
Vsebina

UVODNIK	2
FILOZOFIJA JE	3
POSTMODERNA FILOZOFIJA RELIGIJE	
Tine Hribar: Veselje do življenja	4
Božje in sveto	
Fjodor M. Dostojevski: Vera do konca	10
Friedrich Nietzsche: Nori človek	11
René Girard: Nasilje in sveto	12
Dušan Pirjevec: Sveta žrtev	16
Spomenka Hribar: Svetost življenja	18
Tine Hribar: Posvečenost mrtvih	20
Gianni Vattimo: Krščansko izročilo in nihilizem	22
Bog in bit	
Martin Heidegger: Onto-teo-loški ustroj metafizike	29
Emmanuel Levinas: Začeti s Heideggrom	35
Lesek Kolakowski: O božjem in človeškem stvarjenju	38
Knud E. Loegstrup: Stvarjenje in uničenje	44
Shinichi Hisamatsu: Budizem kot ateizem	48
Jacques Derrida: Vera in vednost	51
Izbrana literatura	54
PREVOD	
Søren Kierkegaard: Strah in trepet	56
Primož Repar: Kierkegaardov Abraham	61
NIETZSCHE	
Ivan Urbančič: Asketski ideal in moderna znanost (II)	65
OBVESTILA	74

Uvodnik

Osrednja tema te številke je, tako kot pri številkah 1/96 in 2/96, filozofija religije. Poudarek na filozofiji religije ni naključen: na eni strani je to filozofsko področje, kjer je ustrezne literature za učitelje in učence primanjkovalo (kar je postalo še posebej očitno, ko je bila kot izbirna tema pri maturi vpeljana filozofija religije, refleksija o religiji pa dobiva posebno mesto tudi v okviru gimnazijskih obveznih izbirnih vsebin), po drugi pa si uredništvo revije vseskozi prizadeva za enakovredno zastopanje različnih filozofskih tradicij. Prvo tematsko številko so pripravili filozofi, zavezani krščanski tradiciji (Anton Stres, Janez Juhant, Tone Jamnik in Robert Petkovšek), druga (besedila je izbral dr. Bojan Borstner) je poskusila predstaviti pristop analitične filozofije, obsežen tematski sklop v pričujoči številki, ki se navezuje na misel Martina Heideggra, pa je uredil dr. Tine Hribar. Pretehtan izbor odlomkov iz del različnih avtorjev, ki jih povezuje uvod "Veselo do življenja", tvori dva tematska sklopa: božje in sveto ter Bog in bit. Prvi sklop vzpostavi razliko iz naslova: božje ni isto kot sveto, obstaja sveto pred delitvijo na teizem in ateizem in iz njega, iz svetosti življenja in na tej podlagi dojetega dostojanstva človeka izhajajo, po interpretaciji Tineta Hribarja, tudi človekove pravice. Drugi se ukvarja z vprašanjem, kako je evropska filozofija biti postala teologija. Opozoriti je treba na medsebojno povezanost besedil: Nietzschejev 125 aforizem *Vesele znanosti* je izhodišče Girardovega razmisleka o povezavi nasilja in religije, na Girarda in njegovo temo grešnega kozla in kolektivne krivde nato navezuje Vattimo. Pirjevčevo besedilo je bilo napisano kot študija k romanu Dostojevskega in govori prav o

Girardovi sveti žrtvi. Študiji Spomenke in Tineta Hribarja pa ne govorita o svetosti žrtve, temveč o svetosti življenja in posvečenosti mrtvih. Izbor je tako novo, širše besedilo, v katerem se deli navezujejo drug na drugega in se medsebojno razlagajo. Podobno je v drugem delu: Levinasovo besedilo je predavanje o Heideggrovem ontoteološkem ustroju metafizike, Kolakowski govori o razliki med božjim in človeškim stvarjenjem, Loegstrup o povezavi stvarjenja in uničenja, Derrida pa se posredno spet vrača na idejo žrtvovanja, ki je bila tematizirana v prvem delu izbora. Tako sklop postmoderna filozofija religije oblikuje novo besedilo, ki ga gre brati kot celoto, ta povezanost različnega v enotnost in notranja zaokroženost pa je seveda namen takšnih tematskih sklopov.

V drugem delu revije dr. Ivo Urbančič v sklepnem delu spisa o asketskem idealu ugotavlja, da je moderna znanost najstrožji, najsublimnejši, matematično-metodični način izpolnjevanja in brezpogojnega vladanja asketskega ideala, vendar ji je to v njeni absolutni vdanosti metafizičnemu umu povsem skrito in zato je tudi nemogoče, da bi se dojela podobno kot umetnost, kot poesis, stvaritev, ki je po Nietzscheju tisto drugo asketskega ideala in ki vodi iz slepe ulice modernega človeka.

V rubriki Prevod objavljamo znameniti odlomek o Abrahamovi dilemi iz Kierkegaardovega dela *Strah in trepet*, v katerem pokaže, da je vero nemogoče razumeti, saj je posamezniku dostopna le skozi osebno doživetje. Iz danščine je odlomek prevedel Primož Repar in dodal spremeno besedo. Kot vselej revijo zaključijo obvestila.

Uredništvo

Filozofija je ...

Zakaj pa so nekatere – ne poljubne – besede v opombi tiskane v kurzivi? Pač samo zato, da bi nakazali, da vprašuje mišljenje, ki misli iz vprašanja po resnici biti, bolj izvirno, kot to zmore metafizika. Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo svetega. Šele iz bistva svetega je mogoče misliti bistvo božanstva. Šele v luči bistva božanstva moremo misliti in izreči, kaj naj beseda “bog” pomeni. Ali nam mar ni treba vseh teh besed šele skrbno razumeti in slišati, če naj nam bo kot ljudem, se pravi kot eksistentnim bitjem dovoljeno izkusiti neko razmerje boga do človeka? Kako neki bi mogel človek sedanje zgodovine sveta sploh resno in strogo vprašati, ali se bog bliža ali odteguje, če ta človek opušča razmišljanje predvsem v tisto dimenzijo, v kateri je edino mogoče vprašati le-ono vprašanje? To pa je dimenzija svetega, ki ostaja celo že kot dimenzija zaprta, če se ne razsvetli tisto Odprto biti in če ni v svoji razsvetljavi človeku blizu. Morda odlikuje to obdobje sveta prav zaprtost dimenzije rešilnega. Morda je to edino zlo.

Vendar se mišljenje s tem opozorilom, ki kaže naprej v resnico biti kot tisto, kar je kot mišljenju namenjeno treba misliti, nikakor ne odloča za teizem. Ne more biti niti teistično niti ateistično. Vendar ne na podlagi kake ravnodušne drže, temveč iz spoštovanja mej, ki so postavljene mišljenju kot mišljenju, in sicer po tistem, kar se mu izroča kot to, kar je treba misliti, torej resnico biti. Kolikor se mišljenje odloči za svojo naloge, napoti človeka v trenutku sedanje usode sveta v prvobitno dimenzijo njegovega zgodovinskega prebivanja. S tem, ko mišljenje na ta način izreka resnico biti, se je zaupalo tistemu, kar je bistvenejše kot vse vrednote in vsako bivajoče. Mišljenje ne premaga metafizike s tem, da jo – vzpenjajoč se še višje – prekorači ter nekam povzdigne in odpravi, temveč s tem, da sestopi nazaj v bližino najbližjega.

Martin Heidegger, “Pismo o humanizmu”, v *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967.
Prevedel Ivan Urbančič.

Postmoderna filozofija religije

„Šele iz resnice biti je mogoče misliti
bistvo svetega.
Šele iz bistva svetega je mogoče misliti
bistvo boštvenosti.
Šele v luči bistva boštvenosti moremo
misliti in izreči,
kaj naj beseda 'Bog' pomeni.”

(Martin Heidegger, *Pismo o "humanizmu"*)

Tine Hribar

Veselite se življenja

Bistvo postmoderne filozofije religije je, da ne izhaja samo iz krščanstva, ampak iz vseh religij, zlasti pa iz tako imenovanih svetovnih religij. Vanje poleg krščanstva spadajo še judovska, muslimanska, hinduistična, daoistična in budistična religija. Od teh vsaj ena zagotovo ni teistična. Budizem ni teizem; kajti Buda ni Bog. Vsakdo, če se prebudi in postane budni, samega sebe zavedajoči se jaz, je Buda. S stališča teizma budizem zato lahko označimo kot a-teizem, kot zanikanje teizma. A le s tega, se pravi, teističnega stališča. Sam po sebi budizem ni niti teizem niti ateizem, marveč je religija, ki se je izoblikovala onkraj tega nasprotja, natančneje, pred nasprotjem med teizmom in ateizmom.

Ob tem je dobro vedeti, da se tisti, ki niso sprejemali določene podobe boga oziroma so bili verni brez verjetja v tega ali onega boga, običajno niso sami razglasili za ateiste. Za ateiste so jih vselej razglasili, najpogostejše pa kot tako označene že tudi obsodili, nosilci povsem določenega teizma, bodisi politeizma, mnogoboštva, bodisi monoteizma, enoboštva.

Najbolj znana obsodba na podlagi očitka o ateizmu je zadela Sokrata. Obsodili so ga na smrt kot brezbožca, zgodovinski paradoks pa je, da je bil bolj pobožen od sodnikov. Da se prav v imenu svojega boga in svoje notranje vere vanj ni hotel, kakor nam poroča Platon, izmakniti smrtni kazni. Raje je umrl, kakor da bi se odpovedal svoji Resnici in zatajil svojega novega, moralo utemeljujočega Boga. Boga, ki je kot nosilec Dobrega prek platonizma in neoplatonizma potem močno vplival tudi na podobo krščanskega Boga.

Oznaki teizem in ateizem torej nista nekaj samoumevnega. Ni vsak vernik teist in vsak ateist ni brezverec. Brezvercev v najglobljem pomenu vere skoraj ni. Saj brez izvirne vere, vere kot čudenja nad vsem, kar je in da sploh je, da tudi jaz sam sem, in vere kot zaupanja v to, da ne bo naslednji ali že ta trenutek vse potonilo v nič, ni mogoče živeti.

I.

Živimo, ker verjamemo v življenje. Ker se veselimo življenja. Kljub smrti in trpljenju. Prav to pa je v jedru vseh religij. Vse religije, če imajo boga ali ne, izhajajo iz **svetosti življenja**. In iz **posvečenosti mrtvih**. Drugače rečeno: lahko obstaja religija brez boga in boštvenosti, torej tudi brez pobožnosti v dobresednem pomenu, ne more pa biti religije brez svetega in svetosti, torej tudi brez posvečevanja ne. Odtod nujno filozofsko razlikovanje med božjim in svetim. Obstaja sveto brez božjega, na primer v budizmu, ne obstaja pa božje brez svetega. Potemtakem je prav sveto, sveto kot sveto, tisto, kar je pred nasprotjem med teizmom in ateizmom. Po svetem imamo lahko za vernega, saj to tudi je, vsakogar, ki spoštuje svetost

življenja in posvečenost mrtvih. Kjer obstaja sveto, obstaja torej tudi religija. Lahko govorimo o veri v izvornem pomenu besede.

Le na podlagi tega spoznanja zares lahko zaživi tudi tretja velika vrednota: **dostojanstvo človeka**. To je vrednota, brez katere ni mogoče utemeljiti človekovih pravic in državljanskih svoboščin. Svetost življenja, posvečenost mrtvih in dostojanstvo človeka so vrednote, ki so obstajale že tudi prej. Vendar so šele danes, v postmoderni dobi, postale brezpogojne: absolutne in globalne. Vsaj na etični ravni, drugače povedano, na ravni svetovne civilne religije. Kaže, da prav vzpostavljena svetovna civilna religija, ki zahteva brezpogojno odpravo smrtne kazni, tudi obstoječe religije v ožjem pomenu, religije kot konfesije, sili, da svojo temeljno zapoved jemljejo čedalje resneje. To pa je zapoved. Ne ubijaj! Zapoved, ki izhaja iz resnice o svetosti življenja.

Sveto kot sveto je skupni imenovalac vseh religij. Prav zato v postmoderni dobi multikulturalnost, katere sestavni del je multireligioznost (celo v Evropi poleg kristjanov živi več milijonov muslimanov in več kot milijon budistov), omogoča svetovni soobstoj religij oziroma kultur. Samo ta soobstoj kultur, katerega podlaga je strpnost, nas lahko reši pred tako imenovanim »trkom civilizacij«, se pravi, pred svetovnim spopadom zaradi razlik med religijami in etikami, ki jih prve vsebujejo. Ob tem se glede na evropsko zgodovino izkaže za nestrpno in tako za preživelo ne samo predrazsvetljensko klerično preganjanje domnevnih brezvercev (v resnici le brezbožcev, a še to samo pod obnebjem povsem določene podobe Boga), ampak tudi razsvetljensko zasramovanje tako imenovanih religioznih praznovercev.

II.

Moderna doba, doba razsvetljenstva, se konča z evropskim nihilizmom. To se zgodi konec 19. stoletja, ko Nietzsche spozna, da je stari,

se pravi, metafizični Bog mrtev. Ponavadi imajo zaradi te ugotovitve tudi Nietzscheja samega za brezbožca. Vendar je ta oznaka napačna, saj hkrati z razglasitvijo smrti krščanskega boga oznani že tudi rojstvo novega boga, natančneje, ponovno rojstvo boga Dioniza. Njegovo vstajenje od mrtvih se bo zgodilo, ko bomo z voljo do moči in z neokrnjeno ljubeznijo do življenja premagali evropski nihilizem. Nihilizem, ki je po Nietzscheju posledica tisočletnega evropskega zavračanja življenja zdaj in tukaj v imenu življenja onstran življenja. V imenu življenja po smrti, ki da je edino pravo Življenje in v vzratnem ogledalu katerega je naše tukajšnje in zdajšnje življenje samo po sebi ne le nesrečno, ampak tudi brez smisla.

Ko vera v večno življenje, nebesa in Boga odmore, preostane samo ta, znotraj krščanstva porojena brezsmiselnost. Preostane krščanski zli pogled na totransko življenje, pogled, ki v življenju brez Boga kot Smisla, se pravi, brez meta-fizičnega Počela vsega, kar je, vidi le nesmisel in zlo. Telesnost na primer, zlasti spolnost, je, kolikor ne služi nečemu višjemu, za ta pogled nekaj umazanega. Za Nietzscheja pa je spolnost, namreč pod obnebjem radoživega Dioniza, nekaj lepega. Vsako spočetje je kot izraz življenjske moči in radosti nekaj čistega: brez madeža. Je brezmadežna, še več, nedolžna potrditev veselja do življenja. Vendar to po Nietzscheju ne izključuje odgovornosti do drugega in lastnih dolžnosti, narobe, predpostavlja in zahteva jih.

Res pa je, da se volja do moči in ljubezen do drugega nekako izključujeta. Volja do moči je najpogostejše brezobzirna, ljubezen pa vsebuje sočutje. Sočutje, ki ga je Nietzsche, namreč kot sočutje do slabotnih, do vseh, ki se imajo za ponižane in razžaljane, a se temu ne uprejo, izrecno zavračal. Prav zato ga je odklanjal, čeprav ga je obenem zaradi njegovega veselega oznanila sprejemal z vsem srcem, tudi Jezusa. Ne samo Pavlovega Jezusa kot Križanega, ampak tudi tistega Jezusa, ki ga je

imel Nietzsche za evropskega Budo, se pravi, za izvirnega, neponarejenega Jezusa iz govora na gori: "Ne skrbite torej in ne govorite: 'Kaj bomo jedli in kaj bomo pili ali kaj bomo oblekli?' Po vsem tem sprašujejo pogani." (Mt 6, 31 in 32) Skrb je namreč izraz malovernosti, ne pa vere do konca. Vera in skrb se izključujeta. Kolikor več skrbi in zaskrbljenosti, toliko manj vere in veselja do življenja.

Nietzsche pa si je zadal prav to nemogočo nalogo: združiti skrb in vero, voljo do moči in ljubezen, brezobzirnega Dioniza in sočutnega Jezusa. Hotel je, kakor je sam zapisal, Dioniza z Jezusovo dušo. To je Nietzscheja razklalo in ga pognalo v norost; svoja zadnja, "nora" pisma je januarja 1889 podpisoval zdaj z Dioniz, zdaj s Križani. Kot se je pokazalo, ga je v protislovje, v brezizhodni konflikt s samim seboj pognalo, da je hotel hkrati speljati kar tri med seboj izključujoče se zadeve. Hotel je, prvič, dovršiti obstoječo filozofijo, se pravi, metafiziko, hotel je, drugič, z vrnitvijo k predmetafizičnemu Dionizu stopiti onkraj metafizike in hotel je, tretjič, združiti predmetafizičnega Dioniza in zunajmetafizičnega Jezusa.

Zakaj mu je neogibno moralo spodleteti to tretje, smo videli. Zdaj si oglejmo še, zakaj z dovršitvijo metafizike ni mogoče stopiti onkraj metafizike. Meta-fizika, veda o tistem, kar je nad naravo in kar je zaradi tega nad-čutno, je po Heideggru onto-teo-logija, dvo-edina veda o biti (vsega) bivajočega in o tistem vrhovnem bivajočem, ki je obenem temelj vsega, kar biva, se pravi, samega sebe in vsega drugega bivajočega. Bivajoče je, kar biva. Bit kot bit bivajočega pa je tisto, po čemer in v čemer to, kar biva, se pravi, bivajoče, sploh je: ima bit. Vrhovno bivajoče, alfa in omega, vzrok in namen vsega, kar je, skratka Počelo bivajočega, je torej Bivajoče, ki ima obenem pomen biti. Ki je, sholastično rečeno, bit sama. To pomeni, da metafizika kot onto-teo-logija v temelju ne razlikuje med bitjo in bivajočim. Tisto bivajoče, ki je vzrok

biti vsega drugega bivajočega, metafizika enači z bitjo kot tako. In temu bivajočemu pravi Bog.

Bog kot **causa sui**, kot tisti samo-vzrok, ki povzroči in omogoči bivanje vsega drugega bivajočega, je glede na povzročeno bivajoče vse-mogočen. Ko krščanstvo povzame vase metafiziko, zato tudi svojega Boga razglasi za Vsemogočnega. Bog kot Vsemogočni v 4. stoletju z Avgustinovo teologijo postane Stvarnik v strogem pomenu besede, se pravi, stvarnik, ki bivajoče ustvarja iz nič, tako da je vse bivajoče zdaj razumljeno kot stvarstvo.

Vsemogočnost Boga seveda ni samo stvariteljska, ampak ima, kakor poudarja danski katoliški filozof religije Knud E. Loegstrup, tudi svojo drugo, uničevalsko plat: Bog s svojo močjo lahko nekaj, s človekom vred, tudi uniči.

Znotraj tako oblikovanega tradicionalnega krščanstva je vsa Moč, stvariteljska in uničevalna, torej v božjih rokah. Bog ni samo temelj in vrh, ampak tudi središče vsega, kar je; krščanski teizem je s tega gledišča teo-centrizem. Teocentrizem je oblika metafizične identitete, izenačevalne istovetnosti biti in bivajočega. Bog sicer ni nič bivajočega v pomenu nečesa ustvarjenega, toda kot neustvarjeni Stvarnik je edino nepovzročeno Bivajoče, se pravi, večno bivajoča bit.

Ko se z Descartesom na začetku novega veka v središče vsega postavi človek, namreč kot Subjekt v objekte pretvorjenih stvari sveta, je posledica tako nastalega antro-po-centrizma, da tudi Moč, ki je bila poprej v božjih rokah, zdaj preide v človekove roke. Descartes sicer ne zanika obstoja Boga, narobe, potrjuje ga, še več, skuša ga dokazati, a prav s tem izpriča svojo izvirno nejevero, natančneje, svojo maloverno skrb za Boga. Kajti obstoj Boga dokazuje na podlagi svoje ideje, svoje pred-stave o Bogu. Ta pred-stava, ki Boga spreminja v pred-met, se tako postavi pred Boga. Bog je degradiran, ponižan v objekt človeka kot Subjekta. Odslej človek manipuli-

ra z njim in le vprašanje časa je, kdaj ga bo zamenjal z drugo, pomembnejšo pred-stavo in ga kot nekoristno hipo-tezo, pred-postavko oziroma po-stavko, zavrgetl.

To se zgodi z Nietzschejem in njegovim nadčlovekom kot postavo volje do moči. Nadčlovek je človek Moči in kot tak dedič metafizičnega, se pravi, vsemogočnega Boga. In zato je Nietzschejeva filozofija še zmerom metafizika, namreč prevratna, s tem pa že tudi dovršena. Človeka, ki se je s stališča vsemogočnega, se pravi, perfektnega (popolnega) Boga kazal kot nekaj defektnega (nepopolnega, pomanjkljivega), Nietzsche tako perfekcionira (dopolni in izpopolni), da je zmožen nadomestiti Boga. In zapolniti prazni prostor, brezno, ki je po smrti Boga zazijalo pred nami. Pred nami, ki smo Boga ubili in se s tem zapisali dvojni odgovornosti: odgovornosti za sebe same in odgovornosti do vsega bivajočega.

Čez sebe lahko sežemo in postanemo nadjude je le, kolikor se usposobimo, da postanemo ne samo gospodarji družbe, ampak tudi narave. Vesolja, ki ni že vnaprej dani kozmos, marveč si ga moramo v sebi primerni kozmos, lepo in dobro urejeno veselje, šele preoblikovati, se pravi, izoblikovati. Smisel življenja, tako našega kot vesoljnega, določamo odslej sami. Na izvoru vseh določitev, tudi samodoločitve, je naša samoodločitev. Je naša svoboda.

Ob tem ne smemo pozabiti, da gre vseskozi za uboj in smrt metafizičnega Boga. Boga kot Moči in Volje, ki nima nič opraviti z Jezusovo nemočjo in ljubeznijo. Evangelij kot veselo oznanilo o življenju se dogaja zunaj metafizičnih okvirov in predpisov. Zato krščanski misleci, karšna sta René Girard in Gianni Vattimo, ugotavljajo, da nam šele smrt metafizičnega Boga odpira, sprošča pogled na Jezusa in njegov evangelij. Nova krščanska evangelizacija ni mogoča, dokler se najprej zares ne evangelizira krščanstvo samo. Dokler se ne izvije iz metafizičnih predstav o Bogu

kot spletu starozaveznega Jahveja in Platonovega demiurga ter se ne vrne k resničnemu, veselemu Jezusovemu oznanilu, predvsem pa življenju.

III.

Girardovo izhodišče je, da je srčika krščanstva sprava, ne pa lustracija. Zavrača vsako izobčevanje in žrtvovanje, tudi sakralno, daritveno. Zavrača, ker odklanja, tako kot Jezus, povezavo med svetim kot sakralnim in nasiljem. Sakralno je sveto Moči, posvečene Oblasti, ne pa sveto kot sveto. Jezus je postal žrtev; vendar ne zaradi svoje volje ali volje Boga Očeta, marveč zato, ker ni priznaval nasilja, tudi v imenu starozaveznih zakonov, recimo, desetih božjih zapovedi ne. Vsaka predstava o žrtvi in žrtvovanju mu je bila tuja. Krščanstvo po njem zato ne izhaja iz žrtvovanja, tudi daritvenega ne, marveč pomeni pogled "nedolžne žrtve na kolektivni umor", torej zavračanje mehanizma žrtvovanja, tega bodisi realnega bodisi simbolnega skupinskega umora, bolj ali manj namenskega uboja.

To misel povzame Vattimo, ko pravi, da se Jezus ne učloveči, ne utelesi zato, da bi Očetu ponudil ustrezno žrtev za njegovo razočaranje in njegov bes, za pravično poplačilo človekovega izvirnega greha z ustreznim protidarom, samožrtvovanjem oziroma samodaritvijo, marveč pride na svet prav zato, da bi razkril in tako izničil vez med nasiljem in svetim kot sakralnim. "Na smrt je obsojen prav zato, ker je tako razodetje neznosno za ušesa človeštva, ukoreninjenega v nasilni tradiciji religioznega žrtvovanja." Tradiciji, ki je navzoča še tudi v nekaterih starozaveznih besedilih, na primer v naslednjem (Mz 5, 30): "Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi **Gospoda**, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh in izpolnjuj njegove zapovedi, zakone in odloke. Tako boš

živel in se množil, in **Gospod**, tvoj Bog, te bo blagoslovil v deželi, v katero greš, da jo vzameš v last. Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni; ne boste podaljšali dni v deželi, v katero stopaš, ko greš čez Jordan, da jo vzameš v last. Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš **Gospoda**, svojega Boga, poslušaj njegov glas in se ga držiš. Kajti v tem je tvoje življenje in dolgotrajnost tvojih dni, ki jih smeš preživeti v deželi, za katero je **Gospod** prisegel tvojim očetom, Abrahamu, Izaku in Jakobu, da jim bo to dal.”

To niso besede evangelija, novozavezne besede ljubezni, blage Jezusove besede, temveč besede ljubosumnega, srditega in maščevalnega starozaveznega boga Jahveja. To, da je Bog zapisan kot **Gospod**, še posebej poudarja njegovo mogočnost in vzvišenost. Nasproti taki vzvišeni mogočnosti, ki se z metafiziko uveljavi kot vsemogočnost, Vattimo, sledeč Jezusovemu veselemu oznanilu o odpuščajočem dopuščanju in dejavni ljubezni, izpostavi nemoč in šibkost tega veselega oznanjevalca. Nasproti metafizični moči postavi ontologijo šibkosti. Tiste šibkosti, ki jo že pred Jezusom tako dobro poznata hinduizem in budizem.

Ontologija šibkosti daje ontološki temelj novi, postmoderni etiki. Na ravni biti govori o tem, kako biti. In kako delovati oziroma ne delovati. Izhodišče te etike je naslednje temeljno Heideggrovo napotilo: **pustiti biti**. To je Heideggrov izraz za dejavno ljubezen. Za ljubezen, ki ni kaka poljubna ljubezen, marveč ljubezen za nič: zastonjska ljubezen brez povračilnih terjatev. Emmanuel Levinas to ljubezen narekuje takole: Ljubi drugega bolj kot samega sebe. Ne samo tako in toliko kot samega sebe, marveč bolj. In ne samo bližnjega, marveč vsakogar.

Tako razumljeni ljubezni sta se približala poleg Levinasa tudi druga dva pomembna filozofa judovskega rodu: Leszek Kolakowski in Jacques Derrida. Po Kalakowskem človek in njegov bog spadata skupaj: ni samo človek odvisen od boga, marveč tudi bog od človeka, se pravi, od njegove ljubezni in dobrote. Derrida pa izhaja iz tega, da zunaj življenja ni ničesar, kar bi bilo vredno več od življenja in v imenu česar bi bilo življenje zato upravičeno poniževati ali ga celo uničevati. Ni razloga, ki bi mogel obrazložiti uboj.

IV.

O tem je pri nas že pred več ko dvajsetimi leti govoril Dušan Pirjevec (1921–1977), najbolj razdelano v študiji **Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu**, v razpravi o zadnjem in ključnem romanu Dostojevskega, katerega osrednji stavek se glasi: “Vzljubiti življenje bolj kakor njegov smisel.” To je misel glavnega junaka romana, Aljoše Karamazova, ki so ga vzgajali v samostanu, zdaj pa se podaja v svet, da bi se njegovi krščanski ideali izkazali tudi v skušnjavah življenja. Šel bo skozi vse grozote in radosti življenja, nikoli pa se mu ne bo odrekel. Ali ga zatajil tako, da bi ga podredil nečemu drugemu. Pa četudi se to drugo predstavlja kot Smisel življenja.

Misel, da je ljubezen do življenja pred smislom življenja, ne pomeni samo trivialnega dejstva, da brez življenja tudi njegovega smisla ni, ampak predpostavlja navsezadnje ponos človeka, ki se je kot prebujeni ovedel, da je življenje vsakogar enkratno in neponovljivo. To je ponos, ki bo prevzel človeka nove, postmoderne dobe: “Iz ponosa bo razumel, da mu ni treba mrmrati zaradi tega, ker je življenje trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršnokoli plačilo. Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda ŽE SAMA ZAVEST NJENE TRENUTNOSTI BO OKREPILA NJEN OGENJ za toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba ...” Šele ko se dokončno

zavimo končnosti svoje biti, končnosti biti vsakogar od nas, ko spoznamo, da tistega, ki ga imamo radi, lahko z vso ljubeznijo ljubimo samo zdaj in tukaj, vzplamti čista ljubezen. Ljubezen brez računa. To je misel Ivana Karamazova, glavnega antijunaka romana **Bratje Karamazovi** (1880), toda na tej točki, na točki razumevanja ljubezni, ljubezni kot take in ljubezni do življenja, se Aljoša in Ivan ujemata.

Tako kot se z njuno mislijo ujema Nietzschejev zapis, ki je nastal nekaj let za tem, leta 1888, in primerja pomen trpljenja v kleričnem krščanstvu in dionizičnem razmerju do življenja: "V prvem primeru naj bi bilo trpljenje pot k sveti (blaženi) biti; v drugem primeru pa velja *bit za dovolj sveto (blaženo)*, da opraviči celo neznansko trpljenje ..." (*Volja do moči*, n. 1052) Nasprotja, kot so trpljenje in sreča, radost in bolečina, pa tudi dobro in zlo, lepo in grdo, so neizbrisna, se pravi, nepresegljiva sestavina življenja. Vanja sodi tudi nasprotstvo med ljubeznijo in sovraštvom. Le veselimo se lahko ljubezni, le nagibamo se lahko k dobremu, lepemu in sreči. Če pa dobro absolutiziramo v Dobro in hočemo zlo docela izključiti, podobno velja za lepo in za srečo, zlasti pa za ljubezen, se zgodi samo, da se dobro sprevrže v Zlo. Največ pobojev je bilo doslej v imenu Dobrega. Največ sovraštva so povzročili pridigarji Ljubezni.

Zato se moramo tudi v ljubezni do življenja in do drugega zavedati svojih, se pravi, človeških meja. Kot za prenapetim služenjem bližnjemu, ki ga je razglašal Dostojevski, lahko tiči osvajalna "bratska pomoč", tako je nietzschejevska **amor fati**, neskončna ljubezen do vsega, kar je, lahko le maska, za katero se skriva sovraštvo do bližnjega. Biti človek na človeški način zato slej ko prej pomeni pustiti biti: pustiti drugemu, da je to, kar je. Čeprav je še tako drugačen od nas.

Ljubezen in sočutje kot čutenje z drugim in drugačnim sta pred voljo do moči. Vendar

človek tudi brez te, ko se na primer bojuje za samostojnost svojega naroda, ne more preživeti. Kljub prikazanim protislovjem v Nietzschejevi misli smo se zato prisiljeni vprašati, ali se človek lahko povsem odpove volji do moči. V medčloveških odnosih morda lahko vzcvetita ljubezen in sočutje, človeštvo pa brez tehnike in z njo povezane volje do moči v vesolju očitno ne bo moglo preživeti. Se bo tedaj, ko bo Zemlja postala potapljaljoča se ladja in se bo vnel boj za vesoljske rešilne čolne, boj na življenje in smrt vrnil? Upajmo, tudi to je del vere, da bomo našli kak drug, boljši izhod. Da se naša ljubezen do življenja nikoli ne bo obrnila zoper življenje drugega.

Božje in sveto

“Rotim vas, bratje, *ostanite zvesti zemlji*
in ne verjemite tistim,
ki vam govorijo o nadzemskem upanju!
To so struparji, pa naj vedo ali ne.”

(Nietzsche, *Tako je govoril Zarathustra*)

Fjodor M. Dostojevski

O veri do konca

Pomni posebno, da ne moreš biti nikomur sodnik. Kajti nihče ne more biti na zemlji sodnik zločincu, dokler ta sodnik sam ne spozna, da je tudi on prav tak zločinec kakor tisti, ki stoji pred njim, in da je morda bolj od kogarkoli drugega kriv zločina človeka, ki stoji pred njim. Kadar pa spozna to, lahko postane tudi sodnik. Naj se zdi to še tako brezumno, vendar je resnica. Kajti ko bi bil jaz sam pravičen, tedaj bi morda tudi ne bilo zločinca, ki stoji pred menoj. Ako boš mogel sprejeti nase zločin tistega, ki stoji pred teboj in ki ga sodi tvoje srce, tedaj ga sprejmi neutegoma in trpi zanj sam, njega pa odpusti brez graje. In tudi če bi te sam zakon postavil za njegovega sodnika, opravi svoj posel, kolikor le moreš, v tem duhu, kajti potlej bo šel in se bo sam še huje obsodil, kakor bi ga mogel ti. Naj te ne moti niti to, če odide spred tebe brezčuten, smejoč se tvojemu poljubu; to je samo znamenje, da njegov rok še ni prišel, a da pride ob svojem času; in če ne pride, nič za to: ako ne on, bo kak drug spoznal namesto njega in se sam obsodil in obtožil in pravici bo zadoščeno. Verjemi to, verjemi in ne dvomi, kajti prav v tem je vse zaupanje in vsa vera svetnikov.

Delaj neutrudno. Če se spomniš ponoči, kadar

se spravljaš spat: “Nisem opravil, kar je bilo treba,” tedaj neutegoma vstani in stori. Ako te obdajajo hudobni in brezčutni ljudje in te nočejo poslušati, tedaj padi pred njimi na kolena in jih prosi za odpuščanje, kajti resnično, tudi ti si kriv tega, da te nočejo poslušati. Ako pa ne moreš več govoriti z ogorčenimi, tedaj jim služi molče in v ponižanju in nikdar nikoli ne zgubi upanja. Če te pa vsi zapuste in s silo gonijo od sebe, tako da ostaneš čisto sam, tedaj padi na zemljo in jo poljublaj, namakaj jo s svojimi solzami, pa bo zemlja rodila sad od tvojih solza, tudi če te ne bo nihče videl ne slišal v tvoji zapuščenosti. Veruj do konca, tudi če bi nanese tako, da bi se odvrnili vsi drugi na zemlji in bi ti edini ostal veren: tudi tedaj žrtvuj svoje in hvali boga, ti edini, ki si ostal. In če se vaju najde dvoje takih – glej, tedaj je to že cel svet, svet žive ljubezni; ganjeno objemita drug drugega in hvalita Gospoda, kajti njegova resnica se je spolnila, čeprav samo v vaju dveh. Ako se sam pregrešiš in si na smrt žalosten zaradi svojih grehov ali zaradi kakega nenadnega pregreška, tedaj se raduj za drugega, raduj se tega, da je, če si ti grešil, vsaj ta pravičen in ni grešil.

Če bi te razburjala hudobija ljudi in te navdajala s takšno nejevoljo in žalostjo, da je ne bi mogel več premagovati in bi te celo obhajala želja, da se maščuješ hudobnežem, tedaj se boj tega čustva bolj od vsega; pojdi takoj in si poišči muk – tako, kakor da si sam kriv te človeške hudobnosti. Sprejmi te nauke in jih pretrpi, pa se bo tvoje srce utolažilo in spoznal boš, da si tudi sam kriv, ker bi bil lahko posvetil hudobnežem kot edini brezgrešnik, pa nisi svetil. Ko bi bil svetil, bi bil s svojo lučjo tudi drugim ozaril pot in tisti, ki je storil hudodelstvo, bi ga pri tvoji luči morda ne bil

storil. In če si tudi svetil, pa vidiš, da se ljudje niti ob tvoji svetlobi ne spreobrnejo, ostani trden in ne podvomi o moči nebeske svetlobe; veruj, da se bodo spreobrnili pozneje, ako se niso spreobrnili zdaj. In če se ne spreobrnejo niti potlej, tedaj se bodo spreobrnili njihovi sinovi, kajti tvoja luč ne bo umrla, čeprav bi ti sam že umrl. Pravičnik premine, toda njegova luč ostane. Po navadi se ljudje spreobračajo zmeraj šele po pravičnikovi smrti. Človeški rod ne sprejema svojih prerokov, ampak jih bije, toda ljudje ljubijo svoje mučenike in spoštujejo tiste, ki so jih zmučili do smrti. Saj delaš za celoto, za prihodnost se trudiš. Plačila pa nikoli ne išči, zakaj tudi brez tega je že veliko tvoje plačilo na tej zemlji: tvoja duhovna radost, ki jo doseže samo pravičnik. Ne boj se ne imenitnih ne močnih, vendar bodi vselej moder, blag in lep. Misli na pravo vero in pravi čas, nauči se tega. Če pa ostaneš osamljen, moli. Rad se vrzi na zemljo in jo poljublaj. Poljublaj zemljo in jo ljubi neugnano, neugnano, ljubi vse, vse ljudi, namenoma išči tega zamaknjenja in zanosa. Namoči zemljo s solzami radosti in ljubi te svoje solze. Ne sramuj se tega zanosa, ampak ceni ga visoko, kajti dar božji je, velik dar, in deležne ga niso množice, ampak samo izvoljenci.

Fjodor M. Dostojevski: *Bratje Karamazovi* VI, DZS, Lj. 1979, str. 375–376. Prevedel Vladimir Levstik.

