

Etično kot metasimbolna forma - Očrt antropo-etike -

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani,
Filozofska fakulteta,
Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2,
SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Študija vpeljuje specifični način govora o človeku, v katerem je mogoče hkrati razpreti tudi imanentno etično polje. Z drugimi besedami: gre za poskus povezave filozofske antropologije in etike oz. teoretične in praktične teorije človeka, ki bi bila s svoje strani indiferentna do običajnega ločevanja obeh disciplin. To povezavo, ki jo razumem kot očrt enotne filozofske teorije človeka oz. skupnih formalnih predpostavk filozofske antropologije in etike, želim poimenovati s 'sestavljanim' pojmom antropo-etika. Izhajajoč iz kritike Cassirerjeve filozofije simbolnih form bom pokazal, da je znotraj strukture simbolnega mogoče izolirati tej strukturi imanentno možnost etičnega. Da bi animal symbolicum sploh lahko postal simbolno bitje, mora v sebi hkrati nositi nekaj globoko nesimbolnega, kar simbolno v njegovem emancipatorno napredujočem razvoju ne le omogoča, temveč ga lahko kot njegov bazični korektiv tudi presoja in modificira.

Ključne besede: simbolne forme, metasimbolno, nič, etično

ZUSAMMENFASSUNG

DAS ETHISCHE ALS METASYMBOLISCHE FORM – GRUNDRISS EINER ANTHROPO-ETHIK

In der vorliegenden Studie werde ich den Versuch unternehmen, über den Menschen so zu reden, dass sich in dieser Rede gleichzeitig auch ein immanent ethisches Feld aufweisen lässt. Mit anderen Worten: ich werde versuchen, die philosophische Anthropologie und Ethik bzw. die theoretische und praktische Philosophie des Menschen in Verbindung zu bringen, die ihrerseits zu der üblichen Trennung beider Disziplinen noch indifferent ist. Diese Verbindung, die als Grundriss einer einheitlichen philosophischen Lehre vom Menschen bzw. als gemeinsamer struktureller Boden für jede mögliche Anthropologie und Ethik als spezielle Disziplinen zu verstehen ist, möchte ich mit dem Begriff Anthro-po-Ethik bezeichnen. Anknüpfend an die Kritik der Cassirerschen Philosophie der symbolischen

Formen werde ich versuchen eine immanente Dimension des Ethischen innerhalb des Symbolischen aufzeigen. Ein animal symbolicum, um ein symbolisches Wesen überhaupt erst werden zu können, muss immer gleichzeitig etwas zutiefst Unsymbolisches in sich tragen, was so zu sagen das Symbolische in seiner emanzipatorisch fortschreitenden Entwicklung nicht nur ermöglicht, sondern es auch als sein basisches Korrektiv zu beurteilen und modifizieren fähig ist.

Schlüsselwörter: symbolische Formen, das Metasymbolische, das Nichts, das Ethische

"Obstaja neki drugi svet, toda ta je znotraj tega sveta." (Paul Eluard)

1. V prispevku bom skušal vpeljati način teoretskega govora o človeku, znotraj katerega bo mogoče hkrati razkriti določeno imanentno etično polje; rečeno nekoliko drugače: poskušal bom povezati filozofsko antropologijo in etiko, teoretično in praktično filozofijo človeka na način, ki bi bil do ustaljenega razlikovanja obeh disciplin indiferenten. To povezavo, ki jo kaže razumeti kot uvajajoči očrt možne enotne filozofske teorije človeka oz. kot skupna strukturno-formalna tla sleherne antropologije in etike, želim imenovati s pojmom *antropo-etika*.

V določenem smislu je mogoče omenjeno zastavitev razumeti tudi kot formalno arheologijo duha, znotraj katere naj bi se dokopali do dovolj izvorne ravni, ki bi bila v utemeljujočem odnosu do obeh filozofskih znanosti o človeku. Vendar pa mi pri tem ne gre za to, da bi postavil most med obema, človekovo 'naravo' raziskujočima vedama, torej tudi ne za antropologijo in etiko v kontekstu njunega običajnega razumevanja, temveč za razdelavo formalnih pogojev njune skupne možnosti. Razkriti želim enotno strukturo, znotraj katere bi bilo v formi pred-antropoloških konstant mogoče zagotoviti trdno mesto, ne etiki kot določeni teoriji človekove moralnosti, temveč njenim pred-etičnim pogojem.¹

Dokler se filozofska antropologija in etika obravnavata kot dve različni disciplini, ki ju razmejuje nepremostljivi prepad med teoretičnim in praktičnim, tako dolgo ostaja polje etičnega za človeka nek poljubni zunanji, drugo-stopenjski predmet, ki ga bodisi potrebuje ali pač ne, ki si ga po potrebi občasno prisvoji in ga spet kdaj drugič zavrže. Znotraj iskane antropo-etične tematizacije človeka pa je etično oz. zmožnost biti-moralen nasprotno razumljeno kot notranja, človeku imanentno-transcendentalna struktura, ki, zato da bi jo aktivirali, ni odvisna od presoje zunanjega položaja oz. situacije, temveč od interne refleksije regulativnih pogojev možnosti človekove biti. Filozofska antropologija, ki naj bo vredna svojega imena, mora biti hkrati oblikovana kot etična prope-devtika; človeka in svet njegove kulture si mora v deskriptivno-preskriptivni indiferenci narediti za svoj temeljni predmet.

