

Borut Ošljaj
**REALNOST,
FIKCIJA IN
MOŽNOST ZLA**

267-284

ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
UNIVERZA V LJUBLJANI
AŠKERČEVA 2
1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

PRISPEVEK SE POSVEČA PROBLEMU, zakaj in na kak način je mišljenje razlike med realnostjo in fikcijo danes še vedno aktualno in zakaj je nadvse pomembno, da jo ne le še naprej ohranjamo eksistenčno, temveč da jo po možnosti tudi zavestno živimo. Ker je razlika med realnostjo in fikcijo vse prej kot jasna in razumljiva, jo bom v pričujoči študiji na novo premislil tako, da jo bom prenesel v diaforično-simbolno konceptualno strukturo, ki bo obravnavano razliko omogočala misliti manj dvoumno in bolj razločno. Toda kaj ima s tem opraviti zlo oz. možnost zla? Vsekakor bistveno več, kot se nemara zdi na prvi pogled. Če razmerje realnosti in fikcije na ozadju človekove diaforično-simbolne zavesti dosledno premislimo do konca, se nam možnost zla razkrije kot specifična oblika odpravitve ali ukinitve razlike med realnostjo in fikcijo. S tem, ko bom tradicionalno metafizični in spekulativni okvir obravnave zla prestavil v kontekst simbolne zavesti, želim med drugim posredno vplivati tudi na oživitev kritičnega razmisleka o zlu na onto-antropološki ravni. Omenjene naloge se bom lotil na ozadju kritičnega soočenja s Cassirrerjem, Plessnerjem, Heglom in Žižkom.

Ključne besede: Realnost, fikcija, ekscentrična zavest, simbolno, zlo

ABSTRACT**REALITY, FICTION AND THE POSSIBILITY OF EVIL**

The article addresses the question as to why and in what way the contemporary thinking of the difference between reality and fiction is still relevant, and why it is still of crucial importance that it is not only retained existentially, but also, if possible, consciously lived. Since the difference between reality and fiction is hardly clear and comprehensible, the study attempts to rethink this issue by way of embedding it in the diaphorical-symbolic conceptual structure, which will enable us to consider it with far less ambiguity and indistinctiveness. What, however, is the role of evil viz. the possibility of evil in this context? It is no doubt greater than it might appear at a first glance. If the relationship of reality and fiction is thought through on the background of human diaphoric-symbolic consciousness, the possibility of evil reveals itself as a specific form of sublation or abolition of the difference between reality and fiction. By transferring the traditional metaphysical and speculative framework of the treatise on evil into the context of symbolic consciousness, the article attempts to stir and encourage a critical reflection on evil

on the onto-anthropological level. This task is undertaken in view of the critical encounter with Cassirer, Plessner, Hegel and Žižek.

Key words: reality, fiction, eccentric consciousness, the symbolic, evil

Za odnos med realnostjo in fikcijo lahko brez tveganja rečemo, da sodi med t.i. velike teme človeštva. Praktično ne obstaja nobena kultura, ki ne bi na ta ali oni način razreševala vprašanj resničnostnega statusa človeškega bivanja ter pri tem ponujala najrazličnejša praktična in/ali spoznavna konceptualna orodja, ki naj posameznikom ali kar celotni družbi omogočijo prehod iz navidezne, zlagane, iluzorne ali namišljene dimenzije stvarstva v predpostavljeno resnično, realno, nedvomno in po možnosti celo absolutno formo bivanja. V pričujoči študiji bom pokazal, zakaj in na kak način je mišljenje razlike med realnostjo in fikcijo danes še vedno aktualno in zakaj je nadvse pomembno, da jo ne le še naprej ohranjamo eksistenčno, temveč da jo po možnosti tudi zavestno živimo. Toda kaj ima s tem opraviti zlo oz. možnost zla? Vsekakor bistveno več, kot se nemara zdi na prvi pogled. Če razmerje realnosti in fikcije na ozadju človekove simbolnosti in njegove ekscentrične zavesti dosledno premislimo do konca, se nam možnost zla razkrije kot specifična oblika odpravitve ali ukinitve razlike med realnostjo in fikcijo.

::1.

Še preden bom problem premislil v nakazano smer in razvil argumente, ki opravičujejo vsa izpostavljena izhodišča, bom v obliki predpostavke dodal še dovolj splošno in preprosto izhodišče za razumevanje pojmov realnosti in fikcije: To, da ste tu, na predavanju, je realnost; to, zakaj in čemu ste tu, je fikcija. To, da smo, je realnost (dajstvo); to, kako oz. kaj smo, je fikcija (kajstvo). Če predpostavimo, da so vsebine našega dajstva, naše eksistence, povezane s fiktivnostjo, pa sam fenomen fiktivnosti ni nič fiktivnega, nič neobstoječega. Fiktivnost moramo torej razumeti kot realni antropološki fenomen oz. kot bistveni eksistencial.

Beseda realnost izhaja iz latinske *realitas* (*res*; reč, stvar). S stališča etimologije pojem realnosti v slovenščini pomeni stvarnost, rečnost ali – če dodamo še spoznavni kontekst – resničnost, torej tisto območje bivajočega, ki ga v tem, kako to bivajoče je, definira in legitimira neka privzeta teorija resnice. Tudi beseda fikcija izhaja iz latinščine, in sicer iz *fictio*. *Fictio* pomeni tvorbo, oblikovanje, formiranje, ustvarjanje novih svetov, nekaj, kar smo ustvarili iz naših misli. Fikcija je iz-mislek ali iz-mišljotina, miselna tvorba torej, ki je

čisti produkt mišljenja. Izhajajoč iz pojma fikcije, ki ga praviloma razumemo kot nasprotje realnosti, je realnost tista dimenzija bivanja, ki ni produkt naših misli, naše zavesti, ki torej ni nič izmišljenega, temveč je glede na zavest in njena stanja nekaj zunanjega (stvari oz. reči na sebi) in od nje načeloma neodvisnega. Fikcija pa nasprotno zaznamuje takšnost našega notranjega sveta zavesti in njenih predmetov. Ne po naključju se zato pojem fikcije kot izmišleka pogosto razume kot nekaj nebivajočega ali zgolj posredno oz. pogojno bivajočega; medtem ko se realnost uporablja kot sopomenka za bivajoče oz. za tisto, kar resnično obstaja. Pojemovni par realnost – fikcija torej izpostavlja nek paradoksalen uvid v dvojnost človekovega načina bivanja, ki stvarnost v kateri je, vedno znova deli v diaforičnost pravega in nepravega, resničnega in neresničnega, objektivnega in navideznega.

