

Hans Jonas

NESMRTNOST IN DANAŠNJA EKSISTENCA

Pričujoča preišljevanja izhajajo iz dejstva, ki se mi zdi neizpodbitno, da današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti. To se kaže kot neko razpoloženje, ki je onstran ugovorov, ki jih moderni razum iz teoretičnih razlogov postavlja zoper to misel. Ti razlogi – ki jih, da ne bi bil predolg, navajam zgolj sumarično – na sebi niso odločilni. Predmet ideje – nesmrtnost sama – je kot transcendenten onstran zavrnitve in dokaza. Toda če ni predmet spoznanja *on* pa je to gotovo njegova ideja. Zato mora postati notranja pomembnost njenega smisla izključno merilo njene verodostojnosti, rezonanca, ki jo v nas povzroči tak smisel, pa ostaja edini temelj možne vere, tako kot je manko takšne rezonance gotovo zadostni razlog za dejansko nevero. Pri tem pa je to, kar naj bi bilo smiselno onstran golega pogoja logične neprotislovnosti, v veliki meri odvisno od celotne dispozicije in splošnih nazorov duha, ki presoja. Zato moramo le-tega zaslišati tako glede njegove prevladujoče nenaklonjenosti, kot glede na morebitno oporo, ki bi jo lahko ideja nesmrtnosti kjub njeni trenutni zapostavljenosti v našem sekulariziranem stanju še vedno potrjevala, oz. bi jo skozi to potrjevanje ponovno pridobila. Tako da bo preciskava tega problema ta čas hkrati preciskava pojma nesmrtnosti kot tudi nas samih, in četudi ne bo vrgla nobene

187

nove luči na prvega, o katerem je bilo v več kot dvatisoč letih verjetno povedano že vse, kar je sploh mogoče povedati, pa lahko vrže novo luč na sodobni položaj stanja naše smrtnosti.

I

O negostoljubnosti sodobnega duha do ideje nesmrtnosti se lahko izrazim skrajno skopo, saj je bilo naše stoletje o tem dovolj zgovorno, tla soglasja pa široka in malo spodbijana. Izčrpnije se bom zato izrazil o manj opaženem in manj občutenem *dostopu*, ki ga moderni duh kljub temu ponuja v enem od možnih pomenov te ideje, in to počne prav skozi svoj moderni obrat. Ta dostop pa bo viden samo glede na negativno ozadje, brez katerega sodobni duh ne bi bil to, kar je.

Najprej si oglejmo negativno stran. Začel bom z najstarejšim in najbolj empiričnim pojmom nesmrtnosti: Preživetje v nesmrtni slavi. To je bilo najvišje cenjeno v antiki, pri čemer ni veljalo samo kot pravično plačilo za plemenita dejanja, temveč tudi kot njihov glavni vzpodbujevalec.¹ Da bi dejanja opazili kot pomembna in se jih tako tudi spominjali, morajo biti vidna, tj. je javna. Dimenzija takšnega posmrtnega življenja je tista dimenzija, v kateri je bilo le-to pridobljeno: to je politična skupnost. Nesmrtna slava je tako javna čast v permanenci, tako kot je v permanenci tudi skupnost človeškega življenja. Toda že Aristotel je opazil, da je čast vredna natanko toliko kot sodba tistega, ki jo podeljuje.² Iz tega pa sledi, da je zahteva po

¹ V grški literaturi od Homerja do Platona najde ta ideal svoj filozofski presežek pri slednjem, a hkrati še vedno zgovoren izraz v besedah Diotime: »Pomisli samo na častihlepnost ljudi! Ako ne upoštevaš tega, kar sem povedala, se moraš čuditi (navideznemu) nesmislu, ko gledaš, kako silno se pehajo za tem, da bi si pridobili slavo. Pripravljani so kljubovati vsem nevarnostim, še bolj ko za otroke, žrtvovati imetje in pretrpeti sto križev in težav, le da utrdijo nesmrtno ime za večne si časove. Mar misliš, da bi bila Alkestis tvegala smrt za rešitev Admeta in Ahiles za maščevanje Patrokla ali vaš Kodros za ohranitev gospostva sinovom, ko bi se ne bili nadejali, da bo spomin na njih krepost, ki živi še danes med nami, trajal na veke? Ne – je dejala –, uverjena sem, da si vsi ljudje, in sicer čim boljši so, tem bolj prizadevajo za vekovečno vrlost in časten sloves: zakaj cilj njih želja je nesmrtnost« (Simposion 208 e–d, prev. Sovre). Glej tudi ganjenc besede Periklejevega nagrobnega govora pri Tukididu II. 43.