Friedrich Nietzsche

Nori človek

Mar niste slišali o tistem norem človeku, ki je pri belem dopoldnevu prižgal svetilko, stekel na trg in ni nehal kričati: "Iščem Boga! Iščem Boga!" – Ker je tam ravnokar stalo mnogo tistih, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik posmeh. Se je mar izgubil? – je rekel eden. Je zataval kot kak otrok? – je rekel drugi. Ali se skriva? Ga je strah pred nami? Se je vkrcal na ladjo? Izselil? – tako so vsevprek kričali in se smejali. Nori človek se je medtem pogнал mednje in jih prediral s svojimi pogledi. "Kje je Bog?" – je zaklical. "Jaz vam to povem! *Umorili smo ga* – vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci! A kako smo to storili? Kako smo zmogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da bi zbrisali celoten horizont? Kaj smo storili, ko smo to zemljo odtrgali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se mi gibljemo? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprestano? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani! Je še neko spodaj in zgoraj? Ne blodimo kakor skozi neskončni nič? Ne diha v nas prazen prostor? Ni postalo hladneje? Ne prihaja kar naprej noč in vse bolj noč? Ne moramo dopoldne prižgati svetilk? Niti malo ne slišimo hrušča grobarjev, ki pokopavajo Boga? Niti malo ne duhamo božjega trohnenja? – Tudi bogovi trohniijo! Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Od vsega najsvetejše in najmogočnejše, kar je doslej imel svet, je skrvavelo pod našimi noži –kdo bo zmil to kri z nas? S katero vodo bi se mogli očistiti? Katere praznike spokore, katere svete igre bi morali iznajti? Ni veličina tega dejanja za nas prevelika? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi? Ni ga bilo večjega dejanja in kdor koli bo rojen za nami, spada zavoljo tega dejanja v neko višjo zgodovino, kot je vsa zgodovina doslej bila." – Tu je nori človek obmolknil in spet pogledal svoje poslušalce: tudi oni so molčali in začudeno

zrli vanj. Naposled je zalučal svojo svetilko ob tla, da se je razletela na koščke in ugasnila. "Prezgodaj prihajam," je rekel tedaj, "ni še čas zame. Ta neznanski dogodek je še na poti in potuje – še ni prodrl do ušes ljudi. Blisk in grom potrebujeta čas, svetloba zvezd potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi potem ko so storjena, da bi postala videna in slišana. To dejanje jim je še zmeraj dlje od najoddaljenejših zvezd – *in vendar so ga storili!*" Pripovedujejo, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in tam zapel svoj *requiem aeternam deo*. Priveden ven in poklican na odgovornost, je stalno odgovarjal samo to: "Kaj so potem še te cerkve, če niso grobnice in nagrobniki boga?"

Prevedel Dean Komel

Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* 125, *Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe* V 2, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, str. 158–160.

René Girard

Nasilje in sveto (Utemeljiteni umor v Nietzschejevem mišljenju)

Nietzsche je pravna žrtev namesto Boga. On je ta norec, ki ne more oznaniti smrti Boga, ne da bi sam sebe vsaj simbolično izpostavil. Aforizem se konča s kolektivno izključitvijo norega, ki še enkrat reproducira izvorno matriko vsega religioznega:

"Govori se še, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in tam zapel svoj *Requiem aeternam deo*. Odpeljan ven in postavljen na zagovor, je nenehno odgovarjal le: 'Kaj le so potem še te cerkve, če niso grobnice in nagrobniki Boga?'"

Od najbolj odmaknjene predzgodovine do vseh kultov mrtvih v antičnih in primitivnih družbah, en passant tudi v egiptovske in azteške piramide, se je vse, kar je povezano s pogrebom, pomešalo z religioznim. Vsi grobovi so templji in vsi templji so grobovi.

Upoštevajte, da je to, kar je nori človek zapel, liturgična pesnitev. To, kar je predstavljeno kot blasfemično, religioznemu škodljivo, je eno z osnovnim religioznim vedenjem. In norec je objekt neke pravzaprav religiozne izključitve. Nemogoče je zaklinjati sile, ki slabijo ali razkrajajo religiozno, ne da bi hkrati zaklinjali sile, ki ga restavrira. Gre za iste sile. Ponovno ugotavljamo to.

Od začetka do konca je aforizem 125 le "teorija religiozne žrtve". Posvečeno nietzschejanstvo me bo imelo za zmešanega, toda črka besedila mi daje prav. Črka daje prav nasilju in svetemu. Da o tem nikoli ne bi bilo treba razmišljati, popolnoma zanikamo črko ali pa jo nasprotno fetiširamo – kar pomeni isto.

Da bi odkrili religiozno antropologijo, ki sama ne leži skrita v aforizmu, a zaradi popolne obremenitve tega besedila s filozofijo, ki je

resnični vsebini škodljiva, kljub temu postane vidna, je potrebna perspektiva nasilja in svetega.

V prenekaterih stavkih Nietzsche rigorozno definira prehod iz nereda v žrtevno ureditev s kolektivnim umorom in obredi, ki iz njega izhajajo. Bogov se ne da ubiti, popolnoma vseeno katerih bogov, ne da bi pri tem ustvarili druge.

Kako se zdaj kaže odnos Nietzscheja samega do tega, tu povedanega? Prihranil vam bom "nezavedno". Gre za dejansko misel, toda za misel, ki nikakor ni ustvarjena tako kot druge in ne korespondira nujno z drugim Nietzschejevim pojmovanjem teme religioznega. V Nietzschejevi intelektualni oborožitvi dejansko obstaja misel, ki izpolnjuje želene pogoje. Sam Nietzsche jo imenuje "najvišje mišljenje", misel večnega vračanja. Takoj ko se k večnemu vračanju obrnemo s filozofsko perspektivo, neskončno zmeštramo problem. Ne moremo ga rešiti in pogosto tega niti ne želimo. Poskušamo vzbuditi vtis, da se tu skrivajo izvorne globine, ki so linearni viziji zgodovine, židovsko-krščanski enostranskosti, neskončno nadrejene.

To zmešnjavarstvo moramo nadomestiti z dejanskim kontekstom večnega vračanja v predsokratičnem mišljenju, z mitičnim in ritualnim kontekstom. Misel večnega vračanja je refleksija o identiteti sil življenja in smrti v antičnem in primitivnem religioznem. Vsak razkroj je novo proizvajanje *et vice versa*. Vse je na tem, da se začne ali konča. Verjeti v absolutni cilj ali začetek je iluzija individuumov, ki ciklu, katerega del so, pripisujejo prevelik pomen. Treba se je postaviti nad aktualno zgodovino, da bi videli celoto ciklov in prepoznali linearni čas kot iluzoričen.

V drugi polovici 19. stoletja je etnologija odkrila enotnost osrednje drame v srcu sveto obsegajočega religioznega, ekstremno razširitev (pogosto kolektivnega) nasilja v obredih in mitih vsega planeta. Vrhu tega je opazila, da so najbolj nasilni obredi, tisti, ki

jih je pogosto sodila kot najbolj primitivne, strukturalno največkrat primerljivi s krščanskim trpljenjem. Vsepovsod je navzoč jezik *žrtve*. Od Frazerja preko Freuda, razumljivo vse do Marcela Maussa, vsi misleci poudarjajo simbolno analogijo med primitivnimi žrtvami in krščansko teologijo žrtve. Vpliv te etnologije se pri Nietzscheju povezuje s poznavanjem grške mitologije in predsokratske filozofije, da bi vodil do sintetične vizije večnega vračanja. Lirizem večnega vračanja nam ne sme prikriti, da je sinteza antičnih izvorov zvesta in skladna z racionalizmom in pozitivizmom moderne etnologije, ki trdita: "Vse religije so si podobne in vse religije so zatojre istorodne."

Nietzsche ne zanika izročene ideje večnega vračanja. Aforizem nam to kaže. Življenje in smrt se izmenjavata. Večno prehajata eden v drugega. Ideja bi bila, kot povsod drugje tudi, banalna, če ne bi bilo v aforizmu nekaj dodatnega, ideja, narediti iz kolektivnega umora motor neprestanega gibanja. Pred izidom spisa *Totem in tabu* ta predstava v tako izraziti obliki po mojem mnenju obstaja le tu. Nietzsche skoraj za trideset let prehitava Freuda.

Če bogovi nastanejo iz kolektivnega umora, ki ga opisuje aforizem 125, umrejo takoj, ko ta umanjka. Umrejo zaradi dolgega življenja v miroljubnem univerzumu, ki njegovim vernikom zagotavlja zakonitost kulta. V mimetičnem in z žrtvijo povezanem univerzumu brez krize se zde bogovi odveč in njihova eksistenca postaja problematična. Njihovo izginotje medtem vse vodi v nasilje in nered, iz tega pa končno planejo novi bogovi.

Če religiozno v našem svetu ponovno umre nasilne smrti, bo gotovo ponovno vstalo v drugi obliki, vseeno kateri. Kriza modernega sveta je le epizoda neskončnega procesa. Izreden pomen, ki ga pripisujemo naši zgodovini, sloni na omejenosti naše vizije.

Če je dovoljeno v zatonu krščanskega Boga ugotoviti prej umor kot mirno smrt

racionalistov, se bo simbolično delovanje reproduciralo. Moderna nereligioznost tvori le posebno variacijo drame, ki se v osnovi ponavlja vedno enako. Odločilni prelom, za katerega so krščanski, nato deistični in še nato ateistični racionalisti mislili, da so ga za nas odkrili v naši zgodovini, v zgodovini modernega zahodnega sveta, je le nepomembna guba v Majini obleki. Nietzsche je ustvaril svoj aforizem v brezčasnem in paraboličnem slogu, ki napoveduje *Zaratustro*.

Večno vračanje izniči vse zahteve po absolutni edinstvenosti. Sredi neskončnosti svetov relativizira naš svet. Nasprotuje judovsko-krščanskemu pojmovanju edinega sveta, ki ga obvladuje božja volja, zagotavljajoča blagor človeštva. Nobene alfe in nobene omege ni.

V resnici je to orožje tako nasilno, da je komaj uporabno. Izprazni vsa nasprotja svoje vsebine. Uniči vsako konkretno polemiko; izkorenini čar kulturne analize. V skrajnosti reetablira enakost celo med Dionizom in Križanim, ki jo Nietzsche največkrat sovraži, čeprav v posebnih trenutkih navdušenja in resignacije načelo sprejme. To absolutno orožje je lahko resnično namenjeno le zas-traševanju. Nietzsche ga ima v rezervi, a skoraž nikoli ne seže po njem.

Največkrat Nietzscheja zanima to, kar dela vse refleksije tako podobne in kar povzroča njihovo vračanje druge k drugi, manj kot narobe – to, kar jih razločuje, to kar poganške religije, ki jih simbolizira Dioniz, dela neprimerljive z judovstvom in krščanstvom.

Aforizem je upoštevanja vredna, čeprav zastrta izjema. Niti Dioniz niti Križani nista omenjena, ker se namreč tukaj pojavita na isti ravni. Heidegger ima po svoje prav, da je v aforizmu vprašljiv le krščanski Bog. A kako bi bilo to lahko res, ko pa gre za večno vračanje ...?

V zadnjem obdobju, v *Antikristu*, in predvsem v fragmentih iz 1888. leta Nietzscheja zanima le še ireduktibilno nasprotje teh dveh

oblik religioznega. Toda to nasprotje ne spod-bija univerzalnosti kolektivnega umora, kakor jo definira aforizem 125. Prav narobe. Identiteto osrednje drame si razcepi v Dionizov mit in v krščanske pasijone:

“Dioniz proti ‘Križanemu’: tu imate nasprotje. To *ni* razlikovanje glede mučeništva – le isto ima neki drug smisel. Od življenja samega, njegove večne plodnosti in vračanja so odvisne muke, uničenje, volja za izničenje ... V drugem primeru velja trpljenje, ‘Križani kot nedolžni’, kot ugovor proti temu življenju, kot formula njegove obsodbe.” (Dela, zv. III, iz. K. Schlechta, str. 773)

Razlika ni v mučeništvu. Drugače rečeno, v obeh primerih gre za kolektivni umor. Toda pozitivisti, ki iz te identitete izvajajo enakovrednost vseh religij, kot vedno ne sprevidijo vloge interpretacije. Kolektivno nasilje spregovori izrecno, toda ne pove istega tistim, ki ga izvajajo, in tistim, ki so mu podvrženi.

Krščanstvo je pogled *nedolžne* žrtve na kolektivni umor, ki se na strani Dioniza in celotnega poganstva predstavlja v perspektivi preganjalcev.

Stališče pasijona Dionizovemu ni le nasprotno; gre za vojno mašinerijo proti slednjemu in proti celotnemu poganstvu; je poskus diskreditiranja kolektivnega umora, uničenja njegovih utemeljitev, uničenja vseh nekrščanskih religij, v dokaz, da temelje na samovoljnem nasilju.

Daleč od tega, da bi krščanstvo pomešal z drugimi žrtvenimi religijami, Nietzsche večkrat ponavlja, da njegova velika naloga obstaja v “preprečevanju žrtve”, onemogočati nasilna dejanja, ki so potrebna za pravičen potek socialnega. Tu je torej nepopolno eksplicitna, toda nedvomna označba *mehanizmov žrtve* in njihovega delovanja na človeške družbe. Onstran te prve označbe je še ena, še pomembnejša. Nietzsche dojam, da so ti mehanizmi imenovani že od evangelijev, v katerih so vedno oznanjani; in ves vpliv

evangelijev na našo zgodovino izvira iz te označbe, ki zaničuje žrtvene mehanizme in jih ovira v njihovem delovanju. Mislim, da ima Nietzsche prav. Če želi Jezus razodeti "od stvarjenja sveta zakrite" reči, potem namiguje na žrtveni mehanizem in zadostuje, da ga priznamo, pa se nam razjasni tisoč obskurnih formulacij evangelija, od "Satana, morilca od začetka", vse do tega "kamna, ki so ga graditelji zavrgli in ki je postal temeljni kamen".

Vedno dolžimo krščanstvo, da opravičuje trpljenje, da hlepi po njem. Nietzsche zelo dobro uvidi, da taka razlaga ne ustreza. Poganski religioznež je tisti, ki "(odobrava) še najbolj trpko trpljenje: je močen, poln, dovolj pobožanstven za to" (prav tam).

Aforizem 125 ni odvisen od preproste koncepcije. Med nastajanjem se je precej spremenil. Celo namerno bi trdil, da je Nietzsche izhajal iz moderne situacije. Najprej je mislil na smrt krščanskega Boga – v še banalnem smislu, analognem eksegetom aforizma.

V nadaljnjem poteku postane ta smrt zaradi krščanskega trpljenja umor, vrnitev le-tega pa organizira besedilo, katerega izpodrinjeno predstavlja umor. Pravkar sem pokazal na anomalijo. Prva smrt Boga ne vodi k restavraciji svetega in obrednega reda, temveč k razkroju izvirnega in nenadomestljivega smisla tako, da si pod koraki modernega človeka odpira brezdanji prepad. Imamo vtis, da se ta prepad v aforizmu končno spet sklene, ko vodi drugo naznanilo, tokrat k nadčlovekovemu in Zaratustrovemu ustroju. Aforizem potrjuje večno vračanje. Toda razodeva njegov motor, kolektivni umor poljubne žrtve. V tem razkritju gre predaleč. Uniči svoj lastni fundament.

Motor kroženja je razumljivo žrtev, izbrana kot grešni kozel, katerega enkrat razkrita nedolžnost nam preprečuje, da bi verjeli v upravičenost trpljenja drugih, in tokrat vodi k predstavi konca brez ponovnega začetka, tako da uniči pogon večnega vračanja.

Ta vednost v aforizmu ni polno predstavljena,

in vendar je zaznavna že v vlogi grešnega kozla, ki jo igra nori človek, *ker razkriva resnico kolektivnega umora*. Nori človek je podoba sebe samega, ki jo Nietzsche nadzoruje le navidez. Kot vse podobe samega sebe se nepresegljivo, nenavadno zadeto preoblikuje v *Kristusov imago*. Aforizem napoveduje zmago večnega vračanja nad krščanstvom. A ker večno vračanje utemeljuje v kolektivnem umoru, v njegovem pravem fundamentu, ki mora, da bi ostal utemeljujoč, ostati zakrit, je ta zmaga skrivaj spodkopana prav s tem, nad čimer je mislila, da triumfira; s krščanstvom. Zaradi umora je svet v prvem naznanilu vržen s svojih tečajev, pahnen v neozdravljivo krizo onstran vsake rešitve z žrtvijo, saj *je kolektivni umor razkrit*.

Moč aforizma odseva iz njegovega nihanja med uhojeno in tej nasprotno rešitvijo. Tukaj opažam nejasno slutnjo "Bog Judov, uspelo ti bo", kar Nietzsche v svojih zadnjih fragmentih obupano poskuša utišati, a ne odmeva nič manj od trobente k zadnji sodbi.

Obe naznanili umora sploh nista na isti ravni. Res nimata istega pomena: prvo je neskončno grozljivo, ker je krščansko, drugo samo vodi k pritrjevanju večnemu vračanju. Pozni Nietzsche je dojel, da razodetje nedolžne žrtve konča večno vračanje. Prvo naznanilo umora izniči drugega. Večno vračanje je preteklost, ki jo je krščanstvo razveljavilo. V prihodnje bo zgodovina tisto breztemeljno krščanske vednosti.

Gre za isto ambigviteto kot v povzetku *Somraka malikov*. Ne vemo, ali gigantska dovršitev označuje konec le enega kroženja, obljubo tisoč ponovnih obnovitev, ali pa gre za konec tega sveta, za krščansko apokalipso, brezdanje brezno nepozabne žrtve.

Prevedla Tina Kozin

René Girard: "Der Grundlegende Mord im Denken Nietzsche"; v: Dietmar Kamper: *Das Heilige*, Athenäum, Frankfurt / M 1987, str. 265–274.

Dušan Pirjevec

Sveta žrtev

Dostojevski je za moto romanu o Karamazovih postavil besede Janeza Evangelista: "Resnično, resnično povem vam: pšenično zrno, če pade v zemljo in ne umre, ostane samo; ako pa umre, obrodi veliko sadu." Te evangelistove besede ponavlja Zosima, ko napoveduje svojemu učencu Aljoši Karamazovu, da ga čaka v življenju še mnogo trpljenja in nesreč, a da bo prav zaradi tega življenje blagoslavljal in za njim ga bodo blagoslavljali še drugi. Pomen Zosimove napovedi nam je že znan, saj smo jo mogli postaviti ob Mitjevo spoznanje glede trpljenja in biti, pa je zato očitno, da razume Dostojevski besede Janeza Evangelista nekako takole: *trpim, torej sem in vse je*, kar pomeni: *nič pro-iz-vaja bivajoče v bit*.

Po drugi strani pa nas evangelistov izrek vrača tudi k Cankarju, češ da še "nikoli nobena solza ni bila potočena zaman, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zaman", tako da to "zlatu klasje, ki je bilo pokošeno in povezano v snope, ni umrlo, temveč bo obrodilo tisočkratno življenje".

Kaj pomeni, da zrno, ki umre, obrodi veliko sadu in zato sploh ne umre? Da bi bilo vprašanje kar najbolj jasno, ga je treba vprašati s Cankarjevimi besedami: Kako naj to požeto klasje obroditi tisočkratno življenje, ko pa vemo, da so mladi ljudje, ki so padli v brezsmiselnem vojnem klanju in ki je zaradi njih pesnik tako bridko tožil, kar mu je mati smrt še posebej očitala?

To zrno, ki umre in obrodi veliko sadu, gotovo ni človek, ki je svoje edino in enkratno življenje do kraja in v celoti zapisal takšni ali drugačni metafizični univerzalni ideji in se zanjo morda celo tudi žrtvoval. Ta sklep je utemeljen v preprostem dejstvu, da je v romanu o Karamazovih tisti modri in ostareli zdravnik, ki je bil pripravljen za idejo in zara-

di svoje splošne strastne ljubezni do človeštva sprejeti celo muke in smrt na križu, razpoznan in uveljavljen kot utelešenje samoljubnega sanjarstva, ki zmore do živega človeka samo sovražstvo in prezir. Vendar je treba lik in usodo tega zdravnika pravilno razumeti. Ko bi ta človek res vzel nase muke in smrt, bi seveda tudi zanj veljala evangelistova prisposodba, a veljala bi le za njegovo smrt kot takšno in docela mimo ter ne glede na idejo in sanjarsko ljubezen do človeštva. Čeprav bi se dal ubiti za človeštvo in za idejo, bi njegova smrt prav kot smrt ne bila nikakršno potrjevanje ideje, marveč bi bila predvsem in najprej razkritje smrti kot smrti. Samo v tem smislu bi se dogodilo to, kar govorijo evangelistove besede. Sad, ki ga rodi zrno, ki umre, ni ideja, zato smrt ni način uveljavljanja, potrjevanja in utrjevanja ideje, marveč je predvsem razkritje zgolj-smrti.

Vprašanje, ki nas zdaj nagovarja, se zares in do kraja zaostri šele ob Cankarjevi črtici *Konec*. Kako naj vendar nesmiselna smrt tistih v blaznem vojnem klanju okrutno pobitih ljudi rodi tisočkratno življenje, če njihova smrt ne more imeti nobenega otipljivega socialno moralnega učinka in če ni vsaj medlo zagotovilo boljše bodočnosti? Tako zastavljeno vprašanje je seveda v neposredni zvezi z Zosimovim zdravnikom, hkrati pa tudi z Raskolnikovim, ki je ubijalec in celo dvakratni ter okrutno brezobziren ubijalec. Kako je mogoče, da je tak človek po vsem, kar je bil storil, sploh lahko deležen nekakšnega prerojenja in celo sreče? Ali ne bi bilo bolj normalno in bolj pravično, ko bi kljub razmeroma mili kazni ostal za vse življenje zaznamovan in notranje pohabljen? Ali tak ubijalec sploh še lahko je človek v pravem pomenu te besede?

Dostojevski in Cankar nas pooblašata, da poskusimo najprej takole: vsaka smrt je razkritje zgolj-smrti, ki ob njej živega človeka preplavi groza, da se mu srce razkolje in se razodene bog, z njim pa Življenje, Mladost in

Ljubezen. In z drugimi besedami: nasilna smrt je razkritje zgolj-niča, ki je hkratno z razodetjem biti same v pomenu zgolj-biti.

To je sicer res tako, vendar še vedno ostane odprto prav bistveno vprašanje, ki je vprašanje ubijanja in nasilne smrti. Glede na vse, kar je zdaj pred nami, je možno sklepati takole: človek skusi smrt oziroma zgolj-smrt in s tem tudi zgolj-nič prav kot smrtonosno bitje, se pravi kot ubijalec oziroma kot ubijalec samega sebe, saj bi ne smrti in ne nič ne mogel skusiti, če bi bilo njegovemu uničevanju dostopno le to, kar ni on sam, medtem ko bi bil sam kot tak nedotakljivo in nesmrtno bitje. Večno in nesmrtno bitje namreč lahko brez sleherne "škode" uniči vse okoli sebe, ker itak ničesar ne potrebuje in je zato samo uničevalec.

Človek je smrtno bitje in je zato vedno tudi smrtonosno bitje ter je tudi ubijalec, vendar pa ni samo to in ni samo uničevalec. Usoda samega Raskolnikova kakor tudi Cankarjeva črtica pričata namreč, da je ubiti človek s svojo nasilno in mučno smrtjo najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje zgolj-smrti in zgolj-niča ter prav zato najizvirnejše in najbolj zavezujoče razodetje življenja kot življenja in biti kot take, pri čemer sta izvirnost in zavezujočnost čisto neposredno razvidni predvsem iz dejstva, da se to razodetje obvezno dogaja kot prihod boga, se pravi kot razodetje svetosti, čudežnosti, skrivnostnosti itd. Zato je naravno, da je temelj dejavne ljubezni prav trpljenje in da je dejavna ljubezen edini način božjega razodetja. Očitno je tedaj dosti premalo, če rečem, da se z nasilno smrtjo razkriva zgolj-nič in z njim zgolj-bit, marveč je treba s posebnim poudarkom dodati, da se z njo razodene svetost, kar pomeni, da se prav bit in življenje razkrijeta kot nekaj svetega, čudežnega in nedotakljivega. Šele kot nedotakljivost, čudežnost in svetost sta življenje in bit res razodeta. Nasilna smrt in njena muka potem takem posvečujeta življenje in vse bivajoče, zato sta sami nekaj svetega in čudežnega ter

jima pripada pomen svete žrtve, ki je dogajanje skrivnostne istosti smrti in življenja, se pravi tiste skrivnosti, ki je človeku naložena, da jo nosi in vzdrži. Sveta žrtev je zavezujoče pričevanje, da bivajoče *je* in da je sveto in nedotakljivo, zato je več kot jasno, da bi bil človek brez nje le ubijalec in smrtonosno bitje, bil bi zgolj sladostrastna in rafinirano kruta zver.

Sveta žrtev razpre prostor svetega in to je prostor življenja in je prostor odpuščajočega dopuščanja. Odpustiti pomeni tudi *o-prostiti*, zato je ta prostor *prostost*, ki se šele v njej sleherno bivajoče pokaže kot ono samo v biti. Prostost je sveti prostor čudeža, da bivajoče *je*. Šele v tem prostoru-prostosti, kjer človek sploh šele sreča drugega in sleherno bivajoče kot v biti utemeljeno, se lahko zasnuje tudi določen zgodovinski svet. Sveta žrtev je, ki zasnuje in ohranja določeno zgodovinsko skupnost. Tako obrodi nasilna smrt kot sveta žrtev tisočkratno življenje.

Takšna sveta žrtev je Jezus iz Nazareta. To ni bila žrtev za človeštvo, o kakršni sanjari Zosimov modri in rahlo žalostni zdravnik, pa tudi ni bila žrtev za drugega in še najmanj je bila žrtev za neko določeno univerzalno idejo, in čeprav je bila razkritje svetega, ni konstituirala nikakršne metafizične transcendence. Zato Kristus ni stopil s križa.

Dušan Pirjevec: *Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu*, v: *Evropski roman*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 697-701.

Spomenka Hribar

Svetost življenja

Na mesto drugega ni mogoče stopiti, pa tudi odpraviti, preklicati drugega ne morem. Ker nisem Bog. Jaz nisem ne Bog ne ti, in ti nisi ne jaz ne Bog. Med tabo in mano je razpor, ki šele tebe in mene dopušča v svoji enkratnosti. In za-vezi.

Med mano in tabo se godi svet(o).

Še manj je mogoče stopiti **na mesto** bližnjika, ki je odšel od nas. Četudi bi zanj umrl, bi umrl le sam, namesto drugega nikoli. Vsakdo zaseda samo **svoje mesto**. Bližnjik, ki je odšel, je na svoj način prebival človekovo skrivnost. Nikoli več ne bo nikogar, ki bi **tako** živel in umiral, kakor on: ki bi bil on. **To mesto** je z njegovim odhodom izpraznjeno; **to** prazno **mesto** je zev, je rana sveta, ki kliče brez besed v zbranost pred nedoumljivo človeško usodo. **To mesto** mora ostati prazno, kar pomeni, da ni nobene utemeljitve za smrt – in nobenega opravičila, “osmislitve” za nasilno smrt. Nobenega.

To prazno mesto je mesto mrtvega Boga.

To je **to** mesto, mesto **svetega**.

To mesto je nenadomestljivo. Mesto smrti. Neslišni krik od zemlje do neba. Čistina ne-do-ločenega, razprtost skrivnosti.

Tega mesta ne sme zasesti nihče in nič, kar bi se oklicevalo za Boga oziroma za Resnico; takšni nadomestki so surogati, ki vodijo v zločin

Mesta drugega, **mesta** Boga ni mogoče zasesti in celo delati se, da si kakor Bog, se je izkazalo za zločin in cinično apologijo zločina. To pomeni: ni ga stojišča na zemlji, od koder bi se človek – kot smrtnik – smel vesti, kakor da ima v rokah skrivnost življenja, kakor da mu je od Boga dana Resnica, s katero bi sodil in brezprizivno jemal bližnjiku pravico do njegove izvirne smrti.

In ni ga stojišča, od koder bi bilo mogoče

opravičevati takšne postopke kot u-pravič(e)ne, kot nujne tako, da bi ta nujnost zasedla **izpraznjeno** mesto žrtvovanega. Noben razlog, nobeno opravičilo tega **izpraznjenega mesta** ne more zapolniti, t. j. nihče ne more vrniti mrtvecu življenja. Le če bi to mogel, bi bila zamenjava enakovredna. Nobenega Razloga, Smisla ni, ki bi mogel nadomestiti živega človeka.

In prav tako ni stojišča, od koder bi smel človek kot smrtnik jemati mrtvem ali živemu dostojanstvo njegove enkratne življenjske situacije in iz nje izvirajoče odločitve. Kdor tako sodi, sodi kakor Bog.

Zato mora **to mesto** ostati izpraznjeno; nič/el/na točka, od katere smo vsi enako oddaljeni, in vsi enako blizu.

Otroci skrivnosti.

To – **nezasedeno mesto** – je mesto odsotnosti drugega (Boga), ki kot **prazno mesto** šele priklicuje smrtnika, da prizna grozo nedoumljivosti pre-bivanja; skrivnost, pred katero sklanjam glavo ne kot hlapec ali dekla in ne kot gospodar pred še višjim gospodarjem, temveč kot človek, kot ženska, v strahospoštovanju pred skrivnostjo življenja.

Nespoštovanje smrti je zato začetek nihilizma.

Vsa človekova samogotovost, samogotovost vedenja, se zato ne končuje v spoznanju: vem, torej sem, temveč: ne vem, **tako** sem. To seveda ne pomeni, da ne vem ne kod ne kam, temveč da je vse moje vedenje “utemeljeno” na temeljnem ne-vedenju. Poslednjega vedenja “nimam”. Samota je moj sosed. Dokončne – v Bogu – utemeljitve, osmislitve nimam ne za svoje postopke ne za postopke drugega. S tem seveda tudi orožja nimam za dokončne obsodbe. Ne bom jemala smrti v svoje roke, ker tega n e s m e m . – Od kod mi to spoznanje? Ne vem.

Ta “n e v e m” pa ni le odprtost za skrivnost, temveč je obenem tudi temelj moje lastne krivde. Ne vem – in vendar in vendar! odločam, sodim, govorim, **živim**. Jemljem

nase svojo lastno blaženo krivdo.

Ta "ne vem" je **mesto** groze. **Mesta** tistega, ki je v Rogu moril, ne morem zasesti, zato moram dopustiti nedoumljivost takratne odločitve – čeprav vidim, da je zločinska, da je **grozna**, nepreklicna – prav kot **nedoumljivost** človeških o s e b n i h odločitev na **križišču**, na **mestu** usodne in zgodovinske resnice.

O moj bog, nisem Bog, in Tebe ni, in da ne zgrmimo v prepad nazaj in da se ne nagnemo v prepad naprej, se čvrsto primimo za roke, se strnimo v "čarni ris", morda bomo zmogli iz sebe – ljubezen.

Ljubezen?

Ljubezen.

Zakaj samo kolikor si priznam: **ne vem**, toliko se odrekam sovražnega in brezprizivnega obsojanja nad izvrševalci tega poboja – toliko si tudi nalagam krivdo za ta pobjo. Kolikor ga vzamem nase, toliko ga jemljem tistim, ki so ga zagrešili. In toliko tudi ponujam bližnjiku svojo roko in ljubezen in odvezo. Vsakemu bližnjiku. Nisem le dedič prestanega trpljenja v Rogu, ampak tudi pobja, ki ga je storil maščevalec – moj bližnjik. Je moril iz sovraštva? Je moril iz ljubezni? **Ne vem!** Kje je meja med ljubeznijo in sovraštvom? **Ne vem.**

Tako je prišlo očiščenje.

Očiščenje je samo-očiščenje.

In kaj zdaj?

Mar pobjo v Rogu sploh ni zločin? Mar se boš šla apologeta tega dejanja?

Ne!

Nasprotno!

Pobjo domobrancev v Rogu šele zdaj zares vidim kot t r a g i k o zločina naroda samega nad samim seboj! Kot greh zoper bližnjega. Šele zdaj morem tako scela, iz vse svoje biti – zavedajoč se svoje krivde – odgovoriti: **Zločin je bil!** In šele zdaj ga morem vzeti nase. S tem in samo s tem dajem

obenem svojo obsodbo – in obenem zmorem tudi njegovo dopustitev, t. j. dopustitev tistega, ki je bil žrtvovan, in tistega, ki je žrtev dokončal.

In šele zdaj uvidim ta zločin kot istočasno ustanovitev novega začetka, kakor pravi Kocbek: "greh ni le izraz moralnega konca, temveč tudi mogočnost novega začetka".

Spomenka Hribar: *Krivda in greh*, v: *Kocbekov zbornik*, Obzorja, Maribor 1987, str. 9–52. (odlomek)

Posvečenost mrtvih

Sofoklova *Antigona* napoveduje krščanstvo, tisti dogodek in tisto dogajanje, ki je od sveta grških bogov in judovskega Boga kot oblastniškega Zakonodajalca, Sodnika in Kaznovalca vodilo k zakonu Ljubezni. To je pot od Mojzesa prek Jezusa in Pavla do Avgušтина. Od desetih božjih zapovedi, zapisanih na kamnitih ploščah, do božjega prsta, ki zapisuje božjo voljo neposredno v človekovo srce in biva v srcu kot sporočilo (svetega) Duha. Kantov moralni zakon v srcu kot korelatu zvezdnega neba nad nami je na izteku te poti. V svetu tehnike notranji glas, glas vesti, ki še odmeva v Lacanovi zahtevi, da svoje želje ne smemo izdati, ni več Beseda Drugega. Je druga beseda.

Druga beseda je beseda hrepenenja, ki nas povezuje z mrtvimi in smrtjo. Hrepenenja, ki se od nekdanjega upira stremljenju kot samopašnosti življenja. Beseda hrepenenja ni ujeta v nasprotje med zunanjim in notranjim, med črko in duhom, med postavo in vestjo. Nenapisani zakon o posvečenosti mrtvih, ki ne pripada ne spodnjim ne zgornjim bogovom, ki ga ni ne v Solonovih ne v Mojzesovih postavah, kajti to je zakon, ki je starejši od vsakršnih bogov in vsakega Boga, je kot zakon druge besede, kot zakon besede hrepenenja zakon svete igre sveta. Ni božji zakon, marveč zakon svetega. Sveto je starejše in hkrati mlajše od božjega. Božje je podoba svetega, podoba, ki v dobi bogov in zgodovini Boga zastira sveto, tako da se sveto kot sveto lahko pokaže šele v odsotnosti božjega, po pobegu bogov in smrti Boga. Sekularizacija v dobi tehnike ne pomeni desakralizacije, marveč divinizacije. V tem smislu je Nietzschejeva izjava o smrti Boga pretirana; kakor je pretirana tudi njegova izjava o rojstvu nadčloveka kot (novega) Človeka. Če Nietzschejeve izjave vzamemo dobesedno, potem se umor Boga izteče v samomor člove-

ka; fantazma o rojstvu Človeka iz človekovega samomora je, četudi morilska, čista halucinacija. Ateizem, ki je brez pozitivnega programa, je možen, dokler obstaja teizem. Ob koncu teizma, s "smrtjo" Boga se spremeni v nekaj preživelega tudi ateizem, s "smrtjo" Boga začne vznikat sveto kot sveto, znova "zaživi" hrepenenje po povsem drugem in drugačnem, "lakota" po svetem. Sveto, ki je že vedno svetilo skozi božje, se prvič zasveti kot tako, kot žarišče svetosti sveta.

V sveti igri sveta se nič ne izgubi. Sled pobeglih bogov se ohranja v poeziji, se je na drugačen način skozi stoletja ohranjala skozi življenje svetnikov. Ko je teizem postal površen in je zaradi tega odmrnil, se je vera v "Boga" poglobila; danes je globoka vera (vera mimo konfesij ali izpod institucionaliziranih religij, brez opore v Bogu kot Vrhovnem Bivajočem) v svoji breztemelnosti enaka našemu verjetju, verjetju tistih, ki ne "verujemo", a verjamemo v svetost življenja in smrti, v posvečenost še ne rojenih in mrtvih. Verjamemo, ker vidimo, da človek ne obvladuje igre sveta in ker čutimo, da svet biva iz svoje svetosti. Smo v svetu, kolikor *je* in dokler *je* sveto. Nebo in zemlja v dobi tehnike nista izginila. V našem vsakdanjem svetu obstajata naprej. Obenem vemo za svet tehnike, v katerega po bistvu spada tudi svet vesoljcev, svet zunaj našega obnebjaja. Poprej smo se že srečali s svetovi drugih, zunajevropskih ljudstev. Živimo v simultanosti in palimpsestnosti svetov, vendar vsi ti svetovi spadajo v naš svet; ker mi pripadamo svetu. Ker smo več kakor vpeti v sveto igro sveta.

K običajni igri spadajo igralci, z ustreznimi porazdeljenimi vlogami. Vendar vsaka igra ni takšna. V igri svetlobe in sence ni vlog in ne igralcev. Tako tudi v sveti igri sveta ne igramo nekakšne vloge. Ljudje nismo igralci, marveč prebivalci sveta. In nimamo soigralcev. Odkar so nas bogovi zapustili, odkar so se zamajali temelji vseh tradicionalnih svetov, izkušamo, da smo sami. Sami; kakor je bila sama Antigona. Te samote, samote svoje

avtonomnosti ne bi zmogli prenesti, če ne bi živeli v občestvu, v ljubezni do živih in iz spomina na mrtve. Bolečina spomina na mrtve, hrepenenje, ki je navzoče v misli na smrt, ima pri vsem tem neko neizbrisno prednost. Otrok ima rad mamo, toda dokler ni prestal grozo zgolj nič in misli na smrt, mame (očeta, brata, sestre) ne bo zares ljubil in v tem primeru tudi kasneje ne bo zmožen ljubiti. Lepota življenja zasiže, če obnovim Pirjevčeve besede, šele na ozadju smrti.

