

## Diaforična estetika narave in njene etične implikacije

BORUT OŠLAJ

### POVZETEK

V študiji "Diaforična estetika narave in njene etične implikacije" skušamo na podlagi specifično interpretiranega akta estetične kontemplacije izpeljati redukcijo človeka kot subjekta na subiectum. S to redukcijo pridobimo izhodišče, ki nam omogoča govor o neantropocentrični zasnovi etike narave. Estetično kontemplacijo narave razumemo kot pot k relativnemu razsubjektanju človeka in s tem postavitev le-tega v bližino rečnosti reči. Ta odnos pa je mogoč le, kolikor v njem vodilno vlogo opravlja človekovo telo kot njemu lastno onstranstvo. S tem, ko je subjektnost prenešana na telo in na reči, s katerimi je telo v neposrednem čutnem razmerju, pridobimo odločilni pogoj, ki omogoča tematizacijo narave kot vrednote na sebi.

### ABSTRACT

#### DIAPHORICAL AESTHETICS OF THE NATURE AND ITS ETHICAL IMPLICATIONS

In a study entitled "Diaphorical aesthetics of the nature and its ethical implications" we attempt to derive a reduction of the man as a subject to subiectum. This reduction is based on specific interpretation of an act of aesthetic contemplation and it constitutes our starting point that enables a discourse of the non-anthropocentric concept of the ethics of the nature. The aesthetic contemplation of the nature is thus regarded as a path to relative desubjectivation of the man and therefore as putting him in a close relation with the thingness of a thing. This relation cannot be possible unless there the leading role has got a human body in terms of man's own transcendence. By transferring the subjectedness to the body and things with which the body is in a direct sensual relation, we get to a crucial condition that renders possible such treating of the nature in which the nature is regarded as a value in itself.

*"Was sind das für Zeiten, wo ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist".*

(Bertolt Brecht)

V novejšem času igra pri poskusih utemeljitve etike narave zelo pomembno vlogo estetika narave. Ne po naključju, kajti estetični odnos do narave predstavlja danes vsebinsko najbogatejše in najcelovitejše človekovo razmerje do narave, razmerje, v kate-

rem narava ni le sredstvo, temveč smoter na sebi, v katerem ni le objekt, temveč, kot bomo videli, na določen način tudi subjekt. V pričujoči razpravi želim na kratko<sup>1</sup> predstaviti diaforično teorijo estetike narave in možnosti, ki jih ponuja pri etični konceptualizaciji narave kot od človeka neodvisne rečnosti, tj. skupka vsega tistega, kar se nam kaže kot reč. Pri tem bom izhajal iz teze, da med človekom in naravo, med njegovimi ekscentričnimi formami (Plessner) in predmeti, do katerih so te reprezentacijske forme v odnosu, vlada diafora kot nepremagljiva razlika, kot temeljna antropološko-ontološka konstanta, ki določa človeškost človeka, njegovo drugost in drugačnost glede na celoto bivajočega, in ki hkrati onemogoča, da bi postal njen neposredni del. Diafora kot taka ni vsebinski pojem, temveč zgolj formalno zaznamuje obstoj praznega, nepremostljivega prepada, ki ločuje človekovo ekscentričnost od rečnosti sveta.

Najvišja umetniška vrednota, lepo, je kulturni fenomen oz. antropomorfná kategorija. Zato je zgodovina estetike kot teorija umetniško lepega pravzaprav iskanje drugega in drugačnega znotraj monosubjektne kulture<sup>2</sup> človeka, je iskanje neposrednega ne onstran, temveč tostran diafore, ne v naravi kot rečnosti na sebi, temveč v kulturi kot svetu človekovih artefaktov; umetnost zato strogo vzeto ni toliko estetika, kolikor je predvsem poetika, ni toliko aisthesis, kolikor je predvsem poiesis. Nam pa gre za estetično v izvornem pomenu besede, gre nam za rečnost, ne tostran, temveč onstran diafore, gre nam za to, da razbijemo zrcalo in se na estetični ravni soočimo s tistim, kar nismo mi sami, ne torej z umetnostjo, temveč z naravo. Gre nam za **diaforično estetiko narave**.

Diaforična estetika narave želi zaznamovati tisto držo v odnosu do rečnosti narave, ki jo imamo lahko danes za najbolj verno nadaljevanje relativno neposrednega značaja mitične zrenjskosti in sinhronosti. Ne v odnosu do umetniškega dela, temveč v estetičnem odnosu do narave smo v vsebinskem odnosu do rečnosti kot principiелne drugosti in drugačnosti, ki primarno nagovarja nas in ne mi njo. Šele znotraj estetike narave lahko govorimo o možnosti resnično polisubjektnega odnosa,<sup>3</sup> ki človeka postavi v dejansko in ne le navidezno razmerje do drugega in ki ga - tako kot mitični odnos - zaznamuje "gledanje" z vsemi čuti, z vsem telesom, in ne le z očmi. Oko postane spet le del zaznavajočega telesa kot celote in ne od njega izolirani *kybernetes*, ki simbolizira človeka zgolj kot noetično in ne tudi kot estetično bitje.