² Pri pojasnjevanju tega, zakaj čast ne more biti »dobro«, pravi Aristotel približno takole: Čast

njej a fortiori zahteva po njeni razširitvi v posthumno slavo, ter je končno vrednotenje tovrstne nesmrtnosti sploh, upravičeno samo skozi zaupanje, ki ga po razumni poti lahko namenimo njenim zaupnikom in mojstrom, namreč – javnemu mnenju: njegovi trenutni prepričljivosti, njegovi zvestobi prihodnosti, in seveda njegovi lastni nepretrgani kontinuiteti, tj. ncomejenemu posmrtnemu življenju skupnosti. V vseh teh ozirih pa si moderni človek ne more dovoliti nedolžnega zaupanja Grkov. S selektivnostjo te »nesmrtnosti« – da sprejema samo nekatere, večino pa izključuje – se je na sebi še mogoče sprijazniti, ko bi le smeli verjeti v pravičnost izbora. Toda preveč vemo o tem, na kak način se dosega reputacija, kako se fabricira slava, kako se manipulira javno mnenje, kako se po naročilu interesov in moči na novo piše kronika dogajanja, ja, se celo vnaprej poneverja. V obdobju strankarskih linij in reklamnih tehnik, v obdobju univerzalne korupcije besede se zavedamo, da je vehikel te nesmrtnosti govor, ki je v javnem prostoru prej medij laži kot resnice, pri čemer med obema vztrajno raste podoba navideznega smisla, ki je nesposobna celo za ali – ali med resnico in lažjo in se pri tem zajeda v obe območji. Ob tem smo se naučili, da je lahko celo nadčloveško junaštvo tako odrezano od vse javne sovednosti, da se kaže kot posvetni učinek, torej, kot da nikoli ne bi bilo to junaštvo. Tudi starjši sum, ali ni, rečeno z Macbethom, vse le pravljica, »ki jo pripoveduje norec« (a tale told by an idiot), je zasenčen še s hujšim sumom: pravljica, ki jo pripovedujejo zanamci o tem, kako je bilo, naj bi bila skrupcalo barab.

Nadalje, če že splošno nagrajevanje glasnega in pozornost vzbujajočega namesto tihega in skritega žali naš boljši okus, nas tako veliki zločinci – usoda nam je naklonila, da jih je naš rod lahko doživel – soočajo z nevzdržno perspektivo, da pomenijo za nesmrtnost biti slaven ali zloglasen, častitljiv ali brezvesten eno in isto: klajti nihče se ne sme slepiti o tem, da je za perversnost teh storilcev in za tiste, ki so jim okuženi s tem šele sledili, tudi njihova zloglasna slava prej uspeh kot kazen: in tako bi Hitlerju in Stalinu lahko uspelo, da bi onstran časovne uspelosti ali spodletelosti zase potegnili

je bolj v tistih, ki jo izkazujejo, kot v tistem, ki jo uživa, medtem ko mora biti dobro naša resnična last; nadalje jo iščemo, tj. čast kot klic dobroti, kot nekaj, kar potrjuje našo dobrost, in s tem pri tistih, ki so sposobni razsojati, ki imajo resnično spoznanje o nas in ki izkazujejo vrline čast – pri čemer je slednje primarno dobro: Nik. etika I 3, 1095b 22–30.