Smrt ne posveti samo mrtvih, posveča tudi žive. V svoji ekstatičnosti, izročena, četudi na podlagi lastne odločitve, zakonu o posvečenosti mrtvih, Antigona ni pripravljena le sama umreti, ampak potegne za sabo, v smrt, po zakonu ljubezni, tudi druge. Postane silovitejša in silnejša od Kreonta; njegova grozovitost se ob Antigonini silovitosti zlomi. Antigonina groznost je groznejša od Kreontove grozovitosti. Obveza do mrtvih je močnejša od zaveze do živih. Od tod navidezna Antigonina oholost v razmerju do Ismene, dokler ni že tudi sama zapisana smrti. Življenje, samo na sebi, je pred vzvišenostjo smrti majhno. Zato oskrumba mrtvih pomeni izmed vseh grozodejstev najbolj zavrženo dejanje. V Sofoklovi *Antigoni* se sreča torej dvoje skrajnih dejanj, najbolj nečloveške in zato najgrozovitejše Kreontovo dejanje in Antigonino človeško najčistejše in zato najbolj silovito dejanje: maščevanje nad mrtvimi *in* žrtvovanje iz ljubezni za nič.

Smrt je tisto, po čemer človek sploh je človek. Spada k biti človeka. Uboj kot posledica spopada na življenje in smrt spada v sveto igro sveta, med dogodke, ki izhajajo iz tega, da človek te igre ne obvlada. Kolikor jo, uboj ni samo uboj, marveč je umor. Ubijanje že ubitih pa je več od običajnega naklepnega uboja. Je umor nad umori. Antigona s svojo ljubeznijo za nič, z dejanjem zgolj v imenu nepisanega zakona o posvečenosti mrtvih znova vzpostavi porušeno svetost sveta. Ob smrti svojih, ob Hajmonu in Evridiki, ki Antigoni sledita v smrt, Kreon doživi katarzo.

Pokopal bo mrtve.

Antigonino dejanje je sveto dejanje. Vsako sveto dejanje, dejanje, v katerem je obveza do mrtvih silovitejša od zaveze do živih, je grozno, lepo in strašno obenem. V tem je tragika, ki je neizbrisna; v kateri je tudi tako imenovana moralna zmaga poraz.

Vzpostavitev porušene svetosti sveta ni človekova zmaga, marveč uravnoteženje sveta. Z žrtvami, ob katerih se nezaceljiva rana sveta poglobi. Očiščenje bolečine ne odpravi. Zbor tebanskih starcev, mož, ki jih je življenje naučilo modrosti, zato svetuje spravo, preden pride do nesreče. Sprava ni v Antigoninem umiku, marveč v tem, da Kreon prekliče svoj sklep. Edino sprava z mrtvimi lahko prinese mir med živimi.

Tine Hribar: "Tragična etika svetosti", NR 5 (1986) 45, str. 105–106.

Gianni Vattimo

Krščansko izročilo in nihilizem

O krščanskem izročilu ne govorim samo zato, ker je v moji osebni zgodbi pripadnost krščanskemu sporočilu tista stvar iz preteklosti, ki se je spet pojavila v nekem trenutku v mojem življenju skozi refleksijo teoretskih dogodkov in sprememb, o katerih sem govoril do zdaj. Mislim, da moramo govoriti o krščanskem izročilu v precej širšem smislu: zadeva našo kulturo sploh; slednja je postala to, kar je, tudi in zlasti zato, ker jo je intimno "obdelalo" in kovalo krščansko sporočilo, splošneje rečeno: svetopisemsko razodetje (Stara in Nova zaveza).

Skušam pojasniti in poenostaviti: jasno mi je, da neko določeno in specifično Nietzschejevo in Heideggrovo mišljenjsko interpretacijo bolj cenim od drugih filozofskih predlogov, s katerimi sem prišel v stik, tudi (in morda predvsem) zato, ker se mi njune teze zdijo skladne z neko religiozno, posebno krščansko osnovo, ki je v meni ostala živa in se je spet pojavila tudi zato, ker sem se, ob tem, da sem se oddaljeval od nje ali jo odrival (ali sem mislil, da to počnem), družil predvsem z besedili teh avtorjev ter v njihovi luči živel in interpretiral svoje eksistencialno stanje v poznomoderni družbi. Skratka: vračam se k resnemu razmišljanju o krščanstvu zato, ker sem si oblikoval filozofijo, ki sta jo navdihnili Nietzsche in Heidegger, in sem v njeni luči interpretiral svoje izkustvo v sodobnem svetu; zelo verjetno pa je, da sem si to filozofijo oblikoval ob dajanju prednosti prav tema avtorjema, ker sem začel s tistim krščanskim izročilom, za katero se mi zdaj zdi,

da ga dobivam nazaj, a ga v resnici nisem nikoli zapustil.

S temi analizami "krožnosti" (s stališča logike škandalozne?) svojega stanja ne bi toliko vztrajal, če ne bi menil, da sem prav začel s temi idejami (vendar, spet, samo začel s temi idejami nov krog ...) odkril, da ta krog določa tudi razmerje mojega sveta pozne moderne do hebrejsko-krščanskega izročila.

A poskusimo iti po vrsti. Najprej, kakšno razmerje lahko obstaja med mojo osebno krščansko dediščino – dejstvom, da sem odraščal kot delujoč, militanten kristjan, goreč in predan trudu, da bi ustrezal naukom Jezusa Kristusa – in nietzschejevsko-heideggrovskim nihilizmom?

Tu bi spomnil, da so se te refleksije, nikakor ne po naključju, končno toliko opogumile, da so se izoblikovale in postale besedilo po nekem pogovoru s Sergiem Quinziiem. Quinzio je bil eden od avtorjev (skupaj z Renéjem Girardom, o katerem bom še govoril), ki so imeli največjo težo pri mojem nihilističnem ponovnem odkritju krščanstva, četudi se njegovo razumevanje vezi med krščanstvom in nihilizmom navsezadnje ne ujema z mojim. Moram reči, da se mi zdi vpliv krščanstva v mojem branju Heideggrove misli najbolj zaznaven tam, kjer ga določa "šibkost". "Šibka misel" je izraz, ki sem ga uporabil v nekem eseju na začetku osemdesetih let, potem pa je postal otvoritveno besedilo zbirke (z istim naslovom: Feltrinelli 1983), ki sem jo uredil skupaj s Pierom Aldom Rovattijem, in na koncu nekakšna nalepka za tok, če že ne za šolo, z obris, ki so še vedno nejasni in ki predvsem nikakor ni bila združena okoli kakega jedra značilnih tez. Meni izraz – skoval sem ga pod navdihom eseja Carla Augusta Viana, ki je bil potem eden najostrejših in najmanj prijaznih kritikov šibke misli¹ – ne

¹ Cfr. Vianov esej o "Razumu, razkošju in verovanju" v zborniku, ki ga je uredil A. G. Gargani, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979; in nato "protišibki" (*antidebolista*) pamflet *Va' pensiero*, prav tam 1985.

pomeni toliko ali predvsem ideje o mišljenju, ki bi se bolj zavedalo svojih omejitev, in opušča prizadevanje po velikih metafizičnih globalnih vizijah itd.; temveč predvsem teorijo o slabljenju kot konstitutivni značilnosti biti v dobi konca metafizike. Če namreč Heideggrove kritike objektivistične metafizike ne moremo nadaljevati tako, da bi jo zamenjali z ustrežnejšim pojmovanjem biti (sicer bi jo še vedno razumeli kot objekt), nam mora uspeli, da biti v nobenem pomenu ne mislimo kot identične s prisotnostjo, značilno za objekt. To pa implicira, kar mislim, da ni težko argumentirati, tudi, da v zgodovini nihilizma ne moremo videti samo zgodovine zmote v mišljenju: kakor da bi bila metafizika – ki enači bit z objektom in jo navsezadnje zreducira na proizvod volje do moči – nekaj, kar zadeva samo ideje ljudi, natančneje, zahodnih filozofov in znanstvenikov, medtem ko bi bila bit nekaj, kar stoji onkraj vsega tega v svoji objektivni neodvisnosti. Na kratko (in spet vas moram glede podrobnejše diskusije, za katero upam, da je tudi prepričljivejša, napotiti na druga moja dela): če hočemo misliti bit nemetafizično, moramo dognati, da je zgodovina metafizike zgodovina biti in ne samo zgodovina človeških zmot. To pa pomeni, da ima bit nihilistični naklon, da so njeno reduciranje, odtegotanje, slabitev poteze biti, ki se dajejo v dobi konca metafizike in problematiziranja objektivnosti. Upam, da se zdaj začenja jasneje kazati, zakaj je tako interpretacijo Heideggrove misli kot “šibke ontologije” ali ontologije oslabitve mogoče misliti kot ponovno pridobitev krščanstva in kot posledico nenehnega delovanja njegovega izročila. Ne vem točno, na kateri točki poti, vsekakor pa ne hkrati s prvo formulacijo “šibke” interpretacije Heideggra leta 1979; možno je, da tudi zgolj zaradi izkušenj bolečine, bolezni, smrti ljubih oseb nekaj let kasneje; bolj verjetno z refleksijo dela Reného Girarda, ki sem se mu približal najprej z branjem *O stvarih, skritih od utemeljitve sveta* (v italijanskem prevodu, ki

je izšel pri Adelphiju leta 1983 in o katerem sem napisal recenzijo za neko revijo) – dejstvo je, da sem se v nekem trenutku zalotil pri razmišljanju, da šibko branje Heideggra in ideja, da je rdeča nit bitne zgodovine oslabitve krepkih struktur, zatrevane odločnosti realnosti, dane “tam zunaj”, kot zidu, v katerega se zaletavamo in ki se da tako spoznati kot dejanskost (to je podoba realnosti biti in navsezadnje transcendence Boga, ki sem jo slišal od Umberta Eca v debati leta 1994), nista nič drugega kot prepis krščanske doktrine o utelešenju božjega sina.

Dobro vem, da pojem “prepis”, ki ga tu uporabljam ob pomanjkanju druge besede, skriva vrsto težav. In predvsem: je prepis resnica izvirnega besedila ali samo bleda kopija, ki bi pridobila, če bi vzpostavili njeno avtentično redakcijo? Iz razprave, ki bo sledila, bo, upam, manj temačen tudi smisel tega razmerja med filozofijo (šibko mislijo) in krščanskim sporočilom, ki ga jaz lahko mislim le v okviru sekularizacije in torej, konec koncev, v okviru oslabitve, torej utelešenja ...

Vendar, ali ima smisel misliti krščansko doktrino o utelešenju Božjega sina kot napoved ontologije šibkosti? Tu vstopi v igro moje branje (ki ni nujno zvesto črki besedila, čeprav imam razloge za mišljenje, da je v splošnih potezah avtor ne zavrača) Girardovega dela. Girarda, ki je pred knjigo *O stvarih, skritih ...* že objavil med drugim *Nasilje in sveto*, filozofsko antropološko besedilo, če hočemo s tem poudariti, da ne gre za kulturno antropologijo v običajnem pomenu besede: teorija o izvorih in načinih razvoja človeške civilizacije, ki temelji na tezi, da je vse, kar se s povsem naravnega, človeškega stališča imenuje sveto, globoko povezano z nasiljem.

Človeške družbe, kot nekako pravi Girard, povezuje močen nagon, nagon po ponavljanju; vendar je ta tudi koren kriz, ki grozijo, da jih razkrojijo, kadar potreba po oponašanju drugih eksplodira v voljo po prilaščanju stvari

drugega in povzroči vojno vseh proti vsem. Na tej točki, nekako tako kakor na nogometnih igriščih, kjer bes navijačev nagiba k temu, da se soglasno sprostí nad sodnikom, se ponovno vzpostavi sloga samo tako, da se najde grešnega kozla in se nanj usmeri nasilje. Ker grešni kozel dejansko deluje – povzroči konec vojne in ponovno vzpostavi temelje sožitju – je založen z atributi sakralnosti in postane kultni predmet, čeprav ostane predvsem obredna žrtev. Te “naravne” značilnosti sakralnega se ohranjajo tudi v Svetem pismu: krščanska teologija ohranja žrtveni mehanizem tako, da pojmuje Jezusa Kristusa kot “popolno žrtev”, ki s svojim neskončno dragocenim žrtvovanjem, tako kot je neskončna človeško-božanska Jezusova oseba, povsem zadovoljuje božjo potrebo po pravičnem poplačilu zaradi Adamovega greha. Girard zatrjuje, po mojem mnenju z dobrimi razlogi, da je tako žrtveno branje Pisma napačno. Jezus se ne utelesi, da bi Očetu ponudil ustrezno žrtev za njegov bes; ampak pride na svet prav zato, da bi razkril ter izničil vez med nasiljem in sakralnim. Na smrt je obsojen prav zato, ker je tako razodetje preveč neznosno za ušesa človeštva, ukoreninjenega v nasilni tradiciji religioznega žrtvovanja.

Da krščanske cerkve še vedno govorijo o Jezusu kot obredni žrtvi, samo potrjuje preživetje močnih ostankov naravne religije v samem srcu krščanstva. Sicer pa je svetopisemsko razodetje, Stara in Nova zaveza, tudi dolg vzgojni proces Boga v razmerju do človeštva, ki prehaja k vedno jasnejšemu distanciranju od naravne religije, od žrtvovanja. Omenjeni proces še ni dopolnjen, in to je smisel preživetja žrtvovanja v krščanski teologiji.

Utelesenje in sekularizacija

Kar se mi zdi odločilno v teh Girardovih tezah (ki so, ponavljam, precej bolj artikulirane in bogate, kot se tukaj kažejo; in ki bi jih pred-

vsem morda lahko brali drugače), poleg ne vedno eksplicitnega priznanja, da božanska pedagogika še vedno deluje, da torej razodetje še ni povsem dopolnjeno, je ideja o utelešenju kot razkroju sakralnega v smislu nasilnega. Girard tu prevzema tudi izročilo velikega dela teologije devetnajstega stoletja, vztrajajoče pri radikalni razliki med krščansko vero in “religijo”, ki jo je razumela v smislu naravne nagnjenosti človeka k razmišljanju, da je odvisen od vrhovnega bitja – ki prav zato, ker ustreza tej naravni nagnjenosti, navsezadnje ni nič drugega kot projekcija človeških želja in se tako izpostavlja kritiki, ki jo je silovito začel Feuerbach in nadaljeval Marx.

Da bi nadaljevali po poti nihilistične ponovne pridobitve krščanstva, je treba iti le malo naprej od Girarda in priznati, da je naravno sakralno nasilno ne samo zato, ker mehanizem žrtvovanja predpostavlja božanstvo, željno maščevanja, ampak tudi zato, ker temu božanstvu pripisuje vse značilnosti vsemogočnosti, absolutnosti, večnosti in “transcendence” nasproti človeku, značilnosti, ki jih Bogu pripisujejo naravne teologije, tudi tiste, za katere se domneva, da so precambule h krščanski veri. Skratka, Girardov nasilni Bog je v tej perspektivi Bog metafizike, Bog, ki ga je metafizika imenovala *ipsum esse subsistens*, in v sebi eminentno združuje vse značilnosti objektivne biti, kot jo misli metafizika. Razkroj metafizike je tudi konec te podobe Boga, smrt Boga, o kateri je govoril Nietzsche.

Vendar konec metafizičnega Boga ne pripravlja ponovne pridobitve krščanskega Boga samo zato, ker očisti polje od predsodkov naravne religije. Če je smisel konca metafizike razkritje, da je bit določena z intimnim nagnjenjem uveljaviti svojo resnico z oslavitvijo, ontologija šibkosti ne bo samo negativna priprava na vrnitev religije; to se dogaja v filozofijah religije z eksistencialistično zasnovo, ki naravni teologiji – ta meni, da lahko dokaže obstoj Boga neposredno, kot vzrok

sveta – postavlja po robu negativno antropologijo, dokazujočo nujnost Boga (še vedno vsemogočnega in absolutnega Boga metafizike) tako, da začne z nerazrešljivo problematičnostjo človeškega stanja. Utešenje, torej spust Boga na človeško raven, kar Nova zaveza imenuje Božja *kenosis*,² bo treba razlagati kot znamenje, da ima nenasilni in neabsolutni Bog post-metafizične dobe za svojo značilnost isto nagnjenje k oslavitvi, o kateri govori filozofija, ki jo je navdihnil Heidegger.

Kaj "pridobi" filozofija, pa tudi religiozna krščanska misel, če prizna to bližino? Ker sem se odločil, da bom vodil diskurz v prvi osebi, priznavam, da sem razjasnitev teh idej o šibki ontologiji kot "prepisu" krščanskega sporočila doživel kot velik dogodek, kot nekakšno odločilno "odkritje". Mislim, da predvsem zato, ker mi je omogočila, da sem spet vzpostavil kontinuiteto s svojim osebnim religioznim izvorom; da, kot da bi mi dopustila vrnitev domov – čeprav to ni pomenilo in niti zdaj ne pomeni vrnitve h katoliški Cerkvi, k njeni hkrati grozilni in pomirjujoči disciplini. Bilo je, kot da bi spet povezal skupek diskurzivnih niti, ki sem jih pustil v zraku in za katere se je zdelo, da zdaj spet pridobivajo koherenco in kontinuiteto.

A tu ne gre (ni šlo) zgolj za duševno zadovoljstvo. Odkriti vez med zgodovino krščanskega razodetja in zgodovino nihilizma ne pomeni ne več ne manj kot potrditi veljavnost Heideggrovega diskurza o metafiziki in njenem koncu. Pred kratkim je mislec, ki mu je sicer naklonjen, Richard Rorty, izjavil, da je ena hudih Heideggrovih omejitev, da je imenoval "bitna zgodovina" zgodbo, razvijajočo se skozi ne več kot stotino knjig zahodne tradicije, ki tvorijo filozofski kanon, v katerem je rasel; za Heideggro bi bilo dobro,

da bi priznal meje in naključnost kanona ter tako zmanjšal svoje prizadevanje in jemal svojo ontologijo kot zasebno rekonstrukcijo družinske zgodovine. Že, že, vendar če bi zgodovino Zahoda lahko razlagali (razumno razlagali) kot nihilizem, Heidegger ne bi bil samo avtor predvsem avtobiografskega romana. In k zgodovini Zahoda spada, ne samo kot del, temveč kot rdeča nit, zgodovina krščanske religije.

To, k čemur mi je refleksija o Girardu (pa tudi o Quiniziu in njegovi analizi zahodne zgodovine kot dokaza "neuspeha" krščanstva, če smo dva tisoč let po Jezusu še lahko doživeli holokavst ...) odprla pot, je, na kratko, pojmovanje sekularizacije, značilne za zgodovino modernega Zahoda, kot dogodka znotraj krščanstva, ki je pozitivno vezan na smisel Jezusovega sporočila; in pojmovanje zgodovine moderne kot oslavitve in razkroja biti (metafizike). Pogosto sem si rekel, in si nenehno ponavljam, da je to "ponovno sestavljanje" moje osebne filozofsko-religiozne sestavljanke prelepo, da bi bilo resnično. Vendar bi bilo predsodkovno nezaupanje v to, kar se zdi razumno in prepričljivo, le še en način, da bi nekritično sprejeli apokaliptično ali vsaj nujno fragmentarno pojmovanje biti; nekakšna negativna teologija, za katero je dovolj priznanje, da Boga ni mogoče ustrezno poimenovati z nobenim od imen, ki mu jih lahko damo. Zato torej pričakujem, da mi tisti, ki se ne strinja z mano, namesto zgolj zatrevanja, da je prelepo, da bi bilo resnično (ali, kar je enakovredno, da so moderna ali Zahod ali sekularizacija presplošni pojmi za, seveda, "objektivno" veljavnost), predlaga drugo, prepričlivejšo interpretacijo.

Ključ do vsega tega diskurza je pojem "sekularizacija". Z njim se, kot je znano, označuje proces "odstopanja", ki laično moderno

² Cfr. Pavlovo Pismo Filipljanom, 2, 7.

civilizacijo odvezuje od njenih sakralnih izvorov. Če pa je naravno sakralno tisti nasilni mehanizem, ki ga je Jezus hotel razkriti in postaviti na laž, je povsem možno, da je sekularizacija – ki je tudi izguba posvetne avtoritete Cerkve, osamosvojitve človekovega razuma od odvisnosti od absolutnega Boga, grozilnega Sodnika, tako transcendentnega nad našimi idejami o dobrem in zlem, da se zdi muhast in bizaren vladar – prav pozitivna posledica Jezusovega učenja in ne način oddaljevanja od njega. Skratka: morda je sam Voltaire pozitivna posledica (avtentičnega) pokristjanjenja človeštva in ne bogoskrunski Kristusov sovražnik.

Vendar ne gre za to, da bi iskali paradokse in pitoreskne implikacije. "Pozitivni" smisel sekularizacije, namreč ideja, da je laična moderna konstituirana tudi in predvsem kot de-sakralizirajoče nadaljevanje in interpretacija svetopisemskega sporočila, je na primer jasno spoznaven v raziskavah sociologije religije Maxa Webra, čigar tez o modernem kapitalizmu kot posledici protestantske etike se vsi spominjajo; in, bolj na splošno, ideja, da racionalizacije moderne družbe ni mogoče misliti zunaj perspektive hebrejsko-krščanskega monoteizma. O moderni kot sekularizaciji lahko govorimo v mnogih drugih pomenih – vedno so povezani z idejo de-sakralizacije sakralnega, ki je nasilno, avtoritarno, absolutno, kot je značilno za naravno religijo; na primer: zgodba o pretvorbi državne oblasti od monarhije, utemeljene na božjem pravu, preko ustavne monarhije do sodobnih predstavniških demokracij se da zlahka opisati tudi (čeprav ne zgolj) kot sekularizacija.

Še en avtor, na katerega pisanje sem se pogosto nanašal, ko sem govoril o sekularizaciji kot bistvu moderne, je Norbert Elias, čigar dela so usmerjena predvsem v to, da prikažejo moderne pretvorbe oblasti k formalizaciji, ki ji vedno bolj odvzema značaj absolutnosti, vezane na suverenost "sakralne" osebe. V tem procesu se, med drugim, sekula-

rizira tudi moderna subjektivnost – s tem, da vstopa v sistem družbenih in oblastnih odnosov, ki je celovitejši od odnosa z eno suvereno osebo, se mora nujno artikulirati, sledeč sistemu posredovanja, ki jemljejo subjektiviteti odločnost in, bi lahko rekli, jo pripravljajo, da postane subjekt psihoanalize. Ta pa je, med drugim, prav tako močen dejavnik sekularizacije, kolikor na primer razkroji iluzijo sakralne poslednosti zavesti (rana narcizmu jaza, kot jo je poimenoval Freud).

Lahko pripomnimo, da z razširitvijo pojma sekularizacije na tako različne pojave lahko pademo v poljubnost. Dobro. Zato se mi zdi ustrezneje, da govorim bolj na splošno o oslavitvi in jemljem sekularizacijo kot njen eminentni primer. Pojem sekularizacije pa ostaja osrednji, po mojem mnenju zato, ker poudarja religiozni pomen celotnega procesa. To hočem reči, ko pravim, da je šibka ontologija prepis krščanskega sporočila. Če, kot sem rekel, priznavam za posledico svojega krščanskega izročila, da Heideggrovo oslajeno branje bolj cenim od drugih filozofskih perspektiv, bo tudi videnje moderne kot končne dobe metafizike, ki izhaja iz te ontologije, lahko priznalo, da je bilo zastavljeno odločno religiozno, osrednji pomen pojma sekularizacije pa bo izražal natanko to priznanje. Vendar bolj na splošno po mojem lahko razumno priznamo, da se ne samo kapitalistična ekonomija (kot je pokazal Weber), temveč vse glavne poteze zahodne civilizacije strukturirajo v nanašanju na temeljno besedilo, namreč na hebrejsko-krščansko Pismo. Da se naša civilizacija ne razglša več eksplicitno za krščansko in se nasprotno dojema predvsem kot laična, razkristjanjena, postkrščanska civilizacija; in je kljub vsemu v korenu globoko oblikovana po tem izročilu – to je razlog, da lahko govorimo o "pozitivni" sekularizaciji kot značilni potezi moderne.

Onstran nasilja metafizike

Vzpostavitev povezave med sekularizacijo kot konstitutivno potezo moderne in ontologijo šibkosti je tudi, da poleg predlaganja sugestivne razvojne možnosti filozofije zgodovine pripisujemo oslavljenju in sekularizaciji pomen kritične rdeče niti z vrednostnimi implikacijami. Ne zato, ker bi bile to "objektivne" poteze biti, s katerimi se moramo strinjati in jim moramo ustrezati, kot bi dejali z metafizičnega ali tudi metafizično-historičnega stališča. Sicer pa je Heideggrov diskurz, za katerega sem na začetku rekel, da se bom skliceval nanj, nastal prav kot odziv na zahteve metafizične objektivnosti in tudi na njene etično-politične implikacije. Skušali smo misliti bit zunaj metafizike objektivnosti prav zaradi etičnih razlogov; ti nas morajo torej voditi tudi pri izdelavi posledic nemetafizičnega pojmovanja biti kot ontologije šibkosti. Z jasnejšimi besedami: krščansko izročilo, ki se vrača s šibko mislijo, je tudi in predvsem izročilo krščanske zapovedi usmiljenja in zavračanja nasilja. Spet znova "krogi": od šibke ontologije, kot bom zdaj pokazal, "izvira" etika nenasilja; a k šibki ontologiji, vse od njenih izvorov v Heideggrovem diskurzu o nevarnostih metafizike objektivite, smo se obrnili, ker v nas deluje krščansko izročilo zavračanja nasilja ...

Da ima zgodovina biti "reduktiven", nihilistični smisel, tendenco izpostaviti resnico biti z redukcijo vsiljivosti bivajočega (naj bo to politična avtoriteta, grozeči in bizarni bog naravnih religij ali pa odločna doslednost modernega subjekta, razumljenega kot garanta resnice ...), spoznamo samo zato, ker smo bili v krščanski tradiciji vzgojeni, da mislimo o Bogu ne kot o gospodarju, temveč kot o prijatelju; da menimo, da bistvene stvari niso bile razodete vedočim, ampak malim; da verjamemo, da tisti, ki je ne izgubi, ne reši svoje duše ... In tako naprej. Če zdaj pravim, da me pri tem, ko mislim, da je rdeča nit bitne zgodovine redukcija močnih struktur, usmerja

etika nenasilja, ne poskušam "objektivno" legitimirati nekaterih načel delovanja na podlagi dejstva, da je bit strukturirana na določen način; ne delam drugega, kot da drugače oblikujem poziv, klic, ki mi govori iz tradicije, v kateri sem in za katero je šibka ontologija prav (zgolj) tvegana interpretacija.

Če bi mi kdo (mislim spet na Rortyja) rekel, da mi ni potrebno govoriti o bitni zgodovini, zato da bi razložil svoje preference do sveta, v katerem bi prevladovala solidarnost in spoštovanje do drugih namesto vojne vseh proti vsem, bi mu lahko še vedno ugovarjal, da je pomembno in koristno, tudi s stališča izvajanja solidarnosti in spoštovanja, zavedati se korenin naših preferenc; etika spoštovanja in solidarnosti zajema iz ekspliciranega odnosa do svojega izvora razumnost, jasnost vsebine, zmožnost veljave v dialogu z drugimi.

Ker ne pišem filozofske razprave, ampak pripovedujem, kako in zakaj mislim, da sem spet našel religijo tudi skozi svoje delo filozofskega strokovnjaka, si lahko privoščim, da pustim kako "luknjo" v diskurzu, torej kako problematično smer, in je ne razvijem do konca. Primer za to je zapleten krožni odnos med krščanskim izročilom, šibko ontologijo, etiko nenasilja. Zato bom na tej točki na kratko in začasno končal: res je, da se "utemeljevanje" etike nenasilja na ontologiji šibkosti lahko zdi kot še ena vrnitev k metafiziki, po kateri se je morala ujela s prepoznanjem in spoštovanjem bistva, naravnih zakonov in tako naprej. Če pa ontologija, za katero gre, govori o biti kot o nečem, kar se konstitutivno odteguje, to odtegovanje pa se izraža tudi tako, da se mišljenja ne more več razumeti kot zrcaljenje objektivnih struktur, ampak kot tvegano interpretacijo izročila, pozivov, izvora – tedaj se mi zdi ta nevarnost povsem imaginarna, čista "logična" fantazma. To je isto kot reči, da je tudi teza o šibkosti neka filozofija zgodovine, ki trdi, da govori (objektivno) resnico biti; vendar je edina vsebina te filozofije zgodovine prav iztrošenje

vsake objektivne filozofije zgodovine in paradoks se mi zdi povsem sprejemljiv tudi za mentaliteto, ki je pozorna na to, da ne ponovi napak metafizike.

Zavedam se, da se ta diskurz lahko zdi zmu-
zljiv: krožnost med ontologijo šibkosti in
krščanskim izročilom; paradoksnost
nemetafizične filozofije, ki kljub vsemu ver-
jame, da lahko še govori o biti in o neki njeni
tendenci – tendenci, da se izmika vsakršni
strogi definiciji, zakonu, pravilu, z
nedoločljivim iztrošenjem vsake krepke,
vsiljujoče strukture. Kljub temu je upravičen
sum, da je potreba po "jasnih in razločnih ide-
jah" še vedno metafizični in objektivistični
preostanek v naši mentaliteti. Ne zahtevam,
da sprejmemo vsako izjavo, ne glede na njeno
nejasnost in protislovnost. Poskušam predla-
gati argumente, ki nočejo zatrjevati, da veljajo
kot definitivni opisi stvari, kakršne so, se mi
pa kljub temu zdijo razumne interpretacije
našega stanja tukaj in zdaj. Strogost
post-metafizičnega diskurza je zgolj tega tipa,
išče prepričljivost, ki ne zatrjuje, da velja z
"univerzalnega" stališča – torej z nobenega
stališča; temveč se zaveda, da prihaja in nago-
varja nekoga, ki je v procesu in ki torej o
njem nima nikoli nevtralnega pogleda, ampak
vedno tvega zgolj njegovo interpretacijo.
Nevtralni pogled v tem primeru ni samo
nemogoč; bil bi dobesedno brez smisla: kot bi
zahtevali izkopati si oči, da bi lahko videli
stvari objektivno.

Prevedel Samo Kutoš

Gianni Vattimo: *Credere di credere*, Garzanti 1996, str. 23–40.

Bog in bit

“Vprašanje par excellence ali
prvo vprašanje ni,
zakaj raje obstaja bit kot nič, temveč:
Ali imam pravico do biti?”

(Emmanuel Levinas, O Bogu, ki vstopi v misel)

Martin Heidegger

Onto-teo-loški ustroj metafizike

Šolski naziv za znanost o biti, se pravi, o biva-jočem kot takem in v občem, naziv, ki je vzniknil na prehodu iz srednjega v novi vek, se glasi: ontozofija ali ontologija. Vendar je zapadna metafizika že od svojega začetka pri Grkih in še neodvisno od tega naziva tako ontologija kot teologija. V nastopnem predavanju “Kaj je metafizika?” (1929) sem metafiziko zato opredelil kot vprašanje o biva-jočem kot takem **in** v celoti. Celotnost te celote je enotnost bivajočega, ki enoti kot proizvajajoči temelj. Za tistega, ki zna brati, to pomeni: metafizika je onto-teo-logija. Kdor je teologijo, tako tisto krščanske vere kot tisto filozofije, skušil iz dozorelega govora, bo danes na področju mišljenja dal prednost molku o Bogu. Kajti onto-teološki karakter metafizike je za mišljenje postal vprašljiv, ne na podlagi kakršnegakoli ateizma, marveč iz izkustva mišljenja, ki se mu je onto-teo-logija pokazala kot **nemišljena** enotnost bistva metafizike. To bistvo metafizike pa za mišljenje še zmerom ostaja tisto mišljenja najbolj vredno, vse dokler razgovor z njegovim usodnim izročilom ne bo samovoljno in zato grobo prekinjen.

V 5. izdaji “Kaj je metafizika?” (1949) je v dodanem uvodu izrecno napotilo o onto-teološkem bistvu metafizike. Ob tem pa bi bilo prehitro trditi, da je metafizika teologija zato, ker je ontologija. Prej bi morali reči: metafizika je zaradi tega teologija, izjavljanje o Bogu, ker pride bog v filozofijo. Tako se vprašanje o onto-teološkem karakterju metafizike izostri v vprašanje: Kako pride bog v filozofijo, ne le v novoveško, ampak v filozofijo kot tako? Na vprašanje bomo lahko odgovorili le, če ga prej zadosti razvijemo prav kot vprašanje.

O vprašanju: Kako pride bog v filozofijo? lahko razmislimo stvari primerno samo tedaj, če se ob tem zadosti razsvetli tisto, **kamor** naj bi bog prišel – filozofija sama. Dokler zgodovino filozofije preučujemo le na historičen način, bomo povsod odkrili, da je bog prišel vanjo. Če pa postavimo, da je filozofija kot mišljenje svobodno, samo iz sebe samega spodbujeno spuščanje k bivajočemu kot take-mu, tedaj je bog lahko prispel v filozofijo samo toliko, kolikor je ta iz same sebe, iz svojega bistva terjala in določala, da in kako naj bog pride vanjo. Vprašanje: Kako pride bog v filozofijo? se zvede zato na vprašanje: Od kod izvira onto-teološki bistveni ustroj metafizike? Privzeti tako zastavljeno vprašanje pa že pomeni napraviti korak nazaj.

S tem korakom smo pri razmisleku o bistvenem izvoru onto-teološke strukture vse metafizike. Vprašujemo: Kako pride bog in z njim teologija in z njo onto-teološka osnova v metafiziko? To vprašanje postavljamo v razgovoru s celotno zgodovino filozofije. Obenem pa vprašujemo s posebnim ozirom na Hegla. To terja od nas, da prej razmislimo, o nečem posebnem.

Hegel misli bit v njeni najbolj prazni praznini, torej v najobčnejšem. Obenem pa misli bit v njeni popolnoma polni polnosti. Hkrati spekulativne filozofije, tj. pristne filozofije ne imenuje onto-teo-logija, marveč "znanost logike". S tem imenovanjem privede Hegel na dan nekaj odločilnega. Seveda poimenovanje metafizike z "logika" lahko zelo hitro pojasnimo z opozorilom na to, da je za Hegla stvar mišljenja vendar prav "misel", pri čemer je beseda razumljena kot singulare tantum. Misel, mišljenje je očitno in že zelo dolgo tema logike. Gotovo. Ravno tako nesporno pa je, da Hegel, zvest izročilu, odkriva stvar mišljenja v bivajočem kot takem in v celoti, v gibanju biti od njene praznine do njene razvite polnote.

Kako pa "bit" sploh lahko pade v to, da se predstavlja kot "misel"? Kako drugače kot tako, da je bit že vnaprej vtisnjena kot temelj, mišljenje – kolikor si z bitjo sopripadata – pa se veže na bit kot temelj na način zasnove in utemeljitve? Bit se manifestira kot misel. To pomeni: Bit bivajočega se odstira kot sebe samega zasnavljajoči in utemeljujoči temelj. Temelj, ratio je v svoji izvornosti: **logos** v smislu zbirajočega polaganja predse: **hen panta**. Tako Heglu "znanost", se pravi, metafizika v resnici ni "logika" zaradi tega, ker je tema znanosti mišljenje, marveč zato, ker ostaja stvar mišljenja **bit**, ta pa že od začetka svojega odstiranja v liku **logosa**, utemeljujočega temelja terja mišljenje kot utemeljevanje.

Metafizika misli bivajoče kot tako, tj. v občem. Metafizika misli bivajoče kot tako, tj. v celoti. Metafizika misli bit bivajočega tako na način zasnavljanja enotnosti najobčnejšega, tj. povsod enako-veljavnega kot na način utemeljujoče enotnosti vesoljnosti, tj. nad vsem najvišjega. Tako je bit bivajočega že vnaprej mišljena kot utemeljujoči temelj. Zato je v temelju vsa metafizika že iz temelja temeljenje, ki vodi račun o temelju, govori o njem in ga nazadnje spravi do govora.

Čemu navajamo to? Zaradi tega, da bi obrabljene nazive ontologija, teologija, onto-teologija skusili v njihovi pravi teži. Najprej oz. običajno naziva ontologija in teologija nastopata kakor drugi znani nazivi: psihologija, biologija, kozmologija, arheologija. Končni člen **-logija** pomeni na povsem utečen in približen način to, da gre za znanost o duši, življenju, kozmosu in starinah. Vendar se v **-logiji** ne skriva le logično v smislu pravilnostnega in nasploh izjavnostnega, ki členi in giblje, utrjuje in sporoča vso znanstveno vednost, ampak je vselej tudi celota utemeljitvenega sklopa, znotraj katerega so predmeti znanosti predstavljeni, tj. zapopadeni glede na njihov temelj. Ontologija in teologija pa sta "logiji", kolikor zasnavljata bivajoče kot tako in ga utemeljujeta kot celoto. Vodita račun o biti kot temelju bivajočega. Odgovarjata **logosu** in sta v bistvenem smislu primerna **logosu**, tj. logiki **logosa**. Temu ustrezno se, natančneje vzeto, imenujeta onto-logika in teo-logika. Metafizika, mišljena razločneje in stvari primerneje, je onto-teo-logika.

Zdaj ime "logika" razumemo v bistvenem smislu, ki vključuje tudi po Heglu uporabljeni naziv in ga šele tako razjasni, namreč kot ime za tisto mišljenje, ki bivajoče kot tako in v celoti vselej zasnavlja in utemeljuje z bitjo kot temeljem (**logosom**). Osnovnica metafizike se imenuje onto-teo-logika. Tako smo v stanju razjasniti, kako pride bog v filozofijo.

