

## Mit, sinhronost, odgovornost

BORUT OŠLAJ

### POVZETEK

V razpravi "Mit, sinhronost, odgovornost" nadaljujemo z izgradnjo osnov diaforične etike. Temeljni problem, na katerega bomo skušali odgovoriti, je vsebovan v naslednjem izhodiščnem vprašanju: Ali in v čem je mitična zavest pomembna za človekov odnos do narave in ali je to pomembnost mogoče teoretsko upravičeno uporabiti pri filozofski utemeljitvi etično odgovornejšega ravnanja do nje? V tem kontekstu bomo skušali specifičnost mitičnega odnosa do sveta zagrabiti v pojmu sinhronosti kot posebnem načinu izražanja časovnosti. Pokazali bomo, da lahko sinhronost danes fungira kot sredstvo, ki nam omogoči vpogled v rečnost predmeta, tj. v njegovo nasebnost. S stališča etike narave pa je rečnost reči odločilnega pomena, kajti samo reč, in ne predmet, lahko vzbuja strahospoštovanje.

### ABSTRACT

#### MYTH, SYNCHRONY, RESPONSIBILITY

*In a study, Myth, Synchrony, Responsibility, we continue with the construction of the foundations of diaphorical ethics. The basic problem we shall try to answer to, is embodied in the following primary question: Is it, and in what sense is mythical awareness important for human relation to the nature, and more, is it possible to justify this importance theoretically and apply it in the philosophical argumentation of such treatment of the nature which would be ethically more responsible? In this context, we shall try to grasp the specificity of mythical relation to the world in terms of "synchrony" as a particular way of expressing temporality. We shall point out that synchrony today may function as a medium which enables us the insight into the thingness of an object, that is, into its being-in-itself. From the standpoint of the ethics of the nature, however, the thingness of a thing is of crucial significance, since it is only a thing itself - and not an object - that can arouse reverence.*

### Osnove diaforične etike IV

#### Mit in sinhronost

Pojem sinhronosti je med prvimi - kolikor mi je znano - uporabljal Jung. Razumel ga je kot sposobnost mitične zavesti, da povezuje istosmiselne dogodke, ki so se hkrati, tj. ob istem času, pripetili na različnih krajih. Pri tem misli Jung na dogodke, kot npr. je

ta: Dogodilo se je že, da je nekdo sanjal, da je v prometni nesreči umrl nek njegov znanec. Naslednji dan je ta osebe izvedela, da se je to, natanko v času njegovih sanj, tudi dejansko zgodilo. V tovrstnih primerih ne moremo govoriti o vzroku in posledici kot kavzalnih kategorijah, ki si sledita v določenem časovnem razponu, temveč o prekrivanju v času, o sočasju. Razlika med prostorom in časom je znotraj pojma sinhronosti ničelna. Za razliko od kavzalnega povezovanja, ki je vselej razumski akt, so sinhronični pojavi odvisni predvsem od afektov in čustev.<sup>1</sup> Načeloma to razumevanje sinhronosti sprejemamo, toda ne kot pojma za opisovanje in razumevanje paranormalnih pojavov, temveč predvsem kot filozofsko kategorijo, s katero je mogoče primerno opisati mitični način doživljanja bivajočega. Pri sinhronost tem tudi za nas pomeni predvsem časovno-prostorsko indifferenco.

Prej citirana Cassirerjeva misel nam razkriva še enega v vrsti pomenov, ki ga ima mitični znak. Rečeno je bilo, da se z znakom poudarja in določa nekaj, kar ostane. Tukaj trdimo, da se prav v podvojitvi ne vselej prisotne in dostikrat tudi gibljive reči (žival) v nekaj, kar je vselej prisotno, negibljivo in stalno, izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti. S tem ko se reč od "tam" prenese v "tukaj", se ukinja klasični pojem prostora, s tem ko se iz nje kot nečesa začasnega in bežečega naredi nekaj, kar je trajno in mirujoče, pa se ukinja še klasični pojem časa. Mitični človek teži za tem, da vse, kar je del njegovega univerzuma misli in potreb, prenese k sebi in na ta način dobesedno ustavi gibljivost in spremenljivost rečnosti. S to podvojitvijo, s tem prisvajanjem pa ne omeji sveta, kot bi se morda zdelo na prvi pogled, ga ne skrči na svet znakov, ki jih postavlja okoli sebe, temveč svet na nek način šele ustvari, mu podeli smisel in ga tako dejansko tudi razširi, kajti s podvojitvijo v znaku so zdaj postale svete vse reči iste vrste, tudi tiste, ki niso v njegovi vidni bližini; da bi to razumeli, nikakor ne smemo pozabiti odločilnega dejstva, da mitični znak ne zastopa in reprezentira reči, temveč je ta reč sama; tudi tista, ki je ne vidi. Reč ob lastni podvojitvi ne izgubi ničesar od svoje rečnosti in nič lastne svetosti, nasprotno, s tem jo šele pridobi.

Otto Karrer je o Polinezijcih zapisal naslednje: "Občutek za smisel imajo razvitejši kot druga ljudstva, imajo mnogo bolj prefinjen barvni ton in občutek za čas kot katera koli druga poljubna človeška skupina, medtem ko ostaja prostorska predstava pri njih nerazvita."<sup>2</sup> Glede arhaičnih predstav o prostoru, h katerim se bomo pozneje še vrnili, iz našega zornega kota ni večjih dvomov, bolj delikatno pa je vprašanje časa. Kakšna je ta predstava časa, da je lahko trditev, da ima Polinezijec (beri arhaični človek) bolj prefinjen občutek za čas kot katera koli druga poljubna človeška skupina, smiselna?

Vse velike religije in mitologije govorijo bodisi eksplicitno ali implicitno o uganki časa (eksplicitno v Indiji, Iranu, Grčiji ...), včasih pa se celo sam pojem časa izenačuje z zlato dobo. Najbolj klasični primer predstavljata Kronos in/ali Saturn. Z ozirom na to, da gre tukaj za dve poslednji veliki mitologiji, katerih dnevi se odštevajo že v prostorsko-linearno, torej nemitično opredeljenih kulturah, je mogoče domnevati, da gre za nastalgijo za časi, v katerih je določena predstava časa še imela osrednjo vlogo. Toda zakaj se je čas (Kronos) povezoval z zlato dobo? Vse arhaične religije so živele v času, ki se je lahko ponavljal. Vrtel se je okrog svete točke, ki je hkrati osmišljala življenje in omogočala, da krožno gibanje, katerega del je bil človek, ni iztirilo. Človek se je lahko s pomočjo obredov tej točki kadar koli približal, si nabral izvirne energije stvarjenja in se ponovno prepustil krogotoku. To je bil "ontološki, parmenidovski čas" v pravem

<sup>1</sup> Carl Gustav Jung, *Sinhronost: Načelo neužročnega povezovanja*, v: *Tumačenje narode i psihe*, Globus, Zagreb 1989.

