

Janko Lozar

NIHILIZEM PRED NIETZSCHEJEM

Že v naslovu knjige ameriškega filozofa Michaela Allena Gillespieja *Nihilism Before Nietzsche*¹ udari na plano beseda nihilizem, ki je stalna spremljevalka vsake interpretacije Nietzschejeve filozofije. In to povsem upravičeno, saj se je Nietzsche okoli tega problema neprestano vrtel. Seveda se pri vsakem (modernem) mislecu nihilizem pojavi v drugačni, samosvoji luči. Temeljna dilema pa bodi, ali je Nietzsche nihilist par excellence ali pa je nihilizem vendarle uspel premagati. Pri Gillespieju je zgodba sledeča:

Da bi razumeli, zakaj je Nietzschejevo razumevanje nihilizma nedosledno, moramo raziskati izvor nihilizma (...) Nihilizem v nasprotju z Nietzschejevim prepričanjem ni posledica smrti Boga, ampak posledica rojstva oziroma ponovnega rojstva drugega tipa Boga, vsemogočnega Boga volje, ki vzbudi dvom o razumu in celotni naravi ter s tem sprevrča večne kriterije resnice in pravice ter dobrega in zla. Ta ideja Boga je prevladala v štirinajstem stoletju, uničila srednjeveško sintezo filozofije in teologije in katalpizirala človeka v nov način mišljenja in biti, *via moderna*, ki se v bistvenih pogledih razlikuje od *via antiqua*.²

¹Michael A. Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (The University of Chicago Press, 1996). Odslej kot Gillespie.

²Prav tam, xii.

1. Viljem Ockham, Descartes in varljivi Bog

Michael Allen Gillespie začne svojo zgodbo z Descartesom oziroma njegovim odzivom na takratni čas. Na radikalno skepso, ki je pretela, da sesuje sholastični tempelj razuma. Prvo poglavje ima naslov *Descartes in varljivi Bog*. Odgovor na vprašanje oziroma rešitev iz stanja radikalnega dvoma najdemo v Descartesovem slovitom izreku *cogito ergo sum*, in Gillespiejeva miselna pot bo ravno v vpraševanju, kaj je tisto, kar je Descartesa gnalo v iskanje absolutne gotovosti. Že v naslovu poglavja nam Gillespie namigne, da moramo razlog za njegov siloviti napor jasnega in razločnega spoznanja iskati v metafizičnem dvomu. Prvi Descartesov korak v *Meditacijah*³ je radikalni dvom, ki torej ni kar iz trte izvit, ampak prej predstavlja Perzejev ščit, ki ga prvi filozof novega veka dvigne v bran pred grozovitim pogledom malignega genija. V prvi meditaciji se tako pokaže, da se pred pogledom Varljivca sesujejo v prah tako čutne zaznave, celotna realnost budnega stanja, ki ga je nemogoče ločiti od sna, spominske podobe, matematične resnice, vse dokler ne preostaneta na filozofskem prizorišču le še sam ščit dvomečega duha in *genius malignus*. Kaj to pomeni? Kako to, da zlobni demon ni razblinil tudi ščita? Odgovor Descartesa je osupljiv: Bog ga lahko vara v vsakem trenutku, razen takrat, kadar dvomi. Tako je lahko v nekem trenutku prepričan, da hodi po cesti, a ker gre za čutno zaznavo, je kaj mogoče, da ga pri tem Bog vara in da to ne drži. Lahko se zanese na resničnost spominske predstave, toda tudi v tem je lahko v zmoti. Nadalje je lahko trdno prepričan o preprosti resnici aritmetičnega računa, da sta dve in dve štiri, a niti v tem primeru ne more biti najbolj prepričan, ali ga Bog pri tem vleče za nos ali ne. Pogled hudobnega demona, ki poučuje, da je vse lažno, pa se vendarle nekje ustavi. Vpričo malignega genija lahko človek podvomi o prav vsem, samo o tem ne, da o tem dvomi. Lahko podvomimo o tem, da dvomimo? S tem uvidom se je Descartes dokopal do Arhimedove točke duha, s katere je ne le odgnal božanskega varljivca, ampak ga tudi sam *genius malignus* ne more speljati v zmoto.

Pa vendar je neki, ne vem kakšen, nadvse mogočen, nadvse zviti varljivec, ki me ves čas pridno slepi. A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek »Jaz sem, jaz bivam«, kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.⁴

³ René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

⁴ Prav tam, str. 56.

Kdo je ta »hudoben, kar se da mogočen in prekanjen duh, ki se z vso vneto zavzema za to, da bi človeka zapeljal v zmoto«?⁵ Kaj se je zgodilo s srednjeveško teologijo in ontologijo?

Viljem Ockham je s svojim nominalizmom v svet prebudil podobo Boga, ki je popolnoma zamajala srednjeveške temelje sveta. Vendar se bomo lažje gibali pod različnimi obzorji in samorazumevanji človeka, če razgrnemo predse Heraklitov 119. fragment, ki ga izredno pretanjeno razlaga Damir Barbarič:

Fragment *Ēthos anthrópo datmon* [človeku je etos daimon – op. J. L.] bi tedaj pomenil približno: bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja je za človeka odprtost in stalno razmerje z bogom in božanskim. Prav na to, kaže, napotuje znana legenda o Heraklitu, ki je obiskovalce, ko so, iščoč slavnega modreca, osupli obstali pred nadvse trivialnim prizorom človeka, ki se greje pri ognjišču, hrabil, naj vstopijo, češ, 'da so tudi tu notri bogovi'.⁶

In malo pred tem:

V fragmentu 78, na primer, govori Heraklit ne le o ethos-u človeka, ampak tudi boga. Težko je torej predpostavljati, da bi bil tudi bogu [Heraklit] pripravljen pritakniti nekakšno 'na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja', namreč 'individualnost', kakor je od Dielsa do danes ta beseda fragmenta skoraj enoglasno razlagana. Zdi se, da beseda *ethos* tu prej pomeni nastanjenje, z navado in običaji pridobljen in uhojen kraj in okrožje bistvenega delovanja, prostor življenjskega gibanja, kot je to pred vsemi v zadnjem času pri svojih interpretacijah Heraklita stalno poudarjal Heidegger.⁷

Človeka in njegovo dobo tako bolje spoznamo, če spoznamo njegovega boga oziroma bogove, velja pa seveda tudi obratno. Do kakšne radikalne vzajemne premene etosa Boga in človeka pride pri Viljemu Ockhamu? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razgrniti etos srednjeveškega človeka. Pa se za hip pomudimo pri Aristotelovem Bogu (in človeku). Kaj je božansko, kaj je Bog po Aristotelu? Njegov odgovor je jasen: Bog je Um ali, natančneje, umevanje umevanja. Človek pa je božanski, torej v Bogu, kolikor umeva. Naj

⁵ Prav tam, str. 54.

⁶ Damir Barbarič, *Človek v noči v: Phainomena VI/19–20*, Nova revija, Ljubljana 1997, str. 130.

⁷ Prav tam, str. 130.

je Plotin v *Eneadah* še tako zavračal in poniževal Aristotelovega Boga, češ kakšen Bog je to, ki je razdvojen na umevajoče in umevano, pa s tem ni povedal nič več kot to, da se sam ni več prepoznal pod istim duhovnim obzorjem: zanj umevanje ni povsem božansko, saj je njegov Bog nadumen.

Zakaj omenjam Aristotelovega Boga? Zato ker je srednjeveška misel v trinajstem stoletju prešla pod močan vpliv aristotelika Tomaža Akvinskega. Ključno je to, da gre za aristotelika. Bog je torej *theoria*, gledano gledanje. V tem in takšnem Bogu se je v svojih najvišjih momentih prepoznal srednjeveški človek. Takole pravi Gillespie:

Metafizika tradicionalne sholastike je ontološko realistična pri postavljanju zunanje eksistence univerzalij, kot so vrste in rodovi kot oblike božanskega razuma, ki jih spoznavamo bodisi z božanskim razsvetljenjem, kot je trdil Avguštín, ali z raziskovanjem narave, božje racionalne stvaritve. Na obzorju takšne ontologije logika in narava zrcalita druga drugo, tako da je moč naravo opisati s silogistično logiko, ki prikazuje razmerja med univerzalijami.⁸

12

Potem pa je na filozofsko prizorišče stopil Viljem Ockham. Dolga stoletja teoloških sporov o univerzalijah so dosegla enega od vrtoglavih vrhov pri Ockhamu, čigar pogled na Boga je bil ekstremen: Bog kot vsemogočno bitje nikakor ne more biti omejen v lastni neomejenosti, ne pristoji njegovi vsemogočnosti, da bi se omejeval z resnicami, torej univerzalijami. Ockham je bil tisti, ki je srednjeveškega Boga, umnega in zato dobrega, umni resnici zavezanega Boga iz čiste kontemplacije in zazrtosti v ideje prebudil v Boga temnih strasti in muhaste volje neslutnih razsežnosti. Volje, ki je absolutna in kot taka absolutno svobodna, neodvisna od idej, celo od ideje Dobrega. Vsemogočen kot je, je vsesvoboden, torej tudi onkraj ideje Dobrega in kot tak onkraj dobrega in zla. Takšen Bog je čista, slepa (v moralnem smislu) volja, ki krmari ladjo stvarstva, kakor in koder se ji pač zazdi, brez naše tako ali tako pičle vednosti.

Kakšno naj bi bilo torej novo »bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja« za človeka, kot je Viljem Ockham? Kakšno razmerje z Bogom in božanskim se tu razpira za človeka? Nič kaj obetavno, to je gotovo. Pa si pobježimo poglejmo okoliščine, ki so pripeljale do prebujenja tega »hudobnega duha«.

⁸ Gillespie, str. 12.

Viljem Ockham se je rodil v Angliji nekje med letoma 1280 in 1285. Že zelo zgodaj je stopil v red frančiškanov in začel s študijem v Oxfordu okoli 1309. leta. Leta 1324 je bil poklican pred papeško sodišče v Avignonu, kjer se je moral braniti pred obtožbami, ki mu jih je naprtil oxfordski tomist John Lutteral, češ da je šestinpetdeset njegovih stavkov heretičnih. Takrat je spoznal velikega nemškega mistika Mojstra Eckharta in tudi Mihaela iz Cezene, predstojnika njegovega reda, ki je bil vpleten v spor s papežem Janezom XXII. glede vprašanja frančiškanske revščine. Dve leti zatem je bil njegov primer končan in nobeden od njegovih stavkov ni bil obsojen. Toda pomembnejše stvari so se zanj dogajale med postankom v Avignonu. Ockham se je postavil na stran Mihaela proti papežu glede vprašanja revščine in med raziskovanjem njunega spora prišel do zaključka, da papež deluje v nasprotju z evangeliji in zato ni pravi papež.

Ta konkretni zgodovinski spor med papežem Janezom XXII. in frančiškanskim redom je segal precej globlje. Takole pravi Gillespie:

Spor o revščini je bil zasnovan na bistveno teološkem razhajanju. Frančiškanski red je bil prepričan, da se je Kristus odrekel kraljestvu in zemeljskemu gospostvu in da mu mora v tem slediti in se zaobljubiti revščini. Povrhu tega je verjel, da ga takšna askeza postavlja na višjo moralno pozicijo od ostale Cerkve. Papež Janez XXII. je dokazoval, da se Kristus ni mogel odreči kraljestvu, ker bi s tem nasprotoval tistemu, kar je ukazal Bog. Frančiškani so odgovorili, da medtem ko Bog tega ne zmore storiti z ukazovalno močjo, pa lahko to stori z absolutno močjo, kar pomeni, da Bog ni zavezan preteklim dejanjem ali načrtom. Pozicija Frančiškanov bi se lahko obdržala le v primeru, če bi Boga pripoznali kot vsemogočnega na način, ki je bil nesprejemljiv za prevladujočo linijo sholastike. Spor o revščini je v tem smislu konkretna oblika razprave o odnosu med božansko voljo in razumom. Papež je skušal ta nazor ovreči z negiranjem razlike med Božjo urejevalno in absolutno močjo. Ockham je v tem zavračanju prepoznal znova obujeni heretični nazor Abelarda, češ da se je Bog zavezal določene ljudi odrešiti v poslušnosti svoji predhodni odločitvi. Ta zaključek so odločno zanikali in dokazovali, da lahko Bog, če je svoboden in popolnoma suveren, predestinira, kogar koli pač izbere. Potemtakem je bil papež heretik.⁹

13

Ockham je 1323. leta skupaj z Mihaelom pobegnil iz Avignona in bil ekskomuniciran. Kakšne so torej daljnosežne posledice misli, da »Bog ni zavezan

⁹Prav tam, str. 15.

preteklim dejanjem ali načrtom«?¹⁰ Kaj v jeziku metafizike pomeni prevlada *potentia absoluta* nad *potentia ordinata* v Bogu oziroma prevlada teologije nad srednjeveško filozofijo? Gillespie odgovarja takole:

Božanska vsemogočnost ima po Ockhamovem mnenju za posledico bistveno ločitev Božje biti od biti vsega ustvarjenega, vključno s človekom. Bog je tudi edino nujno bitje. Svet je v svojem jedru naključen in mu vlada le nujnost, ki mu jo Bog v vsakem trenutku dodeli. Potemtakem ni nobenih univerzalij, nobenih vrst ali rodov.¹¹

S tem na videz nepomembnim premikom v poudarku doleti vse ravni metafizike silovit potres. Kaj se zgodi z *ontologijo*? Gre za popolno zavračanje ontološkega realizma ali, z drugimi besedami, za radikalni nominalizem. Vse kategorije bivajočega so zgolj imena,¹² s katerimi človek skuša najti mero sveta in samega sebe in se dokopati do resnice. Vse Aristotelove kategorije so kot bob ob steno svojevoljnega, radikalno nespoznatnega Boga vsemogočne volje, s tem pa seveda izgubijo ontološki primat.

14

S tem je neposredno prizadeta tudi *logika*. V sholastični misli srednjega veka je ontološki realizem bival v sožitju s silogistično logiko antičnega mojstra Aristotela. Potres, ki privede do ontološkega obrata, sesuje v prah tudi silogistično logiko. Če so vse stvari radikalno individualne, so univerzalije zgolj prazna imena, pojmovna mreža, s katero človek skuša zaman zajeti neobvladljivo množstvo individualnih in zmuzljivih stvari. Seveda potres ne poruši prav vsega. Dejansko se od štirih Aristotelovih vzrokov sesujeta v prah le dva: formalni in finalni vzrok. Kaj se s tem dogodi v tektoniki epistemologije oziroma kozmologije? Poudarek na materialnem in delujočem vzroku prevesi tehtnico iz spokojne kontemplacije večnega reda stvarstva proti nemirnemu raziskovanju narave, zanašanju na izkušnje, postavljanju hipotez in njihovih potrditev oziroma zavrnitev. Nastavki za renesančno in novodobno znanost so tukaj. Božanska vsemogočnost, ki pretrga silogistično pajčevino razumnega reda stvarstva in se poživlja na drugotne vzroke oziroma jih lahko bodisi

¹⁰ Čeprav je bil Ockham ekskomuniciran in so njegov nauk v letih 1339–1347 v Parizu večkrat obsodili, se je njegova misel vseeno razširila po vsej Evropi. Nedvomno so k uveljavitvi te temne podobe Boga dale svoj prispevek tudi zgodovinske okoliščine: štirinajsto stoletje je bilo obdobje divjanja črne smrti in razkola papeške oblasti.

¹¹ Prav tam, str. 17.

¹² Lat. *nomina*.

vnazaj ali vnaprej v vsakem hipu na novo določi, pa izpostavi tudi temeljni epistemološki problem, saj se s tem odpre možnost *božanske prevare*.

S tem smo se vrnilo k Descartesovemu osnovnemu filozofskemu vprašanju, kdo neki je ta »nadvse mogočen, nadvse zvit varljivec, ki me ves čas pridno slepi«. ¹³ Bolj razumljivo pa postane tudi Descartesovo celotno miselno podjetje, ki stremlji k točki, ki je potres malignega genija ne bi omajal. Tako lahko rečemo ne le to, da je Descartes z zidaki jasnih in razločnih predstav sezidal utrdbo razuma, ker ga je v najbolj notranjem bistvu ogrožal svojevoljni nominalistični Bog, ki je pretresal npravni red stvarstva z zakoni narave vred, ampak da je bil tudi vsemogočni Bog nominalizma tisti, ki se je umaknil za zidove utrdbe, ki jih po Ockhamu ne prepleza prav nobena filozofija. In Gillespiejeva poanta, katere nit se bo vlekla skozi celotno knjigo, je ravno v tem, da je od Descartesa naprej vedno težje razložiti Božjo utrdbo volje od človekove utrdbe razuma.

Zdaj se bomo osredotočili na dogajanje znotraj same utrdbe razuma. Kako je torej s samim človekom? Kakšne spremembe so se prithotapile v človeka, ki živi pod temnim obnebjem Boga, ki se – bolj grozljivo kot fascinantno – poigrava z resnico in izigrava univerzalije?

15

Descartes je hotel razviti univerzalno znanost, kot si jo je zamislil Bacon, vendar naj bi ta temeljila na izkušnji, kot jo razume in analizira nov način mišljenja. Descartesov model tega novega mišljenja je matematika. Da pa bi se spoznavajoči dokopal do neizpodbitno evidentnih resnic, se mora naučiti izogibati vsem vrstam napak: kot vemo, ideje same niso ne lažne ne resnične. Resnične ali lažne so lahko šele sodbe. S sodbo izrekamo nekaj o stvareh, pripisujemo jim lastnosti. Sodbe pa so temelj vsega mišljenja. Da bi se tako izognili napačnim sodbam in se dokopali do jasnega in razločnega spoznanja, moramo skušati doumeti, od kod izvirajo napačne sodbe in razviti metodo, s pomočjo katere so bomo odtlej tem napakam izogibali. Gillespie v tem oziru pravi:

Izvor napak je po Descartesu v našem zmotnem zanašanju na čute in domišljijo, ki ne moreta zagotoviti trdne vednosti. (...) Vera v čute se rodi v zgodnji mladosti, ko je duša v tolikšni meri odvisna ravno od telesa in čutov, da trdno verjame v zanesljivost njihovega pričevanja.¹⁴

¹³R. Descartes, *Meditacije*, str. 56.

¹⁴Gillespie, str. 35.