Koliko je razjasnitev uspela? Kolikor smo zapazili: Stvar mišljenja je bivajoče kot tako, tj. bit. Ta se kaže na poseben način, kot temelj. Temu ustrezno mislimo stvar mišljenja, bit kot temelj, le tedaj temeljito, če temelj predstavimo kot prvi temelj, **prote arhe**. Izvorna stvar mišljenja se predstavlja kot vzrok (Ursache: prastvar), kot causa prima, ki ustreza utemeljujočemu sestopu k ultima ratio, zadnjemu razlogu. Bit bivajočega je v smislu temelja temeljito predstavljena le, če je predstavljena kot causa sui. S tem smo

imenovali metafizični pojem boga. Metafizika mora misliti boga, ker je stvar mišljenja bit, ta pa na mnogovrstne načine biva kot temelj: kot **logos**, kot **hypokeimenon**, kot substanca, kot subjekt.

Ta razlaga je bržkone zabeležila kaj pravilnega, a za razjasnitev bistva metafizike ostaja povsem nezadostna. Kajti ta ni le teo-logika, ampak tudi onto-logika. Metafizika predvsem ni le prvo, potem pa **tudi** drugo. Marveč je teo-logika, ker je onto-logika. Je to, ker je tudi ono. Onto-teološkega ustrojstva metafizike ne moremo razjasniti ne s teologiko ne z ontologiko, če naj namreč razjasnitev tu zadosti temu, o čemer je treba razmisliti.

Še zmerom ostaja nemišljeno, iz katere enotnosti si sopripadata ontologika in teologika, nemišljen ostaja izvor te enotnosti in razlika različnostnega, ki ju enoti. Kajti očitno ne gre šele za sosklenitev dveh zase obstoječih metafizičnih disciplin, marveč za enotnost tega, o čemer vprašujemo v njiju: na bivajoče kot tako v občem in v prvem **ob-enem** z bivajočim kot takim v najvišjem in poslednjem. Enotnost tega enega je takšne vrste, da poslednje na svoj način utemeljuje prvo in prvo na svoj način poslednje. Različnost med obema načinoma utemeljevanja sama spada v imenovano, še nemišljeno razliko.

V enotnosti bivajočega kot takega v občem in najvišjem počiva ustrojstvo metafizike.

Tu si velja vprašanje o onto-teološkem bistvu metafizike najprej razjasniti le kot vprašanje. Na prostor, na katerem se bo razprl onto-teološki stroj metafizike, nas lahko napoti le stvar sama, na ta način, da poskušamo stvar mišljenja misliti bolj stvarno. Stvar mišljenja je bila zapadnemu mišljenju izročena pod imenom "bit". Če razmislimo o tej stvari nekoliko stvarneje, če smo skrbneje pozorni na sporno stvar, tedaj se pokaže: **bit** vselej pomeni: bit **bivajočega**, ob čemer je uporabljeni genitiv treba razumeti kot genitivus obiectivus. **Bivajoče** vselej in povsod

pomeni: bivajoče v **biti**, ob čemer je uporabljeni genitiv treba razumeti kot genitivus subiectivus. Vsekakor govorimo s pridržkom o genitivu glede na objekt in subjekt, kajti ta naziva, subjekt in objekt, že izvirata iz neke vtisnitve biti. Jasno je le, da gre pri biti bivajočega in pri bivajočem biti vsakokrat za neko diferenco.

Potemtakem mislimo bit le tedaj stvarno, če jo mislimo iz difference do bivajočega in tega iz difference do biti. Tako zares uočimo diferenco. Če pa si jo skušamo predstaviti, tedaj nas to takoj zapelje v to, da dojamemo diferenco kot relacijo, ki jo naše predstavljanje pridodaja biti in bivajočemu. S tem ponižamo diferenco v distinkcijo, v napravo našega razuma.

A ko privzamemo, da je diferenca pridelek našega predstavljanja, tedaj se postavi vprašanje: pridelek kam? Odgovor: k bivajočemu. Dobro. Toda kaj pomeni to: "bivajoče"? Kaj naj bi pomenilo drugega kot: nekaj takšnega, kar **je**? Tako spravimo domnevni pridelek, predstavo o diferenci, pod bit. Toda "bit" sama pomeni: bit, ki je **bivajoče**. Tam, kamor naj bi diferenco kot domnevni pridelek šele prinesli, torej že vselej zadene mo na bivajoče in bit v njuni diferenci. Tu je tako kakor v Grimmovi pravljici o zajcu in ježu: "Jaz sem ves tu." Mogli pa bi to posebno stanje stvari, da bivajoče in bit vselej že nahajamo v diferenci in iz nje, obravnavati tudi na zgoščen način in ga razložiti takole: Naše predstavljajoče mišljenje je tako usmerjeno in narejeno, da iz svoje glave in čez svojo glavo med bivajoče in bit vselej že vnaprej vnaša diferenco. Ob tej navidezno jasnitveni, a kaj hitro sklenjeni razlagi bi bilo marsikaj reči in še več vprašati, predvsem tole: Od kod pride "vmes", v katerega naj bi bila diferenca tako rekoč vrinjena?

Zapustimo mnenja in razlage in bodimo namesto tega pozorni na naslednje: v stvari mišljenja, v bivajočem kot takem to, kar se imenuje diferenca, povsod in vselej

odkrivamo tako nedvoumno, da tega odkritja kot takega sploh ne vzamemo na znanje. Tudi sili nas ničesar ne, da bi to storili. Naše mišljenje je svobodno glede tega, ali se ne bo oziralo na diferenco ali pa bo posebej mislilo nanjo kot tako. Toda ta svoboda ne velja v vseh primerih. Nepredvidoma lahko nastopi primer, ko je mišljenje poklicano k vprašanju: Kaj tedaj pomeni ta mnogopomenska bit? Če se bit tu že takoj pokaže kot bit nečesa, torej v genitivu difference, tedaj se prejšnje vprašanje glasi stvarneje: Kaj ji ostane od difference, če se tako bit kot bivajoče, vsak na svoj način, prikazujeta **iz difference**? Da bi zadostili temu vprašanju, se moramo najprej postaviti nasproti diferenci na stvari primeren način. To nasproti se nam odpre, če napravimo korak nazaj. Kajti z od–daljitvijo, ki nam jo prinese, šele dobimo bližino kot tako, se bližina prvič zasniva. S korakom nazaj sprostimo stvar mišljenja, bit kot diferenco, v neko nasproti, nasproti, ki lahko ostane povsem nepopredmeteno.

Gledajoč še zmerom na diferenco, a jo s korakom nazaj že odpuščajoč v tisto, kar je treba misliti, lahko rečemo: bit bivajočega pomeni: bit, ki je bivajoče. Tu "je" govori na tranzitivni, prehajajoči način. Bit biva tu na način prehoda k bivajočemu. Vendar bit, zapuščajoča svoj kraj, ne pride k bivajočemu, kakor da bi jo bivajoče, poprej brez biti, šele zdaj prejelo. Bit prehaja čez (to), pride odkrivajoče skozi (to), kar šele v takšnem prehajanju prihaja kot nekaj po sebi nezakritega. Prihod pomeni: kriti se v neskritosti: torej krito vztrajati: biti bivajoče.

Bit se kaže kot odkrivajoči se prehod.

Bivajoče kot tako se prikazuje na način v neskritosti krijočega se prihoda.

Bit v smislu odkrivajočega se prehoda in bivajoče kot tako v smislu sebe krijočega prihoda bivata kot tako različnostna iz istega, iz raz–lôke. Šele ta podaja in razpira vmesnost, v katerem se povezujeta drug z drugim, narazen–skupnostno, prehod in prihod. Diferenca biti in bivajočega je kot raz–lika med prehodom in prihodom **odkrivajoče–krit raznos** njiju obeh. V izpostavitvi vlada jasnina zastirajoče se sklenjenosti, katere vladanje podaja naraznost in skupnost prehoda in prihoda.

Ko poskušamo razmisлити o diferenci kot taki, je ne ukinjamo, marveč ji sledimo v njeno izvornost. Na poti k njej mislimo raznos prehoda in prihoda. To je za korak nazaj stvarneje mišljena stvar mišljenja: bit, mišljena iz difference.

Seveda je na tem mestu potrebna vmesna pripomba, ki zadeva naše govorjenje o stvari mišljenja, pripomba, ki zmerom znova terja, da smo pozorni nanjo. Če pravimo "bit", uporabljamo to besedo v njeni najširši in najbolj nedoločni občosti. A že tedaj, če le govorimo o občosti, mislimo na bit na neprimeren način. Bit si predstavljamo tako, kakor se bit kot bit nikoli ne daje.¹ Način, kako obstaja stvar mišljenja bit, ostaja edinstveno stanje stvari. Na svoj običajen miselni način ga nikoli ne moremo zadostno pojasniti. Poskušalo se je z zaigranjem primera², pri čemer pa moramo vnaprej vedeti, da za bistvo biti ni primera nikjer v bivajočem, bržkone zaradi tega ne, ker je bistvo biti v igri sami.

¹ *In der Es, das Sein, sich niemals gibt* (dobesedno neprevedljivo, ker je v nemščini bit srednjega spola, tako da Heidegger lahko vpelje osebni zaimsek srednjega spola ednine, ga napiše z veliko, torej substancira, obenem pa implicira še zvezo *Es ... gibt*, sintagmo, ki jo spet lahko beremo v več pomenih, kot *obstaja*, kot fr. *il y a*, kot *ono daje*, tj. dogodje (*das Ereignis*) v biti.

² *Beispiel* (v originalu je le ta beseda, ker pa gre v stavku za besedno igro z igro, sem to besedo *Bei-spiel*, prevedel z *zaigranjem primera*).

Hegel neke za označitev občosti navaja naslednji primer: Nekdo bi rad v trgovini kupil sadje. Zahteva sadje. Ponudijo mu jabolka, hruške, ponudijo mu breskve, češnje, grozdje. A kupec zavrne vse, kar mu ponudijo. Ob tem pa vsakokrat ponujeno sadje **je** sadje, a vseeno se je pokazalo: sadja se ne da kupiti. Še neskončno bolj nemogoče pa je kot obče vsakokratnega bivajočega postaviti "bit". Bit vselej obstaja le v tej ali oni zgodovinsko usojeni vtisnitvi: **physis, logos, hen, idea, energiea**, substancialnost, objektiviteta, subjektiviteta, volja, volja do moči, volja do volje. Toda to zgodovinsko usodnostno ni razvrščeno na pulu historičnega predstavljanja.

Toda ali nismo slišali o biti v zgodovinskem redu in sosledju dialektičnega procesa, o katerem razmišlja Hegel? Gotovo. Toda tudi tu se bit nudi le v luči, ki je jasnila Heglovo mišljenje. To pomeni: To, kako se bit daje, se samo vselej določa z načinom, kako se jasni. Ta način pa je zgodovinsko usodnoten, vsakokratna epohalna vtisnitev, ki kot taka biva za nas le, če jo sprostimo v njeni lastni bivšosti.

Zgodovinsko usodnostnemu se približamo le v trenutku spomnenja. To velja tudi za skušnjo vsakokratne vtisnitve difference med bitjo in bivajočim, ki ustreza vsakokratni razlagi bivajočega kot takega. Predvsem pa velja povedano za naš poskus, da bi v koraku nazaj iz pozabe difference kot take mislili nanjo kot na raznos odkrivajočega prehajanja in krijočega se prihoda. Če natančneje prisluhnemo, se bo sicer pokazalo, da v tej povedi o raznosu bivšemu že puščamo priti do besede, kolikor namreč mislimo na odkrivanje in kritje, na prehajanje (transcendenco) in prihod (prisostvovanje). Morda se skozi to razjasnitev difference med bitjo in bivajočim v raznosu kot predkraju njenega bistva prikaže tisto skozinskoznostno, tisto, kar je skozinskoz v zgodovinski usodi biti, od začetka do njene dovršitve. Vendar pa bi bilo težko reči, kako

naj si mislimo to skozinskoznost, če ni niti nekaj občega, ki naj bi veljalo v vseh primerih, niti zakon, ki zagotavlja nujnost nekega procesa v smislu dialektike.

To, za kar v naši nameri zdaj edinole gre, je vpogled v možnost misliti diferenco kot raznos tako, da bi postalo očitneje, kako ima onto-teo-loški ustroj metafizike svoj izvor v raznosu, s katerim se začne zgodovina metafizike; ki obvladuje njene epohe, vendar pa **kot** raznos vselej ostaja zakrit, torej pozabljen v neki še odtegujoči se pozabi.

Da bi si omenjeni vpogled olajšali, razmislimo o biti in v njej o diferenci in v tej o raznosu glede na tisto vtisnjenje biti, po katerem se je bit jasnila kot **logos**, kot temelj/razlog. Bit se je kazala v odkrivajočem prehajanju kot dopuščanje prihajajočega, kot temeljenje mnogovrstnih načinov privajanja in izvajanja. Bivajoče kot tako, v neskritosti krijoči se prihod je utemeljeno, ki kot utemeljeno in torej kot povzročeno temelji na svoj način, namreč učinkuje, tj. povzroča. Raznos med temeljujočim in temeljenim kot takim ju ne drži le narazen, ampak tudi skupaj. Raznošena sta v raznos vpeta na ta način, da kot temelj ne temelji le bit bivajočega, ampak s svoje strani in na svoj način tudi bivajoče temelji bit, jo povzroča. Bivajoče zmore to le, kolikor "je" polnost biti: kot najbivajočnejše.

Tu je naše osmišljanje prišlo do vznemirljivega sklopa. Bit biva kot **logos** v smislu temelja, dopuščanja stoječega pred. Kot zbiranje je ta isti **logos** tisto enotujoče, **hen**. Ta **hen** pa je dvojnosten: Najprej je to eno enotujoče v smislu vselej prvega in torej najobčejšega, potem pa enotujoče v smislu najvišjega (Zevsa). Logos vse zbira v obče s temeljenjem in zbira vse z utemeljevanjem iz edinega. Le mimogrede naj pripomnim, da poleg tega isti **logos** skriva v sebi izvor vtisnitve bistva govorice in tako določa način povedi kot logične v najširšem smislu.

Kolikor bit biva kot bit bivajočega, kot difference, kot raznos, vztrajata naraznost in

skupnost temeljenja in utemeljevanja, temelji bit bivajoče, utemeljuje bivajoče kot najbivajočnejše bit. Prvo prehaja drugo, drugo prihaja v prvem. Prehajanje in prihod se skozi odsevanje prikazujeta drug drugemu. Z vidika difference to pomeni: Raznos je kroženje, medsebojno obkroževanje biti in bivajočega.

temeljitev sama se znotraj jasnine raznosa prikazuje kot nekaj, kar je, zaradi česar sama, kot bivajoče, spet terja ustrezno utemeljitev z bivajočim, tj. povzročitev in sicer z najvišjim vzrokom. Klasično dokazilo za takšno stanje stvari v zgodovini metafizike najdemo v komajda znanem Leibnizevem tekstu, ki mu na kratko pravimo "24 tez o metafiziki" (Gerh. Phil. VII, 289 in naprej; primerjaj z: *Der Satz vom Grund*, 1957, 51). Metafizika ustreza biti kot **logosu** in je zaradi tega po svoji glavni potezi vselej logika, toda logika, ki misli bit bivajočega, torej z diferentnim difference določena logika: onto-teo-logika.

Kolikor misli metafizika na bivajoče kot tako in v celoti, predstavlja bivajoče glede na diferentno difference, ne da bi opazila diferenco kot diferenco.

Ker se bit prikazuje kot temelj/razlog, je bivajoče utemeljeno, najvišje bivajoče pa utemeljuje v smislu prvega vzroka. Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu kot takemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljuje bivajoče, tedaj je kot logika teo-logika.

Ker je mišljenje metafizike vpuščeno v difference, ki kot taka ostaja nemišljena, je metafizika iz enotujoče enotnosti raznosa na enotnosten način obenem ontologija in teologija.

Onto-teološki ustroj metafizike izvira iz vladanja difference, ki drži skupaj in obenem narazen bit kot temelj/razlog in bivajoče kot temeljeno-utemeljujoče, z držo, ki jo dovršuje raznos.

Tisto, kar je tako poimenovano, napotuje naše

mišljenje v območje, o katerem nam vodilne besede metafizike, bit in bivajoče, temelj in utemeljeno, ne morejo več dosti povedati. Kajti to, kar poimenujejo besede, kar si predstavlja po njih vodeni miselni način, izvira kot diferentno iz difference. Njunega izvora pa ne moremo več misliti v okrožju metafizike.

Vpogled v onto-teološki ustroj metafizike nam je pokazal možno pot do tega, kako naj na vprašanje: Kako je prišel bog v filozofijo? odgovorimo iz bistva metafizike.

Bog je v metafiziko prišel skozi raznos, ki smo ga najpoprej mislili kot predkraj bistva difference med bitjo in bivajočim. Diferenca tvori temeljni zaris v zgradbi bistva metafizike. Raznos daje in odvzema bit kot pro-iz-vajajoči temelj, ki sam od po njem utemeljenega spet potrebuje sebi primerno utemeljitev, tj. povzročitev po najizvirnejši stvari. To je vzrok kot causa sui. Tako se imenuje stvari ustrezno ime za boga v filozofiji. Pred tem bogom človek ne more niti moliti niti mu ne more darovati. Pred causa sui človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati.

Temu ustrezno je brez-božno mišljenje, ki opušča filozofskega boga, boga kot causa sui, morda bližje božjemu bogu. To pomeni samo: Je bolj odprto zanj, kot pa si more misliti onto-teo-logika.

Ta pripomba naj bi nekoliko osvetlila pot, na kateri je mišljenje, ki je stopilo korak nazaj, nazaj iz metafizike v bistvo metafizike, nazaj iz pozabljenosti difference kot take k usodnosti odtegujoče se zakritosti raznosa.

Nihče ne more vedeti, če in kdaj in kje in kako se bo ta korak mišljenja razvil do godne (po dogodju rabljene) poti in hoje ter graditve poti. Lahko se zgodi, da se bo gospodstvo metafizike prej utrdilo in sicer v podobi moderne tehnike in njenega nepredvidljivo hitrega razvoja. Lahko se tudi zgodi, da bo naprej obstoječa metafizika vse to, kar smo dobili na poti sestopa, uporabila na svoj način in predelala kot dosežek predstavljačega mišljenja.

Tako bi sam korak nazaj ostal nedovršen in pot, ki jo je odprl in nakazal, nedopotovana.

Takšna razmišljanja se nas kaj lahko lotijo, so pa čisto brez teže v razmerju do povsem drugačne težave, skozi katero mora korak nazaj.

Težava je v jeziku. Naši zapadni jeziki so vsak na svoj način jeziki metafizičnega mišljenja. A naj to, ali je bistvo zapadnih jezikov v sebi le metafizično in zato dokončno izoblikovano z onto-teo-logiko ali pa ohranjajo ti jeziki druge možnosti povednosti, se pravi tudi povedne nepovednosti, ostane odprto. Med seminarskimi vajami se nam je dovolj pogosto pokazala težava, ki ji je izpostavljena misleča povednost. Mala beseda "je", ki vsepovsod govori iz našega jezika in izreka, tudi tam, kjer ne nastopa posebej, bit, vsebuje – od Parmenidovega **estin gar einai** do "je" v spekulativnem stavku pri Heglu in razpusta "je" v postavko volje do moči pri Nietzscheju – vso usodo biti.

Pogled na težavo, ki prihaja iz govorice, naj bi nas zavaroval pred zamenjavo govorice sedaj poskušane misli za terminološki drobiž in pred tem, da bi že jutri začeli govoriti o raznosu, namesto da bi se posvetili premisleku rečenega. Kajti rečeno je bilo rečeno v seminarju. Seminar pa je to, kar nakazuje beseda, kraj in priložnost, da tu in tam posejemo kako seme, zrno misli, ki bo nekoč morda na svoj način vzniknilo in obrodilo.

Martin Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, v: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, str. 45–67; izpolnjen tekst prevoda *Onto-teo-loški ustroj metafizike*, v: *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 30–42. Prevedel Tine Hribar.

Emmanuel Levinas

Začeti s Heideggrom

Tema tega predavanja – Bog in ontoteologija – je po izvoru Heideggrova. Najdemo jo predvsem v Heideggrovih predavanjih o Heglu (zlasti v "Onto-teo-loškem ustroju metafizike"¹). Zato začenjamo tu s Heideggrom. Toda s približkom, z besedo, ki jo bomo kasneje preklicali.

Pri Heidegru se tematika onto-teo-loškega karakterja metafizike ujema s karakterizacijo neke *epoche*. Tu ta ne pomeni kakega obdobja, temveč določen način kazanja biti. In ustrezno temu "določenemu načinu" se deli čas, poteka zgodovina.² Epoha, o kateri je tu govor (epoha onto-teo-logije), obsega celotno filozofijo.

Ta epoha ni nič kontingentnega. Ni rezultat kake človeške nezmožnosti, temveč zrcali določen proces, določeno zgodovino biti same (ki tvori tisto najvišje vpraševanja in smiselnosti). Kljub temu pa ni nujen v pomenu, kot je nujen rezultat dedukcije; ni nujen ne v logičnem, ne v mehaničnem, ne v dialektičnem pomenu.

V opredelitvi te epohe tiči sled nečesa pejorativnega. Za Heideggra problem ni v tem, da bi šlo za zaobrnitev, pa vendarle tiči v kritiki nekaj pejorativnega: spomin na zamujene možnosti, spomin na neizrečeno, na nemišljeno te epohe. In obstaja nekakšna njena izčrpanost. Izčrpanost, ki pa znova ponuja možnost³: možnost ponovne navezave na to neizrečeno in nemišljeno, toda tokrat zrelo.

¹ "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" tvori drugi del Heideggrove knjige *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957 oz. *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990.

² Glej npr. pripombo iz drugega zvezka Heideggrove knjige *Nietzsche*, Pfullingen 1961, 254: "To 'današnje' – računano niti po koledarju niti po svetovnozgodovinskih danostih – se določa iz najlastnejšega časa zgodovine. Gre za metafizično določitev zgodovinskega človeštva v dobi Nietzschejeve metafizike."

³ Glej Martin Heidegger: "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", v: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969 oz. "Konec filozofije in naloga mišljenja", *Phänomena* 4 (1995), 13–14.

Naj se na tem mestu spomnimo nekaterih temeljnih motivov Heideggrovega mišljenja:

1. Najbolj očiten Heideggrov prispevek je nov *barvni zven* glagola "biti": ravno njegov *glagolski* barvni zven. V smislu biti: ne tega, kar je, temveč glagol, "akt" biti. To je nepozabni prispevek Heideggrovih del. Njegove posledice so naslednje:

2. *Radikalna razlika bit–bivajoče*, znamenita *ontološka razlika*. Obstaja radikalna razlika med glagolskim zvenom besede *biti* in njenim zvenom kot samostalnikom. To je razlika kot taka. Je Razlika. Vsaka razlika pa predpostavlja nekaj skupnega – med bitjo in bivajočim pa ni nič skupnega. (Prav to si moramo predstavljati kot izrek, ki ga bo treba preklicati.)

3. *Govorica*. Je kraj te razlike, v njej je mesto biti. Govorica je prebivališče biti.⁴

4. *Pozaba razlike*. Razlika je bila pozabljena in prav ta pozaba oblikuje zapadno mišljenje.

Omenjena pozaba nikakor ni posledica kakega človekovega psihološkega manka: temelji v biti, je dogodek biti same. Bit sama je poskrbela za to oziroma je dopustila, da je bila pozabljena: zastrla se je – in to zastrtje je priklicalo (človekovo) pozabo biti. In ta pozaba tvori *epoho biti*.⁵

Zapadno mišljenje je, da je bit razumljena le kot *temelj bivajočega*. (Celotna filozofija je bila le govorica biti; ta predstavlja modaliteto, kako je bit lahko govorjena; kajti obstaja tudi tiha govorica biti, ki ji odgovarja človek.)

Obstaja pa *poteza* biti, neka *vladavina* biti. V nemščini uporabljajo za to glagol "wesen". *Bit biva*: bit izpolnjuje svojo nalogo, da ji je biti

(bivajoče, nasprotno, "ist"). Bit "west", izpolnjuje svojo nalogo, izvaja svojo vladavino biti oziroma je na poti k biti. Prav zato lahko rečemo, da bivajoče temelji v biti. A to je že določena razlaga biti in že pomeni neko zastrtje. Označitev biti kot temelja ne označuje resnice biti, je ne označuje v njeni pralastni potezi – temveč jo velja spet najti z mišljenjem biti.

Razumetje biti v njeni resnici je bilo po Heideggru takoj zastavljeno s funkcijo biti kot univerzalnim temeljem bivajočega, z najvišjim bitjem, z utemeljiteljem, z Bogom. Mišljenje biti, biti v njeni resnici, je postalo vedenje oziroma razumetje Boga: teo-logija. Evropska filozofija biti je postala teologija.

Primerjajmo v tej zvezi branje, ki ga je Heidegger posvetil Aristotelu: problem, ki ga postavlja Aristotel, je problem biti bivajočega (biti v njeni glagolskosti); toda bit je takoj nagovorjena kot temelj bivajočega in nazadnje označena kot Bog. Zato postane filozofija teologija. Odtod prej citirani naslov: *Onto–teo–loška sestava metafizike*.

Vendar tu ne gre preprosto za blodnjo, temveč za neko razumetje biti (izhajajoč iz bivajočega): dejansko sploh ne bi mogli ničesar misliti, če ne bi mislili biti (bivajočega), toda v epohi metafizike je bit mišljena kot fundament, se pravi, mislimo metafizično. Odtod Heideggrov postopkovni način, njegovo novo branje metafizike, da bi z njim odkril nerečeno. Potrebna je torej neka destrukcija (ali dekonstrukcija) metafizike. Vendar Heidegger svoj pogovor s filozofijo postavi nasproti Heglovi maniri: Hegel razlaga filozofijo kot napredek; njegov osrednji pojem

⁴ "Govorica je hiša biti. V njenem domu živi človek." Martin Heidegger: *Brief über den 'Humanismus'*, v: *Wegmarken*, Frankfurt a/M 1967, 311 oz. "Pismo o 'humanizmu'", v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1968, str. 223.

⁵ V zvezi s tem glej zelo instruktivno Heideggrovo pripombo iz teksta "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", v: *Zur Sache des Denkens*, prav tam.

je *Aufhebung* (to, kar je *aufgehoben*, je hkrati zavrženo, ohranjeno in povzdignjeno). Pri Heideggro pa ne gre za preseženje, marveč za *korak nazaj*.

5. Isto gibanje, ki je namesto mišljenja biti postavilo onto-teo-logijo, zaradi uspešne pozabitve vodi k znanosti, ki namenja svojo pozornost le bivajočemu; podreja si ga, hoče si ga usvojiti in razpolagati z njim. Znanost stremi k moči nad bivajočim. Tako to gibanje vodi k volji do moči (slednja predstavlja neko razumetje biti, način, kako se bit dogaja v naši epohi oziroma kako izpolnjuje svojo nalogo); steka se v tehniko. Konec metafizike, kriza tehničnega sveta, ki vodi k smrti Boga, predstavlja v resnici podaljšek onto-teo-logije.

6. V tem koncu metafizike⁶ dobi svojo priložnost mišljenje biti, ki ni ontološko. Heidegger besede "ontologija" odslej (na prvi stopnji svoje misli je videl nalogo v *fundamentalni ontologiji*) ne uporablja več. Ta odvrnitev izhaja iz spomina na logiko, se pravi, spomina na način, kako je bit prevedena v bit bivajočega. Logika še zmerom nosi pečat onto-teo-logije. Temu, kar stopa oziroma kar lahko stopi na njeno mesto, pravi Heidegger *mišljenje biti*. Z njim se začenja nova epoha, zaznamovana s smrtjo Boga in koncem onto-teo-logije.

Gre za to, da naredimo konec onto-teo-logiji. A postavlja se neko vprašanje: Ali je napaka onto-teo-logije, da ima bit za Boga, ali pa, celo prej, da ima Boga za bit?

Postaviti to vprašanje pomeni vprašati se, ali je bit, v glagolskem in samostalniškem pomenu, res poslednji izvir smisla. Bit, to pomeni bit *in* nič. Kakor vemo že vse od Hegla, nič ni rezultat čisto negativne operacije, operacije, ki bi zavrgla bit; negacija

ohranja prah zemlje, ki jo zapušča, na podplatih svojih čevljev. Vsak nič je nič nečesa – in to nekaj, z ničem katerega ni nič, ostaja mišljeno. Bit in nič sta vezana drug na drugega.

Ali Bog ne pomeni *tisto drugo (od) biti*? Ne označuje pomensko mišljenje z božjega stališča razgradnjo, subverzijo biti: raz-inter-esiranost (izstop iz "esse", biti)? Ali ne dopušča drugo, ki ni speljivo na Isto, znotraj neke (etične) relacije misliti to drugo oziroma ta onkraj?

Etika ni kaka preprosta plast, marveč nekaj, kar je starejše od onto-teo-logije, s katero mora poračunati. Temu, kar ima smisel, ni nujno biti. Bit se lahko ujame z mišljenjem, toda mišljenje misli smisel – smisel, ki ga izpostavlja bit. To mišljenje sprosti razintere-siranost.

Postaviti Boga nasproti onto-teologiji, pomeni zasnovati nov pojem smisla. In pri tem iskanju lahko izhajamo iz nekega etičnega odnosa.

Prevedla Valentina Hrtbar

Emmanuel Levinas: *Dieu, la Mort et le Temps – Die et l'onto-théo-logie*, Grasset, Paris 1993, str. 137–142.

⁶ Ponovno glej pozno Heideggrovo predavanje *Konec filozofije in naloga mišljenja*, katerega naslov že sam po sebi veliko pove.

Leszek Kolakowski

O Božjem in človeškem stvarjenju

Problem zamegljuje zmešnjava zaradi besede "stvarjenje". Kadar govorimo o božjem stvarjenju, mislimo praviloma na stvarjenje *ex nihilo*. Vendar pa je pojem *ex nihilo* filozofski konstrukt, ki v mitološkem svetu podob nima enopomenske opore. V Bibliji sicer piše, da je Bog ustvaril nebo in zemljo, vendar ali iz tega že tudi nedvoumno izhaja, da "pred" prvim ukazom stvarjenja dobesedno ničesar ni bilo? Ob tem vprašanju moramo zaradi neprimerne rabe predloga "pred" seveda izraziti pridržek – vse od Avguština je krščanska teologija skoraj soglasno razlagala, da naj bi bil čas nastal sočasno s prostorom in svetom in je zato nesmiselno govoriti, da je bil Bog pred svetom. Podobno razlagajo danes fiziki, da se je vesolje dejansko razvilo iz brezčasnega in brezprostorskega stanja. Toda niti podmena, da je bilo stvarjenje *ex nihilo* privilegij enega samega stvarnika, ne more zavreti naše predstave, da bi lahko takoj zatem drug za drugim stvariteljsko delovala oba, Bog in hudič, in da bi prvi ustvaril nekaj prijaznih živali, kot so konji, ovce in vrabci, drugi pa bi se na to zlobno odzval ter si izmislil krokodile, hijene in ščurke, za to pa uporabil že od Boga pripravljeno snov. Če je tako, potem ni nobene nujne zveze med stvarjenjem in dobrim, pa tudi nobene jasne razlike med ustvarjanjem in uničevanjem, med redom in neredom. Kar se tiče človeških zadev, moremo domnevati, da je bil ustvarjalni trud lahko namenjen tudi za zlo in da je red lahko tudi v hudičevi službi. Če hočemo to zanikati, moramo imeti za definiranje stvarjenja in reda na voljo drugačna merila (Zakaj ne bi ustanoviteljev nadvse okrutnih imperijev imenovali stvarniki? Ali ni koncentracijsko taborišče nekakšna oblika reda oz. organizacije? Ali ne morejo demonske sile izkoristiti

zase človekovega umetniškega in duhovnega dela?) ali pa moramo predpostaviti, da sta besedi "stvarjenje" in "red" v naši jezikovni rabi uporabni le za tisto, kar zaznavamo kot dobro. Tedaj se lahko nanaša "dobro" bodisi na naša moralna čustva bodisi na Boga, ki je *per definitionem* dober.

Kot smo že omenili, je Božja dobrota že dolgo razumljena v trojnem smislu: kot dobrohotnost in ljubezen do lastnih bitij, kot vir, iz katerega so vsa pravila o dobrem in zlu, in kot njemu lastna dobrota, neodvisna od dejanj stvarjenja. V zadnjem primeru je dobroto mogoče preprosto zamenjati z bitjo, tako da Bog ne bi bil prav nič manj dober, tudi če bi se odločil, da bo raje kot ustvaril svet, vztrajal pri svoji topi samoti. Njegova dobrota ni v nobeni razpoznavni zvezi s tistim, na kar ponavadi mislimo, ko uporabljamo to besedo, zato se zdi mnogim ljudem nerazumljiva. Če pa je lahko nasprotno, v skladu z današnjo jezikovno rabo, dobrota ljubeča dobrohotnost in ni *a priori* izenačena z eksistenco in če domnevamo, da je stvarnik edinstven, je ne glede na zunanji videz zla hudičeva ali človekova volja zmožna le razdejanja (uničenja). Zla volja ne more nič drugega kot spodnesti Božji načrt in njena navidezna ustvarjalnost prinaša le kaos, nered in uničenje. Besedi "red" in "stvarjenje" v odnosu do dobrega in zlega nista nevtralni. Lahko ju uporabimo le, kadar imamo v mislih dober namen. Božja dobrota se ne nanaša nanj samega, temveč – po znani Tomaževi formulaciji "*bonum est diffusivum sui*" – izžareva sama po sebi. Podobna predstava je značilna tudi za srednjeveško metafiziko, ko so stvarjenje izenačevali s širjenjem svetlobe.

Iz takega tradicionalnega krščanskega razmišljanja izhaja nekoliko ponižujoča predstava, da ljudje nismo sposobni stvariteljskega delovanja ali pa, da si, kadar se postavljamo z našo ustvarjalnostjo, nesramno prilaščamo Božje privilegije.

Taka predstava pa je odvisna od tega, kaj

razumemo s "kreativnostjo" in kaj je smisel naše svobode delovanja, ki nam jo je dal zaradi krščanske vere za popotnico Bog. Če obstaja le en sam vir eksistence in dobrote ter le en sam vir energije, ki deluje v vseh stvaritvah narave in umetnosti, je potrebno precej miselnega napora, če bi želeli vztrajati pri pojmu svobodne volje. In v resnici so se največje glave v zgodovini evropske filozofije trudile, da bi osvetlile ta misterij (ali da bi ga soglasno odpravile). Če se ne želimo spustiti v neskončne debate, se moramo zadovoljiti s preprostim razločevanjem.

Po Avguštinovem nauku uporabljamo našo voljo – sposobnost, da se odločamo – vseskozi zoper Boga. Zaradi pokvarjenosti, ki smo si jo nakopali sami z izvirnim grehom, nismo več svobodni tako, da bi lahko izbirali med dobrim in zlim. Kadar se odloči naša lastna volja, izbere samo sebe, torej izbere zlo. Kadar izberemo dobro, v bistvu sploh ne izbiramo, marveč se odredimo izbiri v korist Božje volje, ki deluje v nas kot milost. Sposobnost svobodne izbire med dobrim in zlim pa smo izgubili po lastni krivdi. Ustvarjeni smo bili svobodni, zato lahko rečemo, da neustavljivo nagnjenje k zlu ne pripada naši izvorni naravi. Po izvirnem grehu ni ničesar, s čimer bi si lahko pridobili sposobnost dobrega delovanja. Le milost nam lahko vrne to sposobnost, a potem dobro, ki bi ga storili, ne bi bilo naše.

To je, kakor rade volje priznam, grob povzetek Avguštinovega nauka, vendar pa bi za podrobnosti potrebovali več prostora in skrbno analizo. Za moj namen pa ta povzetek zadostuje.

V Avguštinovem svetu ni zgolj tako, da je poslednji vir vse dobrote Bog – kar v krščanskem nauku ni sporno. Človeška bitja poleg tega nismo *post lapsum* sposobna svobodno izrabiti te dobrote, da bi uresničili Božje namene. Med tistimi, ki so na začetku novega veka poskušali posledično razviti ta nauk, je bil najstrašnejši Luther. Ni se

spopadel s čisto teološkim, teoretičnim vprašanjem. Kakor kaže, je verjel – tak vtis dajejo pretežno njegovi zgodnji spisi do leta 1525 –, da imamo vsi v sebi neuničljivo temno jedro, vir zla, ki ne more biti nikoli premagano, biti neškodljivo ali koristno v dobre namene. Nikoli ga ne moremo odpraviti z naravnimi sredstvi, ki so nam na razpolago. Noben moralni trud, nobena civilizacija, nobena krepost, nobeno prirojeno sočlovečno občutenje ne more uspešno premagati tega satanovega jedra. Preprosto je tu, našim poskusom, da bi ga uničili, navkljub (predstava, ki lahko koga spominja na Freudovo *Omo*, ki se upira vsem civilizacijskim prizadevanjem, da bi ga obrzdali). Uniči ga lahko le Božja sila. Samo milost lahko uniči to mračno seme v nas, in kadar učinkuje, učinkuje nezmotljivo. Luther je zato odločno zavrzel običajno predstavo nominalistov iz 15. stoletja, da je "treba storiti tisto, kar je v nas", *facere quod in se est*, ker je vključevala misel, da smo sposobni manipulirati z Božjo energijo in tako izkoriščati našo svobodo za dobra dela.