<sup>2</sup> Karrer, *Das Religiöse*, str. 62.

pomenu besede: vedno enak samemu sebi se ni niti spreminjal niti izčrpaval. Skozi ponavljanje arhetipskih dejanj je arhaični človek vzpostavljaj primordijalni čas, čas, ki je bil v času stvaritve. Ta čas, ki teče zgolj v samem sebi, ki se ne udeležuje spreminjajočega in minljivega profanega trajanja, je sestavljen iz večne sedanosti, ki se lahko neskončnokrat ponavlja. Razlika med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo je tu zgolj relativna. Preteklost kot večna sedanost, ki se bo neskončnokrat ponavljala v prihodnosti. "Preteklost ni nič drugega kot prefiguracija prihodnosti." "... nič novega se ne zgodi v svetu, zakaj vse je samo ponovitev enega in istega primordijalnega arhetipa."<sup>3</sup> Edino tisto, kar se ponavlja, ima za človeka arhaičnih religij smisel in resničnost; enkratno in neponovljivo je zgolj naključno, ki se je iztrgalo iz središča in izletelo iz večnega krogotoka stvari. *Popolnost sveta je namreč v tem, da v njem ni nič novega.* Biti notranji del kozmičnega časovnega cikla, udeleževati se igre časa v njem samem, pomeni ne biti sposoben imeti izdelanega pojma časa. Pojem časa pa ravno zahteva razliko med njim in tistim, ki o njem govori. Tako dolgo, dokler je nekdo notranji del časovne strukture, ne pozna pojma časa, ne pozna zgodovine, zakaj ta mu ne nastopa kot objekt, ki bi bil zunaj njega. Takrat pa, ko pride do njegovega nastanka, je človek iz večnega krogotoka že izvržen v svet linearne neskončnosti, tj. v svet njegove lastne akcije. Rečeno drugače, predpostavka nastanka pojma časa je prav izguba neposrednega življenja v njem. Nastanek pojma časa in s tem izguba neposredne časovnosti ter prehod v prostorsko posredovanost pa ima za predpostavko izgubo mitičnega univerzuma, mitične enotnosti znaka in pomena, besede in reči.

Če zdaj odgovorimo na prej zastavljeno vprašanje, vidimo, da arhaični človek nima **pojma**, nima predstave časa kot takega, ima pa izjemen **občutek** za ciklično, večno vračajoče in vseobsegajoče dogajanje. Vzemimo za primer oroakaivsko pleme, ki živi v severnem delu Papue (Nove Gvineje). "Orokaive ne posedujejo pojma, ki bi označeval abstraktni čas. V njihovem jeziku ne obstaja beseda za označevanja časa kot takega, obstajajo pa besede za označevanje pojmov 'dan', 'noč', 'zdaj', 'prej' in 'pozneje'.<sup>4</sup> V jeziku eve denimo ena in ista beseda označuje tako "včeraj" kot "jutri", kar prav tako kaže na ciklično razumevanje sveta, kjer je preteklo vselej tudi prihodnje in obratno. Čas pri arhaičnem človeku ne obstaja zunaj njega in njegovih dejanj. Tako dolgo, dokler je človek ustvarjal na kozmični ravni, tako dolgo, dokler je imanentni člen svetovnega cikličnega procesa, tako dolgo je v času; zato čas zanj ni nekaj abstraktnega in tako ne more postati sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče zavzeti nek distancirani položaj v razmerju do sveta.

Dejali smo, da se prav v podvajanju rečnosti izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti. Arhaična zavest, ki se lahko zdaj vrti, giblje le še okoli znaka, ukine tako prostor kot čas. Sinhronost je tukaj popolna. Poglejmo zdaj, kako je z njo, če obravnavamo, tako kot smo to ravnokar na kratko storili, odnos arhaične zavesti do kozmičnih ciklov, kajti tukaj imamo že opraviti z določenim trajanjem, prav tako pa tudi z določeno razsežnostjo, vendar pa oba med seboj tudi tukaj - kot bomo videli - nista razlikovana, tako da gre tudi tu za časovno-prostorsko indiferenco. Obnavljajoči kozmos ima namreč svoje središče v človeku kot posedovalcu znaka svetovnega stvarnika. Razsežnost in trajanje enakomerno obkrožata arhaičnega človeka in tako iz sveta naredita njegov sosvet kot zaokroženo celoto, ki kljub obnavljanju ostaja v sebi enaka, nespremenjena, torej večna. To gibljivo nespremenljivost rečnosti sveta mitični človek doživlja sinhrono, brez časovnih, prostorskih in časovno-prostorskih vrzeli, brez

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte - Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1953, str. 77.

<sup>4</sup> *Prostor i vreme danas*, Nolit, Beograd 1987, str. 220.

pojmov časa in prostora. Biti imanentni člen nekega zaprtega gibljivega procesa, biti njegov notranji in soustvarjajoči del, pomeni biti sinhroniziran s celoto svojega sosveta.

Arhaični človek ne prisluškuje tako kot pozneje Hebrejec svojemu Bogu, on še ne pozna osebnega Boga; toda kolikor izraz "prisluškuje" kaže na pasivno dojetanje, kjer je človek samo medij, skozi katerega govori nekdo/nekaj drug(ega), v toliko lahko trdimo, da tudi arhaični človek prisluškuje, ne sicer Bogu, temveč rečnosti. S tem ko prisluškuje, se v njem najbolj živo in neposredno izražajo temeljna protislovja sveta in bivanja. Človek je tu bolj kot kdaj koli pozneje samo prosojni medij, skozi katerega prihajajo najsplošnejše zakonitosti bivajočega do svojega izraza. Prisluhniti bivajočemu pomeni živeti v njegovih ciklih, pomeni živeti **znotraj** časa in prostora. Tovrstno dojetanje pa dopušča sinhronost, omogoča sočasno zajetje celote - totalitete. Biti znotraj časa in prostora pomeni prisluhniti komu ali nečemu, pomeni biti v emocionalnem razmerju z neko centralno točko osmislitve, zato stalnost tega razmerja ne implicira nobenih sprememb; zgolj vrtenje v krogu, ki prinaša vedno enako trajanje in razsežnost. To ni linearni čas postmitičnega človeka, ki je skozi svojo merljivost, kvantitativnost trdno določen in fiksiran, temveč samemu sebi zadostno trajanje, ki ga ni mogoče ujeti in določiti, hkrati se kaže kot preteklost, sedanjost in prihodnost, je, skratka, relativno. To, da je relativnostna teorija težko predstavno dojemljiva celo med strokovnjaki, kaj šele med običajnimi ljudmi, se skriva v dejstvu, da je naš predstavno-miselni svet popolnoma ujet v Evklidov prostorski univerzum enolično in dokončno definiranih točk.

