

Borut Ošljaj

K ANTROPOLOGIJI MNOGOSVETJA



Osupljiva raznovrstnost. Morda je to prvo, na kar utegnemo pomisliti ob pojmu sveta ter množtvu njegovih pojavnih oblik in pomenov. V vseh njegovih religioznih, filozofskih, umetniških, znanstvenih, nič manj pa tudi vsakodnevnih kontekstih uporabe se kaže kot hermenevitično brezno z neskončnimi rovi. Če bi imeli na razpolago nekakšno semantično-rentgensko napravo, bi lahko z njeno uporabo v kompleksnosti pojma sveta z gotovostjo prepoznali tudi vso pomensko raznolikost človeka in človeštva. Zato je svet in človeka znotraj celostne in kritične filozofske raziskave nemogoče obravnavati kot samostojni fenomenalno-pojmovni področji. Gotovo tudi ni naključje, da je bil svet dolgo pojmovni most in vezni člen znotraj klasične metafizične triade človeka, sveta in boga z vsemi njenimi prepoznavno religioznimi temelji. V njegovi pomenski preobloženosti je večji del zgodovine človeštva veljal ne le za enega ključnih, temveč hkrati najbolj fascinantnih in enigmatičnih pojmov. Celó znotraj sodobnih naravoslovnih znanosti svet kljub njegovemu prevodu in na videz eksaktnejše pojme vesolja, univerzuma ali celo multiverzuma ter kljub čedalje obsežnejšemu dokaznemu gradivu o njihovem izvoru in razvoju še ved-

no ohranja pomembne elemente enigmatičnosti, spekulativnosti in zato tudi tiste privlačnosti, ki se ji raziskovalno naravnani duh težko upre. Kljub nedvornim in pomembnim prispevkom naravoslovnih znanosti k razumevanju vesolja, življenja in narave kot sopomenkam sveta ali njegovim natančnejšim delnim opisom o celostnem fenomenu sveta še vedno ne vemo veliko gotovega in nedvomnega. Predvsem seveda zato, ker s pojmom sveta še vedno »mislimo« tudi njegove imaginarne razsežnosti, ki jih ni mogoče obravnavati v strogem eksperimentalno-izkustvenem smislu.

Glede na njegove religiozno-metafizično-filozofske izvore je svet eden redkih pojmov, ki ima ne le vidno, temveč celo izstopajočo vlogo tudi v vsakdanjem jeziku, in to znotraj malodane vseh kultur in njihovih jezikov, tako v preteklosti kot sedanjosti. Čeprav pojem sveta v vsakdanjih jezikih uporabljamo v zelo različnih pomenskih kontekstih, ki segajo od najbolj intimno osebnega do brezmejno kozmičnega, se njegova uporaba že dolgo zdi skrajno samoumevna; morda sta mu glede tega – ne po naključju – podobna le še preostala pojma iz metafizične triade: človek in bog. To dejstvo pojem sveta dela le še zanimivejšega in hkrati kompleksnejšega.

Da bi v razumevanje sveta vnesli nekaj več jasnosti, lahko pojem boga v tej obravnavi brez večjih tveganj izpustimo; nikakor pa ne smemo izpustiti pojma človeka, ki se ga drži – tudi v tem primeru ne po naključju – podobno enigmatičen sloves, kot velja za pojem sveta. Da pa ne bi ostali brez triade, s tremi ključnimi pojmi se namreč misli ne le lažje, temveč tudi bolj natančno in povezovalno, bo namesto boga, vendar ne na njegovem mestu, posebne pozornosti deležen nek drug, ključni, a vse prej kot metafizični pojem, namreč razlika. Človek, svet in razlika, tako se glasi pojmovna triada, ki jo želim na kratko razviti v njeni notranje pogojeni soodvisnosti ter z njo kot antropološko kategorijo prispevati k poglobitvi razumevanja naslovnega pojma mnogosvetja. Če se sprašujete, zakaj razlika, je odgovor viden že na preprosti jezikovni ravni. Svet in razlika namreč tvorita sintetični pojem mnogosvetja. Vsaka oblika množstva predpostavlja neko razlikovanje, hkrati pa tudi akterja razlik, ki jih vzpostavlja in z njimi določa ter zarisuje meje med enim, drugim, tretjim, vse tja do potencialno neskončne raznolikosti. Ključno vlogo pa bo pojem razlike vendarle igral na neki drugi, precej bolj temeljni ravni, kot je pogovorno-jezikovna. A v duhu bližine, postopnosti in sistematičnosti je vendarle nujno začeti prav s slednjo, saj je v vsakdanji govorici pojem sveta že dolgo tako udomačen, da ga nujno že vselej predpostavljamo in pogosto nevede nosimo v svojem epistemološkem nahrbtniku tudi pri poskusih njegovih bolj teoretsko natančnih ter utemeljenih razumevanj in razlag.

Svet z vidika vsakdanjega jezika, religij, filozofije in znanosti

Pojem sveta v vsakdanjem jeziku praviloma uporabljamo kot določeno zamejeno in notranje razčlenjeno smiselno celoto, ki ima prepoznavne prostorske in/ali časovne razsežnosti. Z njim bolj kot ne samoumevno sintetično povzemamo in v enotni pojmovni formi povezujemo določeno polje raznolikosti elementov, stanj, dogodkov, lastnosti, reda in zakonitosti, ki so bodisi vezani na posamezno osebo, na skupek oseb ali tudi na vse tisto, kar je v najširšem smislu neosebno. Že na ravni vsakdanjega jezika pojem sveta glede na to, kaj z njim označujemo, kaže slepečo raznovrstnost, kaže, da z njim – četudi ga praviloma uporabljamo v ednini – pravzaprav gradimo kompleksno strukturo množstva svetov oziroma mnogosvetje. Vendar zaradi specifične nereflektiranosti in za vsakdanji jezik značilne logike poenostavljanja mnogosvetje verjetno tudi v bodoče ne bo postal njegov uporabni pojem.