Človeške ustvarjalnosti si seveda iz takega pogleda na svet ne da zamišljati. Vse, kar storimo iz lastnih vzgibov, je nujno zlo in zlo je *per definitionem* čista negativnost, čisto uničenje, ne-bit. Nasprotno pa se zdi verjetnejše, da smemo govoriti o "stvarjenju", kadar prevzamemo katoliško stališče o minimalistični ideji svobode (kakor je bilo dogmatično definirano na tridentinskem koncilu) ali širokopotezno in neomejeno kartezijsko predstavo, ki je, kakor je vedel Descartes, bližja vsakdanjemu nefilozofskemu in neizobraženemu razumu. Po katoliškem nauku je sicer dobro, ki smo ga sposobni, vselej Božjega izvora in od Boga navdahnjeno, vendar pa nismo le pasivni objekti delovanja milosti. Svobodni smo in se lahko odvrnemo od Boga in zavrnemo njegovo ponudbo. Z drugimi besedami: milost ne deluje neustavljivo, torej je pri naših moralno relevantnih dejanjih soudeleženo naše minimalno

pozitivno součinkovanje, naša pripravljenost, da prostovoljno sprejmemo milost (če bi odpoved zavrnitve milosti povzročila milost kot zadosten pogoj, bi nam ostalo le še Luthrovo pojmovanje s svojo grozljivo posledico: dvojno predestinacijo v smislu kalvinizma).

Descartes, ki se je izrecno in skrbno izmikal teološkim disputom in se zato z izjemo nekaj opazk v pismih ni izrekel o grehih in zaslugah kot aspektih človeške svobode, je ne glede na to jasno stal na strani tistih, ki so verjeli v svobodo kot sposobnost samodoločitve, s sposobnostjo svobodnega izbiranja med dobrim in zlim vred. V znamenitih zasebnih zapiskih je poleg stvarjenja *ex nihilo* in učlovečenja Boga navedel svobodno voljo kot enega izmed treh velikih Božjih čudežev. V svobodi volje se ne ločimo od Boga, čeprav se od njega razlikujemo v vednosti in moči, ki sta za naše vsakokratne odločitve sicer bistveni.

Če resno vzamemo misel – v minimalistični katoliški ali pa v neomejeni kartezijski različici – da človeška bitja z moralnimi dejanji lahko proizvajajo dobro, obstaja močna skušnjava, da bi ta dejanja v resnici imeli za stvariteljska, in to ne le v prenesenem pomenu. Če predpostavimo, da sta bit in dobro sorazsežna, iz tega izhaja, da postaneta z našo svobodno izbiro dobrega dobro in z njim bit enako aktualna, pa tudi da z izbiro zla uničimo bit. Če je vsak od nas vir neodvisne pobude, ki prične delovati sama od sebe in nima razen sebe nobenega zadostnega razloga, se zdi, da sami opravljamo dejanja stvarjenja *ex nihilo*, da biti dodajamo nekaj, česar poprej ni bilo, in da Boga ohranjamo, krepimo in širimo.

S stališča krščansko-platonske ortodoksosti bi se lahko zdelo, da je taka predstava blasfemična, krivoverska, malikovalska ali vse troje hkrati, ker spodjeda popolno aktualnost Boga, njegovo vsemogočnost in edinstveno privilegirano moč stvarjenja.

Ob poskusu, da bi to idejo ustvarjalnosti uskladili z vsem, kar je možno razbrati iz besedila *Bullarium Romanum* in koncilskih sklepov, lahko nedvomno zaidemo v težave. Tem pa se očitno izognemo, če k problemu pritegnemo Biblijo. Biblijskega Boga skušajo vsa čustva. Jezen je in potr zaradi upornosti svojih podložnikov, v resnici pa jih tudi ljubi in je zelo vesel, ko vidi, kakšno ljubezen in pokorščino – čeprav redko – mu izkazujejo. Je Bog ljubezni in oseba v enakem smislu, kot smo tudi mi.

Običajna opazka teologov (ponovno in z velikim poudarkom je podana v Maimonidesovem *Voditelju neodločenih*), da naj bi bil "antropomorfn" jezik *Sacre Pagine* prilagojen našim ubornim duhovnim sposobnostim, ki kot kaže, ne zmorejo dojeti prikritega metafizičnega sporočila, bi bila manj vprašljiva, če – teologi ali vsaj nekateri med njimi – ne bi trdili, da razpolagajo s slovarjem, s katerim je mogoče prevesti Božjo besedo iz obstoječe različice v primeren in eksakten idiom njihove znanosti. Če pustimo ob strani tu vsebovan nagib, da oni najboljše razumejo, kaj nam Bog hoče povedati, potem implicira prizadevanje po razlagi neskladja med mitom in filozofijo to, da naj bi bil mit pravzaprav filozofska doktrina in da je po drugi strani ta doktrina tisti *dejanski* ali vsaj najpomembnejši smisel Svetega pisma (če vzamemo, da razlikujemo med dobesednim, alegoričnim, moralnim in metafizičnim smislom). To pa je nadvse težko sprejeti: iz zgodovinskih, pa tudi spoznavnoteoretskih razlogov. Miti "pravzaprav" niso teorije. Ne moremo jih prevesti v nemitološki jezik, ki menda zmore podati njihovo avtentično vsebino. Domneva, da lahko s takšnim prevodom vsebino pojasnimo oziroma napravimo razumljivo, ni nič bolj verjetna kot pričakovanje, da lahko nekomu posredujemo smisel glasbenega dela z razlago, "o čem govori". Miti bi bili nepotrebni, če bi imeli metafizične ekvivalente. Če poslednjo resničnost hkrati izražajo in prikrivajo, je to zato, ker ni predstavljiva *in*

abstracto in ker se je ne da omejiti na teoretični jezik.

Marsikaj govori v prid temu, da se da različne poglede na poslednjo resničnost najbolje izraziti v religioznem kultu in v umetnosti – ne v tem smislu, da bi lahko slikar upodobil na platno absolutno ali da bi ga duhovniku uspelo pojasniti s teoretično zadovoljivimi pojmi. Prej lahko brezimno in neupodobljivo nakažemo vsaj v intenzivnih religioznih in umetniških dejanjih, tako da daje taka naznačitev občutek razumevanja oziroma neko vrsto trenutnega zadoščenja, ki je v kognitivnem pogledu upravičeno, obenem pa izraža gotovost, da smo “prišli v stik” ali da smo celo “v” tistem, kar je bolj resnično kot vsakdanja resničnost. Zadoščenje pa je lahko samo trenutno. Trajno bi se lahko uveljavilo le, če bi se dalo njegovo sporočilo pretvoriti v teoretične pojme, kar pa po naravi zadovoljitve ni mogoče.

V jeziku biblijskega mita, v katerem se Bog kaže, čeprav skrito, kot ljubeč, čeravno včasih precej strog zaščitnik, je primerno reči, da njegova žalost zaradi naših grehov ni prav nič manj realna kot njegovo veselje nad nekaj malega tistim, za kar se izkaže, da smo sposobni storiti dobrega. Torej Bog ni popolnoma nespremenljivo absolutno in dejansko raste skozi svoja bitja ter je, drugače povedano, zgodovinski Bog. Da, zdi se, kot da bi bila misel o izlivu Božje ljubezni nezdržljiva s Stvarnikovo absolutno nezgodovinskostjo in nedotakljivostjo – vsaj tako dolgo, dokler obdržijo te ideje ljubezni in nedotakljivosti pomen, na katerega ponavadi mislimo. Katere druge pomene pa bi sicer še lahko konstruirali?

Če ne bi stvarjenju, kadar se poizkušamo izogniti zlu in razširjati ljubezen – vseeno, kako majhen je bil pri tem naš trud –, še nekaj *dodali*, bi bilo verjetno napačno reči, da lahko “delamo dobro” v katerem koli razpoznavnem smislu (če predpostavimo, da sta dobro in bit sorazsežna). Gotovo je vse, kar je

v nas dobrega ali kar lahko dobrega storimo, po tradicionalnem nauku refleks ali vpliv Božje dobrote. A četudi to priznamo, se še zdi, da postane dobrot, ki je bila prej potencialna, zaradi naše izbire in prizadevanja aktualna. To pa pomeni toliko kot resnično ustvarjanje. Če je dobrot *per definitionem* vedno aktualna – to izhaja iz dogme o popolni aktualnosti Boga in iz tega, da je Bog poln dobrote –, ideja o človekovi svobodni odločitvi ne vzdrži več.

Poleg tega postane, če sta obe zgornji dogmi veljavni, misel o stvarjenju vprašljiva. Dejanje stvarjenja ne more dodati nič k Božji popolnosti in neskončni dobroti. S tem ko je Bog ustvaril veselje, čas, prostor in duha, ni spremenil ničesar na sebi ali v svojem odnosu do lastnih stvaritev. Bog je, kar je – nespremenljivo identičen sam sebi. Pravzaprav ne more noben njegov ukaz privedi ničesar novega v bivanje, saj je bit že tu – brezčasna, večno aktualna, neskončna, dovršena. Ime “Bog” postane vzdevek za najvišjo ničnost absolutnega. Iz tega ne izhaja le, da je zlo nič, ampak da je enako tudi z dobrim, saj kar storimo ali pa bi kdaj lahko storili dobrega, ne poveča obstoječe količine. To razkriva neki drug pogled na metafizični strah: če je Bog absolut, ne obstajata, ne dobro, ne zlo in *a fortiori* nobeno razlikovanje med njima.

V resnici nam kažejo poleg Biblije tudi sveti spisi drugih civilizacij podobo Boga, ki ni totalna polnost biti, temveč se veseli nad dobrimi dejanji prebivalcev tega sveta in tako verjetno postaja bogatejši. V tokovih krščanske teologije, ki so sledili Platonu – pri Scotusu Eurigeni, pri Eckhartu, pri Kuzanskem, pri nemških panteistih iz 16. in 17. stoletja – ne manjka špekulacij o Bogu, ki raste s samopovnanjenjem ali celo z nameranim samoškodovanjem v telesu veselja in z napornim trudom človeških bitij. Zdi se, kakor da bi Bog v tem pogledu moral zdrobiti nepredirljivo lupino svoje “*aseitas*”, se iztrgati iz svoje enotnosti, se razprostrti in si

upati stopiti v veselje, da bi postal, kar je bil le potencialno: oseba. Njegova sama v sebi mirujoča subsistenca "pred" časom je glede na to za nas nedosegljiva, neizrazljiva, celo nepomembna. Potolaženi jo lahko porinemo v medlo kraljestvo negativnosti in ničevosti. Šele ko postane "nekaj" kot stvarnik, ljubeči zakonodajalec, lahko Boga nagovorimo ali ljubimo.

In ali ni v skladu z zdravim človeškim razumom priznati skupaj s Heglom, da si je osebnostno življenje (ali samozavedanje) mogoče predstavljati le v stiku ali izmenjavi – pri tem je vseeno, ali gre za ljubezen ali boj – med osebami; drugače povedano, da ne obstaja v sebi zaprt osebni duh? Ne moremo razumeti Božje osebe, ki ne bi bila povezana z drugimi bitji in ne bi z njimi komunicirala – in ne nujno Božjimi. S te teogonske perspektive, ki je bila, čeprav večkrat besedno zanikana, za novoplatonsko krščansko mišljenje vedno skušnjava, lahko mirno rečemo, da ko prispevamo k dobroti sveta in se izogibamo zlu, omogočamo biti rasti. Če v resnici izbiramo med dobrim in zlim, potem pustimo biti, da raste. To morda daje smisel Heideggrovemu izreku: "Človek je varuh biti." Ne glede na to, ali ga je Heidegger razumel tako ali ne.

Ali ne razkriva, to priznam, taka krivoverska zahteva človeške domišljavosti? Ali ne namiguje, da Bog po svoje ne zna prav dobro skrbeti zase in da ga moramo varovati in mu pomagati? Možno. Toda ta domišljavost, ki je daleč od sebičnosti ali tega, da bi opravičevala željo po oblasti, je združljiva z idejo, da dobrota, tudi če jo uresničimo sami, ne izvira iz nas. Prav tako tudi ne pomeni, da samovoljno odločamo, kaj je dobro in zlo, temveč zgolj kaže, da moramo sami izbirati med obojim. Lahko si domišljamo, da sami izbiramo, hkrati pa ponižno priznamo, da naletimo na pogoje izbire, ki jih po lastni presoji ne moremo definirati. Tedaj domišljavost ni v nasprotju s priporočljivo ponižnostjo, ki naj bi jo učila krščanska vera.

S tega stališča ni brez pomena misel, da ko prispevamo k rasti ali krnitvi rasti, dejansko odpiramo možnost razumevanja biti in z njo eksistence. To je spet pristno platonsko in hkrati pristno biblijsko razumevanje, ki so se ga v zgodovini krščanskega, pa tudi judovskega mišljenja lotili in izrazili ob neštetih priložnostih. In ne le misleci platonske usmeritve (pogosto ga najdemo v literaturi mistikov, bilo pa je razširjeno tudi med Erazmovimi privrženci). Čeprav izraženo različno, ni to razumevanje nič drugega kot enostavna ideja: popolnoma intelektualno spoznanje Boga ne obstaja. Če ga spoznamo s spekulacijo, ostane prazen pojem, ki ni nekoristen le v življenju, ampak neučinkovit tudi kognitivno. Boga spoznamo z mero naše pobožnosti: "Blizu je Gospod njim, ki so potrtega srca." (Psalm 34,19), *timor Dei initium sapientiae* itd. Knjiga prerokov in tudi Knjiga modrosti iz Stare zaveze vedno enačita modrost s pobožnostjo, poštenostjo, pokornostjo in ponižnostjo.

Toda tu je ustrezen kratek zgodovinski pridržek. V novejši zgodovini rimske cerkve obstaja o tej točki neka nejasnost. Na eni strani biblijsko volilo, pa tudi spisi mnogih cerkvenih očetov in priznanih mistikov – med njimi so Bernhard iz Clairvauxa, Bonaventura, Johannes Tauler, Tomaž Kempčan, Janez Svetokriški in Terezija Avilska – spoznanje Boga izrecno povezujejo s pobožnostjo, čaščenjem, vero, upanjem in ljubeznijo do bližnjega, s čimer dajejo še poudarjeno vedeti, da čisto spekulativno spoznanje *in divinis* ni brez vrednosti le za odrešitev (tega ne more zanikati noben kristjan), temveč da to pravzaprav sploh ni spoznanje. Če bi vzeli ta nauk res brez omejitev, bi postala najverjetneje vsa naravna teologija in dobršen del sholastične tradicije nepomembna, pa tudi staro, častitljivo razlikovanje med *scientio* in *sapientio* ne bi imelo nobenega smisla. Nepomirljiva, filozofiji sovražna naravnost, katere klasičen primer je Lactantiusova *De falsa sapientia*, ni

v krščanski kulturi nikoli popolnoma izumrla in Pavlova pisma so ji dala trajno legitimnost. Po drugi strani pa Cerkev ni zanikala čisto intelektualne poti do Boga, temveč sodi takšno prepričanje v njen dogmatični inventar. V zmešnjavi protireformacije, ko je bilo nujno nastopiti proti Luthru in drugim reformatorjem, ki so naravno teologijo le še zaničevali in so vse krščanske kreposti preložili v nediferencirano dejanje vere, je dobil zagovor avtonomije in vrednosti spekulativnega spoznanja Boga večji pomen. Nič manj pomembno ni bilo pustiti prostor za samostojno vrednost razuma in spoznanja za zagovarjanje legalistične tradicije Cerkve, ki je bila končno nujna opora njene legitimnosti. Podobni problemi naj bi se pojavili v začetku našega stoletja kot posledica krize modernizma.

Vendar se nam zdaj ni treba ubadati z zapletenimi podrobnostmi spornega vprašanja "pobožnost ali spoznanje" v zgodovini krščanskih dogem. To vprašanje sega daleč preko specifične zgodovine; da je naše spoznanje absolutnega pogled našega celotnega duhovnega življenja, zlasti način, kako doživljamo dobro in zlo kot naše lastno dobro in zlo, je sestavni del budistične, judovske, krščanske in platonske dediščine; da s tem izkustvom ne pridobimo le kakor koli že zabrisanega, površnega in "neznanstvenega" dostopa do kraljestva biti, temveč da bit samo bogatimo ali siromašimo, ni nobena natančno kodificirana in korektno umeščena sestavina katere izmed teh tradicij, temveč pogled, katerega kali je najti v mitu, pa tudi v filozofski raziskavi celotne zgodovine civilizacij. V jeziku mita je ta pogled izražen v verovanju, da naj bi bil Bog glede našega vedenja vesel ali pa razžalošen. V jeziku metafizike pa pripelje do različnih formulacij: na primer, da postane Bog v naši duši iz nič "nekaj", da človeški rod kot prednja straža vesolja vodi konec koncev celotno stvarjenje k spravi s stvarnikom, da bo Bog kot *natura non naturata non naturans* vsrkal vase svet, ne da bi pri tem uničil njegovo raznolikost; na kratko,

da smo Bogu nujna pomoč pri gradnji *Ultimuma*, da on postane, kar je, da "ga tisočkrat siloviteje žene k tebi kot tebe k njemu" (tako piše Meister Eckhart v pridigi o Luku 2,42; slednje je zapisal ne glede na to, da bitja nimajo biti prav zaradi njega, da so zato gola ničnost in da se "Bog rodi v duši" tako, da se človek sam pripravi v pasivnost).

Mnenje, da bit izkusimo, ko jo z našimi dobri in zlimi deli širimo ali oviramo, je zelo nekantovska in nepragmatična predstava o "*primatu* praktičnega uma". Nekantovska toliko, kolikor pravil praktičnega uma ne izpeljuje iz univerzalnih norm transcendentne realnosti, pri kateri smo vsi udeleženi (za Kanta temelji veljavnost kategoričnega imperativa na tem, da ga ne moremo zavrniti, ne da bi zašli v notranje protislovje).

Nekantovska je tudi zato, ker namiguje, da si s praktičnim izkustvom dobrega in zlega v nas pridobimo vpogled v bit, namesto da bi tako spoznali, da poskušamo zahteve praktičnega uma racionalno uskladiti z empirično resničnostjo. Nekantovska je tudi toliko, kolikor ne ponuja nobene nove filozofske rešitve za star misterij, temveč napravi eksplicitno le tradicionalno versko predstavo. Končno je izredno nekantovska v tem smislu, da ne more spremeniti tega kakor koli že skromnega ali neskomnega poznanstva z bitjo, ki smo ga tako dosegli, v obče veljavno teorijo. Sloni namreč na izkušnji, ki so jo ljudje pridobili z vzgojo, a je dobila veljavo šele, ko sami sebe obravnavamo kot nosilce dobre ga in zlega. Tako ni pragmatična; ne zavrača metafizičnega spraševanja po merilu koristnosti niti ne omogoča podeljevanja veljavnosti temu spraševanju, sklicujoč se na prav to merilo.

Da gre za tradicionalni pogled, posredno potrjuje dejstvo, da je slabitev metafizičnega verovanja in religioznega kulta, kakor nam jasno kaže zgodovinska izkušnja, povezana s postopnim izginjanjem predstave o dobrem in zlem, pri čemer lahko ostane odprto, kje se je propad najprej začel. Kako zastarele, staro-

modne in nesmiselne so postale te predstave v naši civilizaciji – vsaj v sedanjem trenutku –, ni treba dokazovati.

Če se nam zdi ta pogled verodostojen in prepričljiv, preoblikuje naš brezupni lov za nadvse nepojmljivim: za eksistenco v smislu izvirnega, ireduktibilnega akta, ki ni odvisen od svojega razmerja do kakršnega koli kognitivnega procesa, ki ni empirično preverljiv in ga ni najti niti v intelektualni intuiciji absolutnega niti v eksistencialni intuiciji *cogita*. Intuicija eksistence potem ne temelji v že poprej doseženem vedenju o absolutnem ali *cogitu*, temveč v gibanju, tako vsaj čutimo, ki pusti biti, da z našimi dobrimi ali zlimi dejanji raste ali izginja. Bit je razumljiva iz našega lastnega zaznavanja dobrega in zlega.

Prevedel Gregor Pompe

Leszek Kolakowski: *Horror Metaphysicus (Das Sein und das Nichts)*, Piper, München 1989, str. 103–118.

Knud E. Loegstrup

Stvarjenje in uničenje

Nasprotje telo-duša in nasprotje življenje-smrt. V judovsko-krščanskem smislu je misel o uničenju povezana z mislijo o stvarjenju. Ne da se ju ločiti drugo od druge, kar se jasno kaže iz primerjave z grško filozofijo, v kateri ni nobene od obeh misli.

V grški filozofiji je možnost, da bi človek dobil vpogled, tako prevzemajoča, da se slednji tako rekoč osamosvoji in odtegne telesu. Gotovo, vemo, da je vpogled zaradi naše končnosti in telesnosti čutno posredovan in odvisen, vendar je to nepopolnost, vsiljena vpogledu, ki je sam v sebi popoln. V praeksistenci duše je bil nekoč popoln in tak bo spet v njeni postekstenci. Na kratko, grški in helenistični dualizem med dušo in telesom ima svoj izvor v začudenju nad tem, kako široko se lahko razteza naš vpogled. Človek je bitje, ki zna misliti in govoriti. Vpogled, ki povzroči dualizem, je dušin. Ni ravnotežja med dušo in telesom in nikakor ni telo tisto, ki poseduje dušo. Duša je tista, ki – provizorično – poseduje telo.

Dualizem duše in telesa, ki izvira iz začudenja nad vpogledom duše, pridobi v grški filozofiji nemajhen vpliv na razumevanje smrti, vsekakor takrat, ko filozof misli svojo lastno filozofijo do konca, kakor se zgodi pri Sokratu in Platonu. O tem si je Kierkegaard v *Pojmu ironije*, pri kateri določi odnos med spoznanjem, dualizmom in smrtjo v grškem mišljenju, popolnoma na jasnem. Ker je pravo spoznanje spoznanje idej ter je enako in neovirano dovršeno šele v postekstenci duše, ko je ta osvobodjena telesa, filozof hrepeni po smrti. To, od česar umre, je nadvse nepopolno: od čutnega spoznanja; to, kamor odмира, je skrajno dragoceno: k spoznanju idej v njihovi eksistenci pred rečmi.

S Kierkegaardovo diskusijo s Platonom v *Pojmu ironije* se tukaj ne bom ukvarjal. V

pričujočem besedilu se bom izognil primerjavi med grštvom in krščanstvom, iz katere je tam izpeljana polemika, namreč ali je vse odvisno od spoznanja ali od delovanja. Gre zgolj za ugotovitev, da se grški filozof zaradi dualizma duše in telesa sporazume s smrtjo. Pravilno gledano, smrt postane iluzija. Človek ne umre zares, njegova nesmrtna duša, ki izpolnjuje njegovo bistvo, živi naprej, in sicer v razmerah, ki so za filozofa skrajno ugodne: šele v posteksistenci duše se zmožnost spoznanja, ki mu je lastna, polno razmahne.

Če se vidimo ob Grundtvigovi izjavi – Moje nasprotje je nasprotje življenja in smrti – lahko nekoga najprej prešine vprašanje, ali ni samoumevno, da je to vseobvladujoče nasprotje. Katera druga možnost naj bi sicer obstajala? Vendar Grundtvigova izjava ni prav nobena samoumevnost, še manj banalnost; vsekakor obstaja tudi neka druga možnost. Večje kot nasprotje življenja in smrti je bilo v grški filozofiji nasprotje duše in telesa. Da, v antiki je slednje nasprotje odpravilo nasprotje življenja in smrti, življenje duše se je nadaljevalo po smrti.

Kakor Sokrat je tudi Jezus umrl nasilne smrti. Sporočili obeh sta bili brezkompromisni in nobeden od njiju ni bil pripravljen na priznanje. Jezus se ni sporazumel z odgovornimi krogi v ljudstvu, toda tudi s smrtjo se ni sporazumel. Slednje drugače od Sokrata. Jezus doživi svojo smrt kot poraz brez olajševalnih okoliščin. Bog ga pusti na cedilu in mu ne odpre razgledov na drugo stran. Če Jezus doživi svojo smrt kot zapuščenost od Boga, je to zato, ker izhaja povsem samoumevno iz tega, da se življenje v božjem kraljestvu dovrši v telesnosti, prav kakor življenje, ki ga poznamo. Za Jezusa kot Juda, tako je bil vzgojen, ni bilo nobenega drugega življenja kakor ravno telesno. Življenjska danost je bila telesnost in ne duša, ki je bila različna od telesa. Jezus je živel v pričakovanju, da bo Bog uveljavil svoje gospostvo v telesnosti, spregovoril je iz tega pričakovanja. Zato je, ko Jezus umre, vse minilo in bilo vse zaman.

Poraz je totalen. Izhoda, obiti smrt in zapuščenost od Boga in si reči: res umira moje telo, toda le, da bi se moja duša zedinila z Bogom, tega izhoda za Jezusa ni bilo.

V grškem mišljenju je to, kar odlikuje človeka, namreč njegova duša, odtegnjeno posegu smrti. Ne tako kot v judovskem in krščanskem mišljenju, kjer je zgolj Bog sam, sicer pa nič, odtegnjen posegu smrti.

Manko misli o stvarjenju in uničenju v grški filozofiji. Krščanstvo je misel o niču domislilo do konca. Še predobro poznano vprašanje, zakaj ni nič, je idejnozgodovinsko misljivo le v filozofiji, ki ima za podmeno krščanstvo. Kako pa misli človek, če o niču ne ve nič? To vemo iz grške filozofije, iz misli, s katerimi se kratko malo ne moremo spojiti, pa naj se še tako trudimo. Če se nam take misli iz antike zdijo tuje in neuresničljive, je tako zato, ker nam je misel o niču in smrti prešla v kri. Trditev se da ponazoriti na naslednjih treh primerih.

Parmenid. Parmenid je menil, da kar je, je vedno bilo in vedno bo. Kar je, ni moglo nastati in tudi ne more miniti. Če vprašamo: Zakaj ne?, je odgovor: Potem bivajočega nekoč v preteklosti ne bi smelo biti in nekoč v prihodnosti ne več biti. Ponovno vprašamo: In zakaj ne bi moglo biti tako? Nakar se glasi odgovor, ki nam je tuj: To ne more biti tako, ker nič ne obstaja. Tako trdi Parmenides. Nobene predstave se ne da povezati z ne-bivajočim. Njegova formulacija se glasi: "nebivajočega ni".

Tudi premikanja ni, potem bi namreč moral obstajati neki prazen prostor, v katerem bi se bivajoče lahko premikalo sem in tja. Toda prazen prostor je nemisljiv, kajti če bi obstajal, bi obstajalo ne-bivajoče. Toda bivajoče je povsod in nobenega premikanja ni.

Prostor ima skrajno mejo in je krogla. "Ampak ker obstaja še zadnja meja, je dovršen od (in na) vseh strani, primerljiv z lepo zaobljeno kroglo mase, iz sredine povsod uravnotežen. Saj ne sme biti tu ali tam ničesar

večjega ali ničesar lažjega. Kajti ni niti nebivajoče, ki bi ga lahko oviralo, da bi postal enakomeren, niti ne bi moglo biti bivajoče kakor koli tu bolj, tam manj prisotno kot bivajoče, saj je popolnoma nenačrt. Sam sebi je namreč od vseh strani enak, enakomerno srečuje svoje meje" (DK, *Fragm.* 8, 42–49). Strnjeno rečeno: kar je, je večno, neminljivo in negibno.

Platon. Dokaz, ki ga Sokrat v *Fajdru* postavi za nesmrtnost duše, temelji na misli, da je nič nebivajoč in nemisljiv. V bistvu spominja tok misli na Parmenidovega. Le da Platon, nasprotno od Parmenida, izhaja iz gibanja. Razlikuje med tistim, kar se premika zaradi nečesa drugega, in tistim, kar se premika samo. Kar se premika samo, je bilo od večnosti tu in bo ostalo vso večnost, kajti izključeno in nemisljivo je, da bi bilo nekaj lahko premikano in ustvarjeno od nečesa drugega, česar ni. Kar pa se premika samo, bi bilo premikano in ustvarjeno od nečesa, česar ni, če bi bilo nekaj, kar bi bilo nastalo ali kar bi lahko naredilo konec. V takem primeru bi bila nebesa in tok življenja uničena v kaosu in bi obstala, ne da bi še kadar koli našla kakšno izhodiščno točko, iz katere bi se vse na novo spravilo v gibanje in lahko postalo ustvarjeno. Duša se premika sama, torej obstaja od večnosti in bo večno obstajala.

Predstavljajmo si, da bi Platonu rekli: Prav imaš, kar sprejme gibanje od drugod in ga posreduje drugam, preneha biti, ko preneha prenašati premikanje. Le kako da mora svoje premikanje vzeti od nečesa, kar se samo večno premika? Zakaj ne more svojega premikanja ravno tako vzeti od nečesa, kar je zgolj tako dolgo, dokler posreduje premikanje, eventualno do neskončnosti? Na to vprašanje, si mislim, bi Platon odgovoril: To bi bila vendar norost. Kar je le tako dolgo, dokler prenaša premikanje, postane nič, ko odda premikanje, v tem se strinja. Če zdaj domnevaš, da so v kozmosu izključno take reči, narediš uničenje za ustvarjalno in pre-

mikajočo moč, to pa je kratkomalo nonsens. Sicer ni držalo, ko je Parmenid rekel, da ni nobenega premikanja, toda prav je imel, da bivajoče ne more priti iz ne-bivajočega.

Naše nasprotje do Platona se da formulirati tako, da za nas sprememba in uničenje sedita skupaj. Da lahko nekaj nastane, mora nekaj vzeti konec. Za Platona je bilo narobe, zanj sta sodili skupaj sprememba in večnost. Da je nekaj lahko nastalo, je moralo nastati iz nečesa, kar je vedno bilo (244 e – 244 d).

Aristotel. Odklanjanje misliti nič najdemo tudi v Aristotelovem pojmu materije. Operiral je z dvema vrstama materije, nebeško in zemeljsko. Zemeljska sestoji iz ognja, vode, zraka in zemlje, nebeška iz etra. Zemeljska materija je nepopolna, minljiva in spremenljiva, medtem ko je nebeška popolna, večna in nespremenljiva. Prostor je zapolnjen z materijo, nebeški z etrom, zemeljski s štirimi elementi. Meja prostora je bil nebeški svod zvezd stalnic. Vse to se da dojeti, čeprav danes mislimo drugače. Toda česar ne moremo dojeti, je, da zunaj prostorske meje, onstran firmamenta, ni praznega prostora. Prostor je bil neločljivo povezan z materijo. Kar se nam zdi tako tuje in nerazumljivo, je okoliščina, da je Aristotel v položaju, ko mu ni treba misliti nič, celo sploh mu ni treba vprašati po njem.

To se izraža v njegovi pojasnitvi pospeška. Povečanje hitrosti padanja ne izhaja le iz teže telesa, temveč je povzročeno, ker zrak "od zadaj" strmoglavlja na padajoča telesa. Do te pojasnitve je Aristotel prišel, ker mu je bil prazen prostor nemogoča reč. Iz istega razloga se je moralo telo, da je bilo premikano od nekega drugega telesa, slednjega neprestano dotikati. Le navidezno se kroglja, ko smo jo sunili, vrti naprej "sama od sebe", – v resnici je zračna masa, ki smo jo istočasno premaknili, tista, ki se premika naprej.

Misli krščanstva o stvarjenju in uničenju.

Misel o nič in smrti kot prenehanju obstajanja torej ni nobena samoumevnost, nasprotno. Blizu nam je razumeti smrt kot prehod in

nadaljevanje obstajanja pod drugimi danostmi in blizu nam je upirati se misliti misel o niču. Vprašanje, ki bi ga lahko naslovili na zgodovinarja religij, bi bilo, ali je človeštvo kjer koli drugje kot v krščanstvu bilo sposobno jemati smrt tako resno in nič misliti tako posledično.

Misel o niču je prav tako nenavadna kot misel o stvarjenju; in ne da se ju ločiti drugo od druge. Misel o niču nastane šele v misli in z mislijo, da je to, kar je, tako dolgo, dokler je, ustvarjeno; drugače povedano, da mora večna moč to, kar je, čuvati pred ničem, in sicer v vsakem trenutku, v katerem je. Brez judovskega in brez krščanskega mišljenja ne bi poznali misli o niču in smrti kot prenehanju bivanja. Priklicana je bila v življenje z judovstvom in z njegovo mislijo o stvarjenju, medtem ko jo je krščanstvo s svojo mislijo o vstajenju izostrilo. Dokler nekaj je, kar koli že, Bog niču ne dovoli, da se mu približa, dokler nečesa ne izroči niču.

Zdaj bi lahko vprašali: Ali ni potem misel o večni moči biti v vsem, kar je, le podvojitve? Zakaj ne bi potem preprosto rekli, da je vse, kar je, tu iz lastne moči za bit? Zato, ker se ne sklada s tem, da vse, kar je, mine. Obstajali so grški filozofi, ki so, podobno kot mi v naših nereligioznih časih, mislili: Kar je, je iz lastne moči biti. Toda drugače od nas niso poznali misli o niču in ta razlika je odločilna. Če izhajamo na judovski ali krščanski način iz misli uničenja univerzuma, se moramo vprašati, kako se zgodi, da sploh kaj je. Iz lastne moči ne, niti le za kratek čas, ker mine. Odgovor judovstva in krščanstva je: vse, kar je, kar koli že, je in ima svojo moč in svoj način biti v Bogu kot izvoru njegove biti in njegovega načina.

Ni mi treba načeti ugovora, da je misel, da živimo v razmerah uničenja, značilnejša kot vse drugo za nereligioznost, ki vse močnejše preveva našo kulturo. Pojasnitev je, kot je znano, da živimo v postkrščanski dobi. Tako kot ateizem sta tudi nereligioznost in nihilizem brez krščanstva nemisljiva. V misli

in z mislijo o stvarjenju in vstajenju je misel o niču in smrti prodrla v našo kulturo. Potem je bila misel o stvarjenju in vstajenju izrinjena, o niču in smrti pa vztraja in živi naprej.

Prevedla Tina Kozin

Knud E. Loegstrup: *Schöpfung und Vernichtung*, Mohr, Tübingen 1990, str. 56–63.

Budizem kot ateizem

Obstajajo različne oblike budizma. Vsekakor pa pravi način biti budizma ni teizem, marveč ateizem. Natančneje povedano, ta ateizem ni nekaj, čemur bi lahko rekli ateizem v pomenu antropocentrizma, temveč gre za religijo v pomenu avtonomije, ki odpravlja običajno avtonomijo oziroma jo presega. To, kar v budizmu izrazimo z intelektualnimi besedami, kot so "pričevanje" (*sho*), "prebujenje, uvide-nje" (*kaku*), "prava vednost" ali "modrost" (*prajna*, *jap. hannya*), ni nič drugega kot budni, ki se je prebudil v sebi, a ne ostaja pri goli avtonomiji. Poleg tega v sebi prebujenega v budizmu ni nobenega drugega Bude. Buda je namreč človek, ki se je prebudil. Ki je vstal kot buden. Poleg tega človeka v budizmu torej ni ničesar, čemur bi res lahko rekli Buda. V budizmu je to povedano z naslednji-mi stavki: "Buda, ki je sebstveni jaz, je kot tak resnični Buda (*jibutsu-kore-shinbutsu*)."
"Zunaj srca vsakega sebstvenega jaza ni resničnega Bude (*sokushin-sokubutsu*)."
"To srce ni nič drugega kot resnični Buda (*zeshin-zebutsu*)."

Tako je treba reči, da je vstali človek tisti, ki se je v sebi povsem prebudil v Budo in tako polno izpričuje Budo. "Prebuditi se v sebi in izpričevati" pomeni, da je Buda izpričan brez tega, da bi postal predmet našega verovanja. To pa ne pomeni, da je nekaj izkazano ali doživeto predmetno, marveč gre prav za pre-buditev-k-sebi-samemu. Sebstvo se samo izpričuje, saj se je prebudilo k samemu sebi. Temu ustrezno ni razlike med izpričevalcem in izpričevanim, med prebujenim in ovede-nim. Aktivno in pasivno sta tu eno in isto.

S tega stališča se budizem zelo razlikuje od tiste običajne religije, pri kateri vztrajajo, da za Boga ne moremo vedeti in ga dokazati, temveč vanj lahko le verujemo. Tako si lahko mislimo dve obliki religije, religijo kot "vero"

in religijo kot "prebujenje". V teizmu gre najprej za to, da z določenim religioznim aktom, ki se imenuje "vera", stopimo v stik ali v odnos z Bogom. V religiji prebujenja pa ne gre za to, da bi stopili v stik z Bogom, marveč se to, prebujenje, izpričuje docela in povsem iz našega sebstva samega. Modrost, v kateri "se med seboj spoznata le Buda in Buda (*yuibutsu-yobutsu*)", ne pomeni kakega verovanja, temveč da je Buda povsem in docela dosegljiv vednosti.

V tem primeru pa ni nikake ločenosti med Budo in človekom kot takim. "Od človeka k nečemu, kar človeka transcendirja" tu ne pomeni "od človeka proč k Drugemu" ali "od človeka k Bogu" ali "od tod stran in drugam". Ne pomeni prestopa iz tostranstva v rajsko onstranstvo ali v nebeško kraljestvo, temveč: "ne da bi zapustili tukaj, radikalno spremenili ta tukaj". "Transcendiranje" tedaj pomeni: "to, kar transcendiramo, spreobrniti v temeljih/iz temelja".