Če si posebej na kratko ogledamo še odnos arhaičnega človeka do tistega, čemur danes pravimo prostor, opazimo, da ta v celoti ponavlja ciklično strukturiranost bivajočega, da je skratka sinhroniziran s cikličnim časom. Ostanimo pri orokaivskem plemenu. V splošnem je mogoče njihovo dojetanje prostora razdeliti na vertikalno in horizontalno. "Najširša razdelitev prostora sestoji v delitvi na prostor vasi in prostor gozda."<sup>5</sup> To je horizontalno razumevanje. Gozd predstavlja prostor, ki ga naseljujejo zli duhovi; gre za območje, ki še ni sveto, ki se izmika človekovemu znakovnemu zajetju. Vertikalna delitev pa zajema naslednja tri območja: podzemlje, kamor odhaja človek po smrti, zemljo, kjer se življenje začne, in obredno platformo, ki je nekoliko privzdignjena nad zemljo. "Orokaive so prepričane, da se življenje pričene na zemlji, kjer mati rodi otroka. Svojo najvišjo točko doseže v trenutku, ko se mladi iniciiranec, okrašen s perjem, povzpne na obredno platformo",<sup>6</sup> konča pa se v podzemlju. Obredna platforma predstavlja centralno točko, okrog katere se širi prostor. Z ozirom na to, da je obred iniciacije ponavljal kozmogonijske dogodke in dejanja prednikov, pomeni to, na platformi odvijajoče se dejanje, sinhronizacijo prostora in časa. Obredna platforma predstavlja v času obreda dobesedno središče kozmosa, kjer se razlika med časom in prostorom izgubi. Prostor pa ostaja v vsakem primeru učvrščen; tako kot čas se širi v krogu okrog nekega jedra.

Dejstvo, da se arhaični prostor širi okrog neke svete točke, imenuje Eliade "nehomogenost prostora". "... hierofanije ukinjajo homogenost prostora in odkrivajo 'točke opore'.<sup>7</sup> Takšne točke so bile dostikrat stvari iz narave: v mezopotamskih predstavah, denimo, združuje nebo in zemljo neka centralna gora. V obliki središča sveta je lahko nastopalo tudi celo mesto. Babilon je bil bab ilani, to je "vrata bogov", zakaj tukaj so prihajali bogovi na zemljo. Največkrat pa so centralno točko predstavljala razna svetišča in templji. Tudi človek je bil ustvarjen v središču sveta. Po mezopotamskem izročilu se

<sup>5</sup> Prostor i vreme, str. 224.

<sup>6</sup> Prostor i vreme, str. 225.

<sup>7</sup> Mircea Elijade, Sveto i profano, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1986, str. 65.

je to zgodilo v popku zemlje, tam, kjer se nahaja dur-an-ki, zveza med zemljo in nebom.

Ker prostor arhaičnega človeka ni sukcesiven, ni linearen, se v njem ne izgublja. Samega sebe postavi v središče sveta in v njem vztraja. Ne glede na to, da on ne ve, da objektivno ni v središču, pa je sestavni del celote bivajočega v tem, ker na mikrokozmični ravni dosledno ponavlja makrokozmično strukturo. Struktura prostora dosledno ponavlja časovno strukturo ciklizma. Neki avstralski staroselec je ob pristajanju letala, ki ga je tedaj videl prvič v življenju, dejal: "Tudi mi bi to lahko, pa nismo hoteli."<sup>8</sup> Avstralec želi ustvarjati v vedno istem času in ne iskati v razvezani linearnosti prostora. Kot da bi vedel, da je človek v tistem trenutku, ko vstopi v odprtost in neskončnost prostora, že izgubljen, zakaj vedno znova si bo moral v tej razsrediščenosti oporo ustvarjati sam, jo metati predse in jo nato iskati; ko jo bo našel, bo spričo nepotešenosti, ki mu jo bo nudil njegov lastni produkt - odtujeni predmet, moral ustvariti drugega in zgodba se bo tako ponavljala po poti ubijajoče brezkončnosti. To pa je možno le v diahronem zgodovinskem času.

Človek, prostor in čas so v mitičnem univerzumu tri različna imena za en in isti fenomen celovitega življenja. Tisto, kar je vedno skupaj, ne potrebuje nečesa, kar bi merilo oddaljenost; tisto, kar je hkratno, ne potrebuje nečesa, kar bi merilo trajanje.

Diahronost kot linearni fenomen nastopi šele takrat, ko človek med sebe in reč, med sebe in celoto dogajanja vrine diaforo kot zavestno zarezo, ki ga kot opazovalca, kot pasivnega motritelja postavlja v neko drugo dimenzijo. Trajanje od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačno od trajanja tistega, kar opazuje; razlika obeh dimenzij trajanja povzroči nastanek pojma časa. Človek in reč zaživita v različnih časih; v tej podvojitvi dimenzij, ki razbije prvotno celoto, vznikne čas kot umetelni posredujoči moment. Prostor od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačen od prostora tistega, kar opazuje; razlika obeh krajev, med katerima človek lahko meri svojo bližino ali oddaljenost, povzroči nastanek pojma prostora. Čas in prostor postaneta ključni kategoriji, s katerima postmitični človek meri lastno oddaljenost od reči in dogodkov. Čas in prostor merita diaforo, ki se je naselila med človeka in bivajoče. Človek tako vse manj biva in čedalje več misli, meri in pri-merja.<sup>9</sup>

Vrnimo se zdaj spet k reči in znaku, kajti predvsem ta aspekt mitične zavesti je pomemben za diaforično etiko kot ozaveščeno etično držo do narave kot celote bivajočega. Edino gibanje, ki ga dopušča mitična zavest, je ciklično vračanje enakega, medtem ko ob reči oz. njenem znaku le-ta absolutno miruje. V doživljanju reči se arhaični človeka v celoti predaja njenemu vtisu, njeni prisotnosti, Cassirer celo pravi, da je v njej ujet. "Tu ni različnih stopenj realnosti, ni razmejenih stopenj objektivne gotovosti. Podobi realnosti, ki nastane na tak način, manjka tako rekoč dimenzija globine - razdvojenost pročelja in ozadja, ki je značilna za empiričnoznanstveni pojem, razdvojenost 'osnove' in 'zasnovanega'."<sup>10</sup> To ločevanje vpelje šele logos, medtem ko mitos v svojem doživljanju, ki je domena celotnega telesa in ne izoliranega uma, reči prisluškuje in je pri tem, kot bi rekel Trstenjak, bolj **avditiven** in manj vizualen.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Gert von Natzmer, *Auf der Suche nach dem Sinn*, Herbig Verlagsbuchhandlung, München - Berlin 1980, str. 88.