Ugotovitve pričujoče študije so deloma rezultat kritične komparativne analize Cassirerjeve teorije simbolnih form in Jonasove teorije artefaktov. Na tem mestu lahko – v dobro lažjega kontekstualnega razumevanja nadaljevanja – povzamem zgolj kratek

¹ Formulaciji 'pred-antropološko' in 'pred-etično' želita nakazati strukturne pogoje sleherne antropologije in etike, ki pa sami niso ne antropološki in ne etični, temveč glede na disciplinarno razdelitev nevtralni oz. indiferentni.

rezime omenjene kritične primerjave.² Jedro moje kritike Cassirerjevega koncepta simbolnih form je v tem, da v sebi nakazuje totalizirajoče tendence. Vsaka simbolna forma – v tem je njena temeljna lastnost – subsumira realno raznovrstnost pred-simbolnih življenjskih aspektov na omejeno število tipičnih pravil in lastnosti, ki vsaki formi podeljujejo njeno enkratno podobo in značaj oz. ji zagotavljajo določljiv položaj v univerzumu simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost, znanost, ...). Ob tem pa Cassirer vztraja na prepričanju, da človek iz simbolnega ne more izstopiti, da je v forme zaprt in z njimi determiniran. Četudi zoper ta koncept ne polemiziramo s primeri vzetimi iz vsakdanjega življenja – kar bi bilo najlažje –, temveč se takoj podamo k najvišji stopnji simbolizacije, k t.i. 'strogi' znanosti, je mogoče brez prevelikega argumentativnega napa pokazati, da igra naravna (neformalizirana) simbolika – čustva, želje, subjektivno-strateško taktiziranje, neutemeljena pričakovanja, vera itd., torej pred-simbolno, telesno pogojeno spoznavanje – celo tukaj, kjer duhovne forme domnevno dosežejo svojo najvišjo stopnjo čistosti in emancipatorične svobode, neko vlogo, ki je ni mogoče odmisli ali minimalizirati.³ Znanost torej ni in ne more biti zaprta simbolna forma; tudi ni omejena zgolj na dialog z drugimi simbolnimi formami. Cassirerjev koncept simbolnih form je v tej točki v protislovju s samim seboj: Po eni strani vidi Cassirer v oblikovanju form posredujoči proces med življenjem in duhom, ki nenehno napreduje, po drugi strani pa ne dopušča nobene možnosti, da bi iz form, ne glede na to, na kateri stopnji se nahajajo, izstopili. Protislovje je v tem, da napredovanje simbolizacijskega procesa terja natanko to, kar Cassirer zavrže kot neizvedljivo: izstop, zunanji pogled, ekscentrično, avtokritično distanco, ki sama ni podrejena nobeni formi, hkrati pa se kaže kot temeljni pogoj slehernega formiranja – torej kot pred- oz. ne-simbolna raven.

Največja nevarnost simbolnih form, ki pa je Cassirer ni videl, leži v tem, da se je človek skozi njih ne le sposoben distancirati od narave ter se tako na določen način osvoboditi, temveč, da lahko v aktu tega "osvobajanja" hkrati tudi sam postane žrtev distanciranja. Toda z neko pomembno razliko: subjekt distanciranja zdaj ni več on, temveč simbolne forme; ne distancira se on od njih, temveč one od njega – vloga subjekta, ki vodi proces distanciranja, zdrzne k simbolnemu. Na ta način zavzame človek v odnosu do institucionaliziranih form natanko tisto vlogo objekta, ki ga je glede nanj predhodno morala zavzeti narava – človek postane sredstvo za doseganje smotrov, ki ležijo zunaj njega oz. ki niso njegovi lastni (problem odtujitve). "Simboliziranje kot proizvajanje fiksirajočih identitet" (fixierbare Identität) "skozi naraščajočo pregnanco oz. oblikovanje čutnega substrata" – kot se glasi ena od temeljnih določitev procesa simbolizacije pri Cassirerju – teži k določeni institucionalizaciji duha v Gehlenovem pomenu te besede in s tem k njegovi potutitvi. *Simbol contra animal symbolicum*; tako bi se lahko strnjeno glasil rezultat filozofije simbolnih form.

Hans Jonas – če zdaj na kratko preidem še k njemu – je bil tisti, ki je nevarnost simbolnega v njegovi hipostazirajoči tendenci jasno prepoznal že v njegovem prvem objavljenem spisu (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930) – torej le eno leto po izidu zadnjega dela Cassirerjeve trilogije *Philosophie der symbolischen Formen*⁴ –; tudi zato je pozneje konceptu simbolnega zoprstavljal koncept življenja oz. telesa. Vedno znova se je trudil poudarjati, da poleg simbolnih projekcij oz. form eksistira tudi

² Vpogled v celovito primerjalno-kritično analizo obeh avtorjev bo možen ob izidu monografskega dela *Antropo-etika*, ki bo predvidoma izšlo leta 2004.

³ Glej T. Kuhn: *Struktura znanstvenih revolucij*.

⁴ Cassirer Ernst (1964): *Philosophie der symbolischen Formen I-III*, Darmstadt.

neka druga, glede na te forme transcendentna oz. imanentna (odvisno od zornega konta) raven; raven življenja oz. telesa. Obstaja tudi "izvorno razumevanje", pred-simbolno razumevanje, ki ni posredovano z jezikovno-pojmovnimi projekcijami in oblikovanji resničnosti. Obstaja raven pred simbolnimi formami, pred-simbolna raven, ki tudi sama sicer nakazuje določeno simbolno strukturo (naperjenost, posredovanje, izraz), vendar tako, da je pri tem ne moremo simbolizirati oz. hipostazirati (postvariti) v določeno trdno pojmovno formo. Telo ne spozna samo skozi forme, temveč tudi skozi analogije; spozna enako z enakim. To bi bila primarna, pred-simbolna, telesna, čutna stopnja spoznanja, znotraj katere ljubezen prepozna ljubezen, sovraštvo sovraštvo in igra igro. Telo spozna skozi to, česar je tudi samo sposobno – skozi svoje zmožnosti. Možno biti v njeni komunikativni odprtosti je pri Jonasu upravičeno pripisana pomembnejša antropološka vloga kot dejanski oz. simbolni biti.

Na mesto simbolnih form je Jonas razvil strnjen antropološki koncept artefaktov (orodje, podoba, grob), v katerem je iskana dialektika med telesom in duhom našla svojo nazorno konkretizacijo. Artefakti kot v prihodnost usmerjeni kažipot raznovrstnih kulturnih možnosti pa niso – tako kot simbolne forme – odprti samo 'naprej' (v prihodnost, v razvoj), temveč tudi 'nazaj', v smer narave oz. relativne neposrednosti življenja. Svoboda in nujnost, avtonomija in odvisnost, jaz in svet, ..., pridobijo v artefaktih svojo prvo nazorno obliko; kot taki predstavljajo posredujoče postaje na neprekinjeni poti od narave h kulturi.

