

## Osnove diaforične etike III. Mit, sinhronost, odgovornost.

BORUT OŠLAJ

### POVZETEK

*V razpravi "Mit, sinhronost, odgovornost" nadaljujemo z izgradnjo osnov diaforične etike. Temeljni problem, na katerega homo 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 homo 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

#### BASICS OF DIAPHORIC ETHICS III MYTH, SYNCHRONICITY, RESPONSIBILITY

*This discussion on myth, synchronicity and responsibility continues the development of the basics of diaphoric ethics. The fundamental problem that the author tries to address is contained in the basic questions of whether mythical consciousness is important for man's attitude towards nature, and if so how, and whether it is theoretically justifiable to apply such importance in philosophical reasoning of ethically more responsible behaviour towards nature. In this context the author attempts to define the specificity of a mythical attitude to the world within the concept of synchronicity as a particular way of expressing temporality. It is shown that synchronicity can function as an agent that allows us to gain insight into the essence of a subject, that is its quality independent of human awareness. From the viewpoint of nature ethics, the essence of the object is of decisive importance, as it is only an object, not a subject, that can inspire awe.*

V nadaljevanju diaforične etike, na ontološkem pojmu diafore utemeljene odgovornosti do narave kot izvorne (v zgodovinskem smislu) in fundamentalne (v filozofsko-sistematskem smislu) etične držje, bomo skušali njeno verodostojnost in veljavnost okrepiti z delno (okvirom obravnavane problematike prirejeno) analizo pojma mita oz. mitične zavesti ter pojma sinhronosti kot specifičnega načina mitičnega doživljanja sveta. Pozornosti torej ne bomo toliko usmerili na problem mita kot takega, temveč predvsem na specifični odnos mitične zavesti do narave ter skušali to specifičnost zagrabiti v pojmu sinhronosti. Slednjega bomo nato primerjali s stanjem moderne zavesti, poiskali njegovo mesto in pomen v njej ter pogledali, kakšne teoretske in praktične konsekvence bi utegnil imeti za diaforični pojem odgovornosti. Ker večina primerjav moderne zavesti z mitično in poskus vračanja prve k slednji vzbujata nelagodni občutek, da gre pri tem za romantični beg v preteklost - ki je zaradi svoje izgubljenosti še posebej dovzetna za idealistične interpretacije in enačenja s t.i. zlato dobo - naj ob tem poudarim, da naš namen nikakor ni glorifikacija mitične zavesti in njena "remodernizacija" (čeprav se bo to glede na poudarjeno spogledovanje s tisto pozitivno dimenzijo mitične zavesti, ki je danes v večji meri že izgubljena, morda na prvi pogled zdelo), temveč predvsem intelektualni apel modernemu človeku, da lahko z zavestno obuditvijo tistih plasti mitične zavesti, ki še danes tvorijo nemajhen del v celoviti strukturi človekove zavesti - toda žal nerefektiran -, bistveno olajša razumevanje in razreševanje lastnega, vse prej kot neproblematičnega bivanjskega stanja - kateremu neločljivo pripada njegovo okolje, njegov svet - nenazadnje pa tudi razumevanje samega sebe.

Mit nemalokrat povezujemo z glasbo (Levi-Strauss), zato si bom brez kančka zadrege dovolil k obravnavani temi vstopiti skozi zadnja, glasbena vrata, pa čeprav mi bo ta kratki ekskurz služil zgolj kot slikovito ozadje pri vpeljavi določene distinkcije, ki bo določala teoretski razpon, znotraj katerega se bomo gibali. Ne dolgo tega sem s polurnim presledkom poslušal dve veliki 5. simfoniji: Beethovnovi in Mahlerjevi. Povezava med obema, ki je pred tem nisem videl, je tokrat dobivala čedalje jasnejše obrise, dokler se mi ni izoblikovala v naslednji primerjavi. Če v Beethovnovi 5. simfoniji (c-mol) usoda trka na vrata - ne toliko na njegova lastna, kolikor na vrata razsvetljske kulture, v kateri je živel in ustvarjal - in tako zgolj daje slutiti tragične premike, ki jih je opravila kasnejša zgodovina, potem ta ista usoda v Mahlerjevi 5. simfoniji (cis-mol) vstopi skozi vrata ter v 1. in 2. stavku (tukaj Mahler pravzaprav variira znamenite Beethovnovi štiri udarce na vrata, pri čemer štirim enakim zaporednim tonom na začetku stavka doda še petega, ki pa je - za razliko od Beethovnovega četrtega, ki je glede na predhodne tri nižji - višji od predhodnih ter tako doseže dramatični učinek vstopa, razkritja) v obliki posmrtnega marša doživi svoj dokončni in tragični zlom, ki pa ga Mahler na več mestih ironizira. 3. stavek (Scherzo) je predah pred pretresljivim in znamenitim 4. stavkom (Adagietto), ki ga je mogoče razumeti kot dokončno, boleče slovo od tistega klasičnega, razsvetljskega sveta, ki je še verjel v ideale lepote, dobrote in resnice. V nobenem umetniškem delu to počasno izginjanje klasičnih vrednot ni podano na tako subtilen, neskončno melanholičen in presunljiv način. Svojo idealno vizualizacijo je ta stavek doživel v kulturnem Viscontijevem filmu Smrt v Benetkah. Če v prvih dveh stavkih Mahler predvsem opisuje, potem v četrtem žaluje. Toda za naš namen je vendarle odločil 5. stavek (Rondo), kajti v njem Mahler izrazi vizijo izhoda; pastoralno vzdušje nedvoumno nakazuje obrat k naravi.

