

izzovejo druge ideološke diskurze, na primer moralne, kulturne in predvsem politične, tudi v smislu naslednjega spoznanja Etienna Balibara in Pierra Machereya: »Literarni tekst omogoča *individuumom*, da si *prilastijo* ideologijo in da postanejo njeni »svobodni« nosilci ali celo njeni »svobodni« ustvarjalci.

## Bog ateistov

V številnih zapisih slovenske kritike, esejistike in polemike je Dušan Pirjevec pogosto avtor, na katerega se mnogi sklicujejo, ko skušajo v sedanjem slovenskem literarnem svetu upeljati svoj estetski prav ali svojo etično držo. V tem smislu so najpogosteje uporabljene nekatere Pirjevčeve trditve iz razprave o Bratih Karamazovih. Zdi se, da včasih tudi precej ad usum Delphini našega časa, zlasti kadar gre za popolno enačenje nekaterih avtorjevih znanstvenih dognanj z njegovimi osebnimi nazori. In ker to razpravo največkrat omenjajo kot Pirjevčevo »zadnjo besedo«, bo nemara zanimivo prebrati predavanje, ki je nastalo v letu avtorjeve smrti (objavljeno v knjigi *Bog v človeški zavesti in življenju*, zborniku predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976—77, Ljubljana 1977) in je iz njega mogoče zanesljiveje zaslutiti (ker je razprava in ne esej) tudi Pirjevčev odnos do obravnavanega predmeta, zlasti v smislu neenačenja samega sebe z ugotovitvami znanstvene razprave. Predavanje objavljamo z vednostjo in v soglasju s pisateljevima hčerama.

Ur.

Dušan  
Pirjevec

Naslov *Bog ateistov*, ki so ga za pričujoče predavanje predlagali organizatorji tega srečanja, ima sam na sebi kar dve pomenski razsežnosti, ki jima je treba obema pozorno prisluhniti, da bi se že takoj na začetku lahko razkrilo bistveno področje tiste problematike, ki nas bo zaposlovala. Izraz *bog ateistov* meri najprej na tistega boga, kakršnega si zamišljajo ateisti in ki ga nato kar najbolj odločno zanikujejo. Ta pomen je splošno znan in vsakomur dostopen.

Izraz *bog ateistov* pa je možno razumeti še drugače, in sicer tako, kakor da imajo tudi ateisti svojega boga, ki prav v njegovem imenu zanikujejo nekega drugega boga. Ta drugi pomen *boga ateistov* je nenavaden in zdi se celo, da je docela nemogoč, saj a-teizem boga lahko samo zanikuje, v najboljšem primeru je do njega popolnoma brezbrizen in ga v nobenem primeru ne more potrjevati. Naše vsakdanje miselne navade so takšne, da ob ateizem ni mogoče postaviti ne boga in ne svetosti, pa tudi vere, večnosti in nesmrtnosti ne.

Kljub temu pa se kaj hitro prepričamo, da je položaj dosti bolj zapleten. Spomniti se je treba npr. na Aškerčevo baladno romanco o

čaši nesmrtnosti, zlasti pa se je treba spomniti na neko dejstvo, ki naletimo nanj tako rekoč na vsakem koraku in ki nedvomno priča, da je za ateizem značilno prepričanje, češ da človek s svojo smrtjo še ni povsem izbrisan in ni dokončno uničen, marveč živi še po smrti, in sicer živi v tem, kar je storil za napredek, srečo in lepšo bodočnost človeštva. V dokaz bi bilo možno navesti vrsto značilnih in važnih izjav iz najnovejšega časa, vendar pa naj zadostuje, če citiram štiri-vrstičnico, ki jo je Prešeren napisal za na grob svojemu prijatelju Korytku:

Der Mensch muss untergehen,  
die Menschheit bleibt, fortan  
wird mit ihr das bestehen,  
was er fuer sie getan.

Spomniti pa se je treba tudi, da smo ob vseh strahotah in mukah, ki pretresajo današnje človeštvo, kar naprej deležni posebnih zagotovil, ki nam naročajo nekako takole: kljub vsemu le verjamemo v človeka in človeštvo. Treba je tedaj verjeti — in čeprav to ni vera v boga, se v tem kontekstu pojavlja tudi *svetost*, saj vsi vemo, da uveljavlja ateistična govorica nekatere vrednote za svete in nedotakljive. In nazadnje: temeljna opredelitev tiste družbenopolitične strukture, ki se imenuje stalinizem, se glasi: *kult* osebnosti, kar našo problematiko samo še zastruje.

Vsa ta preprosta in na prvi pogled razvidna dejstva dokazujejo, da je tudi v ateizmu nekaj religioznega. Tega ni mogoče zanikati. Ker pa je pred nami kljub vsemu vendarle prav *a-teizem* — in to pomeni: *brezbožje*, bi bilo docela neustrezno, ko bi navedene pojave hoteli obravnavati z besedami: bog, vera, nesmrtnost, svetost itd. Zato je naravno, da ob teh in podobnih primerih govorimo raje o najvišjih vrednotah, o transindividualnih načelih, normah in zakonih, ki se jim posameznik pač podreja in jim služi ter živi v njihovi univerzalni veljavnosti in njihovem nadčasnem delovanju tudi še po koncu svojega enkratnega življenja.