nesmrtnost iz pokončanja njunih brezimnih žrtev. Kaj bi šele bilo, če bi Hitler zmagal in bi tisočletnemu rajhu priskrbel tudi samo sto let – in zoper to možnost v toku dogodkov ni bilo nobene garancije: pred to mislijo in prihodom nesmrtnega, ki ga ta misel pusti nastajati pred našimi očmi, zastane beseda. Mar naj dodamo, da samo oholež hlepi po nesmrtnosti imena, medtem ko je resnično ponosen in dober človek zadovoljen z anonimnim učinkovanjem svojega dela? To vodi k neki drugi verziji empiričnega pojma nesmrtnosti: k nesmrtnosti učinkovanja – ki je v določeni meri upanje vsakega resnega prizadevanja v službi višjih smotrov. Toda tudi v tem smo danes preveč izkušeni, da bi svetovno kavzalnost reči lahko sprejeli kot zvestega upravitelja dejanj, kajti njenemu delovanju ni mogoče pripisati niti primerne razlikovanja vrednot, niti njihovega ohranjanja v živem pesku časa. Toliko bi morala trezna presoja vselej vedeti. Toda vemo še nekaj več, nekaj, kar ni bilo nikoli poprej tako razločno vedeno: da je tisto, kar se ohranja, namreč človeška kultura, minljivo. To novo vedenje pa jemlje veljavnost obema pojmom nesmrtnosti, nesmrtnosti besede in nesmrtnosti učinkovanja – jemlje jo celo nesmrtnosti velikih del duha in umetnosti, ki bolj kot vse drugo kljubujejo izničenju v času: kajti, kar je smrtno, ne more kot medij dobro služiti nesmrtnosti. Z dramatično zaostritvijo, ki jo je splošno-moderna zavest v najnovjšem času izkusila ob minljivosti družb in kultur – pa vse tja do točke, kjer je preživetje samega človeštva postavljeno na kocko –, se zdi naša presumptivna nesmrtnost, kot tudi tista vseh nesmrtnih pred nami, naenkrat izročena muhavosti nekega trenutka, možni napačni sodbi, zatajitvi ali lahkomiselnosti cele vrste zmotljivih bitij.

II

Preidimo torej k neempiričnemu in resnično substancialnemu pojmu nesmrtnosti: posmrtnemu življenju *osebe* v prihodnjem onstranstvu. Ta misel je še manj v sozvočju z današnjim duševnim razpoloženjem. Tukaj se ne bom ukvarjal s težko razorožljivim sklepom o nedvomnem organskem temelju osebe glede na njeno bistveno neločljivost od njega (tega temelja; op. prev.). Toda ali imamo vsaj posluh za ne-empirične premisleke, ki stojijo izvorno za *postulatom*? Najbolj resne med njimi, kolikor zanemarimo golo

kreaturno grozo pred smrtjo, je mogoče v celoti uvrstiti pod dve temi: prva je pravičnost, druga pa razlikovanje med pojavom in resničnostjo, pri katerem je nauk o goli fenomenalnosti časa posebni primer. Obe imata skupno to, da pripisujeta človeku metafizični status nramnega subjekta, in s tem pripadnost k nramnemu ali intelegibilnemu redu, ki je onstran čutnega. Tega ne bi smeli z lahkoto potisniti na stran. Toda princip pravičnosti, pa naj si gre pri tem za povračilno ali poravnavaajočo pravičnost, po svoji lastni meri ne podpira zahteve po nesmrtnosti. Kajti časovna zasluga ali krivda zahteva po tej meri časovno in ne večno povračilo, pravičnost pa pri tem v najboljšem primeru, z namenom, da bi se poravnali računi, zahteva nadaljevanje življenja, ki je končno in ne neskončnost eksistence. Kar pa zadeva poravnavo za nezaslužno trpljenje, propadle priložnosti in zamujeno srečo, velja dodatni premislek, da je zahteva po sreči (koliko le-te?) že na sebi in za sebe vprašljiva; in da se neuspešna izpolnitev lahko uresniči samo znotraj njenih izvorno lastnih pogojev, tj. pod pogoji prizadevnosti, odpornosti, negotovosti, zmotljivosti, enkratne priložnosti in omejenega časa – ali na kratko: pod pogoji nezagotovljenega uspeha in možne spodletelosti. To so neizogibni pogoji *samoizpolnitve*, pri tem pa pravzaprav niso nič drugeg kot pogoji *sveta*. Tvegati v njih našo bit in izkusiti spremenljivo srečo tega tveganja, ne da bi vnaprej poznali izid – to je naša resnična zahteva. Brez takšnih pogojev, brez klica možnega, spodbude izziva, strahu poizkušanja in sladkobe opravljenega po njihovem zakonu. je lahko vsa brezplačno dobljena blažcnost samo ponarejeni denar za tisto, kar je bilo zamujeno. Četudi bi bilo to brez slehernc nramne vrednosti. Prav zares, tega, kar je tu, ne moremo zamenjati za tisto, kar je tam – takšna je duševna drža našega rodu. V tem je vsebovan tudi odgovor modernega razpoloženja na razlikovanje med pojavom in resničnostjo. Vselej sem imel občutek, da so idealistični filozofi, ki so to razlikovanje učili, živeli preveč zaščiten pred vdorom zunanjega sveta, tako da so ga lahko obravnavali kot dramsko igro, kot predstavo na odru. Tistemu, kar ponižujejo v golo pojavnost, gotovo ne izkazujejo polne časti. Mi, resno ogroženi otroci tega trenutka, vztrajamo pri tem, da je treba pojavno vzeti resno kot našo faktično resničnost. Če se nam zdi varljivo, si ostreje prizadevajmo, da se bo njegova resnica pojavljala resničnejše. Strmost nerodovitnega pobočja, izraz poduhovljenega obraza, oboje je neposredna govorica resničnosti. In če z zgroženostjo opazujemo

