

Trije pristopi h kritiki absolutnega idealizma

ROK SVETLIČ

Univerza v Ljubljani,

Filozofska fakulteta,

Oddelek za filozofijo,

Aškerčeva 2, SI 1000-Ljubljana

IZVLEČEK

V tem sestavku bomo prikazali kritike, pod težo katerih se je počasi začel rušiti pravzaprav popoln filozofski sistem in zaradi katerih je posledje vračanje k Heglovim nastavkom vsaj problematično. Možne so kritike različnih stopenj: od zavračanja Heglove absolutne izvedbe do zavračanja spekulacije nasploh. Prvo naj prikaže prvo poglavje, ki se bo osredotočilo na težave absolutizacije refleksije, drugo poglavje pa bo prikazalo odklanjanje mišljenja in refleksije nasploh. V tretjem poglavju bomo podali kritiko Hegla iz perspektive svetega.

Ključne besede: absolutni idealizem, G. W. F. Hegel, spekulacija, refleksija, sveto

ZUSAMMENFASSUNG

DREI ANSICHTEN ZUR KRITIK DES ABSOLUTEN IDEALISMUS

In diesem Beitrag werden die Kritiken dargestellt, unter deren Schwere ein eigentlich perfektes philosophisches System sich brechen begonnen hat und weswegen danach die Wiederaufnahme der Hegelschen Ansätze am wenigstens problematisch ist. Unter diesen Kritiken bestehen verschiedene Grade derselben: von der Weigerung der Hegelschen absoluten Ausführung bis zur Weigerung der Spekulation überhaupt. Das erste Kapitel wird den Schwierigkeiten der Absolutisierung der Reflexion gewidmet, das zweite der Ablehnung des Denkens und Reflexion überhaupt, im dritten Kapitel wird aber eine Kritik auf dem Standpunkt des Heiligen vorgestellt.

Schlüsselwörter: absoluter Idealismus, G. W. F. Hegel, Spekulation, Reflexion, das Heilige

Heglov sistem absolutnega idealizma je bil zadnji take vrste v zgodovini. Z njegovo zavrnitvijo so verjetno za vedno utonile sanje o absolutnem spoznanju. Slednje je bilo mogoče le pod predpostavko ne le zmanjšanja razdalje med človekom in svetom, med subjektom in objektom, med mislijo in bitjo, temveč skozi ukinitve te razdalje. To je izvedljivo le na naslednja načina: bodisi da je vse, kar biva, objekt, bodisi da je vse, kar biva, subjekt. Slednjega izbere Hegel: subjekt je substanca, spoznanje ni transcendiranje misli k drugobiti, ampak prihajanje absolutna k sebi, vse znotraj imanence. Spoznanje ni korespondenca, ampak identiteta.

1. Notranja kritika absolutne refleksije

V tem poglavju se bomo osredotočili na kritike *absolutne* spekulacije, katere eksplicitno še ostajajo znotraj refleksije.

S padcem sistema absolutnega idealizma zarez med subjektom in objektom znova nastane (gl. Pejović, 1979, 11 in nasl.). Pride do spoznanja, da biti vendarle ni mogoče utopiti v mišljenju, da imamo poleg mišljenja samostojno bit, ki je s tem za mišljenje drugo-bit. S tem nastane nov (star) problem: kako jo misliti. Vsekakor mora biti to drug način kot v nemškem idealizmu, na primer kot je to pri Fichteju, ki pravi: razumemo lahko le, kar smo proizvedli. Priti mora do novega pojma samorazumevanja, pri čemer spoznanje ne sme biti samotransparenca. Izhajati je treba iz ugotovitve, da se bit v spoznanju ne izčrpa v celoti.

Neposredno kritiko absolutne refleksije najdemo v članku Walterja Schultza z naslovom "Problem absolutne refleksije" (gl. Schultz, 1981A). Ves članek je pisan v duhu kritike zgolj absolutne refleksije, ne pa refleksije nasploh. Eksplicitno pravi, da se refleksije ne da kratko malo znebiti, tako da se gleda proč. Nasprotno, treba je misliti do konca. Pravi, da imajo idealisti prav, ko resnico razumejo kot pogovor med jazom in bivajočim, ne pa kot bit na sebi. Motijo pa se, ko vse zvajajo na jaz.