Nadaljujoč Jonasa, ki simbolne narave človeka ni nikoli zanimal, temveč jo je želel le dopolniti, bom v nadaljevanju znotraj strukture simbolnega skušal razkriti imanentno dimenzijo ne-simbolnega ter pokazati njen možni konstitutivni pomen za etičnost. Da bi človek kot *animal symbolicum*⁵ sploh lahko bil oz. postal simbolno bitje, mora hkrati v sebi vselej že nositi nekaj globoko ne-simbolnega, kar simbolno v njegovem emancipirajočem napredujočem razvoju ne le omogoča, temveč ga je sposobno kot njegov temeljni korektiv tudi presojeti in modificirati; pa čeprav le skozi vnovično simbolizacijo oz. natančnejše metasimbolizacijo kot simbolno distanco do simbolnega oz. njegovo specifično dekonstrukcijo. Polje ne-simbolnega pa se – kot bom pokazal – ne nahaja samo – tako kot pri Jonasu – v okrilju telesnega, temveč tudi znotraj simbolno-duhovnega, in sicer kot specifično posredujoče presečišče med telesom in duhom, med relativno neposredovanim in posredujočim oz. umetelno-simbolnim.

2. Učinek Cassirerjevih simbolnih form je dvojen: prvič, povzročijo nastanek distance, ki na pojmovni ravni zanemaruje odklon človeka od narave, in drugič, vzpostavijo sekundarni, posredujoči, umetni svet form, znotraj katerih človek kot simbolno, samega sebe oblikujoče bitje, edino lahko preživi.⁶ Na tej točki, navezujoč se na rezultate kritične komparativne analize Cassirerja in Jonasa, postavljam tezo, da je v antropološki teoriji človeka kot *animal symbolicum* svoj pojmovni izraz našla sicer neka bistvena lastnost človekovega načina bivanja, ki pa je hkrati tudi – kolikor se ustavi na pol poti – nevarna (Jonas). Človek kot *animal symbolicum* je v antropološkem⁷ smislu –

⁵ Cassirerjeva opredelitev človeka.

⁶ Vprašanje, kaj je tukaj vzrok in kaj učinek, je metafizične narave, zato ga puščam ob strani.

⁷ Na tem mestu je smiselno razlikovati med antropološkim in ontološkim smislom: za razliko od antropološkega se v ontološkem smislu izraz 'na pol ustvarjeno bitje' vselej nanaša na človekovo naravo; nikakor pa to ne velja za antropološki kontekst izjave, saj se tu izraz polovičnost oz. nepopolnost nanaša na neadekvatnost teorije oz. na neadekvaten način razumevanja človeka in ne na njegov položaj znotraj celote bivajočega.

to bi bila moja nekoliko pointirana kritična opazka na račun Cassirerjeve teorije – zgolj na pol ustvarjeno in razumljeno bitje; je neke vrste *Quasimodo*.

Teorija simbolnih form v kontekstu celovite filozofsko-antropološke teorije je morala spodleteti, ker je, navkljub nekaterim prizadevanjem poznega Cassirerja, ostala ujetnica negativne svobode, svobode 'od', ki v končni fazi vodi v smer svobode form kot institucij duha, ne pa tudi človeka oz. duha kot takega. Iz – na tem mestu zgolj nakazanih – kritičnih pomislov na račun filozofije simbolnih form, zlasti če jo obravnavamo z vidika njene možne etične uporabnosti, pa ne izhaja alternativa 'da' ali 'ne' glede form – o tem, da smo vsi ljudje simbolna bitja, namreč ne more biti nobenega dvoma –; edino upravičeno in v antropo-etičnem smislu produktivno vprašanje je lahko zgolj vprašanje o značaju teh form, o tem, kaj človeku dajejo, omogočajo in kaj mu jemljejo oz. v čem ga omejujejo, oz. ali tu sploh še ostaja kaj antropološko odprtega prostora? Ustvarjanje simbolnih form je na sebi pravzaprav temeljna kompenzatorična dejavnost, na katero smo zaradi naše specifične psiho-fizične ustrojenosti obsojeni; mi moramo simbolno ravnati, misliti in živeti. Zavaljo prav te nujnosti, ki ne more biti predmet naše zavestne izbire, je svoboda simbolne dejavnosti zgolj negativna. Da bi dosegli pozitivno svobodo (svobodo 'za') in s tem prag etičnega, moramo, in prav to je za nadaljno izpeljavo odločilnega pomena, našo imanentno simbolno naravo v določenem smislu zaobiti oz. jo transcendirati. S tem pa nikakor ne pozivam na barikade zoper vse simbolno – to bi bilo namreč protislovno, saj je že samo pozivanje kot tako vselej simbolne narave –, temveč zgolj terjam prebuditvevida v dejstvo, da obstaja tudi neko osrednje mesto, ki ga zaradi njegove metasimbolne strukturiranosti ni mogoče simbolizirati, in ki je vselej – pa če se tega zavedamo ali ne – navzoče že v samem središču simbolnega polja. Osrednja težava pri pojmovni izpostavitvi tega mesta, pri poskusu, da bi ga naredili vidnega in s tem razumljivega je v tem, da v trenutku, ko se te naloge lotimo, to mesto hkrati simboliziramo oz., kar je isto, verbaliziramo; s tem pa seveda simbolnega ne transcendiramo, odpravimo, temveč pristanemo nasprotno v njegovem čistem središču. Metasimbolno – v tukaj iskanem pomenu – pa se simbolnemu odteguje.

