

## METAFIZIKA IN NIHILIZEM V KONTEKSTU DIAFORIČNE ZAVESTI

BORUT OŠLAJ  
Univerza v Ljubljani,  
Filozofska fakulteta,  
Oddelek za filozofijo,  
Aškerčeva 2,  
SI-1000 Ljubljana

### IZVLEČEK

Študija *Metafizika in nihilizem v kontekstu diaforične zavesti* vpeljuje nov tip možne konceptualizacije klasičnih filozofskih pojmov metafizike in nihilizma. Izhajajoč iz diaforične teorije človeka metafiziko interpretiramo kot tisto simbolno formo, ki v temelju opredeljuje formalni okvir človekovega delovanja zadnjih 2500 let, nihilizem pa kot v njeno simbolno strukturo vpisano možnost njenega enostransko negativnega udejanjanja, ki je dana že znotraj religije kot simbolne forme. Religija, metafizika in nihilizem predstavljajo različne stopnje v razvoju diaforične zavesti, pri čemer nihilizem ne pomeni dovršitve skritega bistva metafizike, temveč njeno nekritično popačenje. Filozofsko-antropološka analiza razkrije potrebo po apologiji metafizike kot simbolne forme onstran tradicionalno-ideoloških okvirjev, ki določajo njen klasični oz. šolski pojem.

*Ključne besede: diaforična zavest, simbolne forme, religija, metafizika, nihilizem*

## **ZUSAMMENFASSUNG**

### *METAPHYSIK UND NIHILISMUS IM KONTEXT DES DIAPHORISCHEN BEWUSSTSEINS*

Die vorliegende Studie führt einen neuen Typus der möglichen Konzeptualisierung zweier klassischer philosophischer Begriffe ein, der Metaphysik und des Nihilismus. Ausgehend von einer diaphorischen Theorie des Menschen wird Metaphysik als diejenige symbolische Form interpretiert, die dem menschlichen Handeln in den letzten 2500 Jahren den wesentlichen formalen Rahmen verleiht, und Nihilismus als die ihr selbst innere Möglichkeit einer einseitig negativen Konkretisierung ihrer symbolischen Struktur, die allerdings schon in der Religion gegeben ist. Religion, Metaphysik und Nihilismus bedeuten drei verschiedene Stufen in der Entwicklung des diaphorischen Bewusstseins, wobei Nihilismus nicht als die Vollendung des Wesens der Metaphysik zu verstehen ist, sondern als ihre unkritische Verzerrung. Die philosophisch-anthropologische Analyse deckt das Bedürfnis nach einer Apologie der Metaphysik als symbolischer Form auf jenseits der traditionellen ideologischen Rahmen, die ihren klassischen Schulbegriff bestimmt haben.

*Schlüsselwörter: diaphorisches Bewusstsein, symbolische Formen, Religion, Metaphysik, Nihilismus*

Predmet pričujoče razprave je filozofsko-antropološka teorija metafizike in nihilizma, dveh pojmov torej, ki sta bistveno zaznamovala razvoj zahodne filozofije, še zlasti na prehodu iz 19. v 20. stoletje. Na videz se torej vračamo k problemu, za katerega se zdi, da ga je že zdavnaj povozil čas. Pojem nihilizma, kot so ga opredelili Nietzsche, Heidegger in drugi, je bil konceptualno vezan na klasični oz. šolski pojem metafizike kot do tedaj prevladujočega tipa filozofskega mišljenja. Če bi vztrajali pri klasično določeni pojmovno-vsebinski zvezi, potem bi se že v naprej obsodili na brezplodno povzemanja že neštetokrat povzetega in preinterpretiranega. To ni naš namen. Napovedana antropološka analiza tega razmerja vzpostavlja nov konceptualni okvir možnega razumevanja človekove vrednostne vpetosti v prostor in čas, prav zato pa jo kaže opraviti neodvisno od klasikov na tem področju. Tisto, kar tu omogoča nov način prevpraševanja 'starih vprašanj', je postavitve nihilizma v antropološko tematiziran koncept metafizike kot simbolne forme, ki je od šolskega pojma metafizike bistveno širši, zlasti pa, zaradi svoje regulativno-formalne narave kot antropološka konstanta neodpravljiv. Drugačno izhodišče razumevanja metafizike pa potegne za seboj tudi drugačno osvetlitev fenomena nihilizma, ki ob prehodu v novo tisočletje ni nič manj navzoč in dejaven kot v času, v katerem je nastal. Prej velja nasprotno.

1. Metafizika kot simbolna forma; kaj to pomeni? Razumevanje metafizike kot simbolne forme zahteva predhodno pojasnitev sintagme 'simbolna forma'. Utemeljitelj filozofije simbolnih form, Ernst Cassirer, na tem mestu ne bo naš neposredni sogovornik.<sup>1</sup> Ne zato, ker ne bi bil dovolj spoštovanja vreden sogovornik, temveč zato, ker klasičnega

---

<sup>1</sup> Cassirerjevo teorijo simbolnih form sem podrobneje predstavil v študiji *Od transcendentalizma k simbolizmu – Zgodovinsko-filozofska rekonstrukcija Cassirerjeve teorije simbolnih form I, II* (Anthropos, št. 4-6, 2001; Anthropos, št. 1-3, 2002).

okvirja, ki določa vsebinski razpon razmerja metafizika – nihilizem, v ničemer ne presega. Za razliko od Cassirerja kot očeta filozofije simbolnih form trdimo, da je – če želimo razumevanje zgodovine človeštva poenostaviti skozi formalno vpeljana strukturiranje človekovih praktičnih in teoretičnih dejanj – dovolj, če pri tem razlikujemo med dvema temeljnima simbolnima formama: med religijo kot zgodnejšo in metafiziko kot poznejšo in še vedno prevladujočo formo človekovega simbolnega ustvarjanja sveta in njegovega razumevanja.<sup>2</sup> Religijo kot simbolno formo bomo v tej študiji opredelili le v toliko, kolikor bo to nujno potrebno za razumevanje metafizike in nihilizma.<sup>3</sup>

Še enkrat: Kaj pomeni simbolna forma? Izraz simbolna forma je teoretski konstrukt, ki na pojmovni ravni zajema in formalno opredeljuje osnovna obeležja človekovih dejanj, tako praktičnih kot teoretičnih. Smiselnost govora o simbolnih formah je pri tem vezana na simbolno naravo človekovih dejanj oz. na razumevanje človeka kot simbolnega bitja. Pojem 'simbolnega' izhaja iz grške besede *symbollo*, kar pomeni skupaj mečem, skupaj postavljam eno stvar z drugo stvarjo, nekaj z nečim drugim. Izhajajoč iz etimologije simbolno bitje razlagamo v razmerju s tistim, kar ni ono samo; je torej bitje, ki v samem sebi ne najde dokončne razlage, ki je, metaforično rečeno, samo polovica, odtrgan kos nečesa drugega. Potemtakem je simbolno bitje tisto, ki s svojim obstojem meri onstran sebe, v območje nekega reda, v katerem šele dobi pravo podobo in dokončni smisel. Iskani drugi red kot simbolno dopolnilo za konstitutivno nesamozadostnost človekove narave je vselej predmet človekove dejavnosti, njegovega samoopredmetovanja. Različni tipi

---

<sup>2</sup> Cassirer poleg religije kot simbolne forme obravnava še mit, jezik, znanost, umetnost, tehniko. Podrobneje o razlikah med obema konceptoma na drugem mestu.

<sup>3</sup> Za celovito predstavitev religije in metafizike kot simbolnih form glej avtorjevo delo *Homo diaphoricus – Uvod v filozofsko antropologijo*, 2. dopolnjena izdaja, Ljubljana 2004.

samoopredmetovanja kot samodopolnjevanja vzpostavljajo možnost določitve njegovih različnih form. Simbolni značaj človekove narave poudarja temeljno ogrodje njegove pozicioniranosti v svetu bivajočega, kaže zgolj na dejstvo, da človek nastaja in se izvršuje v razmerju do drugega in drugačnega, pri tem pa je ta izraz v celoti indiferenten do načina oz. vsebinsko-vrednostnega izpolnjevanja tega ogrodja. Če želimo indiferentno formo simbolnih dejavnosti vsebinsko precizirati v smeri najsplošnejših vrednostnih okvirjev človekovega konkretnega razumevanja in ustvarjanja sveta ter samega sebe, potem, kot rečeno, zadostuje, če si pri tem pomagamo s specifično razumljenima formama religije in metafizike.

