

POVZETEK
OSNOVE DIAFORIČNE ETIKE II.

V pričujoči študiji skušamo nadaljevati razvijanje osnov diaforične etike. Diaforo razumemo kot temeljno ontološko dejstvo (katere struktura pa ni samo ontološka) človekove eksistence, iz katere je mogoče razviti diaforično etiko, etiko posredovanja med človekom in naravo. Povezave z naravo pa ta etika ne more omogočiti skozi eliminacijo pojma diafore (razlike); diafore ne moremo zaobiti, preloma v strukturi bivajočega ne moremo odmisлити, ne da bi hkrati prenehali biti to, kar smo. Cilj diaforične etike tako ne more biti neke vrste romantična vzpostavitev absolutne identitete človeka z naravo. Odnos do nje je mogoče iskati samo na višji ravni dialektičnega posredovanja kot etične odgovornosti. Ker človek "ni več" neposredni del narave, in ker diafore med njima ni mogoče odpraviti, je povezanost z naravo mogoče doseči samo na sekundarni meta-ravni (primarni in neposredni odnos do narave je namreč že dolgo izgubljen in v svoji formi neponovljiv). Ta meta-raven, razen umetelno-retrospektivne, posredovane povezanosti z naravo, pa je lahko samo etična. Diaforična etika je tako bistveno dialoška etika, ki za razliko od tradicionalne etike svojega Začetka nima v odnosu človek - človek, temveč v takšnem odnosu človeka do narave, ki je pogojen z njegovo vednostjo o diafori.

ZUSAMMENFASSUNG
DIE GRUNDLAGEN EINER DIAPHORISCHEN ETHIK II.

In dieser Studie werden wir die Grundlagen einer diaphorischen Ethik zu entwickeln versuchen. Diaphora verstehen wir als grundlegende ontologische Tatsache der menschlichen Existenz, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickeln laesst, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch die Eliminierung von Diaphora gewaehrleisten. Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identitaet mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer hoeheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung fuer sie gesucht werden. Weil der Mensch "nicht mehr" unmittelbarer Teil der Natur ist, und weil Diaphora nicht abzuschaffen ist, kann die Beziehung zur Natur nur auf eine sekundaere, Meta-Ebene (die primaere und unmittelbare Beziehung zur Natur ist naemlich schon laengst verloren und in ihrer Form nicht wiederholbar), wiedererreicht werden. Und diese Meta-Ebene, Ebene der kuenstlich-retrospektiven, vermittelten Verbindung mit der Natur, kann keine andere sein als eine ethische. Diaphorische Ethik ist so eine dialogische Ethik, die ihren Anfang nicht im Dialog Mensch - Mensch hat, sondern in solcher Beziehung des Menschen zur Natur, die durch sein Wissen ueber Diaphora beding ist.

a) Diafora

Grški pojem diafora (lat. *differentia*, slov. razlika) je igral v dosedanji zgodovini filozofije komaj zaznavno vlogo. Prvi in takorekoč edini ga je uporabil Aristotel v svoji *Metafiziki*. Razumel ga je skoraj izključno (tako tudi Porfirios) kot "*differentia specifica*". Kljub temu pa je pri Aristotelu mogoče opaziti tudi drug pomen pojma diafore. "Z razliko (diafora) imenujemo tisto, kar je drugačno, ima pa kljub temu nekaj enakega, ne samo glede na število, temveč tudi glede na vrsto ali rod, ali glede na razmerje."¹ Kljub različnosti imajo reči tudi marsikaj skupnega.

Pri Tomažu je ta dialektika med enakim in različnim izgubljena, pri čemer uporabljaja pojem *differentia* v vsaj treh različnih kontekstih:

1) Kot "*differentia accidentalis*" (gre za razliko med različnimi, spremenljivimi stanji enega in istega individuuma).

2) Kot "*differentia numerica*" (ki je razumljena kot *differentia accidentalis propria*, t.j. ko obstaja razlika v akcidencah, ki so stalno povezane z individuomom - ljudje z različno barvo kože).

3) Kot "*differentia specifica*" (razlika vrst v istem rodu).²

V nemški klasični filozofiji je bil pojem diference obravnavan izključno kot neidentiteta, medtem ko se je v 20. stol. najprej pojavil v Heideggerjevi sintagmi "ontološke diference", kot razlike med bitjo in bivajočim. Nazadnje pa ga je uporabljal Deleuze (*Difference et répétition*).

Očitno je, da je bil pojem diafore v zgodovini filozofije tematiziran predvsem kot relacijski pojem, kot pojem, ki pravzaprav nima nobene samostojne vsebine. Samo Aristotel mu je pripisal relativno samostojnost, toda tako, da je bila pri tem bolj poudarjena identiteta kot sama razlika. Nasprotno pa vztrajam na stališču, da pojmu diafore pripada ontološka vloga, ki je predvsem za antropologijo in etiko fundamentalnega pomena. Zaradi tega tudi uporabljajam grški in ne bolj utečeni latinski pojem. Ker ima pojem "*differentia*" svojo lastno pomensko zgodovino, ki ni kompatibilna z mojo intenco, se raje obračam h komaj rabljenemu pojmu diafore.