Brž ko pa se prilagodimo takšnemu razumevanju ateizma, se pravi, brž ko sprejmemo misel o univerzalnih in transindividualnih zakonih in normah, smo že prisiljeni uporabiti besedo *transcendence*. Ni čudno, če sta transcendenca in transcendiranje osrednja pojma celo tako dosledno ateistične filozofije, kakršen je npr. Sartrov eksistencializem. Iz tega pa že sledi tale sklep, ateizem ni samo zanikanje in brezbržnost, marveč je vedno tudi že določena zavezanost. Ateizem je zavezan transcendenci, ki sicer ni bog v pravem pomenu te besede, a je kljub temu transcendenca, in sicer takšna, ki zanikuje boga. Tudi ko bi se npr. držali samo tiste pomenske razsežnosti našega naslova, ki je v njej *bog ateistov* zgolj tisti in takšen bog, ki in kakršnega si pač ateisti zamišljajo, da ga morejo hkrati zavreči, ne bi mogli o tem bogu izvedeti ničesar veljavnega, če bi upoštevali samo negativno zanikujočo sestavino ateistične miselnosti in če ne bi hkrati s primerno pozornostjo premislili tudi njenega temelja, se pravi tistega univerzalnega načela in tiste transcendence, ki ji je ateizem pač zavezan in šele v njej tudi

zares utemeljen. Če je namreč ateizem utemeljen v čisto določeni transcendenci in če šele prav ta transcendenca omogoča zanikanje boga, potem je povsem nedvomno, da ateizem razume boga prav kot transcendenco. Bog je za ateiste transcendenca, vendar takšna, ki jo ateist zmore in more zanikati ter ji postavi nasproti drugo in drugačno transcendenco. Ateizem tedaj ni zanikanje načela transcendence kot takšnega, marveč zanikuje ter zavrača samo čisto določeno transcendenco, in sicer tisto, ki nosi ime: *bog*. Ali z drugimi besedami: Ateizem je zasnovan v prepričanju, da bog ne more opravljati vseh tistih funkcij, ki transcendenco sploh šele zares konstituirajo. Spričo tega se v okviru naše osrednje teme odpira dvojje vprašanj. Prvič, kaj je bog kot transcendenca, in drugič, zakaj bog ne more biti transcendenca?

Beseda transcendenca ni beseda izvorne religiozne skušnje, marveč je filozofski pojem, iz česar neogibno sledi, da je vprašanje ateizma in njegovega boga izrazito filozofsko in zgodovinsko vprašanje, ter ga je treba kot takšnega tudi obravnavati. In brž ko to poskušamo, postane pri priči jasno, da je treba namesto pojma *transcendenca* uporabiti besedo *bit*, kar nas mora nazadnje privedi do sklepa, da je za ateiste bog predvsem in najprej idealistično razumljena bit, ki jo ateizem zavrača v imenu neke druge, in sicer materialistične biti. To je nadvse jasno razvidno npr. iz splošno znanih Engelsovih opredelitev filozofije in njene notranje problematike. Engels namreč ugotavlja, da je glavni predmet sleherne filozofije vprašanje o tem, kaj je prvotno in prvo — duh ali materija. In glede na to, kako so posamezni filozofi to temeljno vprašanje razreševali, so se po Engelsovih zagotovilih razdelili na dva tabora: na tabor idealistov in na tabor materialistov.

Engelsu gre torej za to, kar je *prvo* in *prvotno*. To pa, kar je prvo in prvotno, ima v evropski filozofski tradiciji od Aristotela naprej pomen in značaj prvih vzrokov in prvih počel, pri čemer pojem prvega vzroka in počela ne smemo misliti v duhu znanstvenega načela vzročnosti, ker gre vendar vseskozi za eminentno in izključno filozofsko vprašanje, to pa pomeni, da je prvi vzrok ali prvo počelo predvsem drugo ime za bit vsega, kar sploh je. Ko skušamo torej opisati pomen, ki ga dodeljuje ateizem bogu, ki ga zanikuje, se moramo vseskozi in jasno zavedati, da smo ne le v območju filozofije, marveč predvsem v območju temeljnega filozofskega problema, se pravi v okrožju izrazito ontološke problematike. To pa pomeni, da razumemo ateizem kot jasno ontološko odločitev in zato so za ateiste tudi vera v boga, teizem in teologija najprej in predvsem nesprejemljiva in nevzdržna ontologija. O bogu ateistov je možno pristojno razmišljati le tako, da razumemo vero v boga kot ontološko odločitev, boga samega pa kot najvišjo ontološko kategorijo.