To naj ponazori nekaj besed iz budizma: "Dejanski liki niso nič drugega kot praznina, se pravi, resnično sebstvo brez oblik ni nič drugega od dejanskih likov (*shiki-soku-zeku, kusoku-zeshiki*)."
"Rojstvo in smrt sta že sama po sebi nirvana (*shoji-soku-nehani*)."
"Večno živa resnica biva le v posameznih minljivih dejstvih (*soku-ji-ji-shin*)."
"Vsi pojavi so prava resničnost (*shoho-jisso*)."
Vse te besede pomenijo, da vse, kar je v tem svetu, ostaja v svetu, a je od temelja spremenjeno. Se pravi: sebstvo ne zapusti lastnega sebstva – sebstvo ne zapusti tega tukaj in zdaj, se pa od temelja spremeni. Čista avtonomija se tu povsem ujema s tistim, kar je osvobojeno. V tem smislu je rečeno: "Ostajajoč tu, osvobojen tega tu." "Ostajajoč tukaj, prečrtajuč tukaj." Kot običajno menijo, je "zapustiti-tukaj-in-iti-tja" absolutni pogoj tega, da pridemo od minljivega tostranstva v večno onstranstvo. Dejansko je večina religij te oblike: če je to tukaj zanikano, ne moremo več ostati tukaj, marveč se moramo neogibno

napotiti na časovno in prostorsko oddaljeni kraj. Z napotitvijo pa napoteni tukajšnost zapusti tako, da se sem ne vrača več. Tudi v budizmu obstaja to: "Le napotiti se in nič drugega." Moram pa reči, da je ta drža preozka.

Četudi z napotitvijo ni vsega konec, temveč obstaja tudi pot od tam semkaj, je vendarle tako, da je tisto tamkaj le od tukaj ločeno tamkaj. Tedaj se tako "od tukaj tjakaj" kot "od tamkaj semkaj" dogajata medsebojno ločeno in tuje. V teizmu lahko "od tamkaj semkaj" pride edinole Bog. Glede tega sta krščanski Bog in Buda-Amida (*jodo-shinshu*) enaka. Pot od "tamkaj semkaj" je božja zadeva: "agape", milost. Dokler menimo, da je pot od "tamkaj semkaj" edinole božja zadeva, medtem ko človek lahko gleda le od "tukaj tjakaj", smo znotraj teizma. Je tedaj v krščanstvu sploh mogoče, da človek pride od "tamkaj semkaj"?

V konfesiji *jodi-shinshu* sicer učijo, da gremo od semkaj tjakaj in se potem spet vrnemo. Govor je o "odhodu" (*oso*) in "vrnitvi" (*genso*). K človeku tako rekoč ne spada le eros, ampak tudi agape. Toda človek tu odide in se vrne edinole z Amidovo pomočjo. Tu nastopa torej nekaj heteronomnega. A četudi se vse dogaja na temelju heteronomne Amidove moči, obe poti, stopnji "tja in sem", pripadata človeku. Zato tudi v budizmu *shin* velja, da človek tega tukaj ne zapusti samo, da bi šel le tja, ampak da tega tukaj ne bi zapustil. Odide sicer od tukaj tja, a ne ostane tam, marveč se vrne. Tako svojega kraja ne zapustimo. Torej je agape možna tudi za nas, ljudi. Agape ni le božja zadeva. Ni omejena na Boga ali Amido, saj so je deležni vsi ljudi ne glede na razlike med njimi. Upravičeno smemo govoriti o generaliziranju ali univerzalizaciji agape.

Glede na to je treba reči, da se krščanska ljubezen do bližnjega in budistično vračanje povsem razlikujeta. Krščansko ljubezen do bližnjega označuje, da je utemeljena v edin-

stveni agape edinstvenega Boga. V budizmu pa se agape dogaja avtonomno in spontano v vseh ljudeh; v vsakem človeku je torej nekaj, kar ustreza božji agape.

Seveda ne smemo spregledati, da je v *jodo-shinshu* človeško vračanje možno le ob pomoči Bude Amide in tako primerljivo z ljubeznijo do bližnjega in njenim izvorom v krščanstvu. Tudi v budizmu že od začetka obstajajo različna prepričanja. Obenem pa drži, da je po avtentičnem budističnem nauku izvoren avtonomno-spontan odhod; takšna je tudi vrnitev. Ne pri odhajanju ne pri vračanju ni nobenega drugega Bude kot sebstvenega jaza: sebstvo odide in se vrne. Preden se to gibanje uresniči s pomočjo Bude Amide, pri izvoru že eksistira subjekt, v katerem obstajata oba, odhod in vrnitev. Ta subjekt pa ni nič drugega kot Buda v izvornem smislu. Potemtakem vsak človek lahko postane subjekt odhoda in vrnitve. Subjekt agape torej ni le edinstveni Bog, ampak jo lahko dovršujejo vsi ljudje. Le agape, ki jo dovršuje človek sam, je prava agape; Buda Amida, kolikor je subjekt obrata, pa je dejansko lahko le v pomoč, kot sredstvo.

Vse živo je torej Buda, lahko postane Buda. Častiti enega samega Budo se v budizmu nanaša bolj na sredstvo kot na stvar samo. Potemtakem si moramo odnos med obema svetovoma, človeškim in čezčloveškim, misliti drugače kot pa odhod in vrnitev v *jodo-shinshu*; pravzaprav je stanje stvari lahko drugačno že tu. Običajno si predstavljamo nebesa in pekel kot nekaj med seboj povsem ločenega. Prav zato se pot tja neogibno kaže kot takšna, po kateri mora človek, da bi prišel tja, to tukaj zapustiti. Onstranska nebesa so kraj, ki je od tukaj ločen prostorsko in časovno. Zato smo do pričujoče resničnosti zgolj odklonilni. Ta svet sovražimo. In zato se *jodo-shinshu* kaj lahko pojavlja kot ozkosrčna sekta, po kateri se moramo odvrniti zgolj od tega tukaj in se napotiti tjakaj, tako da je odhod brez vrnitve. Ta svet zasluži le

zavrnitev, človek doseže mir lahko le v nebesih in zato stremlji, da bi bival le tam.

A tudi v *jodo-shinshu* se v resnici ne obnašamo tako. Kajti potem, ko smo dosegli raj, se je vselej treba vrniti v tostranost. Dospeti tja ni tisto poslednje. Obstaja pot vračanja. Med onstranstvom in tostranstvom obstaja **povezava**, kontinuiteta. Če pa premislimo odnos med odhajanjem in vračanjem še izvirneje, se pokaže, da ni nikakršnega raja na sebi, ločenega od tukaj. Tedaj spoznamo, da tukajšnost prečrtamo, ne da bi se ločili od nje, tako da se nečisti kraj zaobrne v čistega. Tu sta "pekel in raj eno", "čisto in nečisto nista nekaj dvojega (*joe-funi*)". Takšno je izvorno, pravo razmerje med njima.

Čista avtonomija je lahko le kraj nečistosti. Ta lahko postane kraj, ki zares transcendirata takšno avtonomijo le, če se radikalno spremeni. Gre torej za razmerje med golo avtonomijo in to transcendirajočo avtonomijo. "Dejanski liki niso nič drugega kot praznina, se pravi, resnično sebstvo brez oblik in resnično sebstvo brez oblik ni nič drugega od dejanskih likov (*shiki-soku-zeku*).¹ Ta stavek izraža, da liki sami niso nič drugega kot resnično sebstvo brez oblik, ne da bi bili pri tem izničeni kot liki. Drugače rečeno: način biti, po katerem so liki, ne da bi bili izničeni, obenem resnično sebstvo brez oblik, predstavlja samolastno-pristni način biti likov. Lik, obličje, postane resnično obličje, ko je pretvorjeno v resnično sebstvo brez obličij, likov. Pri tem mora brezoblično sebstvo postati delujoči subjekt. Ta pa je hkrati skoz in skoz obličje samo kot brezoblično sebstvo, osvobojeno vseh obličij.

Biti osvobojen obličij (podob) ne pomeni postati goli nič. Pomeni, da smo prišli do svojega izvorno-samolastnega načina biti. Pri tem "zanikanje" pomeni, da je obličje, kakršno je v dejanskosti, totalno zanikano. Tako si obličje in resnično sebstvo brez obličij nista v protislovju in tudi nista ločena drug od drugega. To, da je obličje zanikano,

pomeni, da je nastopila resnična avtonomija obličja. Končno, človek mora vstati z odmrtnjem, ne tako, da bi z odmrtnjem odšel kam drugam, marveč da vstane v sebi samem k sebi samemu in pride tako do izvirne resnice človeške eksistence.

Prevedel Tine Hribar

Shinichi Hisamatsu: *Philosophie des Erwachens – Satori und Atheismus*, Theseus-Verlag, München 1990, str. 71–78.

Vera in vednost

Religija pa ne izhaja nujno toliko iz gibanja **vere** (kot take), kolikor iz težnje po veri v Boga. Kajti če pojem "religije" vključuje ločljivo, identifikabilno, opredelljivo institucijo, vezano po svoji črki na rimsko *pravo*, njeno bistveno razmerje do vere in do Boga ne obstaja samo po sebi. Ko **mi Evropejci** dandanes tako nasploh in zmedeno govorimo o "vrnitvi religioznega", kaj poimenujemo s tem? Je "religiozno", je religioznost, ki jo ohlapno povezujemo z izkustvom sakralnosti božjega, svetega, celega/zdravega ali nepoškodovanega/nedotakljivega (*heilig, holy*), religija? V čem in koliko se tu *angažira* "trdna vera", verjetje? Ni, narobe, tako, da se trdna vera, prepričanje, zaupanje ali upanje sploh v "religijo" ne vpisujejo nujno, celo tedaj ne, če sta v njej speti *dve* izkustvi, ki ju imamo nasploh za enako religiozni:

1) na eni strani izkustvo *verjetja* (verovanje ali zaupanje, zaupniško ali zaupljivo v deju vere, zaupljivost, poziv k slepemu zaupanju, pričanje, vselej onkraj preverbe, dokazljivih razlogov, uvida) in

2) na drugi strani izkustvo nedotakljivega, sakralnosti ali svetosti?

Tu moramo bržkone razlikovati med dvema žilama (lahko rečemo tudi med dvema koreninama ali dvema viroma) religioznega. Brez dvoma ju lahko združimo in analiziramo nekatere njune eventualne so-implikacije, nikdar pa ju ne smemo pomešati ali speljati, kakor ravnamo skoraj vselej, eno od njiju na

drugo. Načelno je možno posvetiti, sakralizirati nedotakljivo/nepoškodovano ali biti *v prisotnosti* sakro-sanktnega na različne načine, ne da bi udejanjili dej verjetja, če namreč verjetje, vera oz. zvestoba, označuje privolitev v pričevanje drugega – *povsem drugega*, nedosegljivega v njegovem absolutnem viru. In kjer je povsem drugo povsem drugo/drugačno. Kjer pa, narobe, privolitev v zaupanje vodi onkraj tega, kar se da videti, dotakniti, preveriti, ni nujno in samo po sebi sakralizirajoče. (Treba bi bilo, po eni strani, to bomo naredili drugje, upoštevati in preučiti razločitev med sakralnim in svetim, ki jo predlaga Levinas; po drugi strani pa nujnost, da ta dva vira heterogene religije mešata, če smemo tako reči, svoji vodi, ne da bi se kadar koli, kaže, preprosto vrnila k isti.

Religija življenja/zveličanja, ali ne gre tu za tautologijo? Absolutni imperativ, sveti zakon, odrešitveni zakon odrešitve: rešiti zveličanca kot nedotaknjene, nepoškodovanega, celega, zdravega (*heilig*), ki ima pravico do absolutnega spoštovanja, do zadržanosti, do sramežljivosti. Od tod nujnost neznanske naloge: vzpostaviti vrsto analognih motivov v sakro-sanktni, sveto-posvečujoči drži ali intencionalnosti, v odnosu do tistega, kar je, mora ostati ali mu je treba pustiti biti to, kar je (*heilig*, živ, močan in rodoviten, nabrekli in ploden: čil, celovit, nepoškodovan, odporen, posvečen/sakralen, svet itd.). Pozdravljen in zdravstvuj. Takšna intencionalna drža ima različna imena iz iste družine: spoštovanje, sram, zadržanost, zdržnost, *Achtung* (Kant), *Scheu*, *Verhaltenheit*, *Gelassenheit* (Heidegger), *držo* sploh¹. Nazivi,

¹ Na nekem drugem mestu, v nekem seminarju, poskušam izčrpnje reflektirati pomen *halte* in besedišče, ki ga narekuje, še zlasti tisto, kar pri Heideggru zadeva *halten*. Poleg *Aufenthalt* (bivanje, *ethos*, pogosto ob tistem, kar je *heilig*) *Verhaltenheit* (sram ali spoštovanje, pomislek, pridržek ali molčeča preudarnost, ki se stekajo v *zadržanost*) pomeni le enega od primerov, ki pa je resda pomembnejši, kar zadeva nas, upoštevajoč vlogo, ki ga ta koncept igra v *Beiträge zur Philosophie*, z ozirom na "poslednjega boga", "drugega boga", boga, ki prihaja ali boga, ki prehaja. Tu bi rad, še zlasti, ko gre za to zadnjo temo, napotil na nedavno študijo Jean-François Courtina: "Sledi in prehajanje/minevanje Boga v *Beiträge zur Philosophie* Martina Heideggra", v *Archivio di filosofia*, 1994, št. 1-3. Ko spomni na

teme, razlogi niso isti (zakon, posvečenost/sakralnost, svetost, prihajajoči bog itd.), toda gibanja, ki se nanja nanašajo in *se suspendirajo ter se v resnici prekinjajo*, se zde zelo analogna. Vsa zadržujejo ali označujejo neki zadržek. Morda tvorijo nekaj občega, ne "Religije", temveč neko občo strukturo religioznosti. Četudi niso čisto religiozna, vselej odpirajo možnost religioznega, ne da bi jo bilo mogoče še kdaj omejiti ali ustaviti. Še razcepljeno možnost. Po eni strani gre, zagotovo, za spoštljivo ali zadrževano vzdržnost pred tistim, kar ostaja sakralni misterij in mora ostati nedotaknjeno ali nedosegljivo kot, denimo, mistična imuniteta kake skrivnosti. Toda navzlic takšni odtegnitvi prav isti zadržek odstira tudi dostop do tistega, kar ostaja neokrnjeno, in sicer brez posredovanja ali predstavljanja, torej ne brez nekolikšne intuitivne nasilnosti. Tu gre za neko drugo razsežnost mističnega. Takšno obče morda omogoča ali obljublja svetovno prevedljivost: *religio*, namreč: zamislitev, spoštovanje, zadržanje, *Verhaltenheit*, sram, *Scheu*, *shame*, preudarnost, *Gelassenheit* itd., postanek pred tistim, kar mora ali bi moralo ostati zdravo in čilo, nedotaknjeno, nepoškodovano, pred tistim, čemur je treba pustiti biti to, kar mora biti, včasih za ceno samožrtvovanja in v molitvi: drugi. Takšno obče, takšna "eksistencialna" občost bi lahko poskrbela za posredovanje nekakšne *sheme* za svetovno latinizirano *religijo*. V vsakem primeru za

njeno možnost.

Potemtakem bi bilo treba, v isti smeri, izpostaviti tudi očitno dvojno zapoved: *na eni strani* so absolutno spoštovanje **življenja** ("ne ubijaj": vsaj svojega bližnjega ne, če že ne živega bitja sploh), "integristična" prepoved splava, umetne oploditve, performativnih posegov v genetske zmogljivosti, pa četudi je njihov smoter gensko zdravljenje itd., *in na drugi strani* (da niti ne omenjamo verskih vojn, njihovega terorizma in pokolov) žrtvena naravnost, ki je prav tako univerzalna. Še pred kratkim so obstajale, tu in tam, človeške **žrtve**, tudi v "velikih monoteizmih". Še vedno gre za žrtvovanje živih bitij, celo bolj kot kadar koli prej po meri masovne reje in klanja, ribogojne industrije in lovišč divjačine, eksperimentiranja z živalmi. Povejmo še mimogrede: nekateri ekologi in nekateri vegetarijanci – vsaj kolikor še verjamejo, da so mesožerstva očiščeni (neomadeževani z njim), četudi le na simbolni ravni² – naj bi bili poslednji "religiozneži", ki danes spoštujejo enega izmed obeh čistih (iz)virov religije in naj bi pravzaprav prevzeli odgovornost za tisto, kar bi res lahko bila prihodnost religije. Kakšen je *mehanizem* te dvojne zapovedi (spoštovanja življenja in žrtvovanja)? *Mehanizem* mu pravimo zato, ker z regularnostjo, ki je lastna tehniki, reproducira instanco ne-živega ali, če želite, mrtvega v živem. Tako je tudi z avtomatom, glede na falični učinek, o čemer

Heideggrovo vztrajanje pri modernem nihilizmu kot "izkoreninjenju" (*Entwürzelung*), "desakralizaciji" ali "raz-boženju" (*Entgötterung*), "odčaranju" (*Entzauberung*), ga Courtine poveže prav s tistim, kar je rečeno o – in vselej implicitno proti – *Gestell* in vsakršni "tehnično-instrumentalni manipulaciji bivajočega" (*Machenschaft*), na katero navezuje celo "kritiko ideje o stvarjenju, usmerjeno predvsem proti krščanstvu" (str. 528). Kaže, da to pelje v smer hipoteze, ki smo jo izpostavili zgoraj: Heidegger se sumničavo obrača tako k "religiji" (predvsem h krščansko-romanski), k verovanju, kot tudi k tistemu, kar v tehniki ogroža zdravo, nepoškodovano, immuno, sakro-sveto / posvečeno-sveto (*heilig*). V tem tiči interes njegove "pozicije", za katero bi lahko, če zelo poenostavimo, rekli, da bi se rada kot *istega* znebila hkrati religije in tehnike, ali, bolje rečeno, tistega, kar se imenuje *Gestell* in *Machenschaft*. Isto, da, poskušamo izreči tudi tu, skromno in na naš način. In *isto* ne izključuje in ne briše nobenega diferencialnega sporočila. Toda za to *isto* možnost, ko je enkrat pripoznana in mišljena, ni zanesljivo, ali poziva zgolj k heideggrovskemu "odgovoru", kot tudi ne, ali je ta tuj ali nekaj zunanjega v odnosu do te *iste* možnosti, bodisi do logike nepoškodovanega, ali do samo-immune odškodnine, katerima bi se tu radi približali. K tej tematiki se bomo povrnili malo nižje in drugod.

² Se pravi tistega, kar v zahodnih kulturah ostaja žrtveno, vse tja do industrijske, žrtvene in "karno-falocentrične" izvedbe. Glede tega zadnjega koncepta si drznem napotiti na "Treba je dobro jesti", v *Points de suspension*, Galilée, Pariz 1992.

smo govorili malo prej. To je marioneta, mrtev stroj in obenem več kot živ: pošastna fantazma mrtveca kot principa življenja in pre-živetja. Ta mehanski princip je na videz zelo preprost: življenje velja *absolutno* le, kolikor velja *več kot* življenje. In kolikor torej žalujemo za njim, kolikor življenje šele z neskončnim žalovanjem in vračanjem škode za brezmejno pošastno mrtvost postane to, kar je. Življenje naj bo posvečeno, sveto, vredno neskončnega spoštovanja le v imenu tistega, kar v njem velja več kot ono samo in česar ni mogoče zvesti na bioživalsko prirodnost (ki jo je mogoče žrtvovati) – četudi mora prava žrtev žrtvovati ne le “naravno” življenje, ki mu pravimo “živalsko” ali “biološko”, ampak tudi tisto, kar je vredno več kot pravkar omenjeno naravno življenje. Spoštovanje življenja torej v diskurzih o religiji kot taki zadeva zgolj “človeško življenje”, kolikor nekako izpričuje neskončno transcendenso tistega, kar je vredno več kot ono (božanskost, sakro-santnost, posvečeno svetost zakona³). Cena človeškega živega bitja, se pravi antropo-teološkega živega bitja, cena tistega, kar mora ostati zdravo (*heilig*, posvečeno, zdravo in čilo, nepoškodovano, imuno), tako kot absolutna vrednost, vrednost tistega, kar mora navdihovati spoštovanje, sram, zadržanost: ta cena nima cene. Ustreza tistemu, kar Kant imenuje dostojanstvo (*Würdigkeit*) smotra na sebi, umnega končnega bitja, absolutne vrednosti onkraj vsakršne vrednosti, ki jo je mogoče primerjati na kakem trgu (*Marktpreis*). To dostojanstvo življenja se lahko ohranja le onkraj navzočega živega bitja. Od tod transcendenca, fetišizem in duhovi, od tod religioznost religije. Ta presežek nad živim, katerega življenje ima absolutno vrednost le, kolikor velja več kot življenje, več kot ono samo, je – gledano v

celoti – prav to, kar razpira mrtvi prostor, ki ga povezujemo z avtomatom (eksemplarično “faličnim”) in kar omogoča tehniko, stroj, protezo, virtualnost, skratka tisto, kar razgrinja razsežnosti samoimunske in samožrtvene dopolnilnosti, smrtni gon, ki po tihem obvladuje vsako skupnost, vsako *skupno samoimunost*, in jo v resnici konstituira kot tako, v njeni ponavljalnosti, njeni izročilnosti, njeni tradiciji duhov. Skupnost kot skupna samoimuniteta: nikakor ne skupnost, ki ne bi ohranjala svoje lastne samoimunosti, pri kateri princip žrtvene samouničevalnosti ruši princip samozaščite (ohranjanja nedotakljivosti samega sebe), in sicer za neko nevidno pre-živetje duhov. To samospodbijajoče potrjevanje ohranja samoodporno skupnost pri življenju, se pravi, odprto za nekaj drugega in več kot zgolj za to: za drugega, prihodnost, smrt, svobodo, za prihod ali ljubezen drugega, za prostor in čas mesijanstva duhov onkraj vsakršnega mesijanizma. Tu vznikaja možnost religije, *religiozna* vez (skrupulozna, spoštljiva, sramežljiva, zadržana, zadrževana) med vrednostjo življenja, njegovim absolutnim “dostojanstvom” in teološkim strojem, “strojem za delanje bogov”.

Religija, kot odgovor na dvojni vzvod in dvojno razumetje, je torej *elipsa: elipsa žrtvovanja*. Ali si je sploh mogoče zamisliti religijo brez žrtvovanja in brez molitve? Znamenje, po katerem je Heidegger verjel, da je sprevidel ontoteologijo, naj bi nakazovalo, da se je tu razmerje do absolutno Bivajočega ali do poslednjega Razloga osvobodilo žrtvenega darovanja in molitve ter ju prav s tem tudi izgubilo. Toda tu sta spet dva (iz)vira: razcepljeni zakon, *double bind*, prav tako dvojno gorišče, elipsa ali izvorna dvoznačnost religije, kajti zakon o nepoškodovanem: ozdravitev/odrešitev zdravega, sramežljivo spoštovanje

³ Glede združljivosti in nezdružljivosti teh dveh vrednot (*sacer* in *sanctus*) se bomo v nadaljevanju naslonili na Benvenista in Levinasa.

tistega, kar je sakro-santno, sveto (*heilig, holy*) *hkrati zahteva in izključuje* žrtvovanje, namreč odškodnino nepoškodovanega, ceno imunitete. Se pravi samo-imunizacijo in žrtvovanje žrtve. Slednje vedno predstavlja isto gibanje, ceno, ki jo je treba plačati, da ne bi ranili ali poškodovali absolutno drugega.

Nasilje žrtvovanja v imenu ne-nasilja. Absolutno spoštovanje drugega najprej narekuje žrtvovanje samega sebe, najdragocenejšega interesa. Če Kant govori o "svetosti" moralnega zakona, je to zato, ker se izrecno drži, kot vemo, diskurza o "žrtvovanju", namreč o instanci religije "v mejah čistega uma", o krščanski religiji kot edini "moralni" religiji. Žrtvovanje samega sebe žrtvuje torej najlastnejše na ljubo najlastnejšemu. Kakor da med samo-imunim vračanjem škode *čisti* um sploh ne bi mogel postaviti te religije nasproti kaki drugi religiji ali *čiste* vere nasproti temu ali onemu verovanju.

Prevedel Tine Hribar

Jacques Derrida: *Foi et savoir, Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison* (fragmenti 32, 40 in 41); v: *La religion*, Editions du Seuil, Paris 1996, str. 46-47 in 65-70.

Izbrana literatura

Damir Barbarić

Dioniz proti Križanemu, *Phainomena* 3 (1994), 7-8, str. 28-40

Jacques Derrida

Kako ne govoriti, *Phainomena* 3 (1994), 9-10, str. 159-170

Krivoverstvo in odgovornost, *Nova revija* 13 (1994), 150, str. 138-153

Razlika; v: *Izbrani spisi*, ŠOU - Krt 91, Ljubljana 1994

Postscriptum, *Literatura* 9 (1997), 71-72, str. 145-185

Günter Figal

Poslednja bogova pri Nietzscheju in Heideggro, *Phainomena* 3 (1994), 7-8, str. 41-60

Martin Heidegger

Evropski nihilizem (prev. Ivan Urbančič), CZ, Ljubljana 1971

"Zakon mrtvih ... temeljni zakon živih" (prev. Tine Hribar), *Nova revija* 5 (1986), 45, str. 75-86

O vprašanju biti, Obzorja, Maribor 1989

Identiteta in diferenca, Obzorja, Maribor 1990

Poslednji bog, *Phainomena* 1 (1992), 1, str. 68-79

Kdo je Nietzschejev Zaratustra, *Phainomena* 3 (1994), 7-8, str. 6-27

Fenomenologija in teologija, *Phainomena* 3 (1994), 9-10, str. 70-95

Pogovor s Heideggrom (prev. Tine Hribar), *Phainomena* 4 (1995), 13-14, str. 103-134

Konec filozofije in naloga mišljenja, *Phainomena* 4 (1995), 13-14, str. 34-51

Na poti do govorice, Slovenska matica, Ljubljana 1995

Uvod v metafiziko, Slovenska matica, Ljubljana 1995

Shinichi Hisamatsu

Polnost ničā – Satori, Obzorja, Maribor 1995

Spomenka Hribar

Dušan Pirjevec in vprašanje o bogu; v *Pirjevčev zbornik*, Obzorja, Maribor 1982, str. 210–231

Krivda in greh; v: *Kocbekov zbornik*, Obzorja, Maribor 1987, str. 9–68

Tine Hribar

Revolucija, katarza in imitatio Christi; v: *Pirjevčev zbornik*, Obzorja, Maribor 1982, str. 232–279

O svetem na Slovenskem, Obzorja, Maribor 1990

Sveta igra sveta, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990

Tragična etika svetosti, Slovenska matica, Ljubljana 1991

O prihodnosti poslednjega boga, *Phainomena* 1 (1992), 1, str. 111–122

Pustiti biti, Obzorja, Maribor 1994

Odprtost za odprtost, *Phainomena* 3 (1994), 9–10, str. 191–197

Fenomenologija II (VI. Postmetafizika, VIII. Četverje, IX. Sveto, XI. Nič), Slovenska matica, Ljubljana 1995

Religija in/kot iluzija; v: Sigmund Freud: *Prihodnost neke iluzije*, Obzorja, Maribor 1996, str. 69–130

Objektivna realnost ideje Boga, *Phainomena* 5 (1996), 17–18, str. 71–130

O dokazljivosti Boga, *Phainomena* 6 (1997), 21–22, str. 141–166

Gorazd Kocijančič

Metafizika in molitev, *Phainomena* 3 (1994), 9–10, str. 171–175

Posredovanja, Mohorjeva družba, Celje 1996
Drugi čas? Drugačen drugi?; v: E. Levinas: *Čas in drugi*, Družina 1998

Edvard Kovač

Vznemirjujoča Neskončnost; v: E. Levinas:

Etika in Neskončno, Družina 1998

Emmanuel Levinas

Podpis, lastnoročno, *Nova revija* 14 (1994), 153–154, str. 129–133

O pomenu smisla, *Nova revija* 14 (1994), 153–154, str. 138–143

Dialog z Levinasom, *Apokalipsa* 2 (1995), 3–5, str. 47–67

Ko Bog seže v misel, *Phainomena* 5 (1996), 17–18, str. 59–64

Smrt in čas, Nova revija (Phainomena), Ljubljana 1996

Etika in neskončno / Čas in drugi, Družina (Tretji dan), Ljubljana 1998

Jean-Luc Marion

Ontološka hipoteka, *Phainomena* 3 (1994), 9–10, str. 159–170

Vpogled v metafiziko, *Phainomena* 5 (1996), 17–18, str. 65–70

Mario Ruggenini

Krisis – evropski nihilizem in usoda subjekta, *Phainomena* 5 (1996) 17–18, str. 153–170

Dušan Pirjevec

Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu; v: *Evropski roman*, CZ, Ljubljana 1979

Anton Stres

Človek in njegov Bog, Mohorjeva družba, Celje 1994

Marko Uršič

Gnostični eseji, Nova revija (Hieron), Ljubljana 1994

Helmuth Vetter

Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo, *Phainomena* 6 (1997) 21–22, str. 167–186

Augustinus Karl Wucherer

Heideggrov poslednji bog nasproti krščanskemu Bogu, *Phainomena* 1 (1992) 1, str. 80–110.

Prevod

Søren Kierkegaard

Strah in trepet

Predigra

Nekoč je živel mož, kot otrok je bil slišal tisto lepo pripoved, kako je Bog skušal Abrahama in kako je ta skušnjava prestal, ohranil vero in v drugo nepričakovano dobil sina. Ko se je postaral, je bral zgodbo s še večjim občudovanjem, kajti medtem je življenje razločilo, kar je bilo združenega v pobožni otroški preprostosti. Ja, starejši ko je postajal, pogostejše se je v mislih vračal k tej pripovedi, postajala mu je vse ljubša in ljubša, pa vendar vse manj in manj razumljiva. Naposled o njej ni vedel prav nič več; v njegovi duši je bila le ena želja, videti Abrahama, in eno hrepenenje, biti priča temu dogodku. Ni si želel videti lepih pokrajin Orienta, tudi ne tuzemeljskih krasot obljubljenе dežele, ne bogaboječih zakoncev, katerih starost je blagoslovil Bog, ne spoštljive podobe priletnega očaka, ne cvetoče mladosti od Boga podarjenega Izaka – prav nič ne bi imel proti, če bi se vse to dogajalo na pusti goličavi. Hrepenel je, da bi bil zraven na tridnevni poti, ko je Abraham jezdil s skrbjo pred sabo in sinom ob sebi. Želel si je, da bi bil tam tedaj, ko je dvignil pogled in v daljavi zagledal goro Morijo, tedaj, ko je pustil osle in se sam z Izakom napotil na goro; kajti kar ga je mučilo, ni bila umetniško nagnjenje domišljije, temveč groza misli.

Ta mož ni bil mislec, nobene želje ni imel preseči vere; zdelo se mu je najčudovitejše, da bi se ga spominjali kot njenega očeta, to pa je zavidanja vredna usoda, četudi nihče ne bi vedel tega.

Ta mož ni bil učeni ekseget in ni znal hebrejsko. Ko bi znal, bi morda zlahka razumel zgodbo in Abrahama.

I.

“Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama. Rekel mu je: ‘Abraham!’ Rekel je: ‘Tukaj sém!’ Pa je rekel: ‘Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!’”

Bilo je rano jutro. Abraham je zgodaj vstal, dal osedlati osle, zapustil svojo kočo in Izak je šel z njim, Sara pa ju je skozi okno spremljala navzdol po dolini, dokler ji nista izginila izpred oči. Molče sta jezdila tri dni, še četrtri dan zjutraj Abraham ni spregovoril besede, le dvignil je pogled in v daljavi zagledal goro Morijo. Hlapce je odpravil nazaj, sam pa je z Izakom ob sebi krenil na goro. Toda sam pri sebi si je dejal: “Izaku menda ja ne bom prikrival, kam ga vodi pot.” Ustavil se je, mu položil roko na glavo v blagoslov, in Izak se je sklonil, da ga prejme. In Abrahamovo obličje je bilo očetovsko, njegov pogled je bil blag, njegove besede bodrilne. Vendar ga Izak ni mogel razumeti, njegova duša se ni mogla povzdigniti; moledujoč se je oklenil Abrahamovih kolen, prosil je za svoje mlado življenje, za vse prelepe obete, spomnil ga je na veselje v njegovi hiši, spomnil na žalost in osamljenost. Tedaj je Abraham spravil dečka na noge in ga povedel za roke, njegove besede pa so bile polne tolažbe in opominov. Toda Izak ga ni mogel razumeti. Povzpел se je na goro Morijo, a Izak ga ni razumel. Tedaj se je Abraham za trenutek obrnil proč, in ko je Izak ponovno zagledal njegovo obličje, je bilo

spremenjeno, njegov pogled je bil divji, njegova podoba strašna. Zgrabil je Izaka za prsi, ga pahnil na tla in rekel: "Nespametni deček, mar misliš, da sem jaz tvoj oče? Jaz sem malikovalec. Meniš, da je tak božji ukaz? Ne, tako je meni po volji." Tedaj je Izak vzdrltel in v svoji stiski zaklical: "Bog v nebesih, usmili se me, Bog Abrahamov, usmili se me, na zemlji nimam očeta, bodi ti moj oče!"

Abraham pa si je potihem rekel sam pri sebi: "Gospod v nebesih, zahvaljujem se ti; vendar je bolje, če verjame, da sem nečloveški, kakor da bi izgubil vero vate."

Ko je treba otroka odstaviti od prsi, si jih mati počrni, saj bi bil greh, da bi bile prsi videti ljubke, ko jih pa otrok ne sme imeti. Tako otrok verjame, da so se prsi spremenile, toda mati je taka kot prej, njen pogled je ljubeč in blag kakor zmerom. Blagor mu, komur ni treba grozovitejših sredstev, da otroka odstavi od prsi!

II.

Bilo je rano jutro. Abraham je zgodaj vstal, objel Saro, nevesto svoje starosti, in Sara je poljubila Izaka, ki ji je odvzel sramoto, svoj ponos, svoje upanje za vse rodove. Nato so molče odjezdili po poti in Abrahamov pogled je bil prikovan na zemljo vse do četrtega dne, tedaj je dvignil oko in v daljavi zagledal goro Morijo, toda njegov pogled se je spet povetil k zemlji. Molče je pripravil drva, zvezal Izaka, molče je vzel nož; tedaj je zagledal ovna, ki ga je priskrbel Bog. Tega je žrtvoval in se vrnil domov ... Tega dne je Abraham ostarel, nikoli ni mogel pozabiti, kaj je Bog zahteval od njega. Izak je rastle kot poprej; toda Abrahamovo oko je potemnelo in veselja ni več videl.

Ko otrok odraste in ga je treba odstaviti od prsi, tedaj mati deviško skrije svoje nedrje, tako otrok nima več matere. Blagor otroku, ki matere ne izgubi drugače.

III.

Bilo je rano jutro. Abraham je zgodaj vstal, poljubil Saro, mlado mater, in Sara je poljubila Izaka, svoje veselje za vekomaj. In Abraham je v mislih jezdil po poti, premišljeval je o Hagari in o sinu, ki ga je pregnal v puščavo. Povzpel se je na goro Morijo, potegnil nož.

Bil je tih večer, ko je Abraham sam odjahal, jahal pa je h gori Moriji; s svojim obličjem se je vrgel na tla in prosil Boga, naj mu odpusti njegov greh, da je hotel žrtvovati Izaka, da je oče pozabil na očetovsko dolžnost. Pogosto je jahal po svoji osamljeni poti, toda miru ni našel. Ni mogel dojeti, da je bil greh hoteti žrtvovati Bogu najboljše, kar je imel, za kar bi sam rade volje večkrat dal življenje; če pa je bil greh, če Izaka ni tako ljubil, tedaj ni mogel razumeti, kako bi mu bilo lahko oproščeno; kajti kateri greh je grozovitejši?

Ko je treba otroka odstaviti od prsi, tedaj tudi materi ni prizaneseno z žalostjo, ker se otrok vse bolj ločuje od nje; ker otroka, ki ga je prej nosila pod srcem, pa ji je zatem vsaj počival na prsih, nikdar več ne bo tako blizu. Tako skupaj trpita kratkotrajno žalost. Blagor mu, kdor obdrži otroka tako blizu in mu ni treba huje žrtvovati.

IV.

Bilo je rano jutro, v Abrahamovi hiši je bilo vse pripravljeno za pot. Abraham se je poslovil od Sare in Eliezer, zvesti služabnik, ga je spremil, potem pa se je vrnil. Abraham in Izak sta složno jahala skupaj, dokler nista prišla do gore Morije. Abraham je že vse pripravil za žrtvovanje, mirno in spokojno, ko pa se je obrnil proč in izvlekel nož, je Izak opazil, da se je Abrahamova levica obupano stisnila v pest, njegovo telo pa zadrževalo – toda Abraham je izvlekel nož.

Spet sta se vračala domov in Sara jima je pohitela nasproti, toda Izak je izgubil vero. Na

svetu ni bilo izrečene niti besede o tem in Izak ni nikomur povedal, kaj je videl, Abraham pa ni slutil, da je kdo to videl.

Ko je treba otroka odstaviti od prsi, tedaj ima mati močnejše hrane pri roki, da ji otrok ne umre. Blagor mu, kdor ima krepkejše hrane pri roki.

Tako in temu podobno je premišljeval o teh dogodkih oni mož, o katerem smo prej govorili. Vsakič, ko se je s poti na goro Morijo vrnil domov, se je zgrudil od utrujenosti, sklenil roke in dejal: "Nihče ni bil tako velik kot Abraham, kdo ga more razumeti?"