Na kakšen način naj se torej izognemo napakam? V čem natanko je ta metoda? Descartes pravi:

Z intuicijo ne mislim premenljivega pričevanja čutov ali varljive sodbe krivo kombinirajoče imaginacije, marveč pojmovno dojemanje (*conceptum*) čistega in pazljivega uma, dojemanje, ki je tako lahkotno in razločno, da se o tem, kar razumemo, sploh ne da dvomiti; ali če povem isto z drugimi besedami, intuicija je dojemanje čistega in pazljivega uma (*mentis*), rojeno v sami luči razuma (*rationis*) in je zanesljivejše od dedukcije same, zakaj intuicija je preprostejša od dedukcije, akoravno človek tudi te ne more napačno izvesti, kakor smo ugotovili zgoraj. Tako mora sleherni po intelektualni intuiciji spoznati (*animo intueri*), da eksistira, da misli, da so meje trikotnika zarisane po treh črtah, krogle samo po eni ploskvi in drugo podobno. Take intuitivne spoznave so veliko številnejše, kakor jih opazi večina ljudi, ker se jim zdi za malo, da bi se jim um ukvarjal s tako lahkimi vprašanji.¹⁵

16

S takim pojmovanjem intuicije, pravi Gillespie, se Descartes oddalji tako od sholastičnega realizma kot od nominalizma. Dedukciji je dodeljena drugotna vloga, izkušnja pa je razvrednotena kot izvor napak. Novi temelj vednosti je intuitivni uvid tistih resnic, ki jih ugleda sama luč razuma. »Sistem mišljenja, ki nastane na ta način, konstituira resnično vednost.«¹⁶

V tem podpoglavju se bomo osredotočili na Descartesovo pojmovanje človekovih kognitivnih zmožnosti in mu v tej optiki, skupaj z Gillespiejem, sledili od zgodnje do poslednje faze razvoja. Izkazalo se bo namreč, da volja v Descartesovem miselnem polju igra vse pomembnejšo vlogo, da v nekem trenutku cogito razodene svojo pravo naravo, ki je volja. Takole pravi Gillespie:

V *Pravilih* Descartes prepozna štiri kognitivne zmožnosti človeka: intelekt, domišljivo, čut in spomin. Ta seznam se v poznejši misli še razširi. V drugi meditaciji Descartes pravi naslednje: 'Stvar, ki misli, je stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti'. V tretji meditaciji samega sebe opredeli kot mislečo stvar, ki dvomi, zatrjuje, zanikuje, nekaj malega razume, marsičesa ne ve, ki hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti'. V nekoliko kasnejših *Principih* trdi, da je mogoče podati še izžrpnjšo raz-

¹⁵ R. Descartes, *Pravila kako naravnati umske zmožnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 113.

¹⁶ Gillespie, str. 36.

delitev mišljenja v dva modusa: (1) percepcija oziroma dejavnost razuma, ki vključuje čutenje, predstavljanje in čisto umevanje in (2) dejavnost volje, ki vključuje želenje, odklanjanje, potrjevanje, zanikanje in dvomljenje.¹⁷

Že tukaj tehtnica razuma in volje prevaga k volji, saj je med njene dejavnosti vštet dvom, ki je za Descartesovo filozofijo – imenovano tudi filozofija metodičnega dvoma – najvišja odlika mislečega človeka. Ravno z dvomom, ki človeka varuje pred prevaro božanskega varljivca, se ta zaupogne nazaj k samemu sebi v pozicijo samogotovosti, ki je ne poruši še tako hudoben genius malignus. A pojdemo dalje:

Končno v *Strasteh duše* Descartes navede dve kategoriji mišljenja, ki ju je v *Pravilih* opredelil kot dve temeljni funkciji duše, namreč dejavnosti in strasti. Dejavnosti so na splošno istovetne z voljo, strasti pa s percepcijo oziroma oblikami umevanja.¹⁸

Nič nenavadnega torej, da je v pričo *absolutno svojevoljnega* Boga in iz te situacije izhajajočega skepticizma (prim. Ockhamovo epistemologijo) pozni Descartes iz skrinje človekovih duševnih zmožnosti potegnil in posebej izpostavil ravno *voljo* kot glavno lastnost mišljenja.¹⁹ Kot pravi Gillespie:

17

Volja [pri Descartesu – op. J. L.] je aktivna sila in usmerja umevanje k podobam domišljije. Skozi voljo umevanje postane aktivno kot *percipere* (lat. per – 'pri' in capere – 'zgrabiti'). Volja tudi stimulira možgane, da oblikuje podobe, ki so v pomoč umevanju, s tem pa prevzame vlogo, ki je pred tem pripadala domišljiji. Podobno izrine tudi intuicijo kot tisti dejavnik, ki zbira notranje ideje in jih predstavi umevanju (...) V Descartesovi zreli filozofski misli se tako pokaže, da je mišljenje v vseh oblikah razumel kot bistveno zavezano in odvisno od volje.²⁰

Kakšen je Bog, ki izvorno prizadeva Descartesa in vznemirja njegovo nemirno matematično misel? Ta je daleč stran od srednjeveškega Boga sholastikov, ki

¹⁷ Prav tam, str. 39. Prvo razdelitev kognitivnih zmožnosti najdemo v Descartesovih *Pravilih*, XII, str. 155. Mesti v *Meditacijah*, kjer Descartes govori o tej temi, sta na 59. in 65. strani. O dveh modusih mišljenja govori Descartes v delu *Principi*, 1. Del: *O principih človeškega spoznanja* XXXII v: *Razpol* 5/89, str. 58.

¹⁸ Prav tam, str. 39. To Descartesovo misel najdete v srbskem prevodu: *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989, str. 17.

¹⁹ R. Descartes, *Strasti duše*, str. 28: »Volja je po naravi do te mere svobodna, da ne more biti nikoli v nič prisiljena.«

²⁰ Gillespie, str. 41.

je bil kot absolutna moč samoumevno omejen z urejevalno močjo. Četudi je kot *creator ex nihilo* vsemogočen, pa k njegovemu bistvu neizogibno sodi tudi urejevalna moč, torej območje univerzalne resnice univerzalij, ki svet – in njega samega – zbirajo v ubrano celoto, ki zrcali harmonijo firmamenta. Pa navedimo na tem mestu zgodbo Itala Calvina *Mesta in nebo 4.* iz knjige *Nevidna mesta*; zgodbo, ki govori ravno o srednjeveški podobi in izkušnji sveta:

Ko so poklicali astronome Perincije, da postavijo pravila za ustanovitev Perincije, so ti po položaju zvezd določili kraj in dan, potegnili prekrizani črti dekumana in kardina, katerih prva je imela smer sončnega gibanja, druga pa smer osi, okrog katere se suče nebesni svod, razdelili so zemljevid po dvanajstih hišah zodiaka, tako da bi bile vse četrti in vsi templji deležni pravega vpliva ustreznih ozvezdij, določili so točke v obzidju, kjer je bilo treba narediti vrata, tako da bi v prihodnjem tisočletju vsaka uokvirjala po en lunin mrk. V Perinciji – so zagotovili – se bo zrcalila harmonija firmamenta; usode prebivalcev bosta oblikovala modrost narave in milost bogov.

18

Perincija je bila sezidana točno po računu astronomov; različna ljudstva so se naselila v njej. Prva generacija v Perinciji rojenih je začela rasti med njenimi zidovi. Dosegla je dobo ženitve in rojevanja otrok.

Po ulicah in trgih Perincije danes srečuješ pohabljenca, pritlikavca, grbavca, debeluha, bradate ženske. Ampak najhujšega ne vidiš. Grleni glasovi odmevajo iz kleti in skednjev, kjer družine skrivajo otroke s tremi glavami in šestimi nogami.

Perincijski astronomi so pred težko izbiro: ali priznati, da so bili vsi njihovi računi zgrešeni in da njihove številke ne morejo opisati neba, ali pa razkriti, da je red bogov prav ta, ki se zrcali v mestu pošasti.²¹

Takšna je narava srednjeveškega Boga. Kaj natanko pove dejstvo, da »po ulicah in trgih Perincije danes srečuješ pohabljenca, pritlikavca, grbavca, debeluha, bradate ženske«? Nič drugega kot to, da so vse stvari izgubile svojo mero, da se je red zaobrnil v popolni nered. V jedru harmonije firmamenta, modrosti narave in milosti bogov kot *potentia ordinata* preži razdiralna in nedoumljiva sila *potentia absoluta*, katere red se »zrcali v mestu pošasti«, red, katerega bistvo je nered. In ravno slutnja daljnosežnih posledic »Perincije danes« je Descartesa navedla na iskanje Arhimedove točke.

²¹ Italo Calvino, *Nevidna mesta*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 79–80.

Ockham je bil tisti mislec, ki si je drznil dregniti v spečega leva in premisliti posledice, ki sledijo iz konca Calvinove zgodbe o Perinciji. Kot smo že dejali, so posledice za ontologijo, logiko, epistemologijo, etiko in eshatologijo katastrofalne. Calvinove podobe, ki jih kaže mesto pošasti, v tem pogledu nemara niti niso tako pretirane. Morda za današnjega človeka. Bržkone pa bi odgovarjale opisu občutja, ki so ga Ockhamova razmišljanja vzbudila v srednjeveškem teologu.

Descartes se oddalji tudi od empirizma Hobbesa. Ta sicer zaradi izmaknjenja formalnega in končnega vzroka celote bivajočega resda stavi le še na materialni in delujoči vzrok, to se pravi na induktivno metodo razvijajoče se moderne znanosti. Vendar za Descartesu to ni dovolj. Hobbes stavi na izkušnje in se zadovolji z omejenim spoznanjem, obremenjenim s hipotezami in nezanesljivimi eksperimenti in čutnimi podatki. Descartes bi sicer Hobbesu do določene mere pritrnil. Oba se, denimo, distancirata od metode dedukcije in silogistične logike, oba podvomita v resnico od Boga ustvarjenega Počela in Svrhe stvarstva, ki ju je moč motriti s kontemplacijo večnih univerzalij,²² toda Descartesov dvom gre še dlje. Po Descartesu je treba podvomiti tudi in sploh o empiričnih čutnih podatkih, ki da so z zanašanjem na čute eden poglavitnih virov pomot. Dvom, ki ga kultivira Descartes, je veliko bolj pretanjen od dvoma Hobbesa.

Pa si oglejmo поблиže, kaj se zgodi z Descartesom in tektonskim premikom v globinah metafizike. Nikoli ne bomo mogli do konca artikulirati tega usodnega premika, saj smo mu dejansko, sicer v drugačni obliki, prepuščeni in zavezani še danes. Nikoli pa se o njem tudi ne bomo mogli naveličati govoriti, saj nas še zmeraj določa in nosi v našem modernem načinu življenja.

Kaj se zgodi z Descartesom? Najsilovitejši premik se dogodi v ontologiji: v središče stvarstva se postavi človek kot edini subjekt sredi vesolja kot sveta objektov, ki jih subjekt z metodičnim dvomom preseja skozi sito jasne in razločne predstave. Kar pade skozi, ni ne resnično niti ne biva. Kar se obdrži, obvelja za resnico. Prva in najbolj gotova resnica je bit mislečega subjekta, ki

²² Descartes v drugem delu *Razprave o metodi* pravi: »(...) sem glede logike ugotovil, da rabijo silogizmi in večina njenih drugih pravil bolj za to, da drugim razložimo stvari, ki jih že vemo, ali celo (...) da govorimo brez predsodka o rečeh, o katerih nič ne vemo, kakor pa za to, da odkrijemo nove resnice.« Glej v *Razprave o metodi kako pravilno voditi razum ter v znanosti iskati resnico*, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 45.

je neomajna kot Arhimedova točka in ji red bogov, ki se zrcali v Perinciji, mestu pošasti, ne pride do živega.

Ni mogoče dvomiti o tem, da tedaj, ko dvomimo, bivamo; v našem filozofiranju po redu je to prvo, kar spoznamo. Če pa zavrzemo vse, o čemer lahko na kakršen koli način podvomimo, in si celo zamislimo, da je to lažno, je mogoče zlahka predpostaviti, da ni nobenega Boga, nobenega neba, nobenih teles; (...) Vendarle pa mi, mi, ki mislimo, nismo nič: kajti upira se nam misel, da bi tisto, kar misli, v času, ko misli, ne bivalo. Zatorej se to spoznanje: 'jaz *mislim*, *torej sem*' vsakomur, ki filozofira po redu, ponuja kot prvo in najbolj gotovo od vseh spoznanj.²³

20 Kar podleže centrifugalni sili radikalnega, metafizičnega dvoma, je izvrženo v temo nebity. Takšna usoda na začetku *Meditacij* doleti čutne zaznave, domišljjske in spominske predstave, dnevne in sanjske podobe, aritmetične in geometrične resnice.²⁴ Lahko bi dejali takole: *cogito* kot *dubito* je krožna, centrifugalna sila, ki jo je pognal v tek Ockhamov *genius malignus*, ta pa izvrže iz polja resnice in biti vse tisto, kar običajna zavest lahkoverno sprejema za resnično. Tisto, čemur pa se najprej uspe obdržati, kar prvo gravitira proti središču in deleži na biti, je čista centripetalna sila: sam *cogito* kot *dubito*. Zatem se začnejo proti središču (biti) premikati tudi pojmovne zadeve, ki so osvetljene z naravno lučjo razuma in se centrifugalni sili uprejo s težo intuitivne jasnosti in razločnosti. Ontološki primat ima odslej naprej *cogito*, intuitivni miselni akt, ki venomer prihaja do sklepa: *sum*. Ego, jaz, je pri Descartesu ravno to nezaustavljivo in neodpravljivo gibanje pogleda, ki z naravno lučjo razuma odloča o biti ali nebity stvari stvarstva. In tudi Stvarnika. Če je Descartesovo iskanje Arhimedove točke sprožil neki nadvse prekanjen varljivec, pa ta po intuitivnem uvidu cogita v skladu s kriteriji jasne in razločne predstave izpade iz igre (biti). Ali je resnicoljuben, kar itak sodi k njegovemu bistvu, ali pa ne obstaja. Seveda se na tem mestu razkrije neka druga nadvse osupljiva zadeva: da je namreč Descartes dokazal obstoj resnicoljubnega Boga le zato, da ga ta pri spoznavanju in osvajanju narave ne bi več oviral s svojimi (nominalističnimi) izpadi muhavosti in prevarantskimi podvigi.

²³ Descartes, *Principi* I, § VII v: *Razpol* 5/89.

²⁴ Ali se ne zgodi isto tudi z »nadvse prekanjenim hudobnim duhom«? Ali ni tudi on izvržen iz območja biti le zato, ker ni resničen in resnicoljuben, kar *eo ipso* pristaja najodličnejšemu in najpopolnejšemu bitju?

To je tisti usodni preobrat, ki je zaznamoval človeštvo do današnjega dne in ki nas še sedaj – sicer v predrugačeni obliki – nosi in usmerja v vseh samo-stojnih in samo-zavestnih udejstvovanjih. Ta način biti odzvanja tudi v govoru današnjega ateista, ki se malomarno do vsega tistega, kar izvorno prizadeva človeka, postavlja pred svet in ponosno zatrjuje: »Pokažite mi Boga, šele potem bom verjel vanj!« Pomenljivejša od njegovega brezbistvenega odnosa do celote je ravno njegova »egocentričnost«. Pred Descartesom o kakršni koli egocentričnosti – mišljeni metafizično – ni mogoče govoriti. Kaj takšnega je bilo enostavno nezamisljivo. Srednjeveški učenjak je živel pod nebesnim svodom, ki ga je podpiral Bog kot *verum, bonum in sanctum*. Najvišji moment človeka poznega srednjega veka je bil moment teorije.²⁵ Ko je človek kontempliral večni svet resnice (*theoretikos*), v duhu zrcalil kristalni sklad univerzalij, ki so ohranjale ubranost narave, človeka in Boga, je bil bogovom enak (*theoeides*).

Obrat v ontologiki je pustil sledove tudi v logiki. Descartesov sloviti izrek *cogito, ergo sum* bi kajpada lahko brali kot silogizem, ki mu je treba dodati le še prvo, splošno premiso:

1. Kdor misli, obstaja.

2. Jaz mislim.

Ergo: sem

Vendar bi s tem zanemarili ključni moment usodnega ontološkega obrata. Sprejemali bi neko občo resnico (prvo premiso) kot univerzalijo, iz katere bi z dedukcijo prešli na posamezni primer, v tem primeru Descartesa, za katerega po splošnem pravilu velja isto. Descartesu gre ravno zato, da vsak posameznik sam pri sebi (z metodičnim dvomom) razčisti stvari in si (z naravno lučjo lastnega razuma) pride na jasno glede resnice, ne oziraje se na splošna pravila. Tudi glede resnicoljubnosti Boga. Ravno v tem je Descartesov ontološki in logiški obrat. Sklepati na lastni obstoj iz splošne premise bi pomenilo, da smo zgrešili bistveni moment Descartesove metafizike.

Ob tem pa ne smemo – po Gillespieju – pozabiti na skrivno dogajanje znotraj same utrdbe razuma. Ključna zadeva Gillespiejevega razmisleka o Descartesu,

²⁵ V Doklerjevem grško-slovenskem slovarju najdemo naslednje iztočnice, ki tvorijo besedo *theoria*: *theomai* – 'gledam, premišljam' in *horao* – 'gledam, razumem'; *theoria* torej pomeni: gledati gledano, gledano gledanje, umevanje umevanja; človek je *theo-eides* – 'bogovom enak', ko je *theoretikos* – 'razmišljujoč'.

ključna za ves nadaljnji premislek moderne dobe, je ravno Descartesov prenos poudarka z intuicije in razuma na voljo (glej str. 9). Gillespie pravi v tej zvezi:

Descartesovo temeljno načelo ni sklep silogizma ali intuitivni uvid, pač pa sodba in kot taka dejanje volje. Resnica tega načela ni v njeni logični formi, temveč v dejanju sodbe ali volje, ki ga postavlja za temelj. Dvom je, kot smo videli, tisto sredstvo, ki ga volja uporabi za to, da se osvobodi vseh prevar in napak z zavračanjem vsega, kar je dvomljivo in negotovo. Je torej sredstvo, s katerim se človek osvobodi tako Boga kot stvarstva.²⁶

Seveda gre za Boga, ki se oglašča iz zaključka Calvinove zgodbe, za Boga, ki se požvižga na vse univerzalije, resnico, dobroto in na vse tiste, ki marljivo iščejo lastno odrešitev. Toda kot smo že dejali, kar ostane, ni prazen nič, pač pa čista samopotrditev, čista centripetalna sila: »Srce Descartesovega načela je v odkritju, da volja ne more dvomiti oziroma negirati same sebe, da je takšna samonegacija v resnici samopotrditev.«²⁷

Z ozirom na Heraklitov 119. fragment lahko tako rečemo: če se je Bog z nominalističnim premislekom in spretnitvijo podobe Boga, z zavrnitvijo *potentia ordinata* in potrditvijo *potentia absoluta*, izkazal za vsemogočnega, svojevoljnega tirana, ki se onkraj dobrega in zla absolutno svoboden poigrava s časom, univerzalijami in pobožnim človekom, se je spremenila tudi podoba človeka. Človek kot umno bitje teorije se je umaknil tiranizirajočemu človeku svobodne volje. Gillespie:

Samopotrjujoči ali samovrednotujoči značaj samopotrjevanja volje ne sloni na zakonu neprotislovnosti ali na nenavadnem značaju potrjevanja prve osebe ednine, kot trdijo nekateri, temveč na bistveno refleksivnem značaju celotnega mišljenja in hotenja.²⁸

Kaj pa Descartesova teologika? Dejali smo že, da se Descartesov subjekt v odnosu do stvarstva vzpostavlja kot edini in najodličnejši subjekt sredi morja objektov, ki jih reprezentira v duhu in preseja skozi gosto sito *clara et distincta perceptio*. Če velja Descartes za utemeljitelja moderne znanosti in če vemo, da moderna znanost teži k absolutni vednosti in popolni nadvladi narave, se kaj hitro pokaže, da temeljno načelo za osvojitev narave ne zadostuje. Za popolni

²⁶ Gillespie, str. 45–46.