Zadrede, zmote, neuspehi, razočaranja, osebne nesreče in katastrofe so vsakodnevna izpričevala za luknjičavost simbolnih svetov ter za pomanjkljivo prevodnost oz. komunikacijo, ki vlada med različnimi simbolizacijami tako na objektivni ravni mitov, religij, jezikov, ideologij, kot tudi na subjektivni ravni mnenj, prepričanj, vedenj. S svojo intencionalno strukturo pa neizpolnjene želje, upanja, in hrepenenja hkrati kažejo tudi na prelom med simbolnim in ne-simbolnim oz. realnim. Tako iz subjektivnega kot tudi iz objektivnega simbolnega univerzuma ne vodi nobena samodejno oblikovana pot razumevanja navzven k drugim simbolnim in ne-simbolnim svetovom. Različne navzven vodeče poti, ki smo jih prisiljeni sami tlakovati, da bi sploh lahko razumeli 'svet', so tudi same zgolj dodatna oblika simbolizacije, ki izhajajo iz 'našega' stališča, torej subjektivno posredovano, premoščajo razdaljo do drugega in drugačnega. Prehoda kot takega, prav zato, ker ta vselej sovпада z našim jazom, torej ne moremo razumeti kot oblike nevtralnega mostu. Nakazana subjektivna posredovanost sleherne simbolno-komunikacijske vrste (ki je lahko zgolj po svoji formi relativno objektivna) pogosto rezultira v govoru 'drug mimo drugega', preprosto zato, ker znotraj simbolov drugače sploh ne gre. Izhajajoč iz takšnega značaja simbolnih form le-te niso toliko primer posrečene sinteze med življenjem in duhom, med neposrednim in posredovanim, kot je to verjel Cassirer, temveč prej zaznamujejo nek neodpravljeni ontološki rez v kontinuumu bivajočega.

Simbolnih form ne moremo razumeti kot 'poslednje stopnje' v razvoju duha (Cassirer), saj nosilec tako razumljenega razvoja v njem ni sposoben izkusiti pozitivne svobode in nanjo vezano dimenzijo etičnega. Človek kot *animal symbolicum* je tu v

končni fazi – v šibkem pomenu te besede – degradiran na raven trpečega objekta; s tem pa so tudi simbolne forme v svoji vlogi sprevrnjenega subjekta dolgoročno obsojene na izginotje iz zemeljskega površja. V nasprotju s Cassirerjevim konceptom simbolnih form postavljam tezo, da obstaja v človekovi simbolni naravi neko – v absolutnem smislu – prosto, neobloženo mesto, ki ga ni mogoče simbolizirati, in izhajajoč iz katerega bi se človek ponovno lahko utemeljil kot v pozitivnem smislu svobodno bitje – kar na določeni ravni dejansko vselej tudi že je. To je mesto pogojev možnosti moralnega delovanja oz. etičnega kot temeljnega, to dejavnost legitimirajočega izvora.

3. Vprašanje, ki si ga moramo tukaj zastaviti se glasi: kako doseči navidez nemogoče in prebiti trdni zid simbolnega? Če naj bi bilo to sploh mogoče, potem – glede tega ne more biti nobenega dvoma – samo znotraj simbolnega samega. Pokazati je torej treba, da v notranji strukturi simbola oz. procesa simbolizacije obstaja neko mesto, ki ga ni mogoče opredmetiti oz. simbolizirati; ki – glede na simbolno – zgolj nakazuje vlogo neizrekljivega indikatorja zunanosti (realnega), ne da bi pri tem lahko našlo in hkrati odprlo vrata v to metasimbolno zunanost. V trenutku, ko verjamemo, da smo iskana vrata našli, smo jih hkrati kot najditelji nujno tudi že simbolizirali – namesto, da bi stopili v zunanost, smo tako v bistvu prodrli za stopnjo globlje v osrčje simbolnega.

Sistem simbolnih form je mogoč le toliko, kolikor je v njem navzoča neka ne-simbolna raven, nek čisti *utopos* kot notranja sub-pozicija, ki kaže v smer 'nečesa', o čemer sploh ne moremo dvomiti, kar je celo tisto 'nekaj' samo – takorekoč realno znotraj simbolnega, ki samo ni nobena forma, hkrati pa pogoj za stvaritev vseh form kot tudi njihovih možnih interakcij.

Prej sem dejal, da mora *animal symbolicum*, če sploh naj bo simbolno bitje, hkrati vselej v sebi nositi tudi nekaj globoko ne-simbolnega, kar simbolno v njegovem emancipatorno (svoboda 'od' oz. ločitev od narave) napredujočem razvoju sploh šele omogoča. Možnost 'izstopa' mora biti simbolnemu bitju imanentna, in to tako, da je v samem sebi, v svoji najgloblji 'točki', vedno in hkrati tudi že zunaj samega sebe, in ne, da tja šele mora priti – pot 'izstopa' se tu nanaša le na proces uvidenja. Ker pa lahko to 'naglobljo točko' uvidimo le na jezikovni ravni, ker si jo lahko približamo samo s pomočjo besed, to obenem pomeni, da se lahko k ne-simbolnemu, k 'utoposu' realnega, pribijemo le s simbolnimi sredstvi – in jezik pač je najpomembnejše simbolno sredstvo. Rečeno nekoliko drugače: pot k ne-simbolnemu je lahko samo jezikovna; samo v jeziku se lahko prične in samo v njem se lahko konča. Analogno k strukturi simbolnega mora tudi v tem primeru veljati: znotraj jezika je treba razpreti dimenzijo ne-jezikovnega, ki bi hkrati veljala kot jezikovni *apriori*.

Vico je bil med prvimi 'filozofi jezika', ki mu njegov totalizirajoč simbolni pomen ni ostal prikrit: "Človek lahko dejansko spozna samo to, kar je sam ustvaril. Resnični svet je svet, ki ga je ustvaril človeški intelekt, je svet jezika in zgodovine. (...) Ta vrsta poiesis se izvršuje v skladu z mišljenjem, ki sledi zakonom jezika."⁸ Znotraj zgodovine filozofije bi težko našli kak drug tip redukcionizma, ki bi bil deležen tako nedeljenih simpatij, kot prav jezikovni redukcionizem. Prepričljiv razlogov, ki govorijo njemu v prid, na tem mestu ne želim ponavljati, saj so sčasoma prilezli skorajda do statusa nevprašljivih filozofskih aksiomov. Predmet mojih pomislekov pri tem ni praktična raven uporabe jezika, tudi ne njegov transcendentalni, hermenevitični in spoznavno-teoretski pomen, temveč nekritično redukcionistični status, ki ga jezik kot simbolni

⁸ Glej: Burckhart Holger, *Diskursethik Diskursanthropologie Diskurspragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999, str. 152.

fenomen uživa. Ta tip razumevanja jezika pa seveda ne dopušča – analogno s sistemom simbolnih form – da bi iz jezika 'izstopili'; vsi poskusi, ki so si za cilj zadali kaj podobnega – ne glede na v ozadju stoječi motiv –, so bili hitro ožigosani z zmerljivo 'povratak v metafiziko'.