Glavni problem absolutne refleksije je v nerešenju problema samoomezmoženja absolutnega subjekta. Namreč, absolutni jaz, če naj bo absoluten, nima ne začetka ne konca in zato s tem absolutom na noben način ni mogoče začeti, niti ga ni mogoče dojeti. Smo pred glavno antinomijo absolutne refleksije:

- Teza: Ničesar ni, česar jaz ne bi mogel povprašati po izvoru, dvomiti o tem. Nič ni mogoče zunaj absolutnega jaza. Torej je jaz princip za vse.

- Antiteza: Absolutnega jaza se ne da v sebi zapopasti, torej ne more biti princip vsega.

To kaže na vsemoč jaza nasproti vsemu in nemoč nasproti sebi. To je že misel poznega Schellinga, ki je s tem dajal zagon prvim kritikam Heglovega sistema.

Kljub ambicijam čistega jaza, da bi gradil svet iz samega sebe, ni bilo po drugi strani nikdar dvoma v to, da je bivajoče pred konstitutivnim mišljenjem že tu (gl. prav tam, 16). To je factum biti. Ravno ta factum bi idealistična filozofija rada pojasnila. Četudi Descartes metodično dvomi, ta dvom vsekakor plava v nečem, kar je onstran dvoma, v tem, da četudi želimo jasnejše pojasnitve lastnega bivanja, vendarle že smo. Descartesu gre ravno za utemeljevanje sveta, ki je že tu, in to pred nastopom konstitutivnega mišljenja. In ravno ta factum je preprečeval zdrš v neskončno, katerega nevarnost je vprašanje o samoomezmoženju absolutnega jaza prinašalo s seboj. Torej, človek povsem podvomiti v obstoj sveta nikdar ne more.

Tako kot je nemogoča naivna metafizika, je nemogoč tudi idealizem: če refleksija postane absolutna, postane s tem postavljena zase in kot taka, kolikor naj bo resnična, je nerazumljiva. V tem je paradoks nemškega idealizma. Absolutna refleksija naj bi bila osnova vsega, sama pa ne more biti zapopadena. Je lahko le privzeta v "vselej že gesti",

kar je pa že izhodišče eksistencializma.

Toda kaj je vzrok za težnjo po absolutizaciji? V vsakdanjem življenju se človek srečuje z drugimi ljudmi in stvarmi kot od njih razmejen. Celó od sebe se človek lahko distancira in to zmožnost idealisti pretolmačijo v dejanje absolutnega jaza. Da bi pa ta jaz nastopil kot konstitutivno mišljenje, sta potrebna dva pojava v zgodovini filozofije oziroma njuno mešanje.

Pri Platonu je transcendenca oddaljena, pa (mukoma) vendarle dosegljiva. Nasprotno je v krščanstvu transcendenca popolnoma nedosegljiva. To je posledica absolutne heterogenosti, saj je svet ustvarjen iz nič, zato nima stvaritelj nič skupnega s svetom. Kot mešanica teh dveh elementov nastopi naziranje, da se človek vendarle lahko posredno približa transcendeni: namreč, da ponavlja pot stvarjenja, tako da svet gradi (gl. prav tam, 26). Božje stvarjenje je tako motiv nemškega idealizma. Napaka, ki jo pri tem dela nemški idealizem, je: iz dejstva, da svet razumem le, če je razčlenjen, ni upravičeno sklepati na razliko med empiričnim in absolutnim jazom. Smisel ni niti v objektu niti v subjektu. Za jaz je smisel le v odnosu do bivajočega. Brez odnosa do x ostane jaz prazen. Čista misel je prazna misel. In taki misli se ne sme pripisovati nič realnega. Ravno to počne nemški idealizem. Ne uvidi, da odmisli ne pomeni odpraviti. Res je, da se jaz od bivajočega razlikuje, vendar ostaja v odnosu do njega. Če pravim: "Menim, da se od bivajočega razlikujem", ni v tem nič realnega, kar pa bi bilo pogoj za to, da absolutni jaz vzame nase gradnjo sveta.