Spričo vsega tega dobi naše začetno vprašanje novo obliko. Prvič, dognati je treba, kaj pomeni bog kot temeljna ontološka kategorija, dognati je torej treba, kaj je bog, če ima pomen biti. In drugič je treba še ugotoviti, zakaj bog ne more biti takšna kategorija in zakaj mu zmore ateizem zoperstaviti materijo v pomenu biti.

Beseda bog je beseda izvorne religiozne izkušnje in je beseda mitično pesniške govorice. Evropski človek je skušil boga že davno

prej, preden je zmozel v šestem in petem stoletju pred Kristusom prve zasnuteke tiste filozofsko-znanstvene misli, ki še danes prav v bistvu določa naš zgodovinski svet. Ta misel se je sicer porodila iz konca nekdanjega mitičnega sveta, vendar ni niti nastajala niti se ni razvijala popolnoma mimo in ne glede na religiozno tradicijo. Ravno nasprotno: vera in bog sta tako ali drugače ostala njeno osrednje vprašanje, ki si je, kakor pričata med drugim usodi Protagore in Sokrata, uveljavljalo celo na tragično usoden način — in zdi se, da se je umirilo šele v Aristotelovi filozofiji in predvsem z njegovo *Metafiziko*. Najbrž ni pretirano, če rečem, da je bila šele Aristotelova *Metafizika* zmožna dokončno vključiti boga v filozofski sistem, to pa tako, da je ostala zvesta bistvenim pobudam in potrebam filozofsko-znanstvenega mišljenja samega in da je hkrati onemogočila sleherni spor z religioznim izročilom.

Vendar je to le ena plat in sklicevanje na Aristotela nam v tej zvezi ne more zadoščati, ker je več kot očitno, da je bog, kakršnega misli in zanikuje sodobni evropski ateizem, čisto določeni bog. To je judovsko-krščanski bog. Zato je treba dostaviti, da se je v Aristotelovi *Metafiziki* dogodilo, če smem tako reči, komaj prvo »srečanje« filozofsko-znanstvene misli z religijo. Drugo podobno srečanje se je dogodilo, ko je stopilo v naš svet krščanstvo in ko se je odprlo podobno vprašanje, ki je zaposlovalo grškega človeka na samem začetku filozofije in znanosti. Seveda pa ni mogoče spregledati preprostega dejstva, da je bil položaj ob koncu antike bistveno drugačen in vprašanje samo se ni moglo več pojavljati v vsej svoji nekdanji radikalnosti, saj je bila filozofsko-znanstvena tradicija na to novo srečanje z bogom in vero nekako že vnaprej pripravljena. Ravno po zaslugi Aristotelove *Metafizike* je bila filozofija oblikovana tako, da je prav v svojem osrčju nosila poseben prostor za boga. Morda smemo problem, ki je nastal, opisati takole: kako uskladiti boga judovsko-krščanske tradicije z določili, ki jih je bogu pripisala prav Aristotelova *Metafizika*?

Poudariti želim, da ni moj namen natančno in zanesljivo opisati položaj, ki je nastal z vstopom krščanstva v zapadno evropsko civilizacijo, pač pa hočem opozoriti zgolj na pomen oziroma na bistveno vlogo, ki jo je v tem usodnem zgodovinskem dogajanju odigrala prav Aristotelova misel. Spričo tega in zaradi mnogih drugih razlogov, ki jih tu ne morem posebej navajati, je povsem razumljivo, da se pričujoče predavanje v svojem nadaljevanju sklicuje predvsem na Aristotela, kar pomeni, da hoče prav na podlagi njegove *Metafizike* pokazati, kaj je bog, če ima pomen biti.

Ko dobi bog pomen biti, se dogaja — in to je, tako sodim, samo po sebi očitno — sovpad najvišje filozofske kategorije in najvišje besede mitično-religiozne govornice. Vprašanje je, kako je ta sovpad sploh možen in kakšne so njegove razsežnosti.

Pozorno branje Aristotelove *Metafizike* pokaže, da išče Aristotel prva počela in prve vzroke vsega, kar sploh je, vendar tako, da imajo ti vzroki in počela pomen biti, iz česar sledi, da se ta nenavadni, a zgodovinsko usodni sovpad dogodi šele, ko se bit sama razkrije in uveljavi prav kot prvi vzrok in kot prvo počelo. Res je sicer, da je ta sovpad omogočala že Platonova misel. V njegovi *Državi* je namreč

rečeno, da je bog *fytyrgos*, to pa je izvor in izdelovalec idej, pri čemer je ideja resnica in bit vsega, kar je, saj za vsako stvar velja, da je, le kolikor je v skladu z idejo, medtem ko je vse, kar ni ideja in kar ni v skladu z njo, kratkomalo goli *me-on*, ne-bivajoče ali nič in torej v resnici sploh ni. Ideja odloča tedaj o biti in ne-bitu, ima potemtakem pomen biti, a je hkrati božjega izvora.