Meyer-Abich, ki je bil zadnje čase deležen precejšnje pozornosti, je o razmerju človeka in narave zapisal naslednje:

"Narava se razvija z nami in tudi z vsemi ostalimi živimi bitji. Z nami se razvija tako, da pride v nas do jezika in umetnosti." "V bistvu človeka, v njegovi določitvi leži, da je lahko resnični človek, ne v človeški družbi, temveč le v naravni skupnosti z živalmi in rastlinami, vetrom in vodo, nebom in zemljo."³

Diafori se bom najprej približal per negationem, pri čemer se bom naslonil na omenjeni citat, ki predpostavlja prav to, česar v nobenem primeru ne morem sprejeti: to je nekritično identiteto med človekom in ostalimi naravnimi bitji, četudi je ta identiteta le cilj, ki ga Meyer-Abich skuša doseči v svojih prizadevanjih. Delim sicer njegovo prepričanje, da pride narava v nas do jezika, toda ta jezik, se glede na svojo formo obrača zoper njo; kot reprezentacijski fenomen je jezik namreč od narave ločen, in samo skozi to ločitev je govor o naravi, imenovanje njenih bitij in vrst, sploh možno. Pridružujem se tudi njegovemu mnenju, da je človek glede na svojo psihofizično enotnost neposredni del narave, je brat živalim, rastlinam, vetru, vodu, nebu in zemlji. Po drugi strani pa nisem pripravljen sprejeti njegovega prepričanja, po katerem

¹ Aristotel, *Metafizika*, V, 9, 1018a.

² Povzeto po: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, str. 235.

³ Meyer-Abich Klaus Michael, *Wege zum Frieden mit der Natur*, Carl Hauser Verlag, Muenchen 1984, str. 100, 139.

psihofizična, ali kot pravi on "psihocentrična" enotnost, pomeni že celega človeka. Če bi bilo temu tako, potem si ne on in ne jaz ne bi razbijala glave s temi problemi.

"En kai pan" grška misel, ki jo je v 18. stoletju reaktualiziral Hoelderlin in tako odločilno vplival na Hegla, ta misel o enem in vsem pozablja najpomembnejše, to je opazovalca. Romantika (h katere tradiciji v določenem smislu pripada tudi Meyer-Abich) se nikoli ni mogla sprijazniti z dejstvom, da je občutek enotnosti z univerzumom razločljiv le skozi razdvojeno vlogo opazovalca, pri čemer subjekt tega občutja ne more nikoli postati eno z njegovim objektom (razen morda v kratkih mističnih stanjih, kjer pa je subjektiviteta v strogem smislu tako ali tako izgubljena, in torej o klasičnem pojmu zavesti ne more biti več govora. Šele post festum, ko je stanje vznesenosti prešlo, se lahko o tem poroča, toda enotnost je tukaj spet postala le objekt želje in ne ona sama).

Opazovalec je prvi pričevalec diafore. Pri opazovalcu je diafora že na delu, in to največkrat tako, da se človek tega ne zaveda. Toda to dejstvo v ničemer ne ogroža njegovega obstoja. Diafora je tukaj kot nevidna in nepremagljiva pregrada človekove biti, in hkrati kot ontološki hiatus v strukturi celote bivajočega. Na kakšen način se izraža diafora v človekovem življenju, bom najprej pokazal na primeru religij.

Zelo splošno rečeno je mogoče v sleherni religiji zaznati nek primarni dualizem, v katerega je ujet človek. Gre za diaforo, za prelom, ki ga človek čuti med seboj in obdajajočim svetom, neodvisno od tega, kako razume obdajajoči svet, in če se te razlike zaveda. To je lastnost vseh religij, tako arhaičnih (totemizem) kot tudi najbolj kompleksnih (krščanstvo). V najelementarnejših religijah človek čuti, da mora samega sebe razložiti, da mora svoji nenavadni podobi priskrbeti določen smisel; čuti namreč, da je drugačen. V poznejših religijah postane to občutenje za zavest; človek ve, da je izločen iz raja, da ni več eno z bogom, zato poskuša vse, da bi si izgubljeno enotnost spet povrnil. Ta "religare" (nazaj navezati, privezati) njegove religije je najuniverzalnejša zgodovinska forma, v kateri se kot njen poslednji temelj razkriva diafora, razlika med človekom in tistim Drugim.

Homo religiosus, ali profaneje rečeno homo simbolikus, je razumljiv le iz homo diaforicusus. V tem smislu je vsaka religija, ja, celo vsaka človekova dejavnost možna le, ker obstaja nekaj takega kot elementarna dvojnost, diafora med človekom in tistim, kar on ni, kar ni neposredni del njega samega, oz. kar ne čuti da je eno z njim; pri čemer ta ne-bit lahko privzema različne oblike. Diafora kot takšna pa ne poseduje eksistence zunaj človeka, nasprotno, najti jo je mogoče le v človeku. Tam kjer je diafora, prihaja zato vedno do dejavnosti s katero se jo - največkrat kot nezavedno formo - poskuša odpraviti. Ta dejavnost je bistvena dejavnost človeka kot simboličnega bitja.⁴

Znotraj zgodovine religije je mogoče zasledovati različne stopnje izražanja diafore. V totemističnih religijah npr. je bila diafora zgolj formalna. Kaj to pomeni? Priladnik totemističnih religij ne razlikuje med seboj, totemom, totemsko živaljo oz. rastlino in prednikom, za katerega verjame, da je ustvaril svet. Za totemizem je značilno, da med človekom, kozmosom in naravo skorajda ni mogoče zaznati razlike, zakaj s posedovanjem totema totemistični človek verjame, da je on hkrati tudi stvarnik sveta. Hkrati je tako človek in narava, stvarnik in ustvarjeni. Materializacija svete živali ali rastline v koščku kamna ali lesa, omogoča temu človeku permanentni stik z redom svetih stvari. Totemistični človek je hkrati posameznik, medved ali volk, ..., dobri ali zli duh in bog.

Toda kljub temu, da diafora tukaj celo za zunanjega opazovalca ni neposredno vidna, je vendarle mogoče trditi, da tudi arhaični človek zmore razlikovati, in sicer najprej med redom svetih in profanih reči. Totemistična celovitost je namreč možna šele

⁴ O tem obširneje v moji študiji "Uvod v antropologijo religije", *Anthropos* 1-2, 1996, Ljubljana.

po iniciaciji posameznika, šele z njo postane le-ta z vsem eno, razen s tistim, kar ostane obsojeno na profanost, to so bili otroci in ženske. Toda tudi ko je iniciiran v "en-kai-pan univerzum", to idilo maliči njegovo prizadevanje, da bi ubežal svetu profanega in neobvladljivega, skratka njegova simbolična dejavnost, v kateri - čeprav o tem ničesar ne ve - ponovno sestavlja svet. V toliko je diafora v totemističnih religijah zgolj formalna. Razlika med živaljo in totemom, med živaljo in njenim znakom, za tega človeka še ni realna. On sicer deli resničnost v različne dele, toda zanj ohrani vsak del celovitost v sebi, je hkrati njen reprezentant in ta celovitost sama.