slike iz Buchenwalda, razmesarjena telesa in zmaličene obraze, skrajno oskrunitev človeštva, potem zavračamo tolažbo, da naj bi se ta pojav in resnica razlikovala: strašni resnici gledamo v oči in vidimo, da je pojav resničnost in da ni nič resničneje kot to, kar se tukaj pojavlja.

Zdi se, da se je današnja filozofija najmanj pripravljena sprijazniti z nazorom, da čas končno ni nič resničnega, temveč zgolj fenomenalna forma, v kateri se brezčasna, inteligibilna resničnost pojavlja subjektu, ki »sam na sebi« prav tako pripada temu inteligibilnemu svetu. To je bil ta majav teoretični most, ki ga je kot možno nesmrtnost osebe zapustil Kantov kritični idealizem, in tudi ta se je zrušil v klimi modernega duha. Od odkritja fundamentalne zgodovinskosti človeka do ontološke razdelave najbolj notranje časovnosti njegove biti nam je bilo predočeno, da čas, daleč od tega, da bi bil le gola forma pojavov, dosti prej pripada k bistvu takšne biti, kot tudi sebstva, in da je za vsako posamezno sebstvo končnost te biti neobhodni pogoj možne avtentičnosti človekovega eksistiranja. Namesto da bi našo minljivost zatajili, jo zahtevamo: ne želimo se odreči strahu in želu končnosti; ja, celo vztrajamo pri tem, da se zoperstavimo ničū in ohranimo moč, da živimo z njim. Eksistencializem, ta ekstremni poganjek modernega razpoloženja ali nerazpoloženja, se tako brez zagotovitve skrivne rešilne vrvi vrže v vodo smrtnosti. In mi, ne glede na to ali smo privrženci njegovega nauka sli ne, smo kot predstavniki današnjega rodu delčni dovolj njegovega duha, da zavzamemo naše osamljeno mesto med dvojnīm ničem tistega prej in tistega potem.

III

In kljub temu – čutimo, da časovnost ne more biti vsa resnica, kajti v človeku kaže na notranjo kvaliteto samopreseganja, katerega kriптиčni znak so otipljiva dejstva naše ideje večnosti. Če je neskončno bivanje napačni pojem, pa bi lahko večnost imela drug pomen – in drug odnos do časovnosti, ki ga občasno izpričuje naše smrtno izkustvo, njegovo vrvenje, ki transcendirā tok dogajanj. Gostota tega tukaj in zdaj se občasno razjasni tako kot pri nenadnih padavinah, ko je dosežena kritična točka. Če obstaja kakršnakoli

tovrstna transparenca časovnega za večno, naj si bo še tako redka in kratka, potem bi povod in vrsta njenega dogajanja lahko kot kazalo služila temu, kar v naši biti, kolikor to ni substanca našega jaza, štrli v neminljivo in s tem predstavlja naš delež v nasmrtnosti. V kakšnih situacijah in v kateri formi srcujemo večno? Kdaj čutimo, kako vibriranje brezčasnega oplazi naše srce in kako nas trga zdaju časa? Kako vstopa absolutno v relativnosti naše vsakodnevne biti?