4. Problem, ki ga želim pri tem iz stališča obravnavane teme postaviti, se glasi: Na kak način je možno to, v določenem smislu upravičeno nevprašljivo pozicijo relativirati, jo preseči ter tako razpreti metasimbolno in s tem hkrati tudi metajezikovno temeljno strukturo v njenem možnem etičnem kontekstu, ne da bi pri tem zapadli metafiziki? Trdim, da obstaja znotraj samega jezika neka, v vsakdanjem jezikovnem pomenu 'ne-vidna' nejezikovna raven, ki jo smemo povzdigniti na raven temeljnega pogoja jezikovne procesualnosti in spremenljivosti kot tudi njegovega nastanka nasploh. Po mojem globokem prepričanju nastanka jezika ne moremo razumeti iz jezika samega; jezik ne more biti vzrok samemu sebi, že zato ne, ker ni večen. Dosti prej v vlogi vzroka vidim določeni pred-jezikovni *apriori*, ki je tesno povezan z reflektivno zmožnostjo naše zavesti: sposobnost gledanja in opazovanja, od tod izvirajoča distanca in diafora, sposobnost strmenja in čudenja – vse to kaže na nujnost obstoja neke *prazne izhodiščne točke*, določenega 'niča' človekove zavesti (slepa pega zavesti), na katerem temelji oz. iz katerega se razvije dvojna struktura jaza oz. sebstva: biti-v-sebi-zunaj-sebe. V tej slepi pegi smo vselej in nujno takrat, ko se skozi preprosto opazovanje, čudenje, govor in mišljenje od okolice distanciramo oz. odmaknemo. Brez izhodiščne praznine zavesti ne bi bila možna nikakršna oblika reflektivnosti; brez nje ne bi mogli biti ekscentrična bitja (zunaj centra stoječa, v distanci, v razmiku) ter posledično tudi jezikovna in umska ne. Pri tem pa pojem izhodiščne praznine ni mišljen v smislu njegovega zgolj filogenetsko prehodnega značaja, ki naj bi mu nujno sledili načini njene zapolnitve, temveč nasprotno kot tista točka, ki ostaja trajno prazna, in to tudi mora ostati, če naj bo sploh možno gibanje zavesti ter posledično njena 'rast'.

Praznina zavesti same sebe ne more verbalizirati oz. se vsebinsko doreči, ker je postavljena v vlogo temeljnega pogoja sleherne verbalizacije kot simbolizacije. Njen konstituirajoči pomen pri ustvarjanju simbolnih form lahko dojamemo šele post festum; zapopasti, zgrabiti, opojmiti je ne moremo, kajti tudi ta poskus bi lahko izvajali zgolj zato, ker nam ona s svojim položajem 'za hrbtom zavesti', s svojim permanentnim izmikanjem to sploh omogoča. Kot reflektirajoča bitja smo vselej že v njej, iz nje stopamo na pot oblikovanja sveta in nas samih. Zgrabiti jo bi pomenilo isto, kot če bi jo skušali misliti ne da bi pri tem mislili – slepo pego zavesti bi namreč morali zapustiti, če bi jo želeli videti in misliti, s tem pa bi se hkrati odrekli tudi temeljnemu pogoju reflektivnosti kot take. Praznina zavesti nam spolzi v tistem trenutku ko smo kot duhovna bitja dejavni, ko na podlagi njenega prekrivanja in premeščanja opazujemo, govorimo in mislimo. Morda bi bila edina možnost relativno neposrednega razmerja do nje oblika kontemplativnega samoopazovanja, ki pa nam kot mislečim in pišočim bitjem kaj dosti ne bi mogla pomagati – vsaj ne v argumentativnem smislu.

Mesto iz katerega govorimo, oblikujemo jezik, mislimo in komuniciramo, na sebi ni jezikovno oz., kar je isto, simbolno. Celotni simbolni univerzum, začenši z jezikom, je treba tu razumeti kot produkt, nasledek. V tem smislu nobena simbolna forma ne more biti samega sebe oblikujoči subjekt; ni jezik tisti, ki govori, ni jezik tisti, ki samega sebe omogoča in oblikuje, čeprav se nam tako najpogosteje zdi, temveč smo 'mi sami' tisti, ki govorimo, mislimo in se čudimo. Ta 'mi' oz. 'jaz', ta virtualni signifikant izhodišča sleherne simbolizacije je morda najbolj reprezentativni antropološko nastali in izgovorljivi surogat za to 'praznino', za ta 'nič' zavesti, v katerem je kot 'podnajemnik' nastanjen. To permanentno prazno izhodišče, ta hkrati znotraj in zunaj narave stoječi

podest refleksivnosti je tisti, ki nas sili biti dejaven, ki nas sili k zapolnitvi konstitutivno nezapolnljivega 'niča'. S tem, ko skušamo razkriti položaj tega transcendentalnega pogoja možnosti sleherne simbolnosti pa iz simbolno-jezikovnega nikakor nismo izstopili; kako tudi bi, saj smo v tem aktu hkrati vselej zunaj že bili – ne da bi to seveda vedeli. Natanko ta *post festum* dosežena vednost o tem, da moramo kot simbolna bitja vselej z eno nogo stati zunaj nas samih kot simbolnih bitij, da bi takšni sploh lahko bili, je tista, ki bi nam v antropološko-etičnem smislu utegnila odpreti novo perspektivo. Jaz je samemu sebi svoja lastna transcendenca – je na meji med znotraj in zunaj med simbolnim in realnim.