<sup>9</sup> Ne po naključju kaže na zvezo med umom in merjenjem Že grška mitologija. Albert Bazala je bil tisti, ki je upravičeno domneval, da je ideja umskega upravljanja sveta simbolizirana že v predstavi prve Zevsove žene Metide. Pomen njenega imena "meriti", "določati" kaže na to, da je Metida hipostazirana umnost.

<sup>10</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 47.

<sup>11</sup> Ob tem je treba opozoriti na naslednje: razlikovanje med avditivnim in vizualnim ter primat slednjega nad prvim nastopi šele pri Grkih, kjer postane vid najpomembnejši čutni organ, medtem ko sta znotraj

Sinhronost je tako v bistveni meri povezana z avditivnim doživljanjem reči; *celovitost doživljajočega telesa* je tu v predajajočem razmerju do celovitosti reči. *Auditivnost sinhronizira človeka in reč* do te mere, da imamo pri posebno intenzivnih primerih opraviti s pravim mističnim stapljanjem, z vdorom večnega "zdaj", z vdorom večnosti v čas in prostor. Reč pa pri tem ostane to, kar je bila. To dejstvo je še posebej pomembno, saj kaže na izrazito neagresivnost avditivne zavesti.

Samo za takšno zavest je lahko narava nekaj svetega, kajti sveto je najprej tisto, kar poseduje svojo lastno, nedotakljivo in neprenosljivo vrednost. Avditivna zavest je **brezželjna zavest**, njena samozadostnost je omejena na primarno komunikacijo med "jaz" in "ti"; je zavest, ki "drugo" dopušča kot "drugo" in ga kot takega sprejema. Želja nastopi šele takrat, ko zavest ni več cela, ko se razdeli na zavest in samozavedanje, pri čemer slednja ne prisluškuje več, temveč le še opazuje ter s pomočjo uma kot sredstva meri. Sinhronizirajoča avditivnost mitične zavesti sprejema in ne spreminja, spoštuje in ne zaničuje, ohranja in ne uničuje, neguje in ne zanemarja, kajti v reči, v drugem prepoznavo samo sebe.

S tem ko mitično zavest povezujemo z avditivnim doživljanjem, jo hkrati uvrščamo bolj med specifično časovne načine komunikacije z rečnostjo kot pa med prostorske. Čeprav trdimo, da gre pri mitični zavesti za fenomen sinhronosti, torej sočasja časovno-prostorske indifferenca, pa je v tem prisluškujočem doživljanju prostorska dimenzija (če ju smemo tukaj zgolj za nas ločevati) vendarle v senci specifično časovne dimenzije, skozi katero se - seveda za nas in ne za mitičnega človeka - razodeva časovna predstava večnosti. Toda prevladujoče mnenje je ravno nasprotno od našega, saj večina avtorjev vztraja na tezi, da časovnost mitičnega človeka zgolj ponavlja, posnema njegove predstave o prostoru. Ko opisuje mitično-zrenjsko mišljenje, Hochgesang med drugim zapiše: "Pomembno je, da vselej dela s prostorskimi predstavami slikami. Za zrenjsko mišljenje, to velja še posebej za mišljenje v predlogičnem času, je zato vse vezano na nek kraj, tudi nevidno je mišljeno krajevno. V območju zrenjskega mišljenja je prostor, ne glede na to, kakšen karakter poseduje, predpostavljena določitev bivajočega, ki je ni mogoče preseči."<sup>12</sup>

Bolj določen je pri tem Cassirer, ki pravi: "... 'tu' in 'tam' sta vezana na predmet, o katerem se govori..." "Vse oznake za prostorsko obliko morajo izhajati iz določenih materialnih oznak. Glede na to, da se to razumevanje prenaša s prostora na čas," (Cassirer pri tem misli na razliko med 'zdaj' in 'ne-zdaj') "se razlike o časovnem pomenu tudi tukaj kažejo najprej samo kot razlike v lastnostih."<sup>13</sup>

Kot tretji in zadnji primer navajam Renate Schlesier: "Čas postane tukaj prostor." Schlesier tu citira Wagnerjevega Parsifala ter pravi naprej: "Miti še niso zaznavni kot časovno potekajoče zgodbe, temveč to postanejo šele, ko se spremenijo v slike."<sup>14</sup>

Osnova nesoglasja je v samem pojmu časa. Vsi citirani avtorji namreč v omenjenih citatih čas razumejo izključno kot diahrono kategorijo, uporabljajo torej današnji pojem časa, ki pa ga znotraj mitične zavesti dejansko ni mogoče najti. Tisto, kar je v teh interpretacijah z mojega stališča gotovo sporno, pa je, da izhajajo iz diahrona in ne sinhrona predstave prostora in jo kot tako celo pripisujejo mitičnemu človeku. Cas-

mitične zavesti avditivno in vizualno, tako kot časovno in prostorsko, nerazdružljivo povezana. Toda v tej enotnosti vendarle prevlada avditivnost, saj mitični človek bolj prisluškuje in doživlja kot pa aktivno posega in spreminja, zato bomo mitično zavest zaradi razumljivejše določljivosti povezovali predvsem z avditivnostjo.

<sup>12</sup> Hochgesang, Mythos, str. 7.

<sup>13</sup> Cassirer, Die Sprache, str. 150.

<sup>14</sup> Renate Schlesier, Der bannende Blick des Flaneurs im Garten der Mythen, v: Faszination des Mythos, str. 36.

sirerjeva teza, da arhaični človek prevaja prostorski določitvi "tu" in "tam" v elementarni časovni določitvi "zdaj" in "ne-zdaj", je napačna zato, ker arhaični človek, poleg tega, da ukinja pojem časa, kakor ga razumemo danes - torej diahroni, linearni čas -, nič manj zavzeto ne ukinja diahronnega, linearne prostora, s tem ko, kot smo videli, v znaku, ki ga ima v sebi (kot ime) ali poleg sebe, ukine prostorsko razdaljo med seboj in rečjo. Za mitično zavest, kot kaže, obstajata samo sinhronizirana pojma "tu" in "zdaj" (pri čemer sem mnenja, kot sem zapisal, da je prav zaradi avditivnega načina doživljanja tega "tu" in "zdaj" časovna dimenzija bolj poudarjena kot prostorska, ki pravzaprav ne igra nobene pomembne vloge), medtem ko sta "tam" in "ne-zdaj" profana izraza, ki na ravni vsakodnevnega življenja omogočata lažje sporazumevanje, ne pa predstave diahronnega prostora. Paradokсно rečeno se mitični prostor širi samo v območju tistega "tu" in ne v razpetosti med "tu" in "tam", ki določa diahroni prostor; ali če upoštevamo njihovo vsakdanjo govorico, potem je razlika med profanima "tu" in "tam" notranja vseprežemajočemu svetemu "tu". Pri orokaivskem plemenu smo videli, da prostorska predstava celo povzema in ponavlja ciklično predstavo časa.