Ne bom se oprl na pričevanja mističnih izkušenj, ki niso moja lastna, četudi bi to bila, in se s tem izpostavil nepremagljivemu nezaupanju psihologizirajočega modernega duha. Prav tako ne smejo biti poklicana za priče pri postopku dokazovanja nesollicitacijska srečanja ljubezni in lepote, v katerih smemo gotovo videti preblisk večnosti, kot da bi nam stala na razpolago kot samozadovoljnost tistega, ki se lahko na njih sklicuje, in kot osramotitev tistega, ki mu niso bila namenjena. Nasprotno, v duhu moderne eksistence se bom oprl na tisto vrsto evidence, ki je odvisna od nas samih, v kateri smo aktivni in ne receptivni, v kateri smo v celoti subjekt in ne objekt.

V trenutkih odločitve, ko se angažira naša celotna bit, se počutimo kot da bi delovali pod očesom večnosti. Kaj s tem mislimo – ja, kaj mislimo z našo *voljo*, da naj bi tako bilo? Naš občutek lahko izrazimo v različnih simbolih, bodisi glede na verske predstave, ki jih gojimo, ali pa glede na podobe, ki so nam blizu. Lahko denimo rečemo, da se to, kar zdaj počnemo, neizbrisno vnaša v »knjigo življenja« ali, da v transcendentnem redu zapušča neujemljivo znamenje; da v dobrem in zlem aficira ta red, morda pa tudi našo lastno usodo; da smo za to dolžni odgovarjati pred časovnim sedežem pravice, ali – ko ne bomo več tukaj, da bi poravnali račun, ker nas je odnesel tok časa – da bo naša večna podoba določena z našimi zdajšnjimi dejanji, in da smo s tem, kar naši podobi naredimo tukaj in zdaj, odgovorni za spiritalno totaliteto podob, ki v svoji nenehni rasti povezuje vsoto živete biti in z našimi dejanji postaja drugačna. Če se izrazimo manj metafizično, bi lahko rekli, da si želimo ravnati tako, da bomo z duhom naših dejanj zmožni živeti v prihajajoči večnosti ali pa v naslednjem trenutku z njim umreti, pa naj si bo zaključek nepredvidljivega toka svetovne kavzalnosti uspešen ali neuspešen. Oziroma, da smo se pripravljene videti v večnem vračanju reči,

kako, ko pride vrsta na nas, ponovno stojimo na začetku, pred izbirami tako kot sedaj, slepi kot sedaj, brez podpore kot sedaj – da se vidimo, kako ponovno sprejemamo enako odločitev, in kako vedno znova, vselej ponovno prestajamo imaginarni preizkus in vedno znova pritrujemo, kar pa se vsakič zgodi samo enkrat. Ali, če takšna gotovost in pritjevanje manjkata, da bi naj bil zakonito naš vsaj duševni strah pred neskončnim tveganjem. Večnost in nič pa postaneta eno v tem, da naj bi ta Zdaj opravičeval svoj absolutni položaj pred kriterijem, da je on zadnji trenutek, ki ga omogoča čas. Delovati, kot da smo pred obličjem konca, pomeni delovati, kot da smo pred obličjem večnosti – in sicer takrat, ko se tako prvo kot drugo razume kot poziv k celoviti resnici sebstva. Toda razumeti konec v tem smislu, pomeni razumeti ga v luči onstran časa.