Toda kaj je tisto, kar človeka dejansko povezuje z drugim in drugačnim, z rečnostjo narave torej? Če kaj, potem je to lahko le telo kot primarni estetični medij, ki ne le omogoča najbolj neposreden odnos do narave, temveč je hkrati tudi ta narava, ta drugost in drugačnost sama. Telo je onstran diafore, kar pomeni, da je tostran narave, je njen relativno neposredni del. Zaznavanje (aisthesis), kot elementarni način telesnega komuniciranja z zunanjim, je hkrati osrednja estetična dejavnost, telo pa predmet, na katerem so to prehajanje izvršuje. Kot del narave, je tudi človekovo telo neka reč; človek kot telo pa zato v odnosu do rečnosti narave ni transcendentalno pozicioniran, temveč znotraj iste ravni kot enakovredno med enakovrednim. To stališče, očiščeno metafizičnega ozadja, je ne le sprejemljivo tudi za nas, temveč celo nujno, kolikor želimo na področju estetike narave ohraniti trdna tla pod nogami.

<sup>1</sup> V bistveno razširjenem obsegu bo ta tekst izšel na drugem mestu.

<sup>2</sup> Monosubjektna kultura je tista, v kateri je zgolj in samo človeku pridržan status subjekta - človek je v njej edini subjekt; vse drugo je v odnosu do njega objekt, tj. tisto, kar ne določa, temveč je določano.

<sup>3</sup> To je tisti odnos, v katerem človek kot biološka vrsta ni edini subjekt.

Kot telo je človek v relativno neposrednem odnosu do narave, kot duh ali um ali razum (kot ekscentrična forma) pa v posredovanem, tj. transcendentalnem. Konstitutivna za človekovo razmerje do narave (sveta, kot tudi samega sebe) je torej **diafonična dvojnost**, dvojnost, kot bi dejal Plessner, med ekscentričnostjo in pozicionalnostjo. Toda tudi samo telo kot pozicionalna kategorija ni nekaj enovitega, kajti človek hkrati je telo in ga ima. Ta dvojni aspekt telesnosti Plessner formalizira z izrazoma "prezentacijsko" (Leib) in "reprezentacijsko telo" (Körper). Prezentacijsko telo označuje človeka kot psihofizično enotnost, medtem ko pomeni reprezentacijsko telo njegov instrumentalni karakter, možnost torej, da se človek svojega lastnega telesa poslužuje kot sredstva. Toda resnični prispevek Plessnerjeve filozofije telesa leži šele v ugotovitvi, da lahko reprezentacijsko telo, tisto, ki nakazuje dekartovsko dvojnost telesa in duha, v določenih primerih prevzame vlogo subjekta, medtem ko postane človek kot "ekscentrična pozicionalnost" njegov instrument. Primer takšnega stanja sta smejanje in jokanje, v katerih reprezentacijsko telo rešuje človeka pred izgubo njegovega psihofizičnega ravnovesja.

Izhajajoč iz za razumevanje človeka izjemno pomembnega razločevanja prezentacijskega in reprezentacijskega telesa, trdim, da izguba subjektivnosti človeka in prevzem vodilne vloge reprezentacijskega telesa nista na delu le v dogajanju smejanja in jokanja, temveč tudi v aktu **estetične kontemplacije narave**. Moje telo, telo, ki ga imam, torej reprezentacijsko telo, v tem aktu ne vstopa v nerešljivo in neogrožajoče stanje človeka, tako kot pri smejanju in jokanju, temveč *izstopa* iz nekega relativno ravnotežnega človekovega položaja in gre *svojo pot*, da bi priskrbelo ugodje zgolj zase. Njegov namen torej ni altruističen, saj zdaj ne priskoči na pomoč svojemu navideznemu gospodarju - ekscentrični pozicionalnosti -, da bi reševalo konflikte, ki si jih ta povzroča, temveč egoističen, kolikor se kot čutni organizem poveže z drugimi čutnimi organizmi in neživimi rečmi, s sebi enakimi in sebi podrejenimi; ni torej v odnosu do ekscentrične pozicionalnosti, ne dela zanjo in je ne rešuje, temveč do pozicionalnosti<sup>4</sup> kot sebi enakovredne rečnosti, s katero je neposredno povezano. Reprezentacijsko telo se je odpravilo k sebi domov in me pustilo samega. Toda v tej ločitvi ne uživa le ono samo, temveč tudi jaz, in to kljub temu, da užitka ni namenilo meni, saj se ni ločilo zame, temveč le zase. Njegovo ugodje uživam kot občutje vzvišenosti; njegova navidezna samovolja je priskrbela ugodje obema. Kako to?