2. Preden naredimo korak naprej, moramo predhodno stopiti korak nazaj in določiti temeljni pogoj možnosti človekovih simbolnih dejanj kot ustvarjalnega iskanja mere samodopolnitve oz. samoosmislitve. Če velja, da človek samega sebe sestavlja, prerašča oz. premošča v tistem oz. s tistim, kar izvorno ni on sam kot biološko bitje – kar torej ni apriori dano z njegovo neposredno, naravno pogojenostjo –, potem tovrstna dikcija tiho že predpostavlja neko necelovito strukturo, ki dejavnost simbolnega povezovanja oz. sestavljanja sploh šele naredi za razumljivo oz. jo kot tako omogoči. Neka celovita struktura je v sebi že vselej to, kar je, zato zunaj sebe ne potrebuje ničesar, k čemur bi težila – je nedejavna. Ker človek za razliko od ostalih živih bitij – ki so že apriori vpisana v relativno trdno strukturo vsakokratnih življenjskih pogojev – zavestno oz. svobodno ustvarja pogoje svoje eksistence in forme njihovih smislov ter tako simbolno pripenja lastno bivanjsko situacijo na nek sekundarno ustvarjeni *telos*, s tem posredno nakazuje, da je specifičnost njegove zavesti usodno zaznamovana z vrzeljo, prelomom oz. z necelovito, v sebi razlikovano strukturo. To značilnost človekove zavesti imenujem s

pojmom diafore (gr. *diaphora*; razlika). V sleherni teoriji človeka in filozofski antropologiji je fenomen diafore – četudi praviloma pod drugim izrazom, največkrat kot distanca – navzoč v različnih formah ali pa zgolj nereflektirano predpostavljen. V splošnem je mogoče to dejstvo omejiti na obrazec, po katerem se človek od vsega organskega sveta, od rastlin in živali, bistveno razlikuje po tem, da se bolj ali manj jasno zaveda razlike, ki ga ločuje od celote bivajočega, ne da bi pri tem hkrati tudi vedel, kaj natančno to razliko določa; da čuti, da je iz narave na neki paradoksalen način izločen,<sup>4</sup> zato si mora – da bi sploh lahko preživel – ustvariti 'drugo naravo', tj. simbolni svet kulture. Ta izločenost, ta diafora, ki ni vpisana nikamor drugam kot v specifično reflektivno strukturo človekove zavesti<sup>5</sup> – kar pomeni, da ni nobeno objektivno dejstvo celotne strukture bivajočega, temveč sekundarno vzpostavljena antropološka posebnost v tej strukturi – hkrati predstavlja njegovo *differentia specifica* in motor njegove hiperinovativne dejavnosti; toda kot taka zaznamuje zgolj obliko človekove drugačnosti, zgolj dajstvo in ne kajstva, ne vsebine te drugačnosti. Končni namen diaforične zavesti pa je vselej ta, da bi samo sebe odpravila, da bi se simbolno združila v tistem ali s tistim, kar predstavlja možno mero njene enotnosti.

Simbolna dejavnost – vpeta v kontekst diafore – ni nič drugega kot hrbtna stran diaforične zavesti, ki se v aktu refleksijskega motrenja, opazovanja, čudenja dokončno iztrga iz do tedaj enotnega, samoregulirajočega konteksta naravno bivajočega. Vznik diaforične zavesti, ki je glede na kontinuum bivajočega postala ekscentrična, sproži

---

<sup>4</sup> Mit o izgonu iz raja (Biblični mit govori o tem, da je človek jedel od 'drevesa spoznanja' in posledično izgubil prvinski, neposredni modus bivanjske koeksistence. Razlog? Trenutek spoznanja, vznik refleksijskega 'aha', vzpostavi diaforo med spoznavajočim in spoznavanim; v aktu spoznanja se predrefleksijska enotnost subjekta in objekta razbije.) in številni drugi miti, ki tematizirajo zlato dobo človeštva kot njegovo prvinsko, a za vselej izgubljeno fazo.

<sup>5</sup> Diaforo vzpostavlja človekov pogled, njegovo reflektivno motrenje, čudenje in končno mišljenje.

dialektično gibanje neke v sebi necelovite strukture, pri tem pa izraz simbolne dejavnosti ni nič drugega kot pojmovni opis tega gibanja, katerega namen je iščoče-ustvarjalna naperjenost k drugemu in s tem zapolnitev praznine, ki jo vzpostavi ločitev. Simbolnost je potemtakem umetelni, nenaravni oz. svobodni (naravnih determinacij prosti) način premagovanja diaforičnega statusa zgolj človeku lastnega modusa bivanja. Če človek v svoji strukturi antropološko-ontološki določitvi ni nič drugega kot bitje, v katerem diafora postane predmet nejasnega občutenja oz. pozneje tudi bolj ali manj jasne zavesti (*homo diaphoricus*), potem je *homo symbolicus* najpreprostejša opredelitev te strukture v procesu delovanja; pomeni pa, da imamo tukaj opraviti z bitjem, ki skozi svojo dejavnost poskuša diaforo zabrisati oz. odpraviti.

3. Religijo v smislu simbolne forme razumemo kot najelementarnejši in v zgodovinskem smislu najbolj razširjeni vrednostno oz. vsebinsko opredeljeni način simbolnega sestavljanja, osmišljevanja konstitutivne odprtosti oz. neopredeljenosti človekove diaforične situacije.<sup>6</sup> Religiozna zavest svojo lastno diaforičnost odpravlja skozi različne akte naperjenosti k svetemu kot *a priori* predpostavljeni meri iskane popolnosti. V sakralni opori kot ontološkem vozlišču slehernega religioznega sistema najde religiozni človek smisel svojega življenja, svoj postanek, ne da bi mu ga bilo treba predhodno iskati; v ta smisel je postavljen: s tem, ko je, ga dobi, nikakor pa ne pri-dobi. Za človeka, ki je s svetim postavljen na višjo raven bivajočega, se svet v svoji svetosti kaže kot enovit; v tej na sveto oprti nerazlikovanosti človek miruje. Prav zato religije običajno povezujemo z ahistoričnostjo oz. relativno negibljivostjo, ki teži k ohranjanju danega stanja. Tisto, kar to relativno negibljivost omogoča, je

---

<sup>6</sup> Zanimivo je, da dve možni etimologiji pojma *religio* (*re-eligere*, ponovna izvolitev; *religare*, nazaj navezati, privezati) predpostavljata identično necelovito, diaforično strukturo kot je tista, ki jo razkriva pojem *symbollo*. O tem podrobneje v delu *Homo diaphoricus*.

specifičnost religiozne oz. – kot jo običajno natančneje opredeljujemo – mitične zavesti, ki še ne loči med besedo in predmetom, na katerega se nanaša (tavtegoričnost). Relativna celovitost mitične zavesti pri njenem nosilcu vzbuja vtis nerazlikovane celovitosti bivajočih form, katerih neposredni del je tudi človek. Toda to ne pomeni, da je mitična zavest celovita v objektivnem smislu; tisto, kar zunanjemu opazovalcu izdaja diaforično strukturiranost mitične zavesti – ki pa se je sama ne zaveda, zato je njena diaforičnost zgolj formalna – so njena dejanja, so njeni raznovrstni simbolni akti osmišljajočega sestavljanja sveta (rituali, miti). Objektivno nediaforična oz. pred-diaforična zavest (živali) namreč nikoli ne sestavlja sveta, temveč je v njega v svoji gotovosti že vselej postavljena. Kljub navidezni celovitosti mitične zavesti (ta je najbolj značilna pri najstarejših religioznih formah – totemizmu), so torej njena dejanja že nedvomno simbolne narave, temeljijo na nereflektirani diaforičnosti. Prav nereflektirana oz. formalna diaforičnost pa je tista, ki omogoča vzpostavljanje relativno dovršenih simbolnih struktur, ki kažejo precejšnjo mero odpornosti proti rušilnemu delovanju antropološko umevanega fenomena časovnosti oz zgodovine. Religijo kot simbolno formo torej omogoča reflektivnost, ki še ni postala totalna.<sup>7</sup>

Doslej rečeno velja, če o religiji kot simbolni formi govorimo na splošno. Če je religija v svoji imaginarni samoizpolnjenosti in celovitosti v sami sebi ahistorična in zato statična, če se trdno drži opore in v tem postanku ohranja svojo relativno ontološko samozadostnost, potem eksteriorni, zgodovinsko posredovani in opredeljeni pogled znanstvenika vnaša v to idilično sliko razkol in prvo klico zgodovinskosti. Če namreč raziskujemo religije z vidika zgodovine religij, potem je mogoče pokazati, da je v

---

<sup>7</sup> V izogib nesporazumom naj poudarim, da sodobnih načinov religioznega življenja (zlasti znotraj t.i. zahodne kulture) ne umeščam v religijo kot simbolno formo, temveč v metafiziko.



sosledju velikih religioznih sistemov prav tako na delu neki proces postopnega izgubljanja, v katerem se sveto kaže kot vedno težje dosegljivo, s tem pa tudi sama simbolna struktura človekovega delovanja postaja čedalje bolj krhka in ranljiva. V tem notranjem procesu zgodovine religij dobiva profano vedno večji delež, s čimer se odpira neki nezaščiten, odprt prostor, v katerem ni več vnaprej dane opore, temveč si jo mora človek najti – narediti sam. Ta odprtost pa je pogoj razsrediščenosti in s tem nemirne, nedovršne gibljivosti oz. zgodovinskosti, ter posledično metafizike. Najbolj se religiozna simbolna forma približa metafizični znotraj judovske religije, s čimer zakoliči osnovne elemente še vedno prevladujoče nedovršne strukture simbolne zavesti.

4. Če je za religiozno zavest veljalo, da je skozi še ne totalno ‚mitično reflektivnost‘ (enotnost duše in duha oz. mitičnega in logičnega) slepila svojo lastno diaforičnost (formalnost diafore), zaustavljala gibljivost simbolnega in posledično ustvarjala zgolj neke vrste zadržano (ahistorično) zgodovinskost, pa za metafizično zavest nasprotno velja, da je skozi ‚logično reflektivnost‘, ki je ni mogoče več stopnjevati, v celoti realizirala izhodiščno simbolno strukturo človekovega delovanja. Zdaj gre za svobodno, nedoločeno oz. nevezano igro diaforične dualnosti, ki postane sama sebi svoj lastni smoter. Metafizični čas, ki ga skozi odsotnost religiozno svetega sproži neskončna in s tem hkrati tudi nedovršna ustvarjalnost metafizičnega človeka, ni več ciklično-sinhron, v samem sebi trpen, temveč razsrediščen oz. linearno-diahron, kar nujno pripelje do razbohotenja simbolne strukture in s tem zgodovine.