Poglejmo natančneje in konkretnije, kaj govori v prid množstva svetov na ravni običajnega jezika: vsak posameznik že v bolj ali manj zgodnji fazi psihosocialnega razvoja ugotavlja, da je svet njegove matere, očeta, sestre, brata, prijateljice ali prijatelja drugačen od njegovega; da vsak od nas živi v svojem lastnem svetu, v nekakšnem individualnem mentalnem mehurčku, ki je notranje bolj ali manj smiselno strukturiran in urejen, širok ali ozek, plitev ali globok, samozadosten in izključujoč ali socialno naravnani in povezujoč, in ki ga pozneje pogosto določajo tudi naše poklicne in druge nazorske opredelitve. Hkrati tovrstni individualni svetovi, zaradi katerih se nenehno tudi delimo, niso nič drugega kot povzemajoče opisne razlage kompleksne strukture posameznih osebnosti na eni, nič manj pa tudi posameznih skupnosti podobno mislečih na drugi strani. Že na ravni raznovrstnosti individualnih svetov tako postane očitna izstopajoče avtonomna naravnaniost človeka kot najbolj samosvojega med socialnimi bitji; ne toliko v prevladujočem, splošnem smislu, temveč bolj kot izhodišče njegovega razvoja.

Raznovrstnost svetov se na ravni vsakdanjega razumevanja individualnih posebnosti posameznikov in skupnosti ne zaključí, pravzaprav se tudi začne ne; nam je pa zaradi metodoloških vzrokov ta raven gotovo najbližja, najbolj izkušana in najbolj domača; ključna za našo razpravo pa prav gotovo ni. Zato kaže vsaj informativno izpostaviti in na kratko omeniti tista vsem dobro znana področja, ki jim s stališča pojmovno-zgodovinskega razvoja sveta pripisujemo pomembnejšo vlogo: to so predvsem religije, filozofije in znanosti. Večina religij,

tako arhaičnih, politeističnih, zlasti pa monoteističnih, svoje religiozne nauke in prakse gradi na predstavi dveh svetov, dveh ontološko gledano različnih stvarnosti, od katerih je ena praviloma resnična, druga pa navidezno resnična, fiktivna ali sploh neresnična. Navidezni, neresnični svet je običajno vezan na profane oziroma na časovno in fizično omejene ter končnosti zavezane forme bivanja, ki jih še ni osvetlila odrešenjska luč magičnega, božjega ali absolutnega. Najkasneje od Otta, eksplicitno pa od Eliadeja naprej govorimo o dualizmu med profanim in svetim. Z njim je na semantični ravni tesno povezano monoteistično razlikovanje med tostranskim in onstranskim svetom, pozneje, znotraj metafizike, ki kaže največ vzporednic z religioznimi svetovi, pa med imanentnim in transcendentnim svetom.

Tudi pri Platonu, pri katerem se arhaični dualizem prvič preobleče v pojmovnost, je neposredni, čutni svet razumljen kot nekaj navideznega in fiktivnega, nekaj, kar je zgolj preddverje in senca resničnega sveta idej. Od novega veka naprej lahko spremljamo pospešeni proces postopne subjektivizacije sveta, na začetku katerega stoji Descartes z razlikovanjem med subjektivnim, mentalnim, notranjim svetom (*res cogitans*) in objektivnim, prostorskim, razsežnim, zunanjim svetom (*res extensa*). Pri Kantu se transcendentalni pojem sveta, ki nujno vodi v antinomije, počasi umika praktičnemu, zgodovinsko političnemu svetu človeka kot svetovljana. S Heideggerjevo eksistencialno sintagmo *In-der-Welt-sein* (biti-v-svetu), zlasti pa z Wittgensteinovo izenačitvijo sveta in življenja, ki jazu zagotavlja njegov lastni svet, pa lahko govorimo že o solipsističnih predstavah sveta. Ne bom se spuščal v natančnejšo zgodovino filozofskega pojma sveta, ker je preobsežna¹ in za naše namene odvečna, izpostaviti želim zgolj raznovrstnost njenih pristopov, ki segajo od monističnih in prevladujoče dualističnih do pluralističnih interpretacij sveta kot multiverzuma.

Z razvojem znanosti, tako naravoslovnih kot družboslovnih, se oblikujejo in uveljavljajo nove predstave sveta, od katerih pa vsaka natančno ustreza zakonitostim in interesom njenega znanstvenega polja; s tem je bil raznolikosti pojma sveta in njegovi diverzifikaciji dan nov in odločilni pospešek. Ob individualnih, osebnih, religioznih in filozofskih svetovih danes še pogosteje govorimo o kozmoloških, fizikalnih, kvantnih, matematičnih, bioloških, psiholoških, socioloških, jezikovnih, zunanjih, notranjih in vseh drugih bolj ali manj smiselnih svetovih. Ne preseneča, da niso izostale niti teorije, ki tako kot Markus Gabriel v knjigi *Warum es die Welt nicht gibt* dokazujejo, da svet pravzaprav sploh

1 *Historisches Wörterbuch der Philosophie* geslu sveta namenja skoraj 40 drobno popisanih strani.

ne obstaja. Spomniti pa velja, da je nekaj podobnega trdil že Buda v nauku o ničū, v katerem pravi, da svet ni nič niti na sebi niti za sebe.²

Povzemajoče lahko ta splošni in kratki zgodovinski prikaz razumevanja sveta strnemo z ugotovitvijo: nekateri menijo, da obstaja en sam svet oziroma univerzum (npr. Bruno in Spinoza), nekateri, da obstajata dva (npr. Platon, Descartes in kvantni fizik ter Heisenbergov učenec Hans Peter Dürr), nekateri, da obstaja množstvo ali celo neskončno mnogo svetov (npr. Stephen Hawking in Hugh Everett), obstajajo pa tudi tisti, ki trdijo, da svet sploh ne obstaja ali da svet preprosto »ni nič« (npr. Buda in Gabriel).