Če smo manj prozaično razigrani in bolj natančni, potem sem praviloma jaz tisti, ki reprezentacijsko telo zavestno postavim v estetični akt, ali pa mu dopustim, da se vanj spusti samo, saj vem, kaj lahko od tega dobim tudi sam.<sup>5</sup> Tudi jaz torej ravnam egoistično in svojo subjektivnost prepustim njemu le zato, da bi obogatil samega sebe. Toda subjektivnost reprezentacijskega telesa zato kljub temu ni nič navideznega; njeno resničnost najbolj nazorno dokazuje zgodovina asketizma, katere jedro predstavlja boj simbolnih (ekscentričnih) form proti "neubogljivosti" reprezentacijskega telesa. Zato je bolj točno, če rečemo, da si le *domišljamo*, da smo telesu prepustili subjektivnost (v

<sup>4</sup> Pozicionalnost je za Plessnerja temeljna formalna kategorija bivajočega. Vsak živi organizem je pozicionalno telo, kolikor ga zaznamuje njegova dvojna aspektivnost, tj. posredujoče krožno razmerje med njegovo notranjostjo in zunanostjo. Pozicionalno telo je torej tisto, ki samodejno postavlja samo sebe in uravnava, regulira svojo razpetost med znotraj in zunaj. Pozicionalnost človekovega telesa je lastnost, ki ga neposredno povezuje z vsemi ostalimi pozicionalnimi telesi (rastlinami in živalmi).

<sup>5</sup> Da pa je reprezentacijsko telo sposobno tudi neodvisno od naše volje vstopati v estetično razmerje, je vidno iz številnih primerov, ko se sprehajamo v naravi, potopljeni v lastne misli, medtem ko nam pogled in čuti lahko vedno znova bežijo ven, stran, dokler se dokončno ne prepustimo zahtevi reprezentacijskega telesa.

univerzalnem smislu telo namreč bolj vpliva na nas, kot mi vplivamo nanj; ono v večji meri usmerja in določa nas, kot pa mi njega).

V **estetičnem aktu kontemplacije** je na delu trialektika med rečjo, predmetom in človekom, med reprezentacijskim telesom, prezentacijskim telesom in njegovimi ekscentričnimi formami. Ne mene, temveč telo, ki ga *imam*, - reprezentacijsko telo - aficirajo reči; brž ko o njih spregovorim, mi na jeziku ostane le njihov priokus, od tega čutnega preostanka lahko zdaj tvorim zgolj forme v obliki pojmov kot sta lepo in vzvišeno. "Lux aesthetica", o kateri je govoril Baumgarten, sveti in osvetljuje le reprezentacijsko telo, meni pa ostane senca, ki jo v ločenosti od moje lastne pozicionalnosti name meče ekscentrični prepad.

V trojnem dialektičnem posredovanju med naravo, reprezentacijskim telesom in njegovimi ekscentričnimi formami sem jaz kot prezentacijsko telo, kot psihofizična enotnost, dvojno potešen. Reprezentacijsko telo - ki prek čutov neposredno stopa v kontakt z njegovo čutno okolico in tako kot subjekt vodi estetični akt - občuti ugodje in v tem uživa (telo drhti, koža se ježi, kri "vre"...); jaz kot ekscentrična forma pa vse to dogajanje opazujem in dopuščam, da nagovarja moja zavestna stanja (bodisi to počnem med samim aktom in s tem le-tega deloma zaviram, ali po njem, s čimer postane sam akt še bolj poln neposrednih čutnih ugodij). To stanje lahko imenujem vzvišeno, s čimer ga spravim v pojem in ga s tem interpretiram oz. reduciram. V strogo estetičnem smislu pa to stanje doživljam kot vzvišeno ne zato, ker bi s tem, tako kot pri Kantu, potrjeval vzvišenost svojega lastnega sveta idej oz. bil v odnosu zgolj do njega, temveč prav nasprotno, zato, ker občutim, da sem zdaj ne subjekt, temveč **subiectum**, torej tisti, ki je **podrejen**, in to celo dvojno: reprezentacijskemu telesu in njegovi zunanosti, ki me relativno neposredno povezuje s svetom rečnosti in njegovimi silami ter močmi. Naravo tako občudujem in spoštujem. Tudi Kant, čeprav on zaradi sebe in ne zaradi nje.

Občutek vzvišenosti je nasproten samosti; skozi njega se počutim povezanega z vseprežemajočim polisubjektivnim svetom, glede na katerega sem le subiectum in ne subjekt.<sup>6</sup> Vzvišenost vzvišenega leži v njegovem sublimnem aisthesis, in ne v noesis. Čeprav je pojem vzvišenega povezan z idejami neskončnosti, celovitosti, popolnosti ipd., je po eni strani vendarle zgolj rezultat čutnega zaznavanja, je, če smemo tako reči, le njegova akcidenca, zakaj vsebino mu priskrbi telo in ne um. Po drugi strani pa je bistveno povezan z vednostjo, ki je že Hölderlina pripeljala do ugotovitve, da je človek kot del narave hén diapherón heautó, eno, ki je v sebi razlikovano. Skozi estetični pojem vzvišenega tako nikakor ne stojimo nasproti samemu sebi (Kant), temveč prej v posredovano neposrednem odnosu do narave kot rečnosti; neposrednost mi omogoči lastno telo, posreduje pa mi jo moj ekscentrični pogled, ta prazni reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine.