²⁷ Prav tam, str. 46.

²⁸ Prav tam, str. 47.

stroj *mathesis universalis*, s katerim je nameraval usvojiti celotno resnico zakonov narave, je Descartes potreboval »vsaj še« garancijo s strani Boga, da pa vendarle ni varljivec in prevarant. Pomenljiv je Descartesov odnos do Boga: subjekt, ki je z radikalnim dvomom našel Arhimedovo točko neovrgljive samogotovosti, celo od samega Boga, se odloči Bogu očitati, da k naravi prvega bitja stvarstva ne sodi lažnivost in da bi mu potemtakem lahko zagotovil resničnost zakona neprotislovnosti.

Dokaz temeljnega načela je sicer nujen pogoj, ni pa še zadostni pogoj za kartezijsko znanost. Ta znanost dejansko sloni na drugem načelu, ki zagotavlja resnico vsaj še matematike. Kot smo videli, Descartes je dosegel neodvisnost misleče stvari na osnovi temeljnega načela. Da pa bi zapustil utrdbo človekove svobode in gotovosti in razširil vpliv človekove volje na naravni svet, se je bil primoran soočiti s samim divjim in nepredvidljivim Bogom in ukrotiti njegovega iracionalnega duha. Z drugimi besedami, moral je dokazati, da Bog ni varljivec.²⁹

Nazadnje si oglejmo še Descartesov dokaz o obstoju Boga, ki ga najdemo v peti meditaciji *Meditationes de prima philosophia*. Bilo bi seveda nesmiselno, ko bi šlo zgolj za ponovitev Anselmovega dokaza, ki velja za prvi ontološki dokaz o obstoju Boga. Gillespie pokaže, da se pri Descartesu za isto formo dokaza skriva nekaj povsem drugega. Descartes je, soočen s problemom »nadvse prekanjenega varljivca«, ki mu stoji na poti pri projektu spoznavanja in osvajanja narave, dokazal, da iz božje popolnosti izhaja, da ne more biti neresnicoljuben. V najkrajši obliki lahko dokaz povzamemo tako, da rečemo, da iz popolnega bistva nujno izhaja tudi bit. Če temu ne bi bilo tako, božje bistvo ne bi bilo popolno. To pa je po Descartesu protislovje v pridevku. Tako iz Bistva izhaja Bit, toda še pomembnejše je, da iz popolnosti sledi tudi resnicoljubnost. Tako pravi Descartes v XXIX. paragrafu *Pravil*: »Prvi atribut Boga, na katerega naletimo v našem premišljevanju, je, da je najbolj resnicoljuben in da je izvir vse luči; on nas zato ne more varati.« Mar ni dovolj zgovorno dejstvo, da po potrditvi Božje resnicoljubnosti Descartes takoj doda, da »nas zato ne more varati«?³⁰ Mar ni več kot očitno, da je s tem dokazom

²⁹ Prav tam, str. 57.

³⁰ Primerjaj z odlomkom iz *Meditacij* (str. 82): »(...) Bog, ki ima vse tiste popolnosti, ki jih sicer ne morem zapopasti, se jih pa moremo nekako dotakniti z mislijo, Bog, ki ni podvržen nikakršnim pomanjkljivostim. Iz tega je dovolj jasno, da ne more biti varljiv, zakaj vsakršna prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.«

Descartes Boga napravil nebogljenega, kolikor imamo s tem v mislih »ne dobrotnega Boga, studenec resnice, temveč nekega hudobnega, kar se da mogočnega in prekanjenega duha, ki se z vso vneto zavzema za to, da bi nas zapeljal v zmoto«³¹ Da ga je kastriral v lastni vsemogočnosti in ga kot moteč element spravil s poti zavojevanja narave? Naj za zaključek navedem misel Gillespieja, ki je povzetek doslej povedanega:

Nepredvidljivi in nadržacionalni Bog nominalizma se pokaže kot racionalen in predvidljiv, ko ga uzremo znotraj Descartesove utrdbe razuma in gotovosti. Na koncu se pokaže, da Božja neskončna in vsemogočna volja ne spravlja v nevarnost človeške volje in moči, temveč ji, nasprotno, omogoča, da doseže univerzalno prevlado nad naravo. Za sijočo fasado pa znamenja kažejo, da je ta harmonija umetna in neuravnovešena. Kartezijev dokaz o Božjem bivanju in dobroti ni povsem zadovoljiv, saj je ta Bog nebogljen [*impotent*] in ne vsemogočen [*omnipotent*], Bog, ki je izgubil lastno neodvisnost in postal gola reprezentacija v človeškem duhu. Nepredstavljivo vsemogočnega Boga nominalizma tako nadomesti Bog, ki se podvrže človeškemu pojmovanju popolnosti. Nemara še pomembnejše pa je dejstvo, da je človeška volja dojeta kot neskončna in da človeška svoboda postane potencialno absolutna. Da bi človeka zavaroval pred skrajnim skepticizmom, ki ga je povzročila vsemogočna svoboda nominalističnega Boga, je Descartes v človekovo dušo zasadil taisto neskončno voljo in svobodo, ki sta bili tako nevarni pri Bogu. Človeku je tako omogočena absolutna samopotrditev vpričo sveta narave in nazadnje vpričo samega Boga. Kot vse kaže, harmonija med človekom in Bogom pri Descartesu temelji na radikalni oslavitvi Boga in silovitem povečanju človeka.³²

Četudi je Descartes skušal sezidati Arhimedovo utrdbo *mathesis universalis*, s katero bi človek kot animal rational obvladal iracionalnega Boga nominalizma, samega sebe in celotno naravo, se na koncu izkaže, da v temelju modernega *ratia* požene korenine in začne prodirati v racionalne elemente ravno tisti iracionalni moment, ki ga je Descartes skušal obvladati. V človeku se tako pojavijo zametki taiste radikalno svobodne volje, temačne in nepredvidljive sile, ki – kot se bo izkazalo – človeka vse bolj ogroža v njegovem bistvu.

³¹ Descartes, *Meditacije*, str. 54.

³² Gillespie, str. 62.

2. Fichte in moč noumenalnega jaza

Nad Descartesovo utrdbo uma visi transparent, na katerem piše: *mathesis universalis*. Drzno postavljen pred vsemogočne bogove Perincije, ki absolutno svojevoljni postavljajo na glavo vsak red in zapeljejo v zmoto vsakogar, ki išče resnico. Postavljen pa je tudi v porog Hobbsovemu empirizmu, katerega stavba ne more seči v takšne višine in katere temelji niso tako trdni kot kartezijanski, saj se pri spoznavanju narave zanaša predvsem na izkušnje in čutne zaznave. Nad celotnim prizoriščem pa se dviga mogočna postava Heraklita, ki kakor Atlas drži nebesni obok in izgovarja usodne besede: *ethos anthropu daimon*. Le zato ker se nominalistični Bog ne zanese več na univerzalije in nrvni red stvarstva, se nanje ne more več zanesti Descartes. In ker je Bog osvobojen spon sholastične resnicoljubnosti in dobrote in lahko nenehno ustvarja in preustvarja resnice, je zalučan proti novi svobodi in svetu nenehnega ustvarjanja resnice na krilih volje tudi Descartes.

Zdaj prehajamo v osemnajsto stoletje, k mislecu, ki je že za časa življenja požel velik sloves in s svojo svobodomiselnostjo vplival na mnoge kasnejše generacije: Johannu Gotliebu Fichteju. Da pa bi se lahko približali njegovi misli, se moramo ustaviti in vmesnih postajah. Najprej bomo omenili Davida Huma, ki je ogrozil kartezijanski racionalizem in resnico sveta. Potem se bomo osredotočili na Kanta, ki je skušal najti skupno osnovo za empirizem in racionalizem. S transcendentalnim idealizmom mu je uspelo premostiti prepad med obema filozofskima tradicijama in s tem na eni strani odpreti pot spekulativnemu idealizmu, na drugi strani pa s strogimi epistemološkimi kriteriji tudi modernemu pozitivizmu. Fichteja tako brez Kantovega kopernikanskega obrata ne bi bilo. Obeh, Kanta in Fichteja, pa ne brez Descartesovega ontološkega obrata na prelomu iz srednjega v novi vek. Kot bo pokazal Gillespiejev premislek, bo tako skozi celotni razvoj mogoče slediti liniji vse večjega poudarjanja subjektivnih elementov volje in svobode, ki sta – tako Gillespie – žili utripalki modernega nihilizma.

Z Davidom Humom se ponavlja Ockhamov spoznavni radikalizem. Če ga primerjamo z Descartesom, lahko v grobem rečemo, da Hume prvo meditacijo začne z radikalnim dvomom v nasebno resničnost idej oziroma predstav. Že na prvi pogled se pokaže, da sta si Descartesova in Humova spoznavna teorija diametralno nasprotni. Če Descartes začne z intuitivnim uvidom v nedvomno resničnost cogita kot misleče stvari in za ta uvid ne potrebuje čutnega vtisa, še

več, nujni pogoj tega najjasnejšega in najrazločnejšega spoznanja je prav radi-
kalni dvom o čutih in njihovem zanikanju, pa Hume kot prvi pogoj spoznanja
oziroma njegov neovrgljivi temelj postavi ravno čutno zaznavo ali čutni vtis.
Če ima pri Descartesu ontološki in epistemološki primat *ego* kot *res cogitans*,
ga ima pri Humu materija kot čutni vtis.

Znano je, da je bil Descartes strasten matematik in da je bilo ravno njegovo
navdušenje nad jasnimi in razločnimi matematičnimi spoznanji glavno gonilo
in vodilo pri ukvarjanju s filozofijo. Z drugimi besedami, ves čas si je priza-
deval, da bi uveljavil kriterij matematične resnice tudi v metafiziki, ki se je v
tistem času izgubljala v neplodnih sholastičnih razprtijah. Nič nenavadnega ni
v tem oziru, da je v želji po celostnem spoznanju zakonov narave to reducirjal
na golo *res extensa*, z eno in edino bistveno lastnostjo, tj. prostorsko razsež-
nostjo, ki je seveda »sen vsakega matematika«. Hume se od Descartesa razli-
kuje prav v odnosu do matematike. Če je Descartes sanjal o tem, kako bi
resnico narave in metafizike stlačil v eno samo matematično formulo, je bil
Hume tisti, ki je temu matematiku tik ob uho nastavil budilko skepse. Mate-
matiko je omejil le na območje apriornega spoznanja, ki na tleh empiričnega
spoznanja nima moči. Descartes je kot objekte razumskega spoznanja priznaval
le vrojene ideje. Hume pa je poleg idej priznaval tudi dejstva. Takole pravi
Hume:

Vse predmete človekovega razuma ali raziskovanja lahko delimo na dve
vrsti, tj. na *odnose med idejami* in na *dejstva*. V prvo vrsto sodijo znanosti
kot so geometrija, algebra in aritmetika, skratka vsaka trditev, ki je bodisi
intuitivno ali demonstrativno zanesljiva. *Da je kvadrat hipotenuze enak
kvadratu obeh stranic*, je teza, ki izraža odnos med temi liki. (...) Stavke te
vrste je mogoče raziskati izključno z delovanjem mišljenja, neodvisno od
česar koli, kar obstaja kjer koli v vesolju. (...) Dejstva (...) ne moremo
ugotavljati na isti način, in razvidnost njihove resničnosti, pa naj bo še tako
velika, ni enaka prejšnji. To, kar nekemu dejstvu nasprotuje, je še vedno
možno ... Stavke, da *jutri sonce ne bo vzšlo*, ni nič manj nerazumljiv in ne
vsebuje prav nič več protislovja kot trditev, da bo vzšlo.³³

Hume je stopil na prste Descartesovi metafiziki in jo tako rekoč primoral, da
se omeji le na področje deduktivnih znanosti, kot so aritmetika, geometrija
in algebra. S čim ji je to storil? Takole pravi Hume malo zatem: »Zdi se mi,

³³ David Hume: *Raziskovanje človeškega razuma*, Slovenska matica, Ljubljana 1974, str. 73–74.

da je temelj vseh razmišljanj v zvezi z dejstvi odnos med *vzrokom* in *učinkom*.«³⁴

Načelo vzročnosti je enojajčni dvojček načela neprotislovnosti. Brez slednjega bi se nujnost vzročne zveze sesula v prah. V čem natanko je silovitost in ostrina tega Humovega premisleka? Pokazal je – kot smo videli v prejšnjem odstavku – da načelo vzročnosti, to se pravi načelo nujne zveze med vzrokom in učinkom, v aposteriornih, empiričnih znanostih nujno zakaže. Na tem mestu bo Hume vpeljal nov termin, ki ga bo zoperstavil izrazu *nujna* (vzročna) *zveza*: to pa je izraz *stalni sovpad*. Takole pravi Hume:

(...) vse naše izkustveno sklepanje temelji na predpostavki, da se bo tok narave nadaljeval enolično. Sklepamo torej, da bodo podobni vzroki v podobnih okoliščinah vedno povzročili podobne učinke.³⁵

Iz posameznega dogodka sovpada dveh predmetov ali več zaporednih dogodkov ni mogoče izpeljati ideje o nujnosti dogodka. Iz *stalnega sovpada* dveh dogodkov (recimo, da steklo ob udarcu s kladivom počí) ne moremo potegniti sklepa o *nujni zvezi* med obema dogodkoma. Kaj to pomeni? Nič drugega kot to, da iz vtisa dveh sovpadajočih dogodkov ne more izvirati nobena ideja vzroka. Da pa je v praksi vendarle tako, pravi Hume, je kriv predsodek (raz)uma.

27

Oglejmo si človeka, ki si je pridobil več izkušenj in je živel dovolj dolgo, da je opazil, kako podobni predmeti ali dogodki stalno sovpadajo – kakšna je posledica tega izkustva? Tak človek bo takoj izpeljal obstoj nekega predmeta iz nastanka drugega. Vendar pa si z vsem svojim izkustvom ni pridobil nobene predstave ali spoznanja o skriti moči, s katero en predmet ustvarja drugega, noben miselni proces ga ne sili k takšnemu sklepu; toda kljub temu se je odločil, da tak sklep izvede in čeprav bi bil prepričan, da njegov razum nima nobenega deleža pri tem delovanju, bi vendarle vztrajal pri tem načinu

³⁴ Prav tam, str. 47.

³⁵ Prav tam, str. 18. Besedna zveza *stalni sovpad* je naš prevod Humove angleške zveze *constant conjunction*. Hume je, kot vemo, v zvezi z vzročno zvezo uporabljal dve zvezi, in sicer *constant conjunction* ter *necessary connection*. Frane Jerman ju je prevedel kot *stalna zveza* in *nujna zveza*. Ta prevod ni povsem ustrezen, saj uporabi eno besedo (*zveza*) za dve iztočnici (*conjunction*, *connection*), s čimer se delno zgubi vsebinska razlika med obema izrazoma. Poleg tega pa *zveza* »pove« rahljo preveč. Zato je boljši izraz *sovpad*, saj ustrežneje govori o kontingentni zvezi med dogodkoma.

mišljenja. K takšnemu sklepu ga namreč sili neko drugo načelo. To načelo je *navada* ali *običaj*.³⁶

Resnični izvor sklepanja o nujni vzročni zvezi in nujne zveze ter načela neprotislovnosti, vsaj kar se tiče območja empiričnega spoznavanja, je torej le neka železna srajca duha, navada oziroma razvada spoznavajočega duha. Človekov duh je torej tisti, ki ima to razvado, da iz stalnega sovpada sklepa na nujno zvezo, s tem pa, pravi Hume, se le nekritično razširja na dogodke in stvari zaznavnega sveta. Podobno je nemogoče sklepati tudi iz učinka na vzrok tega učinka. O vzroku proizvedenega učinka vemo le to, kar se nam razkrije v učinku.

S tem se postavi v oklepaj nujni metafizični svet. Ideje kot nujni pravzroki stvari ne morejo biti spoznane. Niti ni mogoče govoriti o nujnosti zveze med idejo in stvarjo. To je tudi ponovna zaušnica Descartesu, namreč njegovemu pglavitnemu dokazu o obstoju Boga iz tretje meditacije. Da bi potemtakem Descartes lahko iz ideje Boga kot »neskončne, neodvisne, nadvse umne, nadvse mogočne substance«, torej iz ideje kot učinka, sklepal na njen vzrok, mu ne zadostuje le »dotik z mislijo«,³⁷ saj bi mu to po Humu zadostovalo le za sklepanje o obstoju miselnega dotika, in pa že kar o obstoju popolnega, resnicoljubnega in najvišjega Bitja. In če nadaljujemo v tem oziru, če bi držalo, da je Bog idejo Boga v resnici »vsadil v Descartesa« v času njegovega stvarjenja in bi mu bila ta vrojena, potem bi se Descartes sploh ne bil rodil kot človek, temveč »bi imel svoje bivanje od samega sebe in bi ne dvomil, ne želel in nasploh bi mu ne manjkalo nič, zakaj sam bi si bil dal vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil sam Bog«.³⁸

Vse kaže, da je Hume zadel usodni udarec kartezijanski misli in podobi sveta. Kot da ni izhoda in rešitve, kot da smo prepuščeni v svet relativnega in kontingentnega spoznanja ter majave, venomer znova ovrgljive resnice sveta. Na tem mestu vskoči v filozofsko areno Kant s svojim transcendentalizmom. V čem je njegov korak naprej oziroma razkorak čez prepad med kartezijanskim racionalizmom in angleškim empirizmom?

Kant veliko dolguje ravno Humovemu empiričnemu kriticizmu. Ta naj bi ga s kritičnim premislekom vzročne zveze prebudil iz dogmatskega dremeža in

³⁶ Prav tam, str. 89.