V jeziku je nekaj – če prafraziramo Schellinga –, kar v njem samem ni on sam. Ta metajezikovna predpostavka jezika kot takega je hkrati tudi predpostavka vseh možnih form simbolnosti. Če bi si zastavili vprašanje, kdaj, če sploh, je mogoče na ravni razvoja zgodovinskih kultur najbolj jasno začutiti oz. zaznati 'nič' zavesti oz. nesimbolno znotraj simbolnega, v katerih zgodovinskih fazah razvijajoče se simbolnosti, potem bi se odgovor najbrž moral glasiti: v velikih kriznih obdobjih, ki se praviloma razraščajo ob prehodih različnih kulturnih sistemov in ideologij – potem, ko se je starejša ideološka forma v svoji pojemajoči moči že poslovala, nova pa še ni dovolj prepričala, da bi presegla tisto kritično maso, ki bi ji zagotavljala splošno sprejemljivo vlogo kohezijskega kulturnega faktorja. Ko je neka duhovna oz. simbolna forma, ideologija ali institucija spoznana za nezadostno ali celo za odvečno, prihaja *nihil* človeške kulture na površje – nek konstitutivni, individualno posredovani 'nič', ki pa ga ne smemo razumeti kot mesto odsotnosti substancialnega, temveč – v tem je vsa poanta – kot čisto obliko substancialnosti same. Šok, ki ga ob soočenju z *nihil* doživita tako družba kot njeni posamezniki, sproži živčno iskanje novih form smislov, novih simbolov, ki naj bi prikrili izvorno ničelnost človeške substancialnosti – njegove zavesti. Znotraj zgodovine človeške kulture so tovrstne faze v duhovnem smislu brez primere najbolj produktivne – *nihilizem* ob koncu 19. in začetku 20. velja za paradigmatični primer. 'Nič' 'osebno' vznikne na površje, postane 'zaznaven' in poskrbi za duhovni vihar, ob katerega se razkrajajo vse forme. Nietzsche je bil – kot vemo – prvi veliki prerok 'niča', le da ga je neustrezno razumel kot nekaj *negativnega*.

To, kar velja za splošno kulturno raven, velja tudi za individualno osebno: preustvarjanje, preoblikovanje in prevrednotenje se izhajajoč iz zunajstoječega 'niča' zavesti polastijo vsega in vsakogar. Tako kot pri prehodu iz ene znanstvene paradigme k drugi (T. Kuhn, P. Feyerabend), tudi tukaj standardizirana jezikovna, moralna in racionalna pravila – na kratko: simbolno – ne igrajo nobene pomembne vloge več. 'Nič' spravi celotno telo, z vsemi njegovimi volitivnimi in emotivnimi zmožnostmi v pogon; simbolno-jezikovno je degradirano na raven sekundarno-kolateralnega efekta.

5. Smiselno vprašanje, ki bi zdaj moralo slediti, se glasi: kaj ima vse to – če seveda predpostavimo ne samoposebi umevno splošno soglasje k doslej rečenemu – opraviti z etičnim? Najprej kratek ekskurs k Jonasovi etiki, znotraj katere je na delu – ne bi se Jonas s tem problemom posebej ukvarjal – nek implicitni metasimbolni moment. Jonas je bil, kolikor mi je znano, med prvimi, ki je pravilno dodelil dvojni karakter simbolov: oni niso le tisto najbolj bistveno človeka, je vedel povedati, temveč hkrati tudi tisto najbolj nevarno. Pred tem, česar smo kot duhovno-simbolna bitja sposobni, nas je vedno znova svaril. Človek lahko namreč skozi simbole poseduje tudi samega sebe in ne le predmete; iz spremljevalnih momentov samega sebe lahko naredi 'glavni motiv' in končno samega sebe degradira na stopnjo spremljevalnega efekta slednjega (analogno z Marxovo ekonomsko –, bi to lahko imenovali 'simbolna teorija odtujitve'). Najbolj splošna kritična vprašanja: "je mar to dobro?", "mar smemo vse česar smo sposobni?",

kot tudi druge vrste moralno-kritičnih distanco vzpostavljajočih premislekov, ki so Jonasa naredili v enega najbolj vplivnih teoretikov etike druge polovice 20. stoletja, temeljijo na natanko tisti nesimbolni praznini zavesti, ki sem jo doslej skušal izolirati.

Če se nagibamo k vprašanjem o učinkovitosti, uresničljivosti, razvojnosti, uspešnosti in funkcionalnosti stvari in dogodkov, potem stojimo znotraj logike storilnosti oz. simbolnosti; človek tu kvečjemu dosega stopnjo – tako kot je to primer pri Cassirerju – amoralnega *homo faber* oz. *animal technicus*. Stopnja svobode, ki je tu dosežena, zadostuje za distanciranje od naravne neposrednosti, toda še zdaleč ne zadostuje, da bi se postavili v refleksivno razmerje do same simbolnosti in s tem dosegli tudi pozitivno obliko svobode. Že najbolj preprosto vprašanje: »je mar to dobro?«, pomeni vstop v povsem drugo duhovno dimenzijo, v metasimbolno dimenzijo dvoma in negotovosti, znotraj katere se vse oblike in postave kažejo kot končne, zamenljive in vprašaljive. Tu je na delu refleksivna dejavnost 'niča' samega, ki odpira neomejeni horizont kritičnega samodistanciranja in z njim povezanih novih možnosti. Praznina zavesti se skozi verbalizirana vprašanja in sodbe navidezno sicer kmalu simbolizira in s tem prekrije, vendar ne tudi odstrani; prisotnost meta-simbolne strukture, nekega drugega sveta znotraj tega, razpre z vsemi posledicami breme pozitivne svobode in z njo sorodne neskončnosti. Tu se nahajamo na ozkem grebenu med vsem in ničem; izkusimo se za prebivalce dveh svetov, katerih mejna črta teče skozi nas same. Vprašanja "zakaj?" in "kako?" izpričujejo našo metasimbolnost, pa čeprav samo za kratek čas, dokler se spet ne podamo v varno naročje simbolne gotovosti.