Moje telo ravna, jaz mu le sledim. Tudi v estetičnem odnosu do narave je na delu akt **izravnavanja**, izravnavanja med notranjim in zunanjim, med ekscentričnim in pozicionalnim, **med človekom in naravo**. Moje telo je tisto, ki v procesu ravnanja hkrati tudi razlaga; to, kar se tu razlaga, jaz lahko kvečjemu razumem. Skozi telo se razlaga rečnost in s tem tudi samo telo, jaz pa ostajam bistveno nerazložen, samemu

<sup>6</sup> Podobno občutje označuje tudi religiozno mistično zrenje, ki je za razliko od estetičnega v odnosu do idejnega, toda tako, da je tudi tukaj mogoče v določeni meri govoriti o ekstatičnem čutnem užitku (o čemer pričajo izkušnje številnih mistikov). Bistvena razlika med obema pa je v tem, da je izhodišče estetičnega razmerja čutno, medtem ko je izhodišče religiozno mističnega idejno; če je rezultat prvega ideja vzvišenega, pa je rezultat drugega telesna ekstaza prezentacijskega telesa skozi izgubo ekscentričnih form.

sebi skrit in prazen.<sup>7</sup> Izravnava med človekom in naravo, ker človek ni eno, temveč dvoje, ostaja relativna; je nikoli dokončan proces ravnanja, ki pa mu v estetičnem aktu uspe skozi odprto okno reprezentacijskega telesa priti v relativno največjo bližino žive rečnosti reči.

Onstranstvo je v estetičnem smislu tisto področje, ki je onstran človekove ekscentričnosti: človek kot telo je zato samemu sebi svoje lastno onstranstvo; toda ne telo na sebi, temveč v živi komunikaciji z drugimi telesi. To zmožnost telesnega prehajanja, transcendiranja subjektivnosti ekscentričnih form, imenujem s pojmom **metafizika telesa**.

Akt prehajanja je telo opravilo zame, ob tem pa sva ugodje občutila oba; toda večji užitek je pri tem kljub vsemu pripadel meni, kajti jaz sem potoval tja, kjer običajno nisem in ne morem biti, in se v tem potovanju hkrati razblinil kot subjekt. Edino prek dejavnosti reprezentacijskega telesa je metafizika "realni pojem", kajti le to nas lahko s svojimi čuti pelje v resničnost, ki je onstran ekscentrične samosti, ki je onstran področja, znotraj katerega se lahko družimo le s tistim, kar smo sami tja postavili. Estetična kontemplacija zato pomeni relativno razsubjektivenje človeka, pomeni njegovo postavitev v bližino rečnosti reči. Ta bližina pa ostaja relativna, kar pomeni, da poenotenje z rečjo ni mogoče. Dokončni prestop v svoje lastno onstranstvo ostaja limitiran v tisti točki, ki edina povezuje ekscentrične forme s čutnostjo, tj. v pogledu. Te bariere - četudi bi oči zaprli, kajti v tem primeru bi jih odprli v notranjost - ni mogoče odpraviti.

Ker je ekscentričnost realna ne le kot abstraktna, temveč tudi kot dejanska forma že na ravni čutil - pa čeprav zaradi njegove distance najmanj čutnega od vseh, tj. vida - je lahko **rezultat akta estetične kontemplacije** le približek tistega, kar se nam tako močno zdi, da smo v tem aktu dosegli: je le **kot-da rečnost**, je le **kot-da izguba subjektivnosti**. Dvojnost človeške narave je tu sicer prikrita, toda ne tudi odpravljena. Onstran lahko poletimo le na krilih pogleda, kolikor nam njegova posredujoča narava med ekscentričnostjo in čutnostjo dostavlja občutek, da smo se onstran njegovega roba odpravili kot celo bitje; če rob prestopimo dejansko, prenehamo biti.

V estetičnem aktu kontemplacije nisem v celoti prešel v svoje telo, nisem postal eno z njim, čeprav se mi je to zdelo. Ta "zdelo se mi je", ta "občutek", ta "kot-da" le potrjuje to dejstvo. Telo je sicer ravnalo in uravnavalo namesto mene, drug drugemu sva se približala kot morda v nobenem drugem aktu, toda oba sva v tem uživala in pri tem vztrajala na svojem. Pri tem pa sem vendarle pogledal čez v samega sebe kot telo in prek njega v morje polimorfne subjektivnosti; in bilo je lepo. "O, lepota je kakor smrt."

Bodisi, v tem se kaže možna izbira odnosov do narave, le-to podvržemo človekovemu pogledu, jo antropomorfiziramo in s tem postopno uničimo, ali pa sami sebe izpostavimo pogledu narave, se naturaliziramo, in s tem preminemo kot spoznavajoča socialna bitja oz., rečeno z Brunom, postanemo "divja bitja", "brez strehe nad glavo" in "neprijudni".<sup>8</sup> Bodisi okamenimo naravo ali pa ona okameni nas. Toda estetična kontemplacija narave dopušča še tretjo možnost: ne smrt narave in ne smrt človeka, temveč "malo smrt", "estetično smrt" človeka kot brezpogojnega subjekta; ne poenotenje z rečnostjo, temveč s kot-da rečnostjo; ne ukinitve ekscentričnih form, temveč kot-da njihovo ukinitve. Pogled narave se tu igra z ekscentričnim pogledom človeka in obratno; drug drugemu se približata in se objameta v dvojnem strmenju, toda dvoje tu vendarle ne postane eno; diafora se ljubosumno potuhne, toda v svojem prežanju ostaja neprekoračljiv hiatus na poti do poenotenja.