³⁷ Glej Descartesove *Meditacije*, str. 82.

³⁸ R. Descartes, *Meditacije*, str. 78.

navedel na kritiko dotedanje metafizike, kar se odraža že v samih naslovih njegovih treh velikih filozofskih del: *Kritika čistega uma*, *Kritika praktičnega uma* in *Kritika razsodne moči*. Takole pravi v uvodu *Kritike čistega uma*:

Do sedaj se je predpostavljalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; toda v skladu s to predpostavko so eden za drugim propadli vsi poskusi, s katerimi so se skušali s pomočjo pojmov v predmetih dokopati do nečesa apriornega, s čimer bi se razširilo naše spoznanje. Zaradi tega naj se enkrat opravi poskus, ali ne bomo morda bolje uspevali pri problemih metafizike ob predpostavki, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju.³⁹

V čem natanko je njegov sloviti kopernikanski obrat? Ali drugače: kakšna je razlika med transcendentnim in transcendentalnim idealizmom? Dva elementa sta pri tem ključna: prvič v zgodovini filozofije se morajo predmeti spoznanja ravnati in »prilagajati« spoznanju filozofa in iz igre izpade (v okrožju spekulativnega uma, ne pa praktičnega) stvar na sebi. To, da iz igre izpade stvar na sebi, je seveda zasluga Humove spoznavne kritike empiričnega spoznanja. Prvi element, kopernikanski obrat, pa je Kantov odgovor na nevzdržno situacijo, ki nastane, če prevzamemo Humovo stališče. Prvi člen besedne zveze transcendentalni idealizem, torej transcendentalizem, je kot zavrnitev vsakega transcendentizma v spoznavanju rezultat Humove kritike dotedanje »metafizike nujne vzročne zveze«, drugi člen, idealizem, pa že napoveduje Kantov odgovor Humovemu empirizmu. Ena sama besedna zveza, ki bo postala Kantov razpoznavni znak, tako vsebuje minimalni namig celotnega Kantovega filozofskega projekta. Če se je najprej navdušil nad kritičnim udarcem, ki ga je Hume namenil tradicionalni metafiziki, se je kmalu zatem od njega že tudi distanciral in prešel nazaj v območje idealizma.

Prvi stavek uvoda *Kritike čistega uma* se resda začne z ugotovitvijo: »Da se vse naše spoznanje začne z izkustvom, o tem ni nobenega dvoma.« Že takoj v drugem odstavku pa pravi: »Toda četudi se vse naše spoznanje začne z izkustvom, pa iz tega še ne sledi, da iz izkušnje izhaja vse naše spoznanje.«⁴⁰ Z ozirom na to, da Kantova filozofija ni glavna tema našega celokupnega premisleka, se bomo zato trudili čem krajše predstaviti njegov filozofski projekt. Zavedamo pa se, da se lahko s tem kaj hitro zarečemo in zablodimo s poti, ki jo je prehodil veliki Kant. Kakor koli že, naš premislek se bo osredotočil na

³⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 17.

⁴⁰ Prav tam, str. 16.

njegov sloviti stavek: »Pogoji za možnosti izkustva so enaki pogojem za možnosti predmetov izkustva.«⁴¹ Spoznanje predmetov izkustva s tem ni le omejeno na predmete, ki nas v vsakdanji izkušnji prizadevajo (s čimer so iz območja spoznanja izključene stvari na sebi – v tem je del smisla *kritike* čistega uma), ampak je v istem mahu napovedana tudi vsebina celotne knjige. In sicer, Kantov napor bo posvečen raziskovanju apriornega ustroja človekovih spoznavnih zmožnosti. Ravno s poudarkom na apriornosti se Kant vrne v objem idealizma, sicer kritičnega, in se s tem zoperstavi Humovemu premisleku pojma vzročne zveze. Tako pravi nekje, da bi moral Hume, če bi se hotel dokopati do trdnega temelja spoznanja, premisliti ravno to, da človeka v aktu spoznavanja na nujno zvezo med dvema dogodkoma navaja »le« navada. Tako bi lahko dejali, da je ves Kantov napor v *Kritiki čistega uma* usmerjen v nadaljnji premislek in raziskovanje tega, po Humu trdovratnega in neodpravljivega značaja človekovega duha, namreč navade. Načelo vzročnosti, ki ga Hume tako neusmiljeno raztrga, se tako poleg časa in prostora izkaže za transcendentalni pogoj možnosti spoznanja in predmetov spoznanja. Na eni strani v nasprotju z empirističnim nazorom pokaže, da spada načelo vzročnosti k transcendentalnemu ustroju spoznavajočega jaza (in je s tem pripoznano kot nujna kategorija mišljenja), ki tako rekoč s šopom ključev kategorij odpira ključavnice, ki so jih taisti ključi vtisnili v amorfno maso čutnih zaznav (kopernikanski obrat), na drugi strani pa pokaže, nasprotujoč racionalističnemu zavračanju čutnosti, da brez čutne mase spoznanje ne bi bilo mogoče.

30

Toliko o kritiki čistega uma. Predmet kritike praktičnega uma je vprašanje morale in svobode. Tu se, v skladu s pričakovanji (in seveda vzvratno gledano), podoba človeka kot bitja svobodne volje z ozirom na Descartesa le še okrepi. Kako je možna svoboda? Že v tretji antinomiji čistega uma Kant uvidi, da je človek tako naravno kot nadnaravno bitje. Kot fenomenalno bitje je ujet v verigo vzročnosti zakonov narave, kot numenalno bitje pa te zakone presega in s tem sega v območje svobode.

Humova kritika racionalizma je bila uspešna le zato, ker je ta skušal spoznanje razširiti na vse stvari, vključno s stvarjo na sebi. Kant je pokazal na omejenost človeškega spoznanja, na omejenost dometa spoznanja na stvari za nas, trdeč, da lahko spoznamo le stvari, kot se pojavljajo v času in prostoru. Pogoji za možnosti spoznanja so enaki pogojem za možnosti predmetov spoznanja. Vse,

⁴¹ Prav tam, A 158.

kar sega onkraj pogojev možnosti spoznanja, kar presega kategorije časa, prostora in vzročnosti, je svet na sebi in je kot tak nespoznaven. Kant je tako lahko le z omejitvijo spoznanja na fenomenalni svet rešil verodostojnost spoznanja pred kritiko Huma.

Omejitve spoznanja (in načela vzročnosti) na svet fenomenov pa ne predstavlja le okrnitve človekovih zmožnosti spoznanja in same znanosti, pač pa po drugi strani odpre prostor svobode in moralnega življenja. Gillespie ta problem opredeli takole:

Če bi zakoni narave veljali tudi za noumenalni svet, za stvari na sebi, bi bila človeška svoboda nemogoča, in če ne bi bilo človeške svobode, potem ne bi bilo moralnega zakona, saj človek ne bi bil odgovoren za storjena dejanja. Obstoj moralnega zakona je znak, da smo človeška bitja svobodna in s tem drugačna od vseh drugih bitij, in ne zgolj sredstvo oziroma člani v verigi naravne vzročnosti, temveč cilj sami na sebi, bitja, ki lahko izvajajo dejanja. Očitno protislovje med naravo in svobodo, ki se pojavi v antinomiji o vzročnosti, je tako razrešena s transcendentnim idealizmom. Čeprav zakoni narave vladajo fenomenom, pa ljudje nismo le fenomenalna bitja. Imamo tudi in predvsem zmožnost svobode in moralnosti.⁴²

31

Človek je tako po Kantu bitje, ki je na eni strani naravno bitje, torej bitje, ki je omejeno z zakoni narave in te tudi spoznava, po drugi pa nadnaravno bitje, ki, sledeč moralnemu zakonu, ki ga napravlja za svetega, sega po neskončnem in božanskem. Če sedaj skupaj z Gillespiejem povzamemo dosedanji premislek in odpremo vrata Fichteju:

Descartes je odprl vrata moderni dobi, ko je sezidal utrdbo razuma, znotraj katere so lahko ljudje živeli neodvisno od strahotne muhavosti vsemogočnega Boga. Ta utrdba je bila temelj gotovosti, ki je zaprla vrata pred nevihto kaosa in skepticizma, ki ga je ta Bog sprostil. Descartes je ljudem dal tudi znanstveno orožje, s katerim naj bi ponovno osvojili svet in ga rekonstruirali v skladu s človeškimi merili in v človeške namene. Humov napad pa je odprl razpoko v Kartezijevem zidu in ogrozil celotno podjetje. Kant je sicer zmožgel popraviti nastalo škodo v zidovih, toda le za ceno zmanjšanja njihovega obsega. Konsistentnost razumevanja je bilo mogoče zagotoviti le, če se izključijo vse spekulativne sodbe o Bogu, morali in svobodi. Des-

⁴²Gillespie, str. 71.

cartesov Bog je bil tako izgnan iz območja pojavov. Toda s tem se je tudi osvobodil omejitev, ki mu jih je naložil Descartes.

Sijajni dan pojavov, ki ga prebudi Kantova misel, tako obkroža nepredirna noč. Stvar na sebi, ki tvori pravo resničnost, ostaja zgolj temni x . Kant nas opozarja, naj ne stopamo v to noč, obenem pa jo napravi tudi izredno privlačno. Tako izrazi domnevo, da bi bila noumenalna noč kaj lahko resnični svet, in dan, v katerem prebivamo, le reprezentacija nočne realnosti. Poleg tega je še trdil, da se moramo prepustiti vodenju moralnega imperativa, ki v našem duhu gleda ven iz te noči. Kot zadnje in morda najpomembnejše, zdi se, da Kant z idejo praktičnega uma povrh vsega razpre razpoko v zidu razuma, ki ga je tako skrbno postavil Descartes.

Ta razpoka se je izkazala za neizmerno privlačno Kantovim naslednikom, in eden za drugim so se, iščoč mistični vir razsvetljenja, splazili skozi njo. Kant je bil zadovoljen s svojim otokom resnice. Vse, kar se je bilo mogoče vedeti, se je dalo naučiti v Königsbergu. Njegovi nasledniki pa so iz njegove misli potegnili drugačno lekcijo. Naučila jih je, da je ta omejeni svet radikalno neustrezen dom za človeka, saj gre za svet končnih iluzij, ki so v nasprotju s človekovim neskončnim bistvom. Niso bili zadovoljni s Kantovim urejenim otokom resnice in so raje izpluli na temna morja v iskanju resnične biti. Eden prvih, ki je izplul na temno morje in raziskoval nočno kraljestvo, je bil Fichte.⁴³

32

Takole povzame Gillespie filozofijo moderne dobe od Descartesa do Fichteja. Da linija Descartes, Hume, Kant in Fichte ni iz trte izvita, temveč gre za globoko, nepoljubno in čvrsto kontinuiteto med mislijo teh velikih filozofov, nam nenazadnje izpričuje že sam Fichte, ki v delu *Osnove celotnega vedoslovja* takoj po opredelitvi prvega in nepogojenega načela vedoslovja, zapiše, »kaj dolguje svojim prednikom«:

Na naš stavek, kot absolutno načelo vsega vedenja, je opozoril *Kant* v svoji dedukciji kategorij; nikoli pa ga ni določeno postavil *kot* načelo. Pred njim je podobnega navedel *Kartes: cogito, ergo sum*, kar ni nujno podstavek in sklep silogizma, katerega nadstavek bi se glasil takole: *quodcunque cogitat, est*; prav možno je, da ga je obravnaval kot neposredno dejstvo zavesti. Potem pa bi pomenil isto kot *cogitans sum, ergo sum* (kot bi mi rekli, *sum, ergo sum*). Toda potem je dodatek *cogitans* povsem odveč: človek ne misli nujno, če je, toda nujno je, če misli. Mišljenjeje sploh ni bistvo, temveč

⁴³Gillespie, str. 73–74.

le posebni namen biti; in razen njega obstaja še več drugih namenov naše biti.⁴⁴

V tem odstavku Fichte navede oba svoja ključna predhodnika, Descartesa in Kanta, in sicer z ozirom na njegovo prvo in nepogojeno načelo vedoslovja, ki se v najkrajši obliki glasi: jaz sem jaz. Ontološki primat človekove eksistence je znova potrjen in le še bolj učvrščen.

Beseda postavitvev pri tem ni stvar naključja, saj je prevladujoča beseda Fichtejeve misli. Če je pri Descartesu ključna beseda reprezentacija (*repraesentatio*), torej ponovna predstavitev stvari v duhu, je pri Fichteju ključna postavitvev (*Einsetzung*). Predmet je po jazu kot samopostavljenem jazu postavljen (*eingesetzt*) predmet. Če ob tem pomislimo na srednjeveško kontemplacijo, gledano gledanje večnih resnic, se pred nami razpre prepad, ki loči srednjeveškega človeka od človeka visoke moderne dobe. Naj za dodatno ponazoritev navedem odlomek iz prvega aforizma o vzgoji, napisanega leta 1804:

Vzgajati človeka pomeni: dati mu priložnost, da se napravi za popolnega mojstra in samovladarja *celotne* svoje moči; *celotne* moči, pravim; kajti moč človeka je ena in je sklenjena celota. (...) Kdor nasploh le dejansko *je*, umno in v vsakem trenutku samostojno delujoče bitje, bo vedno z lahkoto sebe *napravit* za tisto, kar naj bi v svojem položaju bil. Kdor pa je s kakršnim koli zunanjim vežbanjem (*dresuro*) nadomestil žal pomanjkljivi živalski instinkt, ta ostaja ujet ravno v to omejitev, ki ga obdaja kot druga, zanj neprebojna narava, in vzgoja, pouk sta ga ravno omejila, omrtvila, namesto da bi ga osvobodila in usposobila za živo nadaljnjo rast iz njega samega.⁴⁵

33

Iz tega aforizma o vzgoji oziroma samovzgoji človeka se nedvomno oglašajo Kantov moralni imperativ, ki človeku zadaja nalogo avtonomnega umnega samoudestvovanja. Nič nenavadnega ni torej, da sta si etimološko sorodni besedi postavljanje in zakon. Že v slovenskem jeziku sta si postava in zakon v bližnjem sorodstvu. Enako velja tudi za nemški jezik: biti postavljen (*eingesetzt sein*) od samega sebe je blizu zakonu kot takemu (*Gesetz*). Fichtejev avtonomi jaz je samozakonodajalec v najodličnejšem pomenu besede. Kolikor postavlja samega sebe in je pri tej dejavi samostojen, je dobesedno sam svoj zakon. Kako je v resnici s Fichtejevim najvišjim momentom duha? In v kakšni

⁴⁴ J. G. Fichte, *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str.110–11.

⁴⁵ Prav tam, str. 345.

zvezi so Descartesov cogito sum, Kantova transcendentalna enotnost apercepcije in Fichtejeva absolutna samopostavitev biti?

Že pri Descartesu smo nakazali izvorno dogajanje kogita kot dubita, ki neprestano refleksivno preizkuša vse, kar se nahaja v njegovem duhu. Vendar je pri njem ta breztemeljna, nezaustavljiva dejavnost uma še zastrta z mišljenjem človeka kot *res cogitans*, kot misleče *stvari*. Kantova transcendentalna enotnost apercepcije dokončno postavi na glavo realistično podobo sveta, s tem ko trdi, da ne morem priti do izkušenj, če te niso *moje* izkušnje, torej izkušnje moje lastne zavesti kot samozavesti, kot ontološko najodličnejše bitnosti. Vendar se Kant pri tem ustavi. Da bi zagotovil adekvatno spoznanje (po Humovi ostru kritiki), je moral iz spoznavnega akta izključiti spekulacijo o stvari na sebi, torej tudi premislek o transcendentalni enotnosti apercepcije. To pa je ravno tista razpoka v zidu utrdbe (raz)uma, skozi katero se je na odprto morje odpravil Fichte. Šele pri njem se izza španske stene Descartesove *res cogitans* razodene nenehno postavljajoče in ustvarjajoče, izvorno breztemeljno dogajanje uma. V delu *Osnove celotnega vedoslovja*, ki je po Fichteju systemska razdelava Kantovega projekta, Fichte razgrne tri osnovna načela človekovega izvorno neskončnega bistva, s čimer z dialektičnim umom sega po noumenalnem. Kaj je »prvo, nasploh nepogojeno načelo vedoslovja«?

34

*Tisto, katerega bivanje (bistvo) je zgolj v tem, da samo sebe postavlja kot bivajoče, je jaz, kot absolutni subjekt. Tako kot se postavlja, je; in tako kot je, se postavlja; in jaz je potemtakem za jaz nasploh, in nujen, kar samo zase ni, ni noben jaz.*⁴⁶

Brez absolutnega subjekta kot edinega kriterija resničnosti tako ni ne jaza ne zunanjega sveta.⁴⁷ V tem načelu lahko prepoznamo osnovno postavko ali tezo: »VSE, kar je, je samo, kolikor je postavljeno v jazu, in razen jaza ni ničesar.«⁴⁸ Kot vidimo, gre za potrditev Kantovega kopernikanskega obrata in spekulativno razvitje misli transcendentalne enotnosti apercepcije. Če je izvorno dogajanje (dej) absolutnega jaza nepogojeno, je vse drugo nekaj pogojenega, torej odvisnega od absolutne postave jaza. Seveda pa človeku čistega delovanja

⁴⁶ Prav tam, 108.

⁴⁷ V slovenščini se izgubi pomen besede subjekt, ki je še vedno prisoten v angleščini: 'podložnik': *with Fichte, the empirical subject is thus subject to the self-positing activity of the I as the absolute subject.*

⁴⁸ Prav tam, str. 109.

absolutnega jaza ni mogoče doseči, saj že izkušnja lastne smrtnosti in končnosti po Fichteju priča o tem, da smo bitja, ki smo razklana na naravni, končni nejaz in končni jaz empirične zavesti. Je pa prva in najodličnejša naloga človeka ta, da stremlji k čistemu delovanju absolutnega jaza.

Tako prehajamo k »drugemu, po svoji vsebini pogojnemu načelu«. Seveda ga Fichte, kolikor gre za dedukcijo, ne izpelje iz izkušnje, pač pa iz uvida, ki se giblje na obzorju transcendentalnosti. To načelo spada k spoznavnemu ustroju absolutnega jaza. Drugo, ravno tako neizpodbitno dejstvo človekove dejave je neko postavljanje nasproti, antiteza:

9. Prvotno ni postavljeno nič razen jaza; in ta je postavljen samo nasploh (§ 1). Potemtakem lahko postavljamo nasproti samo jazu nasploh. Toda tisto, kar postavljamo jazu nasproti, je = *ne-jaz*.