Naredimo korak naprej. Vsekakor je spoznavanje teorij o pojmu sveta v njegovi možni razpetosti med enostjo in množtvom pomembna in vznemirljiva spoznavna naloga; toda nič manj pomembno in izzivalno ni niti vprašanje – morda pa še bolj –, kaj govor o svetu, mnogosvetju in o razlikah med njima sploh omogoča; kaj je skratka izvor in pogoj ne le možnosti govora o različnosti svetov, temveč hkrati njihovega nenehnega kompulzivnega ustvarjanja. Natanko to vprašanje bo v nadaljevanju osrednja tema razmisleka.

Svet predmetov in svet reči

O množtvu svetov je mogoče govoriti na številnih ravneh (religijski, kozmološki, fizikalni, matematični, ontološki, umetniški, sociološki, etiški in – kot smo videli – tudi na ravni vsakdanjega jezika), zato je nujno in hkrati samoumevno, da ideja množstva svetov za sabo povleče tudi množstvo pristopov razumevanja sveta. Sam se bom posvetil le enemu vidiku, enemu pristopu, za katerega pa je mogoče pokazati, da je temeljni oziroma da govor, razumevanje in ne nazadnje ustvarjanje različnih svetov sploh šele omogoča: ta vidik je, kot nakazujeta naslov prispevka in uvodni razmislek o specifičnem sorazmerju med pojmom človeka in sveta, antropološki. Začnimo z evidentnostjo naslednjega antropološkega silogizma:

1. Vse, kar človek govori, misli in stori, nedvomno sodoločajo različni vidiki človeškosti človeka in njegove specifične zmožnosti; sodoločajo antropološke predpostavke.
2. Človek je edino nam znano bitje, ki ne le govori in misli o svetu in mnogosvetju, temveč svet in množstvo svetov tudi (so)ustvarja.

2 Veljačić, *Ločnice*, str. 244.

3. Nujno je, da sta govor in mišljenje o mnogosvetju ter njegovo ustvarjanje sodoločena³ z antropološkimi predpostavkami, torej s človeškostjo človeka.

Antropološki vidik, ki se mu, četudi bi to želeli, nikoli ne moremo povsem izogniti, hkrati omogoča bolj diferencirano in distinktivno razumevanje množstva svetov, omogoča skratka, trdim, višjo stopnjo ločljivosti in natančnosti pri poskusu njegove filozofske tematizacije in možne sistematizacije. S tem mislim na izpostavitve antropološko utemeljenega razločka, ki obči pojem sveta že v izhodišču deli na dva njegova nezdružljiva dela: na svet predmetov in svet reči. Natanko ta ločnica in delitev med obema nezdružljivima tipoma sveta pa je hkrati tisto antropološko ogrodje, ki natančneje določa tako pogoje možnosti ustvarjanja mnogosvetja kot utemeljenega govora o njem. Naj ta distinkcija in trditev zaenkrat veljata kot predpostavki, ki bosta utemeljeni v nadaljevanju.

Izhodiščna delitev sveta na njegovo predmetno in rečno raven nas ne bi smela pretirano čuditi, pravzaprav bi nam morala biti domača, saj jo dobro poznamo v številnih podobnih distinkcijah, ki imajo dolgo in bogato filozofsko tradicijo. Naj omenim le nekaj najpogostejših: imanenca – transcendenca, kultura – narava, subjektivno – objektivno, fiktivno – realno, jaz – nejaz, izrekati – se kaže. S svetom predmetov mislim tisto območje našega mišljenja, delovanja in ustvarjanja, ki nam je ne le bližje, temveč nam je celo notranje, imanentno. S svetom reči, nasprotno, mislim območje nedostopnosti in pogojne ontološke objektivnosti, ki ga človek ne more brez preostanka opredmetiti, oziroma če in ko to stori, iz reči kot absolutno nasebnih stvari zgolj poustvari človekovim načinom bivanja priličene predmete ali v Kantovem jeziku fenomene. S predmetnim svetom torej označujem tisti svet, ki ga v skladu z izhodiščnim antropološkim silogizmom nedvomno omogočajo in določajo antropološke predpostavke oziroma človeškost človeka, torej svet kot človeški produkt, znotraj katerega *homo sapiens* samega sebe v posredovanju z njegovim okoljem meče sebi nasproti (pred-met torej kot specifična forma samozrcaljenja). Svet reči pa je, nasprotno, tisto območje, do katerega antropološko pogojeni vplivi ne sežejo oziroma česar ti v celoti ne morejo zajeti. Na formalni ravni je govor o svetu reči sicer tudi že določeno opredmetovanje, saj o rečeh kot absolutni drugosti govorim jaz, človek, toda na vsebinski ravni, in ta je tu ključna, rečnosti vendarle ne moremo spoznati, ne da bi jo v samem spoznavnem aktu opred-

3 O »sodoločenosti« govorim zato, ker obstaja možnost, da mnogosvetje ni zgolj in samo antropološko pogojena kategorija. Toda četudi obstaja ontološka dimenzija mnogosvetja, lahko o njej govorimo le iz perspektive antropoloških modalitet. Antropologija je na ta način vselej spoznavni temelj ontologije in drugih neantropoloških vidikov pri razumevanju sveta oziroma svetov.

metili in s tem odpravili. V tem smislu je reč tisto, kar je brez sledi človekovega obličja. Očitno je torej, da izhajam ne le iz Kantove distinkcije med reči mi sebi in fenomenu, temveč tudi iz Protagorovega zakona *homo mensura* (človek je mera vseh stvari) oziroma iz človekovega načelnega antropomorfizma. Slednjemu se deloma sicer lahko izognemo (pomislimo npr. na določena mistična stanja, nirvano, satori ipd., kjer bi bilo pogojno mogoče govoriti tudi o razsubjektnosti in preseganju antropomorfnosti), nikoli pa ne v celoti, kolikor človek tudi v aktih samopreseganja še vedno na zanj specifične načine izraža zgolj lastno človeškost.