Razlika med totemističnimi religijami in poznejšimi, kompleksnejšimi religioznimi sistemi, leži v načinu prezentacije diafore. Rekli smo, da je bila v totemizmu diafora zgolj formalna, po eni strani izražena v razmerju med totemom (znakom) in totemskim bitjem, po drugi strani pa med vsakokratnim posameznim pripadnikom religije in totemom; toda med temi formalno ločenimi deli vlada vsebinska enotnost. Spremembe v poznejših religijah pa gredo v smeri ukinjanja posredujoče funkcije znaka, to pomeni, da se stremi k bolj neposrednim odnosom do boga, oz. božanstev. Toda pogoj za odpravev formalnega pojma diafore je nastanek vsebinskega, t.j. dejanskega pojma. S tem ko je bila formalno posredujoča vloga totema odpravljena, je postala diafora eo ipso konkretna. V egiptovski religiji denimo nihče več ni verjel, da je znak boga (slika ali kip) hkrati tudi ta bog sam. Znak je tukaj že zavestno razumljen kot metafora. V tem "religioznem nominalizmu" postane razlika med pojmom in njegovim objektom realna: je eno, ki predstavlja nekaj drugega, je torej dvoje. Znak, ki stoji med človekom in bogom, tako postopoma izgubi na svojem pomenu; je samo še posrednik, nek izginjavajoči medij, ki vodi k bogu. Šele skozi izginotje znaka postane razlika med človekom in bogom konkretna. Diafora postane vsebinska, človek pa ni več bog. Ta religiozna igra posredovanja najde svoj logični konec v judovski religiji, kjer posredujoča vloga znaka v celoti izostane, Bog pa postane absolutno Drugi. Človek zdaj ve, da je od Boga absolutno ločen; diafora postane absolutna. Pri tem pa je treba poudariti, da so vsi ti pojmi "za nas" in ne sestavni del opisanih religij.⁵

Četudi človekovo življenje že dolgo ni več religiozno v tradicionalnem pomenu besede, ostaja diafora vedno in povsod nevidna, toda fundamentalna strukturna vzrok/posledica človeškosti človeka. Sodobni človek ne išče samo odnosa do Boga, temveč do vsega, kar je lahko potencialni objekt njegovih interesov. Da je odnos lahko sploh možen, sta potrebni - kot že rečeno - vsaj dve entiteti, od katerih mora vsaj ena posedovati zavest o tem, da je druga nekaj Drugega; posedovati mora zavest o razliki, seveda ne brezpogojno zavest o diafori (ta je zaenkrat pomembna zgolj z vidika filozofske refleksije), temveč o razliki kot relacijskem pojmu.

Dejal sem, da naj bi bila diafora fundamentalna strukturna vzrok/posledica človeškosti človeka. Da bi jo kot tako lahko razumeli, se moramo za nekaj časa osredotočiti na strukturno ozadje diafore. Mnenja sem, da je Plessnerjev pojem ekscentrične pozicionalnosti doslej najplodnejši teoretski nastavek, s pomočjo katerega je mogoče razumeti in razložiti posebni položaj človeka znotraj organskega sveta. Ne samo zato, ker je kot noben drug pojem doslej, sposoben nakazati enotnost in različnost človeškega položaja znotraj narave in glede na njo, njegovo vpetost v svet bivajočega in hkrati njegovo izločenost, temveč tudi zato, ker je bil s tem najden "le" strukturni, regulativni princip, ki ga ni mogoče imeti za nekakšno metafizično bistvo človeka; po drugi strani pa ta princip omogoča razlago tudi za vse metafizične definicije človekovega bistva, ki so jih posamezni filozofi postavili na filozofski oder, s tem pa se kaže kot njihova skupna strukturna predpostavka.

⁵ O tem podrobneje v moji magistrski nalogi "Religija in filozofija filozofije", predvsem str. 5-60.

Vsa živa bitja so karakterizirana skozi svojo pozicionalnost, t.j. skozi samoposredovanje med notranjim in zunanjim. Vsako živo bitje je zato samoregulirajoč sistem. Kot pozicionalno bitje je tudi človek enak vsem drugim bitjem.

"Kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da je neki živi reči dan center njene pozicionalnosti, izhajajoč iz katere živi in z močjo katere doživlja in učinkuje? Kot temeljni pogoj očitno ta, da center pozicionalnosti, na katere distanci do lastnega telesa temeljijo vse danosti, do samega sebe zavzame distanco."⁶

S tem, da se center pozicionalnosti distancira od samega sebe, je dosežena totalna reflektivnost.⁷ Živo telo je s tem prispelo za svoj lastni hrbet.

"Še vedno sicer ostaja vezano na tukaj-zdaj", "toda od samega sebe se lahko distancira in med sabo in svoja doživetja postavi prepad. Potem je tostran in onstran prepada, vezano na telo, vezano na dušo in hkrati nikjer, brez doma, zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek."⁸

Na ta način uspe Plessnerju ohraniti kontinuum organskega sveta, ne da bi pri tem ponižal človeka na avtomatizem descendenčne teorije. Radikalni prelom s celoto bivajočega vzpostavi človek retrospektivno. Ta prelom je delo njegove reflektivnosti, ki je postala totalna (postala sama sebi predmet). Tako je mogoče trditi, da vlada med človekom in vsemi ostalimi živimi bitji prelom, ne da bi bil pri tem ta prelom sam označujoč in imanen celotni strukturi bivajočega. Razlike med posameznimi formami so tako primarno stopenjske, prelom znotraj njih pa je sekundaren, je delo človekove ekscentričnosti, njegove totalne reflektivnosti. Cel svet je tako enoten, pa čeprav predstavlja človek glede nanj popolnoma drug svet; ali če parafraziramo Schellinga: Je nekaj v naravi, kar v njej sami ni ona sama.