Dejstvo dvojne strukture razumevanja sveta kot bivajočega in nebivajočega seveda ni nič novega; ni vezano le na metafizičnost zahodne civilizacije kot se morda zdi na prvi pogled, temveč je v svoji fundamentalnosti obči antropološki fenomen, ki je star toliko kot človeštvo samo. Avstralski staroselci (*aborighini*) poznajo in prakticirajo specifični, ontološko strukturirani fenomen *dreaming* oz. *dreamtime*. Gre za čas sanj oz. za sanjsko dimenzijo bivanja, ki ga izpolnjujejo svete zgodbe o nastanku sveta. Kolikor govori o nastanku oz. o izvoru vsega, je *dreaming* edina in absolutna resničnost. Stanje *dreaming*-a zaznamuje vstop v posebno dimenzijo zavesti, ki transcendira kontingentnost navidezne oz. fiktivne stvarnosti. Glede na *dreaming* je vse ostalo profano, še ne ustvarjeno oz. še ne docela uresničeno. Celotna ontologija arhaičnih ljudstev praviloma temelji na obsesivni želji, kako zapustiti dimenzijo nepravega, iluzornega, profanega bivanja, ki predstavlja za njih zgolj preddverje resničnega sveta. Toda ne le za arhaične, praktično za vse religije velja, da verjamejo v obstoj dveh dimenzij stvarnosti. Obstaja neka začasna, navidezna, prividov, fikcij, iluzij, trpljenja in bolečine polna dimenzija življenja (hinduizem govori o tem, da naše življenje zaznamuje *maya* v smislu iluzije; Buda je pogosto govoril o tem, da je življenje, ki je podvrženo večnemu krogotoku rojevanja in umiranja (*samsara*), privid; podobne koncepte poznajo tudi judovstvo, krščanstvo in islam) ter na drugi strani resnično bivanje, ki zaznamuje vstop v vednost, prebujenost, odrešitev ipd. Tudi pri Platonu, pri katerem se arhaična zavest preobleče v pojmovnost, je neposredni, čutni svet še vedno razumljen kot nekaj navideznega in fiktivnega, nekaj, kar je zgolj senca resničnega sveta idej.

Če med seboj primerjamo religiozno in metafizično simbolno formo opazimo zanimivo podrobnost: Za religije je imaginarna, sanjska, mitična oz. nadčutna dimenzija bivanja praviloma interpretirana kot absolutno realna ali resnična, medtem ko izkustveni realnosti pripada status navideznosti, fiktivnosti ali iluzornosti. Znotraj metafizike, kjer vlogo boga kot simbolnega

kreatorja sveta prevzame človek kot samozavedajoči individuuum, je razmerje natanko nasprotno: Izkusveni svet je edini, ki mu upravičeno pripada predikat realnosti (del te realnosti je zdaj tudi človekovo racionalno mišljenje), in ki je hkrati tudi edino merilo zanj, medtem ko je vse tisto, kar v širšem smislu ni del izkusvenega sveta, razumljeno kot fiktivni, spekulativni ali preprosto neresnični svet. S stališča filogeneze človekove zavesti so z realnostjo torej najprej povezane sanje; kasneje, znotraj metafizične simbolizacije, pa sanje nasprotno postanejo kriterij, ki razkriva tisto, kar je zgolj fiktivno in s tem neresnično. Metafizično razmerje med realnostjo in fikcijo se je pričelo postopoma spreminjati šele od Freuda naprej, ne da bi se pri tem odpravila tudi sama razlika med obema tipoma valorizacije bivajočega. Tudi sodobni, vsakodnevni jezik, še vedno v celoti privzema delitev na realni in fiktivni svet, le da so kriteriji, ki naj določajo status enega in drugega, danes manj jasni in hkrati poljubnejši kot kadarkoli prej.

Če upoštevamo nedvomno kulturno-zgodovinsko dejstvo, da se fiktivnost v tej ali oni besedni opredelitvi pojavlja v vseh civilizacijah in njihovih religioznih ali metafizičnih tradicijah, je več kot očitno, da fikcija kot fenomen ni nič fiktivnega, navideznega, temveč, nasprotno, nekaj realnega oz., natančneje rečeno: Fikcija je realni antropološki fenomen. V tem smislu je govor o realnosti fikcije upravičen in smiseln. To, da je v posameznih kulturah fiktivno tisto, kar je v drugih realno in obratno, pa dokazuje, da je meja med obema tipoma interpretacije resničnosti vse prej kot jasna, da je tanka, pretočna, nedoločena in neredko močno poljubna. Kar se iz določene pozicije vrednotenja kaže za realno, se iz druge zdi popolnoma fiktivno in obratno. Kognitivna psihologija denimo ugotavlja, ter na ta način potrjuje zgornje ugotovitve, da fiktivne predstave v možganih niso nič drugače obdelane kot faktualne, oz. da z vidika procesiranja med njimi ni bistvenih razlik. Vse to nas seveda postavlja pred nalogo, da razmerje med realnostjo in fiktivnostjo premislimo na novo in ga po možnosti prenesemo v drugačno konceptualno strukturo, ki bo obravnavano razliko omogočala misliti bolj razločno in jasno.

::2.

Naša, t.i. zahodna kultura, je dolgo negovala metafizično predstavo, da je razlika med realnostjo in fikcijo bolj ali manj trdna, jasna in nedvomna. Kriterij razmejitve je bil umeščen v zmožnost uporabe racionalnega mišljenja. Dolgo časa smo verjeli, da je naša predstava realnosti – tudi in predvsem našega duhovnega sveta, mišljenja in njegovih racionalno posredovanih vsebin – resnična in s tem ontološko utemeljena. Znotraj racionalne paradigme na račun zoževanja polja fiktivnosti močno naraste delež realnosti; zdi se,

da fenomen fiktivnosti zdaj tudi sam čedalje bolj postaja neka izginjavajoča, fiktivna kategorija (ontološki realizem). To se prične počasi spreminjati šele v drugi polovici 18. stol. s Kantovo transcendentno revolucijo, ki polje realnosti močne zamaje in zaplete s tem, da ga razdeli na tisto, ki ga je moč spoznati (mišljenje in njegovi predmeti) in tisto, do katerega se spoznanje ne more dokopati (stvari na sebi). Toda Kant kot reprezentativni predstavnik razsvetljenstva in njegov hkratni grobar v resničnostni status racionalnega mišljenja še ne dvomi; le operativni prostor njegovega smiselnega delovanja močno omeji. Smrtonosni udarec razsvetljensko-racionalni paradigmi zadata šele Nietzsche in Freud. Racionalne predstave realnega sveta so zdaj potisnjene na rob prepada fiktivnosti oz. celo čez njega. Kogar nista prepričala Nietzsche in Freud, pa je dokončno ostal brez besed, ko je kraljica eksaktnih znanosti, fizika, najprej s splošno teorijo relativnosti in pozneje še s kvantno mehaniko, realnost razvrednotila s tem, da ji je slekla njena kraljevska oblačila in jo odela v vse prej kot majestetično 'fiktivnost' nedoločenosti, ki jo vzpostavlja samo mesto od fizikalnih procesov ločenega opazovalca. Toda z vidika naše razprave je tu ključno vlogo odigral šele novokantovec Ernst Cassirer, ki je v svoji *Filozofiji simbolnih form* opisano dogajanje pretil v filozofsko teorijo človeka kot *animal symbolicum* ter na ta način na novo premešal karte s katerimi smo dotlej igrali igro realnosti in fikcije.