Če je Beethovnova 5. simfonija v kulturno-zgodovinskem smislu mogoče razumeti kot napoved zloma neke kulture in njenih najvišjih vrednot, potem 5. Mahlerjeva simfonija (kar velja pravzaprav za njegov celotni opus) ta proces na glasbenem področju pripelje do konca ter nakaže - tako kot pred njim že romantiki, le da brez mi-

stičnega patosa - rešitev v naravi, ki je za razliko od kulture trajna in nesporeljiva vrednota, pod pogojem seveda, da smo se ji pripravljene posvetiti in ji prisluhniti. Ta, za razliko od romantike, trezni obrat k naravi je nek proces, ki je še vedno v teku. Relativna počasnost tega teka pa nakazuje vso kompleksnost razmerja med kulturo in naravo.

Razmerje med kulturo in naravo pa ni samo antropološki, temveč tudi eminentno etični problem. Odnos do česar koli, prav zaradi tega, ker je odnos, je vselej nek etični odnos. To, v odnosu do česar smo, vedno tako ali drugače vrednotimo in glede na vrednote potem tudi ustrezno ali neustrezno ravnamo. Tako kot celoviti pojem kulture ni mogoče obravnavati ločeno od etike, enako velja tudi za naravo oz. človekov odnos do nje. Toda če je znotraj kulture pojem etike vezan na vrednotenje in urejanje medčloveških odnosov, torej na predpostavljeno istovrstne subjekte, pa se v razmerju do narave pojem etike razteza med dvema neistovrstnima subjektoma.<sup>1</sup> Zato na tem mestu vpeljujemo razliko med **etiko kulture** in **etiko narave**. Obrat od kulture k naravi, ki smo ga vpeljali ob primerjavi Beethovna in Mahlerja, hkrati nakazuje tudi potrebo po novi, drugačni etiki, ki vase vključuje tudi naravo; toda ne naravo kot vrednostni objekt, temveč - in šele to je predpostavka etičnega odnosa - kot vrednostni subjekt. Prebujen interes za naravo, ki ga je znotraj romantičnega gibanja mogoče zasledovati že v 19. stoletju, pa ne pomeni, da imamo tu opraviti s kakšno epohalno novostjo v zgodovini človekovega duha; nasprotno, etika kulture<sup>2</sup> se v kontekstu zgodovinskega kontinuumu prej kaže za vmesno fazo, ki je neprimerno krajša od obdobja etike narave, ki je prevladovala vsaj tja do leta 1000 pr. n. št. Šele Judovska religija je bila namreč tista, ki je izvršila prehod od etike narave k etiki kulture, ki je številna **naravna božanstva** spremenila v eno samo **abstraktno osebo**. Narava je postala tukaj objekt, abstraktno pa oseba, subjekt. Šele 19. in predvsem 20. stoletje je pokazalo in še vedno kaže, da potrebuje ta koncept spremembo oz. dopolnitev.

Toda prehod k drugačnemu odnosu do narave - k etiki narave -, ki bi označeval drugačno vrednotenje narave ter bi tako dopolnil oz. revidiral preozki pojem kulture, skriva številne pasti; kajti tisto, kar je izgubljeno, kar ni navzoče, prehitro postane priročno geslo, ki ga je mogoče poljubno napolniti z najrazličnejšimi vsebinami, vanj proicirati številne interese, ki pa niso vedno v skladu in v dobro tistega, za kar naj bi se zavzemali. Zato, da bi se tem nevarnostim izognili, se je potrebno na teoretični ravni najprej vrniti v čase arhaične zavesti, v čase etike narave, univerzalne etike bivajočega in videti, s kakšnim razmerjem do narave imamo tukaj opraviti. Že zdaj pa je mogoče reči, da je tisti odnos, ki povezuje dva različna subjekta (človeka in naravo) gotovo univerzalnejši od tistega, ki je reduciran na dva enaka subjekta. Vrnitev k arhaični zavesti pa pomeni vrnitev k mitični zavesti. Toda ne vrnitev z namenom, da bi na mesto logosa ponovno postavili mitos, temveč teoretična vrnitev, katere edini namen je ta, da najdemo tisto dimenzijo mitične zavesti, s katero bi lahko plodno razširili moderno zavest, s katero bi lahko oplemenitili preozki pojem kulture ter posledično tisto razumevanje

<sup>1</sup> Znotraj diaforične etike je status subjekta pripisan tudi naravi - v ontološkem smislu ji ga je mogoče upravičeno pripisati celo prej kot človeku, kajti narava je prej hypokeimenon človeku kot obratno.

<sup>2</sup> Razlikovanje med etiko narave in etiko kulture ne pomeni razlikovanja med etiko kot naravnim in etiko kot kulturnim fenomenom, saj je sleherna etika, tudi najbolj arhaična, vselej že kulturni fenomen. Dejstvo, ki vsiljuje razlikovanje obeh form, pa je v tem, da je etika narave vselej na nek način tudi že etika kulture, medtem ko obratno ne velja, etika kulture ni nujno tudi etika narave. Ali drugače: etika kot kulturni fenomen nastane kot interakcija dveh subjektov, človeka in narave. Šele pozneje, ko narava izgubi status subjekta in postane objekt, se kultura vzpostavi kot privilegirano polje človeškega napuha in njegove dozdevne samozadostnosti. Poskus rehabilitacije etike narave torej pomeni poskus rehabilitacije nekega širšega pojma kulture, tistega, v katerem ni edino človeku pridržan status subjekta.

etike, ki danes ni več kos nalogam, s katerimi se sooča.