Razlika med biti in imeti, med dejstvom, da sem kakršen sem in da hkrati ta quoditas posedujem, o njem vem, je mesto na katerem se razkriva diafora. Dejal sem že, da je mogoče to mesto najti le v človeku. Ta nekaj, v čemer se človek bistveno razlikuje od vseh ostalih bitij, ni nič novega, ni nobena nova, vsebinsko ujemljiva entiteta, kot denimo duh pri Schelerju, temveč je samo pogled, je prazna forma, ki si lahko naredi za predmet vse kar jo obdaja, vključno s samo seboj. In prav ta nevtralni pogled, ta reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine, je najbolj radikalni prelom, ki ga dopušča organski svet; je diafora, strukturna vzrok/posledica ekscentrične pozicionalnosti. Tako kot ekscentrična pozicionalnost ni nobena pozitivna vsebina, tako je tudi diafora zgolj forma, ki omogoča posredovanje med različnimi vsebinami. Kjer je posredovanje, tam je tudi diafora in obratno. Nepremostljiva razlika znotraj narave je samo za zavest, kljub temu pa ostaja narava na sebi, vključujoč človeka, bistveno enotna. Vsi filozofski dualizmi so brez ekspliciranega pojma diafore v končni fazi nerazumljivi⁹, pa tudi zgodovina človeka, njegova kultura, glede na katero se človek v primerjavi s preostalo naravo postavlja na višji vrednostni nivo, je samo posledica tistega fenomena, kjer je mogoče dejansko najti prelom, toda samo kot pogoj, samo kot regulativni princip.

Toda zakaj smo se odločili za pojem diafore, ko pa uporabljamo Plessner, na katerega se tukaj sklicujem, pojem distance, ki načelno pomeni isto. Zato, ker je distanca pri Plessnerju relacijski pojem. Človek se lahko distancira; v tem procesu distanciranja diafora ni nujno cilj tega procesa. Tudi višje razvite živali se lahko namreč v določeni meri distancirajo, toda o diafori, kot do konca pripeljanem procesu distanciranja, tu vendarle

⁶ Plessner Helmut, *Die Stufen des organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, str. 289.

⁷ Totalna reflektivnost pomeni pri Plessnerju zadnjo stopnjo reflektivnosti in ne kot se morda na prvi pogled zdi, izginotje objektivnega sveta v človekovih mentalnih stanjih.

⁸ Plessner, *Stufen*, str. 291.

⁹ Kot denimo problem duše in telesa, kjer je dvojno aspektivnost (pozicionalnost), posredovanje med notranjim in zunanjim, na temelju delovanja diafore, mogoče razumeti kot vsebinsko-ontološki prelom.

ne more biti govora. Diafora namreč ni brezpogojni rezultat distanciranja. Zato želim s pojmom diafore zaznamovati neko dejstvo, ki ga je znotraj filozofske refleksije mogoče obravnavati kot ontološki pojem na sebi, pa čeprav diafora ni nič nasebnega, od človeka neodvisnega.

Vprašanje, ki si ga moramo zdaj zastaviti se glasi: Kako pravzaprav sploh pride do nastanka diafore; kaj počne človek in kako to počne, da postane govor o diafori v filozofskem smislu upravičen? Odgovor na to vprašanje leži v človekovi zavesti.

Človek opazuje naravo, opazuje reči, ki vzbujajo njegov interes. Čeprav se človek tega postopka največkrat ne zaveda, pa je diafora kljub temu že locirana v njem, predstavlja bistveno strukturo tega postopka. Zavestno opazovanje predpostavlja ločitev opazovalca in opazovanega. Toda za diaforično etiko je ta ločitev manj pomembna, zato se bomo posvetili pojmu diafore, ki nastane v zavestnem procesu opazovanja samega in ne tistemu pojmu, ki je že vselej kot predpostavka navzoč v ekscentrični poziciji človeka.

Če opazujem drevo, bodisi kot umetnik ali gozdar, bodisi iz brezinteresnih, estetičnih ali interesno pogojenih tehničnih razlogov, v obeh primerih naredim iz drevesa kot neke poljubne reči, t.j., dokler ni v nobenem razmerju z menoj, predmet svoje zavesti. Zdaj se lahko temu drevesu posvečam tudi takrat, ko ne stoji več v svoji resničnosti pred menoj in vpliva na moja zavestna stanja. To pomeni, da je drevo s tem izgubilo del svoje samostojnosti.¹⁰ Drevo kot reč sicer še naprej eksistira zunaj mene, in tu tudi ne kaže, da bi se karkoli pripetilo, toda po drugi strani dobi to drevo kot predmet določeno mesto v zavestnih stanjih mojih možganov. S tem se je zgodila podvojitve izvorno od človeka neodvisnega drevesa na realno in ideelno drevo. To podvojitve pa je mogoče razumeti kot možno grožnjo za njegovo nadaljnjo eksistenco. Človek se lahko ukvarja s poljubnim predmetom, ne da bi ga videl, ne da bi imel pred seboj njegovo realno podobo. Lahko kuje načrte, kaj in kako namerava storiti z njim kot realno rečjo, ne da bi imele v tem trenutku te mentalne igre za konkretno drevo kakršne koli realne posledice. Zunaj realnega drevesa eksistira njegova ideelna podoba kot njegova drugobit, ki stoji človeku, njegovim interesom, poljubno na razpologa, kadarkoli in kjerkoli. Med realnim in ideelnim drevesom stoji diafora kot nevidna stena med človekom in drevesom kot rečjo, med človekom in naravo na sploh.¹¹