Filozofija se mora zadržati pred padcem v prazen prostor, tako da se ove nemožnosti (pre)živetja čistega jaza. To pa ni, in tu je glavni poudarek avtorja, zavračanje reflesije. Odločno nasprotuje kierkegaardovskemu odklanjanju reflesije nasploh kot nečesa nepristnega, deriviranega. Ni jaza brez odnosa do bivajočega in ni bivajočega brez odnosa do jaza, pri čemer lahko "odnos" beremo kot "refleksijo". Prihodnost filozofije ni niti v absolutni refleksiji niti v nerefektiranem bivajočem, ampak v refleksiji razločitve jaza in biti. To je bistvo človeka.

To so glavne obožbe zoper absolutni subjekt. S prikazom nemožnosti absolutne reflesije propade Heglov absolutni idealizem kot poslednja oblika esencializma, ki uči, da nekaj je tako in tako, če ta "nekaj" je. Ta "če je" je v absolutnem idealizmu preskočen in poslej je treba izhajati iz eksistence, eksistencializem zamenja esencializem.¹

Podobno začne svojo kritiko Ricoeur. Takoj da vedeti, da mu ne gre za radikalno odpravo reflesije, s tem ko že na začetku zastavi vprašanje: kaj ima danes bodočnost v refleksivni tradiciji? (gl. Ricoeur, 1978, 161-200). Začne s prikazom dveh ugovorov zoper absolutno refleksijo.

Prvi je ugovor psihoanalize. Ta meri na točko največje trdnosti novega veka, na tisti "cogito", ki zagotavlja tisti "sum". Freud nekoč samotransparentno zavest razdeli na tri področja - nezavedno, predzavedno in zavedno - ter vsak segment podredi različnim zakonom. Nekoč edini zavesti ostane le košček ozemlja, ki upravlja stik z realnostjo, in še ta je podrejen gibanju nezavednega.

Spoznanje jaza, zavesti, lahko razdelimo na dva dela: na apodiktično in adekvatno. Prvo spoznanje se tiče tega, da-sem, drugo pa tega, kako-sem. Inovacija psihoanalize je, da to dvoje ločuje. Namreč, ni jasan smisel tega jaz-sem, manjka mu odgovor na vprašanje kako-sem. Jaz se *postavlja*, ne pa *poseduje*. Gotovo je sicer apodiktično spoznanje, da-sem, ni pa gotovo adekvatno spoznanje, kaj-sem. Tako jaz ve

¹ Prve korake v smeri kritike Hegla naredi, kot rečeno, pozni Schelling, ko Heglovo filozofijo imenuje negativno filozofijo, tj. tako, ki izhaja iz tega, da nekaj je tako in tako, *če ta nekaj je*. Manjka pozitivna filozofija, ki bo tematizirala fakt bivajočega.

le, da je, pri čemer ostaja popolnoma slep in kot tak ne more biti kandidat za konstitutivno mišljenje, kot ga skuša izpeljati idealizem.

Naslednji je ugovor strukturalizma. Izhaja iz spora s Husserlovo podmeno, da je podeljevanje pomena najsplošnejša lastnost zavesti. Znak prejme pomen in glede na to, da znaki sestavljajo jezik, se problem jezika rešuje po tem ključu. Strukturalisti Husserlu očitajo, da je pri tem preskočil poglavje o objektivni znanosti o jeziku, lingvistiko. Po slednji je jezik avtonomna entiteta, v kateri ni nič zunanjega, le notranje, ni transcendence. Tu fenomenologija problematizira, zastavi vprašanje: kdo govori, če poleg strukture ni ničesar? Pokaže se nujnost povezovanja jezika in govora v izrekanje. Na vprašanje, ali je "jaz" tvorba jezika, lingvistika sicer odgovarja z "da", fenomenologija pa z "ne". Neodvisno od rešitve oziroma rešljivosti tega spora je iz njega fenomenologija odnesla spoznanje, namreč nujnost, da v bodoče veže k subjektu govor. Avtor zaključí, da z lingvistiko filozofija subjekta ni odpravljena, odpravljena je le idealistična koncepcija absolutnega subjekta. Subjekt vendarle ostaja pogoj možnost govorjenja, saj govorjenja ni brez simbolne funkcije, tj. distance do sveta, to pa omogoča le subjekt.