Ko je Dacque govoril o arhaični zavesti, se mu je v nostalgичnem tonu zapisalo: "Če bi lahko reči, ki nas obdajajo, tako globoko zaznavali, prodrli v njihovo notranjost in jih tako doživeli od znotraj, tako kot nas same - potem bi bili njihovega stanja prav tako gotovi kot našega. Potem nam ne bi bilo nič več tuje v svetu." "Z vsem bi imeli občutek sopripadnosti in bistva reči bi sodoživljali v našem bistvu." "Raj, večno cvetoči raj - vez, ki dejansko ne more biti nič drugega, kot živo notranje razumevanje, živi občutek skupnosti z bivajočim, notranja so-vednost z Bogom. To bi bila največja radost in hkrati najgloblja znanost o življenju; na ta način nam ne bi bilo nič več tuje, nič nam ne bi stalo nasproti."<sup>3</sup> In prav to občutenje je tisto, kar naj bi odlikovalo mitično zavest, prav ta način doživljanja je tisti, na katerem naj bi temeljila etika narave. **Ne predmet**, ne objekt, ki si ga človek pred-metuje, ki si ga postavlja nasproti sebe, **temveč reč** v svoji lastni subjektiviteti in enkratnosti je pravi interes mitične zavesti. Narava kot skupek reči, kot skupnost živih entitet - glede na katere arhaični človek poskuša razumeti samega sebe - v mitični skupnosti s človekom ohranja svojo samobit, svojo subjektivno digniteto. **Etika narave** je tako v prvi vrsti **etika reči**.

In prav reč je tista, ki ji diaforična etika namenja največ pozornosti. Toda kot je bilo razvidno iz predhodne razprave, diaforična etika ne more staviti na mitično doživljanje enotnosti človeka in reči; četudi namreč današnji človek dopusti predmetu - česar je gotovo sposoben - da se vrne v svojo rečnost, pa pri tem še vedno preostane nek presežek reflektirajoče zavesti, ki nam ta postopek privede v jasno vednost; in prav tega mitična zavest ni bila sposobna, prav odsotnost te razlike, diafore, je tista, ki jo bistveno loči od zavesti logosa. Ta presežek vednosti o delovanju lastne zavesti (samozavedanje) je tisti, ki vsako prizadevanje po celoviti remitizaciji človekovega odnosa do narave že vnaprej spravlja v anahronistično zadrego. Ker diaforično etiko razumemo kot strogo racionalno etiko, nam vzneseno, s kančkom mysticizma navdahnjeno Dacquejevo razmišljanje o odnosu arhaične zavesti do narave oz. reči lahko pomaga zgolj kot slikovit esejistični pripomoček, da bi lažje začutili in po možnosti vsaj za trenutek podoživeli polnost te zavesti - pri čemer je užitek, ki se nas polasti v tovrstnih izbranih trenutkih, že posledica motreče meta-zavesti, ki pa sama ni del sozvočja, vzpostavljenega med zavestjo in sosvetom -, in ne kot cilj diaforične etike.

Ker pa je bila reč doslej domena mitične in ne logične zavesti - kajti mitos kot beseda je hkrati tudi reč o kateri govori,<sup>4</sup> - nas bo tako pri mitu predvsem zanimal njegov odnos do reči. Mnenimo namreč, da mora med odgovornim ravnanjem do narave (kar je praktični cilj diaforične etike) in mitičnim odnosom do reči obstajati neka določena povezava, katere eksplikacija je naloga pričujoče razprave. Kot smo že dejali, razumemo specifičnost mitične zavesti do reči v njeni **sinhronosti**, ki nam pomeni sočasje časovno-prostorske indifferente. Osnovne kategorialne dvojice, s katerimi bomo pojasnjevali razliko med arhaično in postarhaično - **diahronično** zavestjo, med etiko narave in etiko kulture, med etiko reči in etiko osebe in pri tem iskali koristi za dodatno racionalno utemeljitev diaforične etike, so naslednje: mitos - logos, sinhrono - diahrono, avditivno - vizualno, ciklično - linearno, čas - prostor, reč - predmet ter ime - pojem.

<sup>3</sup> Karrer Ottó, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1934, str. 104-105.

<sup>4</sup> V slovenščini *reči* (govoriti, povedati; v prekmurščini *rejč* hkrati pomeni tudi besedo) in *reč* še vedno kažeta na mitično enotnost med besedo in rečjo.



## Beseda in reč

"Na začetku svoje zgodovine je človek posedoval sposobnost, da je izgovarjal besede, v katerih se je neposredno izrazil substancialni del reči, ki jo je zaznal s svojimi čuti. Reči so v njem priklicale glasove, ki so se materializirali v korene, in tako proizvedle fonetične osnovne tipe, iz katerih se je oblikovala celota jezika."<sup>5</sup>

Odnos besede in reči, mita in jezika je še vedno zelo vabljiva tema ne le zato, ker nam lingvistika omogoča racionalni, demistifikacijski pristop k razumevanju mitične zavesti, temveč tudi zato, ker je na ta način ohranjena kontinuiteta med mitosom in logosom, kajti edino jezik je tisti, ki ohranja živo vez med arhaično in postarhaično zavestjo. Ker pa je za diaforično etiko povezava med arhaično in postarhaično zavestjo ena izmed ključnih predpostavk, bo tako tudi za nas vstop v svet mita skozi vrata jezika najbolj dobrodošlo izhodišče.

