Borut Ošlaj

Univerza v Ljubljani

Uvod v odnosno antropologijo jezika[1]

Enotna filozofskoantropološka teorija jezika ne obstaja. Gotovo pa so nekateri filozofski antropologi pomembno obogatili naše razumevanje fenomena jezika. V prvi vrsti to velja za Cassirerja, v manjši pa tudi za Plessnerja, Jonasa in nekatere druge. Presenetljivo pa te teorije niso pustile opaznih sledi v lingvističnih disciplinah, vključno s filozofijo jezika, kot da je možno smiselno in prepričljivo obravnavati fenomen jezika, ne da bi razumeli bitje, ki ta jezik ustvarja in uporablja. Tudi eno od zadnjih del, ki se loteva integrativno in interdisciplinarno naravnanih raziskovanj izvorov jezika in razumevanja pomena »pomena«, antropologije kot filozofske discipline ne upošteva.[2] Nezadostnost filozofskoantropoloških raziskav na področju jezika še precej bolj kot v nemško govorečih tradicijah izstopa znotraj angleško govorečih. Ta vrzel je preveč očitna, da bi jo smeli zanemariti. Pričujoča študija je zato poskus njene zapolnitve, ki v navezavi na omenjene filozofskoantropološke teorije, upoštevajoč klasično antropologijo in v naslednji študiji tudi nekatera spoznanja kvantne fizike, razvija osnutek odnosne antropologije jezika, znotraj katere igrajo ključno vlogo specifični odnosi, ki jih je sposoben ustvarjati in živeti samo človek. Z odnosno antropologijo torej mislim filozofskoantropološko razumevanje človeka kot bitja specifičnih odnosov na vseh zanj ključnih življenjskih ravneh.

1 O pogojih možnosti človeških odnosov

Človek je bitje odnosov; temu splošnemu opisu človeškosti človeka pravzaprav ni mogoče prepričljivo oporekati. Da je človek socialno bitje, da je komunikativna žival, da se oblikuje skozi razmerja do najrazličnejših form drugosti oz. *alteritet*, je le nekaj splošnih in tudi onstran akademskih krogov dobro znanih tez. Toda, če ostanemo pri splošnih opredelitvah odnosov, o človeku nismo povedali ničesar vznemirljivega, še manj tako posebnega, da bi ga to lahko opredeljevalo v njegovi enkratnosti. V odnose

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Filozofske raziskave« (P6-0252), ki ga financira ARRS, Javna agencija za raziskovalno dejavnost republike Slovenije.

2 Heinl Oliver, *Das Wort in seiner Bedeutung – Zur Genese von Sprache und Bewusstsein*, Hamburg, 2022.

CC BY SA

DOI:10.4312/ars.19.1.215-237

v najširšem smislu namreč vstopajo in jih tako ali drugače oblikujejo tudi nečloveška bitja; v prvi vrsti nam najbližji sesalci. Pravzaprav za vse, kar se s človeške perspektive kaže kot bivajoče ali obstoječe, velja, da je postavljeno v najrazličnejše mreže odnosov in struktur vzajemnih učinkovanj, vse od subatomarne ravni naprej.

Če naj bi bil človek kot vrsta res poseben, drugačen in z drugimi vrstami ne povsem primerljiv, potem za njegov tip oblikovanja odnosov mora veljati, da vsebujejo značilnosti, ki jih pri drugih vrstah ne opažamo. Tudi v tem primeru med filozofskimi antropologi in širše velja konsenz: specifičnost človekovih odnosov se kaže v njegovi spoznavni naravnanosti, v njegovi inventivnosti, ustvarjalnosti, dinamičnosti, eksperimentalnosti, presegajočnosti in načelni odprtosti v svet. Medtem ko se zdi, da so nečloveška bitja zaprta v svoje okolne svetove (J. J. v. Uexküll),[3] zaradi česar so njihovi odnosi bolj naravni, statični, pasivni, predvidljivi, da so skratka zaprta v funkcionalne kroge izbranih dražljajev in ponavljajočih se odzivov nanje, pa za človekove odnose že ob površnem opazovanju velja, da so skoraj neskončno raznoliki, nedoločeni, fleksibilni, spremenljivi, dinamični, eksperimentalni, nepredvidljivi ter da kažejo precejšnjo mero nenaravnosti in biološke neuporabnosti. Človek skratka odnose lahko oblikuje tudi aktivno kot njihov krmar oz. subjekt, s čimer svoji okolici in rečem v njej vsiljuje multiple podobe samega sebe. Kantovsko rečeno: človek kot transcendentalni subjekt, ki ustvarja svoj, sebi prilagojen svet fenomenov in predmetov. Pri navajanju razlogov, ki naj bi pojasnili specifično nedoločenost oz. odprtost človeških odnosov, filozofskoantropološka misel ponuja odgovore, ki so pojmovno sicer različni, pomensko pa vendarle precej usklajeni: razlogi naj bi tičali v naši neizgotovljenosti (F. Nietzsche), fakultativnosti (V. Frankl), odprtosti v svet (M. Scheler), biološki pomanjkljivosti (A. Gehlen), svobodi (J. P. Sartre), eksistenci (M. Heidegger) itd. Človek torej kot bitje, pri katerem naravne determinante na določeni stopnji (nikakor ne na vseh) onemijo, ga deloma razvežejo in hkrati zavežejo k svobodnemu oz. ustvarjalnemu življenju, k eksistenci, ki lahko upravlja tudi sama sebe. Toda resnične težave razumevanja narave človeških odnosov se zdaj šele pričnejo. Prepričljivega odgovora na vprašanje, kaj omogoča človekovo relativno odprtost, njegovo fakultativnost (bitje možnosti oz. potencialov), svobodo in ustvarjalnost, večina klasikov filozofske antropologije namreč ne ponudi; bodisi ga niti ne iščejo ali pa se, tako kot Scheler, izgubljajo v metafizičnih teorijah duha. Da bi lahko prepričljivo in argumentirano mislili specifike človeških odnosov in prek teh uvedli v temo odnosnoantropološke teorije jezika, se najprej na kratko in deloma povzemajoče[4] zadržimo pri določitvi pogojev njihovih možnosti.

---

3 Glej: Cassirer, 1978, 40–41.

4 Povzemajoče zato, ker sem o tem natančneje in obširneje spregovoril v nekaterih svojih delih (Ošlaj, 2000; Ošlaj, 2004; Ošlaj, 2005; Ošlaj 2015), deloma zato, ker bom v obravnavanem kontekstu odnosov in fenomena jezika izpostavil nekatere druge uvide ter perspektive.

Če za človekove odnose velja, da so osupljivo raznoliki, da jih je skoraj nemogoče zvesti na skupni imenovalec, potem nas že ta splošna opredelitev postavlja pred nalogo, da uvodoma premislimo fenomene raznolikosti, razlik in razlikovanj, saj so prav ti najprej vidna in najbolj splošna formalna značilnost naših odnosov. Dejstvo razlik in razlikovanj je za nas tako vsakdanje in običajno, da mu praviloma ne posvečamo pozornosti; da, celo za filozofijo bi lahko paradoksno ugotovili, da je fenomenu razlike – na katerem temeljijo vsa razlikovanja in raznolikost – posvečala relativno malo pozornosti, pa čeprav njena dejavnost nenazadnje ni nič drugega kot specifični način mišljenja razlik in razlikovanj. Za takšno trditev zadostuje že bežen vpogled v zgodovino filozofskih idej, kategorij in pojmov, ki so praviloma binarno strukturirani: ideja – materija, resnica – zmota, duša – telo, dobro – zlo, lepo – grdo, imanenca – transcendenca, subjekt – objekt, večnost – minljivost, človek – žival … Filozofija nenehno misli v razločkih, distinkcijah, misli to, kar v mišljenju razlikuje in ločuje; v tem smislu ne pretiravamo, če jo opredelimo kot tehniko mišljenja v visoki ločljivosti, skratka mišljenje v »HD-tehniki«. Kljub temu pa lahko v tem prepoznamo tudi neko presenetljivo nereflektiranost filozofije: skozi pretežni del svoje zgodovine (metafizika) se je ukvarjala skoraj izključno s predmeti razlikovanj, s tistim, kar razlikujemo in med seboj ločujemo, ne pa s fenomenom razlikovanja samega, ne s fenomenom Razlike na sebi. Že dolgo smo pogreznjeni v strukture razlik in razlikovanj; vidimo in mislimo samo to, kar razlikujemo in ločujemo. Sam akt razlikovanja, fenomen Razlike pa za nas ostaja nekakšna slepa pega, ki je ne vidimo, še manj mislimo, ker nam je preblizu, ker je sama – kot bomo videli – pogoj delitev in razlikovanj; nekaj, kar omogoča ne le razlikovanja, temveč posledično tudi specifike človeških odnosov.