10. Kakor gotovo spričo dejstev empirične zavesti brezpogojno priznavamo absolutno gotovost stavka: – A ni = A: *enako gotovo jazu nasploh postavljamo nasproti nek ne-jaz*. Od tega prvotnega postavljanja nasproti pa je izvedeno vse tisto, kar smo pravkar povedali o postavljenem nasproti nasploh; in zato zanj prvotno velja: po formi je torej nasploh nepogojno, po materiji pa pogojno. In tako smo našli tudi drugo načelo vsega človeškega vedenja.⁴⁹

Da bi lahko razumeli, kako je mogoče, da je kar koli zoperstavljeno jazu (ki s tem postane sam omejen), moramo pri tem upoštevati dvojnost čiste in empirične zavesti oziroma jaza.

2. Jaz naj bi bil samemu sebi enak, pa vendar samemu sebi postavljen nasproti. Toda enak si je glede na zavest, zavest je enotna: toda v tej zavesti je postavljen absolutni jaz, kot nedeljiv; jaz pa, ki mu je *ne-jaz* postavljen nasproti, kot deljiv. Torej je jaz, kolikor mu je postavljen nasproti *ne-jaz*, sam postavljen absolutnemu jazu nasproti.

In tako so res vsa nasprotja združena, ne glede na enotnost zavesti;⁵⁰

⁴⁹Prav tam, str. 115.

⁵⁰Prav tam, str. 120. Celotna zadeva je nejasna zaradi neke temeljne zadrege, ki ostaja nerešljiva in ki bi jo lahko opredelili kot problem razlike: gre za osnovni filozofski problem, ki se ga neuspešno otepajo vsi misleci, ki izhajajo iz ontologije absolutne identitete: Fichtejeva dedukcija osnovnih načel vedoslovja se ujame v isto zanko. S prvim načelom Fichte uvede pojem identitete, načelo

Seveda je najlaže zgolj ponavljati Fichtejeve misli in s tem dajati občutek, da smo segli do dna njegovi dialektiki subjektivitete. Nekaj nam mora biti jasno: z vsakim velikim mislecem prihaja do besede njegov celotni etos, ki je, kot nas pouči Heraklit, v usodni in nepoljubni povezavi z njemu lastnim demonom oziroma božjim. S tem pa vselej skuša priti do besede nekaj neizrečenega ali neizrekljivega. »Eno, tisto najbolj božansko, se obenem hoče in noče rekati z imenom Zeus,« pravi tudi Heraklit in mi se bomo z njim bržkone strinjali. To eno (vsakega misleca) pa bomo skušali dojeti in pripeljati do besede kot vozlišče, nerazvozljivo vozlišče človekovega in demoničnega etosa. Naša interpretacija tako nima namena seči do dna kateri koli filozofiji, saj je sleherna filozofska misel kot odraz sprepleta človeškega in božanskega brezdanja. Prej, kot pravi Dean Komel v spisu *Fenomenologija in vprašanje biti*, »vodi tja pred ... in si pusti pokazati to, pred kar privede«. ⁵¹ To misel moramo postaviti na obzorje hermenevtike, vede, ki je za vselej opravila z vsakršno teokratsko ontologijo Biti in epistemologijo Resnice ter se z apelom upoštevanja izvorne drugačnosti drugega (če je ta na višini svoje naloge) priborila v prostor izvirnejše resnice življenja. S tem je človeka izzvala, naj se iz metafizičnega (metačasovnega) sna prebudi v zgodovinsko bitje končnosti. Vsaka filozofija se tako razkrije v svoji lastni enkratnosti in hkrati umeščeni v širši zgodovinski kontekst filozofije. V tem smislu tudi skušamo, sledeč Gillespieju, pripeti na besede nit misli, ki se bolj ali manj nevidno vleče skozi filozofijo od Descartesa do Nietzscheja.

36

Skupaj z Gillespiejem tako sledimo razvoju določenega pojmovanja volje, ki se iz stoletja v stoletje pojavlja v vse bolj izrecni obliki pri mislecih moderne dobe. Trenutno smo priče Fichtejevemu filozofskemu podvigu povzdignjenja

realnosti (jaz = jaz). Sledi mu pojem diference, načelo protislovnosti (jaz ni = ne-jaz), oba skupaj pa implicirata še pojem deljivosti oziroma omejitve, načelo zadostnega razloga. V čem je problem? Preprosto: kako (deduktivno) izpeljati tretje načelo iz prvega? Kako iz neskončne identitete izpeljati mejo in deljivost? Ali: kako iz prvega načela preiti na drugega? Kako je jaz absolutni subjekt, čista zavest, ko pa vanj z drugim načelom zareže načelo razlike? Najverjetneje najhujša zadrega celotne metafizike (izvirne praidentitete oziroma Vrhovnega bivajočega): kako od absolutne identitete neomejenega, neskončno svobodnega jaza preiti k razcepljenemu, končnemu jazu, omejenemu z ne-jazom? Ali spet drugače: kako od čiste, polne biti preiti k razcepljenemu množstvu bivajočega? Gotovo vprašanje, ki bi se mu vsak mislec praidentitete kaj rad izognil. V zvezi s Fichtejem: zakaj se ta ne poloti problema, da drugega načela, ki govori o protipostavljenosti, torej razliki, ni mogoče izpeljati iz prvega načela? Zakaj če je prvo načelo nasploh nepogojeno, potem ni pogojeno z drugim načelom ... Kako misliti skupaj prvo in drugo (in tretje načelo)? Ima torej drugo načelo svoj lastni izvor, s čimer se ukinja brezpogojnost in absolutnost prvega načela?

⁵¹ Dean Komel, *Fenomenologija in vprašanje biti*, Založba Obzorja, Maribor 1993.

Kantovega avtonomnega subjekta k absolutnemu subjektu svobode. O tem nam govorijo tri načela, ki razgrinjajo dialektično, paradoksalno naravo deja (*Tat-handlung*) jaza kot alfe in omege vsega stvarstva. Če moramo ločiti med empiričnim in absolutnim subjektom, pa je vendarle treba pripomniti, da končni jaz stremi k čistemu deju, čisti kreaciji absoluta. Poleg tega še večjega poudarka na avtonomnosti subjekta pa je treba poudariti še neki drug premik. Nikakor namreč ne moremo zaobiti dejstva, da je bil Fichte vnet pristaš francoske revolucije, katere osnovno vodilo je bilo ravno razsvetljska zahteva po posameznikovi svobodi. Narava človekovega stremljenja (ki vre iz čistega jaza) je po Fichteju v tem, da skuša ukiniti ne-jaz, prekiniti z odvisnostjo od naravnih zakonov in tudi z empiričnim jazom, da bi se s tem vrnilo k noumenalnemu bistvu, k čisti dejavnosti absolutnega jaza. Seveda je to za človeka kot končno bitje nedosegljivo, toda kategorični imperativ mu nalaga nenehno postopno odpravljanje ne-jaza in neskončno približevanje absolutnemu jazu. Če to vemo, nam ni težko spredvideti, kakšna je po Fichteju človekova vloga v polisu. Kot pravi Štrajn: »Fichtejeva filozofija nastopa na prizorišču zgodovine kot artikulacija pozicije najradikalnejše frakcije revolucionarnega razreda, ki prvič v zgodovini odkrije težnjo po *občem* prevratu.«⁵² Tu navajamo nekoliko daljši citat iz Gillespieja, ki govori o isti zadevi:

Jaz stremi k podreditvi ne-jaza v samem sebi. To podreditev, dokazuje Fichte, zahteva absolutni jaz v imenu absolutne biti. Z drugimi besedami, svoboda izreka ta kategorični imperativ, da bi bila sama svoboda absolutna, da bi se odrešila vsakršne odvisnosti od drugega z uničenjem drugačnosti drugega. Stremljenje je prevladujoča oblika volje empiričnega jaza zato, ker ta jaz še ni absoluten. Je nepopoln izraz čiste dejavnosti volje, ki konstituira sam absolutni jaz (...) Z dokazom, da je ne-jaz le izraz absolutnega jaza, Fichte ne stremi le po premaganju in podreditvi sveta, pač pa tudi k premaganju empiričnega jaza vsakega posameznika. Ne gre le za Kartezijev tehnološki projekt, ki skuša zagospodariti nad naravo in jo preoblikovati, temveč tudi Rousseaujev moralni projekt, ki cilja na preobrazbo samega človeka. Končni cilj tako ni ukinitve nasprotja, ki ga proizvede ne-jaz, pač pa sprava jaza s samim seboj, empiričnega jaza z absolutnim jazom. Osvo-bajanje od narave je zgolj sredstvo za premaganje odtujitve, za spravo jaza s samim sabo. Negacija je tako vedno v službi samopotrjevanja. Ker pa je jaz v bistvenem pogledu svoboda, premaganje odtujitve pomeni vpeljavo absolutne svobode. (...) Na ta način Fichte človeka privede pred rob brezdanjega brezna lastne biti, pred noumenalno noč, v zvezi s katero je Kant trdil, da je

⁵²Prav tam, str. 410.

razum ne more nikoli obvladati. Po njegovem mnenju lahko človek le prisluhne glasu vesti, ki prihaja iz brezna. Fichte, nasprotno, trdi, da je človekova moralna dolžnost, da izniči vse končne oblike, ki človeka ločujejo od njegove lastne neskončnosti, lastne neskončne svobode. Takšen podvig v to temo prinaša luč, saj vedno bolj odkriva, da je to brezno le notranji moment človekovega lastnega jaza.⁵³

S temi besedami Gillespie napove témo novega poglavja (zgodovine evropske resnice), ki govori o usodnem vplivu Fichtejevega pojmovanja človeka in svobodne volje na zgodnjo romantiko, levoheglovstvo in ruski nihilizem. Preden pa se posvetimo tej temi, se skupaj z Gillespiejem osredotočimo na ključni pojem te knjige, pojem *nihilizem*. Pojavi se namreč že v naslovu knjige: *Nihilizem pred Nietzschejem*. Da smo se za to odločili ravno pri Fichteju, ni nobeno naključje. Takole pravi Gillespie:

Na splošno se sprejema za resnično prepričanje, da se je nihilizem začel proti koncu devetnajstega stoletja. Vendar pa se bistveni premik na pot, ki vodi v nihilizem devetnajstega in dvajsetega stoletja, zgodi s Fichtejevo zavrnitvijo razsvetljenskega pojmovanja razuma v prid absolutnemu subjektivizmu, ki skuša izpeljati ves razum iz neskončne volje absolutnega jaza. To zavračanje vodi v temo noči noumenalnega jaza in k oboževanju oziroma čaščenju stremljenja ali hrepenenja, ki sta manifestaciji podzvestne volje. Četudi Fichte sprejema mišljenje Descartesa in Kanta, pa navsezadnje ubere drugačno in nevarnejšo pot. Ta pot pa vodi, kot je ugotovil Jacobi, k smrti Boga in pobožanstvenju človeka.⁵⁴

Na začetku pričujočega poglavja Gillespie navede citat iz Jacobijevega pisma Fichteju – ki ga uporabi tudi Heidegger v knjigi *Evropski nihilizem* – in se glasi: Zares, ljubi Fichte, bi me ne jezilo, če bi vi ali kdor koli že želeli imenovati *himerizem* tisto, kar postavljam nasproti idealizmu, ki ga zmerjam z *nihilizmom*.⁵⁵ Od kod takšno pojmovanje idealizma? Jacobi se, kot nam pove Gillespie, obregne ravno ob Fichtejevo poveličanje svobode človeške volje in njegove absolutne avtonomije.

Človek po Jacobiju ne more biti svoj lastni temelj. Odvisen je od nečesa zunanjega, in če skuša postati svoj lastni temelj, razkroji vse substancialno.

⁵³ Gillespie, str. 87–92.

⁵⁴ Prav tam, str. 99.

⁵⁵ Prav tam, str. 65. Prevod tega stavka iz pisma Jacobija Fichteju sem vzel iz prevoda Heideggrove knjige *Evropski nihilizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 29.

Jacobi pride do zaključka: 'Človek je postavljen izključno pred sledečo izbiro: nič ali Bog. Če izbere nič, se okliče za Boga; to pomeni, da napravi Boga za privid, saj se, kolikor Boga ni, izkaže za nemogoče, da bi bil človek z vsem, kar ga obkroža, kaj več kot privid. Ponavljam: Bog je in je zmeraj zunaj mene, živo bistvo, ki je svoj lastni temelj, ali pa sem jaz Bog. Tretje možnosti ni.⁵⁶

Glavna tarča Jacobijevega napada je očitno Fichtejev skrajni subjektivizem, ki reducira ves objektivni svet na notranji moment absolutnega jaza. Nihilistična je po Jacobiju ravno predstava, da zunaj človekove (čiste) zavesti ni ničesar.

Naj nas na tem mestu še tako mika izreči kritiko Gillespiejevemu (in Jacobijevem) pojmovanju nihilizma, se moramo zadržati in raje sledimo Gillespiejevemu razviju nihilizma do konca, to se pravi do njegove dovršitve pri Nietzscheju, tako da bomo lahko spregovorili o njegovem pojmovanju nihilizma v celoti.

3. Zarja demoničnega, romantika in ruski nihilizem

Človek je prišel krožiti okoli samega sebe. Hrepeneči jaz se je odpravil naproti absolutnem deju Boga. Pokaže se, da hrepeni tudi in predvsem po ukinitvi ne-jaza in s tem empiričnega jaza, torej k neskončnemu ukinjanju meja, ki jih pred jaz postavlja ne-jaz. Ne smemo tudi pozabiti, da absolutni jaz ni nikakršna trdna podlaga, pač pa *volja* kot temni gon samoustvarjanja (samopostavitve) in ustvarjanja vsega, kar je. Empirični, omejeni jaz in ne-jaz se nazadnje pokažeta kot notranja momenta delovanja vse bolj svojevoljnega jaza.

Tako lahko na ozadju Fichtejeve zahteve po ukinitvi ne-jaza in empiričnega jaza *zavoljo* sprostitev absolutno svobodnega, božanskega bistva človeka, bolje razumemo romantično vizijo človeka kot bitja svobodne in ustvarjajoče volje, ki pa je, tako kot noumenalni jaz Fichteja, predvsem demonična sila:

Novi človek, kot si ga zamišlja romantika, ni vsak človek, povprečnež, temveč človek, ki se pogloblja sam vase in v svoji duši odkriva heroično voljo, ki se bori za osvoboditev iz spon družbenega življenja in skuša najti pot nazaj k bolj naravnemu življenju.⁵⁷

⁵⁶ Gillespie, str. 66.

⁵⁷ Prav tam, str. 105.

Takoj lahko razberemo pomen »naravnega življenja«. Do njega se posameznik kot empirični jaz dokoplje z zavračanjem ne-jaza, obstoječih družbenih razmer in malomeščanske morale, s čimer pa ukinja tudi samega sebe kot empirični jaz, ki mu zunanje omejitve, prepovedi in zapovedi postavljajo mejo, dajejo mero njegovi lastni eksistenci in ga s tem ravno omogočajo v njegovi biti. Romantiki so tako usodno zaznamovani ravno z demoničnim hrepenjem po temnem, nenehno ustvarjajočem, absolutno svobodnem jazu. Eden za drugim so se podali na pot zanikanja meščanskega življenja in malomeščanske morale, pot rušenja tabujev, ki človeku onemogočajo, da bi potonil v večne vrelce ustvarjajoče volje, ki prežema celotno stvarstvo, volje, ki ni le oblikotvorna, pač pa nujno tudi razdiralna in uničujoča.

Kot primer tovrstnega hrepenjenja po odprtem, nevihtnem morju noumenalne noči Gillespie navaja Williama Blaka in njegovo pesem *Tiger*. Pa jo zavoljo jasnosti navedimo kar v celoti:

40

Tiger tiger, ki goriš / svetel v gošči v temi: / Kje je Božja roka ali oko, / ki grozni red bi tvoj premerilo? // Do katerih daljnih zvezd in globočin / plameneli ognji tvojih so oči? / Na katerih krilih si upa poleteti? / Katera roka si upa ogenj ujeti? // In katera umetnost in spreplet roka, / Bi mogla ti zgrabiti drob srca? / In ko pričelo biti je srce, / Katera strašna roka in noge? // In kladivo? Katere verige? / Kje je možganov tvojih vigenj? / In nakovalo? Kje strašni je prijem, / Ki tvojo smrtno grozo stisne v objem? // Ko zvezde vrgle kopja so v obale / In dan za dnem z neba kot dež jokale: / Se Stvarnik te je mogel zveseliti? / Ti in jagnje, je mogel Isti biti? // Tiger tiger, ki goriš / Svetel v gošči v temi: / Kje je Božja roka ali oko, / Ki grozni red bi tvoj premerilo?⁵⁸

Blake v pesmi s številnimi vprašanji prebuja človeka za najglobljo izkušnjo življenja, izkušnjo, kjer sta si etos človeka in demona najbližje. Temu izvornemu prostoru človekovega in božjega življenja bi lahko rekli prostor biti. Vendar moramo skupaj s Heideggrom narediti še en korak, brez katerega lahko misel izvornejše življenjske resnice vselej znova usodno zablodi. Odgovor tiči že v naslovu Heideggrovega prvenca *Bit in čas*. Bit je že vselej časna in kot taka izvorno tokraj metafizične razdvojitve sveta na transcendentni, resnični,

⁵⁸ William Blake, *Selected Poetry and Prose of William Blake*, Random House, New York 1953. Pesem sem prevedel sam, obstoječi prevod Vena Tauferja pa najdete v: *Blake*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, str. 19–20.

brezčasni svet čiste, polne biti, in imanentni, lažni, časni svet prividnega mnoštva bivajočega.

Kaj ima to opraviti z Blakom? Skušamo se približati Blakovemu srhljivemu občutju, ki ga je prevzelo in ki ga je pretil v pesniško besedo v ekstatičnem trenutku uzrtja *usodne dogoditve svojevrstnega, demoničnega etosa človeka in Boga*. Človek živi v prostoru premen biti, ki se dogodeva v vrstenju življenjskih zgodb in prigod, pa naj to človeku, ko se sooča s svojo končnostjo, godi ali ne. Z Blakom udari na plano in se zasveti v svet človek, ki ga najprej določa to, da – v primerjavi s človekom pred njim – zmore gledati naravnost v grozodejstva narave, ki jih za povrh pripiše Bogu. Bog kot Stvarnik je ustvarjalec in razdiralec hkrati. Ponovimo peto kitico:

Ko zvezde vrgle kopja so v obale
in dan za dnem z neba kot dež jokale;
se Stvarnik te je mogel zveseliti?
Ti in jagnje, je mogel Isti biti?

