

ključek prvega dela predstavlja poglavje o sentimentalnih potovanjih, popotništvih in romanjih v naravo in po naravno (lepo), zlasti tistih od osemnajstega stoletja (Laurence Stern) dalje. Drugi del spregovori o umetnosti krajine in o kategorijah krajinarstva (čudovito, slikovito, vzvišeno, milina in lepota), pa tudi o kontemplaciji krajine, kjer seže daleč preko meja umetnosti v estetiko urejanja krajine in njenega doživljanja nasploh. Pod morfološkim prikazom se srečamo z barvitostjo vode, prosojnostjo in mračnostjo neba, značilnostmi zemlje kot luči, pa tudi s sencami ognja, ruševinami in estetiko alpske krajine.

Tematika obeh del je torej praktično identična, čeprav se v vsem med seboj ne prekrivata. Pristop pa je pomembljivo drugačen. Medtem ko se D'Angelo odloča za trdno in jasno raz-

členjeno strukturo, ki zavestno kaže znanstvenost estetskega diskurza, se Milani ob sicer prav tako razstavljeni tematiki kaže kot pisec osebnega filozofskega sloga, ki se odpravlja na pot »iskanja izgubljene narave«, kot bi (po vzoru kakega Walterja Benjamina) proustovsko metodo prenesel iz zasebne pripovedi nazaj v zgodovino narave, kjer jo je Henri Bergson pravzaprav izdelal.

Obe knjigi sta kakovostna filozofska informacija o estetiki narave, umetnosti krajine, okoljski estetiki in sodobni ambientalni umetnosti, najbolje pa ju je brati skupaj tako v njunih različicah pri obema skupnih temah, kot tudi v meandrih, s katerimi segata vsak na svoja območja v skupnem toku evropske civilizacije in njenega razločevanja narave in kulture, pri katerem umetnost in z njo estetika zaseda vmesni teritorij »nikogaršnjega ozemlja«.

Lev Kreft

FREDERIC A. OLAFSON
HEIDEGGER AND THE GROUND OF ETHICS

Cambridge University Press, 1998, 108 str.

F. A. Olafson sodi na področju etike v ameriškem teoretskem prostoru med pomembnejše avtorje. Središčno vlogo njegovega dela tvorijo elaboracije, ki preučujejo in aktualizirajoče nadgrajujejo Heideggerjevo filozofijo. Med pomembnejša dela njegovega opusa sodijo *Heidegger and Philosophy of Mind*, *What is Human Being* ter tu obravnavani tekst *Heidegger and the Ground of Ethics*.

Prvo, na kar je potrebno pri predstavitvi navedene knjige opozoriti, je raznolikost interesnih skupin nagovorjenega bralstva – namenjena je tako ož-

ji stroki heideggerjevskih interpretov, kakor širšemu krogu ameriških intelektualcev, ki jim Heidegger ne predstavlja osnovne teoretske reference. Besedilo namreč indirektno polemizira predvsem z razmišljanji, ki izhajajo iz sodobnih »pragmatičnih teorij vrednot« in se s tem tudi do neke mere prilagaja njihovim teoretskim okvirjem.

Tekst je razdeljen na pet razdelkov: »Uvod«, »Resnica kot partnerstvo«, »Resnica, odgovornost in zaupanje«, »Dobro in zlo« ter »Zaključek«. V prvi opredelitvi, ki se ne ujema docela z raz-

vrstitevijo poglavij, lahko vsebino razdelimo na dva dela. Prvič, na analizo koncepta *Mitsein*, ki v »*Bit in času*« opredeljuje način, kako je tubit v svetu z drugim tubitnostno bivajočim. In drugič, na Olafsonovo lastno teorijo, ki poskuša na podlagi dognanj omenjene analize izoblikovati določen etiški sistem.

