

MEMENTO NASCI.

O aktualnosti Diotiminega nauka za sodobno filozofijo biti-z-drugimi

Začetni, latinski besedi v naslovu implicirata nekaj evokativnega, namreč to, da mora na mesto klasičnega *memento mori* stopiti novo geslo – *mišljenje na rojstvo*. Tega mesta nikakor ne velja lokalizirati zgolj v okviru krščanskega svetovnega nazora, prej gre za princip, ki je določal utrip srca metafizične tradicije v celoti, kot je to, denimo, poudarila tudi Hannah Arendt. In res, zahodna filozofija se je že v začetku razvijala v senci smrti, in sicer s Platonovo opredelitvijo filozofije kot »učjenja umiranja«. Tako krščanski svetovni nazor kot tudi Platonova metafizika sta sovisje med človekom in absolutnim opredelila prek razmerja do lastne smrti. Če je to razmerje *pravilno*, potem predpostavlja transcendiranje prek svetnega. S tem je zagotovljena človekova udeležnost v *ordo aeternitatis*. Metafizična perspektiva končnega človekovega bivanja torej temelji v izkustvu radikalne individualizacije, ki omogoča, da duša ostaja pri sami sebi, zato da bi dosegla jesen odnos do večne resnice. S Platonovim *Fajdonom* se je razmerje, ki določa profil zahodne filozofije, še okrepilo – gre za razmerje subjekta do smrti, ki temu subjektu jamči princip njegove avtonomije. V 20. stoletju je bil Martin Heidegger tisti, ki je bistveno konceptualno sovisje med subjektom in smrtjo še enkrat na novo utrdil. Bit Heideggrove tubiti, tako kakor platonski dialog duše s samo seboj oziroma dialog z Bogom v krščanski molitvi, predpostavlja ontološko prvenstvo samoizoliranosti (oz. oposamljenja, brezodnosnosti), ki se povezuje z razprtjem resnice lastne tu-bit.

Za metafiziko subjekta, katere zgodovinski izvori so v Sokratovem odkritju subjektivne refleksije, je brezodnosnost smrti tako bistvena, da mora tudi epohalna destrukcija te metafizike posredno ali pa neposredno zadevati simbolno povezano pojma transcendentnega subjekta in smrti. To pomeni, da mora protokolarno izpričevanje smrti subjekta v nekem določenem smislu vsebovati tudi imanentni rek v zvezi s samo smrtjo. Heideggrova analitika tubiti kot poslednja velika teorija transcendentalne subjektivitete pri tem zelo jasno kaže, da je njen mono-loški oz. solipsistični karakter v bistvenem sovisju s subjektivim razmerjem do lastne smrti – tako da se transcendentni mono-log subjekta v določenem smislu odvija v imenu smrti. Iz tega sledi, da poskus odrekanja centrizmu smrti, njegovega pramagovanja, pomeni miselno pot, za katero je bistveno decentriranje subjekta, kot takšno pa ga lahko razvijemo le v okviru konkretne pozitivne analitike biti-z-drugimi. Osrednja teza mojega izvajanja je v tem, da je *vodilni* pojem (poklasične) filozofije biti-z- drugimi pojem rojstva. Kolikor lahko temu ustrezno govorimo o metafizičnem pomenu rojstva, ne smemo izhajati iz metafizike samoizoliranja, temveč iz splošnega jedra metafizične problematike, ki ga tvori vprašanje po izkustvu nesmrtnosti.