Če obravnavamo odnos arhaičnega človeka do njegovega sveta mitov, lahko kaj hitro opazimo, da mit zanj ni zgolj zgodba, ki jo je treba ob različnih priložnostih pripovedovati, temveč hkrati tudi živa rečnost - kot svet reči in dogodkov -, za katero verjame, da se je nekoč pripetila, in ki od takrat usodno vpliva na njegovo življenje; to pa tako, da se hkrati doživlja kot nekaj sedanjega, prisotnega, kar skratka ni obsojeno na nepovratnost, ki jo določa zgodovinska distanca. Vprašanje, ki se ob tem kar samo po sebi zastavlja, je, na čem temelji tovrstno mitično doživljanje rečnosti? Razmeroma prepričljivo je na to vprašanje odgovoril Hochgesang, ki pravi, da je treba to posebnost iskati v "zrenjskem mišljenju"<sup>6</sup> (anschauliches Denken). "Zrenjsko mišljenje sega od aktivnega duhovnega dojetja konkretnih prostorsko-časovnih situacij, ki jih ni mogoče ločiti od golega zaznavanja, preko osedanjanja spominskih vsebin, pa do spekulativne in zasnujoče povezave ter nadaljnega razvoja zrenjskih elementov. Pri tem pa je pomembno, da ostane vselej povezano z določenimi prostorskimi predstavnimi slikami"<sup>7</sup> (o specifičnosti in neprimerljivosti tega prostora z današnjim bomo govorili pozneje). Mitične predstave se tako razvijajo izključno v obliki konkretnih čutnih podob ne glede na to, ali gre za človeške, demonske ali živalske podobe. Zrenjsko mišljenje, ki ustvarja podobe, le-te ustvari tako, da so tudi same nekaj zrenjskega in tako v sebi ohranjajo rečnost reči; v tem je podobotvorni karakter tega mišljenja. Zrenjsko mišljenje in mit zato bistveno pripadata drug drugemu.

Da bi pokazal zvezo med mitom in rečjo, se Hochgesang v nadaljevanju sklicuje na Walterja F. Otta: "V objektivnem smislu pomeni 'mitos' toliko kot 'besedo'. Toda tukaj ni mišljena preiščena, preračunana, smiselna beseda, temveč resnična in dejanska. Mitos je stvar sama..."<sup>8</sup> Glede na ločitev predmeta, stvari in reči, ki smo ga opravili v predhodni razpravi, bi se zaključek citiranega stavka znotraj našega koncepta moral glasiti: mitos je reč sama. Da je Otto pri uporabi tega pojma nedosleden, lahko vidimo na drugem mestu, kjer namesto pojma stvar uporabi ustrežnejši pojem reč: "Reči nastopajo v besedi kot mitične bitnosti in tega mitičnega karakterja beseda, kljub vsej preobrazbi v pojmovno, ne more nikoli izgubiti."<sup>9</sup> Vsebinsko drugega dela citata, ki pravzaprav že vzpostavlja most med arhaičnim in modernim jezikom, zaenkrat puščamo ob strani; tisto, kar nas zdaj predvsem zanima, je zveza med rečjo in mitično besedo. Ta,

<sup>5</sup> Detienne Marcel, Die skandalöse Mythologie, v: Faszination des Mythos, Hrsg. von Renate Schlesier, Stroemfeld / Roter Stern, Frankfurt a. M. 1985, str. 22.

<sup>6</sup> Gre za mišljenje, ki se dopusti nagovoriti od konkretnih, čutno zaznavnih reči in ki jih kot take v mislih povzame.

<sup>7</sup> Hochgesang Mishael, Mythos und Logik im 20. Jahrhundert, C. H. Beck, München 1965, str. 7.

<sup>8</sup> Hochgesang, Mythos, str. 12.

<sup>9</sup> Hochgesang, Mythos, str. 9.

kot smo videli, v sebi povzame reč tako, da se pri tem prenosu v drug medij teoretično ne izgubi nič od njene zrenjske bitnosti, nič od njene živosti in delujočnosti. Ker mitična zavest med besedo in rečjo ne razlikuje, je trditev, da je mitos reč sama, pravgotovo dovolj plavzibilna, da ji je mogoče brez večjega oklevanja pritrditi; mit je sedanja in predvsem doživeta rečnost. Reč v mitosu **živi** naprej, ne da bi izgubila svojo rečnost, svojo subjektivnost, ne da bi postala predmet, objekt.