IV

194

Kaj naj tem občutkom in metaforam sploh odvzamemo? Če naj jim prisluhnemo, kakšen prispevek, kakšen namig nam potem dajejo o temi nesmrtnosti? Opaziti je mogoče, da simboli, ki smo jih omenjali, ne govorijo o nesmrtnosti, temveč o večnosti – ki sicer pomeni osvobojenost od smrti, tode ne nujno moje, kljub temu pa mora imeti tak odnos do moje smrtnosti, da sem lahko, ja, celo moram biti soudeležen v nečem, kar je v moji eksistenci ali kar je njen del. Kaj naj bi to bilo? Bodimo nadalje pozorni na to, da v vseh teh simbolih ni odločilna sfera čutenja, temveč sfera dejanj, ne snov užitka in bolečine, temveč duh – na kratko, tisto, kar je vstopilo v odnos do večnosti, ni bila naša pasivna, temveč naša aktivna narava. Sprejmemo ta namig. Najpoprej se nam kaže kot nekaj paradoksnega. Kajti ali ni občutek tisti, ki traja, ki se razprostira v času, in ki si ga je mogoče kot vsebino, ki zapolnjuje čas, vsaj v mislih predstavljati kot nekaj brezkončno razširjenega? Medtem ko je odločitev najbolj kratkoročni potnik od vseh, najbolj bežni mimoidočnež v času, ki je z infinitezimalno velikostjo razprostranjenosti v celoti vsebovan v trenutku in ki ga je njegov predhodni zdaj nepovrnljivo odnesel? Ali ni to občutek, ki zahteva nesmrtnost, ki želi trajati, ki trenutku pravi »postani!« – ki, medtem ko akt sili naprej, v samoopustitvi gleda ven čez samega sebe, in ki si ne želi niti ostati, ne, se sploh noče

končati? Paradoksalno je torej to, da naj najdemo – še nedefiniran – odnos do večnosti v tem, kar je samozanikujoče, in ne v tistem, kar je samopotrujoče glede na trajanje. Toda morda je v paradoksu vsebovan njegov lastni namig. Kajti tisto, kar se razprostira, bolj ali manj, se mora tudi končati. Trajanje živi od zalog kvantitete, toda hkrati je zaprto v njene meje. Hranjeno s tistim, kar je razpoložljivo v nekem čutnem kontinuumu, je hkrati ujetnik svoje lastne imanence: v iz-trajanju svojega časa ne more samega sebe pretrajati. Nasprotno pa se kritično ločišče eksistencialnega zdaj, v katerem se rodi svobodno dejanje, širi samo kot akcidenca, pri čemer pa se ne meri glede na slednjo. Pritiskanje in raztezanje njegove čutne sedanjosti sta presežena v transcendenci smisla, ki je indiferentna za kratkost ali dolgotrajnost. Prav lahko je torej, da je naš vezni člen z večnostjo točka trenutka in ne njenogova razširitev v časovno reko: toda ne »trenutek« kot *nunc stans*, kot stoječi zdaj, v katerem mistik uživa svojo osvoboditev od časovnega gibanja, temveč trenutek prav kot proizvajalec ter najbolj notranji gibalec tistega gibanja. S tem ko na pragu dejanja prežene čas v lebdenje, toda ne kot počitek od časa, izpostavi našo bit brezčasnemu ter jo z obratom odločitve vrže v dejanje in čas. Trenutek, kmalu požrt od gibanja, ki ga je sam spravil v tek, označuje našo odprtost za transcendenco prav s tem, da nas prepusti tistemu, kar je minljivo v situaciji, in v tej dvojni izpostavitvi, ki tvori bistvo brezpogojnega interesa, postavi odgovorno delujočega med večnost in čas. Iz tega vmesnega kraja vedno znova izvira možnost novega začetka s tem pa tudi možnost resnične zgodovinskosti osebe, ki vsakič pomeni skok v tukaj in zdaj. Za tisto, kar smrtno veže na nesmrtno, se lahko izkaže, če ponovimo, ne to, kar najdlje traja, temveč to, kar traja najmanj in kar je v svoji notranjosti najmanj naklonjeno trajanju. Od njegovega pričevanja lahko potem pridobimo smiselnejšo podobo tistega, kar mislimo z imenom »nesmrtnost«, kot pa nam jo lahko ponudijo tisti besedni smisli, ki so se nam zdeli pomanjkljivi.