54

Ker je moje izvajanje programsko, v neki meri ostaja deklarativno. Gre za filozofijo rojstva v smislu konkretne metafizike biti-z-drugimi, katere osnovne smerice bi rada zasnula. Gre torej za obnovitev znanega vprašanja, ki ga je zastavila Hannah Arendt. Bila je prva med socialnimi filozofi/-injami 20. stoletja, ki je smrtnosti eksplicitno postavila nasproti natalnost, in sicer kot »kategorije tvoreči faktum«, ki je odločilnega pomena pri dojetanju socialno- političnega življenja.¹ Toda ne le da ta nova konceptualna umestitev rojstva pri Arendtovi ostane nerazvita, ujeta ostaja tudi v okvir filozofije subjekta. Obstaja pa še neki drug zgodovinski vir, v katerem proklamirana filozofija rojstnosti lahko najde nekatere paradigmatične poteze oz. načine dostopa do te problematike. Ta vir je še posebno pomemben tudi zato, ker je po nastanku *enakoizvoren* s pozitivnim metafizičnim ovrednotenjem smrti v okviru sokratsko-platonske paradigme in ker izraža *ekstraordinarno* subordinacijsko razmerje med rojstvom in smrtjo. Gre za Diotimin nauk, kakor ga v okviru *Simpoziona* izpostavi Sokrat. Najprej bom torej svojo pozornost usmerila k zadevnemu fragmentu iz tega dialoga, zato da bi lahko eksplicirala ta pomembni zasnutek filozofije rojstnosti, za katerega je značilen napet konceptualni spoprijem s Platonovo hierarhično ontologijo in ki vsebuje nekatere, za sodobno filozofijo biti-z-drugimi paradigmatične poteze. Drugi del svojega izvajanja bom posvetila možnosti eksistencialno-fenomenološkega razvija tega izvirnega projekta.

1 Prim. Hannah Arendt, *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, str. 15 isl. Prim. slov. prevod: Hannah Arendt, *Vita activa*, prev. Vlasta Jalušič, Krtina, Ljubljana 1996, str. 11-12, kjer je sintagma »Kategorien-bildendes Faktum« prevedena kot »kategorialno dejstvo«. Op. prev.

Diotimina konceptualna inovacija posebej jasno stopi na plan, če njen nauk opredelimo kot *odvrnjenje* oziroma odziv na metafizično presojo rojstva in smrti, predstavljeno v *Fajdonu*. Omenjena presoja se razvija *sub speciae aeternitatis* in jo lahko na kratko strnemo v dve točki: (1) Smrt je nekakšen predstavnik večnosti *tostran* resničnega sveta idej. Njeno delo je *dokončna* oddvojitve nesmrtnne duše od minljivega telesa. V tem je enkratna pozitivna metafizična vloga smrti. Količnik človek v svojem končnem življenju prakticira tovrstno oddvajanje oziroma umiranje, s tem izkazuje svojo udeleženo v večni resnici. S tem se filozofiranje kaže kot najresničnejši način človekovega bivanja. (2) V okviru tega metafizičnega dualizma rojstvo ni le faktum, ki nima nikakršnega pozitivnega pomena za možnost človekovega participiranja v *ordo aeternitatis*, temveč se že od samega začetka odločilno kaže kot nasprotnik tovrstnega participiranja. Po teoriji *anamnesis* je namreč filozofiranje razumeti ravno kot nevtraliziranje negativnih posledic rojstva. *Sub speciae aeternitatis* je nasledek rojstva prav popolna izguba (pozaba) resničnega vedenja. V tem smislu se anamnesis odvija kontrafaktično v odnosu na rojstvo.

Diotimo, prav tako kakor Sokrata v *Fajdonu*, zanima izkustvo neskončnosti, tj. dostop končnega človeškega bitja do večnosti. Medtem ko pri Sokratu *vodilni* metafizični pomen v tem smislu zadobi smrt, Diotima razvija misel o vodilnem metafizičnem pomenu rojstva. Ta sprevrnitev pa je mogoča zaradi neke premene izvornega gledišča, ki je vredna premisleka. Ne da bi neposredno izražal dvom v platonski ontološki red, Diotimin premislek v neki meri vendarle poteka *sub speciae temporis*, in sicer v *pozitivnem* smislu. V to omembe vredno miselno situacijo se velja spustiti. Substancialna predpostavka Diotiminega novega miselnega projekta sicer ostaja večnost (večno bivajoči svet idej). Toda v nasprotju s Sokratom, ki človeško, torej tostransko izkustvo neskončnosti premisli le *negativno*, kot učiti se umirati, skuša Diotima nakazati pozitivno končno izkustvo neskončnosti. Lahko bi rekli, da se Diotimi ne mudi končati svojega človeškega življenja. Namesto da bi pela slavo smrti oziroma umiranju, nastopi v interesu končne človekove biti, v tem ko zasnuje konkretno metafizično teleologijo *tostranstva*.