<sup>7</sup> Alberto Caeiro je nekoč dejal: "Jaz nimam nobene filozofije, jaz imam čute."

<sup>8</sup> V: Böhme H., *Natur und Subjekt*, str. 21-22.

Lepo in vzvišeno označujeta zgolj formalni karakter privlačnosti reči, neposrednost te privlačnosti pa je použilo telo kot psihofizična enotnost. Lep je lahko - kot je vedel že Kant - le predmet kot formalna reč, ki je postala za subjekt. Toda, ker kot ekscentrična forma vem, v kakšnem odnosu do rečnosti je bilo telo, upravičeno sklepam, da rečnost zame kot psihofizično celovitost ni onstran, temveč tostran; le za en, najbolj abstrakten del mene samega se rečnost vselej spreminja v predmetnost: to dejstvo zato ne more biti zadosten razlog za trditev, da je lahko človek v odnosu zgolj do predmetov in ne do reči, kajti človek ni le ekscentrična forma. Vsa težava je "zgolj" v tem, da tega stanja v njegovi neposrednosti ne morejo uživati ekscentrične forme, ki predstavljajo temelj subjektivnosti človeka. Pojemovna artikulacija je namreč formalizacija in s tem podvojitve dejanske rečnosti v njeno ideelno formo. Dialektika med ekscentričnostjo in telesom, med *noesis* in *aisthesis*, je paradokсна, na diafori temelječa igra, katere konec se odmika toliko bolj, kolikor intenzivnejši je vložek obeh. Kontemplativnega zrenja narave brez pojma diafore tako ni mogoče zadovoljivo razumeti; estetika narave - kot jo tukaj razumemo - je zato **diaforična estetika**.

Reč na sebi je v domeni estetičnega akta kontemplacije; subjekt oz. njegove ekscentrične forme v zavestni omejitvi svojega apetitusa lahko spoznavajo le objekt, ki s tem pridobi prednostno pravico biti-spoznan. Zrenje oz. kontemplacija kot formula subjektive samoomejitve kaže na to, da je nekaj v človeku, kar v njem samem ni on sam: s stališča ekscentričnih form je to zaznavajoče telo, s stališča zaznavajočega telesa so to ekscentrične forme. Toda, to dvojje v enem je filozofska tradicija - s Kantom na čelu - razumela kot človekovo pomanjkljivost, kot njegovo omejitve, interes diaforične estetike in na njej temelječe etike pa je nasprotno ta, da bi to dejstvo razumeli kot našo specifično prednost in se jo naučili izkoriščati ne le v našo korist, temveč v korist vsega bivajočega; tega drugega še posebej, kolikor je ontološki interes človeka kot diaforičnega bitja ta, da svoj pogled usmerja k tistemu, čemur običajno ni voljan priznati status subjekta, tj. k rečnosti reči.

Če telo kot reprezentacijsko-estetična kategorija postavlja človeka v relativno odprtost do narave, če mu skozi svojo "metafizično" dejavnost odkriva njegovo lastno onstranstvo in ga tako deloma osvobaja njegove ekscentrične ujetosti, potem je to **diaforično osvobajanje** (odpiranje človeka v smeri rečnosti) hkrati že etično ravnanje oz. uravnavanje tostran in onstran diaforičnega. Metafizika telesa tako odpre pot diaforični etiki in ji ponudi trdno vsebinsko izhodišče. Poskusimo zdaj narediti prehod od diaforične estetike k diaforični etiki.

Osnovno vprašanje diaforične estetike narave ni v iskanju prehoda med estetičnim odnosom do narave in njegovo etično uporabnostjo za človeka, temveč v iskanju prehoda k etični konceptualizaciji narave kot od človeka neodvisne rečnosti. Do določene deontološke in teleološke oz. evdemonistične etike je mogoče priti brez prevelikih skokov (Kant, Seel, G. Böhme); pot do diaforične etike, pri kateri narava ni - tako kot npr. pri G. Böhmeju - socialna kategorija, pa je nasprotno lahko le posredovana oz. skokovita, kajti o vsem tem lahko govorimo le iz ekscentrične pozicije, medtem ko je njen predmet (rečnost), kot tudi medij, prek katerega smo z njim v stiku (telo), onstran diafore. Vsebina tega posredovanja se dogaja v dialektični igri pozicionalnosti in ekscentričnosti, v igri reprezentacijskega telesa in vednosti. Vednost je pri tem edina forma, ki se lahko neskončnokrat distancira od svojih lastnih vsebin ter svojo predhodno igro s telesom<sup>9</sup> zajame z enim pogledom. Vednostni pogled temeljne dvojnosti sicer ne ukinja, lahko pa jo misli skupaj v enotnem aspektu to-in onstran diafore.