Izhodišče, izvor nastanka metafizike kot simbolne forme, je v diaforični zavesti, ki se zave same sebe; njeno linearno-prostorsko strukturo vzdržujejo vera, mišljenje, upanje, iskanje in nezaustavljiva ustvarjalnost,

katerih ontološki smoter je prav v odpravitvi izhodiščne diafore kot preloma v strukturi zavesti in s tem v celoti bivajočega. V tem pa je tudi paradoksnost vsebine metafizične zavesti, ki – v želji, da bi se odpravila – vedno znova ustvarja svoje lastne predpostavke ter tako dosti bolj intenzivno kot religija omogoča zgodovino. Uresničevanje ciljev, projektov, želja ne prispeva k enotnosti sveta; nasprotno, naraščajoče množstvo ustvarjenih entitet še dodatno razbija stvarnost in s tem krepi videz neenotne strukture,<sup>8</sup> ki ponovno odpira nova vprašanja, nove probleme in posledično nove naloge. Prav to pa so tiste nehote ustvarjene predpostavke, ki zahtevajo nove odgovore in nove rešitve – so temelji diahronosti in s tem metafizike kot nikoli dovršljive simbolne forme.<sup>9</sup> Religija je razlike brisala, metafizika jih producira – metafizika je simbolni medij njihovega življenja.

Antični Grk se za razliko od Egipčana ali Juda znajde v položaju, ko mu sveto v svoji religiozni nevprašljivosti ne stoji več ob strani v prav nobeni obliki, niti kot predmet (utelešenje oz. opredmetenje svetega), niti kot dejanje (obredi, rituali), niti kot beseda (svetost mitičnih zgodb). Zdaj dobesedno zre v oči nič; bivajoče skozi človekovo postavitvev nad naravo postaja nič, človek pa subjekt kot metafizični mojster prikrivanj, zastiranj, pregrajevanj ter nadgrajevanj tistega, kar v njem vzbuja tesnobo, strah in osuplost. Totemistični človek je s tabujem zakril sleherni možnost nevarnosti, tesnobe oz. ničča ter ga tako porinil onstran meja bivajočega; ciklični človek<sup>10</sup> je možnost ničča, zla, kaosa sprejel, se z njim boril in ga zakrival s še vedno navzočo močjo univerzalne svetlobe dobrega; metafizičnega človeka pa ne osvetljuje več univerzalna moč

---

<sup>8</sup> Ne po naključju budizem prav v nezaustavljivi strukturi želje prepoznava poglavitni vzrok trpljenja.

<sup>9</sup> O zgodovinskih predpostavkah nastanka metafizike kot simbolne forme glej že omenjeno avtorjevo delo.

<sup>10</sup> Letni obredi kozmogonijskega obnavljanja sveta in človeka v njem.

dobrega, ne pomaga mu več pri simbolnem premoščanju bivanjske diafornosti – z ničem kot odsotnostjo definitivnega cilja/smisla, z možnostjo neuspele simbolizacije, se človek zdaj čedalje pogosteje bori sam, brez vnaprejšnjih ‚pretvez‘, prepuščen svoji lastni iznajdljivosti. Pojem nič, ki ga tu vpeljujemo, pa ni nič objektivnega, ne cilja na pojmovno določitev resnice bivajočega, temveč zgolj izpostavlja možni način človekovega vrednostnega doživljanja ‚njegovega sveta‘, tistega sveta, do katerega stopa v praktična in teoretična simbolna razmerja. Nič je tu pojem, ki odkriva možnost neuspele simbolizacije, negotovosti glede vprašanj *kako*, *kam*, *zakaj* človekovega življenja – nič je metafizično zlo. Odprtosti in negotovosti diafornosti zavesti je možnost nič immanentna.

5. Specifičnost religiozne zavesti – kljub vsem, tudi njej lastnim razlikam – najbolje opisuje mitična zavest; znotraj metafizike enako velja za logično zavest. Beseda *logos* (gr. *logos*; govor, pogovor, izjava, stavek, misel, odnos ...) etimološko izhaja iz glagola *legein*, kar izvorno pomeni ‚zbirati‘, ‚povezovati‘. Če si ob tem priključimo v spomin še etimologiji glagolov *religio* in *symbollo*, lahko med vsemi tremi opazimo vznemirljivo podobnost: vse namreč razodevajo diafornost-simbolno strukturo sestavljanja tistega, kar se kaže kot necelovito, pomanjkljivo, nepovezano oz. razlikovano. Tudi *legein* tako nedvoumno potrjuje temeljno antropološko konstanto: diafornost kot regulativni pogoj človekove simbolne narave. Toda če religija v kontekstu mitične zavesti zbira, povezuje oz. sestavlja človeka na sakralni ravni s tistim, česar obstoj je že predpostavljen – torej z *a priori* postavljenim ciljem simbolne naperjenosti –, potem dejavnost *logosa* (ki ga običajno razumemo kot sinonim za ‚logično‘, umno, analitično, kritično, refleksijsko, preverljivo in dokazljivo mišljenje) povezuje in sestavlja človeka s tistim oz. v tisto, kar

ni nedvoumno in *a priori* dano oz. kar je – zdaj ne več na sakralni ravni – šele treba ustvariti in dokazati. Tisto, česar ni, kar manjka oz. se kaže kot prikrito, lahko ustvarjamo/razkrivamo le v razvezanem, praznem, vizualnem časovno-prostorskem kontinuumu. Gibanje v praznem, linearnem prostoru traja – v nasprotju od mirovanja zaustavljene oz. dovršne religiozne simbolnosti –, trajanje iskanja in ustvarjanja pa ovsebinja zgodovino. Metafizika torej pomeni v linearni, prazni, desakralizirani prostor preneseno človekovo simbolnost, pomeni ustvarjajoče logično premišljevanje in izdelovanje v ločitvi od celote bivajočega, katerega nosilec je človek kot samozavedajoči onstran in nad naravo postavljeni avtonomni subjekt. Ali če se izrazimo nekoliko drugače: Metafizičnost zaznamuje človekovo realizirano diafornost skozi njegovo izvzetje iz narave oz. njegovo postavitv ,nad' oz. ,čez' naravo (meta – fysis); metafizika glede na religijo označuje nov položaj človeka glede na celoto bivajočega – njegovo individualizirano samost. Metafizični človek je ,nad-naravni' človek, je človek, ki je samega sebe postavil nad naravo oz., ki samega sebe razume kot bitje, ki naravo presega; diafornost svoje racionalne, distanco vzpostavljajoče refleksivne zavesti povzdigne v najvišji smoter ter jo tako izpostavi kot temeljno vrednost oz. kot *differentia specifica* lastne narave.<sup>11</sup> Tako kot sta mitičnost in ciklizem osrednji kategoriji religije kot dovršne, vse razlike odpravljajoče simbolne forme, tako sta to znotraj metafizike, ki bolj kot razlike odpravlja le-te vzpostavlja, logos oz. logičnost in linearizem. Celovitost dovršne simbolne strukture ni več danost, temveč naloga, nek proces, ki se nikoli ne konča. Na to pot ,razcveta' metafizične kulture je kot prvi v celoti stopil antični Grk. Metafizika kot simbolna forma od tu naprej zarisuje formalni okvir, ki določa specifični

---

<sup>11</sup> Človekovemu razumu je zdaj pripisana božanska moč (človek kot nosilec tovrstnega razuma je *zoon logon echon*), ki od zunaj, v ločenosti od sveta kot subjekt v smislu podstati (*hypokeimenon*) vodi in upravlja njemu podrejeni materialni oz. pojavni svet.

značaj razvoja t.i. ‚zahodne kulture‘. V tem smislu velja, da je metafizična zavest pogoj možnosti zgodovinske samorealizacije ‚zahodne kulture‘ kot tudi tistih, ki si jih je ta bolj ali manj na silo podvrgla.

Mitična zavest je avditivna zavest; postavljena je v položaj relativno pasivnega receptorja, ki se prepušča nagovoru bivajočega. Nasprotno velja za logično zavest, ki v svoji želji, da bi pojmovno zapopadla rečnost reči, izraža agresivno težnjo po aktivnem obvladovanju in posedovanju. Seveda tudi mitična zavest na nek zadržan, prikrito agresiven način obvladuje svoje okolje, le da tega ne ve in se v tej nevednosti obnaša tako, kot da rečnost reči obvladuje in usmerja njo. V tistem trenutku, ko se človekova zavest ove antropomorfnega značaja lastne narave – in s tem postane logična –, besedni svet dokončno iztrga iz naročja rečnosti, ga osamosvoji kot neodvisno moč logosa ter ga vsemu bivajočemu zoprstavi kot avtonomno, glede na neposredni svet transcendentno duhovno moč; izpostavi ga kot edino merilo ustvarjalno-oblikujočega razumevanja. V metafiziki resnica vedno prihaja od tako ali drugače razumljenega ‚od zgoraj‘ oz. ‚od zunaj‘. Iz sinhronnega, relativno nerazlikovanega doživljanja človekovega položaja v kontinuuma prostora in časa smo tako vstopili v njuno diahrono razmerje.

Diahronost kot pojmovna opredelitev metafizičnega časa in prostora nastopi šele takrat, ko človek med sebe in reči, med sebe in celoto dogajanja, vrine diaforo kot zavestno zarezo, ki ga kot opazovalca, kot aktivnega motritelja, postavlja v neko drugo (duhovno) dimenzijo. Trajanje od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačno od trajanja tistega, kar opazuje (vizualnost); razlika obeh dimenzij trajanja povzroči nastanek pojma časa, ki ga mitična zavest še ne pozna. Človek in reč zaživita v različnih časih; v tej podvojitvi dimenzij, ki razbije prvotno

celoto, vznikne čas kot umetelni posredujoči moment. Tudi prostor od reči in dogodkov ločenega opazovalca je zdaj drugačen od prostora tistega, kar opazuje; razlika obeh krajev, med katerima človek lahko meri svojo bližino ali oddaljenost, pa zdaj povzroči tudi nastanek pojma prostora. Čas in prostor postaneta ključni kategoriji s katerima metafizični človek meri lastno oddaljenost od reči in dogodkov. Linearni čas in prostor merita diaforo, ki se je naselila med človeka in bivajoče. Človek tako vse manj biva in čedalje več misli, meri in pri-merja.