Ker sem Cassirerjevo teorijo simbolnih form dovolj obširno predstavil v svoji knjigi *Antropoetika*¹, se bom tukaj omejil la ne nekaj njegovih osnovnih tez in ugotovitev. S simbolnimi formami (jezik, spoznanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za prisvajanje sveta oz. za razpiranje resničnosti, ki niso le pogoji videnja in razumevanja človekovega sveta, temveč tudi vrelci vsega oblikovanja. Prav zato lahko resničnost postane to, kar je, šele skozi forme. Za človeka kot simbolno bitje velja isto: On je to, kar je, šele skozi številne simbolizacijske procese; brez njih, brez mreže simbolnih form, on ni nič. "Ves človekov miselni in izkustveni napredek plemeniti in krepiti to mrežo. Človek se ne more več neposredno soočiti z realnostjo, ne more ji več pogledati v obraz. Čim bolj napreduje njegova simbolna dejavnost, tem bolj se, sorazmerno z njo, izgublja fizična realnost. Namesto, da bi se ukvarjal s samimi rečmi, človek v določenem smislu vedno občuje s samim seboj. Tako se je zapletel v jezikovne oblike, umetniške slike, mitične simbole in religiozne obrede, da ne more videti in spoznati ničesar brez predstav tega umetnega medija."² Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, duhovni *software* kulture, so s čutnostjo pre-

¹Ošljaj, B. (2005): *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana: ZIFF, str. 15-87.

²Cassirer, E. (1978): *Ogled o čovjeku*. Rijeka: Naprijed, str. 42.

žeti iz-misleki našega mišljenja, ki ustvarjajo posredovani in glede na fizično realnost sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov. Človekov simbolni svet je torej glede na fizično realnost reči nerealen oz. fiktiven; je sekundarni proizvod naših miselnih predstav.

Če Cassirerjevo teorijo v osnovi sprejmemo, potem se zastavlja vprašanje, ali je o realnosti znotraj človeško bivajočega sploh še možno smiselno govoriti? Če je naš svet simbolno strukturiran, če nastaja iz miselnih predstav in je torej 'iz-mišljotina' oz. fikcija, ki nam preprečuje, da bi realnosti pogledali v obraz, potem smo ontološko dimenzijo realnosti kot celoto vseh reči in predmetov dokončno izgubili. Če lahko upravičeno dvomimo v objektivnost vsebine naših simbolnih svetov, če so torej pomenske strukture le teh vselej kulturno in subjektivno posredovane, pa to še ne pomeni, da smo s tem izgubili sleherni dimenzijo realnosti. Tisto, kar lahko z gotovostjo trdimo, in v tem je velika Descartesova zasluga, je to, da je sam proces mišljenja in njegovih aktov nekaj nedvomno realnega (*cogito ergo sum*). Ker je torej dvom v to kar in kako počnemo smiseln in upravičen, pa nikakor ni mogoče podvomiti v dvom sam; ta je kot bistveni akt refleksivnega mišljenja nekaj neizpodbitnega (metodični dvom). Dvomiti je možno v vse, razen v faktičnost mene kot mislečega oz. dvomečega bitja. Če mišljenje, s tem ko misli, dokazuje svojo lastno realnost, potem enako velja tudi za njegove simbolne akte. Izrečeno velja seveda za dajstvo in ne za kajstvo simbolnih form; realnost je torej predikat golega obstoja simbolnosti in ne njenih vsebin. Simbolnost v realno strukturo rečnosti sicer vnaša sledi fiktivnosti, toda sam akt te pisave ni nič fiktivnega; realnost v strukturi simbolnega je njen obstoj.

Če mišljenje kot celota njegovih aktov ve za realnost lastnega dajstva in za fiktivnost lastnega kajstva, lahko posredno sklepa tudi na tisto realnost, ki je misel in njeni simbolni produkti ne zajemajo. Kot samozavedajoča simbolna bitja lahko torej upravičeno sklepamo na obstoj nam oz. našim simbolnim aktom zunanje psihofizične realnosti. Če vemo, da imajo vsebine simbolnih form strukturo fikcije, potem iz te vednosti nič manj ne sledi gotovost o obstoju nesimbolnega, našim simbolnim aktom zunanega realnega sveta.

To, kar ustvarjamo sami, je v svojem kajstvu in v svoji kakšnosti (kako nekaj je) fiktivno; česar ne ustvarja človek, je realno. Toda če je fiktivnost simbolne zavesti kot taka, torej v njenem dajstvu, nekaj realnega, in je hkrati realno tudi tisto, kar se v svoji kakšnosti kaže onstran možnega vpliva naše zavesti, pa sama razlika med realnostjo in fikcijo ni in ne more biti nič realnega, saj je v celoti rezultat in vsebina simbolne zavesti oz. njenega delovanja; ta razlika oz. diafora je zgolj za to zavest samo, in je torej v njeni kakšnosti

docela fiktivna.³ Toda, ker je simbolna zavest diaforična po svoji naravi, ker te in takšne zavesti nismo sami ustvarili ali si je izbrali, temveč smo bili kot *animal symbolicum* z njo rojeni, je v tem njena dajstvena realnost. Ta zavest je edina nam znana forma realnosti, katere bistvena lastnost je ta, da ustvarja fiktivne oz. simbolne, posredovane oz. virtualne svetove. Določena forma realnosti se tu torej prerašča oz. transcendirata v nekaj, kar glede nanjo ni več neposredovana realnost sama, zato resnični oz. realni problem za nas ne more biti razlika med realnostjo in fikcijo, saj je ta razlika na sebi zgolj nekaj fiktivnega, temveč tisto, kar to razliko omogoča in ustvarja: to pa je človekova *diaforično-simbolna zavest*. Razlika med realnostjo in fikcijo je notranja razlika diaforično-simbolne zavesti, je torej njena razlika. Prav zato se za diaforično-simbolno zavest realnost in fikcija lahko prelivata druga v drugo; zato se zanjo v nekem trenutku in kontekstu nekaj lahko kaže kot realno in v drugačnem kot fiktivno. To prelivanje in prehodnost njenih notranjih meja in razlik je njeno stanje, je način kako ta zavest je; to prelivanje je *njena* realnost. Gre torej za eminentno onto-antropološki problem z daljnosežnimi metafizičnimi, spoznavnoteoretskimi in kulturnimi implikacijami.