Glede Hochgesangove interpretacije, ki pravi, da imamo pri mitično-zrenjskem mišljenju opraviti s prostorskimi predstavami slikami, ki so vedno vezane na nek kraj (podobno trdi Schlesier), pa samo na kratko. Predstavna slika, ki je vezana na nek kraj, v ničemer ne definira prostora, tudi v Newtonovi mehaniki ne; za to sta namreč vselej potrebni dve ločeni točki, ki ne smeta nikoli postati eno. Ob teh razhajanjih nam je vsekakor bližji Karrer, ki pravi, da je prostorska predstava, za razliko od časovne, pri Polinezijcih nerazvita.

Za mitično zavest je resda značilno, da je vezana na nek kraj, toda ta kraj je zgolj začetek, zrenjsko (čutno) izhodišče avditivnega, prisluškujočega in nezavedno interretirajočega doživljanja nečesa, kar je tako, kot je in kot tako tudi ostaja, se ne spreminja, se ne približuje in ne oddaljuje. Celovito mitično doživljanje kozmičnega "tu" je povezano z njegovo sinhrono časovnostjo, šele ta je namreč tista, ki nek "tam" dokončno spremeni v "tu" in ga kot takega tudi ohrani, ga fiksira in ustali. Mitični svet je sinhronizirani svet človekovega "igrivega" odnosa do reči, prav tako, kot je to svet zgodnjega otroštva. Arhaični človek zgolj ponavlja, podvaja, a pri tem ne ločuje tega, kar že je in kako je. Ponavljanje je vezano na njegovo doživljanje vrednot, kajti samo tisto, kar zanj predstavlja določeno vrednost, je hkrati tudi vredno, da se ponovi. Tovrstno vrednostno doživljanje pa je avditivnega značaja, kajti vizualno je vselej ujetnik površine. S poudarjanjem avditivnega na račun vizualnega mitični zavesti ne želimo vsiljevati ločevanja teh dveh aspektov časovno-prostorskega razmerja do celote bivajočega, temveč skušamo zgolj "prevajati" neko, danes že v precejšnji meri izgubljeno sposobnost človekovega kajstva v predstave in pojme, ki so razumljivi današnjemu človeku.

Za razliko od **avditivno-sinhrono** kulture je človek v **vizualno-diahroni** kulturi vselej ločeno izhodišče, izoliran, iztrgan vzrok; njegov cilj je linearno-prostorsko določeno predstavljajoče opredmetovanje. Reč postane tukaj zgolj sredstvo uresničevanja in potrjevanja "sub-iektivnosti" človeka, zgolj predmetna forma v diahronem prostoru, katerega funkcija je zdaj v tem, da predstavlja polje človekovega na želji, na "tam" temelječega udejanjanja. Namesto mitičnega "tu" in "zdaj" postaneta vrhovni vrednoti "tam" in "potem"; kot produkt razpadle sinhronosti nastaneta diahroni prostor in čas. Šele tukaj je mogoče trditi, da čas ponavlja prostorsko linearno strukturo, šele v diahroni kulturi postane čas dejansko podrejen prostorski linearnosti. Prostorska linearnost v času je njegova zgodovina, ki se razteza med "tu" in "tam", med dejanskim in željenim, med imanentnim in transcendentnim. Človek ne more več doživljati in prisluškovati, kajti tisto, kar zdaj ceni, ni navzoče, ni prisotno, ni "tu", temveč je

premaknjeno v illud tempus mesijanske prihodnosti. Navzočnost reči je za diahronega človeka nezadostna, zato ustvarja predmete in s tem prostor - ki se tako v svoji nesamozadostnosti nenehno širi -, da bi po določeni prehojeni poti reč spremenil v svoji cilj, rečnost v svojo nasebnost. S tem pa za seboj pušča zgodovino kot neskončno in neponovljivo zgodbo.

Namesto mitičnega pogovara z naravo, z rečmi (sveto kot "mana" je bilo raztreseno po celotni sferi bivajočega; to je bilo **razmetano sočasje**) je zdaj možen pogovor le še z osebo (vrednostno je skrčeno in lokalizirano v eni sami točki, tj. v osebi kot človeku oz. njegovem Bogu; ta odnos pa nujno desakralizira obdajajoče reči, razsveti naravo in kozmos, to je **abreviaturno raz-časje**). Zahodni človek živi od svojih začetkov naprej v predstavnem svetu absolutne linearnosti Evklidovega prostora. To je prostor, kakršen se kaže z razumom povezanemu izkustvu ter **vidu** kot tistemu čutu, ki je od vseh najbolj povezan z razumom in izkustvom. Diahronost tako predvsem spoznava, medtem ko sinhronost zre. Avditivno razmerje do raztresene celovitosti je zamenjano z vizualnim ciljem; gre za ontološki *primat vida nad sluhom*. Ob pojmu vida in diahronosti pa je mogoče navesti naslednje kategorije istega rodu: prostor, resnica kot aletheia (tista, ki se razkriva, ki je vidna), upanje, hrepenenje, poslednja sodba, linearizem, sukcesivnost, analitičnost, eshatološkost, vse te pa sistematično združuje pod isto streho vrhovna kategorija diahronosti, to je **meta-fizika** kot postnaravni način mišljenja in delovanja. To so temeljne kategorije in predikati neke kulture, ki se je začela z Grki in deloma Hebrejci, ki pa so delno ali popolnoma (pač glede na stopnjo zavesti) tuje kulturam, ki so jim predhodile.