Da bi utemeljila to pozitivno dimenzijo končne neskončnosti, Diotima razvije, kot je znano, edinstveni nauk o Erosu. Njegova figura je pri Diotimi utelešenje prej naznačene dimenzije kot take in se ne podreja dualistični logiki platonizma. Po Diotimi namreč Eros ni niti smrten niti nesmrten. Eros je genij v tem smislu, da posreduje med obema ontološkima dimenzijama (smrtnega in nesmrtnega) in ju s tem povezuje. Odločilni moment je v tem, kako se to nenavadno erotično delovanje izkazuje v fenomenalnem svetu, kako se kaže. Erosova genialnost vključuje tudi zmožnost prikaza omenjene povezave. Po Diotimi se ta ambivalentna povezava manifestira v aktu spočnenja oziroma porojevanja in v faktu

rojstva. Porojevanje, pravi Diotima, je tisti delež nesmrtnosti in večnosti, ki je dan smrtnemu bitju.²

V metodičnem smislu je inovativni moment obrata v tem, da se Diotima tako rekoč odvrne od transcendentnega, onstranskega telosa (čiste večnosti) in se osredotoči na metafizično izkustvo, ki je *ustrezno* strukturalnim in fenomenalnim pogojem končnega sveta, tj. je *tosvetno prijazno*. S tem pride do »erotične revolucije«, ki ustanavlja novo hierarhijo reda končnega sveta: zdaj *vodilni* metafizični pomen zadobi rojstvo, ki tostran večnosti tvori najvišji metafizični telos končnega življenja. Učenje umiranja kot čisto negativistično (tj. svetu sovražno) stremljenje po smrti je podrejeno novemu telosu oz. stremljenju po porojevanju. Filozofski način prebivanja kot zagotovitev tega, da človekova bit ustreza večnosti, je zdaj speljan v tostranost Erosa. Njegov svetu prijazen karakter Diotima jasno osvetli, ko poudari, da ljubezen ni stremljenje po lepem (oz. modrosti), temveč stremljenje po *porojevanju* v lepem.³ Rojstvo je *končnostna* izoblika udeležnosti v večni biti. Človek kot metafizično bitje (oz. filozof) mora na svet iznesti nekaj, kar participira na lepem.

56 Filozofija se torej izkaže za generativno (porojevajočo) dejavnost par excellence, ki je fundirana v kvazi transcendentalni figuri Erosa. Pri tem prej označeni moment obrata v gledišču grške premišljevalke vodi k bistveni reviziji metafizičnega degradiranja horizontalnih medčloveških odnosov. Iz njenega razmisleka sledi, da je strukturalna dimenzija erotične dejavnosti intersubjektivna (oz. dialoška). Ta obhajanost, sodružnost /Mithaftigkeit/ oziroma odnošajnost, ki je značilna za končno svetno človekbit, pogojuje plodovitost Erosa. Stremljenje k porojevanju je lahko veljavno in učinkovito le v prostoru *dvojinske* (dialoške ali seksualne) soočenosti. Eros ne bi bil genij, če bi bila neizogibna pluralnost/mnogoterost končnega bivajočega zanj ovira. Nasprotno, to diferencirano svetno okrožje je tisto, znotraj katerega se lahko odigrava Eros. To je njegovo okrožje, njegov odprti prostor v genuinem smislu. Temu ustrezno Diotima, vzporedno klasični platonski razlagi dialoškega odnosa med filozofom in lepim mladcem, razvije svojo lastno interpretacijo, ki v okviru »uradne« ontološke paradigme včasih zazveni »krivoversko«.