Trditev, da obstaja bistvena ločnica med svetom predmetov in svetom reči, ne pomeni nič drugega kot trditi, da svet iz perspektive človeškosti človeka ni eden, temveč da sta vsaj dva. Če ob tem pomislimo na dolgo zgodovino tako mitičnih kot religijskih in zlasti filozofskih dualizmov, potem je v osnovi razumljivo, kam merim. Opozoriti pa velja, da svet predmetov in svet reči nista niti ontološko različna in izključujoča niti enaka v smislu dveh različnih vidikov istega sveta, temveč v vseh okoliščinah, v katerih človek stopa v odnose, označujeta zgolj dva različna modusa, kako se nam stvari in dogodki kažejo. Delitev torej ni ontološka, temveč antropološka, velja le *ad hominem*.⁴ Ker trdim, da je razlika med svetom predmetov in svetom reči za človeka bistvena, bom v nadaljevanju dokazoval, zakaj zanjo velja, da je ni mogoče smiselno in prepričljivo ovreči, in zakaj na njej temelji pojem mnogosvetja.

Predmetni svet, simbolne forme in ekscentrična pozicionalnost

Dejstvo, da o svetu reči ne moremo ničesar smiselnega izreči, ker lahko nanj zgolj pokažemo iz perspektive predmetnega, nas postavlja v udoben položaj, ko druge možnosti, kot je ta, da izhajamo iz nam bližnjega oziroma iminentnega sveta predmetov, sploh nimamo. Da bi razliko obeh svetov, predmetnega in rečnega, natančneje opredelil še z drugega zornega kota, bom opravil kratek ekskurz v Cassirerjevo filozofijo simbolnih form. S simbolnimi formami (jezik, spoznanje, mit, religija, umetnost, tehnika) Cassirer misli temeljne strukture duhovnih perspektiv za prisvajanje sveta oziroma za razpiranje resničnosti; to razpiranje resničnosti ni nič drugega kot človekovo

4 Če bi predpostavili obstoj absolutne oziroma božje resničnosti, potem bi lahko dejali, da za »boga« ne obstajajo nobene reči. Vse, kar je za človeka reč, bi bilo za »boga« predmet, njegov lasten predmet.

samoopredmetovanje; kot novokantovec tudi Cassirer v osnovi sledi okvirom transcendentalne metode. Resničnost kot svet predmetov zanj 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, preprosto ne more biti človek.

»Ves človekov miselni in izkustveni napredek plemeniti in krepi 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 človek ukvarjal s samimi rečmi, 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.«⁵

Simbolne forme so torej umetelni, virtualni medij, transcendentalno-duhovni *softver* kulture kot celotne mreže predmetnih form. Ta svet je glede na neposredovanost in realnost sveta reči bistveno posredovan, je sekundarno ustvarjeni svet smislov in pomenov. Človekov simbolni svet je torej glede na od njega neodvisno realnost reči nerealen oziroma je bistveno fiktiven (lat. *fictio* = tvorba, oblikovanje, izmislek); je sekundarni predmetni proizvod naših misli, zamisli, želja, hrepenenj, strahov in ustvarjalne vztrajnosti oziroma je antropološki način predelave rečnosti v predmetnost. Realnost (lat. *realitas*; *res* = reč) kot svet reči pa je, nasprotno, tista dimenzija bivanja, ki ni produkt naših misli, naše zavesti, ki torej ni nič iz-mišljenega ali sekundarno ustvarjenega, temveč je glede na zavest in njena stanja nekaj zunanjega in od nje načeloma neodvisnega, v tem smislu pa torej tudi predsimplnega. Cassirerjeva filozofija simbolnih form kot duhovnih oblik človekovega samoopredmetovanja v razmerju do zunanjega, predsimplnega sveta reči gotovo ne ostaja ravnodušna, že zato ne, ker ga predpostavlja; podobno kot svet kulture (kot celote simbolnih form, kot posredovani svet človekovih predmetov) predpostavlja neposredovanost narave v njeni predsimplni rečnosti.

Razliko med antropološko posredovanim svetom simbolnih predmetov in neposredovanostjo sveta reči lahko torej mislimo tudi kot razliko med simbolnim in predsimplnim oziroma kot razliko med svetom kulture in svetom narave, ki na bolj splošen in hkrati manj natančen način opisuje izhodiščno antropološko razliko. Simbolne forme so skratka specifični strukturni in hkrati vsebinski opisi, opredelitve in razmejčitve različnih predmetnih svetov (mitičnih, religijskih, umetniških, znanstvenih itd.).

⁵ Cassirer, *Ogled*, str. 42.

Vpeljimo na tej ravni dodatno distinkcijo. Dejal sem, da je razlika med svetom predmetov in svetom reči za človeka bistvena; na formalni ravni namreč razmejuje svet, v katerem bivamo, do koder lahko v njem sežemo in ga širimo, od sveta, ki ga kljub nenehnemu opredmetovanju ne moremo brez preostanka opredmetiti oziroma simbolizirati, ker je v svojem nastanku in glede na nas kot simbolna bitja povsem avtonomen. To razlikovanje je do določene mere vendarle tudi klasično in kot takšno gotovo pomembno, zlasti ker ga potrjujejo številni drugi kulturno posredovani dualizmi. Še vedno pa ne vemo nič o tem, kaj to razliko ustvarja, kaj skratka omogoča delni prehod človeka iz neposredovanosti narave v umetelni medij posredovanosti kulture in njenih predmetnih simbolizacij. Trdim, da ta razlika temelji na neki drugi, doslej še ne imenovani fundamentalni razliki, ki je v odnosu do vseh ostalih njihov *a priori* antropološki pogoj možnosti. Hkrati se s tem spuščam na »zloglasno« področje razlikovanja med človekom in živaljo.