Z Razliko v nakazanem smislu mislim temeljno antropološko Razliko, Razliko vseh razlik oz. s starogrško besedo: *diaforo*. V vsebinskem smislu je *diafora* prazen pojem, ni nobeno konkretno določilo človeškosti človeka; pomensko pa zaznamuje razkol, podvojitev, ločitev oz. izločitev dela človekove zavesti iz sicer enotne mentalne strukture, kaže torej na Razliko znotraj zavesti same. *Diafora* nastane kot specifični učinek »ekscentrične pozicionalnosti« oz. človekove »totalne refleksivnosti«, kot ju je v svojem prelomnem filozofskoantropološkem delu *Stopnje organskega in človek* opredelil H. Plessner (1965, 290–292). Človek kot ekscentrično bitje je zmožen povratnega nanašanja, to pomeni, da je v aktu samonanašanja na paradoksalen način hkrati tudi zunaj samega sebe, zunaj centričnosti življenja in njegovih mentalnih tokov. Zavest, ki se zaveda same sebe, misel, ki misli samo sebe, življenje, ki postane samemu sebi lastni predmet, ni več eno, v sebi nerazlikovano, temveč eno, v sebi razlikovano ter na ta način podvojeno. Stoječ v življenju človek motri samega sebe in življenje okrog sebe z ekscentrične pozicije; je hkrati v sebi in zunaj sebe. Ta »podvojitev« zavesti znotraj nje same, njena notranja razlikovanost, minimalna neenotnost oz. asimetrija, je učinek njene ekscentričnosti in hkrati temeljni vzrok človekove specifične zmožnosti

veriženja vseh nadaljnjih razlikovanj, delitev in ločitev. Človek zato »telo je« in hkrati »telo ima«, ga poseduje (Plessner, 1997, 79). Notranja razlika zavesti, ekscentrično-diaforične zavesti, kot jo v dopolnitvi Plessnerja kaže natančneje opredeliti, se nenehno prevaja, prenaša in končno razrašča v njegov predmetni svet, v univerzum razlik. Samó v sebi razlikovano bitje, bitje, ki je hkrati v sebi in zunaj sebe, lahko nenehno razlikuje in ločuje, lahko ustvarja svet razlik, delitev in njihovega sekundarnega, distinktivnega, natančnega, izostrenega spoznavanja. Kjer je vse eno, kjer ni razlik, tam tudi niso možni spoznavni in ustvarjalni odnosi. Jaz (ekscentrično-diaforična forma), ki nisem identičen sam s seboj, zato nisem in ne morem biti identičen z ničemer okoli in zunaj sebe.

Tu kaže iskati tudi razloge specifičnih občutkov drugačnosti, tujosti, izvrženosti in celo tesnobe človeka v naravi in svetu, ki jih na različne načine nagovarjajo malodane vse religijske tradicije (izgon iz raja, mit o Epimeteju, miti o zlati dobi in njenem koncu …). Tudi znotraj najstarejših religijskih form lahko prepoznamo nedvomne elemente, ki kažejo na človekovo specifično izvrženost in izločenost iz enotnih kontekstov bivajočega, kar kot pogoj možnosti šele omogoča in hkrati tudi ustvarja terapevtsko obsesijo obredno-simbolnega sestavljanja sveta, povezovanja človeka, narave in božjega. Da je človek sposoben povratnega nanašanja, da lahko samemu sebi postane predmet motrenja, da je naperjen nase, da je skratka ekscentričen, zunaj sebe stoječ, da na ta način med obe plati samega sebe vriva neko prvo, minimalno razliko oz. neenotnost, ki postane temelj vseh možnih razlikovanj in s tem tudi dinamike njegovega sveta kulture, je dejstvo, ki ga je težko zavrniti.

Ekscentrično-diaforična zavest, ne glede na to, ali se te svoje formalne specifike zaveda ali ne, pa ni samo pogoj simbolnega (gr. *symballo* = skupaj mečem, skupaj postavljam) sestavljanja človekovega sveta kulture, torej njegovega ustvarjalnega oblikovanja, temveč hkrati tudi pogoj njegovega zavračanja. Človek lahko vsemu, tudi samemu sebi, reče NE! (Scheler, 1998, 49). Diaforična vzpostavitev distance, oddaljitve ter posledična izločitev in osamitev je že sama na sebi primarna forma zanikanja. Tega specifičnega vznika človeškega uporništva zgodovinsko-evolucijsko sicer ni mogoče časovno izolirati in prostorsko locirati, ga pa je mogoče posredno dokazovati z načini človekovega delovanja. Pri tem ne smemo spregledati pomembne vloge mitske zavesti, ki je prva ponudila nekatere zelo splošne in hkrati univerzalne semantične okvire razumevanja učlovečenja. Že starozavezni mit izgona iz raja (mit o izvirnem grehu) pred nami razpre veriženje zanikanj: človek Bogu, samemu sebi in svetu reče NE! Hegel je imel prav, ko je govoril o uporu v raju, in nekoliko manj, ko je v njem videl začetek zgodbe o uspehu. Samo tisti, ki je zmožen zanikanja, lahko prerašča sebe in svoj življenjski prostor. Živali ne poznajo transcendence, ker niso zmožne stvarnosti reči NE!, ker niso sposobne specifične oddaljitve in samoizločitve iz kontekstov neposredovanosti. Diaforična oddaljitev, osamosvojitev in izločitev, NE! sebi kot naravnemu

bitju (figov list, zakrivanje) in stvarstvu (tujost, preseganje), imajo svojo hrbtno plat v DA!, v sprejemanju, razumevanju, spoznavanju, ustvarjanju, obvladovanju, gospodovanju in manipuliranju. V ekscentrično-diaforični osamitvi, v razliki med NE! in DA!, v ločitvi od lastne telesnosti in življenjskega okolja ter njunem ustvarjajočem posedovanju leži temelj neskončnih možnosti simbolnih svetov, vseh kreativnih odnosov, vseh uspehov in neuspehov človeštva.

Ekscentrično-diaforična zavest je v svoji specifični izločenosti, samosti in izolaciji izrazito nestabilna, krhka, nedoločena, odprta, svobodna in zato tudi skrajno senzibilna in krizna. Kot taka terja odločitev (gr. *krisis*) in ustvarjalno delovanje: pričenja se »drama svobode«, katere prvi akt je imenovanje.

2 Imenovanje kot temeljni jezikovno-simbolni akt

Človek kot ekscentrično-diaforično bitje (*homo diaphoricus*) vstopa v zase tipične simbolno ustvarjalne odnose z uporabo treh simbolnih modusov (Ošlaj, 2004, 50): predmetov, dejanj in besed. Predmet, dejanje, beseda niso le temeljna orodja, temveč hkrati tudi osnovni gradniki ustvarjanja simbolnega sveta oz. njegovih simbolnih form.[5] Lahko ustvarjamo in izdelujemo konkretne predmete (orodja in uporabne stvari), simbolni pomen imajo lahko naša dejanja (obredi, rituali, šport …) ali pa, končno, simbolni svet oblikujemo z besedami, z najbolj abstraktnim med vsemi simbolnimi modusi, s čimer ustvarjamo in členimo naš jezik. Vsi trije modusi se pri ustvarjanju simbolnih svetov seveda ne izključujejo, temveč se lahko prepletajo in dopolnjujejo. Prva dva simbolna modusa lahko za namene te razprave zanemarimo; vso pozornost zato namenimo tretjemu, besedi kot nosilnemu elementu človeškega jezika.

Ne kaže izgubljati časa z dokazovanji, da se za človeka tipični akt jezikovnih odnosov ne skriva v sporazumevanju oz. komuniciranju. Ta akt je gotovo bistven za jezikovne odnose, vendar nikakor ne le za človeške. Sporazumevanje in komunikacija sta le drugačna opisa odnosov, pravzaprav vseh odnosov: tudi odnos elektrona do atomskega jedra je specifična oblika komunikacije oz. izmenjave informacij. Šele z uporabo besed kot specifičnih nosilcev informacij vstopamo v kvalitativno drugačne jezikovne odnose, ki jih je, kolikor nam je trenutno znano, vešč le človek.

»Vrnimo« se ponovno v Edenski vrt; le da nas tokrat ne bosta zaposlovala izvirni greh in posledični izgon iz raja, temveč prvo dejanje, ki ga opravi človek v njem: podeljevanje imen. »Gospod Bog je izoblikoval iz zemlje vse živali na polju in vse ptice pod nebom ter jih pripeljal k človeku, da bi videl, kakšna imena jim bo dal, in da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek.« (1 Mz 2,19–21) Prva, formalna zanimivost tega dogodka je v tem, da so ga redaktorji uvrstili pred usodni ugriz v jabolko

5 Sintagmo simbolne forme uporabljam v navezavi na pionirja filozofije simbolnih form, Ernsta Cassirerja.

z drevesa spoznanja. V tem gre prepoznati simpatično nedoslednost pri kronološkem razporejanju dogodkov v raju, simpatično zato, ker se rajsko življenje tako ne pričenja z neposlušnostjo in uporništvom človeka, temveč z nečim bolj konstruktivnim in spodbudnim. Zakaj nedoslednost, da, celo napaka? Zato, ker mora biti bitje, ki naj bo sposobno imenovanja in tvorbe besed, že spoznavno in ustvarjalno naravnano. Da lahko človek sploh podeljuje imena, mora najprej okusiti slast prepovedanega sadeža; odpreti se mu morajo oči. Šele potem, ko reče NE! Bogu (nespoštovanje prepovedi jesti z drevesa spoznanja), samemu sebi in okolici, šele potem, ko ga ugriz v jabolko izloči iz kontinuuma bivajočega in njegove neposredovanosti, ga »ekscentrira«, izžene iz raja in ga s tem naredi za potencialno spoznavno bitje, šele potem se lahko pričnejo procesi sekundarnega prisvajanja in simbolnega (po)ustvarjanja. Prvo dejanje takšnega prisvajanja ni nič drugega kot imenovanje. Toda prvi korak v smeri ustvarjalnosti je že posledica ekscentrično-diaforične zavesti, »iz rajske simbioze izgnane« zavesti, ki šele iz specifične diaforične zunanjosti lahko vstopa v kvalitativno drugačne odnose z rečmi v njeni okolici.