Ne da bi tudi tokrat neposredno zanikala prvenstvo vertikalnega vzpenjanja od čutne lepote k idealni, se dotakne pozitivnega metafizičnega pomena horizontalnih medčloveških odnosov, ki predstavlja nemožnost reduciranja teh odnosov na mono-logizirajočo hierarhijo. Diotima ne uči o poti k mono-loški udelež-

2 Prim. Platon, *Symposium, Sämtliche Werke IV*, Insel Verlag, Frankfurt/M. in Leipzig, 1991, 206 e.

3 *Prav tam*.

nosti na večni resnici. Na tej poti mladi drugi fungira kot sredstvo, brez katerega ne gre. Cilj poti same pa je popolno transcendiranje sveta, zato je pot v tem smislu pod znamenjem smrti. Diotimin nauk pa se, nasprotno, razvija iz svetne perspektive oziroma *sub speciae temporis*. Kot smo že povedali, skuša opisati pozitivno končno izkustvo neskončnosti. To pa od nje zahteva, da o neskončnosti spregovori v terminih končnosti. Intelktualna danost ideje pri tem ni interpretirana zgolj kot rojstvo, temveč jo še naprej motri z vidika postajanja. Filozof, pravi Diotima, vzreja /xx/ svojega otroka.⁴ Prav kvazi zgodovinski proces porojevanja idej in vzrejanja idej sestavlja pozitivno končno izkustvo neskončnosti oziroma dejavnost Erosa. Pri tem je ta proces karakteriziran kot intersubjektivni par excellence. Diotima poudari: filozof svojega »intelegibilnega« otroka vzredi skupaj s svojim prijateljem.⁵ Pri tem pojasni tudi blizek odnos med obema človekoma na tleh prej imenovanega kvazi zgodovinskega izkustva. Še več, govori celo o otrocih, ki oba človeka povezujejo.⁶

To, da intersubjektivne dimenzije ni mogoče reducirati, pa temelji na paradigmatičnem pomenu, ki ga ima za pravkar opisano metafizično izkustvo generativno (porojevajoče) sodružje /Miteinandersein/ moškega in ženske. Nosečnost, majevtika, rojevanje so po Diotimi procesi, ki se vzporedno odvijajo tako na fizični kot tudi na duhovni ravni. Obe ravni sta si bistveno analogni zaradi bazične intersubjektivne (dvojinske) strukture, ki je strukturalni pogoj plodovitosti oziroma končnega izkustva neskončnosti. Glavna Diotimina teza je ta, da je genuino metafizično izkustvo zadeva odnosa do drugega. Pri tem pa tega odnosa samega ne razume niti negativistično, kot samoosvoboditev iz raztresenosti v biti-z-drugimi, niti instrumentalistično, kot začasno izrabo drugega na svoji individualni poti k večni resnici. Diotima, nasprotno, odnos do drugega tolmači *generativistično*, kot so-udeleženosť pri rojstvu novega.

57

Na tem mestu ne morem načeti notranjih protislovij očrtanega generativnega projekta, vzrok katerih je konceptualni okvir platonske dualistične ontologije. Bistveno oviro za aktualno razvitje tega projekta očitno predstavlja substancialno razločevanje med fizičnim in intelektualnim rojstvom. Za povrh terja aktualna obnova Diotiminega vpraševanja vsaj en popravek pogloblitve njenega koncepta generativnosti. Porojevanja ne smemo več motriti kot *deleža* v nesmrtnosti, temveč le kot *način*, kako je lahko smrtno bitje nesmrtno. Vzrok za to tiči v tem, da se odpovedujemo hipostaziranju onstranskega substancialnega jamstva večnosti. Aktualnost Diotiminega nauka pa je prav v dejstvu, da vsebuje bistvena napotila glede tega, da je vprašanje po neskončnosti konstitutivnega pomena za

4 Platon, op. cit., 209 e.

5 Platon, op. cit. 209 c.

6 Prav tam.

biti-z-drugimi. Pri tem imam v mislih tista napotila, ki so relevantna za naš raz-mitologizirani čas.