Za razliko od avditivno-sinhrona kulture predstavlja človek v vizualno-diahroni kulturi vselej neko ločeno izhodišče, izoliran, iztrgan vzrok (subjekt); njegov cilj je linearno-prostorsko določeno opredmetovanje lastne narave, ki nikoli ne dospe do svojega konca. Reč postane golo, neizrazno sredstvo uresničevanja in potrjevanja človekove subjektivnosti, zgolj predmetno-objektna forma v diahronem prostoru, katerega funkcija je zdaj v tem, da predstavlja polje človekovega na željah, na 'tam', temelječega udejanjanja. Na mesto mitičnega 'tu' in 'zdaj' postaneta vrhovni prostorsko-časovni kategoriji 'tam' in 'potem'; kot produkt razpadle sinhronosti nastaneta diahrono-linearna fenomena prostora in časa. Šele tukaj je mogoče trditi, da čas ponavlja prostorsko linearno strukturo, šele v diahroni kulturi postane čas dejansko podrejen prostorski linearnosti. Prostorska linearnost v formi časa je zgodovina, je nenehno trajanje, ki se razteza med 'tu' in 'tam', med dejanskim in željenim, med imanentnim in transcendentnim. Človek ne more več neposredno doživljati in prisluškovati, kajti tisto kar zdaj ceni ni navzoče, ni prisotno, ni 'tu', temveč je premaknjeno – kot bi dejal Eliade – v *illud tempus* mesijanske prihodnosti. Navzočnost reči je za metafizičnega človeka nezadostna oz. primitivna oblika samopotrjevanja, zato ustvarja predmete in s tem prostor – ki se v svoji nesamozadostnosti nenehno širi

–, da bi tako v neskončnost razširil svojo zgolj potencialno, neizgotovljeno naravo; s tem pa za seboj pušča zgodovino kot trajno in neponovljivo zgodbo. Če je bil religiozni človek gospodar časa (ne glede na paradoksnost tega načina), potem je metafizični človek (*homo metaphysicus*) njegov suženj.

6.

Cilj sleherne religiozne simbolizacije je bilo *a priori* postavljeno sveto. Simbolna naperjenost je tu imela jasno določeno smer gibanja in svoj konec, v katerem se je ustavila oz. dovršila. Cilj metafizičnih simbolizacij pa postane nedoločljivi X, nekaj, kar ni niti *a priori* postavljeno niti sveto; metafizični X ni več konstanta, temveč je subjektivno in konsenzualno pogojena spremenljivka. Prav v tem se tudi skriva glavni razlog, da se simbolna struktura religije in njen časovni modus znotraj metafizike sprostita (razbohotita) in postaneta v svojem nedovršenem toku komaj nadzorljiva.

Morda se sliši presenetljivo, toda prav religiozno-mitična zavest (zlasti totemistična) je tista, ki v svoji zadržani reflektivnosti (formalni diaforičnosti) lahko kroti in nadzoruje svojo lastno simbolno strukturiranost, kot da bi bila – ne da bi to vedela – gospodar (skriti subjekt) lastne simbolnosti. Natanko nasprotno velja za metafizično-logično zavest, ki se tako rada kiti s perjem svobode: ne da bi se tega zavedala postane žrtev, skorajda brezvoljna sužnja sprostitev svoje lastne simbolnosti. Osvoboditev človeka iz spon naravne nujnosti, iz objema reči, znotraj metafizike tendencialno vodi v smer svobode metafizičnih simbolnih form. Svoboda, ki jo je metafizični človek prejel v nasprotju od religioznega, na naravo vezanega človeka, je v svojem prvem koraku zgolj nekaj negativnega; poudarja le to, da se je človek od

nečesa ločil (se osvobodil). Toda natanko to, kar ga je prej zadrževalo (narava kot sveto, od narave osamosvojeno sveto), od česar se je zdaj ločil ter tako osvobodil – s tem ko je postal *meta-physis*, zunaj narave in nad njo postavljeno svobodno bitje –, povzroči neko novo, nikoli prej navzočo formo svobode; toda ne za človeka, kot bi naivno smeli pričakovati, ne za njegov domnevni jaz, temveč za njegovo diaforično-simbolno strukturo zavesti. Metafizični človek je neprimerno bolj kot njegov religiozni predhodnik (čeprav, kot smo videli, tudi religioznost premore notranje razlike) ujetnik svoje lastne specifične zavesti. Simbolna strukturiranost zavesti, znotraj katere ne obstaja več ničesar stalnega, trdnega, svobode ne podarja človeku kot celoti, temveč le sami sebi; svoboda – ne da bi se tega zavedali – postane sinonim za sprostitev diaforične simbolnosti in ne za človeka, ne za njegov jaz. Če mislimo to dogajanje pogumno do konca, potem resnični subjekt znotraj metafizike ne postane – tako se kot zdi na prvi pogled – človek kot tak, temveč na eni strani njegova metafizična zavest, ki mu nikoli ne da miru, ter na drugi številne metafizične simbolne forme, ki se kot produkti ustvarjalnega gona metafizične zavesti osamosvajajo v samostojne institucionalne tvorbe.

Če je, paradokсно rečeno, metafizični človek izgubil religiozno učvrščenost in dorečenost, potem postane slednja znotraj metafizičnega univerzuma lastna njegovim simbolnim produktom. Zato ni naključje, da metafizični človek miru in postanka ne najde v sebi, temveč ju išče v posameznih institucionaliziranih formah, ki vzbujajo vtis nasebne objektivne resničnosti in jim je zato pripravljen služiti, se za njih žrtvovati in se jim v celoti predajati (religiozne, filozofske, politične, socialne, umetniške, ekonomske, športne strukture ...). *Homo metaphysicus* je, prav zato, ker ni kot cel svobodni subjekt, nagnjen k povnanjanju.



Nedovršnost metafizične zavesti praviloma išče forme dovršnosti zunaj same sebe in se jim predaja. Za razliko od religioznega, se metafizični človek ne podreja eni sami, apriorni ter nevprašljivi formi, temveč številnim aposteriornim formam, katerih dovršna nevprašljivost je relativno hitro pokvarljivo in s te zamenljivo blago.

Metafizika je, poenostavljeno rečeno, tista simbolna forma, v kateri človekova simbolna narava postane za zavest, postane sama sebi predmet; metafizični človek ne ustvarja samo, ne misli samo, ne veruje samo, temveč hkrati tudi ve, da mora – če sploh želi preživeti – vse to tudi početi. Toda reflektivna vednost (kot realizirana diaforičnost) razdvoji človeka v njem samem zgolj na zavestni oz. mentalni ravni. Ker pa se ta diaforična dualnost človeku večji del zgodovine metafizike kaže kot objektivna danost biti bivajočega, to navidezno dejstvo izrabi za to, da se v vrednostnem smislu postavi nad celoto narave kot njen upravljalec in mislec; s tem postane metafizični subjekt. Toda, kot smo ravnokar videli, s tem ni mišljen človek kot tak in v celoti, temveč nekaj v njem: njegova metafizično-simbolna zavest, ki se mora skozi variabilni, dokončni simbolizaciji odtegujoči se X, vedno znova udejanjati v različnih formah, da bi tako sploh lahko ostala pri življenju oz. v gibanju. Simbolna struktura je na sebi in mirujoča tako dolgo, dokler je mera njene dopolnitve večno in nespremenljivo; kakor hitro pa je slednje zamenjano z nedoločljivim in nenehno spreminjajočim se X, se razbohoti na neskončnem potovanju v neznano. Ker metafizična spremenljivka nikoli ne more postati absolutna konstanta<sup>12</sup>, sicer bi se odpravila<sup>13</sup>, se ji

---

<sup>12</sup> Metafizika – če se tega zaveda ali ne – pozna relativne oz. začasne konstante v obliki umetniških, filozofskih, znanstvenih, političnih, tehničnih, športnih itd. form (idoli, maske smislov, ...), ki vsaka iz svojega simbolnega sveta začasno ovsebinja metafizični X, in sicer vse dotlej, ko te vsebine ne zadovoljujejo več in na njihovo mesto stopijo nove.

<sup>13</sup> Hegel je vanjo z vso trdovratnostjo metafizika, ki se ne zaveda svoje lastne pozicije izrekanja, verjel, zato je na koncu moral odpraviti tako umetnost kot tudi religijo.

končna postaja simbolnega popotovanja nenehno izmika in prestavlja. Religija v tej miselni zvezi ni nič drugega kot speči virus metafizike; v njej so dane že vse predpostavke metafizike, le da v obvladani, ustavljeni, a hkrati tudi prežeči formi.

V okviru politeističnih kultur je religija poznala *številne* konstante (hierofanije kot točke sakralnih manifestacij); judovska vera kot prehod med religijo in metafiziko pozna *eno* konstanto, pa še ta človeku ni več v naprej zagotovljena; metafizika ne pozna več *nobene* konstante – na mesto odsotne konstante stopi zdaj morje spremenljivk, ki se na najrazličnejših življenjskih področjih oblačijo v oblačila z minljivo vrednostjo (relativne konstante). Edina konstantnost metafizike je vpisana v nezadržno gibljivost simbolne strukture logične zavesti. Nezadržna in hkrati podivjana postane ta simbolna struktura zato, ker poskuša v svoji predmete ustvarjajoči dejavnosti diaforo sicer odpraviti (se dokončno simbolizirati ter s tem ustaviti oz. dovršiti), sicer ne bi ničesar počela, toda ne vedoč, da na ta način zgolj razmnožuje svoje lastne predpostavke, svojo nepotešljivo žejo. Vsak doseženi cilj se izkaže za etapnega, vmesnega, nepopolnega, izkaže se za milni mehurček, ki se razblini v tistem trenutku, ko se dotakne tal. Tla, nad katera se dviguje metafizika, jo vedno znova z močjo naravne (telesne) gravitacije konkretnega življenja posrkajo nazaj. Tla konkretnega življenja zanjo postajajo čedalje bolj spolzka.