Da bi natančneje razumeli, kaj mislim z *a priori* antropološkim pogojem možnosti razlike med svetom predmetov in svetom reči, posredno pa tudi vseh razlik in razlikovanj, s katerimi človek živi in razlaga svoj specifični način bivanja, se moramo na kratko zadržati pri Plessnerjevi antropološki teoriji. Prepričan sem, in z leti se je moje prepričanje le še utrjevalo, da je Plessnerjeva sintagma ekscentrične pozicionalnosti doslej najplodnejši teoretski nastavek, s pomočjo katerega je mogoče razmeroma natančno razumeti in razložiti poseben položaj človeka v odnosu do nečloveških bitij, in sicer brez poseganja po spekulativnih predpostavkah. Ekscentrična pozicionalnost prepričljivo razkrije in opiše enigmatično mesto vznika človekove v sebi specifično razklane zavesti ter pojasni njeno funkcijo. Pomemben učinek takšne zavesti je tudi v tem, da v razmeroma enotno polje bivajočega vgravira razlikovanje, ki mu, potem ko je bilo enkrat vrezano, praviloma ne moremo več ulti. Plessnerju je z ekscentrično pozicionalnostjo kot prvemu uspelo izostriti določen strukturno-regulativen princip, ki dokončno pušča za seboj vsa metafizična prerekanja o t. i. človekovem bistvu, hkrati pa omogoča razmeroma preprosto razlago in razumevanje ne le simbolno-predmetne naravnosti človeka, temveč tudi njegove kulture v najširšem smislu, z vsemi njenimi notranjimi razlikami in razlikovanji. Ker sem o ekscentrični pozicionalnosti in diafori podrobneje razpravljal v svojih knjigah⁶ in številnih člankih, na tem mestu povzemam nekaj tistih vidikov, ki potrjujejo izrečene izhodiščne trditve in utemeljujejo smiselnost govora o mnogosvetju.

6 *Homo diaphoricus*, 2004; Človek in narava, 2000; *Natürliche Verantwortung*, 2014; Človek, svet in etos, 2015.

Človek je, tako kot vsi ostali organizmi, najprej in predvsem pozicionalno telo. S pozicionalnostjo Plessner misli samoposredovanje med notranjim in zunanjim ali, natančneje, med telesom organizma in njegovim okoljem. Vsako živo bitje je v tem smislu samoregulirajoč sistem. Ekscentrična pozicionalnost, ki je lastna zgolj človeku, pa ne pomeni nič drugega kot sposobnost centra pozicionalnega telesa, da do samega sebe vzpostavi distanco, se od sebe oddalji in motri od zunaj. Na ta način, pravi Plessner, je dosežena totalna reflektivnost,⁷ znotraj katere zavest postane sama sebi predmet, pozicionalno telo pa stopi za svoj lasten hrbet. »Še vedno sicer ostaja vezano na tukaj-zdaj [...], toda od samega sebe se [telo] lahko distancira in med sebe in svoja doživetja postavi prepad. Potem je [človek] tostran in onstran prepada vezan na telo, vezan na dušo in hkrati nikjer, brez doma, zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek.«⁸ Pri tem je pomembno izpostaviti, da na ta način Plessnerju uspe ohraniti enotnost organskega sveta, hkrati pa vanj umesti specifični prelom. Vendar ta prelom ni realen; nima ontološkega statusa, saj preprosto ni nič drugega kot sekundarni učinek človekove ekscentrične zavesti, njegove totalne, v sebi razdvojene in podvojene reflektivnosti. Tako je mogoče trditi, da med človekom in vsemi ostalimi bitji vlada specifični prepad, ne da bi bil ta imanenten celotni strukturi bivajočega. Bivajoče torej ostaja bistveno enotno, v sebi zakonito posreduje vse njegove notranje razlike, razen ene, tiste, ki te razlike motri, misli in se z njimi ustvarjalno-rušilno igra. Ekscentričnost je torej forma zunanosti, ki je bivajočemu in njegovim zavestnim stanjem imanentna. Zunanost se kaže v tem, da zanjo zakonitosti enotne strukture bivajočega, znotraj katere je sicer nastala, ne veljajo več v celoti, da je skratka kot ekscentrično mesto motrenja in reflektiranja glede na njih razmeroma neodvisna. Pokazati je mogoče, da se tu hkrati skriva tudi izvorno mesto svobode kot momenta nedoločenosti in eksperimentalnosti znotraj prevladujočih struktur reda in zakonitosti.