H kakšnemu Bogu kliče Blake? To je Bog, ki je ustvaril tako jagnje kot tigra. Ni več govora o zgolj milostnem, dobrotljivem, odrešeniškem jagnjetu Božjem, saj je taisti Bog ustvaril tudi tigra, ki je znan po vse prej kot človeški milosti in modrosti. Tiger je tudi temna, razdiralna sila, ki zadira čakane v polno, sijajno bit in jo trga na krvave kose. In pri tem mu nihče ne more do živnega: »Katera roka si upa ogenj ujeti? // In katera umetnost in spreplet roka, / Bi mogla ti zgrabiti drob srca?« In malo naprej: »Kje strašni je prijem, / Ki tvojo smrtno grozo stisne v objem?«

Kakšen Bog je to, ki se je nemara celo razveselil te strahotne stvaritve? Kako naj mislimo razmerje med človekom, Bogom, tigrom in jagnjetom? Bi lahko dejali, da je Blakova pesem pesem o Božjem jagnjetu, iz katerega se iztrga »grozni red ali simetrija« Božjega tigra? Če se je v razmerju človeka in Boga v prejšnjih časih »zrcalila harmonija firmamenta« in je kot prispodoba Boga pod nebesnim svodom meketalo nedolžno in milosti polno jagnje,⁵⁹ se v Blakovi pesmi firmament izgubi »v gošči v temi«, po kateri lazi kot grozeča podoba Boga rjoveči tiger. Tako se pokaže neka podobnost med Calvinovo in Blakovo »zgodbo«: Calvinovo podvomi o izključni dobrotljivosti in milosti bogov, ki bosta

⁵⁹ »Kot Božji izvoljenci, sveti in ljubljani, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, krotkost, potrpežljivost,« pravi Pavel v *Pismu Kološanom* (3,12).

oblikovali usodo prebivalcev Perincijske in na koncu pravi: »Perincijski astronomi so pred težko izbiro: ali priznati, da so bili vsi njihovi računi zgrešeni in da njihove številke ne morejo opisati neba ali pa razkriti, da je red bogov prav ta, ki se zrcali v mestu pošasti.« Toda podobnost je vendarle navidezna. Srh in groza, ki spreletita človeka ob spoznanju, da so bogovi morda tudi pošastni, bi lahko prej pripisali človeku dobe Ockhamovega nominalizma.

Blake že živi v vignju tega metafizičnega srha. Če bolj pozorno beremo pesem *Tiger*, vidimo, kako Blaka Božja demonična volja – zdaj že ob priznani grozovitosti – privlači in vabi, naj pije iz njenih temnih vrečev, privlači ga v isti meri, kot ga fascinira tudi podoba tigra, »ki gori svetel v gošči v temi«. Tiger je osrednja (zgodovinska!) podoba, najodličnejša podoba izvorno oblikotvorne in razdiralne sile življenja, ki v devetnajstem stoletju s svojim »groznim redom« leže kot najgloblji nemir v srce človeka in Boga. Etos človeka in Boga se navzame grozljivosti tigra.

42

Svetla in temna stran meseca sta se zlili v demonični somrak, ki je legel na obraz Boga in človeka devetnajstega stoletja. Ko gledamo v oči »tigru, ki gori svetel v gošči v temi«, gledamo v oči Stvarniku, čigar oko je očarano nad lastnimi stvaritvami in uničenji. In Božje oko vabi tudi pogled človeka, naj se, vsej grozovitosti navkljub, zaljubi v tigrovo srce življenja. Kakšen je človek, ki ga Blake nagovarja in obenem kliče v pesmi *Tiger*?

Odgovor po Gillespieju najdemo v dramski pesnitvi Lorda Alfreda Byrona, *Manfred*.⁶⁰ Tragična pesnitev *Manfred* je po vsebini podobna Goethejevi drami *Faust*. Vsaj na začetku. Oba glavna junaka sta bistveno nezadovoljna s celotno človeško vednostjo, do katere sta se priborila v dolgih letih marljivega preučevanja. S Fichtejevimi besedami: empirični jaz hrepeni po absolutnem jazu, pri tem pa ga omejuje ne-jaz – in s tem tudi z ne-jazom omejeni empirični jaz. Vsa modrost in krepost sveta ne zadostujeta, da bi se dokopala do mističnega vira neskončnosti. Volja, ki ju žene k cilju vseh ciljev, k absolutni svobodi, je temna in razuzdana volja, ki za dosego cilja ne izbira sredstev. Faust ne sklene le pogodbe s hudičem, stori tudi celo vrsto zločinov. Tako zapelje Marjetko, nedolžno mlado dekle. Ta na Faustovo prigovarjanje podtakne svoji materi uspalni napoj in ta jo usmrti. V dvoboju s Faustom umre njen brat. Marjetkin

⁶⁰ Lord Alfred Noel Gordon Byron, *The Selected Poetry of Lord Byron*, The Modern Library, New York 1951, str. 601.

otrok utone in Marjetka je obsojena na smrtno kazen zaradi umora. Faust jo sicer skuša rešiti, vendar Marjetka, razočarana kot je, raje izbere smrt. Tudi v drugem delu, ki je bolj alegorične narave, Faust nadaljuje svojo uničevalsko pot. Tako dovoli Mefistovim služabnikom, da »odstranijo« starca, ki ovirata njegov projekt izgradnje popolne dežele.

Manfredova pot je enako strašna. Če ne še strahotnejša, saj se v lakoti po absolutnem ne ustavi niti pred najsvetejšo življenjsko prepovedjo. Manfred posili svojo sestro Astarto in ta kmalu zatem naredi samomor. Ta strahotni dogodek se zgodi tik pred pričetkom drame, sama drama pa govori o Manfredovih tantalovih mukah, ki jih mora prenašati spričo storjenega grozodejstva.

Zopet se lahko za trenutek ozremo nazaj in skušamo zaslutiti globino prepada, kateri loči človeka srednjega veka, ki kontemplira večne resnice in s tem prebiva v božanskem, od človeka moderne dobe, romantika, ki se, skrajno nezadovoljen z vso modrostjo sveta in Bogom Resnice, žene za absolutnim (demoničnim), slep za vse zlo, ki ga ob divjanju kaotične, nebrzdane volje seje naokoli.

Zakaj Gillespie govori o Manfredu in Faustu? Zato, da bi pokazal na radikalno drugačen razplet obeh tragedij in Manfreda postavil na vrh gore romantičnega voluntarizma in nihilizma. Ko Faust umre, se v nasprotju s pričakovanji njegove duše ne polasti Mefisto, saj ga v poslednjem trenutku rešijo angeli in ga odpeljejo v nebesa. Faust je kljub vsem stranpotem in zločinom na koncu odrešen. Drugače se konča zgodba pri Manfredu. Takole pravi Gillespie:

Faust pred Marjetkino smrtjo zbeži, odreši ga pozaba, ki jo daje narava. Manfred živi s spominom na storjeno dejanje in ga v resnici potrebuje, saj je ravno zavedanje zločina glavni vir njegove svobode, spoznanja in veličine. Višino, ki jo je dosegel, lahko ohranja le s stalnim vračanjem v globine prepada, iz katerega se je povzpел. Zdrs v vsakdan se izogne s prebivanjem v bližini storjenega grozodejstva. Manfred, nasprotno kot Faust, ni slep za strašno resnico, temveč prebiva v njej.⁶¹

Katera je grozovita resnica, v kateri prebiva Manfred? Ali ni ta prostor izvornega doživljanja človeškega in Božjega tisti prostor, ki ga je s številnimi vprašanji razprl Blake v pesmi *Tiger*? Je resnica, v kateri prebiva Manfred, resnica

⁶¹ Gillespie, str. 122.

tigra? Ali ne bi mogli Manfredu, ko se v »sedmi samoti« sooča z najgrozovitejšo mislijo vseh misli (s pogubo ljubljene sestre Astarte), gleda v zeva-joče prepade in ne klone v duhu tako kot Faust – ali mu ne bi mogli v tem najglobljem in najvišjem trenutku položiti na usta Blakove verze? Verze, ki jih Manfred govori – samemu sebi?

Tiger, tiger, ki goriš
svetel v gošči v temi:
kje je Božja roka ali oko,
ki grozni red bi tvoj premerilo?

Manfredu kot tigru ne pride do živega niti sam Bog. Nobene verige ne uklenejo njegove blazne duše. Vigenj njegovih možganov je razbeljen od ognja bolečin, ki použije vsak očitek vesti. Kje je Božja roka ali oko, ki njegov bi grozni red premerilo? Gillespie se v nadaljevanju naveže na Fichteja: »Narava Manfredovega zločina ni nič naključnega. Je skrajni izraz njegovega bivanja, zanikanja drugosti, poskus ukinitve vseh meja in povzetta vsega v jaz.«⁶² Razlika med njim in Faustom se najbolj izrazi na samem koncu. Umirajočega Manfreda skuša mimoidoči duhovnik pomiriti s samim seboj, ga pripraviti na izpoved in odrešitev od greha in smrti. Manfred pa ne zavrne le duhovnikove pomoči, pač pa z drznimi besedami odpodi celo duha, ki pride iz pekla po njegovo razboleno, kipečo dušo:

Manfred: Moči svojih mladih dni nisem si nabral z zavezo s tvojimi možmi, temveč z visoko učenostjo – z marljivostjo, drznostjo, / z vztrajnostjo pogleda, močjo duha in veščinami, / s poznavanjem očetov – ko je zemlja gledala hoditi vstric duhove in može / in ni dala vam prevlade: tu stojim / z vso močjo – preziram vas – zavračam – / odmaknite se in bodite prekleti!

Duh: Toda premnogi zločini so te napravili –

Manfred: Kaj so ti za take kot ste vi? / Je zločine treba kaznovati z drugimi zločini? / in hujšimi zločinci? – Nazaj v pekel! / Nad mano nimaš premoči, to čutim; / nikoli me ne boš obsedel, to vem: / kar sem storil, je storjeno, v sebi nosim/take muke, ki jih tvoje podvojiti več ne morejo: / Nisem ne tvoje budalo ne tvoja žrtev, – / temveč svoj lastni uničevalec in tako bo ostalo tudi za naprej!⁶³

⁶² Prav tam, str. 123.

⁶³ Byron, str. 678.

Manfred se je sam podal na zločinsko pot in sam tudi do konca prenašal breme bolečine in krivde. Sam je na bronastih plečih prenašal strahotno, pa vendar tragično usodo.

Fichtejev filozofski angažma nam da zaslutili tudi ost njegovih političnih interesov. Dobro vemo, da je bil vnet pristaš francoske revolucije. V kakšnem smislu bomo na tem mestu omenili Prometeja? Prometejeva zgodba je dovolj znana, da nam je tu ni treba ponavljati. Kako pa bi se Prometej znašel med vihrajočimi zastavami francoske revolucije? Ljudem je treba znova prinesiti ogenj ali luč svobode, ki jo je ljudem odvzela krivična aristokracija. Luč, ki so je upravičeni vsi ljudje. Od tod radikalna politična akcija, ki naj odpravi obstoječi družbeni red, ga sprevrne v celoti. Prometej je s tem dejanjem nemara zagrešil zlo, vendar se zanj ni pripravljen spokoriti (Manfred!), zanj ne krivi samega sebe, pač pa bogove. V kontekstu revolucije: za trpljenje in zlo, ki ga seje okoli samovolja političnega akterja, delujoči jaz okrivi – če ne bogove, pa nezrele družbene razmere. Pri tem je ključnega pomena to, da gre za popolno umanjkanje občutka vesti, krivde in grešnosti.

Zakaj Gillespie politične akterje (tudi literarne) označi za romantike realizma? Zato, ker jih v osnovi vodi in usmerja ista iracionalna, muhasta in razdiralna volja, ki stremi za absolutno svobodo. Le s to razliko, da se romantik s svojo demonično slo po absolutni svobodi zateka v domišljajske pokrajine znotraj svojega lastnega sebstva, romantik realizma pa s prometejsko bakljo v rokah stopi v resničnost, v realne politične razmere.

45

Sprva zgolj v fikciji. Pred nami stoji glavni junak romana *Očetje in sinovi* ruskega pisatelja Turgenjeva,⁶⁴ ki je na svetu zato, da stlači romantične solipsiste v antikvariate in s politično akcijo nastopi proti totaliteti družbenih institucij. Pa si na kratko oglejmo, kakšen človek je Bazarov. Za zgled bomo navedli dva kratka odlomka:

V prvem odlomku Arkadij, bližnji prijatelj Bazarova, s katerim sta študirala v Moskvi in sta se vrnila na Arkadijev dom na ruskem podeželju, očetu in stricu razlaga, po čem sta onadva nihilista:

Pavel Petrovič je mignil z brki. »Kaj pa je gospod Bazarov sam?« je vprašal zateglo.

⁶⁴Prav tam, str. 124.

»Kaj je Bazarov?« Arkadij se je nasmehnil. »Stric, ali hočete, da vam res povem, kaj je?«

»Bodi tako prijazen, nečak.«

»Nihilist.«

»Kaj?« je vprašal Nikolaj Petrovič, Pavel Petrovič pa je dvignil nož, ki se ga je na konici držal košček masla, in nepremično obstal.

»Nihilist,« je ponovil Arkadij.

»Nihilist,« je spregovoril Nikolaj Petrovič. »To izvira iz latinske besede nihil, nič, kolikor morem soditi; ta beseda potemtakem pomeni človeka, ki ... ki ničesar ne priznava?«

»Reci: ki ničesar ne spoštuje,« je povzel Pavel Petrovič in se znova lotil masla.

»Ki vse motri s kritičnega stališča,« je pripomnil Arkadij.

»Ali ni to eno in isto?« je vprašal Pavel Petrovič.

»Ne, ni. Nihilist je človek, ki se ne uklanja nobenim avtoritetam, ki nobene načela ne sprejme s slepo vero, pa naj bi bilo obdano s še takim spoštovanjem.«

»In kaj, ali je to dobro?« ga je prekinil Pavel Petrovič.

»To je različno, stric. Za koga dobro, za koga pa zelo slabo.«

»Tak tako. No, to, kakor vidim, ni nič za nas. Mi ljudje starega kopita smo mnenja, da brez prensipov (Pavel Petrovič je izgovoril to besedo mehko, po francosko, Arkadij pa jo je izgovarjal 'princip'), da brez prensipov, sprejetih, kakor praviš ti, s slepo vero, človek ne more ne hoditi ne dihati. *Vous avez changé tout celà*, Bog vam daj zdravja in generalskih časti, mi bomo pa rajši gledali, gospodje ... kako si že rekel?«

»Nihilisti,« je razločno povedal Arkadij.

»Da. poprej ste bili hegelijanci, zdaj ste nihilisti. Bomo videli, kako vam bo

godilo v praznini, v brezstražnem prostoru; zdaj pa prosim, pozvoni, brat Nikolaj Petrovič, čas je za moj kakav.«⁶⁵

V drugem odlomku nastane prepir med Pavlom Petrovičem in Bazarovom:

»Aristokratstvo, liberalizem, progres, principi,« je med tem govoril Bazarov.

»Za boga, koliko tujih ... in nepotrebnih besed! Nam Rusom niso prav nič potrebne.«

»Kaj pa nam je po vašem potrebno! Če vas človek posluša, bi se mu zdelo, da živimo izven človeštva, izven njegovih zakonov. Prosim vas, logika zgodovine vendar zahteva ...«

»Kaj nam mar logika? Mi prebijemo tudi brez nje.«

»Kako to?«

»Tako. Upam vsaj, kadar ste lačni, ne potrebujete nobene logike, da si denete košček kruha v usta. Kaj hočemo mi s temi abstrakcijami!«

Pavel Petrovič je zakrilil z rokami.

»Zdaj vas pa ne razumem več. Vi žalite ruski narod. Ne razumem, kako je mogoče ne priznavati prensipov, načel? V imenu česa pa sploh delate?«

»Saj sem vam že rekel, da ne priznavamo avtoritet,« je posegel v pogovor Arkadij.

»Mi delamo v imenu tega, kar priznavamo za koristno,« je spregovoril Bazarov.

»V sedanjem času je najkoristnejša stvar zanikanje in mi zanikamo.«

»Vse?«

»Vse.«

»Kako? Ne samo umetnosti, poezije ... temveč tudi ... saj me je strah izgovoriti ...«

⁶⁵Prav tam, str. 62–63.

»Vse,« je z nepopisnim mirom ponovil Bazarov.

Pavel Petrovič se je uprl vanj. Tega ni pričakoval. Arkadij pa je zardel od zadovoljstva.

»Toda dovolite,« je spregovoril Nikolaj Petrovič. »Vi vse zanikate, ali točneje, vse rušite ... Ampak treba je tudi graditi.«

»To ni več naša stvar ... Najprej je treba očistiti prostor.«⁶⁶

48 Arkadij opiše nihilista kot človeka, »ki se ne uklanja nobeni avtoriteti«. Današnjemu človeku ta stavek zveni poznano, če že ne kar domače. Sploh po izkušnji marksistične revolucije, ki si je tudi na Slovenskem za svoj cilj postavila popoln družbeni prevrat in vzpostavitev popolne, brezrazredne družbe. Še zanimivejši je neki drugi ozir, ki je za vselej opravil z vsakim brezčasnim transcendentalizmom oziroma podobo človeka kot večnega bistva, ki se v času pojavlja z uresničenjem večno enakih zmožnosti – o čem govorim? Spomniti se moramo le, kako je moralo biti Ockhamovo videnje muhastega Boga šokantno za človeka štirinajstega stoletja. Torej ne samo, da je Bazarov oseba, ki se pozhvižga na sleherno avtoriteto in vzvišeno resnico z Bogom vred. Pomembnejše je to – in tu moramo pritrditi Gillespiejevemu uvidu – da je Bazarov povzel vase ravno tiste lastnosti Boga, ki so ga osvobodile vseh racionalnih spon, tabel dobrega in zla in ga katapultirale v svet onkraj vseh meja, v svet demonične igre brez meja. Bazarov je povzel vase taisto iracionalno, demonično slo po ukinitvi vseh meja, ki je po Ockhamu prežemala nominalističnega Boga na koncu štirinajstega stoletja. Za človeka tistega časa to ni bilo le nekaj komaj predstavljivega, pač pa tudi in predvsem nekaj grozljivega. Po dobrih petih stoletjih boja za svoj življenjski prostor pod obnebjem vsemogočnega in muhastega Boga se je človek spremenil do te mere, da za življenje nič več ne potrebuje nadnaravnega garanta, povrhu vsega pa je celo prevzel nekatere od njegovih lastnosti. Pravim nekatere, zakaj – kot se lahko prepričamo na koncu romana, kjer najdemo Bazarova, kako se s prometejskim ponosom sooča s svojo smrtjo – da bi se torej priboril do popolne zmage in privedel ljudi v popolno bodočnost, bi za to potreboval vsaj še vsemogočnost.