Če za religijo velja, da zmanjšuje pogoje nastajanja želja pa metafizika njihovo nastajanje nenehno provocira, pri tem pa jih zadovoljuje v okrnjeni meri, ki želje kot take ne odpravi, temveč jo intenzivira in multiplicira. *Homo religiosus* nima možnosti svobodne izbire; živi znotraj trdne strukture, v katero je izbran. *Homo metaphysiscus* lahko izbira in

mora izbirati; živi v odprti in neobstojni strukturi, katere vsebine izbira in sooblikuje sam. Ker pa hkrati ne poseduje vednosti in kriterijev za njeno dokončno učvrstitev znotraj posameznih metafizičnih simbolnih form (umetnost, filozofija, znanost, tehnika, ... in celo religija<sup>14</sup>), s tem ne postanejo samo te nekaj neobstojnega in problematičnega (torej zavestno podvrženega premenam časa), temveč in predvsem tudi on sam. *Homo metaphysicus* je zato *homo absconditus* (skriti, skrivnostni, nedorečeni, nedoumljivi), je človek, ki ga ni mogoče vsebinsko precizirati in definirati. Poskusi, da bi znotraj metafizike našli dokončne odgovore o naši naravi, so metafizično-umetelne poti, ki naj bi vodile nazaj v smer izgubljene religiozne gotovosti, dejansko pa vedno znova pristanejo v različnih ideoloških okovih. Prizadevanje po dokončnih odgovorih – pa naj bo to povezano s še tako visokimi humanističnimi ideali – se praviloma sprevrže v moro. Dokončno realizirani metafizični X ni več Bog, temveč njegovo nasprotje – hudič (totalitarizmi vseh vrst). Ker so se vsi metafizični modeli prikrivanja ničla v smislu odprtosti simbolno-diaforične zavesti izkazali za zavajajoče, je problematični položaj metafizičnega človeka kulminiral v še vedno trajajočem nihilizmu.

7. Kritika metafizične absolutizacije simbolnega X ni bila prvič nakazana šele pri Nietzscheju in njegovi kritiki šolske metafizike, temveč že mnogo prej pri Baconu (nauk o idolih) in Pascalu. »Brezskrbno drvimo proti prepadu«, zapiše Pascal, «toda predse smo postavili nekaj, kar nam

---

<sup>14</sup> Kot predmet svobodne človekove odločitve postane v obdobju metafizike tudi religija le ena izmed metafizičnih simbolnih form. Človek na trgu religiozne ponudbe in povpraševanja za zadovoljitev svojih osebnih smiselnih horizontov išče sebi primerno religiozno formo, znotraj katere želi navidezno ustaviti metafizični čas. Toda religiozne forme, med katerimi se lahko odloča, zdaj ne posedujejo več statusa nečesa brezpogojnega, nedvoumnega in dokončnega; tudi same so zvedene na raven spremenljivk, ki za nas vsebujejo natanko toliko vrednosti, kolikor je sami vanje položimo.

preprečuje, da bi ga videli.«<sup>15</sup> Pascal tematizira problem človeka v začetek novega veka značilnem kontekstu »nemega univerzuma« (psihološki učinki Kopernikovega heliocentrizma). V kraljestvu izpraznjenosti nekdanjih absolutnih (na srednji vek vezanih) opor, »drvimo proti prepadu«, toda tega ne vemo, ker nam pogled nanj zastirajo vedno novi projekti iskanja; končni rezultati metafizično-simbolnega iskanja so v svoji postvarjeni formi za Pascala oblike iluzij, so maske smislov, s katerimi človek prikriva doživeto izpraznjenost/ničnost lastne bivanjske forme.<sup>16</sup>

Toda goli uvid v človekovo antropomorfno ustvarjanje iluzij, idolov, mask smislov, s katerimi prikrivamo prepad, praznino oz. nič, sam na sebi še ne pomeni zdrsa v nihilizem – je pa njegov predpogoj. Neposredna pot v nihilizem se začne šele takrat, ko prične človek, opogumljen z rezultati tehnološkega napredka, brez strahu rušiti stare idole, ne da bi na njihovo mesto postavil nove. V tem kontekstu je tipična Feuerbachova antropološka redukcija, kot jo je izpeljal v svojem znamenitem delu *Bistvo krščanstva*. Smisel omenjene redukcije je v Feuerbachovi tezi, da je »absolutno bistvo, človekov bog«, »njegovo lastno bistvo. Moč predmeta nad njim je zato moč njegovega lastnega bistva. Tako je moč predmeta čustev moč čustev, moč predmeta uma moč uma samega, moč predmeta volje moč volje.« »Ne moremo se ukvarjati z ničimer drugim, ne da bi se ukvarjali s samim seboj.«<sup>17</sup> Človekovo razmerje do predmeta je v bistvu razmerje do zrcala, v katerem vedno vidi le samega sebe. Feuerbachov očitek religiji in spekulativni filozofiji je torej v tem, da sta zrcalno podobo obe jemali za objekt na sebi, namesto da bi v njej

---

<sup>15</sup> Citirano po: Landmann, Michael, *De homine*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1962, str.223–232.

<sup>16</sup> V tem in še marsičem drugem je Pascal Nietzschejev predhodnik.

<sup>17</sup> Feuerbach, Ludwig, *Bistvo krščanstva*, Slovenska Matica, Ljubljana 1982, str. 83.

videli subjektov odsev. Rečeno v našem besednjaku Feuerbach tako ne trdi nič drugega kot to, da metafizični X kot smoter človekove simbolne naperjenosti ni nobena nasebna kategorija, temveč antropomorfno ustvarjeni predmet, v katerem človek opredmetuje samega sebe.

S stališča predstavljene teorije simbolnih form v tej izjavi ni nič spornega. Sporno je nekaj drugega. S tem ko Feuerbach odstre pajčolan iluzije, pajčolan religiozne podvojitve, v prepričanju, da vrača človeku popolno svobodo in neokrnjeno, zgolj še samonanašajočo subjektiviteto v vsej njeni čutno-duhovni totaliteti, nehote postane eden izmed zadnjih in s tem najbolj odgovornih členov verige, ki so pripeljali do nihilističnega zloma ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja. Nerazrešeno namreč ostane glavno antropološko vprašanje, ki ga Feuerbach v svojem osvobajajočem entuziazmu spregleda: Ali živi človek glede na svojo simbolno naravo pristneje, polneje in s tem srečneje s podvojitvijo v zrcalu (ne glede na to ali se nujnosti simbolnega podvajanja zaveda ali ne), ali brez nje? Mit o Narcisu je mogoče razumeti tudi tako: Človek lahko neguje (ljubi) svojo človeškost le skozi podvojitve samega sebe v drugem;<sup>18</sup> če pa v zrcalu vidi le svojo lastno podobo, potem – tako kot Narcis – izniči negativno napetost, napetost, ki izvira iz neenakosti in nezamenljivosti in ki omogoča trajnost slehernega simbolnega razmerja – skozi poenotenje v istosti se razblini in premine kot človek. V tem je nedvomna religiozno-simbolna poanta mita o Narcisu, poanta človekove izvorno religiozno-simbolne narave. Resnični problem ne leži v dejstvu, da človek vedno in povsod podvaja samega sebe, resnični problem leži v vprašanju, zakaj to počne in kakšne so eksistencialne in etične konsekvence, če iluzijo podvojitve odpravimo, če zrcalo razbijemo. Vedeti namreč moramo, da zrcalni stadij pravzaprav ni nič drugega kot

---

<sup>18</sup> Tako v ontičnem kot ontološkem, medčloveškem kot kozmološkem smislu.

metafora za človekovo simbolno naravo, za njegovo samodopolnjevanje v drugem. Dogodki celotne novoveške zgodovine z vso strahovitostjo odgovarjajo na vprašanje, kaj se zgodi, če človeku odvzamemo iluzije, če mu odvzamemo tisto drugo, v čemer ne vidi zgolj samega sebe. Človek, ki ukine podvojitve, izigra samega sebe in ne boga; izigra svojo simbolno naravo. To ni apologija krščanstva, to je apologija simbolnosti.

8. Podobno kot Feuerbach tudi Nietzsche išče pot k neposrednemu, naravnemu, nezlaganemu, neodtujenemu človeku. Njegov nauk večnega vračanja enakega, ta desakralizirani ciklizem brez smisla in cilja, brez kakršne koli opore, brez specifične vloge človeka v njem, pomeni radikalno dekonstrukcijo vsega presežnega, je evangelij imanence, ki naj bi ga skorajda religiozno potrjevali in ga častili toliko bolj, kolikor manj je v njem smisla. Nadčloveškost Nietzschejevega nadčloveka – kot potrjevalca tovrstnega razumevanja sveta –, njegova presežnost, ni v tem, da je skozi kulturo simbolnosti nekaj več, da je metačlovek (*homo metaphysicus*), temveč prav nasprotno v tem, da to ni oz. si prizadeva, da to ne bi bil; bistvo nadčloveka je skratka v konceptualni zavrnitvi vsega presežnega, je v poskusu zatajitve simbolno-metafizične narave človeka kot neizogibne posledice njegove diafornosti. Toda metačlovek je v svojem ustvarjanju idolov, malikov in raznovrstnih mask smislov zgodovinsko dejstvo, Nietzschejev vseh navlak osvobojeni nadčlovek pa le zgodovinsko izpričana iluzija, je pojmovna konstrukcija; človek, ki bi želel živeti brez idolov, sam postane idol. Nenaravnost metačloveka je naravna (človek je po svoji naravi nenaraven, umetelen oz. simbolen), naravnost nadčloveka pa nenaravna – neuresničljiva, to pa zato, ker temelji na zmotni predstavi nediafornega, nesimbolnega človeka.