Mitična enotnost besede in reči tako že vnaprej onemogoča sleherni poskus simbole interpretacije mita, ki v njem vselej išče skrite pomene in resnice, ki jih sam mit ni neposredno izrekel. Malinowski je bil med prvimi, ki je vneto ponavljal, da mit za tistega, ki ga povzema, izraža natanko tisto, kar je bilo povedano, brez vsake dvoumnosti in enigmatičnosti, jasno in odločno. Reč je tukaj postala beseda; in če je reč zrenjska, konkretna, čutna in predvsem navzoča gotovost, potem mora biti takšna tudi beseda kot njeno ogledalo. Podobno, le da z drugimi besedami, opiše ta fenomen tudi Cassirer: "Tudi mit živi v svetu čistih likov, ki mu stojijo nasproti kot nekaj absolutno objektivnega, celo kot objektivno kot tako. Toda odnos do njih v ničemer ne razkriva tiste odločilne 'krize', s katero se pričinja empirična in pojmovna vednost." "... ta (mitična) oblika resničnosti je v sebi še povsem homogena in nediferencirana. Tu ni niti sledu nians pomenov in vrednosti, ki jih izraža spoznanje v svojem pojmu objekta in s pomočjo katerih pride do strogega ločevanja različnih sfer objekta, do mejne linije med svetom 'resnice' in svetom 'privida'. Mit se nahaja izključno v sedanosti svojega objekta - v intenzivnosti, s katero v določenem trenutku zagrabi svet in ga spremeni v svojo posest."<sup>10</sup> Vendar pa je v tem primeru neustrezno govoriti o objektu, kajti prav homogenost in nediferenciranost mitične resničnosti, o kateri Cassirer govori, je tista, ki pravzaprav onemogoča nastanek objekta v današnjem pomenu besede, tj. kot pasivnega nasprotnega pola ustvarjalnega subjekta. Kljub temu terminološkemu nesoglasju med nama pa ostaja skupno tisto, kar je pri tem bistveno, da namreč reč, v obliki čistega lika, besede, ohranja absolutno resničnost; in prav zato mit ne zmore razlikovati resnice in privida ter tako na ravni zavesti vzdržuje enotnost bivajočega. Do določene mere bi bilo sicer mogoče arhaično ločevanje predinicacijskega (profano) in poiniciacijskega obdobja (sveto) primerjati s poznejšim razlikovanjem privida in resnice, vendar pa tukaj ne gre za odnos do narave, reči, temveč za obliko religiozno-družbene prakse, ki razvršča ljudi na dva neenaka "razreda" ter na ritualni ravni zaznamuje prehod v posvečeni svet svetega, znotraj katerega pa potem razlike ponovno izginjejo.

Elementarni način v procesu homogenizacije sveta človeka in sveta reči je imenovanje. Rosenzweig in za njim Blumenberg sta govorila o "vdoru imena v kaos neimenovanega". "Zaupanje v svet se pričinja z imenom."<sup>11</sup> Arhaični človek se ne boji toliko tistega, kar ni spoznano, kot tistega, kar je neznano, kar je nepoimenovano. Šele ustrezno imenovanje reči lahko odpravi nekoincidenco med njo in človekom, šele imenovanje lahko sproži proces homogenizacije kozmosa; kolikor ime, tako kot pri mitični zavesti, ni zgolj znak, nadomestek, temveč reč sama. Latinski izrek "nomen est omen", kljub temu da je njegovo ozadje razlikovanje označevalca in označenca, še vedno izraža mitični karakter, kajti ime ni zgolj prazna forma, temveč je del bistvene vsebine imenovanega.

Če navežemo na vsebino predhodne razprave, potem seveda tudi fenomen mitičnega imenovanja reči v določeni meri kaže na agresivnost človekove zavesti, ki si le-te "prisvaja" kot "predmete". Toda bistvena razlika med mitično "agresivnostjo" in

<sup>10</sup> Cassirer Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, str. 47.

<sup>11</sup> Blumenberg Hans, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, str. 41.

agresivnostjo moderne, na logosu temelječe zavesti je v tem, da se mitična zavest vselej trudi reč povzeti tako, da ta ohrani svoj primat, da ostane izhodišče, človek pa zgolj njen sekundarni receptor, da je skratka človek tisti, ki prisluhne njej, ki se ji pusti nagovoriti - zato se tudi nagibamo k temu, da reč, kljub prisvojitvi od mitične zavesti, znotraj tega postopka še vedno ostaja reč, ohranja svojo rečnost ter tako varuje svojo lastno individualnost; zato je narava tukaj tisto, kar je sveto, medtem ko zavest logosa reč zavestno opredmetuje in jo sili v pozicijo od nje odvisnega in njej podrejenega objekta; reč v formi predmeta postane tukaj sredstvo, postavljena je v odvisni, nesamosojni položaj kot razpoložljiva surovina. V mitični zavesti je reč tista, ki nagovarja, v logični pa obratno zavest ogovarja reč in jo tako v skladu s svojimi interesi spreminja v objekt. Na formalni ravni se tudi mitična zavest sicer kaže kot subjekt, kot tista, ki ves postopek vodi in usmerja, toda v vsebinskem smislu je razmerje obrnjeno; status subjekta ima tukaj reč, status objekta pa človek (prvobitna človekova božanstva imajo namreč distinktivna obeležja rastlin in živali).

Beseda v formi imena je za arhaičnega človeka istovetna z rečjo. Paradoks tega razmerja (seveda zgolj za logično, ne pa tudi za mitično zavest) je v tem, da reč na formalni ravni kot ime preneha biti reč, medtem ko na vsebinski še naprej biva v svoji nespremenjenosti; forma, v kateri se neka reč pojavlja, je za mitično zavest nepomembna, zanjo je bistveno le to, da pri tem ohranja svojo vsebino, svoje bistvo. Na tej predstavi temeljijo fenomen animizma, vere v preseljevanje duš, vere v posmrtno življenje in reinkarnacijo. Spremembi je podvržena le zunanja oblika, medtem ko ostaja tisto, kar je bistveno, notranja vsebina reči oz. fenomena, nespremenjeno. Seveda pa mitična zavest ne loči med vsebino in formo; bivajočnost je zanjo ciklični proces vedno vračajoče se in po svojem karakterju nespremenljive rečnosti.