Čeprav je diafora možna samo skozi refleksivno zavest, pa ta pojem kljub temu ni samo mentalno dejstvo, temveč tudi konkretno, in sicer zaradi podvajanja sveta, pri čemer podvojitve nikoli ne gre na račun ideelnega, temveč vselej na račun realnega sveta. Mi podvajamo naravo, jo trgamo narazen, ne morda zato, ker bi bila narava na sebi že nekaj razdvojenega, temveč zato, ker je diafora kot možnost dana že s strukturo ekscentrične pozicijske dejavnosti, dejansko pa se udejanja skozi dejavnost naše refleksivne zavesti.¹² Človek se od narave razlikuje, se od nje loči tako, da jo ponotranji, da si jo naredi za predmet. Človek se z naravo igra četudi je zunaj nje, t.j., ko se giblje izključno v mislih. Ona sicer še naprej ostaja pogoj njegove eksistence, njegovega preživetja, zakaj tudi on sam je po vsebini le narava in nič drugega kot narava, toda ta njegova

¹⁰ Da je ta postopek tipičen samo za človeka, dokazuje dejstvo, da tudi višje razviti primati niso sposobni ponotranjiti slik reči. Njihovo razmerje do reči je omejeno na zaznavanje konkretno navzoče reči. Če bi primati posedovali refleksivno zavest o predmetih, potem bi lahko tvorili njihove ideelne podobe, to pomeni, da bi lahko imeli abstraktne pojme.

¹¹ Pojem narave uporabljam v zelo širokem pomenu skupnosti vseh aktualnih in potencialnih objektov človekove zavesti.

¹² Način, kako je Aristotel kritiziral Platonov nauk o idejah, je mogoče v določeni meri označiti za neumesten. Če je delitev sveta na realnega in idejnega nekaj dobrega ali slabega je drugo vprašanje, toda dejstvo ostaja, da je to ločevanje univerzalni izraz naše tako-biti. V tem smislu je bila Platonova filozofija bolj realna od Aristotelove, ki je skušala ločitev zabrisati.

naravnost ima paradoksalno formo: človek je narava in človek ima naravo.

Na podoben način govori o tej problematiki tudi Heinz - Ulrich Nennen v svojem delu "Ekologija v diskurzu".

"Že en sam rudimentarni zavestni akt razbije enotnost doživljanja in delovanja. Oba momenta stopita narazen in se podvojita v refleksiji; v zavesti postane doživetje doživljeno in delovanje izkušeno, in ena najbolj preprostih zunanjih značilnosti refleksijskih procesov je poskusno delovanje, s tem se človek postavi v diskurzivno razmerje do sveta."¹³

Iz citata pa je vendarle moč razbrati, da Nennen problematizira samo ločitev, ki se kaže znotraj človeka, to je ločitev na doživljajoče in delujoče bitje. Tudi ta je sicer pogoj za vzpostavitev "diskurzivnega razmerja do sveta", toda to je za Nennen-a dejstvo, ki ga naprej ne problematizira več. Za nas pa je odnos do narave šele pravi začetek etike. Šele na podlagi dejstva o obstoju diafore, ki kaže na ločitev človeka in narave, se lahko njegov odnos do nje problematizira na ravni etike. Ta, na diafori temelječi odnos je že na sebi etične proveniencije. Toda najprej še pogledjmo, kako je pravzaprav s pojmom odnosa?

b) Odnos

Če je diafora po eni strani rezultat človekove refleksivne zavesti, po drugi strani pa je le-to kot modus ekscentrične pozicionalnosti tudi samo mogoče razumeti kot diaforo, potem imamo pri človeku kot nosilcu te zavesti opraviti z odnosom, v katerem je narava postavljena nasproti narave. Če je človek narava v katerem je ta postala za zavest, potem seveda ni mogoče govoriti o radikalni ločitvi človeka in narave, saj je tudi človek narava, hkrati pa je ta v formi okolnega sveta pogoj njegovega preživetja. Če je človeka formalno mogoče označiti s formulo "narava + refleksivna zavest", pri čemer je ta zavest vselej zavest o naravi (razen pri samozavedanju), to je o tistem, v kar je postavljen, kar je njegov arhe, potem je mogoče problem diafore poenostaviti tako, da mnogoplastni in problematični pojem človeka zamenjamo s pojmom refleksivne zavesti (vse drugo v človeku je namreč narava v različnih stopnjah). Pravo nasprotje je potemtakem umeščeno med naravo in zavestjo. Toda zavest na sebi ni nič pozitivnega, ni nobena vsebina, temveč zgolj ekscentrični pogled, skozi katerega narava - rečeno s Heglom - ve za samo sebe. Težava človekovega razmerja do narave leži bistveno v tem, da si domišlja, da je njegova zavest (res cogitans, jaz, samozavedanje, duh, pogled...) več kot zgolj forma, da je skratka nekaj pozitivnega, na sebi eksistirajočega, da zaseda nek določen prostor v njem, neko skrivnostno metafizično mesto, v katerem naj bi bila lokalizirana njegova differentia specifica.¹⁴ V določenem smislu je mogoče reči: človek, to je zgodovina postopne transformacije brezvsebinske zavesti v subjekt kot

¹³ Nennen Heinz - Ulrich, Oekologie im Diskurs, Westdeutscher Verlag, Opladen 1991, str. 36.

¹⁴ Kot je že Plessner prepričljivo pokazal, zavest ni nobeno posebno mesto v nas, ni nobena samostojna sfera. "Zavest ni v nas, temveč smo mi v njej."

merodajno vsebinsko normo. Na koncu tega procesa se človek ne identificira več z naravo, temveč samo še z lastnim pogledom, s to prazno nasebnostjo forme.