Kljub Platonu pa je le treba priznati, da je bil prav Aristotel prvi, ki je sovpad biti in boga izvedel sistematično in na način, ki je bil določujoč in odločujoč za vso kasnejšo evropsko filozofijo. In kakor je bilo že povedano, je bil ta sovpad možen šele, ko se je vprašanje biti spremenilo v vprašanje prvih vzrokov in počel, ko je torej pojem prvega vzroka sovpadel s tem, kar skusi človek ravno skozi glagol *biti*. Brez tega prvega sovpada tudi onega drugega ni. Spričo tega je dovoljeno tvegati tole domnevo: filozofija ne začenja z vprašanjem o bogu, marveč z vprašanjem o biti, nato pa to vprašanje preoblikuje in predela v vprašanje o prvih vzrokih in počelih, da bi slednjič prav bogu lahko dodelila digniteto prvega vzroka in prvega počela. Da bi torej sploh lahko razumeli boga, kakršnega misli in zanikuje ateizem oziroma materializem, je treba začeti natanko tam, kjer začenja tudi filozofija, to pa se pravi pri vprašanju o biti.

Kako se glasi vprašanje o biti? Aristotel ga v *Metafiziki* opredeljuje kot vprašanje o *bivajočem kot bivajočem* oziroma o *bivajočem kot takšnem*. V grščini se ta dva izraza glasita: *on he on* oziroma *on he toiouto*. On je deležnik sedanjega časa glagola *einai* — biti. V slovenščini uporabljamo besedo *bivajoče*, kar ni povsem ustrezno, ker ne prihaja od glagola *biti*, marveč od glagola *bivati*, ki ne more biti nadomestilo za grški *einai*. Vendar žal nimamo druge možnosti.

Z besedo *bivajoče* v smislu grškega *on* mislimo vse, o čemer moremo reči, da kakorkoli *je*. Vprašanje o *bivajočem kot bivajočem* se tedaj glasi takole: Kaj je *bivajoče*, v kolikor je ravno *bivajoče*, ne pa *ne-bivajoče* ali nič? To vprašanje seveda ne sprašuje po tem ali onem posameznem *bivajočem* in ne sprašuje, kaj to ali ono *bivajoče* sploh je, marveč sprašuje o vsem in slehernem *bivajočem* ter sprašuje o tem, kar je vsemu *bivajočemu* prav kot *bivajočemu* skupno. To pa, kar je vsemu in slehernemu *bivajočemu* kot *bivajočemu* skupno in lastno, je ravno to, da najprej in predvsem *je*. Tako je povsem očitno, da sprašuje to vprašanje prav o biti vsega, kar kakorkoli *je*.

Hkrati pa je prav tako očitno še nekaj drugega: to vprašanje sprašuje o biti na čisto določen način in sprašuje tako, da že vnaprej določa svojo lastno razrešitev. Aristotelovo vprašanje namreč ne sprašuje o *bivajočem* samo, v kolikor je ravno *bivajoče*, marveč sprašuje o njem tudi v kolikor ni *ne-bivajoče* ali nič. Iz tega sledi, da se to vprašanje sprašuje o tem, po čemer in zaradi česar se *bivajoče* kot *bivajoče* razlikuje od nič in *ne-bivajočega*. To pa, po čemer in zaradi česar se *bivajoče* razlikuje od nič, je seveda natanko tisto, po čemer in zaradi česar je *bivajoče* ravno *bivajoče* in tako sploh *je*. Vprašanje o biti je zdaj takšno vprašanje, ki išče to, po čemer in zaradi česar *bivajoče* sploh *je*, oziroma to, po čemer in zaradi česar se *bivajoče* razlikuje od nič.

Gre torej za tisto: po čemer in zaradi česar. To pa, po čemer in zaradi česar nekaj je in je takšno, ne pa drugačno, se imenuje vzrok ali počelo. Vprašanje o biti je s tem postalo vprašanje o vzroku in počelu oziroma o prvem vzroku in prvem počelu. Prvi vzrok ali prvo počelo je tedaj to, po čemer in zaradi česar bivajoče sploh je, oziroma to, po čemer in zaradi česar se bivajoče sploh lahko razlikuje od nič in ne-bivajočega.

Šele zdaj je mogoče jasneje ugledati pravi pomen prvega vzroka in počela. Prvi vzrok oziroma počelo je to, po čemer bivajoče sploh je in zaradi česar se razlikuje od nič. In ker je tako, je jasno, da mora biti to, po čemer in zaradi česar se bivajoče razlikuje od nič, tudi samo nekaj bivajočega in ne more biti nič ali ne-bivajoče ter mora biti v vsakem pogledu za nič povsem nedostopno, ker sicer ne bi moglo vsega drugega bivajočega razlikovati in varovati pred ničem. Več kot očitno je, da mora biti to, zaradi česar in po čemer se bivajoče sploh lahko razlikuje od nič, nekaj absolutno drugega od nič, kar pomeni, da mora biti v vseh pogledih bivajoče in torej absolutno bivajoče.