Pojem ekscentričnosti lahko razumemo kot navidezno odmaknjeno eksterno mesto, iz katerega zavest motri in misli samo sebe in svoje objekte, razumemo jo lahko kot izmikajoče se mesto praznine in ničnosti, brez slehernih vsebinskih predikatov. Ta ničnost kaže na predsobilni in zato tudi ontološki značaj ekscentrične zavesti. Brez te notranje razlike med zavestjo in njeno ekscentrično pozicijo ne bi bila možna »totalna reflektivnost«, posledično pa tudi ne simbolno-predmetna zavest v njenem ustvarjanju simbolno-pred-

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

8 Plessner, *Die Stufen*, str. 291.

metnih svetov. 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«,⁹ ker torej v ničnosti svoje ekscentričnosti ni več vezan na prostorsko-časovne omejitve, ker je glede na njih razmeroma neodvisen, lahko ustvarja lastne, subjektivne, sekundarne, simbolne svetove neskončnega števila predmetov.¹⁰ Dejstvo, da smo hkrati telo in to telo tudi posedujemo, imamo, ga mislimo, da smo torej hkrati v njem in v distanci do njega, zunaj njega, za človeka pomeni »nepresegljivi dvojni vidik eksistence, resnični prelom njegove narave«. ¹¹ Notranji prelom, to paradokсно podvojitve zavesti in njej imanentno razlikovanost, imenujem s pojmom diafore. Ekscentričnost, ki ustvarja diaforičnost zavesti, njeno notranjo razliko, neizogibno omogoča in hkrati vzpostavlja številne mentalne razdalje: razdaljo oziroma distanco do nas samih, do lastnega telesa in njegovih različnih stanj, pa tudi do vsega tistega, kar obkroža naše telo. Prvi in najkonkretnejši učinek ekscentrično-diaforične zavesti je običajno nereflektirani, tesnobni občutek zunanosti, tujosti, drugačnosti, oddaljenosti, ki ga lahko ljudje občutimo ne le do nas samih, temveč hkrati do vsega, kar nas obdaja, vključno do soljudi. Ker kot bitja, zaznamovana z ekscentričnostjo, nismo več eno z lastnim telesom, ker telo smo, a ga tudi imamo, ga posedujemo in z njim ravnamo, se ta notranja posredovanost in razlikovanost oziroma diaforičnost nenehno razlivata tudi v zunanost naše telesnosti in zbujata resnično-lažni vtis v sebi neenotnega, razdeljenega sveta. Ta vtis je resničen, ker kot ekscentrična bitja praviloma ne moremo več stopati v neposredna razmerja do zunanjega sveta, lažen pa zato, ker kot telo z vsemi njegovimi predsimbolnimi, čutno-zaznavnimi atributi in organskimi stanji ta neposredovanost hkrati že vselej smo. To pomeni, da lahko kot telo z zunanostjo telesa neposredno komuniciramo; zunanost sveta reči nam je torej do določene mere, z vidika telesa, imanentna: ni nam tuja, temveč razmeroma domača.

9 Plessner, *Die Stufen*, str. 292.

10 Zanimivo je, da nekaj podobnega dokazuje tudi Max Scheler v svojem temeljnem filozofsko-antropološkem delu *Položaj človeka v kozmosu*: »Šele – pri človeku – [...] se dogodi nadvse nenavaden fenomen, tako da se zdi, kot da sta prostorska in analogno tudi časovna ‚praznina‘ v osnovi vseh mogočih vsebin zaznav in celotnega sveta reči kot nekaj predhodnega. Človek tako motri, ne da bi to slutil, svojo lastno praznino srca kot neko ‚neskončno praznino‘ prostora in časa, kot da bi ta obstajala, četudi ne bi bilo nobenih reči!« (Scheler, *Položaj*, str. 41.) Vzporednice z azijskimi koncepti praznine se tu vsiljujejo same po sebi. Še bolj vznemirljive pa so tiste, ki omogočajo povezave s kvantno fiziko.

11 Plessner, *Die Stufen*, str. 293.

Kar velja za človekovo telo, pa ne velja za njegovo specifično zavest. Na temelju realnosti lastne ekscentrično-diaforične zavesti se lahko človek oddalji ne le od samega sebe, temveč tudi od svojega okolja, med sebe in okolje kot ekscentrični subjekt vrine nepremostljivo razdaljo; in prav ta razdalja oziroma razlika postane temeljni pogoj možnosti simbolno posredovanega sestavljanja, povezovanja in osmišljanja našega življenja, postane temelj simbolnih form kot naših lastnih predmetnih svetov. Mentalno nastali prepad med nami, našim telesom in zunanjim okoljem pa simbolno (gr. *symballo* = skupaj mečem, skupaj postavljam) ustvarjalno povezovanje in premoščanje razlik ne le omogoča, temveč tudi motivira in provocira. Podobno obliko človekove obsojenosti na povezovalno-ustvarjalna razmerja v svojem manj znanem spisu *Urdistanz und Beziehung* (*Pradistanca in odnos*) zastopa Martin Buber. Tudi pri njem, podobno kot pri Plessnerju, princip človeške biti ni enostaven, temveč je sestavljen, dvojni princip: prvi je pradištančiranje, ki ga lahko razumemo kot mentalni izhod iz neposredovane rečnosti (znotraj judovsko-krščanske religije razumljen kot izgon iz raja), drugi pa nujnost vzpostavljanja svet-ustvarjajočih odnosov,¹² ki jih primarno distanciranje ne le omogoča, temveč – kolikor nič ne more ostati v izolaciji, ne da bi se pri tem izničilo – hkrati zahteva.

Mnogosvetje predmetnega sveta in nespoznatnost sveta reči

Vrnimo se za zaključek k človekovi svetni naravnosti in mnogosvetju ter s pomočjo predstavljenih antropoloških pojmov zaokrožimo obravnavano temo. Izpostavili smo, da ekscentrično-diaforična zavest v povnanjenem veriženju razlikovanj nujno deluje povezovalno, simbolno in svet osmišljajoče. Ker ne more vztrajati v izhodiščni nevzdržnosti lastnega izolirano-shizofrenega položaja, ustvarja predmetni svet, pravzaprav simbolno-predmetne svetove jezikov, mitov, religij, filozofij, umetnosti, znanosti, tehnike itd. Iz dveh različnih plati človekove zavesti in v njeni interakciji z okoljem nastaja eksperimentalno, nedoločeno, odprto ter v praznini ekscentrične zavesti in njenih možnosti temelječe polje predmetnega multiverzuma. Slepeča raznovrstnost kulturnih svetov je njegov konkretni izraz. Mnogosvetje je torej nujni učinek človekove simbolne naravnosti, je natančnejši opis raznolikosti njegovih svobodnih opredmetovanj.