Diafora je dejavna, ustvarja vsebine le v nekem odnosu. Da bi to razložili, bomo najprej opravili krajši ekskurz v filozofijo Martina Bubra, točneje v njegov spis "Pradistanca in odnos", v katerem gre na prvi pogled za enako problematiko kot jo zasledujemo mi, toda s povsem drugačnimi akcenti.

V tem spisu gre Bubru predvsem za princip človeške biti (Prinzip des Menschseins). Etična zastavitev vprašanja ostaja tukaj v ozadju antropološke. V Plessnerjevi maniri tudi Buber ne izhaja iz trdnega pojma duha, temveč si prizadeva osvetliti njegove ontološke pogoje, ki jih najde v fenomenih pradistance in odnosa. Princip človeške biti tako ni enostavni, temveč sestavljeni, je dvojni princip, dvojno gibanje, pri čemer je prvi predpostavka drugega.

"Prvi je pradištančiranje (Urdistanzierung), drugi je vzpostavljanje odnosa (In-Beziehung-treten). Da je prvi predpostavka drugega sledi iz tega, da je mogoče le z distanciranim bivajočim, točneje: s tistim, kar je postalo samostojno nasproti-stoječe (selbstaendiges Gegenueber), stopiti v odnos. Samostojno nasproti-stoječe pa obstaja samo za človeka."¹⁵

Buber sicer izrecno poudarja, da "prvi" in "drugi" ne kaže razumeti v smislu časovnega sosledja, kajti, "ni mogoče misliti nobenega biti-nasproti-svetu (Einer-Welt-Gegenuebersein)", "ki ne bi hkrati že bil nek ravnati-se-do-njega-kot-sveta (Zu-ih-r-als-Welt-sich-Verhalten), t.j., ki ne bi bil hkrati že obris odnosnega razmerja". Toda Buber vztraja pri tem, da je prvi princip pogoj - ne izvor - drugega. To stopanje v odnos konstituira svet; brez odnosa, o katerem pri živalih, ki niso sposobne distanciranja, ne more biti govora, ni možen svet. Zaradi tega govori Buber o človeku kot "stanujočem gostu" v neizmerni zgradbi.

"Da pa to je, leži v tem, da je bitje, katerega bit odriva od sebe bivajoče in ga prizna na sebi. Šele to odrinjeno, vzdignjeno nad golo prezenco, delno osvobojeno gonila potreb in nuj, distancirano in s tem samemu sebi dano območje (Bereich), je več in drugačno kot zgolj območje. Šele ko je nekemu bivajočemu nek bitni sklop samostojno nasproti, ko mu postane samostojno nasproti-stoječe, je svet."¹⁶

To pa ima za Bubra naslednje konsekvence:

"Svet kot cel in en mi resnično daje le zrenje svetno prebivajočega, ki mi je nasproti v svoji polni prisotnosti, in s katerim sem se, sam prisoten kot celovita oseba, (Gesamtperson) postavil v odnos. Zakaj samo v takšnem nasprotistojemem je človekovo območje in vse, kar njegova območja dopolnjuje v duhu, končno eno."¹⁷

Ta svet, ki tako postane eno, se po Bubrovem prepričanju zgodi na dveh ravneh: v odnosu človeka do reči, in v odnosu do soljudi. Reči, tako dolgo dokler niso v nobenem razmerju s človekom, so navzoče v tistem, kar Buber imenuje z besedo območje. Šele skozi človekov odnos do njih, dobijo reči svoje mesto v svetu.

"Samo človek kot človek distancira reči, na katere naleti v njihovem območju, in jih postavi v samostojnost kot nekaj, kar zdaj v svoji funkcijski pripravljenosti čakajoč nanj (funktionsbereit) obstaja naprej, da se jih vedno znova polasti in jih aktualizira."¹⁸

S tem postanejo reči razpoložljive za človeka, služijo mu za izpolnitev njegovih smotrov. S tem, ko so reči postavljene v "za-sebnost" (Fürsichsein) - kot pravi Buber -, s tem ko jim je podeljena "posebnost" (Sondersein), postanejo orodje. To je elemen-

¹⁵ Buber Martin, Schriften zur Philosophie, Werke Bd. I, Koelsch Verlag, Muenchen 1962, str. 412.

¹⁶ Buber, Schriften, str. 413.

¹⁷ Buber, Schriften, str. 415.

¹⁸ Buber, Schriften, str. 417.

tarno izhodišče sleherne tehnike. Buber je ob tem celo prepričan, da človek na ta način podeljuje rečem njihovo "samostojnost".¹⁹

Popoln pa postane odnos za Bubra šele v razmerju človeka do sočloveka, v katerem se osebe vzajemno potrjujejo.

"Temelj biti-človek-s-človekom (Mensch-mit-Mensch-sein) je to dvoje in eno: želja slehernega človeka, biti potrjevan od ljudi kot to, kar je, ja, kar lahko postane, in človeku prirojena zmožnost, da pač na tak način potrjuje soljudi."²⁰

Na ta način pomeni odnos med ljudmi sprejem "drugosti" (Anderheit). To pomeni, da je "elementarna drugost drugega" nujno izhodišče za odnos do sočloveka.