S tem pa vprašanje samo še ni povsem razjasnjeno, čeravno je smer nadaljnega premisleka že povsem določena. To, za kar gre, je namreč absolutna razlika od nič in je tedaj absolutno bivajoče, iz česar sledi tale sklep: to ali ono posamezno bivajoče je bivajoče in sploh je, le kolikor je udeleženo na nečem, kar ni v nobenem pogledu dostopno za nič in je torej absolutno bivajoče. Ker pa je to absolutno bivajoče po svoji temeljni določitvi nekaj bivajočega, je kakor sleherno drugo bivajoče nekaj čisto določenega, tako da ga je možno tudi imenovati in najti nekje sredi celote vsega bivajočega. Zato je povsem naravno, da se temeljno filozofsko vprašanje lahko pomiri šele, ko se sredi celote bivajočega posreči odkriti prav takšno bivajoče, ki je absolutno in ki je prav zaradi tega lahko izvor in temelj vsega drugega bivajočega, ki je sicer minljivo, a kljub temu tudi je, čeprav le začasno.

Kje torej najti to absolutno bivajoče? Odgovor je skrit v njegovih lastnih določilih. Absolutno bivajoče kot absolutna razlika od nič je lahko le takšno bivajoče, ki ni nastalo iz ničesar drugega in ki sploh ni nikoli nastalo, marveč že od nekdanj je in je tedaj večno. Hkrati mora biti nespremenljivo, saj je vendar vsaka sprememba samo oblika *za-nikovanja* in *u-nič*-evanja. In slednjič mora biti po določilih Aristotelove *Metafizike* povsem ločeno od snovi in materije, ki se v grščini imenuje *hyle*. Absolutno je lahko le takšno bivajoče, ki je nadčutno, ker je vse čutno in snovno podvrženo stalnemu spreminjanju, menjavanju in minevanju.

Bojim se, da utegne ta kratki in seveda tudi nepopolni ekskurz v Aristotelovo *Metafiziko* učinkovati preveč dolgočasno, vendar je neogiben, da bomo razumeli to, kar se na podlagi tega, kar je bilo opisano, usodnega dogodi. Ko namreč Aristotel izdelava vsa navedena in opisana določila, ki so določila prvih vzrokov in počel, nenadoma ugotovi, da jim pripada božanski način bivanja, ker po njegovem prepričanju lahko to, kar je božansko, biva samo na način prav teh večnih vzrokov in načel. Spričo tega mora Aristotel dodati še, da najvišja filozofska disciplina ne more biti ne fizika in ne matematika, saj njuni predmeti niso

povsem ločeni od snovi in materije, pač pa je to le teologija, ki postane s tem filozofski nauk o bogu kot absolutno bivajočem, ki je večno, nespremenljivo in nadčutno ter ima pomen biti v smislu prvih vzrokov in prvih počel.

Glede na osrednjo problematiko tega referata je treba na tem mestu posebej opozoriti na več kot očitno dejstvo, da se z vprašanjem o bogu odpira tudi vprašanje teologije. Ne glede na to, kako se je teologija razvijala v kasnejših evropskih stoletjih, je kljub vsemu jasno, da je po svojih začetnih in temeljnih določilih filozofska disciplina, kar pomeni, da je neogibno zavezana prav ontološki problematiki in zato lahko razume in doume boga le v okvirih te problematike, tako da je bog takšno absolutno bivajoče, ki je nadčutno in je hkrati izvor, resnica in bit vsega, kar sploh je. V vseh teh pogledih je teologija izrazito metafizična struktura, če namreč mislimo metafiziko kot tisto pojmovanje biti, ki je zanj bit vedno nekaj določenega, se pravi nekaj bivajočega, ki pa ima prav kot bit pomen in vlogo vrhovnega in večno bivajočega. Teologija je metafizika, ki in kolikor daje absolutno bivajočemu ravno ime: bog.

Zdaj se nam šele ponuja tudi prva določnejša opredelitev tistega boga, ki ga misli in zanikuje ateizem. Ateizem, zlasti tisti, ki je sploh vreden posebne pozornosti in ki je ontološko utemeljen, zanikuje boga metafizične teologije in teološke metafizike. Ta trditev je v tem trenutku zgolj domneva in lahko obvelja le, če bi se posrečilo pokazati, da je ateistično zanikovanje zares zvesto metafizično-teološkim določilom boga samega. S tem vprašanjem se ne obračamo samo k materializmu, ki ponavadi velja za filozofsko utemeljitev ateizma, marveč tudi na Nietzschejevo filozofijo, ki je ena izmed njenih temeljnih misli zbrana v znamenitem stavku: *Bog je mrtev*.