Kritično preverbo si zasluži predvsem generativna teleologija biti-z-drugimi. Po-meni namreč, da moramo vprašanje neskončnosti revidirati na tleh končnega ek-sistiranja, ki nima nikakršne substancialne opore v onostranskem svetu. Takšno revizijo konceptualno predpostavljata sámo razvitje sekularne zgodovinske zave-sti in premagovanje monološke zavesti novoveške filozofije, do katerih je prišlo na ozadju dolgega procesa razbožanstvenja in demitologiziranja. Kolikor se torej ta revizija usmerja k obnovitvi filozofije rojstva kot konkretne metafizike biti-z-drugimi, se nam ponuja možnost, da tako prevladamo etične in metodološke sle-pe ulice mišljenja v modusu »postizma« oziroma njihove nihilistične in antihu-manistične implikacije.

Obnovo in utemeljitev generativnega projekta si je moč najprej zamisliti na pod-lagi eksistencialno-fenomenološkega pojma *faktičnosti*, ki temelji na faktumu roj-stva in človekovo bit (samstvo) ukoreninja v konkretni družbeno-zgodovinski kontekst okolnega sveta. Velja omeniti, da izpričuje Heideggrova fundamentalna ontologija v zvezi s tem ambivalentni karakter, saj po eni strani na konceptualni ravni to novo metafizično zastavitev izključuje, po drugi strani pa to filozofsko rehabilitiranje pojma rojstva v neki določeni meri tudi pripravlja in motivira. Po eni strani koncept generativnosti, ki ga velja obnoviti, lahko razumemo kot ne-kakšno odvrnitev od osredinjenja Heideggrove analitike tubiti v smrti in kot pre-vladovanje le-tega, po drugi pa jo je treba razvijati prav z radikaliziranjem Hei-deggrove teze o bistvenem sovisju med faktičnostjo in eksistencialnostjo. Naj na kratko sledim tema dvema smerema razmisleka. Da bi konceptualna alternativa, ki jo iščemo, dobila jasnejše obrise, bom začela z negativnim aspektom.

Ne da bi se Heidegger sam podrejal platonski paradigmi, tudi sam – gledano scela formalno – ponovi taisto sokratsko-platonsko miselno pot, ki suverenost subjekta, njegov metafizični status, utemeljuje na suverenosti smrti. Pojem bi-ti-k-smrti je jedro analitike tubiti, ki jo Heidegger pozicionira kot metafiziko končnosti. V tej zvezi bi rada opozorila na neko mesto iz *Biti in časa*, ki razgalja omembe vredno antinomičnost Heideggrovega metafizičnega projekta. Zadeva temeljno počutje, ki zaznamuje oposamljenje, kakršno tubit doseže v predha-janju k smrti. To temeljno počutje predpostavlja neko nenavadno dvoglasnost. Heidegger namreč na mestu, kjer opisuje to predhajajočo odločenost, pove prav tole: »Trezni tesnobi, ki spravlja pred oposameznjeno bitno zmožnost, ustreza