Če človek kot *homo diaphoricus* ni v neposrednem odnosu do reči in procesov okolja, če je kot potencialno spoznavajoč iz njega specifično izločen, oddaljen ter glede nanj tudi osamosvojen, potem se mu to okolje najprej kaže kot uganka, ki v njem zbuja negotovost, radovednost, tesnobo, čudenje. Kot živo bitje, kot telo nanj sicer reagira tudi predvidljivo, sledi nekaterim dražljajem ter se nanje praviloma neposredno odziva v skladu z biološkimi determinantami in potrebami, vendar pa to ne velja za njegovo ekscentrično-diaforično zavest, ki medse in okolje samodejno izdolbe mentalni prepad in tako ustvari diaforično, v sebi razklano strukturo. Natanko v tem dejstvu možne mentalne distance do vseh reči in procesov leži hkrati skrita tudi možnost simbolnega povezovanja z njimi. Samo tisto, od česar se razlikujem in to različnost tudi čutim ali zanjo celo vem, lahko s simbolnimi akti pritegnem nase. Če je za žival dražljaj, na katerega se odzove, pretežno le tisto, kar omogoča preživetje njene vrste, potem za človeka dražljaj, ki sproži njegov dejavni odziv, lahko postane preprosto vse; tudi in predvsem tisto, kar ni posledica nobenega biološkega programiranja. Pomembno pa je razumeti, da ti dražljaji, imenujmo jih simbolni dražljaji (zato, ker sprožijo simbolne akte), niso čutne narave, četudi so sami na sebi lahko vezani na povsem običajne čutne reči. Ti dražljaji niso neposredni in živi, temveč posredovani in umetelni. Človek kot ekscentrično-diaforična zavest stopa v odnose z neskončnim oceanom dražljajev, ne da bi mu njegova biološka programiranost narekovala način odzivanja nanje; zanjo ti dražljaji preprosto ne obstajajo. Količina dražljajev, na katere se odzivajo nam najbližji sesalci, je sicer precej bornejša od naše, ni neskončni ocean, temveč prej premerljiva mlaka, toda v primerjavi s simbolnimi dražljaji so to vendarle neposredni, živi in zelo čutni dražljaji. Tega, kar lahko številne živali vidijo, slišijo, vohajo, čutijo in v najširšem smislu neposredno zaznavajo, si mi ne moremo predstavljati, ker je takšna intenzivnost

občutij za nas preprosto nepredstavljiva. Bogastvo in intenzivnost čutnih dražljajev, kot se ti prenašajo in zrcalijo v živalskem receptornem sistemu, sopovzročata oblikovanje trdnih in statičnih odnosov (vezi) med njimi in njihovim okoljem; tako trdnih, da si ni težko predstavljati, zakaj so živali v svoje okolne svetove zaprte in z njimi zraščene v nedeljivo celoto, iz katere ne morejo izstopiti.

Človek v množtvu reči, ki ga obkrožajo in ki jih zdaj motri z ekscentrične pozicije, procesov in dogodkov ne zaznava intenzivno; pravzaprav jih tudi ne more, saj je od njih v precejšnji meri biološko ločen. Kar pogosto čuti, so njegova notranja občutja, ki se ob tem motrenju v njem prebujajo: negotovost, tujost, zunanjost, tesnoba, radovednost, strahospoštovanje, interes, pa tudi veselje, čudenje in vzhičenost. Vendar pa vsa opisujejo zgolj njega, in ne reči. Nekatere ljudi ta občutja spodbudijo in motivirajo, da do njih zavzamejo specifične simbolne odnose, nekaterih pa ne, ker jih morebitni tesnobni občutki ali pa ravnodušnost odvračajo od tega, da bi z njimi vstopili v simbolno razmerje in hkrati v to vložili tudi svoj ustvarjalni napor. Toda kakor hitro je prvo simbolno razmerje vzpostavljeno, kakor hitro je temeljni jezikovni akt imenovanja izvršen, se imenu kot simbolu ne bo mogel več nihče izogniti. Ne vstopiti v simbolni svet jezika bi pomenilo prostovoljno samoizločitev in izobčenje iz nove dimenzije realnosti,[6] ki zdaj postane ekskluzivno merilo človeškosti in človečnosti. Ta svet je edini, iz katerega se ne more več izločiti, ne da bi pri tem prenehal biti človek – *homo diaphoricus*.

Oglejmo si natančneje, v čem se skriva specifičnost človekovega simbolnega odnosa do reči, procesov in dogodkov ter njihove elementarne utrditve v imenu. V hermenevtiko imenovanja se zdi nujno vstopiti skozi vrata mitične zavesti oz. arhaičnih religij; še toliko bolj, ker nam prav to obdobje ponuja preštevilne mite, ki nagovarjajo travmatično izgubo neposrednosti (zlate dobe, raja itd.) ob hkratnih obrednih in mitskih terapijah premagovanja občutka izločenosti iz kontinuuma bivajočega. Wolfgang Kaempfer je v svojem delu *Čas človeka* zapisal: »Kar je bilo s toliko strahu in nasilja izločeno, zaznamovano s tabujem, morebiti kaže na začetek neke verige izkustva, ki se je pričela s šokom. Zdi se mi, da bi to lahko bila rana, ki je zakrvavela z nastankom zavesti – z nenadnim vznikom celotnega možnega izkustvenega horizonta.« (Kaempfer, 1996, 65) Citirana misel z drugimi, heglovsko niansiranimi besedami nagovarja travmatično izkustvo vznika ekscentrično-diaforične zavesti in z njo povezanega negativnega občutja, ki ga arhaični človek od sebe najprej odrine z institutom tabuja oz. prepovedi.[7] Človek se od okolja, ki ga nagovori z neskončnostjo dražljajev, najprej ogradi, se glede na njegovo numinozno in ogrožajočo neizmernost zaščiti. Toda s specifične pozicije zunanjosti, izločenosti in izolacije je moralo biti prvotno izkustvo arhaičnega

6 Z realnostjo mislim človeški svet kulture in njenih simbolnih form, torej rezultat naših odnosov do tiste resničnosti, ki leži pred našo realnostjo in zunaj nje.

7 Glej tudi delo: Cazeneuve, *Sociologija obreda*, Ljubljana 1986.

človeka, če si smemo dovoliti tovrstno ugibajoče povzemanje, vendarle dvojno: »da je svet vedno drugačen, spremenljiv, zgolj parcialno predvidljiv in da je mogoče vtise, ki jih posreduje – vtisi so namreč od sveta zdaj ločeni – zagrabiti«. (Kaempfer, 1996, 67) Primarna travmatičnost diaforične zavesti je v občutku izvrženosti, samosti, nič manj pa tudi smrtnosti in minljivosti, ki postane zdaj predmet refleksivnega nanašanja; vendar pa hkrati kot svojo hrbtno plat ponuja tudi terapevtsko moč, da tisto, kar se zunaj nje v neštetih kombinacijah kaže kot gibljivo, nestalno in minljivo, v mislih zagrabi kot nekaj trdnega, premerljivega, trajnega in nespremenljivega. Natanko ta drugi korak kaže na vznik mitične zavesti, ki skozi številne mite in obrede prikrije nastalo diskontinuiteto ter ireverzibilno in odtekajoče nadomesti z reverzibilnimi, cikličnimi obredi ohranjanja minimalne gotovosti in nadzora nad svojim položajem. Nekaj podobnega misli Lévi-Strauss, ko v kontekstu totemizma piše, da je funkcija totemskega znaka v tem, da zapolni »neko prvotno bolje zapolnjeno semantično polje, v katero je prodrla diskontinuiteta« (Lévi-Strauss, 1994, 77).

Za našo razpravo je ključnega pomena arhaično-mitična gesta podvojitve reči, dogodkov in procesov v simbolnih modusih predmetov (totemi), dejanj (obredi) in besed (miti); zlasti seveda slednjih. Znotraj nastale diaforične strukture, človekove mentalne oddaljitve in izločitve fenomen glasovnega podeljevanja imen predstavlja elementarni akt ne le prisvajanja in označevanja, temveč tudi fiksacije oz. utrditve prvotno neulovljive in od njega neodvisne resničnosti.[8] Vendar bi sklepali prehitro, če bi že v tem videli nekaj tipično človeškega oz. simbolnega. Okolje si namreč prisvajajo, označujejo in do določene mere fiksirajo tudi živali. Pomislimo le na nam najbližje sesalce, ki z urinom označujejo svoj teritorij in ga posledično varujejo kot lastnino. Hkrati pa urin skupaj s svojimi kemičnimi spremembami predstavlja tudi sredstvo prenosa specifičnih informacij (pripravljenost na parjenje, identifikacija drugih članov …) oz. specifično formo komunikacije. Človek se od drugih sesalcev torej ne razlikuje v tem, da označuje in si prisvaja okolje ter njegove elemente, temveč v tem, kako, v kolikšni meri in zakaj to počne. Z imeni si primarno ne prisvaja zgolj življenjskega prostora, temveč tudi reči, procese in dogodke v okolju. Še več, prisvaja si praktično vse dejanske in umišljene reči, procese in dogodke, kar kaže na njegovo nedoločenost, odprtost, fleksibilnost in svobodo kreativnega prilagajanja okolja svojim specifičnim, še zdaleč ne le naravnim potrebam. Živali si z označevanjem, nasprotno, prisvajajo le ožji nabor natanko tistih elementov okolja, ki služijo njihovemu biološkemu programu.

S pozicije ekscentrično-diaforične zavesti se človekov svet kaže kot neskončno raznolik in diferenciran: formalna enotnost okolja se mu razprši v dejanski kaos med seboj nepovezanih reči, procesov in dogodkov, od katerih lahko vsak kadarkoli postane simbolni, biološko indiferentni dražljaj. Prav zaradi diferenciranosti in neskončne

8 Z resničnostjo mislim najširše od človeka neodvisno življenjsko okolje (glej tudi opombo 6).

raznolikosti njegovega sveta ter s tem povezane težnje, da kaos razlik uredi in obvlada, mora vsak element v njegovem okolju prejeti lastno ime, znak, s katerim si nedostopnost prvotno odtekajoče in neujemljive resničnosti ne le približa, temveč hkrati tudi ponotranji in utrdi kot trajno razpoložljivost in lastnino znotraj svoje lastne, sekundarno ustvarjene realnosti. Na ta način kaotično množtvo od nas neodvisnih in nam tujih reči postane od nas odvisen predmetni red. Človek kot ekscentrično-diaforično bitje, preplavljen s kaosom dražljajev, na katere se mora odzvati, bi brez jezika kot organizacijskega principa znorel.