### Sinhronost in odgovornost

V prejšnji razpravi smo poudarili, da cilj diaforične etike ni nekakšna romantična vzpostavitev mitične identitete med človekom in naravo, temveč da je treba odnos do nje iskati na višji ravni vzajemnega dialektičnega posredovanja, ki rezultira v etičnem pojmu odgovornosti. Z odgovornostjo posredovana povezanost z naravo pa ni primarna, temveč sekundarna povezanost, kajti predpostavka diahroničnega človeka je diafora med njim in rečjo, med njim in celoto bivajočega, ki onemogoča primarno povezanost in ki je ni mogoče odstraniti, ne da bi pri tam odstranili reflektirajočo meta-zavest. Zato je odgovornost tesno povezana z **vednostjo** o neodpravljevosti diafore in z njo hkrati tudi raste. Če je torej mitična identiteta, njeno sinhronično doživljanje rečnosti, za današnjega človeka izgubljena, kaj si potemtakem lahko sploh obetamo od analize mitične zavesti za odgovornejši odnos sodobnega človeka do narave, ki je svojo rečnost že zdavnaj izgubila? Kakšna je zveza med mitičnim odnosom do reči in odgovornim ravnanjem? V čem lahko poznavanje in razumevanje mitične zavesti dopolni diaforično etiko, ki temelji na človekovi vednosti o agresivnosti njegove zavesti, ko pa je mitična zavest, kot smo videli, dejansko neagresivna, saj dopušča reči ohranitev njene rečnosti? Ali če se vrnemo k pojmu sinhronosti: kako ta na diafori temelječi diahronični prostor vsaj deloma sinhronizirati in tako utrditi pojem odgovornosti?

Aristotel je bil prvi, ki je po simptomatičnem zavračanju vsega mitičnega prvih filozofov izrecno poudaril velik pomen mita, vtem ko je poleg pojma "philosophos" tvoril še pojem "philomithos" ter tako filozofskemu thaumazein pripisal mitične korenine. V novejški filozofiji pa je bil predvsem Schelling tisti, ki je dobesedno programsko zahteval približevanje filozofije mitologiji kot "univerzumu v svoji absolutni obliki", ki je "resnični univerzum na sebi, slika življenja in čudežnega kaosa v božji imaginaciji". Mitologija naj bi bila tista, ki naj čedalje bolj brezkrvne filozofe naredi



bolj čutne. S tem se je ta proces v smeri čutnega tudi dejansko pričel, toda ne tako, da bi mitično izpodrinilo logično, temveč da bi ga po možnostih dopolnilo; kajti nenazadnje mitos ni nič nelogičnega in logos v njegovi osamosvojeni formi v marsičem napoveduje; mitos je namreč po svoji formi že logos. "Tudi mit predpostavlja takšno duhovno 'krizo', tudi on se oblikuje šele tako, da se v celoti zavesti izvršuje takšno razdvajanje, glede na katerega zdaj tudi v zaznavanje *celote sveta* prodira neko določeno podvajanje, ki izziva razlaganje te celote na razne sloje pomenov. To prvo podvajanje vsebuje v klici vsa poznejša podvajanja, jih pogojuje in jim gospoduje..."<sup>15</sup>

Mit predstavlja prvo podvojitvev in s tem uvod v duhovno krizo, ali če smo natančnejši, potem s podvojitvijo nastala kriza duhu pravzaprav šele ponudi pravo polje njegove uveljavitve; duh sam ni nič manj posledica te podvojitve, kot je njen vzrok. Toda ta podvojitvev je, kot smo videli, formalnega značaja, zato je lahko tudi kriza, na katero namiguje Cassirer, zgolj formalna kriza, ki še skratka ni za mitično zavest. Mitični odnos, kot živo razmerje med zavestjo in rečnostjo, je namreč v vsebinskem aspektu odnos identitete, ki temelji na sinhronem doživljanju, soobčutenju bivajočega. Bušmani denimo niso sposobni navesti niti ene razlike med človekom in živaljo. Podvojitvev ne pomeni ločitve, zato na različnih ravneh mitičnega dojemanja rečnosti "ni nikjer neke ostre meje, s katero bi se človek ločeval od skupnosti živega sveta, od živalskega in rastlinskega sveta".<sup>16</sup> Če izhajamo iz fenomena podvojitve, pri tem pa ne upoštevamo njenega formalnega značaja, potem zlahka zaidemo v slepo ulico še vedno zastopanih interpretacij mita, ki vidijo v njegovem odnosu do bivajočega lažni, iluzorni "koncept" totalitete. Pri tem pa pozabljajo to, kar s stališča antropologije velja za splošno pozabljivost zahodnega človeka, da človek ni zgolj zavest in samozavedanje, temveč predvsem kompleksni biološki sistem. S stališča tega sistema je prav podvajanje tisto, ki je iluzorno, umetno, zgolj formalni stranski produkt, ki nikakor ne more prekrivati temeljne, organske, celovito telesno doživljane mitične resnice, da je vse eno. V mitičnem odnosu je podvajajoča zavest le sredstvo in ne namen, ni nekakšna izolirana, sleherne organske povezanosti oropana *differentia specifica*. Mitična zavest pomeni nadaljevanje življenja z drugimi sredstvi in ne nekega od njega ločenega krmarja. Odnos mitične, organsko integrirane zavesti je - če uporabimo Plessnerjeve pojme - odnos posredovane neposrednosti, je odnos naravne umetnosti; podvajanje zavesti je tu le strukturna predpostavka, formalni pogoj, da je nek odnos sploh možen, tudi diafora je zato tukaj zgolj formalna kategorija.

Osrednja kategorija diaforične etike je **odgovornost**, zato si moramo v nadaljevanju najprej ogledati, v kakšnem odnosu je ta glede na mitično sinhronost. Ali je možen nastanek pojma odgovornosti tam, kjer, kot smo videli, človek na vsebinski ravni ne doživlja razlik med različnimi formami bivajočega? Odgovor na to vprašanje je preprost in se glasi ne, kajti predpostavka odgovornega ravnanja je kompleksna obravnava določene specifične situacije in kot taka zahteva posebne refleksivne, predvsem analitične sposobnosti, ki pa jih mitična zavest pozna v zelo omejenih okvirih. Avditivni odnos do rečnosti ni racionalno-analitičen, temveč emocionalno-sintetičen, je združujoč in povezujoč, temelji na občutkih in ne na umskih sposobnostih, zato ne samo, da ne more razviti specifičnega pojma odgovornosti, tudi potrebuje ga ne, kajti s tistim, kar mitični človek razume kot sebi enako, to pa je vsa narava, ravna prav tako obzirno kot s samim seboj. Tisto, kar leži v temelju te simbioze, tako ni etični pojem odgovornosti, temveč biološki nagon po samoohranitvi; s tem ko mitični človek spoštuje in ohranja drugo, ohranja in spoštuje tudi samega sebe. Kajti tam, kjer človek

<sup>15</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 79.