<sup>9</sup> Denimo odnos ekscentričnega pojma lepote s telesnimi občutki.

Znotraj diaforične estetike kot sistematizirane vednosti ekscentričnih form nam ostanejo le sence tistega dogajanja, ki ga uravnava moje telo kot psihofizična enotnost. V estetičnem aktu kontemplacije je telo onstran diafore oz. tostran rečnosti kot prezentacijsko telo med prezentacijskimi telesi in neživimi rečmi, zato njegovo dejavnost lahko razumemo kot metafizično, kolikor ekscentričnim formam odpira okno v tisto dimenzijo onstranstva, od katere so te *toto genere* različne in z njo nezdružljive. Toda odprto okno telesa ekscentričnim formam vendarle ne omogoča zajetja rečnosti kot take, temveč le kot-da rečnosti, ki jo lahko le približno označimo kot "nekaj med rečjo in predmetom". To je največ, kar ekscentrične forme lahko dobijo. Samo telo pa se pri tem znajde v dvojni vlogi: po eni strani je subjekt, ki uravnava razmerje med znotraj in zunaj, po drugi strani pa instrument ekscentričnih form, ki skušajo na njegovih krilih poleteti v odprtost njim onstranskega časa in prostora. Toda v instrumentalni položaj telo tukaj ni bilo prisiljeno, instrumentalnost se kaže le z vidika ekscentričnosti, ki v tem razodeva svoj parazitski karakter.

Videli smo, da možnost prehajanja oz. preseganja v diaforični etiki opravlja naše telo, zato smo njegovo dejavnost estetične kontemplacije imenovali metafizično. S tem, ko nas telo skozi metafizični, ekscentrične forme presegajoči akt estetične kontemplacije narave postavlja v polje njene odprtosti, nam odkriva naše lastno onstranstvo in nas osvobaja meta-fizike ekscentrične ujetosti abstraktnega pogleda. V tem in samo v tem diaforičnem osvobajanju je dejavnost telesa metafizična, kar pa ni isto kot metafizična, kajti osvobajanje se tu izvršuje prav skozi kontakt s tistim, kar so Grki imenovali *fysis*, ne spekulativno, temveč konkretno. *Diaforično osvobajanje* pa ne pomeni odpravitve diafore, temveč le *vznik vednosti*, da sem kot dvoje v enem vselej že tudi onstran samega sebe; to gotovost mi na empirični ravni dostavlja prav dejavnost telesa, ki v estetičnem aktu kontemplacije uravnava področje tostran in onstran diafore. To osvobajajoče uravnavanje pa je po svojem pomenu že neka *etična dejavnost* (etična dejavnost je ekscentrična forma, je simbolična; na to kaže dejstvo pomenjenja<sup>10</sup>), in to ne le za človeka, temveč tudi za naravo.

Ker je etika oz. etičnost ekscentrična forma (poleg vseh ostalih form, ki jih je mogoče združiti pod pojmom kulture), postane sicer hitro razumljivo, da v estetičnem aktu uravnavanja človeka s tem zanj delamo nekaj dobrega, saj mu razširjamo horizont onstran njegovih ekscentričnih form in ga s tem osvobajamo (oz., tako kot pri Seelu, dvigujemo kvaliteto njegovim življenjskim možnostim), vendar pa ni jasno, zakaj naj bi bila ta dejavnost etično relevantna tudi za naravo kot tako. Ali če izrazim jedro problema drugače: vsebina estetičnega akta (toda ne tudi njegova forma kot simbolična dejavnost) je onstran diafore, etika (kakršnakoli že je) pa je vselej tostran; je ekscentrični akt vrednotenja, iskanja dobrega in pravilnega.

Na podlagi rečenega lahko etično relevantnost za naravo razvijamo na dveh ravneh. Prva raven (1) določa naravo kot vrednoto in je torej antropocentrično grajena, kolikor so vse vrednote vrednote za človeka (in je zato za nas manj zanimiva), druga raven (2) pa ji na podlagi vednosti o karakterju tega razmerja pripisuje vrednost na sebi, toda le v pogojni formi (kot-da), in s tem postane diaforična.

1) Izhajajoč iz estetičnega akta kontemplacije je na antropocentrični ravni naravo mogoče razmeroma preprosto določiti kot etično kategorijo. Vsebina estetičnega akta je sicer onstran diafore in kot taka za etično tematizacijo neuporabna; toda le tako dolgo, dokler ne preidemo na formalno raven tega dogajanja, tj. k njegovi verbalizaciji znotraj ekscentričnih form. Čeprav sem prenašamo le forme oz. sence konkretnih vsebin,

<sup>10</sup> Dejstva, ki pomenijo, ki prehajajo in kažejo nekaj drugega.

naravo kljub temu lahko označimo za vrednoto (kot vrednota je narava v razmerju do ekscentričnih form in ne do telesa), ki človeku posreduje specifična ugodja. Rerezentacijsko telo kot del narave, kot pozicionalno telo med telesi, ki skozi svojo "metafizično dejavnost" dobavlja čutni material lepim in vzvišenim občutkom in človeka kot celoto odpira v smeri rečnosti, s tem tudi samo postane vrednostna kategorija. Naj še enkrat poudarim, da postati *vrednostna kategorija* v tem primeru ne pomeni postati *vrednota na sebi*; vrednostna kategorija je nekaj, kar je vredno za človeka, kar je torej zaradi njega in njegovih interesov. Ker me narava lahko osrečuje, lahko zame postane vrednota: če jo bom na podlagi tega spoštoval, varoval in negoval, potem ne zaradi nje, temveč zaradi sebe.