Knjiga se prične z naznačitvijo kriznosti tistega mišljenja, ki se poskuša utemeljiti kot etično in se pri tem v prvi vrsti opre na Sartra¹. Osrednji koncept povojnega francoskega eksistencializma naj bi bil koncept izbire. Toda izbire, ki je s procesi razuma v arbitrarnem razmerju in potemtakem ne more biti zvedena na zavestno odločitev. Izhajajoč iz tovrstnega koncepta odločanja se tudi kakršnakoli moralna maksima pokaže predvsem kot kulturna krinka dogajanja pod njo, ki je dejanski akter medčloveških razmerij. To pa naj bi po Sartru bila takšna ali drugačna težnja po dominaciji. Sorazmernost v medčloveških odnosih ni niti možna niti resnično hotena. Ne glede na ta Sartrov močni vpogled, pravi Olafson, pa je nesporno dejstvo, da tako kot smo uvrženi v svet sam, oziroma njegovo smiselnost, tako smo vedno tudi že v ravnanju, ki zadeva drugega, ter na ta način v odgovornosti, ki se odraža kot zahteva po izoblikovanju določenih pravil, ki naj nam v medosebna razmerja vnesejo vsaj določeno znosnost. V etičnih razmerjih vedno že smo. Tudi poskus biti neetično je določen poskus etične drže.

Osrednji problem tradicionalne etike, ki samo sebe razume kot vedo o formiranju objektivnega in univerzalno veljavnega moralnega zakona, je za

Olafsona v spodletelem razumevanju pozicije drugega². Etika moralnega zakona dojema drugega skozi lastno vzpostavitev, namreč kot tistega, ki ga razumem izključno zato, ker je subjekt enakega moralnega principa kot jaz. To pa ni nič drugega kot zgoraj naznačena težnja po doseganju premoči, saj drugemu zanika avtonomnost lastne, drugačne, pa vendar potencialno povsem korektne moralne samo-utemeljitve. Zato je potrebno etiki nuditi ontološko podlago. Ne kot enoznačni ideološki temelj, temveč obratno, kot razumevanje različnosti drugega, ki v sebi nosi možnost neagresivne identitete. Sfero etičnosti je po Olafsonu potrebno iskati v kolektivnem vidiku bivanja samega. To ne pomeni, da svet sam vsebuje objektivno dostopne smernice etičnemu ravnanju, ampak da je v samem temelju možnosti etike pripoznanje, da v svetu nisem sam, temveč je v njem tudi drugi, ki ima popolnoma enako digniteto kot jaz. Ta razmislek temelji na spoznanju ontološke so-umeščenosti kolektivnega segmenta biti v samo eksistencialno strukturo prebivanja posameznika. Prvi, ki podeli kolektivnosti obstoja središnji pomen, je po Olafsonu Hegel: Dejanski gibalec družbenozgodovinskega dogajanja je duh. Toda Hegel, četudi je v njegovi *Fenomenologiji duha* prisotno pripoznanje drugega, s svojim principom *Aufhebung* razlike zanemari radikalno neodpravljljivost singularnosti posameznikovega obstoja, ki se ohranja kot pozicija izhodišča uvrženosti v smisel, oprt na končnost posameznikove eksistence. Končna eksistenca pa je tudi uvržena v zahtevo po ravnanju.

¹ Cf. Frederic A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics*, Cambridge University Press, 1998, str. 2–7.

² Cf. Olafson, str. 9–14.