S tem spoznanjem, uvedbo govornega subjekta, se zmanjša razkorak med apodiktičnim in adekvatnim delom subjektivitete. Vznikne potreba po novi disciplini, tj. "hermenevtiki jaz-sem", ki bo interpretirala skriti smisel. Kajti le tako se človek lahko spozna, tj. prek simbolnega, skozi znake, saj je krajša pot človeku zaprta. Pot do samospoznanja ter s tem hkrati spoznanja sveta vodi prek "hermenevtike jaz-sem", tistega "jaz-sem", ki je pred "jaz-mislím". Le tako se lahko preseže solipsizem cogita.

V tem poglavju smo skušali predstaviti notranje razloge razpada sistema absolutnega idealizma in s tem zaupanja v absolutno refleksijo. Prikazani razlogi so bolj kompleksni in zapleteni, kot je na primer dejstvo, da je Hegel vključil v svoj sistem tudi znanost o naravi, naravoslovje, za katero je bilo spričo naglega razvoja kmalu očitno, da zahteva zase svoje dostojanstvo (gl. Gadamer, 1980, 34) - kar je že zadostovalo za načenanje sistema. Delno so bile prikazane tudi ponujene rešitve, kar pravzaprav že sodi v drugo poglavje.

2. Zunanja kritika (absolutne) refleksije

Preidimo sedaj k prikazu zavračanja refleksije nasploh. Kot predstavnika te kritike smo izbrali Kierkegaarda. Čeprav je generalno zavračanje racionalističnega pristopa v filozofiji prisotno tudi pri drugih avtorjih, na primer pri Heidegguru, gre Kierkegaard v primerjavi z njim dlje. Ne ustavi se pri odklanjanju refleksije, še več, spoznanje nemoči kakršnekoli oblike umnega spoznanja ga pripelje do religioznosti, v vero.

Kierkegaard je začetnik eksistencializma. Edino, kjer lahko filozofija začne, je fakt eksistence. Ta se s svojo nujnostjo vsiljuje tako prepričljivo, da nagovarja misel neprimerno glasneje kot, na drugi strani, kajstvo, občost. Kierkegaard zahteva ponovno povrnitev dostojanstva eksistenci in s tem odločno zavrača Heglov esencializem. Tipičen termin, ki kaže na torišče Kierkegaardove filozofije, je pojem ponovitve. Za razliko od Grkov, ki imajo spominjanje (*anamnesis*) za pot do resnice - saj je pri njih vse, kar je resnično, že bilo - uvede Kierkegaard pojem ponovitve (gl. Kierkegaard, 1987, 150). Vse, kar je resnično, bivajoče, nastaja sedaj, tu in sedaj. Prvo je gesta esencializma, ki se končuje s Heglom, drugo gesta eksistencializma, ki se začneja s Kierkegaardom.

Vendar ima človek pri spoznavanju fakta eksistence težave. Za razliko od nemške idealistične tradicije, ki se giblje znotraj imanence, je po Kierkegaardu resnica v transcendenci, do katere misel ne more in je kot taka skrivnost. Opraviti imamo z

absolutno razliko med transcendentno in imanenco. Mišljenje je v pravem spoznanju neuporabno, vsak sistem misli je tiranija misli. V takem sistemu ni mesta za eksistenco, tj. človeka. Mislimo lahko le pojem človeka, ne človeka samega, zato nagnjenje v filozofiji k občemu, k esencializmu.

Do resnice se lahko človek povzpne le z vero, oziroma natančneje, ne more se povzpeti, Bog se mora skloniti k njemu, saj človek nima resnice (gl. Hribar, 1987, 260), za razliko od Sokratovega nauka; vendar Sokrat ni na tako napačni poti kot Hegel, ki uči absolutno spoznanje. Sokrat vidi možnost stika z resnico v subjektovi dejavnosti. Po Kierkegaardu pa ni resnice niti v subjektu, kateri nujno potrebuje za spoznanje resnice pomoč transcendence.

V časovnem smislu ima to spoznanje strukturo *trenutka* in ne procesa, kar je značilno za učenje. To še enkrat opozori, da spoznanje ne more biti produkt človekove marljivosti in prizadevnosti. Kierkegaardova misel "bolj kot na sistem spominja na konico. To je filozofija točke in ta točka je trenutek" (gl. Hersch, 1999, 76). Kljub temu, da je pojem trenutka eden centralnih pojmov v njegovi misli, ni možno, glede na to, da Kierkegaard ni mislec sistema, razumeti pomena tega izraza v ostro izdelani podobi. Pomeni točko odkritja resnice, pomeni boga, ki je pogoj spoznanja resnice (spomnimo se, da človek sam ne more avtonomno zakoračiti v transcendentno), včasih pa Kierkegaard govori v zvezi s trenutkom o njegovih politično-cerkvenih konfliktih. Skratka, trenutek je točka, kjer se srečata človek in resnica (bog), po tem ko teoretična misel nima nič več povedati o faktu eksistence.