V trenutku, ko neko bitje imenujemo z besedo »mamut« ali si celo naslikamo njegovo podobo, je »mamut« postal trajni predmetni inventar naše zavesti. Znotraj nje se določena imena in samostalniki v širšem smislu naknadno povezujejo ter urejajo v soodvisno strukturo pomensko sorodnih simbolnih elementov (mamut, sulica, kopje, lovci, lov, načrt, družina, hrana, lakota, skrb …). To, kar imena in samostalniki v širšem smislu označujejo, imamo v simbolni posesti tudi takrat, ko označencev ne vidimo, slišimo ali vohamo oz. še preden se prične odvijati neko imenovano dogajanje; neodvisno torej od njihove prisotnosti, bližine in dejanskosti. V analizi možnosti ustvarjanja simbolnih podob Hans Jonas izpostavlja natanko to novo obliko simbolnega posedovanja, »v katerem prejme subjekt svet v roke, ne da bi mu slednji vsilil svojo sedanjost«. (Jonas, 1994, 307) Živali, nasprotno, sedanjosti svojega okolja ne morejo nikoli ubežati; načini njihovega označevanja, prav tako pa tudi proizvajanje zvokovnih znakov, niso simboli, temveč, kot je to pokazal Ernst Cassirer, signali, ki ostanejo neločljivo povezani s »fizično bitjo«. (Cassirer, 1978, 55) Do fenomena ponotranjanja in trajnega ohranjanja reči znotraj njihovih zavestnih stanj pri njih nikoli ne pride in tudi priti ne more, saj niso sposobne oblikovati specifične ekscentrične oddaljitve in posledične podvojitve svojega bivanjskega horizonta.

Človek neodvisne reči ponotranji v predmete in jih trajno shrani v svojih mentalnih stanjih. Človekovo jezikovno označevanje je tako primarno in bistveno ponotranjajoče prisvajanje rečnosti sveta v podobi simbolnega znaka – imena. Ime kot elementarni besedni označevalec je prvi simbolni obliž na diaforično rano neenovite, v sebi razlikovane zavesti, ki razlikuje in od sebe ločuje vse, na kar se nanaša; toda obliž z neskončno ustvarjalno-povezovalnim potencialom. Neodvisna gibljivost zunanjega sveta reči sveta je prevedena, poustvarjena, ujeta in fiksirana v subjektivnosti simbolne zavesti, ki podobno kot fotoaparat ustavi dinamiko in razpršenost okoljskih elementov ter jih zamrzne v razpoložljivost besednega znaka. V simbolni svet jezika in njegovega ustvarjalnega potenciala zato lahko vstopi in v njem biva le človek. Jezik kot označevalna mreža simbolnih znakov postane njegov *ἦθος* (*êthos*), njegovo bivališče. Natančneje: bivališče njegove človeškosti in človečnosti. V tem smislu lahko deloma razumemo tudi Heideggerjevo tematizacijo govorice kot hiše biti (Heidegger, 1967, 181). Kdor se v jeziku kot specifičnem *hologramu*, simbolnem *zajetju vseh reči, procesov, dogajanj in*

občutij – dejanskih in umišljenih –, vsaj pasivno ne udomači kot govoreče bitje, kot *ζώον λόγον έχον* (*zóon lógon échon*), ne doseže bistvenega vidika človeškosti in človečnosti. Iz navedenih razlogov je tudi skrajno zavajajoče za ključno odkritje človeka, ki požene kolesja kulture in zgodovine, jemati ogenj, kolo in podobne materialne artefakte. Za našo prevladujočo naravoslovno-tehniško kulturo je sicer razumljivo, da svoj izvor povezuje z omenjenima odkritjema ter jima pripisuje status elementarnih tehnoloških in kulturnih sprožilcev; toda kritično in objektivno historično gledano mora bitje, ki se nauči prižigati in obvladovati ogenj ter ustvarjati orodja (pestnjake, kolo, vitel …), že posedovati ekscentrično-diaforično pogojeno sposobnost imenovanja reči in dogodkov. Šele sposobnost podvojitve sveta na zunanjega in notranjega, na neodvisno rečnost in razpoložljivo predmetnost, četudi najprej in predvsem na ravni predverbalnega občutenja, lahko sploh sproži najrazličnejše procese ustvarjalnega obvladovanja sveta in nastanitev človeka v simbolnem. Ne ogenj ali kolo, temveč simbolni akt imenovanja je zato tisto ključno dejanje *homo sapiensa*, ki sproži njegovo zgodovino.

Tudi Cassirer primarno stopnjo oblikovanja jezika razume kot način, »kako se kaos neposrednih vtisov za nas izčiščuje in ureja tako, da ga imenujemo« in mu s tem pripišemo »jezikovni izraz«. (Cassirer, 1985, 35) Kako pa jezikovno urejanje sveta poteka? Imenovati pomeni nekaj ločiti, razdvojiti neko enoto na dvoje, izločiti in osamosvojiti simbolni substrat reči ali dogodka, zagrabiti in v našo trajno posest prenesti njuno »bistvo«. Mitična zavest v imenih vidi celo duše reči, zato imajo imena zanjo magično moč, ki realno učinkuje. Da je to lahko le delo diaforične, razlikovane ter razlike in ločitve ustvarjajoče zavesti, je samoumevno. Toda prisvajanje in grabljenje navidezno ločenega ter njegovo sekundarno jezikovno prisvajanje je v celoti že aktivnost jezikovnega subjekta. Jonas je v svoji teoriji človeka kot *homo pictorja*, torej ustvarjalca podob, opozoril na eidetsko (*eidos*), oblikujočo moč človekovih predstav in zamisli. Ker je jezik precej zapleten in spoznavno izmikajoč, človekovo specifično sposobnost simbolnega oblikovanja sveta Jonas raje raziskuje na na videz preprostejšem primeru zmožnosti ustvarjanja podob (risane slike, jamske poslikave …). Toda te zmožnosti so identične tistim, ki omogočajo imenovanja in tvorbo jezika. V obeh primerih sta na delu isti princip ločitve forme od materije in način, kako prva vsili podobo drugi. Eidetska forma se osamosvoji s tem, da na simbolni ravni použije naravni substrat (Jonas, 1994, 42–44). Seveda ni treba dokazovati, da bitje, ki slika bizone in jelenjad ter okolju vsiljuje svoje eidetske predstave, že mora razpolagati z njihovimi imeni. Še preden jih lahko naslika, jih mora v podobi simbolnih reprezentacij najprej ponotranjiti v spominu ter si jih tako simbolno prisvojiti in dobiti v oblast. Šele na osnovi imenovanih, označenih predstav lahko zdaj *de facto* svet oblikuje po svoji meri.

Na tem mestu moramo opozoriti na nevarnost poenostavljanja: prisvajanje sveta se za človeka namreč nikakor ne odvija samo na verbalni, temveč primarno že na neverbalni ravni, na ravni čustev, doživljajev, volje, interesa. Še preden lahko posvojim in

si utrdim neko reč ali dogodek v obliki imena, sem moral biti doživljajsko in volitivno nanj že naperjen. Pomislimo na trajajoče občutke tesnobe ali čudenja, grozljivosti ali fascinacije, ki jih pri nečloveških bitjih ne poznamo. Tesnoba, zlasti pa grozljivost, pomenita resničnosti reči NE! Čudenje in fascinacija, nasprotno, pomenita DA!,[9] s čimer sprožita procese verbalnih in drugih označevanj in prisvajanj. V tem smislu je neverbalna, simbolno še ne formirana, telesna raven prisvajanja izhodiščna; je pogoj možnosti procesa verbalizacij, ki primarno doživljajsko raven zgolj uredi, omeji in dokončno utrdi v znaku. To pomeni, da so tudi naša čustva in doživljanja pogosto že ekscentrično-diaforično prepojena, so posebna čustva, ki jih rojevajo specifična mentalna oddaljitev, zunanjost in posledična razlikovanost; če ne bi bilo tako, bi namreč nujno in v celoti morali ostati vezani zgolj na biološko pomembne dražljaje. Cassirer človekov duh razume kot »voljo do oblikovanja« (Cassirer, 1995, 27) – podobno tudi Jonas –, kar prav tako kaže na elementarno oblikujočo in imaginativno moč, ki je na delu že na doživljajsko-volitivni ravni, še preden torej ta lahko postane slišni ali vidni znak.

3 Mitična in logična beseda

Videli smo, da je nastanek nosilnih elementov jezika rezultat specifičnega odnosa človeka do njegovega okolja in samega sebe (imenovanje notranjih zavestnih in doživljajskih stanj). Specifičnost teh odnosov leži v ekscentrično-diaforični zavesti in njenih aktih ustvarjanja simbolnih form,[10] simbolnega holograma, med katerimi prav jeziku pripada izhodiščna in konstitutivna vloga. Opis ekscentrično-diaforične zavesti v njenem razmerju do reči in simbolnih aktov imenovanja, do oblikovanja imen kot simbolnih znakov (prvotno govorjenih), je doslej potekal skoraj izključno na formalni ravni. Posvetimo se zdaj še nekaterim zgodovinskim, vsebinskim, pomenskim in tudi problematičnim kontekstom nastanka ter uporabe imen in besed v širšem smislu. Pri tem bom izhajal iz razlikovanja dveh osnovnih tipov besed: govorjene in zapisane ali ožje, mitične in logične besede. Za razumevanje jezika, njegovih odnosnih struktur, ki jih človek nevidno hrani v sebi, in odnosov, ki jih z njegovo uporabo razpleta zunaj sebe, je razlikovanje med mitično in logično besedo ključno.

3.1 Mitična beseda

Prve besede so bile govorjene, glede tega ni dvoma. Ustvarila jih je človeška zavest, ki pa ni identična tisti, ki si jo pripisujemo vsaj zadnjih 2500 let naše zgodovine.[11] Prvi

9 Morda še kaže dodati zelo pomembno občutenje skrivnostnosti, ki glede na svoje pomenske razsežnosti zaseda vmesni položaj med obema osnovnima tipoma občutij, nekakšen most in prehod med njima.

10 Cassirer v *Filozofiji simbolnih form* izpostavlja in izčrpno obravnava predvsem jezik, mit, religijo, umetnost, znanost.