Po tej predstavitvi sledi moje distanciranje, ne od Bubra kot sočloveka, temveč kot sofilozofa. Najpomembnejša razlika v najinih stališčih je v tem, da jaz zahtevam za reči natanko to, kar je Buber pripravljen sprejeti šele v razmerju do sočloveka, t.j. sprejetje (akceptiranje) drugosti. Kako lahko pride do tako kardinalne razlike? Prvič, Buber izhaja iz pojma distance, jaz iz pojma diafore. Ker je distanca, kot sem že omenil, relacijski pojem, ki je tematiziran iz človeka, t.j. antropocentrično, ima to neznanse posledice za reči. Toda svoje antropocentrične pozicije se Buber ne zaveda, oz. je vsaj ne problematizira, sicer ne bi mogel trditi, da postane bivajoče priznано v sebi šele skozi človekovo distanciranje. Povsem v duhu biblije razume Buber človeka kot podeljevalca imen. Šele s pomočjo imena, ki ga človek podeli neki reči, postane le-ta "nekaj", človek pa njen gospodar. Skozi imenovanje človek podeljuje rečem njihovo "posebnost", hkrati pa Buber verjame, da reči s tem pridobijo svojo "samostojnost" in "zasebnost". Toda ta samostojnost ne more biti pristna, ker reči na sebi za Bubra niso možne. Samostojnost reči je pravzaprav samostojnost za človeka, "zase" je pravzaprav "zanj". Reči onstran človeka tako niso nič, nekaj postanejo šele takrat, ko jim človek dodeli smisel.

Človeškost človeka je pri Bubru reducirana - v skladu z zahodno tradicijo - na prazno nasebnost njegove forme. Na ta način je vsaka identifikacija človeka s svetom narave že vnaprej izključena. Po drugi strani, izhajajoč iz pojma diafore, iz podvojitve reči na realne in idealne, pa smo mi prepričani o tem, da se skozi ta akt samostojnost reči pravzaprav izgubi, saj postanejo s tem potencialno odvisne od človeka. Skozi odnos do reči le-to namreč iztrgamo iz primarnega konteksta in si jo naredimo za predmet, ki mi je s tem vselej na voljo. Pri tem pa ni naravna reč tista, ki potrebuje odnos s človekom, temveč obratno, odnos je interes človeka, je primarni interes njegove diaforične strukture.

Ker imamo pri Bubru opraviti z netematiziranim, radikalnim antropocentrizmom, se mu ob tem ne zastavljajo nobena vprašanja, nobeni problemi. Če pa antropocentrizem, ki se ga človek načelno ne more osvoboditi, postane zavestna predpostavka, potem postane na tem temelju vsaj naša agresivnost do reči očitna. S tem pa seveda reč ne postane zase, temveč za nas. To pa ima, kot bomo videli, pomembne etične konsekvence.

Ker Buber rečem ne pripisuje drugosti, se zato zanj na tej ravni še ne pojavlja etika, ki jo on, tako kot celotna zahodna tradicija, omejuje samo na medčloveška razmerja. V tem smislu je Buber tipični predstavnik 3000 letne tradicije, v kateri je narava reducirana na status golega sredstva,²¹ Toliko o Bubru.

Diafora, na sebi zgolj forma, je dejavna, vsebino podeljujoča samo v odnosu (vsebino podeljujoča tukaj pomeni hkrati vrednote postavljujoča in znanje oblikujoča),

¹⁹ Buber, Schriften, str. 418.

²⁰ Buber, Schriften, str. 420.

²¹ Ta ista zgodovina premore seveda tudi nekaj izjem, kot so npr. Frančišek Asiški, Jakob Boehme in Albert Schweitzer.

in to ne šele v odnosu človeka do človeka, temveč primarno že v odnosu do naravne reči. Rečeno z drugimi besedami: Odnos, ki temelji na pojmu diafore, je vselej že etični, in to v dvojnem pomenu.

c) Odgovornost

Če vzpostavim z nekim poljubnim X odnos in ga naredim za del mentalnih vsebin mojih možganov, potem sem ta X oropal njegove samostojnosti in neodvisnosti; iz njegove realne sfere sam ga prenesel v ideelno. Njegova ideelna podvojitve, oz. tisto, kar je vsebina te podvojitve, postane v celoti odvisna od osebne volje subjekta tega odnosa - X izgubi svojo samostojnost. Teza, ki jo tukaj zastopam, se glasi, da predstavlja ta ideelna raven hkrati tudi mesto ideelne odgovornosti, kot predstopnjo realne odgovornosti. Če pridem z določenimi cilji, nameni iz ideelne ravni ponovno h konkretni, k dejanski reči, postane ideelna odgovornost samodejno realna, konkretna.

Tako dolgo, dokler z X-om nisem v nobenem odnosu, je le-ta reč. Zavestni odnos naredi iz te reči predmet; reč kot predmet postane s tem zame. Toda z rečjo, ki jo naredim za predmet, ne morem biti vedno v odnosu, zakaj človekovi odnosi - interesi so številni. Ta med-rečjo-in-predmetom je stvar. Skozi odnos se reč na sebi (o kateri, tako kot pri Kantu, ni mogoča nobena pozitivna sodba, razen o dejstvu njene eksistence, njenega quoditasa) podvoji v stvar (realna reč) in predmet (ideelna reč). V tej podvojitvi je že vsebovana anticipirajoča (ideelna) odgovornost. Reč mi namreč te podvojitve ni dopustila, jaz sem si jo prilastil; v tem se kaže moj agresivni poseg v samostojnost reči.

Odgovoren sem zato, ker vem, da je moja zavest napadalna in agresivna; prisvoji si vse, na kar naleti, je posesivna in preoblikuje samobit vsega in slehernega. Ne more dopustiti, takšna je njena "narava", da ostane nekaj tako kot je, na sebi in za sebe. Zavest trga reč iz njenega primarnega konteksta, in zaradi tega posega v intimnost drugega in drugačnega je zavest eo ipso odgovorna.

Prisvojitve nekega X-a je dejstvo, ki kot tako nagovarja le formo tega postopka, toda konkretno je prisvojitve vselej tudi že podeljevanje smisla. Reč (ki je kot taka za nas vselej brez vsebine) si vedno prisvajamo kot "nekaj". Ta "nekaj" je primarna forma vrednotenja. Najuniverzalnejša forma vrednotenja pa je dajanje imen. Le-to pomeni prisvajanje brezvsebinskega kot "nekaj", kar dobi v tem aktu vsebino in postane s tem za človeka; to pripisovanje smisla pa je vrednotenje. Vrednotenje, skozi katero postane neka reč predmet, pomeni naprej integracijo ideelne forme reči (predmeta) s strukturo moje vednosti. Kot primarna vrednostna forma se predmet integrira v vednost vselej kontekstualno, to pomeni, glede na ze obstoječo vednost. Ta obstoječa vednost konec koncev tudi odloča, kot kaj se neka reč transformira v predmet; zato med rečjo in predmetom ni nujnega kontinuuma, ni istosmiselnosti.