Filozofija tako sega v sfero posamične enkratne eksistence, pri čemer se filozofija zavestno zlije z vero. Kierkegaard Heglu ne očita nekonsistentnosti, pač pa le to, da ničesar ne rešuje na polju eksistence. Heglova filozofija je tipično retrogradna filozofija in kot taka ne more niti načeti vprašanja etike. Po Kierkegaardu gleda človek predse, opazovalec (Hegel) pa za sabo. Kierkegaard ni prehitel Hegla kot filozofa, ampak ga je spodkopal (gl. Hribar, 1987, 246).

3. Kritika absolutnega idealizma skozi vprašanje svetega

Heglova misel ni bila brez posledic za etiko v prihodnje, čeprav ji Kierkegaard očita, da ni sposobna misliti etičnega. Morda ravno zato. Etična vprašanja Hegel objektivizira v smislu nujnosti institucij za etično življenje. Ta naravnost se razvije v inherentni polemiki s Kantom, ki zagovarja, da je mesto etičnega v posamezniku. Temu nasprotno Hegel postavi etično življenje posameznika na raven občega, npr. v državo s svojimi pravili, pravom. Zato življenje v državi ni omejitev svobode, ampak šele resnični svet svobode, ker omejuje le poljubno (gl. Hegel, 1981, 214).

Če je v prejšnjih dveh poglavjih podan prikaz težav Heglove filozofije na ontološkem področju, bo v tem prikazana nemoč absolutnega idealizma za reševanje etičnih vprašanj. Dandanes se je izkazalo namreč, da ni ničesar več, kar bi subjekt lahko imel le za objekt: ekologija, holokavst, človekove pravice itd. V to poglavje sodi tudi problem statusa človekovih pravic,² katerih dandanes ne moremo utemeljiti niti metafizično, s sklicevanjem na boga, niti racionalno, saj je z racionalističnimi sistemi že davno konec, poleg tega pa je ravno delanje-za-objekt omogočilo največje kršitve človekovih pravic v

² Študija F. J. Wetza "Die Würde der Menschen ist antastbar" (1998) je v celoti posvečena temu vprašanju. Wetz piše s stališča pravnika, ki se znajde v zadregi posrednika med filozofskimi refleksijami o statusu človekovih pravic in pravno prakso, ki zahteva odgovor tu in sedaj. Na to opozarja že sam naslov, ki je negacija določbe nemške ustave: "Človekovo dostojanstvo je nedotakljivo."

zgodovini. V holokavstu je človek obravnavan kot čisti objekt: kot odpadek, večasih surovina, objekt industrijskega ubijanja, "reciklaže". Ena od možnosti utemeljevanja človekovih pravic se pokaže pri Heideggru, s tem da utemeljevanje ni najboljša beseda, ker gre Heideggru ravno za to, da utemeljevanje ne izhaja iz nekega temelja. Govorili bomo o horizontu biti in svetega.

Gre za večne nepisane zakone, ki ne izhajajo iz etike, saj stojijo na izvoru vsakršne morale in etike. Ti zakoni niso zakoni bivajočega, ampak zakoni biti (gl. Hribar, 1993, 5). Če jih gledamo s perspektive bivajočega, niso, kot zakoni biti, oprti na nič. Spadajo v območje svetega, ki ga ne smemo enačiti z božjim, sakralnim. Sveto se razpre na ravni biti in s tem šele nastane horizont, kamor se lahko vpiše božje. Zato smrt boga (Nietzsche) nima vpliva na dimenzijo svetega, če npr. stalinizem vrže skozi vrata boga, še ne pomeni, da ni ničesar svetega več. Če mislimo na svetost življenja, mislimo na svetost v tem smislu. Tu se osredotočimo na primerjavo Heideggrovega in metafizičnega (za primer metafizike bomo vzeli Hegla) obravnavanja nenapisanih, večnih zakonov. Kot polje srečanja tih dveh stališč bomo vzeli zaplet iz Sofoklove Antigone, kjer Antigona krši državno prepoved pokopa svojega brata, za kar je kaznovana.