::3.

Prav na tej točki pa moramo v naš premislek vključiti še neko drugo formo realnosti, o kateri doslej še nismo govorili: Vprašanje, ki si ga moramo predhodno zastaviti, je ključno: Kaj prelivanje realnosti in fikcije omogoča, ali še natančneje: Kaj omogoča diaforičnost, ki v enotno polje bivajočega zareže razliko, ki ji, potem ko je bila enkrat zarezana, ne moremo več uiti? Ker gre za dogajanje, ki je zavesti notranje, odgovor na zastavljeno vprašanje lahko najdemo le v zavesti sami oz. v neki specifični, zgolj človeški zavesti lastni peripetiji. Naslanjajoč se na Helmutha Plessnerja bom iskano peripetijo vsebinsko natančneje določil z *ekscentričnostjo* naše zavesti oz. z njeno sposobnostjo, da stopi ven iz svojega lastnega centra ter se tako odmaknjen od svojih lastnih vsebin opazuje in misli iz distance. Če ekscentričnost človekove zavesti, njena samorazdvojitve, ustvarja svojo lastno notranjo razlikovanost oz. diaforičnost, na kateri temelji celotna dinamika in dialektika simbolizacij, potem imamo v primeru ekscentričnosti opraviti z obliko realnosti, ki se nujno razlikuje od realnosti simbolne zavesti kot take; realnost vzroka namreč ni ista kot realnost učinka oz. posledice. Ekscentrična zavest, ki omogoča diaforično-simbolno

³Živali te dvojnosti ne poznajo, sicer bi tudi one ustvarjale svoje lastne virtualne ali nenaravne svetove. V tem smislu drži Schelerjeva teza, da je žival zaprta v določeno okolje, človek pa odprt v svoj svet, v svet, ki ga poseduje, ki je skratka njegov predmet (glej: Scheler, M. (1998): *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija, str. 33-35).

zavest, je, prav kolikor slednjo omogoča, *absolutna realnost*. Na ta način uva-
jamo neko dodatno razlikovanje pojma realnosti: Simbolna zavest je *relativno
realna*, ker je realna le po svojem dajstvu, ne pa tudi v svojem kajstvu oz. glede
na forme, ki jih ustvarja. Ekscentričnost zavesti pa je *absolutno realna* zato, ker
je realna tako v svojem dajstvu kot v svojem kajstvu oz. v tem, da omogoča
dajstveno realnost diafориčno-simbolne zavesti. Realnost ekscentričnosti tako
ni nič manjša od realnosti telesa.

Pojem ekscentričnosti Plessner razvija kot točko praznine in ničnosti, ki ne
vsebuje nobenih dodatnih vsebinskih predikatov. Iz te ničnosti nujno sledi, da
je ekscentričnost tisto predsimbolno stanje zavesti, ki simbolni zavesti predhodi,
je torej nekaj, kar v tej zavesti ni ona sama. Ekscentričnosti kot točke praznega
mesta, iz katere mislimo, opazujemo in posledično simbolno osmišljamo svet
pa ne smemo dobesedno razumeti kot nekega mesta, ki je dejansko zunaj
zavesti. Ekscentričnost zaznamuje tisto paradoksalno zunanost, ki je zavesti
notranja, ki hkrati je in ni del psihofizične totalitete telesa. Brez tega parado-
ksa ne bi bila možna "totalna reflektivnost". Samo zato, ker "človek ne stoji
več v tukaj-zdaj, temveč ,za' njim, za samim seboj, v kraju, ki ga ni, v niču, v
katerem se razblini v prostorsko-časovni nikjer-nikoli",⁴ ker torej v ničnosti
svoje ekscentričnosti ni vezan na prostorsko-časovne omejitve, ker je glede
na njih ekscentričen, lahko misli *vse*, tudi svoja lastna zavestna stanja. Prav to
paradoksalno dejstvo, da smo hkrati telo in to telo tudi posedujemo, imamo,
ga mislimo, da smo torej hkrati v njem in zunaj njega, za človeka predstavlja
"nepresegljiv dvojni vidik eksistence, resnični prelom njegove narave. On živi
tostran in onstran tega preloma kot duša in telo in kot psihofizična nevtralna
enotnost obeh sfer. Enotnost pa vendarle ne prekrije dvojne aspektivnosti ...
ni neko nasprotje pomirjajoče tretje ... ne tvori samostojne sfere. Je prelom,
hiatus, prazni 'počez' posredovanja".⁵ Ekscentričnost, ki ustvarja diafориčnost,
je prazna točka, ki omogoča igro posredovanj. Njena eksistenca je "dejansko
postavljena v nič (*auf Nichts gestellt*)".⁶

Zanimivo je, da Plessner na osnovi človekove ekscentrične pozicionalnosti
tudi sam nakaže dejstvo simbolnih form in njihove nerealnosti, le da jih imenuje
s pojmom "duha" kot "mi-forme" v smislu intersubjektivnosti posameznih
ekscentričnih form, ki v vzajemni komunikaciji ustvarjajo "sosvet". "Sosvet
nosi osebo in je hkrati od nje nošen in oblikovan. Med menoj in menoj, me-

⁴Plessner, H. (1965): *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., str. 292.

⁵Prav tam.

⁶Plessner, 1965, str. 293.

noj in njim leži sfera tega sveta duha.”⁷ Duh je pri Plessnerju sfera človekovih vzajemnih odnosov in ne neka apriorna realnost, zato mu ni mogoče pripisati objektivnega značaja tako kot pri Heglu ali nekakšne postajajoče objektivnosti kot pri Schelerju. “Duh” “je s svojevrstno pozicijsko formo ustvarjena in obstoječa sfera, in v tem smislu ni nobena realnost”⁸. Če duh sam, kot mi-sfera, kot realizirana intersubjektivnost ekscentričnih pozicij ni nič realnega, temveč iz-delek, iz-mišljotina duha samega, če je torej nek virtualni sosvet simbolnih form, pa to ne velja za totalno, v ničnost postavljeno ekscentričnost, ki duha v njegovi simbolni tvornosti omogoča.