11 Nekaterih opaznih, vendar ne tudi bistvenih razlik med dinamiko razvoja zavesti znotraj t. i. zahodne kulture in azijskih tradicij na tem mestu ne bom posebej tematiziral.

znani in razmeroma dobro raziskani tip zavesti ter njen način oblikovanja, uporabe in razumevanja jezika pogosto imenujemo s sintagmo mitična zavest. Besede, ki jih ustvarja mitična zavest, zato poenostavljajoče imenujmo s sintagmo mitične besede. *Mitos* (gr. *μῦθος*) izvorno pomeni toliko kot beseda, govor, pripoved. Že njegova etimologija tako jasno kaže, da gre za govorjeno besedo, ki se sčasoma mreži v nize govorjenih besed oz. v pripovedi, ki imajo že nedvomno propozicionalni status.[12] Vendar mitična in govorjena beseda nista sinonima: mitična beseda je sicer vedno tudi govorjena, ni pa vsaka govorjena beseda, zlasti ne zadnjih 2500 let, hkrati tudi mitična; čeprav lahko še vedno ohranja nekatere njene elemente – denimo zrenjskost, čutnost.

Ena od najbolj izstopajočih lastnosti mitične besede je njena tavtegoričnost (F. W. J. Schelling, E. Cassirer). Tavtegorija je nasprotje alegorije in označuje neposredovanost: mitska zgodba nikoli ne pomeni nekaj drugega, temveč natančno tisto, kar izreka in pripoveduje; v njej skratka ni zavestno prikritih ali napotujočih pomenov. Razlika med imenom in predmetom, znakom in označencem je v mitu formalna, dejansko pa za mitično zavest beseda pomeni ter hkrati v celoti predstavlja in povzema tisto, kar v moduliranem glasu izreče: neposredovano rečnost reči in dogodkov. Paradoksno bi lahko rekli, da neka zunanja reč, četudi izrečena, tu še ni postala predmet. Mitična beseda torej ni zgolj sekundarni zastopnik ali formalni označevalec, temveč verbalna podvojitev reči ali dogodka v »živi« besedi (Ošlaj, 2004, 56–65).[13] Mitične besede imajo zato magično moč. Njihova ustrezna, obredna uporaba ni le opis dogodkov, temveč tudi njihova reaktualizacija, zato poseduje stvariteljsko moč. Mitična beseda je neposredna, doživeta, živa, z okoljem in njegovo rečnostjo prepletena ter zato tudi učinkujoča. Ni le opis sveta, temveč hkrati tudi ta svet sam, je njegova izrečena in slišna dimenzija.[14] Mitična zavest je formalno gledano sicer že nedvomno ekscentrično-diaforična, saj ustvarja svoj simbolni svet predmetov, dejanj in besed, obsesivno grabi in si prilašča vse elemente okolja, vključno z zvezdnimi prostranstvi; njena posebnost

12 Starega vprašanja, ali od vzkličnega do propozicionalnega jezika vodi neposredna in postopna pot, od vzklikov, kot je bolečinski »aua«, do besednih označevalcev »boli«, »bolečina«, ni treba posebej obravnavati (glede tega glej: Cassirer, 1978, 152–154); med obema tipoma glasovnega odzivanja na neko stanje zija namreč diaforični prepad. Propozicionalni jezik lahko nastane šele tam, kjer je zavest zmožna specifičnega samonanašanja, kjer zavest ni zgolj telo in njegov neposredni podaljšek (spontano, sočasno proizvajanje glasov), temveč telo tudi ima, poseduje, ter mu tako lahko vsiljuje lastne, od telesnosti neodvisne forme in vsebine (Plessner, 1997).

13 Vendar to velja zgolj za mitično zavest; tako misli in deluje sama. Dejansko pa si tudi ona prisvaja rečnost v predmetnem svetu, le da se tega lastnega simbolnega vložka praviloma ne zaveda.

14 John Fire Lame Deer, veliki zdravilec plemena Sioux, podaja zanimivo primerjavo uporabe in pomena imen pri belcih in Indijancih: »Besede so tudi simboli, v sebi premorejo veliko moč, še posebej imena. Vendar ne Charles, Dick in George. V njih ni veliko moči. Nasprotno pa so imena kot Red Cloud, Black Elk, Whirlwind, Two Moons, Lame Deer (imena velikih zdravilcev) v odnosu do Velikega duha.« »Za belca so simboli zgolj stvari za ugibanje, igra z mislimi. Za nas so dosti več. Življenje je za nas simbol, ki ga je treba živeti.« (Jahr, 2010, 37) Tukaj gre za zelo lep in avtentičen primer opisa mitičnih imen, njihove primarne moči, ki se kot val (o tem več v naslednji študiji, *Odnosna antropologija jezika in kvantna fizika*) razteza daleč onstran zvočnih meja izgovorjene besede in učinkuje tudi tam, kjer z našega zornega kota besede in imena nimajo nobenega učinka in moči več.

je zgolj v tem, da se tega ne zaveda oz. da ta lastni simbolni vložek odmisli, potlači. Je zunaj, živi in misli pa tako, kot da je še vedno neposredno vpeta v homogenost univerzuma.

Zakaj? Kaj mitični besedi omogoča, da se ne konča in omeji znotraj specifično artikuliranega glasu? Zakaj se zdi, da se širi tudi zunaj same sebe, da je skratka vpeta v okolje, ki izvorno ni besedno? Ko je Kurt Riezler opisoval značilnosti Homerjevega jezika (*Iliada*), je zapisal, da pri njem ne gre »niti za predmete niti za pojme«, temveč za »bitnosti, stanja, moči, bistva nekega bivajočega«, ki jih Homer ne imenuje, temveč jih »pusti sijati«. (Riezler, 1968, 14) Četudi Homer stoji na prehodu med mitičnim in logičnim besedotvorjem (ok. 800 pr. n. št.), še vedno ohranja naperjenost na celoto bivajočega, tako »da ostanejo skupaj vsa nasprotja, med katera je razpeto človekovo življenje«. (Riezler, 1968, 9) Formalno seveda tudi on imenuje, ujezikuje in pripoveduje, toda na način v resničnost vpetega in iz nje sijočega jezika, ki se od nje še ni oddaljil, osamosvojil in neprodušno zaprl v lastno simbolno realnost. Mitična zavest gotovo ustavlja minljivost časa, fragilnost in dinamično spremenljivost življenja grabi v znakih, predvsem besednih, vendar to počne tako, kot da subjekt tega početja ni ona sama, temveč resničnost okrog nje, katere integralni del ostaja in ki zdaj neposredno govori ter se ubeseduje skozi njo.

Še enkrat: zakaj in kako je to možno? Prejšnje poglavje sem zaključil z opozorilom, da se besedno prisvajanje sveta za človeka ne odvija samo na verbalni, temveč primarno že na neverbalni ravni, na ravni čustev, doživljajev, volje, interesa. Označujemo in imenujemo namreč lahko le tisto, kar nas predhodno nagovori na neverbalni ravni čustev in doživetij. Če se nečemu čudim ali me to fascinira, bom naredil vse, kar je v moji moči, da si to reč ali dogodek prisvojim in ga primarno na označevalski besedni ravni trajno shranim v spominu, da bi tako lahko kadarkoli pozneje eno ali drugo z uporabo njunih besed vedno znova obnavljal, podoživljal in tudi instrumentalno uporabljal. Če iz tovrstnih občutij sledijo prvi akti verbalizacije, potem to pomeni, da gre že za specifična doživetja ekscentrično-diaforične zavesti, ki niso le organski podaljšek zunanjih dražljajev, temveč prvi korak v smeri aktivnega simbolnega oblikovanja. Kaj ima to opraviti z mitično zavestjo? Prav zanjo se namreč zdi, da je njeno besedotvorje močno prežeto s protosimbolnim[15] doživljanjem, ki bivajoče z močjo besede objektivno soustvarja in ne zgolj v besedah povzema ter shranjuje za nadaljnjo uporabo. Mitična beseda relativno tekoče prehaja iz okolja v jezik in nazaj verjetno zato, ker je še »živa« (Schelling, Nietzsche), neposredna, sijoča (Riezler) oz. ker je močno prežeta s čustveno-doživljajskim valovanjem oz. z valovno dimenzijo čustvovanja. Pojem valovanja

15 O pomembni vlogi »naravne simbolike« govori tudi E. Cassirer, vendar zgolj kot o naboru doživljajskega, čutnega, imaginativnega materiala, ki naknadno preide v trdnost simbolne forme (E. Cassirer, 1964, 41), ne da bi prepoznal njeno specifično naravo, ki simbolno formiranje zahteva, ter pojasnil, zakaj čustvovanje nečloveških bitij nikoli ne more preiti v simbolne forme.

tu namenoma uporabljam v navezavi na kvantnofizikalna spoznanja[16] o dvojni naravi elementarnih entitet na subatomarni ravni, znotraj katere se denimo elektron lahko manifestira bodisi kot val (valovna funkcija) ali (takrat ko ga denimo merimo) kot fiksni in merljivi delec.[17] Seveda gre za analogijo, ki pa vendarle kaže zanimive podobnosti z dogajanji na subatomarni ravni. Z valovno dimenzijo čustvovanja mislim njeno nehomogenost, njeno megleno razpršenost. Ko in če se denimo nekdo veseli, se to čustvo hitro, brez besednih posrednikov prenese na bližnje osebe; enako velja v primeru negativnih čustev, skrbi, žalosti (sočutje). Čustva se od osebe A do osebe B praviloma širijo kot val, neposredno in hitro; dobesedno preplavijo tistega, ki jih spontano, brez razumskega posredovanja, lahko sprejme. Ko in če to čustvo ubesedimo, njegova valovna dimenzija podobno kot na kvantni ravni kolabira in dobimo merljivo, uporabno enoto – koaguliran delec, ime, ponavljajoče uporabno besedo. Za mitično besedo je značilno, in to je pri tem bistveno, da je v strnjenem verbalnem delcu v močno zgoščeni obliki ohranjena čustveno-energetska razsežnost predverbalnega življenja; ta zdaj le čaka nekoga, ki jo bo kot šaman ali mag znal prebuditi, se na njenih krilih povezati z resničnostjo in nanjo celo vplivati.[18] Ker gre za neposredno govorjeno, in ne zapisano besedo, je valovna dimenzija seveda vezana na telesno prezenco, ki z doživeto govorico pomenske valove širi v okolje, se vanj nezadržno izliva.