Problemi: Predhodno izkašljanje

Star pregovor, ki zadeva zunanji in vidni svet, pravi: "Kdor ne dela, naj ne jé." Začuda, ta pregovor ne ustreza svetu, kateremu najprej pripada; kajti zunanji svet je zavezan zakonu nepopolnosti in tu se spet in spet ponavlja, da tisti, ki ne dela, jé, še več: celo tisti, ki spi, jé obilneje kakor tisti, ki dela. V zunanjem svetu vse pripada tistim, ki to že drže v rokah; tu se vse podreja zakonu ravnodušnosti, in kdor ima prstan, tega duh prstana uboga, pa najsi je Nuredinov ali Aladinov; kdor razpolaga z dobrinami sveta, razpolaga z njimi, ne glede na to, kako jih je dobil. V svetu duha je drugače. Tu prevladuje večni božanski red, tu ne dežuje enako na pravičnega in nepravičnega, tu sonce ne sije enako nad dobrim in slabim, tu velja, da tisti, ki ne dela, tudi ne jé, da samo tisti, ki pozna tesnobo, najde mir, samo tisti, ki se spusti v spodnji svet, ljubljeno rešuje, samo tisti, ki potegne nož, dobi Izaka. Kdor noče delati, nima kaj jesti, temveč je prevaran, kot so bogovi prevarali Orfeja z zrakasto prikaznijo namesto ljubljene, ga prevarali, ker je bil občutljive nravi, ne pa tudi pogumen, ker je bil trubadur in ne mož. Tu nič ne pomaga imeti Abrahama za očeta ali imeti sedemnajst prednikov; za tistega, ki noče delati, velja, kar je zapisano za Izraelove device, da rodi veter, tisti pa, ki hoče delati, rodi svojega lastnega očeta.

Obstaja vednost, ki si drzne isti zakon ravnodušnosti, pod katerim ječi zunanji svet, vpelje vati v svet duha, češ da je dovolj poznati velike resnice. Nič drugega ni treba storiti. Vendar ta vednost ne daje jesti, marveč pomeni, medtem ko se vse spreminja v zlato, stradanje do smrti. In kaj še ve? V grških časih so bili številni tisoči, v kasnejših rodovih pa so bili brezštevilni, ki so poznali vsa Miltijadova zmagoslavja, vendar je bil le eden tisti, ki je bil zaradi njih brez sna. Številni rodovi so znali na pamet pripoved o Abrahamu, toda koliko jih zato ni moglo spati?

*

Mar je res sleherni izmed mojih sodobnikov zmožen izvesti gibanje vere? Če se glede njih ne motim preveč, so prej zmožni občudovati izpolnitev tistega, kar jim ne pride niti na misel, da bi mi pripisovali: nepopolnega gibanja. V nasprotju z mojo dušo je, da bi storil, kar se sicer tako pogosto zgodi: govoril nečloveško o veličinah, kot da bi bilo nekaj tisočletij kaka neizmerna oddaljenost; jaz o tem raje govorim človeško, kot da se je vse to zgodilo včeraj, puščam pa le veličini, da je ta razdalja, ki bodisi povzdigne ali obsodi. Če bi me tedaj (*v vlogi tragičnega junaka*, kajti naprej ne morem priti) poklicali na takšno izjemno kraljevsko potovanje na goro Morijo, dobro vem, kaj bi napravil. Ni me toliko strah, da bi ostal doma, tudi ne bi postajal ali kolovratil po poti ali pozabil noža, da bi si tako morebiti izposloval še malo odloga. Povsem prepričan sem, da bi bilo do pičice natanko tako, vse pripravljeno – morda bi prišel celo prezgodaj, samo da bi s tem prej opravil. Toda dobro vem, kaj bi najprej storil. V trenutku ko bi zajahal konja, bi si rekel: zdaj je vse izgubljeno, Bog zahteva Izaka, jaz ga žrtvujem, z njim pa vso svojo radost – in vendarle je Bog ljubezen, in je to zame še naprej; kajti v časovnosti se Bog in jaz ne moreva pogovarjati, nimava namreč nikakršnega skupnega jezika. V našem času bi

se morda našel ta ali oni, ki bi bil dovolj bedast in zavisten veličini, da bi si hotel zase in zame domišljati, da če bi jaz dejansko storil, kar je napravil Abraham, bi storil nekaj še večjega od njega, kajti moja neizmerna resignacija bi bila za takšnega posameznika mnogo idealnejša in poetičnejša od Abrahamove brezbriznosti. Pa vendarle je to največja laž; kajti moja brezmejna resignacija bi bila le nadomestek za vero. Da bi tedaj našel samega sebe in spet mir v sebi, ne bi mogel storiti nič večjega kot neskončno gibanje. Tudi Izaka ne bi ljubil tako, kot ga je ljubil Abraham. To, da sem sklenil napraviti gibanje vere, bi – človeško gledano – dokazalo moj pogum; to, da sem z vso dušo ljubil Izaka, je predpostavka, brez katere, bi postalo vse skupaj zločin, pa vendar nisem ljubil, kakor je ljubil Abraham; kajti tedaj bi omahoval še v zadnji minuti, čeprav ne zato, da bi prišel prepozno na Morijo. Poleg tega bi s svojim obnašanjem pokvaril celotno zgodbo; kajti če bi znova dobil Izaka, bi se znašel v težavah. To, kar je bilo Abrahamu najlažje storiti, bi bilo meni najtežje, namreč vnovič se veseliti Izaka! Kajti tisti, ki z vso neskončnostjo svoje duše, *proprio motu et proprio auspiciis* (na lastno pobudo in odgovornost), napravi neskončno gibanje resignacije, več kot to pa ne zmore, obdrži Izaka le v bolečini.

In kaj je storil Abraham? Prišel ni ne *prezgodaj* in ne prepozno. Povzpel se je na osla in počasi jahal po poti. Ves čas je verjel; verjel, da mu Bog noče vzeti Izaka, čeprav ga je bil pripravljen žrtvovati, če bi Bog to zahteval od njega. Verjel je z močjo absurda, kajti tu ne more biti govora o človeški preračunljivosti, absurd pa je bil, da je moral Bog, ki je to zahteval od njega, v naslednjem trenutku preklicati svojo zahtevo. Abraham se je vzpел na goro in je tedaj, ko je poblisnil nož, še vedno verjel, da Bog ne bo zahteval Izaka. Izid ga je popolnoma presenetil, vendar se je z dvojnimi gibanjem znova vrnil v svoje prvotno stanje in zato sprejel Izaka še z večjo radostjo kot prvič. Pa pojdemo naprej. Naj bo

Izak res žrtvovan. Abraham je verjel. Ni verjel, da naj bi nekega dne postal blažen na onem svetu, temveč da naj bi postal srečen že na tem. Bog bi ga lahko obdaril z novim Izakom, tudi žrtvovanega bi lahko vrnil v življenje. Abraham je to verjel z močjo absurda, kajti tuja mu je bila sleherna človeška preračunljivost. Večkrat vidimo, da se človeku v žalosti lahko omrači um, kar je dovolj boleče. Videti je tudi, da obstaja moč volje, ki lahko do skrajnosti kljubuje vetru, tako da človek ohrani pamet celo, ko postane malce čudaški. Tega ne podcenjujem. Toda, da človek izgubi svojo pamet, tako pa tudi vso končnost, katere borzni posrednik je, zatem pa prav to isto končnost z močjo absurda vnovič pridobi, to je tisto, kar zgrozi mojo dušo, vendar zato ne pravim, da je vse skupaj brez pomena, kajti je, nasprotno, edinstveno čudo. Ljudje ponavadi menijo, da to, kar proizvaja vera, ni umetnost, temveč surovo in robato delo, primerno le za okornejšarave; toda resnica je precej drugačna. Dialektika vere je nekaj najbolj prefinjenega, najbolj nenavadno pri vsem pa je, da ima takšen polet, da si jo sicer lahko predstavljam, vendar nič več kot to. S prožne ponjave lahko skočim tako daleč, da skočim v neskončnost; moj hrbet, hrbet igralca na vrvi, se je pograbil že v otroštvu, zato mi ta skok ni težak; ena, dve, tri – pa lahko v življenju hodim po glavi; vendar naslednjega ne morem storiti: čudežnega ne morem izvesti, lahko me le začudi. Ja, tako je. Če bi Abraham, v trenutku, ko se je povzpел na osla, rekel samemu sebi: "Ker je Izak tako ali tako izgubljen, bi ga lahko žrtvoval kar doma, namesto da se podajam na to dolgo pot na Morijo!", tedaj ne vem, kaj bi počel z Abrahamom, medtem ko se zdaj sedemkrat klanjam pred njegovim imenom, sedemdesetkrat pa pred njegovim dejanjem. Sam se namreč ni prepustil takšnim mislim, kar lahko dokažem s tem, da je bil srečen, resnično znotraj sebe srečen, da mu je bil Izak vrnjen, pa tudi s tem, da ni potreboval nobenih priprav, nikakršnega odlaganja časa,

da bi se osredotočil na končnost in njene radosti. Če z Abrahamom ne bi bilo tako, bi morda ljubil Boga, vendar ne bi veroval; kajti tisti, ki ljubi Boga brez kančka vere, razmišlja v samem sebi, tisti pa, ki verujoč ljubi Boga, razmišlja v Bogu.

Na tem vrhu stoji Abraham. Zadnja stopnja, ki je ne vidi, je stopnja neskončne resignacije. Sam gre resnično dlje in pride do vere; kajti vse tiste karikature vere, tista usmiljenja vredna, mehkužna brezbriznost, ki meni: "Ni vredno, pa tudi nobene potrebe ni, da bi nas že vnaprej skrbelo," tisto mizerno upanje, ki pravi: "Kdove kaj se bo zgodilo, je pa možno ..." – te karikature spadajo v bedo življenja, neskončna resignacija pa jih prekri-va z neskončnim prezirom.

Jaz ne morem razumeti Abrahama, nekako se ne morem ničesar naučiti od njega, razen da se mu čudim in ga občudujem. Kadar si ljudje domišljajo, da bi z razmišljanjem o izidu te zgodbe lahko sebe pripeljali do vere, goljufajo sami sebe, hkrati pa hočejo prevarati tudi Boga za prvo gibanje vere, saj želijo iz paradoksa izsesati vso življenjsko modrost. Morebiti to temu ali onemu dobro uspeva; kajti naš čas se ne ustavlja pri veri in njenem čudežu, s katerim se voda spremeni v vino, temveč gre naprej, in iz vina naredi vodo.

Mar se ne bi bilo vendarle najbolje ustaviti pri veri in mar nas ne zbega, da hoče sleherni iti naprej? Dandanes ljudje ne ostanejo pri ljubezni – kar se kaže na različne načine – kam torej gredo? K posvetnemu modrovanju in malenkostni preračunljivosti, ubornosti in bedi, k vsemu, kar nas lahko privede do dvoma o človekovem božanskem izvoru. Mar ne bi bilo najbolje zanje, da bi ostali pri veri in da bi tisti, ki tu ostane, pazil, da ne pade; kajti gibanje vere mora nenehoma izvajati z močjo absurda, toda tako, bodite pozorni, da ne izgubi končnosti, marveč jo dobi v celoti in povsem. Kar se mene tiče, lahko zlahka opišem gibanja vere, vendar jih ne morem izvesti. Če bi se človek hotel naučiti gibov, ki

jih zahteva plavanje, bi plavalni pas lahko obesil na strop, vsekakor bi gibanje prikazal pravilno, vendar ne s plavanjem; prav tako lahko jaz pojasnim gibanja vere, toda tedaj, ko bi me vrgli v vodo, bi sicer plaval (kajti ne maram plitvin), vendar izvajam drugačno gibanje, gibanja neskončnosti, medtem ko vera napravi ravno nasprotno: ker je izvedla gibanja neskončnosti, napravi gibanja končnosti. Blagor mu, kdor lahko izvede ta gibanja, tisti napravi čudo, in nikdar se ne bom utrudil občudovati ga. Povsem vseeno mi je, ali gre za Abrahama ali za hlapca iz njegove hiše, ali gre za profesorja filozofije ali revno služkinjo, mene zanimajo samo gibanja. Toda ko jih opazujem, se ne pustim prevarati niti sebi niti komurkoli drugemu. Viteze neskončne resignacije zlahka prepoznamo, njihov korak je lahek in drzen. V nasprotju s tem pa oni, ki nosijo nakit in zunanje okrasje vere, zlahka razočarajo, kajti njihova zunanost je izredno podobna temu, kar globoko prezirata obe, neskončna resignacija in vera – malomeščanstvu.

Prevedel Primož Repar

Søren Kierkegaard, *Frygt og Baven*, Gyldendal, København 1991, str. 13–16, 27–28, 33–36.

Kierkegaardov Abraham

Kierkegaardovo delo *Strah in trepet* (*Frygt og Baven*) je izšlo 16. oktobra 1843 pod psevdonomimom Johanes de Silentio. Spis je avtor podnaslovil kot "dialektično liriko" – šlo naj bi torej za neke vrste pesniško mišljenje, ki izhaja iz pesnikovega notranjega doživljanja in čustvovanja, ujetega v mrežo paradoksalne eksistence, mrežo nasprotij, protislovij in navzkrižij človekove eksistence in iz nje izhajajoče misli. Gre torej za izraz, ki se vseskozi gradi iz lastne bivanjske izkušnje. To je strastna, poetizirana misel samega avtorja Johanesa de Silentia *alias* Søren Kierkegaarda, ki ni reč razumevanja, temveč stvar slehernega eksistiranja. Ta medij eksistence, v katerem "je treba misliti", je v našem primeru torej pesnik sam.

Zgodba, ki ga prevzame, je biblijska – o Abrahamovi skušnji žrtvovanja sina Izaka. To krvavo arhaično zgodbo "pesnik eksistence" znova izpiše in vključi vanjo doživljanje tesnobe in religiozne groze. Tesnobo Kierkegaard kasneje tematizira v knjigi *Pojem tesnobe*, tako ali drugače pa jo je zaznati v vsem njegovem izjemno obsežnem in raznolikem opusu. Pri Abrahamu jo občuti kot religiozno grozo, še posebno ker njegovega fenomena vere ne more niti razkriti niti razumeti. Lahko le v 'velikem trepetu' stoji pod vznožjem gore Morije, občuduje Abrahama in se čudi njegovi veri.

Na kratko obnovimo to pot na goro. Bog zahteva od Abrahama, naj gre na Morijo in mu tam v žgalno daritev žrtvuje sina Izaka. Molče izpolni ta ukaz, ki mu brezmejno zaupa, in kljub nemogoči zahtevi niti za trenutek ne podvomi o Bogu. Vedeti namreč moramo, da očak vere neizmerno ljubi svojega sina, ki ga

skozi tesnobo v veri pričakuje ves čas svojega življenja, dočaka pa šele v pozni starosti, ko nihče drug razen njega ne verjame v to možnost. A Abrahamova vera se oblikuje ravno s tesnobno možnostjo, v kateri se mu razkriva Bog. Toda, mar mu ta isti bog, ki mu je v moči vere podaril sina, hoče tega spet vzeti, in to enkrat za vselej in nečloveško, tako da od starca zahteva umor lastnega, tako dolgo pričakovanega sina? Kakšen krvoločni bog pa je to? Morija je za sleherni človeško pamet, pa tudi njegovo človečnost "kraj groze", strahotne tesnobe – kljub temu in še posebno zato, ker se umor ne zgodi, saj Bog v trenutku, ko Abraham dvigne nož, priskrbi jagnje. Ta zahteva je bila namreč le preizkušnja vere, po kateri je stari biblijski očak tudi postal njen oče. Tega ni mogoče razumeti.

Verjamem, ker je absurdno, je domnevno zaklinal že Tertulijan. Vero je torej nemogoče razumeti, jo pa marsikdo doživlja, dodaja Kierkegaard. A avtentičnost tega doživljanja je možna le skozi lastno posamično skušnjo.

Abraham je veroval, zato je odšel po poti izničenja, ki je bila zanj radostna pot vere. Verovati po Kierkegaardu namreč pomeni "vedeti, da si po človeško pred svojim propadom, in vendarle verovati v možnost"¹. Ta vera je nerazumna in brez jamstev, torej breztemeljno nepreračunljiva. Ko Abraham dvigne nož, mu roka ne zatrepeta, še vedno namreč z do konca neutemeljeno gotovostjo veruje v rešitev. Ohrani svoj mir in ne zdvo-mi, zato v trenutku, ko se odreče vsemu, z močjo absurda znova vse dobi. *Trenutek je odločilen*. Abraham v neskončni resignaciji "izprazni globoko trpljenje tu–biti, ob tem čuti bolečino odrekanja vsemu, kar je človeku najdražje na svetu", to občuti v blaženosti neskončnosti, hkrati pa se končnosti veseli, kot da je to "nekaj najbolj gotovega na

¹ Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 75.

svetu”². V tej gotovi negotovosti z močjo absurda ustvarja novo stvarnost. Njegova žrtev je njegova dolžnost in ga s krvavo spravo zaveže do smrti – gibanje, ki smo ga tu opisali, je namreč značilno za slednji trenutek njegovega življenja. Pri tem ni videti njegove bolečine, prav nasprotno: njegova hoja je trdna in pokončna; na zunaj je to povsem preprosto in ravnodušen mož, ki povsem pripada časovnosti, mož, ki povsem pripada svetu. Živi v popolni brezbržnosti, čeprav se ves čas giblje po robovih stvarnosti lastne izkušnje, ki jo tudi presega, in to vsak trenutek svojega življenja. Tudi najmanjše malenkosti, najbolj vsakdanje in nepomembne, izpeljuje z močjo absurda. To je objektivna negotovost, v kateri življenje podrhtava v strašni lepoti. Toda lepota tu–biti je strašna le za viteza resignacije. Vitez vere, kot Abrahama imenuje Kierkegaard, se od prvega razlikuje ravno po tem, da skače v bivanje in že v skoku tudi hodi, medtem ko prvi pade in si polomi noge. Filozofsko rečeno: gre za to, da vitez resignacije ne opravi gibanja do konca. Ker nima vere, se ustavi pred paradoksom. Neskončna strast notranjosti zahteva od njega žrtvovanje vsega končnega, pri tem pa tudi ostane. Neskončnosti žrtvuje vso svojo vsebino – najpomembnejše, s tem pa nemožnost naredi za možnost, vendar le v smislu absoluta lastne notranjosti. Njegova nemoč je prav v tem, da z vso notranjo strastjo svoje duše in iz vsega srca začuti nezmožnost. Situacije ne more rešiti, jo pa zmore osmisлити, osredičiti, iz nje izhajati v svoji misli. Tako jo v bistvu žrtvuje in ohranja le v svojem spominjanju. Kierkegaard kmalu po *Strahu in trepetu* izda še en poetičen spis *Ponovitev*. Ponovitev je ključni pojem za razumevanje njegove misli, zlasti v razliki do spominjanja. Če se slednje dogaja vnažaj, ko si v spomin vnovič priključimo minule dogodke, je ponovitev spominjanje

vnaprej. V filozofskem smislu lahko rečemo, da je za Kierkegaarda Abrahamova zgodba žrtvovanja pomembna zaradi **etičnega suspenza**, ki se ne more zgoditi brez razmerja do prihodnosti, brez udejanjenja ponovitve.

Ponovitev z možnostjo povrne preteklosti živost in ni kot taka nikdar končana oziroma zaključena, vsi dogodki pa postanejo sodobni. Filozofsko gledano je vprašanje prihodnosti, pravi Kierkegaard, pojem, ki ga moramo šele odkriti. In zakaj je to tako pomembno?

“Prvenstvo prihodnosti privzema nase eksistencialno pomembnost za živečo subjektivnost in ne spekulativni sistem.”³

Pri grškem spominjanju nam je paradoks dostopen le kot nesrečna zavest, nekaj, kar nas na koncu koncev pusti praznih rok. Tudi je dostopen prihodnosti, a le kot predmet nejasnega, nedoločenega, neopredeljivega, meglenega in brezizraznega upanja, ki prav tako nima nič z realizacijo. Vendar je nekaj čisto drugega, če paradoks preplete čas in večnost v ponovitvi.

V paradoksalni misli pesnika eksistence poznamo tri osnovne eksistencialne stopnje posameznikove situacije v svetu: estetično, etično in religiozno. Živa in strastno živeta misel seveda ni hierarhično organizirana, zato te strukture ne moremo in ne smemo vzeti dobesedno – tako kot tudi ne Abrahamove zgodbe. Ponovitev je nekako element vseh treh, pa tudi razmerje do prihodnosti. Vendar na estetični stopnji ni odgovornosti, brez katere posameznik ne more udejanjiti svoje svobode. Njegova svoboda je tu iluzorna, namišljena. To, da počnem, kar koli se mi zljubi, mi daje namreč le navidezno svobodo. Nisem še uzavestil samega sebe oziroma osmisлил svojega bivanja. Etična izkušnja je drugačna, vendar navsezadnje zatre sponzanost neposrednosti brezskrbne estetične eksistence. Kot vemo, pa brez strasti ni hrepe-

² Søren Kierkegaard, *Frygt og Baven*, Gyldendal, København 1991, str. 38.

³ Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Gyldendal, København 1991, str. 123.

nenjske izpolnitve, ni možnosti za absolutne želje, kar za svobodo pomeni, da postane normativna (omejena, relativna). Obe situaciji sta tako neavtentični. Z grško etičnostjo je drugače, pravi Kierkegaard. Njena resnica je resnica subjektivnosti, kot je zajeta v reku *spoznaj samega sebe*. Vendar naj bi s krščanstvom spoznanje z etičnega gledišča ne zadoščalo več. Odločitev in ravnanje po njej nista več stvar spoznanja, temveč volje. Ne vem, ne poznam, ne spoznam (se) itd. nadomesti – *nočem!* Subjektivnost postane neresnica, in to zaradi *padca v svet* (po krščanski dogmatiki izvirnega greha). Nastopa religiozni mislec, čigar molk je občudovanje v strahu in trepetu. Tako pa tudi prestopamo filozofske okvire in vstopamo na področje razodetja.

Resnica subjektivnosti, ki smo jo v zvezi z antično filozofijo omenili maloprej, se s stališča krščanske religioznosti spremeni v neresnico, kar je paradoks, nastal s posegom večnosti v čas, to pa je absolutna predpostavka, ki je obenem časovna. Gre za strnjenost trenutka, ki – kot element večnosti – zajame celoto časa. Ta izvirni trenutek pripada izkustvu ponovitve. Ponovitev je, drugače od spominjanja, ki se ponavlja za nazaj, blažena gotovost trenutka, ki se ga spominjamo v naprej: "Zato ponovitev, če je možna, človeka osreči, medtem ko ga spominjanje onesreči, če si seveda sploh vzame čas za življenje in ne išče že ob rojstni uri izgovora, da se iz njega izmuzne, češ da je kaj pozabil."⁴ Iz tega protislovja, da večnost vstopi v čas (po krščanskem verovanju utelešenje Boga v Kristusu), izvira paradoksalna zadolžitev, ki vodi posameznika prek usode v krivdo. Krivda namreč pomeni, da pred Bogom (neznano in absolutno drugačnostjo) nikdar nimam prav, o tem pa se ne morem posvetovati z nikomer, saj ni dejstvo imanentnega, ampak transcendentnega – je tisto, kar me v razmerju do sebe in drugih absolutno pre-sega. Zato lahko človekovo razumevanje dru-

gega popolnoma zaživi šele v ponovitvi, saj ta prelomi z vsem obstoječim in skoči v povsem novo kakovost bivanja kot novo rojstvo, ki s krščansko zahtevo (krivda se sicer pojavi že v judovstvu, vendar je tu še v navezavi z usodo) po transcendentni resničnosti postane imanentno nemogoča. Tudi Abrahamova situacija je takšna. Eden osnovnih problemov te situacije je problem komunikacije. Njena oteženost in težavnost sta vedno večja in do neznosnosti etično zahtevnejša. Posamičnik kot eksistenca pred Bogom je namreč v trenutku izbire, mejne situacije, v kateri je ves čas med stisko, osamljen, popolnoma samotnen. Za razum je to tako rekoč razkol zavesti, še več kot le nesrečna zavest, je nespamet oziroma absurd. Med imanenco in transcendenco je prepad in čezenj je treba skočiti.

Za osnovne figure biti temeljnih situacij človekovega bivanjskega položaja v svetu poznamo poleg Abrahama še Don Juana in Agamemnona. Don Juan nas s stališča etičnega suspenza ne zanima, zato pa toliko bolj Agamemnon, ki prav tako kot Abraham žrtvuje hčer Ifigenijo. Vendar je razlika med njima bistvena. Agamemnon kot tragični junak sicer izgubi hčer, vendar se vrne k občemu in mu ostane zavezan. Tako ne gre iz etične stopnje življenja, ki jo Kierkegaard v *Ali – ali* opredeli ravno z občim. Abraham pa s svojim dejanjem *prekorači* mejo etičnega, njegov telos je zunaj univerzalnega, pa tudi zunaj njega samega, v absolutno drugačnem, v Bogu. Tragični junak lahko pojasni svoje dejanje z žrtvovanjem skupnosti, medtem ko je žrtvovanje viteza vere *dokončni prelom* z njo, teža njegovega dejanja pa zadeva samo in edinole njega samega, v čemer je njegova situacija grozljiva, saj je etično gledano to krvoskranski umor, torej najhujši zločin ali vsaj njegov poskus. Agamemnonovo junaštvo je sicer izjemno: Ifigeniji sam razodene njeno usodo, pa tudi bolečino mora prenašati sam. Toda tragični junak govori, se izraža z govori-

⁴ Søren Kierkegaard, *Ponovitev*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 129–130.

co in tako razkriva občemu, svoje zatočišče pa najde tudi v žalosti, ne pozna pa – tako kot vitez vere (kar je lahko jasno le vitezu resignacije) – strašne odgovornosti osamljenosti in nemožnosti razumevanja, komunikacije. Abrahamova govorica pa je molk, je molčeča vera z močjo absurda, ki je ne more razkriti nikomur. Ta skrivnostnost je izraz skrite notranjosti in je značilna tudi za estetični, čutnostni stadij življenja. Zato religiozno čustvo ni mogoče brez strasti, s katero želje in hrepenenje dobijo poln razmah. Vendar pa je ta skrivnostna skritost izraz demoničnega in hkrati božanskega; Abraham nima nobenega jamstva, da glas transcendence, ki se mu je razodel, ni demoničen. Telos njegovega zanimanja je a-topičen, kar pomeni, da za njegovo dejanje ni nobene opore, kaj šele razlage ali možnosti pojasnitve. Ta dejansko uhaja slehernemu razumevanju in je stvar verjetja, zaupanja – pa še to le zanj. Brž ko bi hotel svoje dejanje pojasniti in bi dejal, da ve, da se to ne bo zgodilo, bi bil že zunaj paradoksa, njegova vera pa bi bila nična. Tu tega ne moremo podrobneje pojasnjevati, zato raje prepustimo besedo avtorju samemu. “Ne morem razumeti Abrahama, na neki način se ne morem ničesar naučiti od njega, razen da se mu čudim in ga občudujem. Kadar si ljudje domišljajo, da bi z razmišljanjem o izidu te zgodbe lahko sebe pripeljali do vere, goljufajo sami sebe, hkrati pa hočejo prevarati tudi Boga za prvo gibanje vere, saj želijo izsesati iz paradoksa vso življenjsko modrost.” (*Frygt og Baven*, str 36) Prvo gibanje vere je žrtvovanje lastne končnosti zaradi hrepenenja po absolutu, je pravzaprav tusvetni poraz, ki lahko privede do skoka v vero, do preskoka v popolnoma novo kakovost bivanja, ki je *prelom* z vsem obstoječim. Če pri tem ostane, dobimo viteza resignacije, ki je sicer zadobil neskončno, vendar je hkrati izgubljen za ta svet. Pri Abrahamu pa je drugače, saj veruje za to in edinole za to življenje: “Abraham je verjel. Ni verjel, da naj bi nekega dne postal blažen na onem svetu, temveč da naj bi postal srečen že na tem.” (Ibidem, str. 21.)

Čustvo, ki ostaja na ravni estetičnega (v smislu čutnega doživljanja stvarnosti), lahko vzgoji brezmejni ideal svoje želje, vendar ko se človek v tem idealu sreča s stvarnostjo, pride z njo v navzkrižje in ga ne more uresničiti. Tako se le zapleta v lastno tesnobno občutenje ali pa vzame odgovornost nase in stopi v medsebojna etična razmerja z drugimi. Vendar je vstop v imanentno, etično razmerje poraz brezmejnega hrepenenja in želje po absolutnem, resnica lastne notranjosti pa izgubi svoj transcendentni značaj, položaj eksistirajočega postane kar naenkrat neavtentičen (konec koncev tudi zaradi družbene vloge, v katero je postavljen) in pomeni nezmožnost prisvojiti si *historični* značaj lastne eksistence. Resnica postane za takšnega človeka nekaj splošnega – zakon, ki omeji njegovo svobodo in spodreže krila njegovemu hrepenenju. In ravno za to gre Kierkegaardu: za izpolnitev hrepenenja.

Avtentično, religiozno razmerje do večnosti, zato ni izraz večnosti resnice, temveč njeno prežemanje s stvarnostjo v subjektivnem doživljanju človekove eksistence. Resnica je paradoksalna, toda kljub temu dostopna, a le z močjo absurda, ki zahteva vso osredotočenost neskončne strasti v sebi. Skratka: le tako subjektivnost najde transcendentno resnico (posamičnik = posameznik pred Bogom, absolutno Drugim) – nekaj povsem drugačnega od nje same, od lastnega jaza, kar ‘iskalca resnice’ spet vrne v končnost lastne eksistence, ki izbere svojo notranjost, in se je oprime.

Oprijel se je tudi Kierkegaard alias Johanes de Silentio, ki je imel le “eno željo, videti Abrahama, in eno hrepenenje, biti priča temu dogodku” (ibidem, str. 13).

Sam se je pri tem gibanju vere ustavil sredi skoka čez prepad in pogledal navzdol, zato je strmoglavil in si polomil noge (njegovo razmerje z zaročenko Regino Olsen), medtem ko ga vitez vere nenehoma izvaja z močjo absurda, tako da *ne izgubi končnosti, marveč jo dobi v celoti in povsem.*

Nietzsche

Ivan Urbančič

Asketski ideal in moderna znanost (II)

Tema iz Nietzschejeve genealogije morale

Kako pa je pravzaprav danes v našem modernem razvitem svetu znanosti z asketskim idealom in vsem, kar gre skupaj z njim? Danes, ko religija prav v ničemer odločilnem in veljavnem nima več določujoče besede in smo lahko do nje ravnodušno tolerantni; ko smo "premagali" in zavrgli vsako metafiziko in je filozofija samo še akademsko učenjaštvo prav tako brez določujoče besede; ko smo se končno rešili vsakršnih idej in idealov kot pritiska in bremena nekdanjih časov; ko živimo v dobi prakse znanosti, kjer vsakršni ideali in ideje metafizike izpuhtevajo v nič; ko vladajo vsesplošno porabništvo, uživanje, zadovoljevanje potreb – "standard"; ko je morala relativna in vladajo le operativne vrednote in norme – itd.? Asketski ideal in vse to – danes?! Oh, dajte no, saj to je vendar nekaj zastarelo smešnega; in če to hoče kdo imeti, če s tem nastopa na sceni, smo toliko liberalni (beri ravnodušni, brez strasti), da mu pač pustimo tudi to smešno norost, če le ne posiljuje z njo drugih, torej nas samih. Prav tako je za boleznin in bolečine in muke moderna doba poskrbela na način, o katerem predmoderne dobe niso mogle niti sanjati: razvila je neznanski sistem zdravstva in socialnega skrbstva, veličastno medicinsko, mikrobiološko in farmacevtsko znanost itd., v kar vlaga velika sredstva. Nekdanjega mučnega fizičnega dela se je moderni človek na vseh področjih rešil s

stroji vseh vrst. Tako si je z vsemi temi "dosežki" v povprečju več kot podvojil dolžino življenja in neizmerno izboljšal svoj življenjski standard. Za neškodljivo ali celo koristno sproščanje človekovih agresivnih in bojevitih nagibov je srečno vskočil neznansko razviti sistem športa in "prostočasnih dejavnosti"; nomadske nagibe pa se zadovoljuje v neznansko razvitem sistemu turizma in rekreacije. Dolgočasje in praznino ubija spet zelo razvejeni sistem vsakršne zabave – od rekreativne do "višje" kulturne. Za občasne depresije skrbijo alkohol, vsakršni preparati in psihiatri, ki spravijo človeka spet "v red", če je treba tudi z lažjo in brezbolno pohabo. Nekdanja huda nuja človeškega bivanja v celoti je v moderni dobi odpravljena v tolikšni meri, kakor prej nikdar in nikoli ni bila mogoča. Tako, da je danes tiste mračno-resne, krvave in grozljive zgodovine asketskega ideala z vsem, kar spada zraven (religijska in filozofska metafizika, morala in celotni evropski duh), in kakršno razkriva Nietzsche, končno konec in si je moderni človek od vsega tega vzel trajni dopust in oddih. In vse to je prinesla v moderni dobi razvita znanost s svojo vsezajemajočo prakso.

Je že res, da se opaža v vsem modernem dogajanju naraščanje neke nenavadne podtalne praznine in naveličanosti, ki ji moderni človek ne more povsem ubežati; da postaja dosežena lahkost bivanja podtalno neznosna; da se prav tako podtalno širi neko neznansko nelagodje v "kulturi in civilizaciji"; da vstaja neka čudna nuja breznujnosti; da se podtalno širita neznanski nemir in tesnoba; da vstajajo nekakšne globalne nevarnosti in grožnje, kakršne so npr. možna "ekokatastrofa", "atomska nevarnost", prenaseljenost, globalna finančna in gospodarska in z njo eksistenčna

negotovost; da grozi človeku komaj dojemljiva izguba vsakršne človeške *identitete* in z njo prihajajoče *razčlovečenje*; da postaja današnji sam vase zagledani človek vse bolj sit in naveličan sebe samega; da vse bolj prihaja na dan in se občuti neka *brezciljnost* vsega dogajanja, vse globalne prakse znanosti, vse "demokracije", vsega prizadevanja in celotnega pogona modernega sveta, človeštva in človeka, kar se je vse še zlasti hudo zaostri- lo s klavnim polomom znanstveno načrtovane komunistične revolucije in njenih odrešilnih obetov; da se tu in tam podtalno oglašča obupani krik po odrešitvi, ki se zadovoljuje lahko tudi z najbolj norimi in blaznimi "alternativami" in vsakršnimi, tudi samouničevalnimi sektami, katerih ideali so farsoidne in poblaznele "ponovitve" nekdanjega asketskega ideala. Itd.

Ampak takih reči in znamenj se ne jemlje prav zares, se jih ne razume, se ne vidi njihovega istega izvora, se jih razlaga znanstveno in zato *povsem mimo*, se jih ima za anomalije (kakor da "normalno stanje", glede na katero so tisti pojavi "anomalije", ni že samo epohalna anomalija!), se jih obravnava skozinskoz zlagano. Modernost je skrajno lahkomiiselna, skrajno brezmiiselna, v globini do *vsega* ne-marna, skrajno in *neoveden*o lažniva in zlagana, scensko nastopaška in glumaška za glumo vsega mogočega na sceni. Nietzsche že je videl: "Naši današnji izobraženci, naše 'dobričine' ne lažejo – to je res; toda to jim *ni* v čast! Pristna laž, prava resolutna 'poštena' laž (...) bi bila zanje zdaleč prestroga, premočna; (...) zanje se spodobi samo *nepoštena laž*; vsakdo, ki se danes čuti kot 'dobri človek', je popolnoma nesposoben, da bi se do katere koli stvari obnašal drugače kot *nepošteno-zlagano*, brezdanje-zlagano, vendar nedolžno-zlagano, iskreno-zlagano, sinjeoko-zlagano, krepotno-zlagano" (III, 19). Ko govori na drugem mestu o današnjih znanstvenikih in učenjakih, pravi še huje, da imamo opraviti "s *trpini*, ki si tega, kar so, sami nočejo priznati, z omamljenci in neove-

denci, ki se bojijo samo Enega: *da bi se ovedeli ...*" (III, 23). Zato se v moderni dobi vsega tega tudi *ne ve* in *ne more* vedeti, ker je proti temu znanstvena vest in njihov najbolj pristrčni eksistenčni interes. Predvsem pa se danes tudi ne ve, v čem in kako je človek sam, v čem je njegova človeškost ali bistvo, ker je takšno vprašanje v znanosti prav tako prepovedano, a tudi zunaj znanosti ni nikoli zares vprašano, saj je ravno v takem vprašanju skrito tisto najbolj strašno: *da bi se ovedeli*. Kdor pa se jim drzne le namigniti na vse to, je v tistem hipu izključen iz njihove znanstveniške in učenjaške in intelektualске republike.

Ali menite, da dandanes, stoletje po Nietzscheju, morda ni več tako? Je! A to moraš izkusiti najprej sam: z bolečo vivisekcijo na sebi, drugače ne gre. Saj tudi Nietzsche ni delal empiričnih raziskav moderne inteligence, ampak je sam *bival* kot moderni "inteligent" v obzorju njene modernosti in se je kot tak ovedel ter šele z lastnim ovedenjem zagledal to vsepovsod okoli sebe. Ovedel se je tiste skrite grozljive zgodovine asketskega ideala, ki prikrito in izmaknjeno vlada *tudi še modernim znanstvenikom, učenjakom, razumnikom, inteligenci*.