vzradoščenost nad to možnostjo.«⁷ Tu nas zanima metafizični referent te vzradoščenosti pri Heideggru. V nasprotju s Sokratom, ki kot razlog za radostno vajo v umiranju in za pozdravljanje smrti postavlja nesmrtnost duše (njeno pripadnost neki višji regiji biti), mora Heidegger razlog za vzradoščeno biti-k-smrti nahajati v ontološki bitni zasnovanosti tubiti kot biti-v-svetu. Razlog vzradoščenosti je eksistencialna ničnost tubiti oziroma v tesnobi razklenjena zmožnost biti kot taka. Da bi se ta implicitna antinomija radostne razlage predhajajoče odločenosti izčistila, se moramo obrniti h konkretni smrtni situaciji. V tej mejni situaciji eksistencialna razlaga biti-k- smrti izgubi svojo veljavnost, saj bi bil človek preprosto obsojen na absurdnost, če bi predpostavili, da se mora v smrtni situaciji *predstoječe* oposameznjene zmožnosti biti radostiti in kazati gotovost glede *nadaljnje* preнове svoje oposameznjene zmožnosti biti.⁸ Če bo kdo rekel, da ta argument ne velja, saj je ontičen, mu bom pritrdila. Toda pove ravno to, da se tubit lahko radosti le, če smrti, faktuma smrti, ni. Tako optimističen bi v tem primeru lahko bil le Sokrat, saj za nesmrtno dušo dejansko ni nobenega konca. *Lahko* pa pripoznamo neko določeno vrsto ne-končnosti, ki je tubiti dostopna v njenem centripetalnem gibanju. Kot bit razumevajoča »centrifugalnost« je tubit na imanenten način zastavljena večno, saj se mora vedno znova prenavljati, oziroma vedno znova zanikati eno končno možnost v prid druge. Toda radost v eksistiranju kot počutenjski korelat te neskončnosti bi bila zopet mogoča le pod pogojem, da se faktum smrti postavi v oklepaj (bodisi iz metodičnih razlogov bodisi zaradi eksistencialne samoprejave).

Če radost dojemamo kot prepovedani motiv, ki je bil skrivno vnesen iz neke nedoločene metafizike neskončnosti, pridemo neposredno do vprašanja, ki nam ga je navdahnila Diotima, namreč do vprašanja po načinu, kako končno bitje lahko neskončnost radostno izkusi v *faktični* biti-z-drugimi. Zdaj se bom posvetila drugi smernici našega spoprijema s Heideggrum. Izpeljala jo bom v prid rehabilitiranja pojma rojstva. Način, kako Heidegger obravnava vprašanje sovisja med eksistencialnostjo in faktičnostjo, je bistveno povezan z metodično prednostjo smrti v analitiki tubiti. Rojstvo tu sicer dobi eksistencialno interpretacijo, ki prevlada klasično dualistično razločevanje med fizičnim in duhovnim rojstvom. Toda konkretna fenomenska vsebina tistega, kar Heidegger razume z rojstnostjo, je izključno negativna. Eksistirati rojstnostno pomeni – kolikor gre za samolastni način biti – lastno faktičnost, ki jo pogojuje faktum rojstva, samo-stojno ponoviti v novem samozasnutku. To ponovitev kot temeljni fenomen samolastne zgodovinskosti Heidegger pojasni kot odzivanje naproti tu-bivšujočemu, ki je »obenem

7 Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979, str. 310. /Prim. slov. prev. M. Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 423. Op. prev./

8 Prav tam, str. 307. /Prim. slov. prev., str. 420./

trenutni preklc tistega, kar v današnjem učinkuje kot 'preteklost'.⁹ Sovisje med eksistencialnostjo in faktičnostjo torej lahko opredelimo kot *kontrafaktičnost*. V tem lahko zaznamo daljni odmev v odnosu do faktuma rojstva kontrafaktičnega karakterja anamnesis.

Poudariti je treba, da – v nasprotju z Diotimo, za katero pozitivno metafizično motrenje *lastnega* rojstva iz konceptualnih razlogov ni bilo mogoče, sodobno reaktualiziranje njenega nauka predpostavlja principelno pritegnitev »vselej mojega« rojstva v konkretno metafiziko biti-z-drugimi. Heideggrova eksistencialna razlaga rojstva je brez dvoma bistveni korak v omenjeni perspektivi, vendar ga zamejuje njegova transcendentalno-egološka zastavitev, tj. podrejen je ontološki diferenci. Kot smo videli, negativni profil rojstnosti pri Heideggro določa prav odpovedujoče razmerje do drugih, ki je fundirano v predhajanju k smrti. Koliikor bi hoteli v tem oziru samolastni samo-zasnutek poimenovati drugo rojstvo, bi bilo to zelo neprevidno, saj bi nas moralo pripeljati v omembe vredno aporijo. Koliikor je vsako rojstvo vedno faktično, bi moralo drugo rojstvo pomeniti faktično samoporojevanje, prav v luči teze: »Eksistiranje je vedno faktično. Eksistencialnost je bistveno določena po faktičnosti.«¹⁰ Kot drugo rojstvo bi torej bilo odločeno samo-zasnavljanje *kontrafaktično* v odnosu do prvega rojstva (tako kot da bi tubit imela nekakšen rojstni kompleks) in avtopoetično z vidika faktičnosti.

