne pripoznal sleherniku enakovredne vloge v procesu sorazkrivanja. Pri tem moramo razlikovati dvoje: Drugi nam nekaj razkriva že z golim dejstvom, da je, in s tem, kakšen pač je. Na ta način res vsakdo predstavlja specifičen fenomen načina

eksistiranja, ki ga ne moremo vrednotiti kot bolj ali manj pomembnega. Čim pa drugega vzamemo kot nekoga, ki nam pripoveduje svojo zgodbo, imamo vso pravico, da se odločimo, ali nas ta zgodba zanima ali pa ne, ali ima za nas neko vrednost ali ne. Zlahka si predstavljam, da mi je nekdo povsem nezanimiv in da njegova življenjska zgodba nima zame prav nikakršnega pomena.

Četudi je jasno pokazano, da sva z drugim že s samim dejstvom uvrženja v svet hkrati uvržena tudi že v nekakšno etično razmerje,²⁰ ostaja etično ravnanje predmet odločitve. Odločanje pa poteka na podlagi določenih možnosti, ki s svojo kompleksnostjo zdaleč prekašajo zmožnost usmeritve k sorazmerni kooperaciji. Kako naj se torej ravna tam, kjer ni nikakršne možnosti kooperacije, kjer preostane le še konflikt? Kako naj se ravna tam, kjer se nam zdi sama kooperacija sramotna in neetična?

Ali res lahko kompleks takšne razsežnosti, kot sta fenomena dobrega in zla, reduciramo na tako klavno besedo, kot je kooperacija? Osebnost se ne počutim kot mravlja ali pa Holandec. Ali smo s tem, ko sprejememo drugega kot enakovrednega partnerja, res že dobri? Ali je ljudomrznost zlo?

Po eni strani se resda zdi, da je edina možna lokacija etike odnos z drugim. Da se opredelitev dobrega in zlega lahko pokaže šele iz ravnanja z drugim. Kako se torej godi tistemu, ki je sicer naravnost demonično hudoben, vendar si zaradi potencialnih sankcij te svoje zlobe ne upa udejanjiti? Ali je torej dobronik ali hudič?

Menim, da vsaj na nekatere izmed teh pomislekov Olafssonova etika ni zmožna odgovora. Njegova razprava prične izgubljati moči v tistem trenutku, ko prične poenostavljati situacijo, v katero je subjekt uvržen v momentu zahteve po etičnem ravnanju. Ta nikoli ne more biti vnaprej opredeljena in vedno v sebi vsebuje določen moment nihilizma. S tem nočem zanikati možnosti takšne etike, kakršno nam ponuja Olafsson, niti ne dvomim v to, da bi ta ne nosila v sebi precejšnje plemenitosti. Prav tako se mi zdi, da gre za določen koncept, ki je aplikativen. Toda ne vedno.

Ali bi Heidegger sprejel Olafssonovo teorijo *Mitsein*? Mislim, da ne, vsaj ne v celoti. Številni ključni izrazi, ki se postopoma prikradejo v Olafssonovo razpravo, se v Heideggerjevem filozofskem repertoarju pojavljajo sila redko ali pa sploh ne. S tem nikakor nočem reči, da ima do njih negativen odnos. Gre za nekaj drugega. Kaj hitro jih lahko najdemo v vsakem učbeniku o osnovah demokracije. Kooperativnost, enakost pred vsakim, ne zgolj pravnim zakonom, celo za težnjo po resnici Olafsson pogosto rabi izraze, kot je podjetje iskanja resnice itd. Nikakor nočem reči, da bi bilo s tem kaj narobe. Nasprotno, povsem razumljivo in celo nujno je, da skušamo filozofijo nekega misleca vpotegniti v svoj čas. To je osnova

²⁰ To se mi zdi tudi *tour de force* obravnavanega Olafssonovega dela.

razumetja vsake hermenevtike. Problematičen je zgolj izostanek vzratnega pogleda na tej poti, saj kaj hitro izgubimo izpred oči resnične intence neke filozofije. To pomeni predvsem nevarnost izgube zavedanja drugačnosti nekega preteklega obdobja. Današnje stanje je morebiti rezultat preteklosti, nikakor pa njen smoter. Obdobje, kateremu je pripadal Heidegger, je bilo veliko bolj dramatično od današnjega. Dandanes se ukvarjamo pretežno z variacijami na temo Demokracija. Takrat pa so bile še zelo žive tudi drugačne ideje in drugačne ureditve, ki so bile z demokracijo v radikalnem sporu. Seveda se je to izražalo tudi v filozofiji kot zahteva po revolucionarnih spremembah tako v mišljenju, etiki, tako tudi v življenju samem. V tako razburkani situaciji je zlahka prihajalo tudi do zmot velikih razsežnosti. Toda da bi se do teh zmot prebili in jih presegli, je potrebno poskusiti razumeti to burno in strahotno obdobje v vsej njegovi razklanosti in grozečnosti, ne pa kot preprosto zmoto na poti do popolne ureditve.

Heideggerjeva vloga v času nacizma je pravzaprav precej jasna in dokumentirana. Toda njegova filozofija niti ni rodila nacizma, niti vanj posredno ali neposredno ne vodi. Olafsson je odlično pokazal, da nosi ta filozofija v sebi možnost avtentičnega sobivanja z drugim, kar jo prikaže kot zvrst nekega "humanizma". Toda način te nove "humanosti" slejkoprej še vedno ostaja izziv.

LITERATURA

- Derrida, J. *O duhu*, Analecta, Ljubljana 1999.
 Derrida, J. Heidegger, *pekel filozofov* (v zborniku Primer Heidegger), Krtina, Ljubljana 1999.
 Heidegger, M. *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
 Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1957.
 Heidegger, M. *Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995.
 Heidegger, M. *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 13, 14, Ljubljana, 1995.
 Hribar, T. *Tragična etika svetosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
 Hribar, T. *Sveta igra sveta*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990.
 Komel, D. *Razprtost prebivanja*, Nova revija, Ljubljana 1996.
 Olafsson, F. A. *Heidegger and the ground of ethics*, Cambridge university press, 1998.
 Olafsson, F. A. *The unity of Heidegger's thought*, (v The Cambridge Companion to Heidegger), Cambridge university press 1993.
 Šumič Riha, J. *Totemske maske demokracije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996.
 Phainomena 21, 22 Martin Heidegger: Sodbe in obsodbe (različni avtorji), Ljubljana 1997.