Reč in ime, beseda in ime sta dvoje v enem, ali kot zapiše Cassirer: "... beseda in ime ne posedujeta neke funkcije čistega predstavljanja, temveč sta tako v prvem kot drugem vsebovana sam predmet in njegove realne moči. Niti beseda niti ime ne označujeta in ne pomenita nečesa, temveč sta in delujeta."<sup>12</sup> Beseda v formi imena toraj za arhaičnega človeka ni znak, temveč živa bitnost; tako kot reč tudi ona je in deluje. V tem se kaže zrenjskost mitičnega mišljenja: rečnost ohranja svojo vitalnost na vseh stopnjah svoje pojavnosti kot notni fenomen, ki v sebi ni nikoli razdvojen. "Če pogledamo sam mit, to kar je in kako samega sebe vidi, spoznamo, da mu je tuje prav to *razdvajanje* ideelnega in realnega, to razdvajanje sveta neposrednega bistva od sveta posredovanega pomena, to nasprotje med 'sliko' in 'rečjo'. Šele mi, gledalci, ki nismo več v mitu in v njem več ne živimo, temveč mu razmišljajoči stojimo nasproti, vnašamo vanj tovrstna razdvajanja."<sup>13</sup> Tam, kjer obstaja razlikovanje zgolj po svoji formi, postane le-to evidentno samo za zunanjo zavest, ki ji je diafora že notranja; mitična enotnost besede in reči pa ostaja zaradi odsotnosti meta-zavesti bistveno neokrnjena. Prav zaradi te svoje lastnosti je mitična zavest vselej predstavljala ideal vsem pesnikom, prav tako pa tudi ne malemu številu esejistov in filozofov.

Iz razmerja besede oz. imena in reči je razvidno, da sta zrenjsko mišljenje in fenomen jezika od vsega začetka tako prepletena, da je med njima zelo težko potegniti ločevalno črto. Če pa že, potem je vsekakor prej res, da je zrenjsko mišljenje - kar pomeni toliko kot mitično - predpostavka nestanka jezika, kot pa obratno. E. Tylor je še trdil, da vrši jezik izvorno tiranski vpliv na človeški duh,<sup>14</sup> s tem je pravzaprav zastopal abstraktno teorijo, ki je spregledala, da je prav mitično mišljenje neločljivi del člo-

<sup>12</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 51.

<sup>13</sup> Cassirer, *Das mythische Denken*, str. 49.

<sup>14</sup> *Faszination des Mythos*, str. 26.

veškega duha, da je način dojemanja in zaznavanja sveta, ki šele pogojuje in oblikuje razvoj jezika. Hochgesang je opozoril na tista dejstva, ki prepričljivo kažejo, na kak način je mitično - zrenjsko mišljenje predpostavka jezika. "Vse do poznih razvojnih in dekadentnih stopenj se je v številnih jezikih ohranilo, da se stvari v besedah pojavljajo kot delujoče in trpeče..., tudi da imajo kot prava živa bitja svoj spol." "Toda jezika gre še naprej od mita in vidi žive podobe tudi v rečeh, ki jih imamo sicer za mrtve. Mi pravimo 'reka teče', 'strela udari', in ne samo da tako pravimo, tudi mislimo na način mitične kavzalnosti."<sup>15</sup> Prav v tem jeziku vse do danes kaže, da je temeljni vir njegovega bogastva človekovo zrenjsko zaznavanje čutnega sveta, njegovo mitično prelivanje reči in dogodkov v določene glasovne znake.

Na posreden način govori o tej zvezi tudi Cassirer. "Zdi se, da je mogoče jezik v celoti definirati kot sistem glasovnih znakov ter da se svet umetnosti in svet mita izražata v svetu posebnih, čutno določljivih oblik, ki jih oba postavljata pred nas." "Vsebinska duha se razkriva samo v njegovem delovanju; idealno obliko je mogoče spoznati samo na sestavi in v sestavi čutnih znakov, ki jih uporablja duh za svoj izraz."<sup>16</sup> Simbolične forme, kakor jih je razvil Cassirer, živijo in črpajo iz čutnega sveta, zato lahko duhovne funkcije iščejo svojo izpolnitev v čutnem in jo nenadajno edino tam lahko tudi najdejo. "Vedno in povsod se kaže, da je prav najvišja in najbolj čista duhovna aktivnost, ki jo pozna zavest, pogojena in posredovana v določenimi načini čutne aktivnosti."<sup>17</sup> Človek se dopusti nagovoriti reči kot določljivi podobi čutnega sveta. Ta proces stapljanja jezika in reči, človeka in narave aktivira človek s tem, ko se **odpre** svetu, v katerem prebiva, in ga tako naredi za **sosvet**. Ali je tovrstno mitično mišljenje zaradi tega popolno ali ne, o tem ne bi sodil, vsekakor pa je bil ta način tukaj pripeljan do popolnosti, kajti videti je, "da na prvi stopnji fiksiranja vsebine s pomočjo jezikovnega znaka, mitične ali umetniške slike, ta ne prehaja okvirov njihovega ohranjanja v spominu, torej njihove enostavne reprodukcije. Zdi se, da znak ničesar ne doda vsebini, na katero se nanaša, temveč da zgolj ohranja in ponavlja njen čisti obstoj."<sup>18</sup>