Dokler Plessner razpravlja na transcendentalni ravni o pogojih možnosti človeškosti človeka se praviloma poslužuje pojma ekscentričnosti v tej ali oni navezavi. Ko preide na konkretno polje duha, kot mi-forme, ko torej razpre vprašanje kako ekscentričnost deluje, slednjo pogosto nadomesti s pojmom jaza. Ekscentričnost in jaz sta pri Plessnerju sopomenki, ki ju uporablja na dveh različnih ravneh: na transcendentalni in na konkretni. Status jaza je zato identičen statusu ekscentričnosti: “”Jaz je neka odprtina navznoter, imaginarna odprtina k neki notranji točki, ki je ni nikjer. Jaz sem v točki nič, glede na katero je vse ... blizu ali daleč.”⁹ Če upoštevamo, da je jaz v odsotnosti slehernih vsebinskih določil nič, ker on ni nič drugega kot mesto ekscentričnosti same, potem iz tega sledi, da so simbolne forme, ki jih ustvarja pluralnost ekscentričnih jazov kot njihovo skupno realnost, tudi same nekaj ničnega, da so torej vsebinski izrazi ničnosti jazov v njihovi interakciji. Toda ničnost ekscentričnega jaza ni le realna, temveč je – kot smo dejali – absolutno realna, saj brez nje absolutno ne bi bil možen duh in njegove forme, medtem ko je ničnost njegovih form kot vsebinskih rezultatov posredovanj med različnimi jazi zgolj nekaj umetelnega, sekundarno ustvarjenega ter s tem fiktivnega. Ničnost jaza je absolutno realna, vsebinski rezultati njegove ničnosti pa nekaj fiktivnega. Simbolne forme jaza so tako nujno fiktivne forme, ker so in kolikor so duhovni izraz absolutne ničnosti ekscentričnega jaza in njegovih posredovanj. *Fiktivnost je realnost ekscentričnega jaza, je temeljni način njegove simbolne realnosti!* Ker tisto, kar omogoča in ustvarja sekundarne, simbolne oz. fiktivne svetove samo ne more biti nič fiktivnega, moramo ničnost oz. praznino ekscentričnega jaza kot zgolj formalnega oz. še ne uresničenega duha¹⁰ razumeti kot absolutno realnost, ki je po svojem značaju nujno pred-

⁷Plessner, 1965, str. 303.

⁸Prav tam.

⁹Plessner, H. (1972): *Der Mensch als Lebewesen*, v: *Philosophische Anthropologie heute*, München, str. 55.

¹⁰Praznino ekscentričnega jaza sem v knjigi *Antropoetika* (Ošljaj, 2005) v kontekstu etične dekonstrukcije simbolnega definiral kot *formalni duh*. Gre za tisto dimenzijo še ne uresničenega duha, ki je v svoji praznini *apriori* pogoj možnosti njegove simbolne realnosti (glej str. 127-142).

simbolna, in je zatorej *apriori* pogoj možnosti simbolnega duha kot takega v vseh njegovih notranjih razlikah in realno-fiktivnih razmerjih.

Če ta način argumentacije sprejmemo – in mislim, da za to obstajajo dovolj dobri razlogi –, potem navidez nekritična domneva, da je bila arhaična zavest v njeni divji intuitivnosti morda vendarle bližje odgovoru na vprašanje glede razmerja med realnostjo in fikcijo kot to velja za logično zavest, nemara sploh ni tako neverjetna ali za lase privlečena.

::4.

Izhajajoč iz Cassirerjeve filozofije simbolnih form in Plessnerjeve antropološke teorije ekscentrične zavesti smo pokazali, da je razlika med realnostjo in fiktivnostjo realna kot notranja razlika simbolne zavesti. Ta zavest in obstoj njenih razlik je torej nekaj relativno realnega. Fiktivnost je nasprotno vezana na tisto, kar ta zavest počne in ustvarja, medtem ko smo s pojmom absolutne realnosti opredelili prazno oz. nično mesto ekscentrične zavesti (jaza), ki celotno dialektiko simbolizacij sploh omogoča. Preidimo zdaj še k zadnjemu vprašanju. Kaj ima vse to navidez spekulativno razpravljanje opraviti z zlom?

O zlu je načelno možno razpravljati na dveh različnih ravneh: na ontološki in na kulturno-antropološki. Slednjo lahko nadalje delimo na mentalno in na socialno; obravnavamo jo torej bodisi kot specifično stanje zavesti, ki proizvaja zlo, ali pa zgolj kot učinek te zavesti, torej kot goli socialno-družbeni fenomen. Ker je predmet naše razprave razmerje med realnostjo in fikcijo, in ker to razmerje mislimo v kontekstu diaforično-simbolne zavesti, to je tiste zavesti, ki socialnost in njene simbolne forme ustvarja kot njihov *apriori* pogoj možnosti, je s tem že v naprej določeno polje, v katerem bomo premislili fenomen zla. Uvodno torej lahko rečemo, da govor o zlu tu pomeni prenos človekove diaforično-simbolne zavesti v vrednostni kontekst in njeno presojo glede na tista njena dejanja in učinke, ki jih praviloma razumemo kot nezaželeno, negativno oz. kot njene radikalne deviacije. Če je vsa simbolnost bistveno povezana z ničnostjo predsimbolne zavesti, potem je jasno, da mora biti tudi fenomen zla kot tisto skrajno negativno vrednostno stanje simbolne zavesti, ki se permanentno izmika možnosti simbolne kontrole ali obvladovanja, tesno povezan s predsimbolnostjo nič.

Hegel je v svojem jenskem obdobju podal eno izmed najbolj zagonetnih in temnih opredelitev človeka: "Človek je ta noč, ta prazni nič, ki v svoji preprostosti vsebuje vse – kraljestvo neskončno mnogih predstav, slik, katerih se trenutno nobene ne more domisliti –, oz. ki niso navzoče. Ta noč, ta notranjost narave, ki tu eksistira – *čisto sestvo* –, v fantazmagoričnih predstavah je vse naokrog noč, tu se potem prikaže krvaveča glava, tam neka druga bela postava, ter

prav tako tudi izgine. To noč zagledamo, ko pogledamo človeku v oči – not v noč, ki postane strašna, – noč sveta nam tu stoji nasproti.”¹¹ Osrednji pojem, s katerim tu Hegel opredeljuje človeka, je njegovo “čisto sestvo”. V tem sicer ni nič posebnega ali nenavadnega. Nenavadno je to, da čisto sestvo človeka, nekakšno nasebnost tega sestva, Hegel poveže z ničem, z nočjo, z obiljem fantazmagoričnih in zastrašujočih predstav. Ne vem, če je že kdo pred Heglom sestvo tako nedvoumno povezal z ničnostjo (zunaj zahodne filozofije morda le Buda) in se pri tem ne ustrašil konsekvenc te do tedaj vse prej kot običajne naveze. Hegel človeka očitno misli ‘protoplessnerjansko’: Čisto sestvo kot ekscentrični, nični, preddisimbolni ali predduhovni prazni jaz. Toda Hegel gre še korak dlje in ničnost sestva – resda protislovno – napolni s fantazmagoričnimi prikaznimi, s strah vzbujajočimi vsebinami. Protislovnost je seveda v tem, da je ničnost sestva tu vse prej kot prazna, da je nasprotno polna simbolnih vsebin. Toda nedoslednost njegove misli nas tu ne bo zaposlovala; bistveno je to, da Hegel ničnost ekscentričnega jaza ali čistega sestva postavi v kontekst, za katerega se zdi, da odpira pot do možnega razumevanja zla.