12 V zvezi z ustvarjanjem sveta in človekovo odprtostjo v svet kaže opozoriti tudi na že omenjeno Schelerjevo delo *Položaj človeka v kozmosu* (Scheler, *Položaj*, str. 34–35).

Če je ekscentrično-diaforična zavest simbolno-predmetno naravnana, četorej kot transcendentalni subjekt ustvarja lastne, sekundarne, posredovane, umetelne oziroma fiktivne svetove, kje se potem tu skriva možnost govora o rečeh ali celo o svetu reči? Zakaj lahko smiselno trdimo, da za človeka poleg sveta predmetov v vsej njegovi notranji mnogosvetni pluralnosti obstaja tudi svet reči? Videli smo, da simbolna, predmetnosti zavezana ustvarjalna zavest temelji v ekscentrično-diaforični zavesti; slednje pa v njeni totalni reflektivnosti nismo sami ustvarili ali si je izbrali, podobno kot si lahko izbiramo in ustvarjamo predmete, temveč smo bili s to zmožnostjo kot *homo diaphoricus* rojeni. V tem je njena dejstvena (*quoditas*) oziroma objektivna realnost in hkratna nujnost, zaradi katere je upravičeno trditi, da je ekscentrično-diaforična zavest tudi sama reč. Natančneje: reč je to, kar sintagma ekscentrično-diaforične zavesti površno označuje in kar se nam v procesih mišljenja in opisovanja zgolj kaže kot njihov neujemljivi *bathos*. Zato nam je ekscentrično-diaforična zavest kot mislečim bitjem od vseh možnih reči najbližja,¹³ a hkrati v njeni neulovljivi ničnosti in praznini kot iskani predmet najbolj oddaljena. Ker idejo mnogosvetja tu mislim v transcendentalnih okvirih, to pomeni, da je kot reči na sebi ne moremo spoznati; z vidika učinkov njenega delovanja lahko nanjo zgolj kažemo. V tem smislu je ekscentrično-diaforična zavest nujna regulativna predpostavka vseh simbolnih procesov. Razmerje med njima je podobno Kantovemu razmerju med svobodo in moralnim zakonom: ekscentrično-diaforična zavest je *ratio essendi* simbolnih form, medtem ko so slednje *ratio cognoscendi* ekscentrično-diaforične zavesti.¹⁴

Toda človek ni le ekscentrična pozicionalnost, temveč je tudi in predvsem pozicionalno telo, tj. samoregulirajoč organski sistem. Jaz sem telo in to telo imam, zanj vem. Dokler o njem mislim in se z njim ukvarjam, ga zavestno negujem in zanj skrbim, je telo tudi moj predmet; ko ga pustim pri miru in ga prepustim njegovim lastnim dejavnostim, je telo v vsej njegovi samoregulirajoči neposredovanosti – kot vselej – reč. Ker pa nam je tako rečna kot predmetna plat naše lastne forme obstoja dana iz pozicije ekscentrično-diaforične zavesti in ker ta obe slednjici tudi omogoča, posredno vem, da tudi vse tisto, kar obkroža moje telo in njegovo ekscentričnost, zame na enak način poseduje tako predmetni kot rečni vidik. Če za predmetnost mene obkrožajočega sveta vem neposredno, ker sem njegov stvarnik, pa za svet reči vem posredno – prvič, prek vednosti

13 Descartesov metodični dvom kaže na identično izkustvo neposrednosti naše lastne dvomeče zavesti.

14 Kant, *Kritika praktičnega uma*, str. 6.

in razumevanja, da sem in kako sem tudi sam reč (in sicer tako na telesni kot specifično zavestni ravni), in drugič, skozi analoški prenos izkušene vednosti o moji lastni rečno-predmetni naravi na zunanji svet. Tako posredno vem, da so od mene kot mislečega bitja neodvisne reči to, kar preostane, če odmislim vse vplive, poteze in sledi meni neposredno danega simbolno-predmetnega ustvarjanja. Če abstrahiram od vse predmetnosti in pod predpostavko, da sem tega zmožen, preostane gola rečnost. Zato je svet reči čisti *transcendens*, ki se nam kot simbolno-predmetnim bitjem v celoti izmika; toda *transcendens*, za katerega lahko vemo, ne da bi ga lahko v njegovi takšnosti tudi spoznali – vsaka oblika spoznanja je namreč vselej simbolno posredovana.

Ekscentrično-diaforična zavest pa je hkrati, zdaj lahko to že z gotovostjo izrečemo, iskani *a priori* pogoj možnosti ne le razlikovanja med predmeti in rečmi, temveč tudi ustvarjanja in spoznavanja svetov. Ta zavest je edina nam znana forma realnosti oziroma rečnosti, katere bistvena lastnost je prav v tem, da ustvarja predmetne oziroma simbolno posredovane svetove; je skratka reč, ki rojeva predmete. Specifična forma mentalne realnosti se tu prerašča oziroma transcendirata v nekaj, kar glede nanjo ni več neposredovana realnost sama. Ideja boga, enega, absolutna, daa ali predstava mize, stola in digitalnega zapisa so posamezni načini, kako rečnost ekscentrično-diaforične zavesti iz lastne praznine, z uporabo že oblikovanih simbolnih form (od katerih vsaka zase in svojim zakonitostim primerno nagovarja določene segmente rečnega sveta in iz njih črpa)¹⁵ in predmetov ter v predsimbolno pozicionalno-telesni interakciji s svetom reči ustvarja in se povnanja v lastno predmetno svetnost.¹⁶ Svet predmetov v vsej njegovi notranji raznovrstnosti torej nastaja iz sveta reči, najprej in neposredno iz rečnosti ekscentrično-diaforične zavesti.¹⁷

15 Simbolne forme in predmeti torej ne pomenijo popolne neodvisnosti od reči, temveč so z njimi v specifičnih razmerjih, ki se spreminjajo glede na značilnosti posameznih simbolnih form (v umetnosti je denimo delež rečnosti praviloma višji kot znotraj politike).