Materialistični ateizem je takšna ontološka odločitev, ki pripisuje pomen biti in prvega vzroka materiji, ne pa duhu in še manj bogu. Na mesto boga stopa materija, ki je v svoji ontološki funkciji pravzaprav nekakšna zrcalna podoba boga samega. Ta materija je namreč večna in je sama iz sebe, je sicer gibljiva, vendar v bistvu sama sebi vseskozi enaka in torej nespremenljiva. Hkrati pa to ni materija, kakršno nam kažejo naši čuti, se pravi, da to ni materija fizike in kemije, kakor je to s posebno težo poudarjal tudi Lenin v polemiki proti empiriokriticizmu, ki je na podlagi modernih znanstvenih spoznanj razglašal, da je materija izginila. V svoji temeljni strukturi se materialistični ateizem v ničemer ne razlikuje od idealizma oziroma od teološke metafizike. Materialistični ateizem je v svojem bistvu metafizika, le da ni teološko usmerjen.

Če pa je tako, kakor se zdaj kaže, potem je očitno, da sta metafizični ateizem dve možnosti znotraj istega. To isto pa je metafizika, ki očitno sama omogoča tako idealizem kot materializem in je tedaj docela neogibno, da se je materialistična varianta pojavila že z Demokritom, to pa pomeni, da se je pojavila v okviru istega sveta, ki je v njem nastala tudi Aristotelova teološka metafizika.

Vse te ugotovitve so preveč splošne, da bi nam smele zadoščati. To dvojno možnost znotraj metafizike je treba namreč sploh šele ute-

meljiti. V ta namen pa je potrebno jasneje določiti najprej razliko, ki loči obe metafizični varianti drugo od druge.

Aristotelova metafizična misel je zmogla boga v trenutku, ko je prvi vzrok dobil status nadčutno bivajočega, se pravi, ko je okrožje nadčutnosti postalo edino možno področje absolutno bivajočega. To je okrožje transcendence v pravem pomenu te besede.

Demokrit in za njim tudi druge oblike materializma in v materializmu zasnovanega ateizma pa uresničujejo možnost rescendence in odkrivajo okrožje večno in absolutno bivajočega v materiji. Nekaj podobnega velja tudi za Nietzscheja, ki je svojo filozofijo razumel in zasnoval kot zanikanje vsega nadčutnega in onstranskega ter kot potrjevanje vsega čutnega, tostranskega in zemeljskega.

Iz vsega tega je razvidno, da sta obe možnosti, teistična in ateistična, zasnovani v nekem izvornem dualizmu oziroma v neki temeljni razcepljenosti metafizike same. Zaenkrat se nam ta razcepljenost kaže kot nasprotje med transcendenco in rescendenco, med čutnim in nadčutnim, telesnim in duhovnim tostranskim in onostranskim, itd. Za naše posebno vprašanje pa bi bilo vsekakor odločilno, ko bi zmogli ugledati sam izvor vseh teh in še drugih dualizmov, ki bistveno opredeljujejo metafiziko v celoti.

Načeloma je že vnaprej jasno, da izvor, ki ga iščemo, lahko najdemo le v temeljni plasti metafizike, to pa je seveda okrožje ontološkega vprašanja kot takega. In ker je tako, leži izvor vseh dualizmov v temeljni ontološki razcepljenosti, se pravi v nasprotju, ki v metafiziki tako radikalno razločuje bit od nič. Že iz našega kratkega orisa najodločilnejših potez Aristotelove *Metafizike* je namreč dovolj razvidno, da je bit vedno absolutna razlika od nič, medtem ko je nič popolna odsotnost bivajočega sploh. Kakor je znano, je bil prav Parmenides tisti, ki je prvi opredelil to radikalno razlikovanje biti od nič in ga hkrati uveljavil kot edino izhodišče sleherne metafizike: *esti gar einai, meden d'ouk estin* — in mi to lahko prevedemo takole: *je torej bit, nič pa ni*, čemur se mora pridružiti še spoznanje: *to gar auto noein estin kai einai* — *je torej isto misliti in biti*. Te odločitve veljajo za vso evropsko filozofijo in samo iz njih lahko doumemo Descartesov *cogito ergo sum*, prav tako pa tudi znamenito Heglovo spoznanje, ki pravi, da je *čista bit* isto kot *čisti nič* in je prav zato sploh ni mogoče misliti.

Potemtakem je zdaj vse odvisno od tega, ali zmoremo doumeti izvor in pomen tega začetnega metafizičnega dualizma, ki tako odločno razlikuje in razdvaja bit od nič, s tem pa tudi življenje od smrti, telo od duha, čutno od nadčutnega. V ta namen se moramo vrniti k tisti Aristotelovi formulaciji, ki se glasi: *on he on*, bivajoče kot bivajoče. Kakor se je že pokazalo, se celotni pomen te formulacije razodene šele, ko jo izrečemo takole: bivajoče, kolikor je ravno bivajoče, ne pa ne-bivajoče ali nič. Tako izrečena je ta temeljna Aristotelova formulacija kar naenkrat dokaz, da človekova misel v trenutku, ko se osredotoča ravno na bivajoče kot bivajoče, vedno že gleda nekam preko bivajočega, ozira se preko bivajočega, da ugleda in se ji razkrije nič. To pa pomeni: šele ko se razkrije nič, se bivajoče razodene prav kot bivajoče, razodene se, da bivajoče je in bivajoče se zdaj pokaže v biti. Ali z dru-

gimi besedami: šele nič osvetli bivajoče s takšno lučjo, da se bivajoče pokaže prav kot bivajoče in v biti. Zato smemo reči, da prav nič pro-iz-va-ja bivajoče v bit, kakor človek tudi nekaj takega, kar ga nagovarja skozi besedo *življenje*, lahko doume in skusi šele na podlagi razkritja smrti kot smrti.