Filozof, ki omogoči razumevanje drugega kot avtentično so-bivajočega, četudi tega »razkritja« ne tematizira v smeri etiškega sistema, je za Olafsona torej Heidegger. Pri tem izhaja iz Heideggerjeve epistemologije, ki se odpoveduje »korespondenčni teoriji« in jo nadomesti z »razkrivajočim eksistiranjem«. Tu je potrebno opozoriti, da tovrstno izhodišče ni neproblematično. Olafson nagovarja specifično bralstvo, ki izhaja iz hudega strahu pred metafiziko. Zato postopa tako, da Heideggerjev ontološki preobrat reducira na rezultat prefinjene spoznavnoteoretske analize. Svojo argumentacijo razvija skozi kritiko monološke verzije spoznanja ter preko odprave možnosti solipsizma, s čimer tako sebi, kot tudi referenčnemu delu, zagotovi naklonjen pogled pretežno realistično usmerjenih teoretikov znanosti. Toda, za Heideggerja je mesto resnice razklenjenost biti, se pravi svet sam, ki je hkrati tudi ontološka prostost tu-bitu, in ne ujemanje med kognicijsko strukturo ter tistimi lastnostmi sveta, ki naj bi jih dana struktura ujemajoče reprezentirala. Takoj opazimo, da tu težko govorimo o epistemologiji v klasičnem pomenu te besede, saj je navedeni osnovni heideggrovski spoznavni korak možen šele na podlagi fundamentalno-ontološkega uvida, da razumevanje človeka kot od sveta substancialno ločenega mišljenskega subjekta, ki je z bivajočim v objektu, se pravi zunanjem razmerju, ne zadeva biti človeškega obstoja, se pravi človekove dejanske pozicioniranosti v svetu, temveč je že izkrivljena modifikacija ontičnega samo-razumevanja, ki izhaja iz strukture proizvajanja; temeljnega mo-

dusa človeškega priskrbovanja. Olafsonovo previdno in z »diplomatskega« vidika mojstrsko postopanje že zaseje seme spodletelosti, saj mu suspenz ontološkega preobrata omogoča oziroma ga prisili, da v strogo ontološkem smislu vztraja na dualističnem gledišču tradicionalne metafizike, se pravi na tisti točki, ki je prava tarča Heideggerjevega napada.

Olafson svojo razlago *Mitsein* ves čas ohranja na ravni spoznavnoteoretskega diskurza, ki ga lahko razdelimo na tri dele:

1.

Vednost je družbeno organizirana³. Vsako poizvedovanje, najsi gre za vsakodnevna opravila ali pa znanstveno-raziskovalni projekt, se mora vedno opreti na znanje, ki že obstaja v polju javnosti. Na prvo mesto postavi jezik, ki ga definira kot skupni sistem pomenov. Vsaka raba jezika predpostavlja obstoj drugega, ki me v rabi medija razume. Nadalje, vsako izoblikovanje lastnega spoznanja temelji na interpretaciji preteklih odkritij in spoznanj, se pravi pretežno takšnih, ki so plod razmisleka ali opazovanja drugih. Dejstvo, da sem odgovoren za resničnost svojega sklepa ali odkritja, nikakor ne omaje kolektivne organiziranosti vsake vednosti, nasprotno, potrjuje jo.

2.

Razvojna perspektiva človeškega samorazumevanja⁴. V tem delu se avtor po lastnih besedah opira pretežno na angleško psihoanalizo. Pozicija, v kateri se otrok znajde v najzgodnejši fazi svojega razvoja, je unilateralna odvisnost od drugega pri izpolnjevanju potreb. Drugi je na ta način primarno razum-

³ Cf. Olafson, str. 20–23.

⁴ *Ibid.*, str. 30–33.

ljen v funkciji potrebe in sicer kot akcija (in ne akter) zadovoljlitve. Hkrati pa se zaradi občasnih odtegnitev zadovoljlitve prične dojemati drugost drugega v formi entitete, ki ni ves čas na razpolago. Ko se otrok preko *mimetičnih* funkcij navadi zadovoljevati potrebe sam, ko se torej osebnostno oblikuje, prične postopoma nadomeščati dejanja, ki jih izvorno razume kot drugega. Tako sebe najprej razume kot protetični nadomestek drugega. Proces samo-identifikacije nastopi preko notranjega odnosa z drugim. Zunanost odnosa nastopi šele zaradi križanja interesov. Takrat je potrebna izpostavitve neodvisnosti, ki je možna samo na podlagi zanikanja simbiotičnosti. Drugi torej ni več razumljen zgolj kot nosilec določene vednosti, ki je heterogena glede na *ego*, ampak je dojet kot tisti, s katerim je *ego* v nenehni izmenjavi procesov identitete in diference.