Ko Kreont prepove pokop Polinejka, krši zakone biti - v tem primeru posvečenost mrtvih. Hegel ne spregleda, da je Kreont prekorščil meje (človeške) oblasti. Saj, zakaj bi se oblast morala ustaviti v svojih odredbah? Kaj je tisto *drugo* zunaj oblasti, tj. duha na določeni stopnji, kar bi moral duh spoštovati, če pa je duh vse, kar je, in zunaj njega ni nič? Vrhovno bivajoče, Dobro, je temelj vsega, čisto vsega, torej ne more biti zunaj tega nič, na kar bi morala oblast, ki v imenu absoluta deluje, paziti. Če pride do kršitve odredbe vladarja, jo pač s kaznijo na simbolni ravni odpravimo, in v tem smislu je Antigona kriminalka, običajna, kot na primer tat koles. Hegel ne more spregledati razlike med Antigono in Kreontom, ki prepove pokop, ne more spregledati, da je Kreont posegel tja, kamor človeška roka ne sme.

Vsa metafizika ne more spregledati razlike med razpoložljivim in nerazpoložljivim, saj je kreontovstvo v srži metafizike (gl. prav tam, 75). To je vidno že pri Platonu kot začetniku metafizike, saj je nad zakonom mrtvih zakon varuhov (človeških) zakonov, tj. filozofov, in ti lahko izrečejo smrtno kazen, če je prestopnik nepopoljšljiv. Heglov sistem je dovršitev metafizike svetlobe, katero začne Platon, ko mu uspe iztrgati iz biti le njen svetli del. Hegel ne dopušča razpoke v celoti bivajočega, katera ne omogoča sintetiziranja vsega bivajočega v Eno (gl. prav tam, 51). V takem miselnem okolju večni zakoni biti inflatirajo v zemeljske, in ker zunaj absoluta ni nič, spadajo v absolut sam, ki v igri tez, antitez in sintez prihaja k sebi. V toliko sta "primer Antigona" ali "primer holokavst" le dve izmed antitez v zgodovini k sebi kotalečega se absoluta. Šlo naj bi le za preprosto nasprotje med družino in državo, ki se bo vsak čas razrešilo na višji stopnji.

Z ontološko diferenco³ se nam nudi spoznanje razpoke v biti, ki preprečuje, da bi se staknili človeški in božji zakoni (gl. prav tam, 51). K biti spada enako izvorno skrivnost, ki predstavlja brezno, katerega ne more zasuti nobeno vrhovno bivajoče. In mogočno, kreatorsko besnenje volje do moči je le nemočen ples lastne bede nad breznom skrivnosti, razpoke v biti; saj človek, ki si domišlja, da je bog, ni bog, ampak spaček.

³ Vprašanju utemeljevanja etosa dandanes je v celoti posvečena študija T. Hribarja z naslovom Pustiti biti (1994).