<sup>16</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 174.

deluje kot celovit organizem oz. je tej celovitosti glede na posebnosti človeka kot vrste relativno najbolj blizu, tam niso potrebne višje oblike umskih kategorij v obliki takšnih ali drugačnih pravil in zapovedi, ki takorekoč od zunaj, z neke določene refleksijske distance uravnavajo življenjsko dogajanje. To pa seveda ne pomeni, da je ravnanje mitičnega človeka ne-etično in s tem neodgovorno, tudi ne, da je mitično delovanje brez slehernih pravil, pomeni zgolj to, da je pred razliko med etičnim in ne-etičnim, odgovornim in neodgovornim in da so pravila, na katera se naslanja, tista pravila, ki jih piše in narekuje življenje, on pa jih, prisluškujoč mu, izvršuje. Ta pred-etična drža je prvobitni ethos, je zakon človekovega bivališča (ta pa pri arhaičnem človeku ni zgolj hiša, votlina ali kak drug spalni prostor), ki je bolj etičen od tistega, kar skušata zagrabiti poznejša pojma etike in morale; ta prvobitna etična drža je celo pred vsako ontologijo - v tistem smislu, v katerem sta o tem govorila že Heidegger in pozneje Levinas -, prvobitni ethos je njena predpostavka.

Odgovornost se pojavi šele tam, kjer imamo že opraviti z določeno teoretsko artikulirano moralo, predpostavka te pa je diafora. V zgodovinskem kontekstu tem pogojem najprej ustreza hebrejski narod, pri katerem se izvrši prehod iz etike narave, kot pred-etične drža, k etiki kulture kot medčloveški, meta-fizični morali. Naj v tej zvezi omenim samo ključni misli iz Tore<sup>17</sup>, to sta *postavitev človeka za gospodarja narave* (1 Mz 1, 28) (s tem, da je postavljen nad naravo kot njen gospodar, je človek od nje ločen) ter *dolžnost*, k mu jo naloži Bog, da jo *obdeluje in varuje* (1 Mz 2, 15). Odgovornost se tu pojavi kot neposredna posledica ločitve, kot etični (zunanji) korektiv, ki naj nadomesti, zapolni nek prvotno bolj funkcionirajoči sistem. V naravi meta-fizike je, da ustvarja morje umetelnih, tj. pojmovnih mašil, ki naj ublažijo in po možnosti premostijo nek realni prelom.

Če sta po eni strani pred-etična drža in sinhrono doživljanje sveta v neposredni zvezi in na drugi strani v prav takšni tudi etična drža odgovornosti in nastanek diafore, potem je popolnoma jasno, da je lahko zveza med diaforičnim oz. diahroničnim pojmom odgovornosti in sinhronostjo le posredovana. Če si torej prizadevamo povrniti mitično senzibiliteto do reči, hkrati pa se zavedamo, da diafore ni mogoče obiti in da je torej pojem odgovornosti edino racionalno oporišče, ki nam preostaja, potem nam aktualizacija sinhronosti lahko služi kvečjemu kot sredstvo, s pomočjo katerega bi okrepili, tako teoretično kot praktično, naš odnos do narave. Uporabiti **sinhronost** kot sredstvo pa pomeni uporabiti ga **neizvorno**; toda to je v diahroni kulturi, v kateri je edini pravi namen na sebi le diahronost sama, tj. vzdrževanje njene diaforične strukture, edina možna uporaba. Toda če naj bi bila tudi sinhronost sama zdaj le sredstvo, čemu potem sploh še potrebujemo dodatna sredstva v že tako prenapolnjenem univerzumu sredstev? Zato, ker vsa sredstva niso enaka in ker je edini način, s katerim je mogoče stopiti do roba meta-fizičnosti - ne da bi ga lahko hkrati tudi prestopili, ne da bi hkrati odpravili diaforo - ta, da pri tem uporabimo sredstvo za odpravljanje sredstev; tako, kot je to poskušal že Nietzsche z umetnostjo. Sinhronost nam torej ne more pomagati prestopiti praga diahronosti, tisto, kar nam pa lahko z gotovostjo omogoči - in kar zadostno opravičuje njeno pritegnitev v njej ne najbolj ustrezní čas - je pogled čezenj; in izkupiček tega pogleda ne more biti enak nič, kajti, čeprav le za trenutek, v diahronost vnaša pozabljeno dimenzijo sočasja, **vednost** o tej novi in hkrati fundamentalni dvojnosti (diahrono - sinhrono) pa lahko pojem odgovornosti - ki je lahko zgolj tam, kjer ni eno, temveč dvoje, ki torej na dvojnosti temelji - samo še okrepi. Povsem logično se torej glasi: *Več diafore pomeni več odgovornosti; temeljnejša*

<sup>17</sup> O tem sem podrobneje pisal v razpravi z naslovom "Biblija in eko-etična kriza", Bogoslovni vestnik, št. 1-2, 1997.

*je diafora, na kateri odgovornost temelji, temeljnejša in močnejša je tudi odgovornost sama kot umetni korektiv, ki naj jo blaži.*

Fenomen meta-refleksivne zavesti ne dopušča sinhronosti - vsaj ne kot trajne oblike doživljanja - omogoča pa vednost o diafori, na ta način pa tudi posredovanje med diahronim in sinhronim. Arhaično občutenje, kot ga je opisal Dacque, je danes možno le v izbranih, a redkih trenutkih kontemplacije, ki so lahko - čeprav v sebi, dokler trajajo, brezčasni - zgolj kratki otočki sinhronosti v oceanu diahronega sveta, so okna, skozi katera kdaj pa kdaj "prisluhnemo" in se zavemo, da je svet lahko tudi drugačen, da je stvar v svojem bistvu več kot predmet, da je reč, samostojna subjektivna entiteta, ki zasluži in zahteva spoštovanje. Toda kaj je tisto, kar nam danes sploh še omogoča sinhrono doživljanje, in ali ni ta sposobnost, na kateri želimo okrepiti pojem odgovornosti, že v celoti izgubljena? Verjamem, da ni. Dejstvo, ki še danes kaže na tesen odnos med človekom in rečjo, je njegov jezik, ki je, kot smo videli, vse do danes ohranil svoj mitično-zrenjski karakter, posledično pa tudi človekovo vsakodnevno mišljenje. Skozi jezik se svet še vedno vrašča v nas, vrašča kot nekaj živega, trpečega in delujočega. Tega bogastva v nas, ki ni zgolj naše lastno, se kaže okleniti; v tem procesu vraščanja pa ne smemo dopustiti, da to živo dokončno postane mrtvo in abstraktno ter s tem odtujeno. Zato pa je potrebno manj vizualnega in več avditivnega; živo v nas ohranjamo s tem, da prisluhnemo živemu zunaj nas, da ohranjamo živo vez med njima. Skozi sinhrono doživljanje reči se hkrati sinhronizirata človek in narava. A kot rečeno, zgolj na teh še vedno možnih trenutkih ne moremo graditi teorije in apelirati na prakso, kajti današnji človek večino svojega časa preživi v diahroni časovnosti, kjer reč zanj ni reč, temveč predmet kot sredstvo. Zato pa lahko gradimo in apeliramo na podlagi vednosti, ki je, čeprav za kratko, izkusila in občasno še vedno izkuša tudi drugo dimenzijo časovnosti in ki zato ve, da je reč izvorno vselej reč in ne predmet. Ker živita oba, tako reč kot predmet, v različnih časovnih dimenzijah, se nikoli ne moreta srečati, med njima lahko posreduje le vednost, ki za oba ve, da sta in kako sta. Trajnost vednosti tako živi na račun trenutkov sinhronosti in to posreduje v odgovornejšem ravnanju vselej takrat, ko se soočimo s stvarjo, za katero običajno verjamemo, da je naš predmet.