V tem smislu poseduje vsak odnos določeno vrednostno strukturo, ki se nanaša na ideelno, t.j. predmetno raven podvojitve. To pa hkrati pomeni, da je sleherni odnos v bistvu etičen. Ker se vrednost postavljajoča etična raven nanaša samo na predmetno področje, to hkrati pomeni, da reč kot taka (na sebi) ne poseduje nobene vrednote; Narava kot vrednota na sebi je zato neutemeljena zahteva, saj ne upošteva antropomorfnosti odnosa. Vrednote so namreč možne le tam, kjer obstaja vrednotenje, tega pa je zmožen samo človek; vrednote so smiselne le kot antropomorfnimi pojmi.

Ker torej reč na sebi ni nobena vrednota, ne more biti del etike. Toda ko se iz ideelne sfere spet obrnem k realni, pred menoj ne stoji več reč, temveč realni predmet (stvar), torej nekaj vrednostnega. Toda vrednostnost tega predmeta ne naredi celotne reči, saj je vrednotenje antropomorfnost limitirano; dejali smo namreč, da med rečjo in predmetom ni ekvivalence. To pa pomeni, da je na ravni vrednot odgovornost možna

samo glede na predmet, ker pač reč ni nič vrednostnega. Pri tem pa je problematično to, da naša praksa ne spreminja predmeta, čeprav se zdi to človeku skorajda samoumevno, temveč reč na sebi; eksistenca predmeta je namreč zgolj ideelna. Zato odgovornosti za reč ni mogoče iskati na ravni vrednot, temveč v naši vednosti o tem, da nam je zavest skozi diaforo nastavila past.

Z ideelno, vrednostno, predmetno strukturo je povezana samo anticipirana odgovornost, t.j. odgovornost zaradi izvršene podvojitve in odgovornost pred možnimi posledicami konkretnih dejanj. Odgovoren sem namreč za to, kakšne cilje in namene imam z določenim predmetom, v kakšne kontekste ga postavljam in kako ga vrednotim. Realna, konkretna odgovornost pa ni na višji ravni le zato, ker gre tu za praktično dejavnost, temveč tudi zato, ker stojim zdaj nasproti reči, ki je toto genere drugačna od mene in katere kajstvo mi ostaja principiello skrito. Reč, to je nekaj na stvari, kar mi, mojemu antropomorfizmu, ne more postati predmet. Po drugi strani pa stojim pred realnim predmetom (stvarjo). To je tista stran neke reči, ki jo razumem tako kot jo pač lahko razumem, t.j., kot jo lahko transformiram zase. Ne stojim torej pred enim, temveč pred dvojim. Objekt mojega delovanja tako ni neka enost, temveč dvojnost; pred mano stojita reč in predmet hkrati. In eno v tem dvojem mi ostaja popolnoma tuje in neznano.²² S to diaforično vednostjo (vednostjo o diafori), s pomočjo katere postane drugost reči nekaj povsem očitnega (ne da bi lahko o vsebini drugosti posedovali kakršenkoli pojem), dobi odgovornost za naravne reči svojo zadnjo in odločilno utemeljitev. Diaforična vednost postane tukaj diaforična etika, splošni pojem odgovornosti pa diaforična odgovornost, t. j. odgovornost, ki jo označuje njena dvojna struktura: ideelna, anticipirajoča ter realna, konkretna.

S človekovo zavestjo je diafora že tu, toda ne za zavest samo. Za zavest postane diafora šele skozi vednost o njej, t.j., v samozavedanju. Za aktualno odgovornost je ključnega pomena, da vem za diaforo in o njej, da mi najelementarnejša raven mojega kako-sem in kako-delujem, ne ostane tuja. Zato diaforične etike ni mogoče misliti mimo antropologije.

Neposrednost med človekom in naravo je nedosegljiva, ker diafore ni mogoče odpraviti; diafore med rečjo in predmetom ni mogoče odstraniti. Razliko med obema je sicer možno s pomočjo razvijajoče se vednosti o rečeh teoretično zmanjšati, toda po drugi strani ostaja tukaj naša ekscentričnost kot forma fundamentalnega razlikovanja, ki nas ločuje od vsega bivajočega. Povezanost z naravo je tako lahko samo sekundarna, to je povezanost na temelju diaforične odgovornosti zanjo. S pomočjo diaforične odgovornosti je mogoče doseči posredovano enotnost z naravo. Toda odgovornost, ne zato, da bi rešili sami sebe ali omogočili prihodnjim generacijam življenje, temveč zaradi narave same, in to kljub temu, da na sebi ni nič vrednostnega.

²² Zgodovinsko gledano pomeni odnos arhaičnega človeka do narave, ki jo je le-ta občutil kot nekaj strašnega, tujega in neznankega; cezuro, od katere naprej je mogoče govoriti o etičnem odnosu. Upam si celo trditi, da ima etika svoj izvor v človekovem odnosu do narave in ne do sočloveka, saj so bila vsa velika občutja kot so čudenje, strah, strahospoštovanje, čaščenje..., najintenzivnejša prav v odnosu do narave. Za arhaičnega človeka je bila primarna forma drugosti narava in ne človek. Košček tega izginulega strahospoštovanja si je v 19. stoletju prizadeval ponovno obuditi A. Schweitzer, toda žal na času neprimeren, bolj mistični kot racionalni način. Nasprotno pa mi verjamemo, da je to mogoče doseči tudi na racionalni način, in sicer z vednostjo o diafori in njenih posledicah.