Podobno in na prvi pogled skladno z našim konceptom realnosti in fikcije razmišlja tudi Žižek: “Zakaj potemtakem ni realnosti brez prikazni? Lacan pravi, da to, kar izkušamo kot realnost, ni stvar sama, ampak je zmerom simbolizirana, strukturirana skozi simbolne mehanizme”, “in problem je v tem, da simbolizacija na koncu zmeraj spodleti, da ji nikoli ne uspe povsem prekriti realnega, da zmerom pusti za sabo neki neporavnani simbolni dolg. To realno (nesimbolizirani del realnosti) se vrača v obliki prikazni. Prikazni zato ne smemo zamešati s simbolno fikcijo, z dejstvom, da ima sama realnost strukturo fikcije, da je simbolno strukturirana: Prikazen utelesi tisti presežek, ki uhaja (simbolno strukturirani) realnosti.”¹² Tako kot je v Heglovi misli moč prepoznati nastavke poznejše Plessnerjeve teorije ekscentričnega jaza, tako pri Lacanu, na katerega se Žižek kot lakanovec vedno znova sklicuje, prepoznavamo sledi Cassirerjeve teorije človeka kot simbolnega bitja ter določeno formo preddisimbolnega, ki ji tudi sam že dlje časa posvečam precej pozornosti.¹³ Tako Heglov kot Žižkov citat konceptualno sovpadata z zgoraj razvitimi predpostavkami za razumevanje realnosti in fikcije. To je tudi razlog, zakaj citiram enega in drugega. Toda še pomembneje kot omenjeno sovpadanje je za naš vstop v problematiko zla pomembno to, da v ozadju Žižkove misli in

¹¹Hegel, G.W.F. (1976): *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg, str. 187.

¹²Žižek, S. (1995): “Realnost fikcije.” V: Štrajn, D. (ur.): *Meje demokracije. Refleksije prehoda v demokracijo*. Ljubljana: Liberalna akademija, str. 65.

¹³Glej že omenjeno delo *Anthropoetika*, v katerem v kontekstu dekonstrukcije simbolnega in možne utemeljitve univerzalne etike bivajočega iščem preddisimbolno in metasimbolno dimenzijo duha kot dveh za etiko ključnih ravni.

njenih lakanovsko-cassirerjanskih iztočnic prepoznavamo podobni, če že ne kar identični nastavek za razumevanje zla kot je bil tisti pri Heglu. Žižkova afiniteta do Hegla je seveda splošno znana, zato nikakor ne preseneča, da je bil prav Žižek tisti, ki je zgornji subverzivni Heglovi misli doslej edini posvetil precej pozornosti.¹⁴

Videti je, da gresta intenci Hegla in Žižka v smer nezavedne, mitične, bajeslovne zavesti (nekakšen psihoanalitični *dreaming*), ki z eruptivno in neobzdrano domišljijo ustvarja najrazličnejše prikazni, grozne in zastrašujoče postave in like, ki jih apolonična oz. simbolna zavest ne more obvladati oz. si jih podrediti. Spomnimo se samo grške mitologije in njenih pošastnih likov, ki v obdobju pred vladavino Zevsarja zarisujejo zastrašujoče konture neobzdranega kaosa, neskončnega brezna nasilja, umorov in krvoskrunstva. So te prikazni nezavednega morda prva, še nerealizirana forma zla, kaotično brezno pre-simbolne domišljije v njeni iracionalni silovitosti? NE, to bi bilo preveč banalno in preprosto. To kar tu Hegel, Lacan in Žižek nakazujejo na osnovi strukture, ki sicer zelo spominja na tisto, ki smo jo s Cassirerjem in Plessnerjem razvijali zgoraj, je zgolj potencialno možno povezati s fenomenom zla, pa še to le, kolikor je predhodno zadoščeno nekemu drugemu pogoju, ki pa ga Hegel, Lacan in Žižek ne mislijo. Seveda tu ne želim in niti ne morem polemizirati z Žižkom glede vprašanja zla in njegove možne konceptualizacije, saj to sploh ni tema, ki bi ji Žižek sledil. Bolj me na polemični ravni zanima njegovo razumevanje fiktivne strukture simbolnosti, znotraj katere želim sam razpreti dovolj splošna izhodišča za tematizacijo možnosti zla kot mentalnega fenomena.

Trdim, da glede problema simbolnosti tako Lacan kot Žižek mislita premalo dosledno in radikalno. Za Žižka je dimenzija v kateri oz. iz katere vznikajo prikazni nekaj "preontološkega", je, kot pravi, nek "ničelni nivo", je "čista praznina subjektivitete".¹⁵ Toda, če gre za čisto praznino kot ničelni nivo subjektivitete, od kod potem podobe prikazni, od kod pomenski univerzum, katerega del prikazni vsekakor so? Tam, kjer so v igri prikazni, ničnost in praznina subjektivitete nista in ne moreta več biti na delu v njuni neposredovanosti, temveč sta, nasprotno, že prekrita z določenimi pomenskimi strukturami, četudi so te domišljjskega oz. aracionalnega izvora. Zato preprosto ne drži, da prikazen uteleša presežek, ki uhaja simbolni realnosti, in da je skratka nekaj pre-simbolnega. Morda je ustreznejše reči, da se prikazni prikazujejo na neujemljivem prehodu med pre-simbolnim, predsvetnim, presintetično domišljjskim na eni in simbolnim oz. svetnim na drugi strani. Tam, kjer prikazni postanejo bistveni

¹⁴Glej: Žižek, S. (2001): *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (zlasti poglavje: *Die „Nacht der Welt“*).