2) To dogajanje pa je mogoče opazovati tudi na drugi ravni. Ob naravi sicer še vedno uživam, toda tega dejstva ne izrabim v kontekstu daj-dam, tako kot otrok, ki drugega pozitivno vrednoti le tako dolgo, dokler ga ta razvaja z pozornostmi, temveč skušam, na podlagi retrospektivne vednosti o značaju tega odnosa, naravi - ne glede na to, ali od nje prejemam kaj pozitivnega ali negativnega - pripisati vrednost na sebi.<sup>11</sup> Ker nisem jaz ustvaril narave, temveč ona mene, ker njena moč neskončno presega mojo moč in ker se v estetičnem aktu prepuščam njej in ne ona meni, ji lahko upravičeno pripišem status subjekta, sebi pa le *subiectum*-a kot tistega, ki ji je vselej podrejen. Pripisati status subjekta naravi je manj spekulativno kot pripisati ga človeku, kajti človek je lahko subjekt zgolj znotraj ekscentričnih form, te pa nikakor ne predstavljajo celega človeka; njegovo specifično že, njegove celote pa ne, ali kot je dejal Nietzsche: "Več umnosti je v tvojem telesu kakor v tvoji najboljši modrosti." V tem kontekstu naravo spoštujem in občudujem iz svoje lastne pozicije *subiectum*-a,<sup>12</sup> torej podobno kot vernik spoštuje in občuduje svojega Boga, in to navkljub morebitni veri, da ga ta bolj kaznuje kot nagrajuje. Toda narava tu ni bog, jaz se ji ne podrejam scela in je ne postavljam v kontekste metafizičnih resnic; ne, jaz se na določen način z njo igram in ji hkrati dopuščam, da se ona igra z menoj. Njeno igro sprejemam kot svojo igro, brez patosa in moralizma, ter ji - tako kot Nietzsche večnemu vračanju enakega - kličem večni Da in Amen.

Akt estetične kontemplacije narave na človeka vselej deluje katarzično. Skozi diaforično osvobajanje in odpiranje v smeri rečnosti reči, potem ko smo se v enakovredni igri zaznavnih moči prepustili igri njenih dražljajev, se očiščujemo ideološko-kulturnih spon, utesjenosti predsodkov, navad, moralnih norm in družbenih obrazcev. V tej odprtosti se dogaja ljubezenska igra popolnega razdajanja in sprejemanja, ne le glede na celoto bivajočega, temveč tudi glede soljudi. Če je antropocentrična raven etične tematizacije akta estetične kontemplacije vezana na občutek ugodja, pa je diaforična raven vezana na katarzični uvid, ki vsebinsko poplemeniti ekscentrične forme in jih na videz (kot-da) razsubjektira. Rečnost reči, ki ji pripisujem katarzične vplive, na diaforični ravni ni simbol svobode in odprtosti (tako kot na antropocentrični oz. evdemonistični), temveč je, kolikor je subjekt, ta svoboda in odprtost sama. Njene

<sup>11</sup> Sintagma "vrednost na sebi", kljub temu, da je pojem vrednosti kot tak vselej antropocentričen, skuša poudariti prav neantropocentričnost tega razmerja oz. neodvisnost narave od človekovih interesov, potreba in želja. "Vrednost na sebi" je zato treba razumeti kot pomožno sintagmo, ki želi poudariti principielno drugačnost in neodvisnost narave, ki kot subjekt deluje in učinkuje z neskončno večjim radiusom od človekovega in ki kljub človekovi brezmejni prevzetosti še vedno neprimerno bolj obvladuje njega, kot on obvladuje njo. Nasebje je torej tukaj mišljeno v pogojni formi kot-da.

<sup>12</sup> In to ne glede na to, da se v položaj *subiectum*-a lahko postavim le kot subjekt; paradoksalno rečeno je najbolj subjektno dejanje subjekta morda prav v tem, da si je ta položaj zmožen zavestno odvzeti, da je zmožen svojo lastno subjektivnost postaviti v oklepaj.



igre polimorfnih moči se relativno neposredno udeležujem kot telo skozi katarzično očiščenje, katerega subjekt je rečnost reči v vzajemni igri z reprezentacijskim telesom, predmet tega očiščenja pa ekscentrične forme; tako uvidim, da ne le jaz, prek telesa, prehajam v onstranstvo reči, temveč tudi te same, ponovno prek telesa, prehajajo v onstranstvo ekscentričnih form. V tem posredovanju bi se rečno in idejno popolnoma prežela, če le ne bi bilo uvida v to dogajanje, ki se je tako še enkrat distanciralo od samega sebe in s tem diaforo zgolj premaknilo na višjo raven. Toda tako kot ostaja diafora, tako ostaja tudi vednost o tej igri; na podlagi te vednosti - uvida pa lahko upravičeno sklepam o naravi kot obliki kot-da vrednosti na sebi.