Nietzsche je vse življenje s kladivom razbijal privide in iluzije, toda šele 20. stoletje je nedvoumno pokazalo, da je za človeka najpogubnejša iluzija ta, da verjame, da lahko živi brez njih. »Deus absconditus je pustil za seboj kot svojo dediščino človeka kot homo absconditus. To je pojem človeka, ki je karakteriziran skozi voljo in moč, skozi voljo do moči.«<sup>19</sup>

9. Ob prehodu stoletij nihilizem ni več zgolj preroška floskula, temveč čedalje prepoznavnejša podoba novega duhovnega položaja človeka. V nekdanj samoumevne resnice krščanstva in tradicionalne filozofske metafizike<sup>20</sup> zdaj ne verjame nihče več; to pa nikakor ne pomeni, da je nihilizem že onstran metafizike, nasprotno, je njena brutalna potrditev skozi negativno izpostavitvev izhodiščnega fenomena metafizične kulture kot take, tj. praznine diaforično-simbolne zavesti oz. nič. Nihilizem je tisto, kar ostane od metafizike, če to razčaramo, če ji odvzamemo njene idole, če razvrednotimo njen spoznavnoteoretski idealizem, v katerega se je odela z začetki filozofije ter ta ostanek objektiviramo v nič. Absolutno je za religijo nekaj samoumevnega, metafizika se mora zanj boriti na različnih bojiščih in z različnimi sredstvi ter mu vedno znova pripisovati drugačno podobo (logos, bog, duh, um, narava, človek), nihilizem pa je tisto stanje metafizike, kjer se boj konča, ker se uveljavi prepričanje, da se ni vredno več za nič boriti. Brezup, pesimizem in radikalno zmanjšanje volje do življenja – to je rezultat soočenja s tistim, kar človek zagleda v koščkih razbitega zrcala: praznino lastnega pogleda. Metafizični X ostane trajno prazen in neobdelan; postane razpadajoče truplo ob katerem se redi iz nihilističnega relativizma izhajajoči svetovni nazor liberalistične vsedopustnosti.

---

<sup>19</sup> Jonas, Hans, Zwischen Nichts und Ewigkeit, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, str. 9.

<sup>20</sup> Filozofska metafizika, šolska metafizika in tradicionalna metafizika so sinonimi za določen tip filozofije kot metafizične simbolne forme. Metafizika kot simbolna forma je v tem smislu širši pojem od šolske metafizike.

Od začetkov metafizike kot simbolne forme njeni posamezni 'izrastki' (umetnost, filozofija, znanost, religija, politika, ...) na različnih ravneh in z različnimi orodji sestavljajo človeka v enotno in smiselno podobo sveta oz. simbolizirajo izpraznjeno mesto sakralnega. Znotraj nihilizma kot negativne dovršitve metafizike postanejo posamezne metafizične simbolne forme z vidika družbene koristnosti odvečne oz. odrinjene v rezervat kvečjemu zanimivih (nekoristno-neškodljivih), a nikakor ne več nujno potrebnih načinov osmišljanja sveta;<sup>21</sup> ali pa, tako kot v primeru znanosti, sicer še naprej ohranjajo določeno pomembnost, vendar le za ceno izgube avtonomnosti skozi vsiljeno službovanje najbolj zveličavnima nihilističnima simbolnima formama, tj. tehniki in politiki. Obe pomenita brutalno udejanjanje oz. institucionalizacijo volje do moči, tiste volje, ki ni dolžna polagati računov za svoje početje nikomur in pred ničemer.

Kot vidimo pa to ne pomeni, da v obdobju nihilizma premine simbolna strukturiranost človekovih dejanj kot taka, transformirajo se le vsebine in vrednosti na katere so ta dejanja usmerjena – na mesto tradicionalno iskanega velikega X stopi mali x, ki je v svoji neprikriti relativnosti podvržen nenehnim zavestnim spremembam; te pa so toliko hitrejše, kolikor bolj so njihove vsebine že *a priori* spoznane kot instrumenti brutalnega samoopredmetovanja oz. samouveljavljanja. Najbolj daljnosežna transformacija je tista, ki na mesto boga in klasičnih metafizičnih vrednot (resnice, dobrega in lepega) postavi fenomen tehnike ter z njo povezane 'vrednote' obvladovanja, pridobitništva in potrošništva. V nihilističnem svetu tehnike kot produktu subjektive volje do moči postane metafizični človek dokončno suženj rezultatov svojega

---

<sup>21</sup> Denimo umetnost in filozofija kot dve najstarejši metafizični simbolni formi.



lastnega ustvarjanja. Napačno je pogosto prepričanje, da se na začetku 20. stoletja metafizični dualizem razreši v tehnični monizem; med svetom tehnike in človekom namreč ne more veljati istovetnost, to bi bil absurd, temveč zgolj odvisnost. Nihilistični človek je reduciran na stopnjo instrumenta tehnične produkcije, njegovo vrednost pa mu podeljuje zgolj in samo funkcija, ki jo v tem procesu zaseda. V svojem linearističnem bistvu premočevanja – ustvarjanja in razpolaganja z vedno več moči – pomeni svet tehnike dovršitev judovsko-krščanskega eshatologizma v njegovi desakralizirani, banalno-profani formi; je *deus ex machina*, katerega glavni cilj je nenehno napredovanje in rast v smeri nedefinirane popolnosti.

Hesiod, ta največji prerok metafizike, je v *Delih in dnevih* formuliral izhodiščno-metafizično zasnovo človeka v njegovem razmerju do lastnega dela in rezultatov tega dela, ki da mu edini lahko zagotovijo »častno ime«; znotraj nihilizma doživi ta zasnova svoj dolgo napovedujoči se žalostni vrhunec. Človek si mora ustvarjati transcendence 'druge roke' (*second hand*). V svetu tehnike je človek na razprodaji. V odpovedi naravi, ki mu kot sredstvo stoji na razpolago, je prodal svojo čutno naravo in neposrednost, v odpovedi krščanskemu bogu je prodal ljubezen in sočutje, v odpovedi filozofiji je prodal iskanje resnice, v odpovedi sočloveku je prodal socialni čut in moralnost. Preostal je sebični, duhovno revni upornik, ki je pripravljen uporabiti vsa sredstva, da bi obvaroval svojo svobodo in neodvisnost, da bi obvaroval tisto, kar mu je še edino preostalo: svojo subjektiviteto volje do moči. V tem smislu je nihilistična simbolnost v svoji zavestno narcisoidni samonanašajočnosti izrazito avtodestruktivna.

10. Tako kot z metafiziko, ki ni odpravljena, temveč transformirana, se godi tudi s pojmom subjekta: ta je sicer izgubil masko nedotakljive odličnosti, za katero se je uspešno – bolj ali manj poudarjeno – skrival 2500 let, zato pa je lahko na površje splavalo njegovo prikrivano bistvo, njegovo brutalno ogrodje brezpogojne volje do moči. Resnica metafizičnega človeka, brez prikrivajočih mask smislov, se tukaj razkrije v vsej svoji šokantni goloti. Nihilistični subjekt ne zapolnjuje in ne prikriva ničesar več; njegova simbolnost postane dokončno sama sebi namen. Če metafizika išče mero dopolnitve v drugem in drugačnem, potem je nihilizmu kot razčarani metafiziki glavni smoter njegova lastna, samopotrjujoča moč. Toda človek na srečo nikoli ni subjekt v celoti, nikoli ni v celoti to, za kar bi se želel v svojem metafizičnem prizadevanju imeti; v opevano klasičnih obdobjih (antiki, renesansi, klasicizmu) ni tako vzvišen, čist in popoln, kot to verjame, v svojih dekadentnih obdobjih (iztek antike, iztek srednjega veka, iztek 19. in prva desetletja 20. stoletja) pa ni tako pritlehen in brezupen, kot se zdi.