Nietzsche na začetku moderne dobe, kot njen veliki in edinstveni začetni mislec, je imel še živo izkušnjo prejšnjih dob zgodovine asketskega ideala in njegove velike zgodbe v religijski in filozofski metafiziki, morali – v celoti evropskega zgodovinskega duha. Z moderno, z zgoditvijo razkritja njegovega dotlej skritega, krvavega in grozovitega podtalja, se je ta ideal že izkazal kot mrtvi malik: ta bog sam je bil nenadoma mrtev. Vendar je ta zgodba ostala skrita in ideal v svoji novi, najbolj pretanjeni, najbolj poduhovljeni, najbolj mamljivi obliki še vedno skrito vlada moderni inteligenci (z izjemo kar najredkejših), čeprav je ta postala skeptična, neverna, veselo antimetafizična in zavezana znanosti. Zato si je Nietzsche zastavil vprašanje: kje je zares "nasprotek" dosedanjemu idealu, kje je

tisto zares drugo in drugačno? Tako npr. vpraša: "kje je (...) *nasprotni ideal* ..." (...) "Kje je *nasprotek* temu zaprtemu sistemu volje, cilja in interpretacije? Zakaj *manjka* nasprotek? ... Kje je *drugi/drugačni* 'En cilj'?" (III, 23)

Toda ali ne kaže, ko Nietzsche tisto *drugo in drugačno* od asketskega ideala, spet tudi sam imenuje "ideal", ali ne kaže to prav tako še njegovo ujetost v nezaznavno mrežo in past ideala kot ideala? Tako, da tudi sam še ni bil povsem in ovedeno sproščen od daljnosežne moči ideala, torej metafizike. Kajti tudi ko postaviš proti asketskemu idealu *antiideal*, je ta še vedno ideal, kakor koli ga obračaš; zato so seveda tudi prevrednotene vrednote še vedno vrednote. Tako smo zadeli na najtežji problem Nietzschejeve celotne misli za naš lastni premislek in razumevanje te njegove misli. Tukaj se kaže ta problem kot *razpotje*: misliti tisto od asketskega ideala drugo in drugačno kot *antiideal* ali vztrajati pri sami *drugosti in drugačnosti* kot možnosti ovedene sprostitev od vsake vezanosti na stari ideal ali kakršen koli ideal. Obe poti sta mogoči, le da imaš za prvo pot v Nietzschejevih besedilih in v zgodovinskem svetu zelo veliko "gradiva", za drugo pa le nekaj redkih, a kar najtehtnejših namigov, ki kažejo, da je prišel Nietzsche zares do tistega zgodovinskega skrajnega roba metafizike in njenega ideala, na katerem je mogel zaslutiti prvo jutranjo zarjo obetajoče se možnosti novega, drugačnega, vendar mu ni bilo dano, da bi jo bil primerno ubesedil, ker ga je še mladega prehitela smrt. To moraš poskusiti na njegovi sledi ti sam, če ne moreš obstati zgolj pri prvi in lažji poti, pri tem pa boš moral misliti sam brez Nietzschejeve pomoči in čez vse njegove teme. Vendar za našo sedanjo temo ta problem lahko pustimo ob strani.

Kako je potemtakem dandanes z znanostjo in njeno vsezajemajočo prakso na eni in asketskim idealom na drugi strani? Ko vprašuje, zakaj manjka nasprotek asketskemu idealu, pravi: "Toda pravijo mi, da *ne* manjka in da ni izbojeval le enega dolgega srečnega boja z

onim idealom, marveč naj bi v vseh glavnih stvareh že zagospodaril nad tistim idealom: naša celotna moderna znanost naj bi pričala o tem, – ta moderna znanost, ki naj bi, kot prava dejanskostna filozofija, očitno verjela samo v samo sebe, očitno imela pogum za sebe, voljo za sebe in je doslej dovolj dobro shajala brez boga, onstranstva in zanikujočih kreposti" (III, 23).

Toda ravno v takšnih prepričanjih o moderni znanosti se izkazuje tista skrajna nepoštena, brezdanja, nedolžna, iskrena, sinjeoka, krepostna *zlaganost* današnjih znanstvenikov, učenjakov, razumnikov, akademikov, šolnikov, javnih avtoritet, popularizatorjev znanosti: *vse moderne inteligence*, kolikor je ravno *moderna in napredna*. Takšna namreč, da je v svoji znanstvenosti pozitivistična, v vsem oprta le na *dejansko in dejstveno, s samoumevnostjo* brez religije, brez metafizike in brez filozofije kot nekdanjih "znanstveno nedokazanih in tudi nedokazljivih izmišljarij". Te so namreč ravno in edinole iz tega modernega znanstvenega pozitivizma označene kot *ideologija*: "napačna zavest", ki v znanosti nima mesta in ne sme imeti nobene besede. Tu gre za tisto znano zahtevo moderne znanstvenosti po dosledni izključitvi tudi že vsakega *vprašanja* o ideji in bistvu ali biti česa iz polja znanosti: kot znanstveno nesmiselnega vprašanja. Prav tako je iz znanosti izključena metafizična subjektiviteta subjekta spoznanja. Kajti ideja ali bistvo in bit česa, pa tudi spoznavajoči subjekt – niso dejstva; in tudi vse, kar je iz njih izpeljano, ni dejansko: – to je vse skupaj "zgolj metafizika", "zgolj ideologija", kakor se s stališča moderne znanstvenosti znanosti zviška gleda na te reči. In tudi, če so v znanosti očitne vsakršne "ideelnosti", kot npr. matematika in vse matematično, geometrija in vse geometrično, modeli, znaki, simboli, aksiomi, zakoni ipd., so to le formalni konstrukcijski in operativni pripomočki znanosti, zgolj operativne postavke in sredstva njene metode, ki v znanosti nimajo z metafizično idejo, bistvom,

bitjo, subjektom nobene zveze več in tudi ne zapeljejo tistega znanstveno "spoznanega" v kako metafiziko. Prav to zadnje – namreč "ne-metafizičnost znanstvenega *spoznanja*", torej znanstvene "*resnice*", – je tu tisto najtehnnejše in najbolj čuvana svetinja znanstvenosti moderne znanosti, na katero prisegajo vsi. In ravno v tem je jedro tiste prej omenjene *zlaganosti*, je malikovanje znanosti, z vsakršnimi ceremonijami in celebracijami vse učene intelektualne in akademske znanstveniške moderne javnosti, z vsemi mandarinskimi institucijami, stopnjami, naslovi, medaljami, državnimi financami in ministrstvi. Ravno od tod izvira tudi njihova "edina kompetenca"(!) za merodajno presojo vseh človeških in družbenih in svetovnih zadev moderne dobe, kjer tista *zlaganost* doseže ravno svoj *grozljivi* vrh, ne da bi se v tem po njih samih in pri njih samih kadar koli prepoznala in ovedela – ter tako v vsem tem zagledala najhujšo *nevarnost*, ki je skrita, izmaknjena. In če se v ves ta moderni pogon "presojo" hoče primešati še nekaj "*filozofije*", mora ta obvezno biti (se predstavljati!) kot "znanstvena filozofija", kot "dejanskostna filozofija", tako pa spada sama v tisti grozljivi vrh *zlaganosti*. Ta *zlaganost* je dandanes tisto edino *bistveno nezavedno* modernega človeka: človeka iz dobe prakse znanosti.

Ampak pustimo zdaj besedo Nietzscheju: "Ti zanikovalci in obstranci današnjosti, ti brez-pogojni v Enem, v zahtevi po intelektualni snažnosti, ti trdi, strogi, vzdržni, herojski duhovi, ki so čast našega časa, vsi ti blede ateisti, antikristi, imoralisti, nihilisti, ti skeptiki, ephektiki, *hektiki*¹ duha (to zadnje so vsi skup, v že katerem pomenu), ti poslednji idealisti spoznanja, v katerih dandanes edinole še biva in se uteleša intelektualna vest – oni zares verjamejo, da so se povsem rešili

asketskega ideala, ti 'svobodni, *zelo* svobodni duhovi': in vendar, da jim odkrijem, česar sami ne morejo videti – kajti stojijo si preblizu – ta ideal je tudi *njihov* ideal, oni sami ga danes predstavljajo, in morda nihče razen njih, oni sami so njegov najbolj poduhovljeni izrodek, njegova prva bojna in oznanjevalna truma, njegova najbolj zvijačna, najbolj neulovljiva oblika zapeljevanja: – če sem v čemer koli ugankar, potem hočem biti s *to* trditvijo! ... To še zdaleč niso *svobodni* duhovi: *saj oni še verjamejo v resnico*... resnicoljubeč, v tistem drznem in poslednjem pomenu, kot ga predpostavlja vera v znanost, *potrjuje s tem neki drugi svet* od sveta življenja, narave in zgodovine; in kolikor potrjuje ta 'drugi svet', kako?, mar ne mora prav s tem zanikati njegov nasprotak, ta svet, *naš* svet? ... To, na čemer počiva naša vera v znanost, je še vedno neka *metafizična vera* – tudi mi, današnji spoznavajoči, mi brezbožci in antimetafiziki, tudi mi še jemljemo *naš* ogenj od tistega požara, ki ga je zanel tisočletja stara vera, krščanska vera, ki je bila tudi Platonova vera, da je bog resnica, da je resnica *božanska* ..." (III, 24)

Kaj je pravzaprav tisto, kar prihaja na dan z Nietzschejevo mislijo? To, da je znanost kot znanost tudi v svoji moderni razvitosti še vseskozi praksa *istenja* biti in bistva (idealnega) česa kot svojega predmeta – in je tako način izpolnjevanja tistega ideala svoje prakse, ki ostaja nji zastrt in skrit. Kaj namreč znanost dela? Bit česa "danega" v svetu človekovega prebivanja – stvar, živo bitje, svet v celoti, človeka samega – vedno in nujno v svoji znanstveni obdelavi in preiskavi speljuje v tisto *ideelno bitno bit*, ga tako poisti z ideelnim kot svojim spoznanim predmetom v njegovi *predmetnosti*. Ta proces znanosti – kot *ideiranje* "danega" v

¹ Besedi *Ephektiker*, *Hektiker* sta neprevedljiva besedna igra, ki jo je mogoče pojasniti s tistim, kar povesta v teku Nietzschejeve misli. *Ephektiki* so po grški besedi *hoi ephemeroi* "enodnevniki", tja-v-dan-živeči, nestalni; in po latinski besedi *effektus* so to "učinkoviteži", prizadevni "storilnostniki": "efektiki". *Hektiki* pa so "jetičniki", "sušičniki" duha in zato so seveda tudi "vročičniki" duha – npr. vročnega znanstvenega raziskovanja, z venomer "kuhajočimi glavami", kakor na nekem mestu reče o njih Nietzsche.

človeškem svetu – je po svojem načinu metodično in matematično strogo “istenje” z *ideelnim*: izpeljevanje v ideelno bitno bit kot *predmetnost* svojega “spoznanega” predmeta. Pa ne tako, da bi ji bil predmet kot to ideelno sam že kakor koli “dan” v svetu in bi ga ona le “odslikala”, ampak ga šele *izpostavi* iz tiste ga znotraj svetnega izvorno “danega” kot *izsledek* svojega izsledovanja. Tako, da je šele ta izpostavljeni izsledek kot tisto ideelno šele njen “spoznani” predmet v svoji ideelni *predmetnosti* kot *bitni biti* za znanost. Se pravi, da je ideelni predmet – kot to izsledeno “spoznano” – *izsledek* metodično strogega načina izsledovanja, zasledovanja, preiskovanja svetovno “danega” tako, da *izzove* iz njega tisti *odziv* kot svoj izsledek, ki je zdaj njen ideelni predmet v svoji predmetnosti kot resnični biti in je kot tak *razpoložljiv* za znanost in njeno prakso.

Tisto, kar je v znanosti in za znanost *resnično, realno* ali *dejansko*, je vedno tisto *ideelno* njene *ideacije*; in samó to je znanstveni predmet: tisto razpoložljivo zanjo. Nikakor pa to, ni tisto v svetu človekovega prebivanja izvorno “dano”. Tisto prvotno “dano” znotraj sveta človeškega prebivanja, s človekom vred, pa je v svoji izvorni *biti* v procesu znanstvene ideacije povsem *zničeno* in na polju znanosti *nično*. To znanstveno *zničevanje* izvorne *biti* “danega” v svetu človeškega prebivanja je ravno neodpravljlivi moment njene ideacije, torej celotne njene prakse: metodičnega raziskovanja, preiskovanja, izsledovanja, kar je znanost sama. V tem smislu je očitno, da je znanost tisti najstrožji, najsublimnejši, matematično–metodični *način* izpolnjevanja in brezpogojnega vladanja asketskega ideala: kratko malo *ideala* znanstvene ideacije, ki pa ostaja na polju znanosti povsem skrit in izmaknjen; in da je znanost po svojem ideelnem kot svojem predmetu utemeljena in omogočena z metafiziko skoraj dvainpoltisočetne zgodovine, ki se *izteče* v moderno znanost kot znanost, se razpusti vanjo in skriva v nji tako, da vsi njeni

nosilci, izvajalci in osvojenci tega ne opazijo in ne vedo in so prepričani o nemetafizičnosti svoje znanosti.

Tisto *zničevanje* *izvorne biti* vsega v svetu človeškega prebivanja izvorno “danega”, njegovih stvari kot stvari, živih bitij kot živih bitij, zemlje in neba, človeka in bogov v njihovem svetovnem so–godu, sveta samega: to *zničevanje* biti vsega tega, ki se godi z moderno znanostjo, je treba *izkusiti*. V tem *zničevanju* se zdaj izpolnjuje tista sovražnost, zatiranje, poniževanje, maščevalnost, zanikovalstvo asketskega ideala, kakor to dramatično razkriva Nietzsche v svoji *Genealogiji* – in tudi drugod. Asketski ideal v svoji izpolnjeni končni, najsublimnejši, najbolj pretanjeni, najbolj “zahrbtni” obliki kot ideal moderne znanosti se izpolnjuje v tistem *zničevanju* kot zastrtem in skitem momentu njene prakse. Nietzsche je to izkusil kot prvi. Zapisal je: “... moderna znanost ... je ... *najboljša* zaveznica asketskega ideala, in to prav zaradi tega, ker je najbolj nezavedna, najbolj neprostovoljna, najbolj skrivna in podzemna zaveznica! (...) Ali ni prav to samopomanjševanje človeka, njegova volja do samopomanjševanja od Kopernika sem v nezaustavljivem napredovanju? (...) Zdi se, da se je človek od Kopernika sem znašel na strmi ravnini, – poslej se kotali vedno hitreje stran od središča – kam? v nič? v ‘*predirljiv* občutek svoje ničnosti?’ ... vsaki znanosti, tako prirodnici kot *neprirodnici*... je danes do tega, da odvrta človeka od njegovega dosedanjega spoštovanja do sebe, kot da to ne bi bilo nič drugega kot bizarna domišljavost” (III, 25). Spričo tega lahko vprašamo le: kako to, da se na to “pozablja”, da ostaja skrito?

Vsa znanost tako brez ovedenja tega temelji po svoji celotni metodi na *ideelnem* kot svoji nosilni, brezpogojno vladajoči in omogočujoči sredini. Njena samorazvidna *metoda* v razviti moderni kompleksnosti je sama po sebi tisti *absolutni um znanosti*, ki ga mora človek kot njen *osvojenec* usvojiti, da bi sploh imel mesto na polju znanosti. Zato tak absolutni

um z vsemi svojimi razvitimi strukturami nikakor ni kaka v človekovi glavi ali "duši" že kar "po naravi" ali "evoluciji" nastala zmožnost, ampak je zgodovinska stvaritev, katere stvarnik je tisti *ideal*: ta je njen bog, po njem je um "božanski" in zato nad vso drugo človekovo telesno naravo. In ta absolutni um je uobličen kot samorazvidna kompleksna metoda znanosti. Najpomembnejša strukturna sestavina tega absolutnega uma znanosti kot njene absolutne metode je brez-pogojna zahteva za izpeljavo in dostavitev *zadostnega razloga* – *ratio* – za vsako in vse, kar sme na polju znanosti stati in veljati za resnično, dejansko, realno: torej kot njen ideelni predmet v svoji predmetnosti kot tako zagotovljeni bitni biti. Formuliran je bil kot *principium redendae rationis sufficientis*. Ob strani pa mu stoji drugi, nič manj tehtni *principium contradictionis* kot brez-pogojna zahteva znanosti za izogibanje protislovju. Ta izdelana ali razvita kompleksna metoda znanosti je torej *absolutni*, po idealu samozgrajeni in samorazvidni *um* znanosti in je *absoluten* ravno zato, ker mimo njega v znanosti ni mogoč noben resnični znanstveni predmet: znanost se zanese le na svojo metodo in ne dopusti, da bi kaj na njenem polju stalo in veljalo mimo nje. To pomeni Nietzschejeva beseda, da "znanost veruje le sama vase".

Zanikovalsko, "življenju sovražno" in grozovito tistega asketskega ideala se brez-pogojno in nezadržno izpolnjuje zdaj v idealu znanosti kot ideaciji ideelnega: vlada v njeni praksi kot tisto *zničevanje* izvorne *biti* vsega izvorno "danega" v svetu človekovega prebivanja: stvari, bitij, človeka samega, bogov, sveta samega v celoti. Tisto ideelno znanstvene ideacije kot "spoznani" predmet znanosti je povsem "onstran" tega sveta človekovega prebivanja, "onstran" stvari in bitij in sveta, "onstran" človeka in boga. Vendar ta "onstran" zdaj ni transcendentens v smislu stare platonistične metafizike, ampak je tisto zgodovinsko novejšo *transcendentalno* (s *Kantom* izpostavljeno): je *apriorni* pogoj

možnosti vsega znanstvenega "spoznanja" *in* "spoznanega", se pravi uma ali metodičnosti znanosti *in* njenega ideelnega predmeta: je apriorni pogoj možnosti in horizont *subjekta in objekta* v njuni istosti. "Spoznanje" postavljam v narekuje zato, ker znanost ni pasivna odslíkava česa "danega", ni zrcalo, ni odraz; marveč je znanost način metodično-matematično strogega *produciranja* predmeta na že prej v grobem nakazani način: je izzivanje razpoložljivega v njegovo razpoložljivost zase – kot znanost; pri tem je izzivanje razpoložljivega v razpoložljivost dovršeni način produkcije predmeta v njegovo predmetnost. *Ideelno* je tu apriorni *horizont* "spoznavanja" (produkcije, izzivanja) *in* njegovega "spoznanega": predmeta samega v predmetnosti ali razpoložljivega v razpoložljivosti kot današnjem svetovnozgodovinskem načinu *bitne biti* v praksi znanosti. Kajti transcendentalno kot pogoj možnosti znanosti *in* kot horizont "spoznanega" – kot ideelnega predmeta – je *bistvo* znanstvene metode kot take. Tisto *ideelno ideala* znanosti je tako *transcendentalno*. Ta ideal znanosti je še vedno "asketski", saj mu je *bistveno* lastno tisto zanikanje ali *zničevanje biti* izvornega sveta človeškega prebivanja, človeka samega kot bitja tiste biti in vseh v-svetnih stvari kot stvari in živega kot živega.

Zato moderna znanost kot vsezajemajoča praksa po transcendentalno ideelnem svojega ideala *obrezbistvuje* človeka v samem bistvu, vtem ko je človek v to prakso osvojen in izzvan po bistvu ideala ideelnega kot dejansko *razpoložljiv* za prakso znanosti. Kot tako razpoložljiv je v svoji razpoložljivosti obrezbistven, bistveno človeško *ničev*, razčlovečen: zgolj neki preračunljiv resurs in material v celoti prakse znanosti in zanjo. Zato osvojenci znanosti kot brez-pogojni osvojenci sebi povsem izmaknjenega in skritega ideala znanosti niso svobodni, po Nietzschejevi besedi "še zdaleč niso svobodni duhovi", za kakršne se imajo, ampak so vsej svoji navidezni svobodi navkljub *bistveno* nesvo-

bodni: so v svoji razpoložljivosti neovedeni sužnji. In *bistvo* ideelnega je ravno *bistvo* znanosti: tisti izmaknjeni in skriti *izziv* izzivanja razpoložljivega, kot v čemer dandanes poteka praksa znanosti: kot moderni način produkcije. *Izziv* vsega tega izzivanja razpoložljivega, *gonilo* vse moderne produkcije – je *bistvo* ideelnega in ideala znanosti, torej je tudi *bistvo* same znanosti in *bistvo* metafizike kot utemeljujoče in omogočujoče sredine vse znanosti. A prav kot tak je ta *izziv* na področju omenjene prakse skrit, izmaknjen.

Prej omenjeno, znanosti lastno, *zničevanje* izvirne *biti* sveta človeškega prebivanja in vsega vanj spadajočega se godi vsem na očeh kot praksa znanosti v naši dobi, a je vendar povsem zastrto, izmaknjeno. Zato se dandanes kritično spopadajo le z nekimi posledicami in spremljajočimi pojavi globalne prakse znanosti. Take posledice in pojavi so zelo mnogoteri: je npr. izčrpavanje naravnega bogastva planeta; je “populacijska eksplozija”; je splošno onesnaženje “okolja” z nevarnimi snovmi in izločki in posegi prakse znanosti; je ogrožanje planetarnega podnebnege ravnotežja, ki ogroža tudi vse živo na planetu; je ogrožanje mnogoterih prepletenih ekosistemov živega, ki že zdaj uničuje mnoge vrste živega; so nepredvidljive družbene spremembe, kakršne se nakazujejo kot nevarnost nastajanja tako imenovane “enopetinske družbe”, spopad med razvitimi in nerazvitimi – med “severom” in “jugom”; je nevarnost “atomskega uničenja” ali tudi kemičnega; je nevarnost genske manipulacije živega, s človekom vred: kot izzivanje specializirano razpoložljivega živega pri različnih produkcijah, kakor se “vzgojno-izobrazbeno” že godi s človekom, a je *kot takšno* zastrto; je nevarnost medicinsko-farmacevtske “obdelave” človeka, z možnimi nepredvidljivimi posledicami; je nevarnost kemične in fiziološke manipulacije vrhunškega športa; je nevarnost genske manipulacije prehrabnih virov. – Itd. Vse to so – kot rečeno – *posledice in spremljajoči pojavi* planetarne

organizacije in upravljanja sistema sistemov izzvanega izzivanja razpoložljivega, kot kar se godi praksa znanosti v moderni dobi. Pri tem pa se skriva in izmika tisto z znanostjo potekajoče *zničevanje* izvirne *biti* človeškega sveta prebivanja, človeka in vseh stvari in bitij kot *nevarnost vseh nevarnosti*, ki se godi z njenim idealom ideelnega: iz *bistva* tega ideala.

In drugo: dandanes se le še redkim kaže tisto *ideelno* znanosti kot transcendentalno–metafizična sredina in omogočujoča možnost znanosti kot znanosti v celoti njene prakse, ki zajema planet. Zadnji, ki je to ne le videl in dojel, ampak je hotel to kot njegov prepričani vernik dognati do popolne razvitosti in samorazvidnosti kot občo ontologijo znanosti, je bil *Husserl*, vendar tega ideala znanosti še nikakor ni dojel kot nevarnosti. Prvi v Evropi in na svetu, ki je na začetku moderne dojel ideal znanosti *kot nevarnost*, je bil Nietzsche; za njim ga je tematično mislil kot nevarnost in tisto uničevalno Heidegger, ki je mislil *bistvo* znanosti in metafiziko kot njen omogočujoči temelj iz *začetka in počela* njene zgodovine. Tako se svetovnozgodovinsko nakazuje tisto *prazračetno*, ki se kot *nekočno* vrača in je to vračanje njegov pri–hod, ki obeta možnost novega začetka zgodovine prihodnosti evropskega človeka. Pomnjenje tistega nekočnega kot prazračetnega v njegovem vračanju je nuja mišljenja danes. Ta nuja vstaja z izpolnjevanjem konca zgodovine metafizike – torej zgodovine asketskega ideala, če rečem po Nietzschejevo. Toda to je zelo dolga in zahtevna zgodba. Ali je Nietzsche začutil tako nujo, ali je zaslužil kakšno možnost obrata? Nekako zagotovo, ko je glede na asketski ideal omenjal tisto povsem drugo in drugačno.

Kje je Nietzsche zagledal tako rekoč koncentrat asketskega ideala v tisti obliki, ki vlada v moderni znanosti? Vsekakor v zahtevi, veri, volji po *spoznanju*, torej po *resnici*, ki da obvladuje modernega človeka kot osvojenca

znanosti. In proti tej "najsublimnejši" obliki asketskega ideala moderne znanosti – kot tisto temu povsem "nasprotno" in drugo – je zagledal *umetnost*. Takole je zapisal:

"*Umetnost*, da vnaprej povem, kajti enkrat se bom obširneje vrnil k temu, – umetnost, v kateri je posvečena prav *laž, volja do slepila*, ki ima mirno vest na svoji strani, je veliko bolj temeljito zoperstavljena asketskemu idealu kot znanost ..." (III, 25)

Od kod in kako je mogoče, da se umetnost kot lepota prikaže kot laž in slepilo? In zakaj naj bi se umetnost postavljala po robu asketskemu idealu – tu očitno v njegovi "znanstveni" obliki? Nietzsche omeni na tistem mestu Platona, tega "največjega sovražnika umetnosti, kar jih je rodila Evropa". "Platon *proti* Homerju: to je popolni, pravi antagonizem." Če iz tega dramatičnejšega poosebljanja izluščimo pravo misel, je ta takale: platonizem – in vsa evropska filozofija je kot filozofija do današnjega dne platonizem, ker jo pač brezpogojno obvladuje "asketski" ideal, – platonizem je metafizika in ta je "sovražna" do umetnosti. Hegel, vsekar največji sintetični panteistični idealist in metafizik Evrope, je posvetil v svojih "estetskih predavanjih", ki so danes dostopna v debeli knjigi *Estetika*, umetnosti izjemno veliko pozornost. Vendar s kakšnim ciljem in rezultatom? Da bi kot pravšnji novejši platonistični metafizik pokazal umetnost kot *nižjo*, še čutno obliko duha (umetnost je čutno sijanje/slepljenje ideje: *das sinnliche Scheinen der Idee*), ki se konča, ko se absolutni duh polno izpolni v sebi edino primerni obliki: v *znanosti* – in tako izgubi interes za umetnost. V tem je konec umetnosti; in ta konec je seveda maščevanje metafizike nad umetnostjo. Zato je tista Heglova misel gotovo najbolj oštevana, najbolj ozmerjana, zasramovana in osmešana misel velikega misleca, – žal od naivnih in brezmiselnih.

Zdaj pa pride Nietzsche in vso zadevo postavi na glavo, češ umetnost je tisto najvišje in je zato proti duhu, proti znanosti, proti metafizi-

ki – pravi antagonizem asketskemu idealu. Najvišje pa je umetnost zato, ker se poživlja na resnico, ker je sama po sebi in s povsem mirno vestjo laž in slepilo. Prav zato je več vredna kot "spoznanje" in "resnica" in "*idealna*" znanost, kakor reče na drugem mestu. Zato ima odslej – namesto tistega "monstruoznega duha", ki da je izgubil interes za umetnost, – *človek* zdaj najvišji interes ravno v umetnosti. Tej misli so mnogi – predvsem iz estetske sfere – ploskali, žal spet le na poseben način naivni in brezmiselni.

Ker se veliki filozofi takole "prekopicujejo", ker stvari obračajo, "kakor se jim ravno zljubi", se seveda vsem modernim "*zlaganstvenikom*" zazdijo neverodostojni: vstaja "zlaganstveniško" protifilozofsko razpoloženje, ki pravi: "držimo se raje znanosti, ki svoje trditve vsaj dokaže". In tako se v moderni dobi vse do današnjega dne razvijajo in v strokovnem svetovnem združenju za estetiko uveljavljajo "strokovne" in "znanstvene estetike". Te ne premorejo niti ene same misli, ki bi bila dostojna tega imena, zato pa kopičijo brez števila vsakršnih "ugotovitev" in dejstev in drugih zanimivih plev, ob katerih se lahko do mile volje dolgočasiš. Ne poznam nič hujšega, kot so te "zlaganstveniške" znanstvene ali strokovne estetike: ta nesporazum kot tak, povsem enak kakor je "znanstvena filozofija" vsakršnih razlik.

Ponovno vprašam: kako je mogoče, da se umetnost in lepota prikažeta kot laž in slepilo, če sprejmemo, da to ni kaka poljubna trditev? In drugo: kako je mogoče, da se prikažeta kot tisto višje in "več vredno" od "idealne" znanosti, če sprejmemo, da tudi to ni kaka poljubna trditev?

Odgovor na prvo vprašanje je videti po dosedanjem premisleku razmeroma lahek. Lepota, umetnost se prikaže kot laž in slepilo lahko le in edinole na polju območja brezpogojne vladavine tistega absolutnega uma in njegovega ideala. Ta um se izpolni kot dovršeno razvita kompleksna in samorazvidna metoda moderne *znanosti*, ki se po tistem

umu in zanj predstavlja človeku kot *spoznanje*, kot *resnica* in velja človeku samemu kot *taka* le, kolikor je človek *brezpogojni osvobodjenec* tistega uma in njegovega ideala tako, da se z njim povsem *identificira, isti*. Torej moderni človek *ni dorasel* doseženemu bistvu moderne znanosti. Ta namreč že vse od prej nakazanega, od Kanta izpeljanega, transcendentalnega obrata in prevrata ni več spoznanje kot zgolj odslikava česa "danega" in "nasebnega", ampak je predstavitev, je ustvaritev, je *produkcija* svojega predmeta kot ideelnega. Današnja praksa znanosti je dovršeni način tega ustvarjanja, take produkcije: je po izmaknjenem *izzivu izzvano izzivanje razpoložljivega*. Ta praksa znanosti pa se dogaja povsem zunaj polja in vladavine nekdanjega nasprotja resnica – laž, bitna bit – videz; vendar ne za človeka, kolikor je še povsem nedorasel bistvu moderne znanosti: kolikor se človek še povsem *identificira ali isti z absolutnim umom "asketskega" ideala* – kljub vsej svoji moderni skepsi, ateizmu, nevernosti, nihilizmu itd. V tej *nedoraslosti* je izvor in bistvo tiste nepoštene, brezdanje, nedolžne, iskrene, sinjeoke, krepostne *zlaganosti* današnjih znanstvenikov, učenjakov, razumnikov, akademikov, šolnikov, javnih avtoritet: vse moderne inteligence, naj bodo "verni" ali "neverni" – materialisti, ateisti, skeptiki, anarhisti, nihilisti, marksisti, komunisti, demokrati, liberalisti ipd. Vsi ti so dandanes brez izjeme in vednosti tisti "*zlaganstveniki*" skozinsko, ki jim manjka najrahljčjšega ovedenja o tem tako zelo, da jim je vsako tako ovedenje odvratno in so do njega sovražni. To pa iz interesa ohranitve svojega takega umnega bivanja, saj se jim zdi slovo od njega enako smrti. Zlaganost človeka danes v nakazanem smislu je tisto svetovnozgodovinsko *nezavedno* modernega človeka.

Če pa se – po prej rečenem – današnja znanost godi povsem zunaj polja in vladavine nekdanjega nasprotja resnica – laž, bitna bit – videz, če je sama način produkcije kot izzvani način izzivanja razpoložljivega, tedaj je tudi

sama kakor umetnost. Je umetnost, če je umetnost od nekdaj že *poiesis (techne)*, ustvarjanje, produkcija, za katero prav tako ne velja tisto absolutno–umno nasprotje resnica – laž, videz – bitna bit. To bi pomenilo, da se današnja znanost po svojem bistvu že godi zunaj oblasti "asketskega" ideala. Vendar se ne more tako goditi, ker ji je to bistvo povsem izmaknjeno, skrito; natančneje: *človeku znanosti* in njenega absolutnega uma je to njeno bistvo skrito in povsem izmaknjeno ter ga pušča v *nedoraslosti* moderni znanosti, ga dela za "zlaganstvenika" in njegovo znanost še vedno za "*idealno*", torej kot izkazovanje nekdanjega "asketskega" ideala. Človeku moderne prakse znanosti je njeno bistvo skrito zato, ker se on po neovedeni oblasti ideala nad njim še vedno *identificira, isti* z absolutnim umom znanosti kot svojo edino človeško "pametjo". To sega daleč, vse do tistega v duši glodajočega in na vse početje nanašajočega se "*čemu*", na katerega ne najde odgovora, ker ga ni. Tisti "*čemu*" je namreč dvojna zahteva: meri na zadosten *razlog* (ratio) za vsako in *vse v celoti*, meri pa obenem na *smoter* ali *cilj* početja in dogajanja *v celoti*. Oboje je osrednja struktura absolutnega amuzičnega uma. Ta "*čemu*" je znamenje tistega obupanega in onemoglega, pesimističnega nihilizma modernega *zlaganstvenika*, ki mu gloda v duši do kosti. Tako ni zmožen umetnosti, kakor jo misli Nietzsche. Da bi je bil zmožen, se mora s tem človekom zgoditi nekaj neznanskega, namreč *razločitev* od tistega absolutnega uma znanosti in njegovega ideala: zgoditi se mora *iztrganje* tega uma iz njegove mučene duše in tako bistvena preustvaritev človeka, ne da bi v taki ločitvi od uma postal spet žival. To pa je zelo dolga zgodba in tudi tista Nietzschejeva obljuba o izpeljavi misli o umetnosti kot "antagonizmu asketskemu idealu" še zdaleč ni izčrpana, saj niti primerno načeta ni. Toda to mora ostati zgodba za drugo priložnost – kakor pri pravljicah *tisoč in ene noči*.

Obvestila

1. Založba Logika iz Kamnika neutrudno izdaja dela popularnega Raymonda Smullyana, tokrat je to *Ta knjiga nima naslova* v prevodu Mete Lah. V Smullyanovih delih niso samo logični paradoksi, zanke in uganke, temveč dostikrat tudi kaj zanimivega za popestritev ur filozofije. Iz zadnjega prevoda zgled o tistih, ki nikoli ne morejo uvideti svoje zmote – tudi če se motijo. Dogmatični teist: "Seveda ne morete razumeti, da imam prav. Preponosni ste, da bi priznali obstoj višjega bitja." Ateist: "Ne morem vam dati razumnega argumenta, ki bi vas prepričal, da Boga ni. Čutite namreč otročjo, vraževerno potrebo po tem, da v nekoga verjamete." Feministka: "Seveda ne morete razumeti, da živimo v moškem svetu in da moški vladajo ženskam; ne samo ekonomsko, ampak tudi na osebni in psihološki ravni. Tega ne morete razumeti, saj ste moški." In še o mističnih filozofih: "Nekoč je živel mož, ki ga je prevzel mistični navdih. Imel je zanimive vpoglede vseh vrst v pravo naravo resničnosti. Ogromno je pisal; pisal je in pisal in pisal. Ni bil popolnoma nesebičen; zaradi svojega pisanja je postal precej prevzet. Mesece zatem, ko je nehal pisati, je z velikim ponosom in veseljem znova in znova prebiral svoje delo. V naslednjih dveh letih je počasi, vendar nepreklicno izgubil vse svoje mistične sposobnosti. Nekega dne je spet prebral svoj rokopis, vendar ni razumel niti besede." **Knjigo lahko naročite na ZTOKS, Lepi pot 6, 1000 Ljubljana.**

2. *Phainomena* 21–22 prinaša obilico zanimivih prispevkov na temo hermenevtike (Vlačič, Gadamer, Komel), časa (Aristotel, Heidegger, Kalan), boga in nesmrtnosti (Hribar, Vetter, Jonas), dobra tretjina revije pa je pod naslovom Sodbe in obsodbe posvečena Heideggru v spornem obdobju 1933–1949.

3. Nova številka *Analize* 3–4 prinaša nadaljevanje polemike med dr. Tinetom Hribarjem in dr. Bojanom Borstnerjem o Descartesu, ki jo je pred časom spodbudil prispevek dr. Borstnerja v naši reviji. Najdaljša rubrika je posvečena metafori, za potrebe poučevanja filozofije pa se zdi najzanimivejši prevod Galena Strawsona Nemožnost moralne odgovornosti.

4. Založba Znanstveno in publicistično središče najavlja prevod *Kratke zgodovine filozofije* Roberta C. Solomona in K. M. Higgins. Solomon je zelo znan ameriški profesor filozofije in avtor številnih uvajalnih del in priročnikov, s katerimi želi filozofijo na privlačen in umljiv način približati širšim bralskim krogom, med katere spadajo tudi dijaki. Za tiste med njimi, ki se želijo pri maturitetni nalogi seznaniti z vzhodno filozofijo, bo dobrodošel priročnik, s katerim bodo lahko iskali vzporednice med vzhodno in zahodno mislijo. V prvih dveh delih knjiga prinaša poleg filozofske misli tudi mitsko in religiozno tradicijo zahoda in vzhoda, v tretjem novoveško filozofijo, v zadnjem govori o sodobni filozofiji med modernizmom in postmodernizmom. Maloprodajna cena bo 4620 tolarjev, kar ni pretirano za 500 strani branja.

Sodelavci

dr. Tine Hribar, filozof, predstojnik oddelka za filozofijo na FF

Primož Repar, pesnik, esejist in prevajalec

dr. Ivo Urbančič, filozof

FNM 2/1998 (18. številka, 5. letnik)

Revijo izdaja Državni izpitni center Ljubljana

Izdajateljski svet: dr. Bojan Borstner, dr. Peter Caldwell, dr. Maria Fürst, dr. Sergij Gabršček (predsednik sveta),
dr. Janko Kos, dr. Jürgen Trinks, dr. Andrej Ule, dr. Pavle Zgaga

Člani uredništva: Mišo Dačić, Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc, Antonija Verovnik, Dragica Kranjc

Glavna urednica: Metka Uršič

Odgovorna urednika: Alenka Hladnik, mag. Marjan Šimenc

Jezikovni pregled: Helena Škrlep

Likovno oblikovanje: Eduard Čehovin

DTP: Božo Matičič

Naslov uredništva: Državni izpitni center, Podmilščakova 25, 61000 Ljubljana, telefon 061/132 21 03,
telefaks 132-43-78

Tisk: Studio Print

Naklada: 500 izvodov

Po mnenju Ministrstva za šolstvo in šport št. 388/95 z dne 30. 1. 1995 se za revijo plačuje 5 % davek
od prometa proizvodov.

Revija izhaja štirikrat na leto. Letna naročnina je 1200 SIT. Cena za posamezni izvod je 460 SIT, dvojna številka
pa stane 820 SIT.

ISSN 1318 - 5584