Mitična beseda je tako paradoksno (podobno kot elektron ali foton) hkrati val in delec; je njuna indiferenca, zato je lahko hkrati učinkujoča in hitro prenosljiva v okolico ali pa kot delec (zamejen glasovni znak) nenehno pri roki, uporabna in poljubno ponovljiva. Mitična zavest se z uporabo imen in drugih besed od okolja ne le loči (česar se sicer ne zaveda – formalna diafora[19]), temveč se z istim sredstvom z njim hkrati tudi povezuje; ona je hkrati medij ločitve in človekove osamosvojitve na eni ter povratne, tokrat ozaveščene integracije oz. združitve na drugi strani. Mitična beseda je kot rana, ki zdravi samo sebe;[20] je ločitev in distanca, ki se naknadno in na višji spoznavno-ustvarjalni ravni vrne v bivajoče ter nanj učinkuje v skladu z voljo mitičnega subjekta. Zato ne preseneča, da je in zakaj je mitična zavest z naravo tesno povezana oz. je njen soudeleženi agens.[21]

---

16 Natančneje bom povezave med odnosno teorijo jezika in kvantno fiziko predstavil v članku *Odnosna antropologija jezika in kvantna fizika*, ki naj bi predvidoma izšel konec leta 2025 ali v začetku leta 2026.

17 Tovrstno dvojnost med drugim dokazuje znameniti eksperiment z dvojno režo, v katerem pred merjenjem foton izkazuje naravo valovanja, v trenutku merjenja in opazovanja s strani raziskovalca in merilnih naprav pa se spremeni v materialni delec.

18 Na tem mestu se ne morem spuščati v obsežne antropološke raziskave, ki so polne tovrstnih evidenc z vseh koncev sveta (glej npr. dela Mircea Eliadeja).

19 Več o fenomenu formalne diafore znotraj mitične zavesti glej Ošlaj, 2004, 50–55.

20 Gre za parafrazo znamenite Heglove teze, da je spoznanje rana, ki zdravi samo sebe. Bolj kot za spoznanje pa to, kot zgoraj pokazano, velja za mitično besedo oz. zanjo to velja v večji in natančnejši meri.

21 Indijanci Hopi so denimo prepričani, da sta njihovo govorjenje in petje povezana z »valovi in valovanji«, ki ne vplivajo le na lastne dejavnosti. Mislim in besedam je lastna moč, ki vpliva na vse;

Ko Platon kritizira mite, z njimi misli zgodbe, ki so v spremenjenih družbenih in idejnih razmerah že izgubile svojo prvotno ustvarjalno moč in postale pripovedke za otroke. Dejansko pa tudi on natanko to, kar sem tu želel ubesediti s sintagmo mitične zavesti in njenega besedotvorja, globoko spoštuje in celo povezuje z modrostjo. Pri tem mislim na mesto v *Fajdru*, ki načenja problem *manie* oz. blaznosti: »Največje izmed dobrin nam nastajajo po blaznosti, ki je dana kot božanski dar. Kajti prerokinja v Delfih in svečenice v Dodoni so tedaj, ko so blaznele, storile veliko dobrega za Grčijo, tako za posameznike kot za skupnost« (v: Colli, 2010, 20). Platon mit misli neizvorno, kritizira njegovo degenerirano formo v času, ko mitična zavest že prepušča svoje mesto logični, od nje pa ostajajo zgodbe brez učinkujoče moči ter tuje novim potrebam in izzivom tistega obdobja;[22] dejansko pa kot arhetipski filozof (M. Eliade) kaže veliko mero fascinacije nad njenimi izgubljenimi viri. Blaznost, ki jo globoko spoštuje, je namreč primeren opis mitične besede in njene valovne dimenzije, ki se širi z veliko čustvene energije in z elementarno vednostjo/modrostjo prepričuje. Platon se priklanja Pitiji, zato ne preseneča, da filozofijo razume kot ljubezen do modrosti, in ne kot modrost samo; ljubezen in prizadevanje po tisti modrosti, ki se je v njegovem času že izgubila.

Zanimivo je, da Schelling v *Sistemu transcendentalnega idealizma* predstavlja nekakšno grobo genealogijo zgodovinskega razvoja človekovih ustvarjalno-spoznavnih zmožnosti, ki naj bi potekala od »oceana poezije« prek »mitologije« in »filozofije« k »znanosti«. Najmogočnejši temelj vsega spoznanja je zanj ocean poezije kot poetično-ustvarjalne bujnosti narave (gr. *poiesis*), ki pa kontinuirano slabi in je v znanosti praktično več ni (Schelling, 1982, 240). Mit je zanj že prva oblika odmika, ki pa je hkrati od vseh nadaljnjih spoznavnih form praizvoru najbližji. To, kar Schelling misli s primarnim »oceanom poezije«, tu povezujem z mitično zavestjo. Ko mitične zgodbe enkrat zapišemo, pa že prestopimo Rubikon, ki odpre povsem nove možnosti in nevarnosti, hkrati pa za vedno zapre vrata v mitični raj blazne, magične, neposredno eruptivne ustvarjalnosti.

3.2 Logična beseda

Tako kot mitična beseda ni identična govorjeni, pa vendar z njo tesno povezana, tudi logična beseda ni identična zapisani. Toda brez zapisane besede, postopoma zapisovanih mitskih zgodb in pripovedi, bi verjetno ne prišlo do pomembnih jezikovnih sprememb, kot tudi ne do sprememb zavesti kot jezikovnega subjekta. Šele z zapisano besedo, z njenim izvzetjem iz neposredne in s čutnostjo tesno povezane govorice, ta pridobi svoj samostojni medij obstoja, v katerem podobno kot fizični predmeti zdaj

besede lahko tudi zdravijo ali ubijajo (glej: Jahr, 2010, 38–39).

22 Podrobneje o tem glej Ošlaj, 2004, 86–93.

tudi sama kaže svojo vidno razpoložljivost, ne da bi bila nujno uporabljana. Zapisana beseda omogoča, da se pričnemo z njo ukvarjati, o njej razmišljati ter se z njo igrati neodvisno od neujemljivosti, fluidnosti in bežnosti izgovarjanih besed, neodvisno od njene primarne vpetosti v telesnost in njeno interaktivnost v naravnem prostoru. Zapisana beseda je beseda na sebi, je osamosvojena beseda, je beseda, ki je iz življenja prenesena na kamnite in glinene table, na papirus, na papir in nazadnje še v digitalne pomnilnike. Ne več minljivega, bežnega življenja, beseda v prvih visokih civilizacijah postane trajna vsebina kamna in papirja, na katerih lahko teoretično živi stoletja in tisočletja.

Za zapisano mitično besedo so to povsem novi in njeni prvotni živosti tuji, mrtvi mediji, zaradi česar postopoma nujno odmre ne le mitično besedotvorje, temveč z njim tudi mitična zavest. Iz posmrtnih ostankov mitične besede, iz ugasnitve njene dinamične valovne dimenzije in omejitve njenih razlivajočih se pomenskih razsežnosti na zapisani besedni znak, v antični Grčiji vstane – kot Feniks iz pepela – povsem nova beseda: *logos*. Človeštvo je desettisočletja pilo nektar življenjskih odnosov in ga sproti uporabljalo v magično-poetičnem oceanu prvotno žive govorice. Z njenim zapisovanjem se pričenja postopek shranjevanja, arhiviranja, nalaganja v specifična jezikovna satovja. Zapisani jezik tako postane prva oblika »eksternega diska«, na katerem je naloženo vse dotedanje bogastvo naših življenjskih odnosov. Z njim v rokah, sito življenja ter relativno neodvisno od njegove nepredvidljivosti in neobvladljivosti, se človeštvo zdaj poda na novo, drugačno, samostojno, toda tudi precej bolj tvegano pot. Vsaka oblika samostojnosti pa nujno pomeni tudi osiromašitev predhodnega bogastva odnosov ter njihovo reduciranje na skupino izbranih in privilegiranih.

Logos (gr. λόγος) je pomensko izrazito večplasten, pomeni lahko – tako kot *mitos* – besedo in govor (tokrat predvsem zapisana), vendar tudi um kot specifično spoznavno zmožnost, kozmično zakonitost, razlago, definicijo. *Logos* kot zapisana beseda in govor, kot zapisani *mitos*, postane temelj vseh njegovih novih pomenov (umnost, analitičnost, zakonitost). Če želimo razumeti fenomen novonastale zapisane besede oz. logične besede[23] in njenih pomenskih razsežnosti, ki so bile mitični besedi tuje, potem moramo razumeti naravo odnosa, ki se oblikuje med govorečo osebo in zapisanimi besedami na zunanjem predmetu. Oseba, ki bere pred seboj zapisane besede, ne govori, ne izreka, ne sporoča, predvsem pa ne komunicira z ljudmi in naravo. Razumeti skuša zapisane znake, ki prav tako ne govorijo, ki so pasivni, brez krvi, brez življenja, mrtvi, toda hkrati so to vendarle besede, ki jih v veliki meri pozna, uporablja, jih govori, izreka in z njimi komunicira. Vendar zdaj, ko bere, ko se jim razumevajoče približuje v njihovem osamosvojenem, iz življenja iztrganem mediju, teh besed ne uporablja več kot orodij komunikacije in vpliva na okolje; te

23 Z logično besedo mislim besedo kot *logos*, besedo, ki v sebi razgrinja pomenske kontekste gr. pojma *logos*, torej ne v vsakdanjem razumevanju smiselne besede.

primarno ne govorijo in ne učinkujejo več skozi njega, temveč v osamosvojeni in relativno nedoločeni pomenski razsežnosti kot razpoložljivost čakajo, da z njimi nekaj naredimo.