16 Rečnost iz lastne praznine ustvarja predmete: to dejstvo lahko razumemo tudi kot antropološko teorijo »božanskosti« človeka. Ne razum (*animal rationale*), temveč ekscentrično-diaforična zavest (*homo diaphoricus*) je mesto »božanskosti« v nas samih. Razum je le eno od orodij te zavesti.

17 Delež rečnosti oziroma realnosti na posameznih predmetih ni konstanten, temveč variira glede na stopnjo ter delež vpliva in kombiniranja vsebin simbolnih form in ekscentrično-diaforične zavesti pri njihovem nastanku. V ideji demokratične skupnosti je denimo manj realnosti kot v mizi ali ideji boga; pri prvi je ekscentrično-diaforična zavest pretežno v vlogi orodja golega posredovanja, sestavljanja in kombiniranja med že danimi simbolnimi vsebinami (filozofije, ideologije ...), pri slednji pa izraziteje vznika iz rečnosti ekscentrično-diaforične zavesti same in iz predsimbolne komunikacije telesa z njegovim okoljem. Manjši kot je delež rečnosti na predmetih, bolj in hitreje ko predmetnost oziroma simbolnost požira rečnost (kultura naravo), bolj so predmeti podobni milnim mehurčkom z razmeroma kratko življenjsko dobo.

Iz razmerja med reči in predmeti pa hkrati sledi, da so reči same na sebi, tako kot svet reči, brez smisla; enako velja tudi za tisto, kar označujemo oziroma mislimo z ekscentrično-diaforično zavestjo. Konteksti smisla se lahko razprejo samo v predmetno-simbolnem svetu. Svet predmetov – in samo ta – je univerzum smisla; je preobloženost in hipertrofija smisla. Zato lahko razmerje sveta predmetov in sveta reči mislimo tudi kot razmerje kontekstov smisla, ki je antropološka kategorija, in njihove predsimbolne, predsmiselne indifferenice. Trditev, da so reči brez smisla in pred njim, pa ne trdi, da so reči brez pomenov ali celo brez vrednosti.

Kot spoznavajoča ekscentrično-diaforično-simbolna bitja lahko z gotovostjo trdimo: svet ni eden, svetova sta dva. Znotraj enega od njiju, predmetnega, pa jih je potencialno in aktualno celo neskončno mnogo, a brez nedvornega statusa realnosti. Eden od teh dveh svetov, svet reči, nam je kot diaforično-simbolnim bitjem dan posredno, zato o njem ne morem povedati ničesar dokončnega in zanesljivega, tudi takrat ne, ko ga kot telesno bitje v odnosu do narave izkušamo neposredno; svet reči se nam, rečeno z Wittgensteinom, lahko zgolj kaže. Neposredno dan in prezenten nam je le polimorfni svet predmetov; z njim smo celo tako zraščeni, da brez njega prenehamo biti ljudje. Zato predmetni svet ni nič drugega kot bolj ali manj kompleksen prostor človekove prostosti oziroma svobode, je diaforično igrišče, na katerem enigmatična nedoločenost ekscentrične zavesti kreira raznotere simbolne igre in njihove smisle. V njem se človek kot *animal symbolicum* sestavlja, formira, povezuje in osmišlja. Za človeka je svet načeloma odprt, prav kolikor je v njegovem ekscentričnem izvoru nedoločen, prazen in tudi brezmejen. Zato je predmetni svet igra možnosti, priložnosti, tveganj in nevarnosti, človek pa bistveno predmetno-svetno bitje, ki je proti svoji izbiri izpostavljeno tveganju, da se lahko v tem svetu ne le najde in osmisli, temveč tudi izgubi ali pogubi; slednje praviloma in najpogosteje takrat, ko ekscentrična praznina v njem obnemi.

Če človek v svoji specifični rečnosti ne bi bil prisiljen in hkrati več ustvarjati mnogosvetja predmetno-simbolnih form, ne bi bil več človek, temveč žival. Če bi živel le v svetu reči, zraščen z njimi in zaprt v njihova območja, ne bi bil človeška žival, temveč žival brez predikatov človeškosti in smisla. Edgar Dacqué ima prav, ko pravi, da je čudovito reč motriti, toda strašno je reč biti. Zato človek je, dokler obstaja mnogosvetje njegovih opredmetovanj. A to je le najvidnejši in najbolj izstopajoči moment človeškosti človeka.

Viri in literatura

- Buber, Martin. *Schriften zur Philosophie, Werke Bd. 1*. München: Kösel, 1962.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1929.
- Cassirer, Ernst. *Ogled o čovjeku*. Rijeka: Naprijed, 1978.
- Gabriel, Marcus. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein, 2013.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2005.
- Kant, Immanuel. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta, 1993.
- Ošljaj, Borut. *Človek in narava*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 2000.
- Ošljaj, Borut. *Homo diaphoricus*. Ljubljana: Filozofska fakulteta UL, 2004.
- Ošljaj, Borut. *Človek, svet in etos*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete UL, 2015.
- Ošljaj, Borut, in Schweidler, Walter. *Natürliche Verantwortung*. Sankt Augustin: Academia, 2014.
- Plessner, Helmuth. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter, 1965.
- Scheler, Max. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija, 1998.
- Veljačić, Čedomil. *Ločnice azijskih filozofij*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1992.