Če zdaj spremenimo pozicijo, iz katere smo doslej govorili o mitu (skušali smo ga razumeti iz njega samega), ter iz univerzuma mitične zavesti prestopimo v nam bolj domače področje logosa, če ga torej pričenemo obravnavati z določene časovne distance, potem se njegov enoviti karakter kaj hitro razbije. Iz te distance postane razvidno, da mitično mišljenje sprejema naravo, se z njo enoti, le pod določenim pogojem, namreč, da jo lahko **ponovi**. Znotraj mitične zavesti so lahko živali, rastline in ostale reči stilizirane v sakralne objekte samo zato, ker jih je arhaični človek ponovil v likih, ki jih je sam ustvaril, ter si jih na ta način približal. Mitična zavest torej rečnost **podvaja**; in četudi ta podvojitve še tako ustreza tistemu, kar je bilo podvojeno v njenem svetu mitičnih, jezikovnih, umetniških in religioznih znakov, ta ponovljena rečnost za nas nikakor ni istovetna z originalom. Mit torej deluje kot neke vrste mreža, ki je vržena nad živo reko rečnosti, kot umetelni sistem, ki je vrinjen med njegovo misel in njegov svet. Ali kot bi dejal Levi-Strauss: Funkcija znaka kot metafore je zdaj v tem, da prekrije "neko prvotno boljše zapolnjeno semantično polje, v katerega je prodrla diskontinuiteta".<sup>19</sup> Ta vdor diskontinuitete na formalni ravni vpelje prav postopek mitične

<sup>15</sup> Hochgesang, Mythos, str. 10. Podrobneje o tem glej mojo razpravo "Antropološki temelji znanosti", Anthropos 1993, št. 3-4.

<sup>16</sup> Cassirer Ernst, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, str. 34.

<sup>17</sup> Cassirer, Die Sprache, str. 36.

<sup>18</sup> Cassirer, Die Sprache, str. 37.

<sup>19</sup> Levi-Strauss Claude, Totemizam danas, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Beograd 1979, str. 38.



zavesti, ki podvoji eno vsebino v dve različni formi (v formo reči in formo znaka, slednjega bodisi kot imena, narisane podobe ali ustvarjenega "predmeta").

To pa zdaj pomeni naslednje: mitična zavest, ki v svojem delovanju podvaja, kljub tej podvojitvi, kot smo videli, razlike ne dojema. Tudi s stališča zunanje pozicije, če smo natančni, mitična zavest kljub vsemu ostaja enotna; tisto, kar v ta proces vnaša diskontinuiteto, prelom, ni nič drugega kot znak, ime, "predmet"; ne torej mitična zavest oz. zrenjsko mišljenje, temveč tisto, kar ostane kot materialni rezultat njene dejavnosti: jezik in umetnost. V tem smislu mitične zavesti in jezika ni mogoče brez preostanka poistovetiti. Zavest je namreč neujemljiva; tisto, kar nek enotni univerzum dejansko podvoji, kar vzpostavi diaforo, so **materializirane sledi**, ki jih pušča za seboj. In prav te so tiste, ki jim zunanji opazovalec ni več zmožen "nasesti". Za mitično zavest so sledi, ki jih pušča za seboj, istovetne z njo samo in tistim, kar podvaja, medtem ko logična zavest to, zgolj formalno razlikovanje zdaj preoblikuje v vsebinsko, bistveno razliko. Med znakom in rečjo, med imenom in rečjo zazija prepad. Jezik postaja s časom vse bolj formalni sistem znakov z zrenjsko-mitičnim karakterjem in izvorom, ne pa tudi z vero v vsebinsko enotnost med besedo in rečjo.

Tu imamo že opraviti z logosom kot reflektirajočo, podvojeno formo zavesti, pri čemer pa razlika med mitosom in logosom ni toliko v tem, kaj počneta, temveč v tem, kako počneta. Tako mitično kot logično mišljenje imata namreč skupno polje svoje materializacije, to je jezik. Ta je, kot smo videli, vse do danes ohranil svoj zrenjski značaj; mitična zavest se je skozi podvojeno formo zrenjskega v jeziku istovetila s tistim, kar je podvojila, logična pa, ki ne podvaja nič manj strastno od mitične, med znakom kot svojo sledjo in tistim, čemur naj bi sledila, postavlja **diaforo**. Razlika med mitosom in logosom ni razlika med nerazumnim in razumnim, med strastnim in umnim, temveč zgolj v tem, da *postane logos tisti mitos, ki je sposoben motriti samega sebe* in ki v procesu tega motrenja in dejavnega opredmetovanja **ve**, da ni identičen s tistim, kar motri in ustvarja. Mitos ni nič manj logičen, kot je logos mitičen, kljub temu pa nista istovetna in zamenljiva. Ta, navidez tako majhen razloček med njima pa je imel epohalne civilizacijske posledice.

Napačno je prevladujoče prepričanje, da je mitična zavest za modernega človeka nepovratno izgubljena. Človek namreč še danes v marsičem misli in deluje povsem na mitičen način. Predvsem za jezik velja, da bolj služi mitično-zrenjskemu kot logičnemu mišljenju, saj so jedro nekega jezika stavki delovanja in dogodkov, in ne logične sodbe. Tisto, kar danes krni enovitost mitično-zrenjskega značaja jezika, kar jo že vnaprej dela za nemogočo, je vednost o jeziku, je **refleksivni pogled**, ki razkriva principe njegovega delovanja.