60

Toda ne samo da metaforo drugega rojstva lahko upravičimo, v nekem smislu jo lahko tako rekoč tudi demetaforiziramo. Za to moramo analizirati sovisje med eksistencialnostjo in faktičnostjo s stališča vprašanja po konstitutivnih pogojih samolastne biti-z-drugimi (in ne, denimo, zgolj vselej moje tubiti). Gre za to, da *fakte* rojstva in smrti, začetka in konca vzamemo v ozir znotraj okvira eksistencialne analize biti-z-drugimi. Če obstaja možnost demitologizirane metafizike neskončnosti, potem gre za možnost konkretne biti-z-drugimi, interpersonalne skupnosti *in actu* oz. njenega zgodovinskega udejanjenja. Z označeno premeno stališča, ki razveljavlja ontično-ontološko diferenco, se odpira možnost pokaza dialektike končnosti in ne-končnosti (pisano z vezajem), ki jo karakterizira konkretno transcendiranje brezodnosne smrti. Napotilo na to možnost lahko najdemo v vprašanju, ki ga v svojem kritičnem spoprijemu s Heideggrom postavlja Michael Theunissen, namreč: Kako lahko *konkretno* skupaj mislimo oposamljenje in samolastno poskupnjenje /Vergemeinschaftung/?¹¹ Če predhajanje k smrti želimo motriti kot konstitutivni princip samolastne biti-z-drugimi, potem mora to predhajanje fungirati kot negativno načelo. Postavlja distanco med menoj in

9 Prim. Martin Heidegger, op. cit., str. 386. /Prim. slov. prev., str. 521. Op. prev./

10 Prav tam, str. 192.

11 Prim. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1977, str. 178.

drugim. Gre za, v dobesednem smislu, raz-stop v sodružnosti. Da pa ta raz-stop, ta dejavnost biti-k-smrti, ne bi postal raz-let, mora »so-« v so- -biti prejeti neko *pozitivno* faktično utemeljenost, ki potem mora s svoje strani smrtno oposamljenje narediti za golo razdruženje imanentega, vedno znova *prekoračenega* principa sodruženja /biti-z-drugimi/. To pa pomeni, da se mora *nasproti* predhajanju pojaviti še neki drug *faktični* princip oposamljenja.

Ruski mislec Mihael Bahtin je bil eden izmed prvih, ki je ta princip zapopadel kot odgovorni odgovor. *Človek obit mora odgovarjati, ima za odgovarjati* – po tem bahtinovskem obrazcu faktičnost eksistirajočega sebstva nujno potrebuje zgodovinsko udejanjenje vsakokratne biti-z-drugimi. Če Landgrebe Heideggrovo zaslugo vidi v »utemeljitvi faktičnosti zgodovine na faktičnosti vselej oposamljenega sebstva«,¹² potem lahko Bahtinovo zaslugo vidimo v tem, da je faktičnost zgodovine utemeljil na faktičnosti odgovora. Odgovor drugemu se kaže kot *od-poved* smrti oz. končnosti, zaklenjenosti in izoliranosti. Konkreten, faktično fundiran pomen *ne-končnosti* se izjasni tedaj, če *predhajanje k smrti* in odgovorni odgovor kot dvoje principov oposamljenja privedemo v dialektično sovisje. Kolikor odgovor vrši pozitivno faktično konstituiranje sebstva v okviru konkretne sodružnosti /Mithaftigkeit/, nastopa kot *hierarhično degradiranje* brezodnosne smrti.