Praktični človek je zmeraj več kot zgolj metafizični subjekt, pa naj si bo v njegovi pozitivni ali negativno-nihilistični formi. Podobna relativnost kot je ta, ki zaznamuje metafizični subjekt, se drži tudi fenomena nihilizma. Velika napaka bi bila, če bi nihilizem razumeli kot končni rezultat, kot nekakšno udejanjanje skritega bistva metafizike oz. njene dovršitve. Nihilizem namreč ni nič objektivnega, zato ga nikakor ne smemo postavljati v ontološki kontekst biti. Takrat, ko se metafizične maske smislov razkrijejo kot nekaj relativnega, se spontano uveljavlja prepričanje, da je človekovo življenje, njegovo simbolno prizadevanje osmišljujočega sestavljanja sveta, zgolj nekaj bežnega, trenutnega, historično pogojenega in posledično ničnega. Toda tudi to prepričanje samo, četudi je postalo prevladujoče, je zgolj posplošena subjektivna

predstava oz. specifično razumevanje človekovega položaja glede na celoto njegovega kulturnega prizadevanja; ali še natančneje: je posledica nezadostnega razumevanja človekove simbolne narave. Nihilizem je rezultat nezmernosti človeka kot *homo metaphysicus*, njegove do skrajnosti prignane želje, da bi dokončno kot absolutni spoznavni subjekt obvladal in zavladal svetu. Ko spozna svojo zmoto se njegov metafizični entuziazem sprevrže v svoje nasprotje, resignacijo in nihilizem. Toda metafizični X (veliki ali mali), njegova vsebinska praznina, njegova ničnost, ni izraz ničnosti celote biti kot take, temveč zgolj določenega aspekta človekove simbolne strukture kot mentalnega fenomena. Tako kot diafora ni nič objektivnega, tako kot razkol v strukturi bivajočega ne prizadeva bivajoče v njegovi celovitosti, temveč le nek njegov relativno omejeni segment (človeka), tako tudi simbolno-metafizični X ni nič objektivnega, temveč zgolj antropomorfni fenomen, ki označuje mentalno praznino (razdaljo), ki je nastala kot posledica totalne refleksijske zavesti oz. njene sposobnosti, da je do same sebe in sveta zavzela distanco. Napaka nihilistov je torej v tem, da iz nezadostnega in pomanjkljivega razumevanja človekove simbolne narave izolirajo nek njen segment in ga skozi preslikavo v nekaj objektivno nasebnega absolutizirajo. Razumevanje metafizičnega X kot objektivnega nič je le ena izmed mask (ne)smislov, ki se od klasičnih metafizičnih idolov razlikuje zgolj po svojem negativno radikaliziranem predznaku. Metafizični nič, ki ga izpostavi nihilizem, je nič diaforične zavesti in ne biti; je torej antropološka in ne ontološka kategorija.

11. Metafizični koncepti (simbolne forme) kot rezultati človekove na diafori temelječe dejavnosti posredno vselej pojasnjujejo njegovo specifično obliko obstoja, so torej antropološko utemeljeni. Če pa po drugi strani poskušamo izhajati iz specifike človekovega obstoja in ne

njegove dejavnosti – torej iz nekega domnevno nasebnega bistva –, potem se nam zgodi, da se nam diafora kot presežek in hkratni regulativni pogoj možnosti metafizike in človeškosti človeka izmika v samem aktu tega prizadevanja; tisto, kar naj bi zagrabili mi, v trenutku, ko se za to odločimo, trdno zagrabi nas same in s tem določeni miselni, praktičnoustvarjalni akt šele omogoči (*homo metaphysicus* je ujetnik svoje lastne simbolnosti). Približno tako, kot če bi želeli z roko zagrabit tekočo vodo: v tistem trenutku, ko jo z roko 'zagrabimo', voda dejansko zagrabi nas; mi smo mokri, ona pa teče dalje. Človek samega sebe, svoje narave, svojega 'bistva' ne zmore ujeti zato, ker je tisto, kar naj bi ujel, za kar si prizadeva, kar išče, prav to osmišljajoče lovljenje, prizadevanje, sestavljanje in iskanje samo; človek je metafizičen po svoji naravi. Če se torej želi izogniti negativnim – nihilističnim – posledicam razdvojenega, diaforičnega temelja lastne narave, lahko to stori le tako, da simbolno ustvarja in hkrati verjame v objektivno smiselnost in drugačnost tistega, kar je bodisi miselno ali praktično opredmetil in s tem na dejavni ravni prekriva oz. maskira konstitutivni primanjkljaj svoje biti. Specifičnost te vere pa bi morala izhajati iz antropološke vednosti, da – če želimo biti in kot kulturna bitja obstajati še naprej – v svoji diaforično-simbolni naravi druge izbire sploh nimamo. Vera v objektivno smiselnost in nujnost metafizičnih simbolnih dejanj je torej antropološko in ne ontološko spoznanje, je kritično spoznanje, ki se zaveda posebne narave simbolne zavesti in njenih meja. Naj se sliši še tako nesmiselno, brez specifične povezave vere in vednosti iz nihilizma ni mogoče izstopiti.

Nihilizem kot ideološka objektivizacija zavesti o lastni ničnosti in korelativno s tem o ničnosti sveta ni nobena objektivna pošast, ki od zunaj ogroža človeka, temveč ima svoje globoke korenine v človekovi naravi. Z njim se zato najbolj produktivno soočimo le takrat, ko izhajamo

iz razumevanja njegove antropološke pogojenosti, in ne, ko se za vsako silo postavljamo nasproti njemu, panično iščemo nove oz. obujamo stare vrednote in kličemo k pogromu proti vsem 'antihumanistom', 'ateistom' in 'amoralistom'. Nihilizem namreč ni nek zunanji sovražnik, ki bi mu lahko udobno naprtili vso krivdo, temveč latentno stanje človekove simbolne narave v njeni specifični, nekritično posplošeni formi. To latentno stanje pa ni vpisano v strukturo neke abstraktne zavesti, temveč je imanentno dejanski zavesti slehernega posameznika – vsi smo v enaki meri vpisani v igro njenih možnosti. Kdor tako kot farizej, v 'nihilističnem plesu' vidi plesati samo druge, ta ga ne bo zagledal. Kdor ne vidi svoje sence, svojega lastnega grotesknega ogrinjala in popačene figure, kdor ne vidi samega sebe kot soplesalca v tem plesu smrti – ta ga ne vidi.<sup>22</sup> Videti tukaj pomeni spoznati, razumeti, pomeni klic k prebujenemu in soodgovornemu delovanju, ki si prizadeva, upa in verjame toliko bolj, kolikor bolj jasno se pri tem zaveda, da na ta način najbolj konkretno potrjuje in živi svojo 'prečno' postavitev v območje bivajočega.

12. Poskusimo natančneje opredelite za kakšno antropološko vednost tukaj gre, na kaj mislimo, ko terjamo razumevanje antropološke pogojenosti nihilizma. Diaforična teorija človeka – ki gradi na njegovi zmožnosti, da v aktu totalne reflektivnosti oz., kar je isto, 'vnebovzetja duha', stopi ven iz samega sebe, ven iz enotne strukture bivajočega in si oboje naredi za predmet spoznanja – izpostavlja sekundarno vzpostavljeni pogoj možnosti simbolnih, duhovnih oz. kulturnih dejanj. V tradicionalnem kontekstu nepomirljivega nasprotja med naravo in kulturo to pomeni, da je gola eksistenca diaforične zavesti sicer delo, produkt evolucije življenja, vendar pa isto ne velja za rezultate diaforično-simbolne ustvarjalnosti; ti so docela umetelni, saj jih ne vodi nek

---

<sup>22</sup> Gre za parafrazo misli Maxa Schelerja iz njegovega spisa *Vom Ewigen im Menschen*.

domnevni presežek naravne vednosti (kot je denimo sistem instiktov pri živalih), temveč samo sebe določujoča, avtoregulativna in na svobodo obsojena razprtost zavesti. Diafora, ki jih vzpostavi zavest, ki stopi iz sebe – in tako postane ekscentrična kot je to imenoval Plessner –, sama na sebi ni nič, je zgolj prazni prostor možnih zapolnitev oz. simbolnih osmišljevanj. Iz nič svoje ekscentrične diaforičnosti se mora človek, takšen, kakršen je, šele narediti. Ta naloga je naravna, njen rezultat pa ne več. Kljub tej razliki pa smemo trditi, da je človek hkrati narava in kultura, kajti tisto, kar oba pojma tu ločuje ni nič objektivnega, temveč je le sekundarno vzpostavljeno reflektivno brezno – je nič. Razlika med naravo in kulturo je v sicer enotno strukturo bivajočega vpisana kot možnost in ne kot njena realizacija; realizacija te možnosti zato ni ontološko, temveč antropološko dejstvo. Rečeno drugače: Ekscentrična diaforičnost kot forma (kot pogoj možnosti) je tudi sama naravni fenomen (je rezultat evolucije), zato je trditev, da tu narava zavzame distanco do same sebe, da si postane predmet, vsekakor smiselna. Nenaravno, simbolno, virtualno ali na kratko kultura pa je umetelni fenomen, ki zapolnjuje prostor nastalega razcepa v prej enotni strukturi bivajočega, je akt svobode oz. odprtosti, je način udejanjanja začetne formalne možnosti – narava pa te sekundarne 'simbolne kreacije' ne vodi, ne upravlja več. Simbol upravlja in vodi samega sebe, ne da bi se pri tem lahko opiral na nekaj brezpogojno objektivnega; njegova edina brezpogojnost je njegova prazna diaforičnost. Človeška eksistenca je tako polje, v katerem se diaforična ekscentričnost 'igra' z njej lastno ali posredovano in njej drugo ali neposredovano naravo. V bolj tradicionalnem jeziku bi se temu reklo, da si duh, ki ga narava omogoči, naravo naredi za predmet in se tako v svoji simbolni virtualnosti sploh šele konstituira kot ne-narava.

To, kar omogoči nihilizem, ni nič drugega kot vrednostna interpretacija zastrašujočega občutka, ki preplavi človeka v trenutku uvida v brezdanjost lastne zavesti, in z njim povezana odsotnost želje, da bi to praznino smiselno zapolnil. Izhodiščno praznino diaforičnega pogleda nihilizem nekritično povzdigne na raven substance ter tako za nazaj razvrednoti smiselnost metafizičnih simbolnih aktov; naravni pogoj možnosti vstopa v novi, simbolni svet postvari v končni rezultat razvoja bivanjskih form, znotraj katerih naj bi bilo zaradi odsotnosti naravne ali božje previdnosti vse dovoljeno – brutalno samoopredmetovanje posameznikov in družbenih sistemov je logična posledica nihilističnega 'pre- oz. razvrednotenja'.