Če pa je tako, je že očitno, da nič ne more biti predvsem in najprej zgolj zanikanje biti, zato tudi bit ne more biti predvsem in najprej absolutna razlika od ničā, tako da tudi absolutno bivajoče ne more biti. Zato tudi smrt ni samo naravni pojav v smislu enosmiselnega in dokončnega razdejanja življenja, ampak je tako rekoč njegov bistveni »pogoj«. Potemtakem je že jasno, da temeljno ontološko vprašanje, ki in kakor je zbrano v Aristotelovi formulaciji *on he on*, ni nič samoumevnega, saj je možno samo v območju takšne skušnje, ki jo skuša podati že izrečeni stavek: *nič proizvaja bivajoče v bit*, kar lahko povemo še drugače: samo na podlagi ničā se razodene čudež nad čudeži, da bivajoče je, in samo v okrožju razodetega ničā čudež tudi čudež ostane.

Vendar pa metafizika kot filozofija tej izvorni skušnji ne more ostati zvesta in se zato dogaja v odtegnitvi in kot odtegnitev te izvorne skušnje. Šele v tej odtegnitvi dobi nič pomen absolutne odsotnosti bivajočega, medtem ko postane bit absolutno bivajoče, da se nato prav na tej podlagi razvijejo še vsi drugi dualizmi, vendar tako, da je odločitev za to ali za drugo stran teh dualizmov prepuščena pravzaprav človekovi samovolji. Z zgolj sistemsko-strukturnega stališča sta znotraj metafizike teistična kakor ateistična varianta enako utemeljeni, iz česar neogibno sledi, da bog metafizične teologije že načeloma ne more biti zares zavezujoč, ker je v metafiziki resnično zavezujoče samo načelo absolutno bivajočega kot tako in samo to načelo, kar vse pomeni, da je bog v metafiziki samo eno od možnih imen za absolutno in vrhovno bivajoče v pomenu biti. O vsem tem posebej glasno priča prav Heglova filozofija, ki je za materialiste in materialistične ateiste sicer izrazilo idealistično usmerjena, a kljub temu o njej ne bi mogli reči, da je aristotelsko teološka, saj je v njej religija z umetnostjo šele druga stopnja v razvoju absolutnega duha in ne njegova najvišja oblika. Heglova definicija biti se glasi: »Samo absolutna ideja je bit, je neminljivo življenje, sebe vedoča resnica in je vsa resnica.« Namesto boga nastopa absolutna ideja, ki ima edina vse atribute biti kot absolutno bivajočega, iz česar je povsem očitno, da metafizični bog res ni nič dokončno zavezujočega. Zato ne more presenetiti naslednja domneva, ki se nam zdaj neizogibno vsiljuje: očitno je tako, da je ateizem utemeljen prav v tej temeljni nezavezujočnosti metafizičnega boga samega, in če je res tako, potem je treba dodati še to, da je ateizem pravzaprav resnica teološko-metafizičnega boga in uresničevanje njegove nezavezujočnosti.

Vse doslej povedano je le grob in pomanjkljiv sistemsko-strukturni opis, ki nujno zanemara celotno usodno zgodovinsko problematiko, zato je treba dodati, da se ateizem kot resnica metafizičnega teizma dogaja na izrazito zgodovinski način, kar se kaže v preprostem dejstvu, da je ateizem pravzaprav novoveški pojav in še posebej post-

heglovsko gibanje, ki so zanj odločilni zlasti Feuerbach, Marx in Nietzsche.

Kakor je znano, je za Marxa religija opij za ljudstvo, in to pomeni, da vera v boga odvrta ljudi od tuzemskih in zdajšnjih vprašanj in težav, kar vse je treba razumeti v luči tiste opredelitve, ki pravi, da je postavil Marx Heglovo dialektiko z glave na noge. To postavljanje z glave na noge še ni konec metafizike, marveč pomeni zahtevo po udejanjenju metafizike oziroma metafizične transcendence, kakor je tudi Nietzschejeva filozofija zahteva po udejanjenju nadčutno platonističnega sveta. To pa seveda pomeni, da je ateizem udejanjenje metafizične biti in s tem tudi metafizičnega boga. V tem smislu je treba razumeti tudi tiste dovolj razširjene trditve, ki nas hočejo prepričati, da je marksizem sekularizirano krščanstvo. In to pomeni: transcendenca ni več nekaj onstran, ni več tam, kamor kaže latinski *trans*, marveč je to-stran, je na zemlji.