S tem smo prišli do odločilne točke, na kateri lahko utemeljimo vodilni pomen pojma rojstva za filozofijo biti-z-drugimi, saj ima odgovor kot konstitutivni princip interpersonalne skupnosti ovržni karakter v odnosu do smrti, po drugi pa pritrjujoči karakter v odnosu do rojstva. Navedeni obrazec – *Človek obit mora dati odgovor* – implicira, da je rojstvo zgodovinsko pomenljiva utelesitev, ki ima v zgodovinskem življenju svoj začetek in tudi svoje nadaljevanje. Eksistirati rojstnostno temu ustrezno pomeni eksistirati kot odgovarjajoče bitje. Rojstvo ima formo odgovora par excellence. V tem smislu ima pojav novorojenca paradigma-tičen pomen. Tako pri nas o noseči ženski pravimo, da je *v pričakovanju*. Odgovor je genuini bitni način slehernega rojstva kot nastopa novega v zgodovini. Za ekistencialno analitiko biti-z-drugimi ni nikakršnega prvega in drugega rojstva, temveč zgolj naloga zgodovinske utelesitve kot take, ki od osebe terja, da *Memento nasci* vsakokrat interpretira kot *Moraš dati odgovor*.

Bahtina še posebej omenjam zato, ker je v okviru svoje filozofije biti-z-drugimi uvedel pojem, ki ga lahko razumemo kot razmitologizirano pretolmačenje Erosa, še več, kot njegovega naslednika. To je pojem dogodka, ki ima z gledišča klasične transcendentalne filozofije prav tak problematičen status kot Eros s stališča

12 Prim. Ludvig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*, Meiner Verlag, Hamburg 1982, str. 116.

62 platonske hierarhične ontologije. Dogodek je sicer ontološki oz. metafizični pojem, vendar ga nikakor ne moremo interpretirati v terminih ontično-ontološke diference. Dogodek¹³ pomeni zgodovinsko udejanjenje interpersonalne skupnosti in je kot tak nekaj singularnega, enkratnega, kar se zgodovinsko odvija »med menoj in drugimi«, »skozme in skozi druge«, izraža pa se v različnih kulturnih formah. Dogodek je s tem kreativna prenovitev faktične biti-z-drugimi, ki zadeva tako posamično koeksistirajoče sebstvo kot tudi različne materialne plasti zgodovinskega življenja, biti-z-drugimi pa omogoča razumevati v luči generativne teleologije, ki je zunaj sleherne univerzalno intencionalne teleologije. Na tem mestu lahko obe tematični liniji rojstva – eno, ki zadeva porojevanje otroka (bodisi v naravnem ali pa v simbolnem pomenu), in drugo, ki zadeva vselej moje rojstvo – povežemo v dogodkovno sovisje. To, kar ju povezuje, je odgovorni odgovor drugemu. Pri tem je odgovornost treba razumeti kot faktični apriori, ki je načelnega pomena za sodobno prenovo Diotiminega vpraševanja po končnem izkustvu neskončnosti. Če udeležba v dogodku implicira tovrstno izkustvo, pa dogodek, v nasprotju z Erosom, izključuje to, da bi neka mera neskončnosti imela onostransko poreklo. Dimenzijo neskončnosti lahko aktualiziramo le kot dimenzijo ne-končnosti v vsakokratni biti-z-drugimi, in sicer tako, da razmerje do ne-končnosti definirata rojstvo in generativnost. To trajajoče prenavljanje in bogatenje biti-z-drugimi se odvija kot trajajoče ponižanje smrti, ki je s svoje strani fundirano v odgovornosti do drugega. Gre torej za ponižanje smrti, ki sestoji iz neizmerne mere odgovornosti, najti pa ne more nobene druge preveritve kot le rojstvo novega v biti-z-drugimi.

Prevedel *Samo Krušič*

13 Glede pojma dogodka, »dogodka bivanja«, »utelesenja« ipd., ki jih omenja avtorica, pri Bahtinu npr. prim. Mihail M. Bahtin, »Avtor in junak v estetski dejavnosti«, v: M. M. Bahtin, *Estetika in humanistične vede*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1999, str. 11-227, predvs. 117-205. Op. prev.