Branje je prvi korak izdelovanja vednosti. Če je mitični zavesti vednost/modrost neposredno vznikala v govorici in njeni doživljajsko-valovno-magični povezanosti z najširšim okoljem, potem morata logična zavest in njena primarna spoznavna forma, filozofija, vednost/modrost proizvesti sami; ne več primarno iz neposrednega odnosa do bivajočega/narave, temveč predvsem iz razumevajočega odnosa do shranjenega, govorno nemega pomenskega satovja na »eksternem disku«. Med človekom in besedo zdaj zazija prepad; kar je bilo pred tem neločljivo povezano, se s posredovanjem papirja in drugih možnosti zapisa trajno loči. Človek zdaj ni več le govoreče bitje, temveč tudi govor in besede misleče bitje. Šele s tem, ko govorico prenesemo na papir ipd., se od nje oddaljimo, vzpostavimo distanco, šele s tem jo lahko prvič, in to dobesedno, tudi vidimo: lahko jo merimo, primerjamo, premišljamo, razlagamo, analiziramo in postavljamo v nove, neposrednosti življenja tuje abstraktne odnose. Če spoznavanje razumemo v grškem pomenu, kot umsko, nepristransko, od mnenj in predsodkov neodvisno spoznanje resnice, potem se to ne prične z »ugrizom v jabolko«, temveč nedvomno šele v tistem trenutku, ko prvič zagledamo osamosvojeno jezikovno satovje; v trenutku, ko prvič preberemo zapisano besedo – *logos*.

Ko *logos* beremo, ko vstopamo z njim v ponotranjeno in ne več zgolj govoreče razmerje, pričnemo misliti. Zapisana beseda je kondenzat bogastva življenjskih odnosov, je strdek pridelanega življenjskega nektarja v materialnem satovju; *logos* zato prvotno, kot zapisana beseda, ni več subjekt in agens, temveč trpni objekt – spoznavni predmet, osamosvojena in okrajšana zrcalna podoba, v kateri zremo nas same. Tu pa se hkrati pričenja tudi njegova preobrazba: branje je začetek razvoja kritičnega mišljenja. Ker zapisana beseda kot delec, kot zrno, ne poseduje več žive valovne dimenzije, ker ni več organsko vpeta v konkretne odnose, temveč kot samostojni in osamosvojeni znak ždi in čaka, da z njo nekaj naredimo, to od beročega terja novo obliko odnosa do jezika. Zapisani jezik postane predmet razmisleka osebe, ki ta jezik govori in skozi njega deluje, živi. Jezik torej stopi v spoznavajoči odnos do jezika; njegova živa forma v odnos do njegove znakovne abreviature, okrajšave. V tem smislu filozofija kot primarna forma kritičnega mišljenja in spoznavanja ni nič drugega kot specifični pogovor jezika s samim seboj. Če rečemo, da je filozofija misel, ki misli sebe samo, s tem mislimo isto. Specifični nemi, razmišljajoči način komunikacije jezika s samim seboj rodi *logos* kot umski princip. Da je filozofija pravzaprav analiza jezika, smo ugotovili razmeroma zelo pozno (L. Wittgenstein), čeprav to *de facto* počnemo vsaj zadnjih 2500 let. Še več, v svojem temelju je ujetnica jezika nenazadnje tudi t. i. eksaktna znanost. Pionirji kvantne fizike (W. Heisenberg, N. Bohr) tega dejstva niso nikoli nehali poudarjati, hkrati pa so izpostavljali potrebo po novem, drugačnem jeziku (H. P. Dürr).

Na tem mestu se ne bom spuščal v konkretni razvoj prehoda mitične k logični besedi,[24] izpostavil bi na kratko zgolj to, da je ta postopen in traja več stoletij. Najbolj očitno so spremembe vidne s primerjavo del *Iliade*, *Odiseje* (Homer), *Dela in dnevov* ter *Teogonije* (Hesiod). Zlasti zadnji dve, Hesiodovi deli že kažeta na popolno zmagoslavje umnosti, avtonomnosti in spoznavnega napredka. S Heraklitom, kot je na to opozoril Cassirer, prvotna jonska filozofija narave preide v filozofijo jezika (Cassirer, 1978, 148); *logos* kot kozmična, umna zakonitost postane njen vrhovni princip. Mitično fiziologijo neposrednega grabljenja in prisvajanja zdaj nadomesti semantika grabljenja kot spoznavanja specifičnih besednih pomenov, ki se kot po tekočem traku osamosvajajo v metafizične, od življenja bolj ali manj neodvisne bitnosti (*logos*, bit, ideja …). Tisto, kar z umskim razumevanjem zapisane besede zagrabimo in dokončno utrdimo, je pojem kot abstraktni nosilec pomenov. S pojmi si prilaščamo, grabimo in trajno ponotranjamo bistva besed, njihovo prečiščeno pomensko strukturo; pojem je zato čisti »zagrabek«, osamosvojeni destilat in strdek valovne dimenzije čutnosti mitične besede.[25]

Toda s pojmom ne utrdimo in ustavimo le čutnih razsežnosti mitičnih besed, temveč ustvarjamo tudi nove pomenske svetove, ki niso več neposredno povezani s konkretnostmi bivanja. Spomnimo se le Parmenida, ki je že na samem začetku zgodovine filozofije skoval njen dolgo časa prevladujoči temeljni pojem »bit« in ga celo izenačil z mišljenjem. Z njim se dokončno razbije mitična enotnost misli in čutov; edina vez, ki še povezuje življenjsko resničnost s svetom logičnega jezika, je zdaj glagol biti v svoji abstraktni in vsebinsko skrajno okleščeni formi. V eni sami besedi, ki ne označuje več ničesar konkretnega, temveč nas napeljuje na miselno predstavo celote vsega, je že na delu nova, za logično zavest nemara najbolj značilna zmožnost: abstrahiranje. *Logos* je sicer prvotno predvsem motreč in razmišljujoč, primerjajoč odnos do zapisanih besed; toda s tem, ko se jih uči misliti neodvisno od njihovega naravnega, govornega medija, že dokazuje svojo zmožnost posploševanja in abstrahirajočega poenotenja razlik,[26] posledično pa tudi zmožnost ustvarjanja novih besed in pomenov, ki jih v faktičnosti našega življenja niti ne vidimo, niti ne slišimo, niti vohamo ali kakorkoli zaznavamo. Mitična zavest nikoli ne ustvarja besed, katerih predmetov ne bi bilo mogoče videti, slišati, vohati, zunaj in znotraj sebe doživljati ter čutiti. Vse besede so bodisi vezane na zunanjo ali notranjo čutnost (duša); zato ni zmožna posplošitev in abstrakcij. Cassirer na nekem mestu opisuje arhaično ljudstvo, ki je živelo v okolju zelo raznolikih vrst papig, pri tem pa je vsako vrsto imenovalo s posebnim imenom; splošnega, abstraktnega pojma papige, ki bi povezoval v isti rod vse različne vrste, pa ni poznalo.

---

24 O tem podrobneje: Ošlaj, 1992; Ošlaj; 2004.

25 V nemščini pojem pomeni *Begriff*, ki etimološko izhaja iz glagola *greifen* = grabiti, prijeti.

26 Glej tudi Kantova poglavja o transcendentalni logiki in dialektiki v njegovi *Kritiki čistega uma*.

Michael Hochgesang je na številnih primerih pokazal, da je »odločilni mejnik pri prehodu mitičnega k logičnemu razvoj predstave o absolutni identiteti. Ta pomeni izključitev vsake prostorske in časovne perspektive. Z zajetjem absolutne identitete postane predstava časovno in prostorsko razrešeni pojem, iz mnogopomenskega nastane enopomensko. Iz zrenjskih, spreminjajočih se razmerij med predstavami nastajajo trdni nezrenjski odnosi med pojmi.« (Hochgesang, 1965, 115) Misliti razlike z vidika nečesa skupnega, ustvarjanje identitete, zahteva okrajšave, posplošitve, redukcije. Na ta način sicer prispemo do abstraktnih pojmov, identitet in novih pomenskih sklopov, toda za ceno osiromašitve čutnosti in oddaljitve od neposrednosti življenja.[27]

Ne gre pa spregledati, da je imel pomemben delež pri razvoju abstraktnega pojmovnega mišljenja tudi določni člen »τσ«, ki ga je poznala antična grščina in bi ga v drugih, primerljivih jezikih tistega časa zaman iskali. Z njegovo pomočjo je bilo možno pridevnike preprosto substantivirati. Seveda tudi mitični jezik uporablja pridevnike, govori o dobrih in slabih vojakih ali ljudeh ipd., toda dobrega kot takega ne misli, ker še ne ločuje med subjektom in predikatom. Bruno Snell je v primerjavah grškega in latinskega jezika dokazoval, da je bil že Homerjev jezik v uporabi določnega člena razvitejši od latinščine. Grški določni člen »*τσ*« fiksira nerečno (*das Undingliche*) in ga postavi kot splošno reč. V tem smislu je uporaba določnega člena pomenila pomembno jezikovno prednost glede možnosti abstraktnega mišljenja, saj je bilo mogoče pridevnike na ta način z lahkoto ločiti od samostalnikov in jih substantivirati v samostojne pomenske nosilce. Denimo: *τσ ἀγάθων* (*to ágáthon*), kar pomeni dobro, dobro na sebi in neodvisno od predmeta, ki ga prvotno opisuje. Ciceron je imel pri prevajanju najpreprostejših grških pojmov baje veliko težav, ker latinski jezik ni poznal določnega člena. Tako je npr. moral *τσ ἀγάθων* prevajati z razmeroma zapletenim besednim nizom »*id quod bonum est*«, torej »tisto, kar je dobro« (Snell, 1968, 22). Brez jezikovne posebnosti določnega člena Platonova najvišja ideja gotovo nikoli ne bi mogla postati abstraktno Dobro, Dobro na sebi; da, tudi idej v tem primeru ne bi bilo mogoče misliti. Nedvomna prednost, ki jo ponuja določni člen, je gotovo tudi v tem, da na preprost način omogoča mišljenje skupnega, povezovalnega ter s tem preraščanje razlik in ločitev. Zavzemanje za skupne dobrine, za skupno dobro, za *humanitas* človeka in stremljenje k oblikovanju humane družbe, ki vključuje najrazličnejše ljudi, je gotovo možno samo na ozadju razumevanja in uporabe splošnih, abstraktnih pojmov, osvobojenih okovja čutnosti.