Skrivnosti metafizika ne pozna, celo smrt si razloži kot objekt, s pokopom, zakoni biti pa so skrivnostni zakoni, *kolikor je bit skrivnost*. Metafizika je kot metafizika svetlobe zgodovina ločevanja svetlega dela biti in njenega temnega, skrivanja. Kar je resnično, je vidno (logično), kar je vidno (logično), je resnično. To pomeni, da kar je nevidno oz. nelogično, ne obstaja. Skrivnost je skrivnost ravno zato, ker se odteguje, upira dojetju. Kdor stoji na stališču Dobrega, preprosto ne more razumeti, kaj bi poleg tega Dobrega lahko še obstajalo, kamor Dobro ne bi smelo stegniti roke. To bi pomenilo, da obstaja nekaj boljšega, kot je Dobro, kar pa je nesmisel. Ne vidi, da tisto, kamor ne sme, ni nekaj boljšega, ampak preprosto drugačnega. In da zaradi tega, ker je drugačno kot Dobro, še ne pomeni, da je slabo. V imenu Dobrega se sme kamorkoli (tudi v sfero svetega, za katero smo s stališča Dobrega slepi) in narediti karkoli (nasprotnika Dobrega = zločinca v skrajni sili tudi ubiti). Kot je rekel Vattimo,⁴ absolutna vrednota = pooblastilo za ubijanje. Vrednota pa lahko postane absolutna le ob spregledu ontološke diference. Torej ob spregledu ravni, ki je bolj "absolutna" od absolutizacije (vrednote, tj. bivajočega) v tem, da ne more biti vključena vanjo. Tudi če neko bivajoče vstopi namesto biti, kar se zgodi v metafiziki, lahko stopi le na način, da bivajoče opravlja "funkcijo" biti, je njen "vršilec dolžnosti", ne more pa je izpodriniti in s tem zakriti zarez skrivnosti v svetu. Izhajajoč iz tega, se da očitati Heideggru samemu, da spregleda, da je človekovo življenje v postavju, čeprav je blizu temu, da postane razpoložljivo (in čeprav se postavju ne more nihče izmakniti), še vedno sveto, skratka, je nosilec človekovih pravic (gl. Hribar, 1992, 71 in nasl.). Kot rečeno, četudi je bog mrtev, ostaja sveto, ki izhaja iz razmika v postavju, kar je posledica sicer zakriljive, ne pa odpravljive ontološke diference. Postavje se nikdar na more docela skleniti vase, nikoli ne more ponikniti tisto, iz česar izhajajo svetost življenja in človekovo dostojanstvo ter človekove pravice.

LITERATURA

- H. Blumenberg, 1996: "Selbsterhaltung und Beharrung", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- M. Božovič, 1990: "Descartes - izganjalec hudiča", v: *Filozofski vestnik* 1/1990, Ljubljana.
- R. Descartes, 1988: *Meditacije*. Ljubljana, Slovenska matica.
- M. Dolar, 1985: *Hegel in objekt*, Ljubljana, Analecta.
- H. G. Gadamer, 1978: "Hermeneutika kao praktička filozofija", v: Josip Brkič, *Čemu još filozofija?* Zagreb, Znaci, 225-250.
- H. G. Gadamer, 1980: "Vernunft in Zeitalter der Wiessenschaft", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- G. W. F. Hegel, 1981: *Pravni i politički spisi*. Beograd, Nolit.
- G. W. F. Hegel, 1998: *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
- D. Henrich, 1996: "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", v: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- J. Hersch, 1999: "Trenutek", v: *UNESCO, Živeči Kierkegaard*, Ljubljana, *Apokalipsa*, 75-80.
- T. Hribar, 1993: *Fenomenologija I*. Slovenska matica, Ljubljana.
- T. Hribar, 1987: "Kierkegaardovski suspenz", v: Kierkegaard: *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*, Ljubljana.
- T. Hribar, 1991: *Uvod v etiko*. Ljubljana, Nova revija.
- T. Hribar, 1994: *Pustiti biti*. Maribor, Založba Obzorja.
- T. Hribar, 1992: *Ontološka diferenca*. Ljubljana, Phainomena.
- T. Hribar, 1993: *Tragična etika svetosti*. Ljubljana, Slovenska matica.
- S. Kierkegaard, 1987: *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*. Ljubljana, Slovenska matica.

⁴ O tem glej več v: G. Vattimo (1986).

- S. Kierkegaard, 1998: *Pojem tesnobe*. Ljubljana, Slovenska matica.
- D. Pejović, 1970: *Sistem i egzistencija*. Zagreb, Zora.
- P. Ricour, 1978: "Budučnost filozofije i pitanje o subjektu", v: Josip Brkič, *Čemu još filozofija?* Zagreb, Znaci, 161-200.
- W. Schultz, 1981A: "Problem der absoluten Reflexion", v: *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart, Reclam, 6-39.
- W. Schultz, 1981B: "Philosophie als absolutes Wissen", v: *Vernunft und Freiheit*. Stuttgart, Reclam, 53-79.
- W. Schultz, 1996: *Bog novovjekovne metafizike*. Zagreb, Matica Hrvatska.
- G. Vattimo, 1986: *Jenseits vom Subjekt*. Hermann Boehaus nach., Graz-Wien.
- W. Welsch, 1996: *Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- W. Welsch, 1997: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin, Alademieverlag.
- F. J. Wetz, 1998: *Die Würde der Menschen ist antastbar*. Stuttgart, Klett-Cotta.