Že pragmatisti, posebej Dewey, so poudarjali, da se v duševnih procesih vselej odvija pogovor kot razmerje do nekega "Ti". To razmerje do drugega in drugačnega tvori temeljno strukturo človekovega ravnanja. V aspektu določitve pogojev možnosti samorazumevanja človeka v enotnem kontekstu narave in zgodovine je Plessner to značilnost vsega živega zagrabil v pojmu "pozicionalnosti" kot posredovane dvojne aspektivnosti med znotraj in zunaj. Specifično formo človekove pozicionalnosti, njegovega razmerja med njegovo notranjostjo in tistim, kar tvori njegovo zunanost, pa je imenoval "ekscentrična pozicionalnost". Ta označuje človekovo sposobnost, da iz distancirane zavestne pozicije (ekscentričnost) uravnava in nadzoruje svojo lastno pozicionalnost, svojo organsko pogojeno razpetost med samim seboj in tisto zunanostjo, brez katere ne bi mogel preživeti. Ekscentrična pozicionalnost je tako, kot pravi Plessner sam, razmerje do razmerja. Struktura teze, ki jo zastopamo, da namreč odgovornost posredujoče vzpostavlja sekundarno vez med človekom in naravo, da s pomočjo vednosti ohranja povezavo med sinhronim in diahronim, v celoti ustreza strukturi človekove ekscentrične pozicionalnosti. Odgovornost in vednost sta ekscentrični formi, ki naj v kontekstu etike posredujeta in uravnava človekovo pozicionalnost, tj. razpetost med njim in naravo ter med različnimi načini pozicionalnih odnosov: med racionalnim in emocionalnim, spoznanim in občutenim, diahronim in sinhronim, med mitičnim in logičnim, med pojmom in rečjo. Naloga odgovornosti, ki sama temelji na diafori kot za zavest postali pozicionalnosti, ne more biti v tem, da razlike odpravi, temveč da jih ohranja v **odgovornem ravnovesju**. Mitična sinhronost v formi vednosti

o drugačni dimenziji časovnosti, znotraj katere organska pozicionalnost še ni za zavest, ki, skratka, med dva organsko posredovana člena pozicionalnosti še ni vnesla diafore, predstavlja za odgovorno ravnanje nek model odnosa do narave, ki ga zaznamuje živa, organsko-"kontemplativno" posredovana zaveza; s tem pa ne bogati le človeka, temveč posredno tudi naravo kot medij, v katerem človek edino lahko je.

Sinhronost, kot smo dejali, je lahko danes le sredstvo za odpravljanje sredstev, sredstvo, ki iz stvari in predmeta kot sredstev omogoči uvid v njuno rečnost kot nasebnost in s tem pripravi možnost, da bi postmitični človek, kolikor je to mogoče, *zavestno živel obe formi časovnosti*. Sposobnost za sinhrono doživljanje je pogoj te vednosti, na kateri edino lahko temelji okrepljena zavest odgovornosti. Samo reč, in ne predmet, namreč vzbuja strahospoštovanje.

\*\*\*

"Samo če bo človek zapustil položaj, ki ga je sam vzpostavil in po katerem je merilo vseh reči in središče stvarjenja, samo za to ceno je mogoče zadržati propad, samo pod tem pogojem je mogoče človeka in naravo za določen čas še rešiti. Zadnji cilj humanističnih znanosti tako ni v tem, da človeka konstruiramo, temveč da ga razkrojimo."<sup>18</sup> Da ga razkrojimo v njegovi vlogi samoimenovanega subjekta ter da subjektivnost priznamo vsem bivajočim entitetam in jim s tem vrnemo odvzeto samonanašajočo teleološkost. Verjamem, da lahko diaforična etika odgovornosti posreduje med človekom in naravo, toda ne naravo kot objektom, temveč kot subjektom; verjamem, da lahko posreduje med znotraj in zunaj, ne da bi ta zunaj brez preostanka ponotranjila; verjamem, da lahko posreduje med sinhronim in diahronim in pri tem neguje ne samo različno, temveč tudi in predvsem skupno; verjamem, da lahko posreduje med emocionalnim doživljanjem in racionalnim spoznavanjem in pri tem občuti, kar spoznava, in ve to, kar občuti. Vse omenjene pojmovne dvojice pa imajo skupno in fundamentalno osnovo v razliki med **mitičnim** in **meta-fizičnim oz. meta-mitičnim** (pri čemer med meta-mitičnim, meta-fizičnim in metafizičnim ni nobene vsebinske razlike, vezaj opozarja zgolj na temeljno dejstvo, da je metafizična misel posledica človekove ločitve od narave, od fizisa, in da nastanek vseh njenih vsebin izhaja prav iz te ločitve in obrata k človeku in njegovemu od zemlje ločenemu vrhovnemu vzoru, Bogu), zato še enkrat: verjamem, da lahko diaforična etika posreduje med mitičnim in meta-fizičnim, da v kulturi, ki se je docela obrnila sama k sebi, opozarja na zrenjskost, rečnost in neposrednost, da v diahroni čas vnaša otoke sinhronosti, prispeva k razširitvi običajnega vedenja in s tem odgovornejšega ravnanja ter na ta način etiko kulture razširja v smeri etike narave.

V imenu neposrednosti si danes preprosto ne moremo in ne smemo privoščiti, da ne bi nadzorovali svojih misli in dejanj ter tako poskušali reinitizirati sodobne zavesti, čeprav nas je, paradokсно, prav to nadzorovanje, prav ta meta-refleksivnost v krizo tudi pripeljala ali pa, kar je še verjetneje, premalo nadzorovanja, premalo logosa, premalo vednosti. V tem se kaže vsa kompleksnost diaforičnega pojma odgovornosti, ki kot etična kategorija v sebi posreduje ontološka, spoznavno-teoretska, antropološka vprašanja, in kot bomo videli v naslednji razpravi, tudi estetska.

<sup>18</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, str. 326.