V drugem odlomku se še nazorneje pokaže, kako se je etos Bazarova navzel etosa nominalističnega Boga. Kot da bi imel Pavel Petrovič v mislih Viljema Ockhama in njegovega Boga, katerega poosebljenje je Bazarov: »Če vas člo-

⁶⁶ Prav tam, str. 87–88.

vek poslušša, bi se mu zdelo, da živimo izven človeštva, izven njegovih zakonov.« Ob vztrajanju na zanikanju in porušenju vseh meja pa si ne moremo kaj, da se ne bi spomnili na Fichteja in njegovo slabo neskončnost jaza negacije.

Kot se lahko poučimo iz spremne študije Janka Kosa, je bila knjiga Turgenjeva odziv na tedanje burne razmere v Rusiji. Kulturna scena je že kar nekaj časa prekipevala spod svinčene pokrovke carske fevdalne ureditve in se navzela vsakršnih idej in nazorov. Tako je Bazarov očitno sovražno nastrojen proti vsakršni vzvišeni, spekulativni misli in filozofiji, ki je s Heglom dosegla tudi Rusijo. Odskok je več kot očiten, in sicer v smeri tedaj razvijajočega se materializma ali pozitivizma. Obe filozofiji sta se pojavili v prvi polovici devetnajstega stoletja: Hegel je izdal svoje prvo veliko delo *Fenomenologija duha* leta 1807, August Comte delo *Tečaj pozitivne filozofije* leta 1842, Ludwig Büchner, ki je omenjen tudi v tem romanu, knjigo *Sila in snov* leta 1855. Težko si je predstavljati, kako sta se v slabih petdesetih letih na evropskih tleh razvili in razcveteli tako radikalno različni filozofiji. Medtem ko, denimo, na eni strani Hegel zagovarja stališče, da je ideja tisto resnično, večno, kar se razodeva v svetu, pa na drugi strani Karl Vogt, Büchnerjev somišljenik, svoj materialistični nauk strne v naslednji stavek: »Možgani izločajo misel prav tako, kot izločajo jetra žolč in ledvice urin.« Bazarova, ki je jutra preživel ob seciranju žab, bi seveda lahko postavili ob bok materialistom. O njegovi nastrojenosti proti spekulacijam oziroma idejnim abstrakcijam pričata tudi prejšnja odlomka. Vendar bi zgrešili pravo sled, če ne bi omenili tudi Fichteja. Če se je Hegel spravil s stvarstvom, rekoč, da je tisto, kar je umno, dejansko, in tisto, kar je dejansko, umno, pa za Fichteja (in Bazarova) velja nasprotno: jaz deja venomer stremi k ukinitvi meja, ki mu jih postavljajo naravni in družbeni zakoni ter moralne zapovedi. Nejaz je treba progresivno ukinjati in tako prek razpuščanja končnega jaza stopiti v kraljestvo čistega, absolutnega jaza – čiste volje. Že večkrat smo omenili, kako je človek pričel stremeti po tistem, kar je Ockham pripisal svojemu Bogu. Fichte je gotovo eden tistih, ki jih je noumenalna tema v zenici sonca privlačila do te mere, da so jo hoteli ponotranjiti in s tem seči po božanskem. Enako velja za Bazarova. Sploh pa je bil nadaljnji politični razvoj v Rusiji tisti, ki ni le udejanjil (neuspešno, tako kot Bazarov v *Očetih in sinovih*) Turgenjeve literarne podobe, ampak tudi dokazal, v nasprotju z Marxovim pojmovanjem gonila zgodovine, da so tudi in nemara predvsem ideje tiste, ki so gibalo zgodovine. Voda na mlin Gillespiejevi interpretaciji je, denimo, naslednji citat iz pisnega sestavka Mihaila Bakunina in Sergeja Nehajeva z naslovom *Katekizem revolucionarja*:

Revolucionar je edinstven človek. Ne pozna ne osebnih interesov ne čustev ne vdanosti; nima osebne lastnine, še celo imena ne. Vse v njem je ubrano v en sam samcat interes, v eno samo misel, eno samo strast – revolucijo. Globoko v sebi je, ne le v besedah, ampak tudi v dejanjih, potrgal vezi, ki so ga povezovala s sedanjo družbo in s celotnim civiliziranim svetom, vključno z vsemi njegovimi zakoni, običaji, konvencijami in moralo. Če v njej prebiva še naprej, to počne kot njen neizprosni sovražnik z enim samim namenom: da jo uniči (...) Kar koli pomaga revoluciji, je zanj moralno, vse, kar ji stoji na poti, je nemoralno in zločinsko (...) vsa nežna in slabeča čustva do sorodnikov, čustva ljubezni, hvaležnosti in celo spoštovanja, mora prevladati ena sama hladna revolucionarna strast ...⁶⁷

Pa smo prišli do Fichteja, ki se mu je v dušo naselil Blakov tiger oziroma Ockhamova slutnja svojevoljnega Boga. Tako povzema Gillespie politično podobo Rusije od Turgenjeva vse do Stalina:

50 Rusko revolucijo so imenovali Bog, ki ni uspel. Ta napačni sklep je posledica najglobljega nerazumevanja teološkega in metafizičnega bistva revolucionarnega gibanja v Rusiji. Ruska revolucija je v resnici zgodba o Bogu, ki je triumfiral, vendar to ni bil Bog luči, ki živi v aluminijastih in steklenih mestih, temveč temni Bog negacije, ki živi v skrivnostnih dušah Bazarovov in Rahmetovov celega sveta in ki stopa v resničnost v podobi Nehajeva, Lenina in Stalina.

Sedaj ko se je ogenj tega velikega dogodka že nekoliko polegel, ugotavljamo, da ta ogenj, ki ga novi Prometej nosi na zemljo, ni plamen ognjišča, ki je srce doma, temveč požar, ki požira civilizacije. Ko ognjeno srce Blakovega demoničnega uničevalca osvobodimo iz animalične lupine, ta ne prevzame simetrije in humanosti, temveč ostaja brezoblična kaotična sila, ki je po svojem bistvu negativna volja. Na koncu moderne dobe nominalistični Bog sedi na prestolu utrdbe razuma kot mračni gospod Stalinovega univerzalnega terorja.⁶⁸

4. Od demoničnega k dionizičnemu

Zakaj Gillespie to poglavje naslovi *Od demoničnega k dionizičnemu*? Je ta v kakršni koli zvezi z zarjo demoničnega pri romantikih in Schopenhauerjevo voljo do življenja? Pa prisluhnimo Schopenhauerju:

⁶⁷ Gillespie, str. 162.

⁶⁸ Prav tam, str. 74.

Še bolj neprimerno je izražanje tako imenovanih panteistov, katerih filozofija se v glavnem kaže v tem, da notranje, njim nepoznano bistvo sveta naslavlja kot »Bog« in mislijo, da so s tem kdovekaj dosegli. V skladu s tem bi bil svet nekakšna teofanija. Toda če se v tem pogledu le na kratko ozremo po svetu, po tem svetu nenehno potrebnih bitij, ki obstajajo nekaj časa le tako, da se med seboj žrejo, ki svoja življenja živijo v strahu in nuji in pogosto trpijo strahotne muke, da bi nazadnje padli v roke smrti. Kdor to jasno vidi, ta bo pritrnil Aristotelu, ko pravi: »Narava je demonična, ne pa božanska«; ta bo tudi moral priznati, da bi Bog, ki bi mu padlo na pamet, da se pretvori v svet, takšen kot je, resnično moral biti preganjan od hudiča.⁶⁹

Ker so po Schopenhauerju živa bitja in narava objektivacija volje do življenja, velja torej za samo voljo kot korenino veselja,⁷⁰ da je demonična. Gillespie bo tako Schopenhauerjevo demonično voljo pripel na nevidno nit, ki se vleče od Viljema Ockhama prek Descartesa, Kanta, Fichteja, romantikov vse do Schopenhauerja, da bi se nazadnje prikazala pri Nietzscheju kot dionizična volja do moči. To misel nam dodatno razsvetli in poglobi Heideggrov uvid v bitno dogajanje novega veka v spisu *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*:

(...) bodimo pozorni na to, v kakšni obliki se bit bivajočega pojavlja znotraj novoveške metafizike. Ta bistvena oblika biti prihaja v klasični formi do izraza v stavkih, ki jih je Schelling zapisal v svojih *Filozofskih raziskavah o bistvu človeške svobode in predmetih, ki so s tem povezani*. Ti trije stavki se glasijo:

51

«– V zadnji in najvišji instanci ni nobene druge biti kot hotenje. Hotenje je prabit in samo njemu (hotenju) ustrezajo predikati le-te (prabiti): breztemeljnost, večnost, neodvisnost od časa, samopotrjevanje. Celotna filozofija teži samo k temu, da najde ta najvišji izraz.« (F. W. J. Schellingovi filozofski spisi, 1. zv., Lanshut 1809, str. 419)

Schelling je našel zadnjo in najvišjo instanco ter s tem dovršeno obliko predikatov, ki jih metafizično mišljenje od nekdaj pridaja biti, v hotenju. Volje tega hotenja ne gre jemati kot človekove duševne zmožnosti. Beseda »hotenje« imenuje tu bit bivajočega v celoti. To je volja. Nekaj takega nam zveni in tudi je tuje, dokler nam ostajajo tuje nosilne misli zahodne metafizike. Take pa ostajajo, kolikor jih ne mislimo, pač pa o njih vedno le poročamo. Leibnizove izjave o biti bivajočega, npr., lahko historično točno

⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Matica srpska, Novi Sad 1986, str. 301.

⁷⁰ Glej str. 78 istega dela, kjer Schopenhauer navede prispodobno drevesa.

določimo, ne da bi nam bilo treba karkoli razmišljati o tem, kaj je Leibniz mislil, ko je bit bivajočega določil iz monade kot enotnost perceptio in appetitus, kot enotnost predstavljanja in stremljenja, tj. kot voljo. Kar Leibniz misli, pride s Kantom in Fichtejem do izraza kot umna volja, to pa ponovno premislita Hegel in Schelling, vsak na svoj način. Isto misli Schopenhauer, ko da svojemu glavnemu delu naslov: *Svet (ne človek) kot volja in predstava*. Isto misli Nietzsche, ko prabit bivajočega pripozna kot voljo do moči.⁷¹

Skupaj s Heideggrom in njegovim mišljenjem biti smo tako pripeli na nit *via moderna* še Leibniza, Schellinga, Hegla in Nietzscheja. Gillespie je nazorno pokazal, kako se je volja pri Descartesu prebijala proti prvemu mestu v njegovi filozofiji, kako je *ego volo* tekom let njegovega razmišljanja vse bolj pridobival primat nad *ego cogito*. Vemo pa tudi, kako je bil Descartesov projekt *mathesis universalis* pod usodnim vplivom skepticizma, ki ga povzročil nihče drugi kot Viljem Ockham s svojim nominalizmom, ki je razkril podobo demoničnega, svojevoljnega Boga Varavca. V tem poglavju se bomo na kratko osredotočili na misleca, ki ga je Nietzsche kot enainvajsetletni mladenič slučajno odkril na zaprašeni polici antikvariata in ki je odtlej stalno omenjan v njegovih spisih. Le kratek sprehod po Schopenhauerjevih miselnih poteh je potreben, da ugotovimo, zakaj se je mladi Nietzsche tako navdušil nad njegovo metafiziko. Tako na primer v drugem delu knjige *Svet kot volja in predstava* v poslednjem poglavju *Epifilozofija* pravi:

Tudi metafizika lepega se popolnoma pojasni šele v skladu z mojimi lastnimi resnicami in se ji ni več treba skrivati izza praznih besed. Le pri meni so zla tega sveta pošteno pripoznana v celotnem obsegu, to pa lahko naredim zato, ker se pri meni odgovor na vprašanje o njihovem izvoru pokriva z odgovorom na vprašanje o poreklu sveta. V nasprotju s tem se v vseh drugih sistemih, zato ker so vsi skupaj optimistični, vprašanje o izvoru zla neprestano pojavlja – neozdravljiva bolezen, s katero se vlačijo – z blažilnimi sredstvi in sleparskimi zdravili.⁷²

Nietzsche je gotovo z velikim navdušenjem v Schopenhauerju prepoznal prvine starogrškega pogleda na svet. Kakšna vznihanost je morala navdati mladega Nietzscheja, ko se je srečal z duhovnimi očmi, ki so »gledale naravnost v

⁷¹ M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra v: Phainomena: Nietzsche*, letnik III, št. 7–8, Ljubljana 1994, str. 15–16.

⁷² Prav tam, str. 550.

uničevalno početje tako imenovane svetovne zgodovine kakor tudi v grozovitost narave (...)»⁷³ In to po dobrih dveh tisočletjih vztrajnega odvrčanja oči od svetnosti sveta k transcendentnemu svetu brez vsakršnega Zla, Čutnosti, Laži in Manka. Še krajši sprehod pa je potreben za to, da ugotovimo, kaj pri Schopenhauerju je tarča Nietzschejevega ostrega napada. »Kaj jo [voljo kot stvar na sebi – op. J. L.] je navedlo na to, da je zapustila brezmejno privlačni mir blaženosti ničča?»⁷⁴ To, za Schopenhauerja značilno vprašanje moramo samo postaviti ob Nietzschejevo misel, ki nadaljuje prejšnjo misel iz *Rojstva tragedije iz duha glasbe*: »(...) in je bil (grški človek – op. J. L.) v nevarnosti, da zahrepeni po budističnem zanikanju volje. Rešila ga je umetnost in z umetnostjo ga je rešilo zase – življenje.«

Schopenhauer je potemtakem Nietzschejev učitelj tako v dobrem kot v slabem. Po eni strani mu je nakazal pot mišljenja stvari na sebi ne več kot transcendentne, moralno neoporečne in nespoznatljive umske abstrakcije, temveč kot voljo, kot voljo do življenja, ki »ni posledica spoznanja življenja, ni nobena *conclusio ex praemisis* in na sploh ni nekaj drugotnega, temveč je, nasprotno, premisa vseh premis in zato ravno tisto, iz česar mora filozofija izhajati, ker se *volja do življenja* ne pojavlja kot posledica sveta, pač pa se svet pojavlja kot posledica volje do življenja.«⁷⁵ Po drugi strani pa sta mu bila njegova resignacija in pesimizem ravno dodobra artikulirano stališče, ki je bilo kasneje stalni predmet kritike in ki ga je skušal premagati kot »duha teže«.

53

Sam Schopenhauer je stvar na sebi dojel kot voljo, ki je onkraj vsake teleologije. Kantov naslednik je v tem smislu, da jo je postavil natanko na točko transcendentne enotnosti apercepcije. Šel pa je tudi dlje, in sicer s tem, da je volji odrekel vsakršno racionalnost in jo s tem dokončno ločil od predstave in načela zadostnega razloga. Lahko bi dejali, da je razprl nepremostljivo brezno med Kantovima knjigama *Kritika čistega uma* in *Kritika praktičnega uma*, brezno, ki so ga vsak na svoj način premoščali spekulativni idealisti.

Nesporno je, da je Schopenhauer dedič Kantovega filozofskega zastavka. O tem navsezadnje priča že naslov njegovega glavnega filozofskega dela *Svet kot volja in predstava*. Veliko manj transparentna je njegova povezava s Fichtejem.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana 1995, str. 47.

⁷⁴ Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, str. 547.

⁷⁵ Prav tam, str. 309.

Schopenhauer je bil prepričan, da je njegova filozofija popolnoma drugačna. Fichteja v filozofskem pogledu namreč ni imel ravno najbolj v čislih. Glavni očitek Fichtejevi misli je, da je napačno izvajal celotno realnost iz subjekta, ki je po Schopenhauerju prazna fikcija. Drugače pravi v tej zvezi Gillespie. Kam pes moli taco, je razvidno že iz podnaslova: *Fichtejev prikriti dolg spekulativnemu idealizmu*. Takole pravi Gillespie: »Večina sodobnih učenjakov je prepričanih, da je Schopenhauerjeva volja do življenja, kot se manifestira v telesu in skozi telo, odločilna zavrnitev idealistične filozofije zavesti. Pa je res tako?«⁷⁶ Vprašanje, ki si ga Gillespie zastavi, je bržkone retorično. Tako dva odstavka naprej nadaljuje: »Schopenhauer v svoji kritiki Fichteja dokazuje, da Fichte vse izpeljuje iz jaza in postavlja subjekt za absolut. Vendar pa Schopenhauer pri tem absolutni jaz zamenjuje z empiričnim jazom. Za Fichteja je absolutni jaz enotnost empiričnega jaza in nejaza, in Fichtejeva misel potemtakem ni subjektivistična na način, kot misli Schopenhauer.«⁷⁷ Po tej ugotovitvi lahko Gillespie biser Schopenhauerje filozofije brez večje zadrege naniza na nit, ki se imenuje *via moderna*: »Schopenhauerjev pojem volje do življenja je v resnici izpeljava Fichtejevega pojma absolutnega jaza.«⁷⁸ Vzporednice med njunim mišljenjem so zares v oči bijoče: »Tako absolutni jaz kot volja do življenja sta pojmovana kot volja. Oba sta razumljena kot čista aktivnost. Oba sta opisana kot radikalno svobodna. Oba sta aktivnost, ki se odvija izza empiričnega jaza na način, ki ga subjekt večinoma ne more dojeti. Oba se manifestirata v empiričnih subjektih in empiričnih objektih. Oba porajata stremljenje k cilju, ki je nedosegljiv.«⁷⁹ Kljub številnim podobnostim pa Schopenhauerja vendarle ne moremo imeti za plagiatorja. Še najbolj se je oddaljil od Fichteja v vprašanju vrhovnega dobrega, torej v etiki. Lahko bi celo dejali, da Schopenhauer v moralni sferi stoji glede na Fichteja na diametralno nasprotnem koncu. Govorili smo že o tem, kako je Fichte spričo omejitev, ki mu jih nalagajo naravni zakoni nejaza, pripravljen premostiti brezno med absolutnim jazom svobode in končnim empiričnim jazom z nenehnim ukinjanjem moralnih, družbenih in naravnih meja in omejitev. Drugače pri Schopenhauerju: Gillespie razliko med njunima moralnima imperativoma jednato izrazi z enim samim stavkom: »Kar ima Fichte za večno moralno nalogo, je večna frustracija za Schopenhauerja.«⁸⁰ Če je Fichte metafizični optimist, je Schopenhauer me-

54

⁷⁶ Gillespie, str. 193.

⁷⁷ Prav tam.

⁷⁸ Prav tam, str. 194.

⁷⁹ Prav tam, 194–195.