13. Plessner je bil nedvomno prvi, ki je s svojo formalno antropološko zasnovo ponudil možnost plodnega soočenja s problemom nihilizma.<sup>23</sup> Šele z izpostavitvijo ekscentričnega 'nič' lahko človek zasije v vsej svoji 'nepogojenosti in čistosti'; osvobojen vseh vnaprejšnjih vrednot in svetovnonazorskih sistemov, s katerimi se je obložil v zadnjih 2500 letih, stopi pred nas v vsej svoji prvinski, formalno-izhodiščni goloti, ki jo – če smo jo le sposobni dovolj poglobljeno dojeti – razkriva metafizika kot simbolna forma. V formalnem smislu je to stanje primerljivo s cikličnimi obredi politeističnih religij, kjer je stik s svetim omogočen šele skozi predhodno soočenje z ničem (kaosom) kot odsotnostjo vseh norm in zakonov.<sup>24</sup> Iz stanja odsotnosti vseh tradicionalnih metafizičnih konceptov se razpira možnost, da človeka zgrabimo v njegovem 'nasebju' in zgradimo novo filozofijo, katere temelj je prav s simbolnim ničem soočeni *homo diaphoricus*. V tem ničju, ki ga ne moti več zaslepljujoča svetloba 'veličastnih dosežkov', s katerimi je metafizični

---

<sup>23</sup> Podrobneje v *Homo diaphoricus*.

<sup>24</sup> To bi bilo stanje 'arhaičnega nihilizma' kot predpogoja sleherne nove stvaritve univerzuma.

človek samega sebe oblikoval v to, kar danes je, se razkrije kot tisti, ki ta nič obdeluje, ki v njem posreduje, in se v to, kar je, šele ustvarja. Znotraj tradicionalnih filozofsko-metafizičnih konceptov je človek vselej nekaj postavljenega, je vselej že oblečeni človek; tematiziran je v tistem, v kar se je že oblikoval oz. v kar ga je oblikovalo nekdo/nekaj drug(ega), pri čemer je to sekundarno (v kar se je oz. so ga oblikovali) dojeta kot primarno, kot samo po sebi umevna predpostavka.<sup>25</sup> To pa je tudi osnovni razlog, zakaj tradicionalne filozofske teorije človeka nikoli niso zmogle tolerantnega odnosa do drugačnih ljudi od tistih, ki so bili predmet njihovih apriornih razglabljanj, in zakaj so bile do drugih kultur sovražno razpoložene. S kančkom vizije in vere v človeka pomeni izhajati iz nič (iz njegove odprte nedoumljivosti) – ne pa tudi, tako kot nihilizem, v njem ostati – elementarno katarzično dejanje; tako kot je v izhodišču, ne pa tudi v konsekvencah, katarzično deloval Nietzsche, tako tudi Plessner, le da brez čustvene in miselne prenapetosti, bolj sproščeno, bolj domišljeno – tudi v konsekvencah.

14. Izhajajoč iz formalno-regulativnega pojma človeka, tradicionalna filozofska metafizika ni nič drugega kot rezultat njegove ekscentrične, na simbolnost obsojene diaforičnosti, ni nič drugega kot umetelni teoretski svet, znotraj katerega se je skušalo človekovi konstitutivno nedoumljivi odprtosti – potem ko življenje oblikujoča religiozna dovršnost izgubi svoj vpliv – dati neki, iz kritične misli izpeljani trdni temelj, na katerem bi lahko stal, neko dokončno mrežo smislov, v kateri bi imel točno opredeljen in za vselej določen položaj in pomen. Prav zaradi svoje antropološke slepote, ki je iskala absolutni pogled, koncepti tradicionalne metafizike ne morejo več tvoriti tistega ozadja, na katerega bi bilo mogoče projicirati

---

<sup>25</sup> Filozofija kot metafizika vselej teži k nedvoumni gotovosti religije; v tem je tudi razlog 1000-letne vzajemne podpore krščanstva in metafizično-filozofskih sistemov; filozofsko metafiziko smemo zato razumeti tudi kot obliko kognitivne, teoretične religije.



fenomen človeka, temveč je lahko, prav nasprotno, to ozadje le 'goli' človek sam: njegova diaforično-simbolna, ekscentrično pozicionalna strukturiranost. Iz njegove diaforične strukture ne izvira le metafizika kot simbolna forma, temveč tudi vse posebne metafizične forme. S tem ko metafiziko razumemo, jo tudi že presegamo, hkrati pa smo v tem ekscentričnem preseganju vanjo tudi ujeti; v razumevajočem distanciranju smo se namreč dotaknili neizogibnega pogoja vsega simbolnega, tj. diafore. Diaforo, ki jo vzpostavlja ekscentrična pozicionalnost, lahko sicer prelisičimo (mitična zavest, umetnost), ne moremo pa je odpraviti, ne da bi s tem prenehali biti človek. To, kar je Nietzsche zapisal o umetnosti, bi lahko v nekoliko spremenjeni obliki zapisali tudi o metafiziki kot simbolni formi: Svet je v svoji 'navidezni' resnici kot nihilizem nevzdržen. Metafizika je edino sredstvo, da se ta svet prenese. Mi imamo metafiziko, da ne bi propadli zaradi resnice.<sup>26</sup> Ob tem pa moramo hkrati tudi vedeti, da veličina in specifičnost človeka ni v tem, kar se skriva onstran njegovih želja in prizadevanj, torej v dokončno realiziranih predmetih njegove simbolnosti, temveč v teh željah in prizadevanjih samih. To pomeni, da lahko lastno človeškost živimo in jo potrjujemo le, če sprejmemo metafizično-simbolno strukturiranost naše tako-bitosti, jo igramo z vso potrebno pripadajočo resnostjo in odgovornostjo, toda hkrati tudi z nekim skeptičnim zadržkom, ki nam preprečuje, da bi metafizično odprtost dokončno zaprli v določeno duhovno institucijo kot končni model človekovega načina biti in zanj terjali vsesplošno sledništvo.

15. Če se za konec na kratko ozremo na diaforično teorijo človeka tudi v praktičnem vidiku, torej v tistem, ki naj bi nakazal možnost uspelega oz.

---

<sup>26</sup> Gre za parafraze dveh Nietzschejevih misli: »Svet v svoji resnici večnega vračanja enakega je nevzdržen. Umetnost je najboljšo sredstvo, da se ta svet prenese.« »Mi imamo umetnost, da ne bi propadli zaradi resnice.«

vrednega človekovega življenja, potem moramo ob tem še enkrat odločno poudariti, da človekova ujetost v metafizično strukturo simbolne zavesti ne sugerira predajanja malodušju in posledično še vedno trajajočemu nihilističnemu vrednotenju našega 'čemu živeti'. Nasprotno, iz resničnega razumevanja človekove ekscentrične diaforičnosti, njegove obsojenosti na metafizično svobodo simbolizacij, lahko izhaja le, imenujmo ga tako, antropološki imperativ odgovornega soustvarjanja humanizacije človeštva kot moralne naloge. Ne pustite si vzeti vaših sanj, vaših želja, vaše vere kot neresničnih, zakaj te so resnične natanko toliko, kolikor v njihovo resničnost sami verjamete; z njihovo močjo ustvarjajte vaš svet in skupni svet, toda ob tem vedite, da je vaš svet le eden od nešteti svetov, v katerih se simbolno opredmetujejo sanje milijonov ljudi, ki niso nič manj resnične in upravičene kot vaše lastne. Bogastvo raznolikih vsebin pa ni noben relativizem, ni zadnja postaja pred nihilizmom, temveč vstopnica v resnični, mirno mu lahko rečemo metafizični projekt humanizacije človeštva. Predpogoj razvoja slednjega pa je uvid v subjektivno strukturiranost vašega sveta, ki mu nič ne dovoljuje, da bi zase terjal objektivnost in s tem splošno veljavnost. Ne jemljite sanj in iz njih rastočih svetov drugim in ne dovolite, da bi drugi to storili vam, kajti vaš prispevek je bistveni kamenček v celostni podobi našega skupnega sveta kulture v vseh njegovih različicah. Uresničevanje vaših svetov pa ne pomeni apela po brezobzirnem, iz nihilističnega vzdušja rastočem (zlasti za zahod značilnem) samoopredmetovanju, temveč vase vključuje drugim svetovom zavezano odgovorno samoomejevanje. Najti ustrezno ravnovesje, simbiozo med 'mojim' in 'njenim/njegovim', 'našim' in 'njihovim' predstavlja največjo uganko in najbolj vznemirljivo nalogo projekta humanizacije, kateremu smo vsi zavezani v enaki meri, in to toliko bolj, kolikor sami na sebi in za sebe nismo nič.

Toda ne pozabimo, ničnost je vezana zgolj na izhodiščno pozicioniranost naše simbolne narave, ne pa tudi na našo telesnost, ki je že vselej onstran diafore, onstran ekscentričnega sveta duhovnih simbolizacij. Da ne bi ostali v preddverju človeškosti, smo igro simbolnosti dolžni igrati z vso pripadajočo zavzetostjo in odgovornostjo, a z prepotrebno vednostjo, da *homo diaphoricus* povezuje obe polovici, ki ju vzpostavlja demarkacijska črta njegove reflektivnosti: duha in naravo. Dejstvo, da smo v pričujoči študiji vso pozornost posvetili zgolj tistim vsebinam, ki se od diafore širijo v smer simbolnega samooblikovanja in ne v smer neposrednosti narave, temelji na enem samem, preprostem razlogu: v smeri telesnosti kot naše lastne neposredovanosti je že vse bolj ali manj dorečeno; narava je tu sama poskrbela za relativno trdnost in zaprtost, v kateri ni prostora in potrebe za odprtost simbolnih iger duha.

16. Igrati igro metafizičnih simbolnih form in pri tem ne zdrsniti v nihilizem je mogoče le, če omenjeno igro neločljivo povežemo z etičnim.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Glej avtorjevo študijo *Etično kot metasimbolna forma – Očrt antropo-etike*, *Anthropos*, št. 1-4, 2003.