Slepa pega zavesti, ki je tu aktivno na delu, ne odpira samo prostora neskončne svobode, temveč hkrati tudi v naglobljem "drhtenju našega srca" (Jonas) navzočo skrb in odgovornost za to, na kak način in v kakšni smeri naj 'nič' postane 'nekaj'; oz. natančneje – glede na to, da 'nič' vselej ostane 'nič' -, naj 'nekaj' prekrije 'nič'. V tem smislu je mogoče transcendentalno praznino zavesti razumeti ne le kot izvorni prostor refleksije in jezika, temveč tudi etičnega. Ambivalentnost in presežek možnosti, ki izhajajo iz zavestne ali nezavedne redukcije k najgloblji točki refleksije, konstituirata možni horizont slehernega moralnega delovanja. 'Nič' kot neopredmetljivi kraj metasimbolne realnosti človeka je s tem povzdignjen na raven *quasi* človeške substance – postane nekaj pozitivnega.

Tako dolgo, dokler se kot *animal symbolicum* brez zadržkov opredmetujemo, objiciramo, se skozi forme izražamo, aktualiziramo in potrjujemo, živimo v še ne 'docela' moralnem svetu, ki še ni izkusil svoje imanentne transcendence in svobode. Takšno stanje bi po logiki svoje notranje nujnosti vodilo v kolizijo ali celo vojno tako objektivnih kot tudi subjektivnih form. Če pa nasprotno stopimo na pot povezovanja, odprtega (nezahrbtnega) sodelovanja ter iskrenega priznanja drugosti, smo s tem svet form v določenem smislu že zapustili in se postavili v relativno nevtralni,⁹ refleksivno vrednoteči meta-položaj. To, kar naj bi bilo v etičnem smislu sposobno posredovati med različnimi formami, sistemi, institucijami, ideologijami, izoblikovanimi mnenji, prepričanji in svetovnimi nazeri, v svojem temelju ne more biti nobena simbolna forma, saj k njeni bistveni lastnosti sodi prav neusahljiva tendenca po samopotrjevanju in samohranitvi – torej nekaj izrazito nedialoškega. Oblika posredovanja, ki naj bi priznala in sprejela drugost ter s tem hkrati omejila samo sebe, lahko izhaja samo iz nekega sleherni formalizaciji odtegujočega se izvora, ki pa hkrati predstavlja skupna tla neskončne raznovrstnosti možnih form – iz transcendentalne praznine zavesti same.

⁹ Zgolj relativno in ne absolutno nevtralen je ta položaj zato, ker je vsak tip vrednotenja, tudi tisti, ki si prizadeva svet form zaobiti, simbolne narave že skozi svojo jezikovno posredovanost.

'Nič', ekscentrična praznina naše zavesti, ta ničelna, slepa pega refleksije, je – analogno astronomskim zakonitostim – 'črna luknja' absolutne gostote možnosti duhovnih form in s tem neskončnosti. Samo tu je lahko rojstni kraj etičnega kot tistega moralnega delovanja, ki se uresničuje skozi posredovanje med posameznimi ali večimi simbolnimi sistemi (religijami, ideologijami, institucijami, ...) in posameznimi ali večimi individualnimi simbolnimi sistemi (svetovnimi nazori, prepričanja, mnenji, ...). Etično je lahko tako dolgo vredno svojega imena, dokler klije iz tal nedoločenosti oz. odprtosti, dokler izhaja iz tega vse obsegajočega in določujočega duhovno-simbolnega *apriori*.

Vse to gotovo še ni etika;¹⁰ je zgolj skupni pogoj možnosti tako etičnega kot tudi simbolnega, pa čeprav slednja gravitirata v dve povsem nasprotni smeri. Če je simbolno uspešno toliko bolj, kolikor bolj se oddaljuje od 'niča' in ga v tem oddaljevanju na tisočere načine zakriva, s tem ko nadenj postavlja forme, pa je možni uspeh etičnega odvisen prav od nasprotnega, kolikor mu namreč uspe ostati v bližini nedoločenosti in se nanjo zavestno opreti – redukcioniistično ozaveščenje k transcendentalni nedoločljivosti začetka. Šele na podlagi bližine do 'ničelnega izhodišča zavesti' in njegovega dajstvenega ozaveščanja¹¹ lahko etično prevzame zavezujočo vlogo posredujočega povezovanja kot razgrnitve neomejenega polja odprte komunikacije med različnimi simbolnimi formami. Tisto, kar naj omogoča povezovanje, kar naj omogoča neomejeno komunikacijo, pa samo ne more biti nobena določenost, nobena simbolna forma, kolikor ta vselej teži po potrjevanju same sebe in ne drugih. Ker pa je tudi pojem etičnega v končni fazi vselej neka jezikovna forma, vendar taka, ki je brez sleherne avtonomne vsebine ('nič'), ga lahko precizneje opredelimo kot metasimbolno formo, kot transcendentalno regulativni korektiv, ki po eni strani simbolne forme legitimira, po drugi pa jih dekonstruira, jih razkriva kot končne, relativne in zamenljive ter s tem omogoča neovirani dialog.

6. Če si pod pojmom etike nekoliko poenostavljeno predstavljamo trden sistem moralnih pravil in norm, potem etično nikoli ne sme postati etika – vsaj ne v njeni normativni oz. deontološki formi.¹² Vselej ko se je v zgodovini pripetilo kaj podobnega, se je fenomen etičnega spremenil v svojo lastno karikaturu, preobrazil se je v formo, ki vladajočih institucij in form ni nadzorovala in korigirala, temveč opravičevala in podpirala; tudi sam se je torej spremenil v vladajočo formo kot moralno institucijo. Pri tem pa pojma etičnega v njegovem odnosu do etike ne smemo razumeti kot zgolj kompenzacijo oz. surogat za manko neposredne spontanosti človeških moralnih dejanj, kajti 'slepa pega zavesti' oz. 'nič', na katerem fenomen etičnosti temelji, ni noben manko, ni nobena negativnost v smislu odsotnosti nečesa, temveč je čisti izraz pozitivnega, navzočnosti tistega, kar lahko celo v ontološkem smislu štejemo za človekovo odločilno

¹⁰ To tudi ni iskani namen, saj je etika vselej že določena simbolizacija etičnega oz. njegova forma, torej natanko tisto, čemur se želimo izogniti.