Vse to je vodilo tudi do hitrega razvoja govorništva. Zapisana beseda, ko enkrat zakoličimo njen pomen, določimo njene pomenske meje, kontekste in načine uporabe, se sčasoma prične uporabljati tudi kot retorično sredstvo; to pomeni, da se iz papirja lahko vrača v življenje, na mestni trg (*agora*). Toda *logos* kot govorna beseda, kot logično preudarjanje zdaj ni več organski podaljšek prakticirajočega življenja, temveč

27 V tem kontekstu je treba spomniti, da je nekaj podobnega trdil že Nietzsche v delu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* (Nietzsche, 2004, 67).

miselni izdelek, produkt, s katerim vstopamo in oblikujemo dialoge, spoznavamo, usklajujemo, razumemo ter upravljamo družbo in sebe (Sokrat); z njim lahko tudi služimo (sofisti). *Logos*, tako zapisani kot tudi govorjeni, ni več nadaljevanje življenja z drugimi sredstvi, temveč od njega ločeni in osamosvojeni krmar (*kybernetes*).

Z vstopom pojmovnega mišljenja na trg se pričenja nov proces delitev, ki ga ni mogoče več ustaviti. S tem ko se zapisana, logična beseda loči od reči, dejanj in dogodkov, se ne osamosvoji le *logos* kot umni princip spoznavanja, temveč se loči tudi duša od telesa, teorija od prakse, notranji svet od zunanjega, denar od blaga, predikat od subjekta in, končno, človek od narave. Odnos človeka do narave, ki je vključeval njegov celostni senzitivni in emocionalni aparat, s povzdignjenjem pojmovnosti, umnosti, duševnosti, abstraktnosti, formalnosti, teorije in spoznavanja utrpi usodni udarec. Človek se od zdaj naprej lahko zgleduje, utemeljuje, primerja, uči in vrednoti zgolj in samo v odnosu do sočloveka kot edinega nosilca *logosa* in vsega tistega, kar lahko domisli njegov um. Tako denimo Sokrat v *Fajdru* izreče simptomatične in praviloma spregledane besede: »Ne zameri mi moj dragi! Kajti ukaželjen sem. Polja, posestva in drevesa me nočejo nič učiti, pač pa ljudje v mestu.« (Platon, 1969, 10) Avguštin je pozneje to specifično samonašajočnost in ukvarjanje človeškega duha s samim seboj pregnantno izrazil z besedami, da želi človeški duh tu postati »všeč samemu sebi« (v: Safranski, 1997, 47). Nekaj podobnega v svoji kritiki Sokrata misli Nietzsche, ko pojem označuje za prazno lupino, nekoč z intuicijo prežete metafore, ali Heidegger, ki v svoji kritiki metafizike ugotavlja, da je »mišljenje že dolgo na suhem«.[28] (Heidegger, 1967, 183) Tako kot *logos*, ki postane nesoudeležena, osamosvojena in iz kontekstov neposredno bivajočega izločena beseda, tako nujno tudi filozof kot skrbnik in pooblaščeni uporabnik *logosa* ni več del sveta, temveč njegov nesoudeleženi gledalec in mislec; nekdo, ki želi »od zunaj« logično rekonstruirati svet. Hegel, zadnji velikan osamosvojene logične misli in njen grobar obenem, bi dejal, da filozofija, podobno kot sova Minerva, prične s svojim mislečim skeniranjem bivajočega ponoči, ko dan opravi svoje in svet potone v spanec nedejavnosti.

Toda uporaba logičnih besed, zaradi naraščajoče abstraktnosti in njihove delne osamitve, ne pomeni le nedvomne osiromašitve čutnosti in čustvenosti, temveč tudi ključni korak k obogatitvi realnosti človekovega simbolnega sveta in njegovih odnosov,[29] hkrati pa specifična tveganja in nevarnosti, ki bi se jih govoreča in pišoča bitja morala zavedati, če želijo sebi in drugim v prid bolje upravljati svoja jezikovna orodja in z njimi konstruktivneje vplivati na svoja in druga življenja.[30]

---

28 Da sta se oba, tako Nietzsche kot Heidegger, čutila dolžna ustvariti nov, drugačen, nemetafizičen jezik, je v luči opisanih epohalnih sprememb v obdobju začetkov grške misli razumljivo. O tem, kaj in kako jima je uspelo ali spodletelo, pa tu ne kaže presojati.

29 Cassirer je v tem, podobno kot Hegel, videl celo proces človekove samoosvoboditve (Cassirer, 1978, 288).

30 V naslednji študiji (*Odnosna antropologija jezika in kvantna fizika*), ki bo neposredno nadaljevanje pričujoče, bom v navezavi na nekatera spoznanja kvantne fizike razvil tezo, da ključni element jezika niso besede na sebi, temveč specifični pomenski mostovi med njimi ter z besedami tesno prepletene diaforično-simbolne mreže odnosov, na katerih temeljijo vse simbolne forme; najprej in predvsem jezik.

Seznam literature

Cassirer, E., *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil – Die Sprache*, Darmstadt 1964.

Cassirer, E., *Ogled o čovjeku*, Rijeka 1978.

Cassirer, E., *Filozofija simboličkih oblika I.*, Novi Sad 1985.

Cassirer, E., *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hamburg 1995.

Cassirer, E., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Hamburg 2004.

Cazeneuve, J., *Sociologija obreda,* Ljubljana 1986.

Colli, G., *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010.

Eliade, M., *Kozmos in zgodovina*, Ljubljana 1992.

Heidegger, M., *Izbrani spisi*, Ljubljana 1967.

Heinl, O., *Das Wort in seiner Bedeutung – Zur Genese von Sprache und Bewusstsein,* Hamburg 2022.

Hochgesang, H., *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert*, München 1965.

Jahr, S., *Steinzeit ist Neuzeit. Wie die Quantenphysik das Urwissen beweist*, Güllesheim 2010.

Jonas, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930.

Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. 1994.

Kaempfer, W., *Zeit des Menschen*, Frankfurt a. M. 1996.

Lévi-Strauss, C., *Rasa in zgodovina, Totemizem danes*, Ljubljana 1994.

Nietzsche, F., *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, Ljubljana 2004.

Ošlaj, B., *Religija in filozofija filozofije (magistrsko delo)*, Ljubljana 1992.

Ošlaj, B., *Človek in narava, Osnove diaforične etike narave*, Ljubljana 2000.

Ošlaj, B., *Homo diaphoricus, Uvod v filozofsko antropologijo*, Ljubljana 2004.

Ošlaj, B., *Antropoetika, Etična dekonstrukcija simbolnega*, Ljubljana 2005.

Ošlaj, B., *Človek, svet in etos: Študije o postsekularni filozofiji in svetovnem etosu,* Ljubljana 2015.

Platon, *Faidros*, Maribor 1969.

Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965.

Plessner, H., Človek kot živo bitje, v: *Phainomena* 19-20 VI/1997, str. 73–85.

Riezler, K., Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie, v: *Um die Begriffswelt der Vorsokratike*r, Darmstadt 1968.

Scheler, M., *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998.

Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnoga idealizma*, Zagreb 1982.

Snell, B., Die Naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen, v: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968.
Sveto Pismo, Ljubljana 1997.

Uvod v odnosno antropologijo jezika

Ključne besede: ekscentrično-diaforična zavest, odnosi, simbolne forme, imenovanje, mitična beseda, logična beseda

Študija raziskuje možnosti razumevanja jezika na ozadju specifičnosti človeških odnosov in njihovih filozofskoantropoloških predpostavk. Pri tem se navezuje na nekatere filozofskoantropološke teorije, ki so v večji ali manjši meri obravnavale problem jezika (Plessner, Cassirer, Jonas), ter upošteva kulturno antropologijo in nekatera spoznanja kvantne fizike. Z odnosno antropologijo je mišljeno filozofskoantropološko razumevanje človeka kot bitja specifičnih odnosov na vseh zanj ključnih življenjskih ravneh. Posebne pozornosti so deležne naslednje teme: fenomen imenovanja, razlika med mitično in logično besedo ter zavestjo, prehod iz ene v drugo ter posledice za jezik in zavest.

Introduction to the Relational Anthropology of Language

Keywords: eccentric-diaphoric consciousness, relations, symbolic forms, nominalization, mythical word, logical word

The study explores the possibilities of understanding language against the background of the specificity of human relations and their philosophical-anthropological assumptions. In doing so, it draws on some philosophical-anthropological theories that have addressed the problem of language to a greater or lesser extent (Plessner, Cassirer, Jonas), it takes cultural anthropology into account and some of the findings of quantum physics. By relational anthropology is meant the philosophical anthropological understanding of man as a being of specific relations at all the key levels of his life. The following topics receive special attention: the phenomenon of naming, the difference between mythical and logical words and consciousness, the transition from one to the other and the implications for language and consciousness.

O avtorju

Red. prof. dr. Borut Ošlaj je profesor filozofije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Predava pri predmetih Etika, Sodobni problemi etike, Antropologija simbolnih form in Filozofija religije. Področje njegovega raziskovanja obsega etiko, bioetiko, etiko narave, filozofsko antropologijo, filozofijo kulture in filozofijo religije. Objavil je številna monografska dela in znanstvene članke v domačih in tujih znanstvenih revijah.

E-naslov: borut.oslaj@ff.uni-lj.si

About the author

Borut Ošlaj, PhD, is a Professor of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He gives lectures on ethics, contemporary problems of ethics, the anthropology of symbolic forms and the philosophy of religion. His research spans ethics, bioethics, nature ethics, philosophical anthropology, philosophy of culture and philosophy of religion. He has published numerous monographs and scientific articles in domestic and foreign scientific journals.

Email: borut.oslaj@ff.uni-lj.si