¹⁵Žižek, 2001, str. 75.

element človekovih mentalnih procesov, praznina subjektivitete ni več prazna in tudi nična ne more biti. Ničnost jaza tu kvečjemu sama postane prikazen, a s tem hkrati tudi preneha biti čisto sebstvo v njegovi predsimbolni praznini. Žižku tu preprosto uide, spolzi razlika med absolutno realnostjo in fikcijo. Znotraj Lacanove psihoanalize pojem Realno v njegovi predsimbolnosti na prvi pogled sicer spominja na absolutno realnost ekscentrične zavesti oz. ničnega jaza. Toda le spominja, kajti kakor hitro Realno povežemo s prikaznimi, smo iz absolutno realnega *de facto* vstopili v svet fikcij, ki je vselej tudi simbolno strukturiran, četudi ta simbolnost še ni racionalna. Teoretska psihoanaliza zmotno misli, da so nezavedno in njegove prikazni nekaj predsimbolnega, da torej govorijo v jeziku preontološke, predsimbolne praznine. To predstavno polje sicer je nediferencirano in deloma tudi predsimbolno; toda subjekt teh predstav, njegovo čisto sebstvo, pri tem nikakor ne more več biti prazno. Ja, do resnične praznine in ničnosti lakanovci ne pridejo, kot otroci obstanejo in otrpnejo v vmesnem prostoru bajeslovnega in groznega – v simbolnih vicah. Zato ne zmorejo produktivno misliti niti 'nebes', niti 'pekla', niti dobrega niti zlega. Ravnodušni, amoralni in načeloma vse sprejemajoči relativizem je zato logična konsekvence tistega mišljenja, ki ne misli do konca. Mišljenje, ki nekritično obstane ob mistificiranem in substantiviranem nezavednem, do absolutne realnosti Realnega, do ekscentričnega nič in praznine ne pride.

::5.

Kako torej ustrezno misliti zlo? Zlo kot svetovnozdgodovinsko dejstvo radikalnih deviacij simbolne zavesti je kot fenomen tudi samo nekaj simbolnega, saj deluje in učinkuje samo znotraj simbolnih svetov tistega bitja, ki mu pravimo *animal symbolicum*. Nobena žival ni zmožna zla; zlo je, tako kot dobro, atribut svobode. To je prvi jasno uvidel že Schelling, ko je v iskanju realnega in živega pojma svobode spoznal, da je resnična vsebina svobode v tem, da je "zmožnost dobrega in zlega."¹⁶ Če je zlo kot fenomen in kot pojem nekaj simbolnega, pa njegove predpostavke, to, kar zlo omogoča, niso nič v strogem smislu simbolnega. To, kar ga ustvarja, se ne odvija v njegovem osrčju, niti ne v njegovih aracionalno-nezavednih predprostorih. Trdim, da se možnost zla, v smislu njegove nujnega pogoja vzpostavi tam, kjer izgine oz. se odpravi razlika med absolutno realnostjo in fikcijo. Poudarjam, med *absolutno realnostjo* in *fikcijo*, ne med relativno realnostjo in fikcijo.

Prej smo dejali, da je razlika med realnostjo in fikcijo notranja razlika simbolne zavesti in da je kot taka možna le na ozadju obstoja absolutne real-

¹⁶Schelling, F.W.J.; *Izbrani spisi*, Ljubljana 1986, str. 163.

nosti ekscentričnega, diaforičnega, praznega oz. ničnega jaza. Če sprejmemo, da ta forma jaza obstaja (videli smo, da to domnevo podpira dovolj tehtnih razlogov)¹⁷, potem iz tega sledi, da prava oz. dejanska razlika, ki naj bo vredna poglobljenega kritičnega razmisleka, ni tista med realnostjo in fikcijo – ta razlika je namreč, kot smo že ugotovili, notranja simbolni zavesti –, temveč tista med absolutno realnostjo ekscentričnega oz. formalnega duha (jaza) na eni in simbolnimi formami oz. realnim duhom na drugi strani. Samo s pozicije mentalne vloge ekscentričnega jaza, ki vselej zaseda vlogo neprizadete, distancirane pozicije, in ki v svoji praznosti omogoča dinamiko simbolnih posredovanj¹⁸, je razlika med realnostjo in fikcijo sploh lahko nekaj dejavnega, živega, delujočega. Kjer ekscentrična pozicija jaza in njegova naravna distanciranost glede na njegove duhovne oz. simbolne forme izgine, potihne ali nezavedno dopusti, da z njo upravljajo njeni lastni simbolni predmeti, povsod tam se hitro brišejo že tako tanke konture med realnostjo in fikcijo. Ekscentrični, prazni jaz moramo razumeti kot neke vrste zunanjega, regulativnega arbitra, ki je zaradi svoje ekscentričnosti brez njemu lastne ali notranje moči. Slednjo si lahko neposredno pridobi iz predsobilnih emocionalnih stanj (čudenje, občudovanje, strah, tesnoba, hrepenenje, sočutje, ljubezen); neposredno zato, ker je tudi ekscentričnost zavesti neposredovano oz. onto-
loško dejstvo bivajočega oz. življenja.

Razlika med realnostjo in fikcijo pričenja izginjati tedaj, dvodimenzionalna struktura človeško bivajočega se raztaplja v nediferencirano enost takrat, ko v odsotnosti ekscentrične pozicije jaza simbolne vsebine izgubijo svoje edino legitimacijsko sidrišče. Raztapljanje meja med obema tu ne pomeni, da realnost zdaj prehaja v fiktivnost oz. da nosilec takšne zavesti ves svet vidi le kot prazno fikcijo, temveč ravno obratno: V odsotnosti zunanjega regulativnega arbitra, ki edini lahko legitimira fiktivnost v njeni fiktivnosti, zdaj *zanj* vse postaja realno, da, celo absolutno realno; predvsem seveda njegove lastne simbolne predstave. Tam, kjer ekscentrični jaz ne opravlja svoje funkcije razmejevalca, nadzornika in korektorja bivajočega, se vse njegove posredovane, simbolne oz. fiktivne predstave samodejno spreminjajo v edino in absolutno realnost, s katerimi na mesto njega zdaj povsem spontano upravljajo slehernega nadzora proste emocionalne sile. Tako kot so emocionalne energije v službi ekscentričnega jaza oz. formalnega, praznega duha, nujni pogoj dobrega, tako so nasprotno emocionalne sile v odsotnosti ekscentričnega arbitra nujni pogoj možnosti zla. Simbolni duh prične samega sebe doživljati kot nevprašljivo in

¹⁷Vsekakor bi imeli več težav z dokazovanjem njenega neobstoja, saj bi na ta način ostal brez prepričljivih temeljev ne le fenomen človekove totalne reflektivnosti in posledične diaforičnosti, temveč tudi možnost svobode.