⁸⁰ Prav tam, str. 195.

tafizični pesimist.⁸¹ Kljub temu pa je ravno pri Schopenhauerju izvršen naj-silovitejši napad na Descartesovo utrdbo (raz)uma. Sijajna utrdba *lumen naturale*, ki jo je Descartes sprejel za svojo najnotranjšo substanco, kot *res cogitans*, pri Schopenhauerju postane lovska opazovalnica v krošnji drevesa, katerega korenine črpajo moč v slepi, brezciljni volji do življenja. To brez-ciljnost in svojevolsko volje do življenja, ki poraja trpljenje in povzroča člo-veško bedo, pa po Schopenhauerju ne gre obrzdati in ukrotiti z novo in še radikalnejšo umnostjo, temveč bodisi z umetniškimi udejstvovanjem ali svet-niško askezo. Bog kot umna stvar na sebi je tako mrtev – že pri Schopen-hauerju.

5. Dioniz in zmagoslavje nihilizma

Na začetku šestega poglavja (*Od demoničnega k dionizičnemu*) Gillespie ome-nja Heideggra kot enega od najvplivnejših interpretov Nietzschejeve filozofije, saj je njegovo misel postavil v metafiziko volje in subjektivite in jo s tem označil za metafizično zablodo. Gillespie zatem Heideggrovo interpretacijo izpostavi kritiki, češ da se je ta preveč naslanjal na postumno izdano delo *Volja do moči* in s tem zanemaril antimetafizične prvine, ki so – po mnenju fran-coskih mislecev, kot so Deleuze, Derrida in Foucault – prisotne na drugih mestih, še posebej v figuri Dioniza. Naslov zadnjega poglavja *Dioniz in zma-goslavje nihilizma* je potemtakem zgovoren v več pogledih. Prvič, Gillespie priznava pomanjkljivost Heideggrove interpretacije, saj pravi:

55

Heidegger je pokazal, da je bil Nietzsche še vedno ujet v metafiziko in nihilizem. Ker pa ni premislil dionizičnega v njegovi misli, se ni soočil z najbolj antimetafizično prvino Nietzschejeve misli. Heideggrov Nietzsche je zato slamnati mož in postmoderni učenjaki so ga upravičeno razkrili kot takšnega.⁸²

Drugič, iz navedenega odlomka je razvidno tudi in predvsem to, da Gillespie ne zanika Heideggrove interpretacije v celoti. Prej nasprotno: če so francoski (post)strukturalisti dokazali nezadostnost Heideggrove interpretacije, to *eo ipso* še ne pomeni, da lahko Nietzscheja že kar rešimo ujetosti v metafiziko volje. Gillespie stopi na prizorišče ravno na tej točki:

⁸¹ Glej spremno besedo k *Rojstvu tragedije iz duha glasbe*, str. 233–234.

⁸² Gillespie, str. 177–178.

Iz tega pa še ne sledi, da je Heideggrov temeljni uvid v Nietzscheja napačen. Če si hočemo priti na jasno glede Nietzschejevega razmisleka o nihilizmu, bomo morali stopiti korak dlje od Heideggra in se soočiti z »dionizičnim« Nietzschejem.⁸³

Gillespie je torej skrajno skeptičen glede uvidov francoskih mislecev, saj pre-malo upoštevajo tehtnost Heideggrovega uvida, da Nietzsche ne predstavlja velike alternative metafizike, temveč da je le njeno zadnje uobličenje, njena dovršitev in njen vrh.

In nazadnje, iz samega naslova sedmega poglavja lahko naslutimo neki pred-vid, ki bo Gillespieja varno prepeljal čez celotno interpretacijo Nietzschejeve filozofije brez kakršnih koli dvomnosti in odprtih vprašanj. In res. Kot se pokaže, Gillespie v zadnjem poglavju ves napor vloži v to, da bi pokazal, kako tisti manjkajoči člen v Heideggrovi interpretaciji, enigmatični Dioniz, v resnici predstavlja zgolj in samo »zmagoslavje nihilizma«. Zadnje poglavje je po velikosti sicer najbolj obsežno, vendar spričo našega pravega uvida v Gillespiejev predvid ali kar predsodek ne prinaša veliko novega. Res da se dotakne mnogih tem, kot na primer vprašanja odnosa med Dionizom in Križanim, ključne vloge muzike in Nietzschejevega pojmovanja nihilizma,⁸⁴ vendar te teme niso ključne za našo interpretacijo/povzetek Gillespiejeve knjige, saj so glede na rdečo nit njegove misli bolj informativne in pedagoške narave. Zato se bomo osredotočili na podpoglavje, ki do konca razprede rdečo nit klobčiča, ki se je pričel odvijati pri Viljemu Ockhamu. To podpoglavje ima naslov *Nietzschejev dolg spekulativnemu idealizmu*.

Omenjeno podpoglavje je podobno podpoglavju prejšnjega poglavja, ki govori o Schopenhauerju (glej 4. c.). Seveda tu ni v igri kakšno neljubo naključje. Kaj kmalu pa se razjasni tudi dilema, komu izmed štirih velikih mislecev nemškega spekulativnega idealizma je Nietzsche filozofsko najbolj zavezan. Na Kanta ne gre staviti, zakaj Nietzsche ga je brez večjih pomislekov uvrstil v *Zgodovino neke zmote* oziroma v zgodbo *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka*:

⁸³ Prav tam, str. 178.

⁸⁴ O teh temah so veliko bolje pisali drugi: o odnosu med Dionizom in Križanim sta prepričljivo pisala Ivan Urbančič v spremni besedi k Nietzschejevemu delu *Antikrist* in tudi Nietzsche sam, o ključni vlogi muzike ravno tako: glej Urbančičevo spremno besedo k Nietzschejevi knjigi *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* in samo knjigo. O Nietzschejevemu pojmovanju nihilizma pa je veliko bolj prepričljivo pisal Martin Heidegger v svojih spisih, najnatančneje v knjigi *Evropski nihilizem*.

»3. Resnični svet, nedosegljiv, nedokazljiv, neobljubljiv, vendar že v zamisli tolažba, obveza, imperativ. (V bistvu staro sonce, vendar skoz meglo in skepsa: ideja je postala sublimna, bleda, nordijska, königsberška.)«⁸⁵ Tudi Schellinga, ki je iskal mistični izvor popolne identitete v absolutni objektiviteti, moramo izključiti iz igre: »Rodoviti smo le za ceno bogastva nasprotij; mladi ostanemo samo s pogojem, da se duša ne vda, ne hrepeni po miru ...«⁸⁶ V skladu z duhom časa, v katerem človek od Descartesa naprej v samopremisleku nepoljubno izhaja iz svoje lastne eksistence (o tem govori tudi Gillespiejeva knjiga), bi lahko Schellingu – zopet z genialno jedrnatim Nietzschejem – očitali tudi nekakšno krščansko predmodernost: »Kdor ne zna v stvari položiti svoje volje, položi vanje vsaj še *smisel*: se pravi, veruje, da je neka volja že v njih (načelo »vere«).«⁸⁷ Proti Heglu lahko navedemo kar Heglov stavek, ki je kakor rdeč robec za razdraženega bika Nietzschejeve tragične filozofije v celoti: kar je dejansko, je umno in kar je umno, je dejansko. Če smo proti Kantu in Schellingu navajali citate iz *Somraka malikov*, pa dajmo še tokrat. V poglavju *Sokratov problem* (ali bolje Problem Sokrata!) Nietzsche skuša otipati razloge za vstajo uma, za dvatisočletno zgodovino vladanja umnega, ki odzvanja tudi pri Heglu. Heglovo enačbo tako lahko izenačimo z Nietzschejevo enačbo um je krepost je sreča:

Če je nujno iz *uma* narediti tirana, kakor je storil Sokrat, ne more biti majhna nevarnost, da kaj drugega ustvari tirana. Umnost je bila takrat uganjena kot *rešiteljica*, ne Sokratu ne njegovim »bolnikom« ni bilo dano na prosto, da so umni, – to je bilo *de rigueur*, njihovo *zadnje* sredstvo. Fanatizem, s kakršnim se je vsa grška misel vrgla na umnost, izdaja stisko: bili so v nevarnosti, imeli so samo eno izbiro: bodisi propasti ali biti *absurdno umni* ... Moralizem grškega filozofa od Platona naprej je bil patološko pogojen; ravno tako njihovo spoštovanje dialektike. Um = krepost = sreča se pravi samo: Sokrata je treba posnemati in proti temnim poželenjem trajno vzpostaviti *dnevno svetlobo* – dnevno svetlobo uma. Treba je biti po vsej sili pameten, jasen, bister: vsako popuščanje nagonom, nezavednemu pelje navzdol ...⁸⁸

Ostane nam še Fichte. Prepustimo besedo Gillespieju: »[Nietzsche – op. J. L.] zavrača Heglov zaključek, da je dejansko, kar je umno, in umno, kar je dejansko (...) Dionizična enost volje do moči je torej fragmentarna enost, ki je temelj

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 28.

⁸⁶ Prav tam, str. 32.

⁸⁷ Prav tam, str. 11.

⁸⁸ Prav tam, str. 21.

za tragično in ne racionalno dobo. Heglova optimistična logika je po Nietzschejevem mnenju nezdržljiva s takšno tragično modrostjo in potemtakem ne more zagotoviti temeljev kulturi, kot se jo nadeja ustanoviti Nietzsche. Nietzschejevo zavračanje Hegla se tako približa levoheglovcem, s tem pa se – na način, ki mu povsem gotovo ni poznan – tudi sam vrača k Fichteju.⁸⁹ In to ne le k Fichteju. *Via moderna* po Gillespieju seže nazaj vse do Viljema Ockhama, ki je položil prvi kamen gore, imenovane Nihilizem, za njim pa so počeli isto na vse bolj ekspliciten način Descartes, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, romantiki, ruski nihilisti, in na vrhu stoji pred vrati trenutka sam Nietzsche. Pravzaprav stoji na vrhu ruševin utrdbe razuma, ki jo je s tihim obračanjem k volji pričel graditi Descartes in se je s Schopenhauerjevim prepoznavanjem stvari na sebi kot povsem iracionalne volje porušila do tal.

Nietzsche je Schopenhauerju dal prav, ko je voljo kot pratemelj bivanja dojel kot brezciljno, brezsmotno, slepo prerajanje in razkrajanje vsega, kar je. V tem je njegov učenec. Od njega pa se oddalji v odnosu do volje do življenja. V tem obratu vidi Gillespie le obrat Schopenhauerjevega moralnega obrata Fichtejeve absolutne volje. S tem naj bi se Nietzsche vrnil k Fichteju in nihilizmu zanikujočega, vse meje odpravljajočega stremljenja jaza. Schopenhauer je po Gillespieju nevede prevzel Fichtejevo pojmovanje absolutnega jaza in ga moralno prevrednotil tako, da je človeku kot poslednji in najvišji življenjski vrsti položil na srce, naj voljo do življenja, ki poraja samo trpljenje, zanika bodisi s svetniško asketskim ali umetniškim udejstvovanjem. Obrat na glavo Schopenhauerjevega odnosa do slepe, brezciljne volje, obrat od voljo do življenja zanikujočega pesimizma k voljo do moči potrjujočega pesimizma pa naj bi tudi Nietzscheja le vrnil k Fichteju.

Tu bi se naša naloga lahko končala. Tako bi povzeli Gillespiejevo stališče in skupaj z njim dejali:

Nietzschejev obrat Schopenhauerja pa je le obrat Schopenhauerjevega obrata Fichteja in Nietzsche se na ta način nevede vrača na Fichtejevo pozicijo. To je podlaga za njegov pojem dionizičnega. Vendar pa Nietzsche Fichteja nadgradi s tem, ko dionizično voljo loči celo od dialektičnega razuma in jo poveže z muziko. S tem pa se v krogu vrne k pojmovanju vsemogočne volje, s katero smo začeli našo pot. Nietzschejeva domnevna rešitev nihilizma je tako intimno povezana s pojmom volje, ki je v srcu nihilizma.⁹⁰

⁸⁹ Gillespie, str. 248.

⁹⁰ Prav tam, str. 256.

In še zaključek:

Na koncu moderne dobe smo tako soočeni s tem mračnim Bogom, ki ga je modernizem skušal obrzdati. Možnost kompromisa z modernizmom oziroma njegovega preseganja je tako odvisna od naše zmožnosti, da se soočimo s tem vprašanjem.⁹¹

Dioniza bi tako brez preostanka poistovetili s Križanim, s podobo Križanega, ki je vzniknila na koncu srednjega veka kot nominalistični Bog vsemogočne volje. In ker je po Gillespieju ta Bog sprožil in poganjal Descartesov moderni projekt in tek celotne moderne, lahko potemtakem Dioniza mirno označimo za nihilista par excellence. Dioniz je Križani, ki je popolni nihilist. Pa je res tako? Ker se po Gillespieju vzrok nihilizma nahaja v obuditvi novega, nadržionalnega in svojevoljnega Boga proti koncu srednjega veka in v porušenju sholastične sinteze razuma in razodetja, se nam kar samo od sebe postavi vprašanje, kako to, da Gillespie ni poznal Nietzschejeve jedrnate zgodbe *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka?* Zgodba si zaradi genialne jedrnatosti zasluži, da jo navedemo v celoti. Tako se bomo nekoliko lažje znašli v pragozdu evropske filozofije od Platona do Nietzscheja, pomagala pa nam bo tudi artikulirati pomanjkljivost Gillespiejeve interpretacije:

59

Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka
Zgodovina neke zmote

1. Resnični svet, dosegljiv za modernega, pobožnega, krepostnega – ta živi v njem, *to je on.*

(Najstarejša oblika ideje, relativno pametna, preprosta, prepričljiva. Prepis stavka »Jaz, Platon, sem resnica.«)

2. Resnični svet, za zdaj nedosegljiv, vendar obljubljen modremu, pobožnemu, krepostnemu (»grešniku, ki se spokori«).

(Napredek ideje: postane finejša, zapletenejša, neoprijemljivejša – *poženšči*, pokristjani se ...)

3. Resnični svet, nedosegljiv, nedokazljiv, neobljubljen, vendar že v zamisli tolažba, obveza, imperativ.

⁹¹ Prav tam, str. 257.

(V bistvu staro sonce, vendar skoz meglo in skepso: ideja je postala sublimna, bleda, nordijska, königsberška.)

4. Resnični svet – nedosegljiv? Prav gotovo nedosežen. In kot nedosežen tudi *neznan*. Potemtakem tudi ne tolažeč, odrešujoč, obvezujoč: k čemu bi nas moglo obvezati kaj neznanega? ...

(Sivo jutro. Prvo zehanje uma. Petelinje petje pozitivizma.)

5. »Resnični svet« – ideja, ki ni več za nobeno rabo, niti ne obvezuje več – ne več koristna, odvečna, *potemtakem* ovržena ideja: odpravimo jo!

(Svetel dan: zajtrk; vrnitev zdrave pameti in vedrine; Platonova zardelost od sramu; hudičev trušč vseh svobodnih duhov.)

6. Resnični svet smo odpravili: kateri je preostal? Mogoče navidezni? ... Kje neki! *Z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega!*

(Poldne; trenutek najkrajše sence; konec najdaljše zmote; višek človeštva; INCIPIT ZARATUSTRA.)⁹²

60

Če bi Gillespie to zgodbo upošteval, bi bil prisiljen svojo interpretacijo Nietzschejevega pojmovanja nihilizma precej razširiti. V oči namreč bije dejstvo, da je Nietzsche v svojo kritiko nihilizma oziroma zgodovino neke zmote uvrstil tudi in predvsem Platona. Platona in vstajo sokratizma oziroma umnosti pri starih Grkih, na kar namiguje prvi stavek. Da je krščanstvo v mnogih ozirih povzelo vase platonizem, je nedvomno. Tako ga Nietzsche okliče za platonizem za ljudstvo, v tej razpredelnici pa ga uvrsti v drugo točko.⁹³ In šele od tu, iz druge točke, Gillespie začne svojo interpretacijo, ki pa druge točke, torej obdobja srednjeveškega krščanstva sploh ne problematizira. Po njem se zgodovina neke zmote začne nekje med drugo in tretjo točko, kolikor pač Nietzsche ne omenja Ockhama in Descartesa, ki bi ju lahko uvrstil pred Kanta v tretji točki. V četrti točki lahko brez težav prepoznamo Karla Vogta in Augusta Comta, v peti pa, denimo, Bazarova ali Nehajeva kot aktivna nihilista.

⁹² Nietzsche, *Somrak malikov*, str. 28.

⁹³ Da Nietzsche krščanstva ni kar vrgel v koš, nam priča njegovo besedilo *Antikrist*. V njem skuša zatipati psihološki tip človeka, ki ga ni mogoče uvrstiti v to zgodovino neke zmote, v zgodovino nihilizma, saj zanj resničnega sveta onkraj sploh ni. Vse kar jc, je tu: Božje kraljestvo je v srcu itn. Tudi s tem vpogledom Dioniz presega novoveško metafiziko in moderni nihilizem.

Kako pa je s šesto točko? Ali lahko Gillespie Zarasturo oziroma Dioniza okliče za dovršenega nihilista, če ne premisli dovolj natančno po Nietzscheju izpostavljenega izvora nihilizma? Filozofskega problema se je treba lotiti pri samih koreninah, kajti le tako je mogoč preboj v drug in predrugačen horizont. Ali v tem pogledu Gillespie sploh lahko dojame Nietzschejev »konec najdaljše zmote«, »višek človeštva« in Zarasturo oziroma Dioniza?

* * *

Gillespiejev premislek nihilizma pred Nietzschejem in pri njem se je pokazal za pomanjkljivega. Gillespie se je sicer izkazal za odličnega interpreta zgodovine razvoja pojmovanja volje v novoveški filozofiji, začenši z Viljemom Ockhamom, z reakcijo Descartesa in dovršitvijo pri Nietzscheju kot postavi volje do moči. Tako se lahko delno sicer strinjamo z njegovo mislijo, ki jo izreče v uvodu:

»Nietzschejevo nasprotje med Dionizom in Križanim je preseženo. Njegovo pojmovanje Dioniza v resnici izvira iz pojmovanja krščanskega Boga na način, ki ga Nietzsche ne razume ravno najboljše. V glavnem zato, ker ne prepozna svojega pojmovnega dolga zgodnjeromantični ideji Dioniza in idealističnemu pojmovanju volje.⁹⁴

61

Toda zakaj ne v celoti? Ravno zato, ker Gillespie, kar se tiče razumevanja nihilizma, še zdaleč ni ničejanec. Preprosto ne seže dovolj nazaj v zgodovino nihilizma, zaustavi se pri srednjeveškem zlomu sinteze razuma in razodetja. In ravno s tem, z ignoriranjem problema sokratizma in vstaje uma, ki je potem-takem tudi problem srednjeveškega (raz)uma, tudi ne zgrabi problema nihilizma v celoti.

⁹⁴ Gillespie, str. xxi.