Kolikor lahko presodim, je bil Dostojevski prvi, ki je v tem smislu doumel zgodovinsko usodni pomen modernega ateizma. V mislih imam njegov zadnji roman *Bratje Karamazovi* in še posebej lik Ivana Karamazova, čigar temeljno spoznanje se glasi: boga sprejemam, njegovega stvarstva ne sprejemam, in to pomeni: človek ne more živeti brez neke transindividualne norme, vendar pa bog ne more biti prava transcendenco, ker je samo in zgolj onstran, zato je treba potegniti transcendenco na zemljo, a to tako, da se udejanjena transcendenca imenuje človek-bog, ki z voljo in znanostjo neomejeno obvladuje naravo in okuša pri tem tako visoke slasti, ki spričo njih zbledi vse, kar obljublja človeku religija s svojimi podobami onstranskega blaženstva. In vsakomur je jasno, da smo se znašli v neposredni bližini Nietzschejeve filozofije, ki tudi zanjo človek ni več »navadni« človek, marveč je nadčlovek, se pravi *trans-homo*, kar pomeni učlovečeno in udejanjeno transcendenco.

Od tod lahko tvegamo jasnejšo opredelitev samega ateizma. Če nam ateizem ne velja zgolj za nekakšno poljubno, samovoljno, površno in samoljubno spogledljivo zanikovanje boga in vere, potem smo prisiljeni priznati, da se novoveški ateizem dogaja kot uresničevanje same metafizike oziroma kot udejanjenje metafizične transcendence in ima zato pomen preobrata znotraj metafizike, ki se prav s tem tudi sama dovršuje, dopolnjuje, razkriva svojo resnico in stopa v svoj konec. Besedo *ateizem* moremo primerno misliti tedaj samo glede na ustroj metafizike in glede na njeno zgodovinsko usodo.

Spričo tega se zdaj vsiljuje ravno vprašanje te zgodovine in te usode. Pokazati bi bilo namreč treba, da je ta notranje metafizični prevrat, ki mu bistveno pripada ravno ateizem, utemeljen v samem bistvu metafizike in je torej neogiben. To ne more biti več predmet tega referata, ki želi ob svojem zaključku vsaj bežno opozoriti še na nekatera druga vprašanja, ki so morda usodnejša in odločilnejša od teh, ki so bila vse doslej v središču naše pozornosti, a ki jih lahko ugledamo le na podlagi tega, kar je bilo doslej povedano.

Vse kaže, da smemo sprejeti domnevo, ki pravi, da je ateizem neogibno zavezan prav metafizično-teološkemu razumevanju boga, ki

se po notranji logiki same metafizike dovršuje in udejanja kot človek-bog ali kot nadčlovek. Iz tega smemo sklepati, da ateizem zunaj metafizike sploh ni možen in če je tako, je pri priči jasno, da ateizem ne more imeti nobene pristojnosti več v trenutku, ko se vprašanje o bogu odpre na »nov« način, se pravi tako, kakor se edino lahko odpre v dovršitvi, udejanjenju in v koncu metafizike.

Kaj naj vse to sploh pomeni? Gre za domnevo, da se v času dovršene metafizike in udejanjene metafizične transcendence utegne pojaviti takšno vprašanje o bogu, ki že načeloma ni več dostopno tistemu zanikujočemu uresničevanju, kakršno se dogaja prav v metafizičnem ateizmu.

Ali je takšno vprašanje sploh možno? Prvi dokaz zanj je Dostojevski. Drugi dokaz je misel letos umrlega nemškega filozofa Martina Heideggerja. Je možnost, da se v času notranje metafizičnega prevrata vprašanje o bogu odpre znova z vso svojo izvorno zavezujočnostjo, se pravi s takšno zavezujočnostjo, ki že vnaprej onemogoča sleherni teistično pa tudi sleherni ateistično interpretacijo. S filozofskega stališča je možno ta položaj opisati takole: v koncu metafizike se odpira možnost zavezujočega povratka v tisto izvorno skušnjo evropskega človeka, katere pomen je bil v tem referatu že opisan takole: *nič pro-iz-vaja bivajoče v bit, da se razodene čudež nad čudeži, da bivajoče je*. Samo v povratku in zvestobi tej izvorni skušnji se izognemo tistemu temeljnemu nasprotju med bitjo in ničem, ki omogoča vse druge dualizme in ki se nato uresničuje kot hkratnost idealističnega teizma in materialističnega ateizma. Nad vsemi nami visi danes vprašanje, ali smo česa takega res zmožni, in to pomeni: ali smo zmožni doumeti in vzdržati to »novo«, a hkrati najstarejše vprašanje o bogu, ki je takšno, da ne dopušča nobene teološko-metafizične razrešitve, pa tudi nobene ateistične zavrnitve, s čimer postane odveč tudi to, kar je naslov pričujočega referata, se pravi, da izgine tudi možnost za vprašanje o bogu ateistov. To vprašanje je bilo glavni predmet tega referata, ki se mora zdaj končati, ker se je pokazala neka posebna, a zato zavezujoča nemožnost njegovega lastnega predmeta.