Mitično ime postane v logičnem univerzumu pojem. Ta za razliko od imena ni več nič živega in delujočega, čeprav živo in delujoče lahko zastopa in o njem govori, toda tako, da pri tem **ve**, da je le bolj ali manj ustrezen približek tistega, kar v jeziku podvaja, in ne to podvojeno samo. Če ime živi, potem je pojem že mrtev; ta, na logosu temelječa diafora ga naredi za abstraktnega. Pojem je simbol, ki "ne misli samega sebe, temveč nekaj drugega; on je znak, ki svoje nanašanje in pomen najde v nečem drugem in pri tem to drugo zastopa. Znak in simbol napotujeta na nekaj, kar je zunaj besede, in s tem besedi jemljeta njeno izvorno moč; beseda se tu uporablja neizvorno."<sup>20</sup> Ali kot se je še bolj pretanjeno izrazil Schelling: "Kajti tisto, kar ni za samo sebe, temveč samo zaradi nečesa drugega, je tisto, kar pomeni." Pojem je tako tista beseda, ki pomeni nekaj

<sup>20</sup> Jünger Friedrich Georg, Mit i jezik, v: Mit tradicija savremenost, Delo - argumenti, Nolit, Beograd, str. 871.

drugega in ne samo sebe; kajti sama na sebi je zgolj prazna forma.<sup>21</sup> Beseda v obliki pojma (razen pri ideji kot remitiziranem pojmu, ki je svoj lastni namen), tako kot tudi tisto, česar pojem je, postane sredstvo, to pa je najhujši prestop zoper mitično zavest, pri kateri je vsaka entiteta vselej tudi lastno teleološko središče.

Prehod od imena k pojmu je zelo nazoren znotraj grške zgodovine, kjer predvsem za Homerja velja, da povsem v skladu z mitično zavestjo še ne razlikuje med znakom in pomenom. Homer kot pesnik uporablja besedo v izvornem zrenjskem pomenu, ki ne ločuje bistva od pojava. Jünger je v že citirani razpravi pokazal (bolj poglobljeno pa Kurt Rietzler), da sta mit in jezik v Homerjevi misli še vedno eno; in prav ta enotnost, ta naivnost in odsotnost kritične zavesti je tista, ki iz Homerja naredi nepreseženi pesniški ideal. Že s Hesiodom pa je ta enotnost dokončno izgubljena.<sup>22</sup> Proces demitizacije zavesti doseže svoj vrhunec pri Parmenidu in Platonu in sicer z razlikovanjem bistva in pojava oz. ideje in pojava. Iz Homerjevega *eidosa* nastane njegova abstraktna abreviatura, *idea*, ki pa ni prazen pojem, temveč zunaj pojava nahajajoče se njegovo bistvo. S tem, ko postane pojav, je reč dokončno oropana lastne subjektivne dignitete; postane golo sredstvo in igrača v rokah njene lastne ideje, za katero se je dolgo, predolgo verjelo, da je nastanjena edinole v globinah človekovega mišljenja. Reč tako ne usmerja več same sebe, temveč je kot predmet usmerjana in vodena od zunaj nje ležčega bistva, od človeka, ki je objektiviral vse, da bi tako edino zase ohranil vlogo subjekta.

Mitična beseda ne ubija rečnosti - tako kot počne to pojem -, na katero se nanaša, kajti mit ni toliko mišljenje v strogem smislu, kolikor je petje, ni toliko razum, kolikor je občutek. Značilnost arhaične mentalitete zato ni v njenem teoretičnem ali praktičnem razumevanju, temveč v njenem splošnem občutenju in predajanju življenju. Racionalnost predpostavlja diaforo, predpostavlja reflektirajočo zavest, medtem ko je emocionalnost kot živa povezujoča energija, kot soobčutenje sveta, ki na ta način postane sosvet, onstran razlik. Emocionalna dimenzija zrenjskega mišljenja naredi mitičnega človeka za neposredni in soustvarjajoči del kozmičnih ciklov, v katerih se nič ne izgubi, v katerih se vse ponovno vrača; del je tukaj celota, je atom v vseobsegajočem organizmu (*pars pro toto*). Glede na svojo vsebino je zato mit bližji umetnosti, glede na svojo formo, kot nezavedni poskus razlage in sistematizacije sveta, pa znanosti. Če smo natančnejši, sta oba, tako umetnost kot znanost, pozna razpadla produkta mitične ustvarjalnosti; vsaka od obeh simbolnih form (če uporabimo Cassirerjevo terminologijo) sodobnega človeka na svojstven način ohranja in naprej razvija zgolj en aspekt celovitosti mitične zavesti. Ker pa je umetniška, tj. vživljajoča, emocionalna, senzibilna, prisluskujoča in v podobah (ne pa v pojmi in kategorijah) ustvarjajoča dimenzija mita v premoči glede na njeno razumno in sistematizirajočo dimenzijo, je umetnost danes pravzaprav edini preostali relikv nekdanjega univerzalnega odnosa do celote bivajočega, je živi dokaz, da ostaja mitično-zrenjska misel neuničljivi človekov sopotnik.

Za prehod k naslednji razsežnosti mitične zavesti bom citiral Cassirerjevo misel in jo kot opeko uporabil za gradnjo neke druge miselne zgradbe. "Znak predstavlja za svet tako rekoč prvo stopnjo in prvi dokaz objektivnosti, kajti z njim se predvsem zaustavlja stalno spreminjanje vsebine zavesti in se določa in poudarja tisto, kar ostaja."<sup>23</sup> S podvojitvijo reči v znaku si mitični človek le-to približa, jo ustavi in jo naredi za nekaj trajnega, nespremenljivega, kar lahko kadarkoli uporabi v svojih obredih.

<sup>21</sup> Pojem v svoji skrajno idealistični formi - kot ideja - oropa reč celo njenega bistva, tako da je ona vse, reč pa je samo še pojav.

<sup>22</sup> Obširneje sem o tem pisal v svojem magistrskem delu z naslovom "Religija in filozofija filozofije", predvsem str. 69-85.

<sup>23</sup> Cassirer, *Die Sprache*, str. 36.