3.

Procesi identificiranja in diferenciranja *ega* glede na drugega v zrelem stanju⁵. Zrelo stanje je za Olafsona obdobje, ko je drugost drugega dokončno razumljena in pripoznana. Sicer tudi v tej fazi ne moremo zanikati določenih miselnih stanj, v katerih *ego* drugega razume v lastni funkciji, toda ta stanja so patološka. Drugega *ego* v svoji zreli fazi razume kot bitje, s katerim si načeloma deli enako razumevanje okolja – v določeni situaciji *ego* in *alter* zaznavata pretežno isto okolje in če je konkretna situacija denimo čakanje v vrsti ob plačilnem okencu, si tudi o določenih institucionalnih praksah mislita več ali manj isto. Skratka, *ego* drugega ne razume kot nek substancialno ločeni

um, temveč kot tistega, od katerega se v svojih karakteristikah pretežno ne razlikuje. Ta identiteta sloni na dejstvu, da si *ego* z drugim deli isti svet, da sta v svetu kot okrožju resnice vzajemno navzoča. Nato polemizira s Sartrom o dveh, za samorazumevanje *ega* ključnih vidikih pogleda drugega: pogled drugega zbuja strah – predvsem v toliko, kolikor bi utegnil o nas razbrati določeno resnico, za katero ne želimo, da jo poznajo bodisi drugi, ali pa celo sami. To pa hkrati nakazuje na odvisnost, v kateri se nahaja *ego* v realizaciji svoje samopodrditve glede na potrditev drugega. Pogled drugega je nujni člen samopripoznanja, ki vedno poteka preko pripoznanja drugega.

Na tej točki razprave Olafson meni, da je bila dosedanja razprava dovolj prepričljiva, da poda svoj prvi sklep: »*Vsaka vednost, ki meri na resnico je modalnost Mitsein.*«⁶ Za tem pa preide na obravnavo Heideggerjevega termina >se<, ki tvori »negativno«, vsekakor manj prijetno poanto Heideggerjeve elaboracije *Mitsein*. Tu pa se njegova interpretacija zalomi. >Se< je modus eksistenciala *Mitsein*, s katerim Heidegger skuša opredeliti dogajanje subjektivnosti človeškega delovanja v njegovi vsakdanjostni fazi, v kateri je »*tubit vselej že prevzeta s svojim svetom.*«⁷ Človek v določeni konkretni situaciji ravna pretežno tako, kot se v situaciji tipa naše konkretne situacije pač ravna in ne na podlagi elaboriranega razmisleka in posledične odločitve: Vezalke na čevljih si zaveže na način, kakor se pač zavežejo vezalke, starejšim občanom ne pljuva po čevljih, ker se starejšim občanom pač ne pljuva po čevljih itd. Na prvi pogled gre za

⁵ *Ibid.*, str. 33–35.

⁶ *Ibid.*, str. 35.

⁷ Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 164.