¹¹ Ozaveščanje glede biti, obstoja, dajstva in ne glede kajstva, vsebine oz. bistva; slednje bi pomenilo opredmetenje oz. simbolizacijo. Poreči je seveda mogoče: tudi 'nič' je oblika simbolizacije oz. verbalizacije. S tem ko iskano mesto zavesti imenujemo s pojmi 'nič', 'slepa pega', ipd. ga resda deloma simboliziramo, vendar le zato, da pokažemo njegovo mesto, pozicijo, ki samo ni simbol, temveč transcendentalni pogoj možnosti sleherne simbolizacije kot duhovnega opredmetovanja.

¹² To ne pomeni odklon od sleherne etike, razglasitev njene odvečnosti, temveč ločevanje etičnega od etike ter vzpostavitev hierarhičnega razmerja med obema, pri čemer je etično izvornejša in s tem dominantnejša kategorija.

prednost oz. pridobitev glede na ostale oblike bivajočega. Samo če izhajamo iz tega neujemljivega izhodišča refleksivnosti se nam lahko odpre presežek neomejenih možnosti tako 'nazaj' kot tudi 'naprej' – 'naprej' v smer kulture, 'nazaj' v smer nature. Pretresljivo izkustvo 'ničja', realnega znotraj simbolnega, sproži gibanje celotnega telesa v vsej njegovi psiho-fizični raznovrstnosti; s tem pa se ne vzpostavi samo kritična distanca do simbolnih svetov kulture, temveč hkrati tudi nek – v etično uporabnem smislu – primordialni občutek bližine do neposrednosti narave. Ničelno izhodišče zavesti kot stičišče telesa in duha, neposrednega in posredovanega, realnega in simbolnega. Verjamem, da je mogoče doslej izpeljano antropo-etično argumentacijo razumeti tudi v smislu pogoja možne izgradnje univerzalne, tako človeka kot naravo obsegajoče formalne etike.

Človek kot *homo ethicus* je paradokсно bitje: po eni strani se mora kot simbolno bitje opredmetovati, samega sebe potrjevati, po drugi strani pa mora – kot bitje, ki naj bi bilo sposobno etičnih dejanj – lastnim simbolizacijam postaviti meje, se omejiti, samega sebe postaviti v oklepaj oz. se de-subjektivirati in de-simbolizirati. Samo tisti, ki zavestno stopi na pot občasne de-simbolizacije, lahko izkusi pretresljivo praznino samega sebe in postane moralna osebnost – skozi refleksivno redukcijo na ekscentrično praznino samega sebe dejansko šele postane subjekt. Največji problem na poti k etičnemu pa je za večino ljudi kot tudi za objektivne simbolne forme v tem, da je 'nič' s simbolizacijami tako zelo prekrit, da je – s svojo odsotnostjo oz. prikritostjo – komajda še primeren za kritično avto-refleksijo. Dolgoročno gledano pa postanejo v tem primeru vse simbolizacije nične in kot slepi samopotrjujoči mehanizmi končno tudi avtodestruktivne, saj kot take niso zmožne za neobremenjeno, medsebojno odprto komunikacijo. To je bil položaj naše civilizacije – ali bolje rečeno še zmeraj je – v kateri si Jonasova etika odgovornosti pridobila velik sloves.

Etično – če ga razumemo v smislu kritične avtokorekture človeka kot *animal symbolicum*, ki je pridobljena skozi trajno 'nego ničja' – mora v prvi vrsti služiti temu, česar simbolne forme same niso zmožne: to je skozi priznanje drugosti za konsenzom stremeča komunikacija. Slednja pa je v njenem strogem pomenu možna le toliko, kolikor se izvaja na podlagi nekega skupnega antropološkega imenovalca, t.j. skozi redukcijo sleherne posamezne forme na njene fundamentalne začetne pogoje refleksivnosti. Šele na metasimbolni ravni 'ničja', ki ga ni mogoče simbolizirati, ker je sam izhodiščni pogoj sleherne simbolizacije, si forme enakovredno stojijo nasproti in kot take lahko vstopijo v dialog, ki ni več obremenjen z apriornim prepričanjem o njihovi nezamenljivi enkratnosti. Komunikativni dialog zdaj sicer poteka na jezikovno-simbolni ravni – pravila in norme, ki so pri tem obojestransko sprejete seveda tudi sodijo v določen simbolni svet –, vendar pa ostaja dialog v iskanem pomenu te besede etičen le, če se oba dialoška partnerja permanentno zavedata ontološke praznine svojega lastnega refleksivnega izhodišča, kajti šele s tem odpreta vrata samopreraščanju simbolnega oz. njegovemu samotranscendiranju kot kritičnemu uvidu v lastne pogoje smiselnosti. Sposobnost, da iz samih sebe pristopimo k drugemu, terja določeno razsubjektivenje sebstva skozi 'izstop' v tisto, kamor sploh ni mogoče vstopiti. Tako dosežena 'samoretizacija' je najtesneje povezana z začasno prekinitvijo samoopredmetovanj; namesto, da bi se neposredno odprl navzven, se človek odpira preko ovinka odpiranja navnoter – k 'ničju'.

Etično – v smislu 'možne biti' – zapolnjuje mesto odsotnosti človeške substance; vznika iz 'ničja'. Vendar pa pojma etično ne smemo enačiti s pojmom etike; etično še ni etika. Razumeti ga moramo kot neke vrste primordialno predispozicijo etike; etiko samo pa kot simbolizacijo etičnega. Kot predispozicija etike leži etično onstran disciplinarne razmejitve med antropologijo in etiko; je pred antropologijo in pred etiko; etično je

antropo-etična kategorija, ki zgolj določa pogoje možnosti človekovega duhovnega izražanja. Vendar pa je kritična refleksija izhodiščne praznine zavesti zgolj nujni, ne pa tudi zadostni pogoj etičnega in etike; izkoristiti jo je namreč mogoče tudi kot temelj brutalnega samoopredmetovanja – zla.