Skozi diaforično vednost, ki se je še enkrat distancirala od vsega dogajanja, tudi tistega, ob katerem tudi določene ekscentrične ravni niso ostale ravnodušne, brez-interesno in neprizadeto zrem na naravo kot avtonomno drugačnost. Zdaj je ne spoštujem, varujem in negujem zaradi sebe, temveč zaradi nje same, kot-da bi bila vrednost na sebi, pa čeprav je kot taka onstran vsega etičnega in ekscentričnega.

Pomanjkljivost antropocentričnih pristopov k etiki narave ni v tem, da so preveč izpostavljale človeka, temveč, rečeno heglovske, v tem, da so ga izpostavile premalo oz. na nepravi način. Tudi mesto diaforične etike je namreč v celoti tostran diafore (tako kot tudi vseh drugih ekscentričnih form), je v celoti zgrajeno z ekscentričnimi zidaki; tu sem distanciran celo od svoje lastne eksistencialne postavljenosti in od kvalitet te postavitve, prav tako sem distanciran od lastnih ugodij, ki mi jih je priskrbelo telo. Če je bilo telo v aktu estetične kontemplacije subjekt, ekscentrične forme pa *subiectum*, postane znotraj etične konceptualizacije telo ponovno *subiectum*, medtem ko ekscentrične forme zdaj suvereno obvladujejo preostale vsebine ter tako ponovno zavzamejo položaj subjekta. V tej ekscentrični, skozi diaforo izolirani samosti je subjektivnost človeka še radikalnejša, je poudarjena glede na tiste antropocentrične postavitve, ki ne uvidijo trialektične igre med subjektom, *subiectum*-om in rečnostjo, toda hkrati tudi pripeljana do njenega lastnega roba, kjer predmet njenega pogleda ne more biti več ona sama, temveč tisto, kar se razprostira onstran prepada kot radikalno drugo. Znotraj diaforične etike kot ekscentričnega konstrukta (v tem je, pogojno rečeno, antropocentrizem še okrepljen, toda ne že v izhodišču, temveč šele kot rezultat trialektične igre) je reprezentacijsko telo, potem ko je opravilo določeno dejanje ne le zase, temveč tudi za nas, spet prešlo v funkcijo instrumenta oz. sredstva, s pomočjo katerega zdaj vem za drugost drugega, oz. kar je enako, za rečnost reči.

Moj estetični odnos do narave je posredovan neposreden, moj etični odnos do nje pa je lahko le posredovan, na vednosti temelječ - diaforičen. V etično-diaforičnem odnosu do narave ji ponovno stojim nasproti kot subjekt, toda etičen je lahko ta odnos le zato, ker zdaj vem, da je tudi ona na nek nepojmljiv način subjekt (ali natančneje: kot-da subjekt); v ravnanju s subjektom, kdorkoli, karkoli in kakršenkoli že je, pa ne morem biti odgovoren le formalno, temveč konkretno. Kultura v najširšem smislu tako ni le način, ki nas od narave ločuje, temveč hkrati tudi edini način, ki nas lahko - čeprav le posredovano - naravi ponovno približa. To približevanje pa je mogoče misliti le v kontrastni igri z oddaljevanjem; zato ne eden ne drugi pojem nikoli ne more prispeti do cilja kot dosežene intence po dovrstitvi tega gibanja v mirovanju. Igre ekscentričnosti in pozicionalnosti, kulture in narave ni mogoče doigrati, vsaj tako dolgo ne, dokler oba člena igre delujeta kot subjekt. Naravi njene subjektivnosti ni treba dokazovati, kajti to ona že vselej je, človek pa mora nasprotno lastno subjektivnost vedno znova dokazovati in potrjevati; to pa lahko počne na dva načina: bodisi tako, da vso moč, vpliv in avtonomnost terja zase - kar se zdi, da počne zdaj - in s tem soigralca v tej igri spravi ob njegovo subjektivnost, dokonča igro in posledično pokonča samega sebe, ali pa tako, da stopi na najvišjo točko svoje subjektivnosti, do svojega roba, in iz tega užitkov polnega

razgledišča - ne da bi ga želel zapustiti oz. prestopiti - uperi pogled v realno onstranstvo rečnosti in mu prizna tisto, kar je ta v temeljnejšem smislu kot on. Šele s tem pa samega sebe v univerzalnem smislu potrdi kot etični subjekt, kajti delovati odgovorno do enakega med enakimi (do sočloveka) ne vzbuja tolikšnega spoštovanja, kot če delujemo odgovorno do različnega med različnimi (narave). Stopiti do roba, pomeni začutiti brezdanjost diafore; več diafore pa pomeni več odgovornosti.