brezosebne norme vedenja, pri čemer >se< označuje pripravljenost za nekritično sprejemanje dogmatičnega konformizma. Ne sme pa nas zavesti v prepričanje, da je situacija ravnanja v skladu s >se< zgolj pripomoček pri ravnanju v dobresedno vsakdanjostnih situacijah, ki ga na odločilni ravni s pomočjo avtonomne države zlahka odvržemo. >Se< označuje večplasten fenomen. V ontološkem smislu je pregrada, ki tubiti preči biti avtentično, kar po Heideggerju pomeni biti v resničnem razmerju z lastno končnostjo. To razmerje je skrb, ki jo je potrebno misliti kot izhodišče smisla, v katerega je tubit uvržena. >Se< je torej izraz za vsako diskontinuiteto smisla biti, ki izhaja iz skrbi. Označuje vse, kar se sicer umešča v smisel biti, a je hkrati glede nanj kontingentno. Navidez paradoksalno zveni to, da ima >se< na ontični ravni prav pomen doktrine preživetja – kako se v določeni situaciji ravna – vednost, ki v življenju koristi, se pravi, da prav tako izhaja iz skrbi, kateri smo ga malo prej zoperstavili. Če tubit razumemo kot tisto bitje, ki je v svoji biti v skrbi za lastno bit in če je ravno prilagoditev danosti situacije (že zakrivajoča) realizacija te skrbi, potem je >se< kot vednost o privzetju neavtentične vloge vednost, ki *per definitionem* ne more izhajati iz resnice lastne pozicioniranosti, temveč vedno sloni na opazovanju, ali pa kar vzgojni indoktrinaciji drugega, potem je >se< pretežni subjekt človeškega delovanja. Olafson je do ontološkega statusa >se< skeptičen. >Se< opredeli kot diskurz, ki je neavtentičen v tem smislu, da ne razkriva resnice, temveč zgolj predstavlja konvencionalno sporočilo o tem, kaj se godi v določeni skupnosti. Razumljivo tudi ne pristaja na to, da bi >se<-sebstvo bilo dejanski subjekt tubiti. Zato

ponudi model ponotranjitve vednosti: Četudi se mora posameznik v izhodišču vedno opreti na kolektivno vednost, ki jo privzame nekritično, se ta vednost skozi rabo avtentizira. Kot primer navaja vožnjo avtomobila. Na začetku, ko me nekdo podučuje o upravljanju vozila, navodila upoštevam zato, ker se navodila pač upošteva, toda ko enkrat resnično razumem promet, se ta navodila ne kažejo več v luči golih norm, temveč uvidim vso globino njihovega pomena – z neko polno zavestjo o pravilnosti tega ravnanja zavijem levo. Obseg vpliva >se< je po Olafsonu precenjen in izhaja predvsem iz kasnejših družbenokritičnih teorij. Edina težava, ki se mu v zvezi s tem zastavi, je vprašanje odgovornosti; če ravnam tako, kot se pač ravna, se odvežem osebne odgovornosti. >Se< je potrebno razumeti kot korpus mehanizmov, ki zastirajo odgovornost, ki jo nosi človeška svoboda. Skozi prizmo tovrstnega razumevanja >se<-sebstva razume tudi Heideggerjev poskus prekoračitve nesamolastnosti, ki se izpostavi z ontološko zastavitvijo fenomena vesti. Vest je za Heideggerja v ontološkem pomenu klic tišine, ki ga tubit s pozicije svojega temeljnega razpoloženja naslavlja nase, v izgubljenosti >se<-sebstva. Temeljno razpoloženje pozicije tihega klica je nedomačnost – uvrženost končnega bitja v nenehno se dogajajoči proces odtujujočega preminevanja. Se pravi, da je tubit v razlaščujoče mehanizme >se<-sebstva uvržena ne samo na ontični ravni, temveč je tudi na ontološki ravni postavljena napram ničnosti same sebe. Vendar ravno ta postavitev napram izginotju omogoča sunek vzratnega samoprepoznanja kot biti-k-smrti, ki na mučen način relativizacije lomi ustaljen »življenjski smisel« >se<-subjekta kot zmožnosti samoreali-

zacije, bivanja v videzu lastne subjektivnosti. Pri vprašanju vesti torej ne gre zgolj za odgovornost, ki nam jo ponuja Olafson, temveč za nerazrešeno vprašanje osvoboditve-za-odgovornost.