¹⁸Pri Plessnerju "prazni počez posredovanja".

edino realnost povsod tam, kjer utihne glas njegove predsimbolne odprtosti, ki človeku edini omogoča kritično avtodistanco. Dvodimenzionalnost absolutne realnosti in fikcije preide v nerazlikovano enodimenzionalnost tiste realnosti, ki zase ne ve, da je v celoti fiktivna, absolutno fiktivna, in to je možnost zla.¹⁹

Pri tem se zdi naravnost ključnega pomena, da še naprej ustvarjamo in hkrati ohranjamo ozaveščeno fiktivnost sveta v različnosti njegovih simbolizacij. Zakaj? Zato, ker je fiktivnost pluripotentno samoizrekanje absolutne realnosti v polju simbolnega sveta. Če in kolikor predsimbolna absolutna realnost vstopi v fiktivnost simbolnega in se z njo izenači, če torej iz realnosti fikcije ustvari fiktivno fikcijo, in jo na ta način skozi dvojno negacijo sublimira v absolutno in edino simbolno resničnost, pride do usodne sprevrnitve načel in posledične izgube sleherne distance do simbolnega v njegovih internih razlikah med realnostjo in fikcijo; natanko to je tista peripetija duha, ki ustvarja plodna tla za razraščanje zla. Ekscentrični jaz, ki se je brez preostanka povnanjil v simbolnost in se z njo zlil v enodimenzionalnost, je v celoti – ne da bi to vedel – postal fiktivni jaz, ki ne premore več notranje forme drugosti, zato mu tudi uide možnost prepoznanja drugosti zunaj njega; ne pozna več dialoga, temveč le še partikularne forme fikcij, ki zase predpostavljajo, da so edina in vse legitimirajoča forma realnosti, edini subjekt oblikovanja sveta. Ker absolutna, v celoti realizirana fiktivnost, ni zmožna resnične predstave drugosti in drugačnosti, je zato bodisi v nenehnih konfliktih s svojim okoljem, ali pa vse, kar ni isto kot ona, prične požirati, uničevati. Absolutno realizirana fiktivnost kot zla volja požira stvarnost okrog sebe in jo dela za predmet lastnega simbolnega sveta; ne da bi vedela, da je tudi sama zgolj nekaj fiktivnega. Ravno odsotnost te vednosti je tista, ki omogoča čisto formo fiktivnosti, ki zase predpostavlja, da je edina in vsa realnost. Čista forma fiktivnosti kot simbolizirana ničnost ekscentričnega jaza stvarnosti ni zmožna potrjevati in intenzivirati, temveč zgolj ničiti in uničevati. Zlo je tista realnost, ki želi na ravni simbolnosti postati absolutno veljavna, ki skratka ne ve, da je znotraj simbolnega vse fiktivno. Lahko torej tudi rečemo, da možnost zla vznikne tam, kjer se na ozadju zatemitve absolutne realnosti predsimbolnega, ekscentričnega duha, simbolnost sama želi vzpostaviti kot vsa in edina realnost, kot absolutna realnost.²⁰ Zato nikakor ni narobe če rečemo, da zlo ne obstaja kot samostojna ontološka kategorija.

Dokler fiktivne predstave simbolnega, nenaravnega sveta razumemo in

¹⁹Kogar privlači filozofska komparativistika, bo tu zlahka v ozadju prepoznal Avguščina, ki je zlo, seveda v povsem drugem semantičnem kontekstu, ustrezno razumel kot izdajo transcendence.

²⁰Morebitni ugotovitvi, da pri veliki večini ljudi ničnost ekscentričnega korektorja spi, da ni pri zavesti, ni moč ogovarjati. Prav to splošno stanje neprebujenosti praznega, ekscentričnega duha pojasnjuje, zakaj je na svetu toliko zla.

poznamo kot golo sredstvo ter jih uporabljamo v službi humanizacije in ureničevanja človečnosti, ohranjamo dvojnost absolutne realnosti in fikcije. Če in kolikor se naše fiktivne predstave osamosvojijo v nasebnost in edinost, ki je použila svoj lastni *a priori* pogoj možnosti, svojo ekscentričnost, če postanejo avtonomnost, ki je sama sebi edini smoter in edina resničnost, izgubimo dvojnost ter zapademo nezavedni monolitnosti, ki požira in uničuje vse razlike. Ko absolutna realnost ekscentrično-formalnega duha v svoji izvorni ničnosti prestopi v fiktivnost simbolnih vsebin in se z njimi izenači, postane **prikazen**, ki niči – in to je **zlo**.²¹ Zato je vednost o diafori med absolutno realnostjo in simbolno fikcijo ter njeno ohranjanje in zavestno vzdrževanje predpostavka **dobrega**.

Toda to je samo načelna oz. idejna struktura kako na ravni človekove diaforično-simbolne zavesti vznikne možnost zla in kaj so njegovi *a priori* pogoji možnosti. Konkretnost je še za eno stopnjo kompleksnejša in zapletenejša.

²¹Pomislimo samo kakšen vpliv so imele Wagnerjeve glasbene drame na oblikovanje nacistične nacionalne ideologije z njihovim tipičnim brisanjem razlik med fikcijo in realnostjo, med germanskimi miti in sodobno družbeno stvarnostjo. Da, Wagner poseduje magično moč, da pri poslušalcih in gledalcih vzbudi prepričanje, da so edina prava, da, celo najgloblja realnost, mitične dimenzije arhetipskega duha, nekaj, kar je v svoji globini tako izvorno, da se po njem in iz njega šele lahko definira realnost realnega. Če to povežemo z germansko nacionalno idejo, ki Wagnerjevim delom nikakor ni tuja, potem dobimo visoko eksplozivno mešanico. Nacistična ideologija temelji prav na tej spretnitvi in hkratni zlorabi Wagnerjeve umetnosti. Fikcija postane tu vsa realnost brez preostanka. Dokler se tovrstno brisanje razlik odvija na polju umetnosti, je to lahko eno od zagotovil njene odličnosti; če in kolikor to postane družbeno-politična realnost smo že vstopili v območje zla.

::LITERATURA

- Cassirer, E. (1978):** *Ogled o čovjeku*. Rijeka.
- Hegel, G.W.F. (1976):** *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg.
- Ošljaj, B. (2005):** *Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana.
- Plessner, H. (1965):** *Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin.
- Plessner, H (1972):** *Der Mensch als Lebewesen*, v: *Philosophische Anthropologie heute*, München.
- Scheler, M. (1998):** *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana.
- Schelling, F.W.J; Izbrani spisi**, Ljubljana.
- Žižek, S. (1995):** "Realnost fikcije." V: **Štrajn, D. (ur.):** *Meje demokracije. Refleksije prehoda v demokracijo*. Ljubljana.
- Žižek, S. (2001):** *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M.