Odgovornost in kooperativnost sta za Olafsona nujna elementa vsakega podvzeta, ki meri na resnico, ki je po sebi kolektivna danost. Vendar manjka še nekaj – odgovor na vprašanje kaj je prav in kaj narobe, torej resničnostni kriterij. Olafson prizna, da Heidegger prepričljivo pokaže, da ne obstaja arhetip etične resnice, ki bi ga lahko realizirali v etično držo znotraj vsake situacije. Toda on – Olafson je vendar pokazal, da je vsaka »resnica, razumljena kot konstituiranje komplementarnosti razkritja med človeškimi bitji, lahko postane model za medsebojno komplementarnost med našimi izbirami in dejanji, ter tistimi drugih bitij.«⁸ Tako sta odgovornost in kooperativnost kot temelja ontološkega spoznanja in s tem ontološko utemeljeni vrednoti, lahko tudi temeljni kriterij etičnih prizadevanj. V tem je srž Olafsonovega projekta: kolikor si prizadevamo za razumevanje interesov drugega, ki ga razumemo in ob kooperativni naravnosti tudi lahko upoštevamo, lahko s pomočjo konsenza, ki mora biti zopet občutljiv za pozicijo drugih, izdelamo določen etični sistem, ki sicer ne more seči k zakonski univerzalnosti, je pa situacijsko aplikativen. Potrebno je opozoriti še na eno potezo, ki Olafsona prikaže v luči kar korektnega Heideggerjevega bralca: Heidegger poskusom etične drže očita predvsem to, da se vsi po vrsti opirajo na določeno metafizično predpostavljeno smisla biti; da so idealistični in na ta način v ontološkem smislu že nasilni. Olafson pri zastavitvi

svojega etiškega sistema izhaja iz *Mitsein*, ki nedvomno ni ideal. Avtorju v smislu izgradnje določenega korpusa etično naravnanih misli, ki nenazadnje lahko služijo kot docela spoštovanja vreden moralni kodeks, ne spodleti. Lahko sicer imamo svoje mnenje o tem, kar sledi naznačeni utemeljitvi, namreč, ko mu uspe izpostaviti kooperativnost kot temelj možnosti nenasilnega sožitja, ugotovi, da je za kooperativnost potrebno zaupanje, za zaupanje odgovornost, in da te tri vrednote v medsebojnem sozvočju tvorijo dobro, medtem ko je njihova privacija zlo. Vendar Olafson resnično zgreši drugje: Heideggerjevo izogibanje etiki si načeloma razlagamo kot izostanek merodajnosti ravnanju, ki sledi samozakritju biti. Toda razumevanje, ki problem etike reducira na izostanek merodajnosti, je že metafizično, saj še vedno zre s pozicije subjekta kot njenega potencialnega akterja. Človek je bitje nesamolastnosti, ki je sicer do neke mere transparentna, toda v temelju neprehodna. V svoji ontološki dimenziji nedvomno ima določeno prostost, na poziciji, kjer se predpostavlja njegova subjektivnost svobode, se pravi na poziciji odločanja, pa je vedno pogojen. Samozakritje biti ne pomeni zgolj izostanek merodajnosti, ampak tudi izostanek akterja, ki bi merodajnost lahko izrabil. Kolikor pa akterja predpostavimo, že zapademo v metafiziko, ki je nevarnejša od dogmatično zastavljenega sistema vrednot. Nevarnejša zato, ker dejansko vlada. >Se<-sebstvo vlada v formi predpostavljenosti svobodnega subjekta – temeljnega zidaka v organiziranosti »pravičnosti« demokracije sveta. In v tem oziru je potrebno razumeti tudi Olafsonovo obravnavo

⁸ Ibid., str. 55.

Heideggerja. Skuša ga spraviti v kalup kooperativnega sožitja svobodnih ljudi in s tem tako onemogoči dostop tako do problematizacije demokracije, ki jo

Heidegger nedvomno izpostavi, kakor tudi do možnosti tematizirajoče polemike s Heideggerjem samim.

Aleš Bunta