Ta smer iskanja trajnega pojma nesmrtnosti je v soglasju z moderno držo, ki se nam kaže tako prežeta z zavestjo bistvene časovnosti naše biti, in njenega najbolj notranjega odnosa do končne situacije – in hkrati tako nezaupljiva do gole možnosti smisla neskončno podaljšanega bivanja. Obenem pa je tudi v soglasju z najbolj smiselnim, četudi narobe uporabljanim aspektom

tradicionalno sprejetih idej nesmrtnosti. To je bil meteoritsko kratek preblisk drznosti in dejanja, ki naj bi postal nesmrten v svetovni slavi; življenjska vsota namere, dejanja in opustitve, katerih poravnava naj bi čakala v onstranstvu: naša npravna bit, za katero je Kant verjel, da bo edino na njej lahko utemeljil nesmrtnost osebe – kot postulat praktičnega in ne kot sklep teoretičnega uma. Kakor koli se nam je že zdel vprašljiv vehikel slave, kakor koli zmotno se nam je zdelo razvrščanje časovne zasluge in večne poravnave; in naj bo argument neskončne perfektibilnosti in nekega dozdevnega prava še tako neveljaven – aspekt pravičnosti na sebi, ki je v vseh teh pojmihi o nesmrtnosti, ki se razlikuje od povsem neutemeljenega zaključka o neuničljivi substanci, še vedno dopušča, da se v nas prebuja Da, in to zavoljo transcendentne časti, ki jo prisoja sferi odločitve in dejanja. Sledimo zdaj napotkom našega delujočega izkustva, naši svobodi in odgovornosti, in poskusno vzemimo za vodilno nit pojem »nesmrtnosti dejanj«, kolikor nam gre zdaj za to, da pobliže pregledamo nekaj od navedenih tem, ki tudi same morajo izvirati iz izkustvenih objav prav te vrste. Želim izbrati dve tovrstni prispodobiti: »knjigo življenja« in transcendentno »podobo«.

196

V

Kaj nam lahko pove simbol »knjige življenja«? V judovskem izročilu pomeni neke vrste nebeško vrhovno knjigo, v katero se, primerno našim zaslugam, zapisujejo naša imena – če je mogoče »za življenja«, tj. za naše življenje, za življenje vsakokratne osebe. Toda namesto da bi dejanja, ki jih je mogoče pripisati storilcu, obravnavali kot zasluge, jih lahko obravnavamo kot tista, ki štejejo le zase – v določenem smislu kot »reči na sebi« – v tem primeru pa lahko pojem knjige razumemo drugače, namreč tako, da ga ne izpolnjujejo imena in tisto, kar se jim pripisuje, temveč sama dejanja. Z drugimi besedami, govorim o možnosti, da se dejanja sama vnašajo v večni register časovnosti; da se, za katerokoli ravnanje že gre – onstran njegovega nadaljnega učinkovanja in končne razpršitve v kavzalnem tkivu časa – v vsej prihodnosti uvršča v transcendentno kraljestvo in ga zaznamuje z zakoni učinkovanja, ki so drugačni od tistih v svetu, vedno naprej razširjajoč nedokončani protokol biti in vedno znova prestavljajoč bilanco, ki je polna

strahu. Ja, ali ni morda to, če si drznem stopiti še en korak naprej, kar tako dodajamo rojstnemu listu, izjemnega pomena, če že ne za našo lastno bodočo usodo, pa pravgotovo za interes tiste duhovne vsote, ki vleče naprej združevalni spomin reči? In to navkljub temu, da kot smrtni storilci nimamo več nobenega deleža v tisti nesmrtnosti, ki si jo pripisujejo naša storjena dejanja, in navkljub temu, da prav ta naša dejanja, in to, kar z njimi naredimo iz našega življenja, zelo verjetno predstavljajo tisti delež, ki ga ima v nas še neodločena in ranljiva večnost? Kako drzen je ta delež vpričo naše svobode! A smo potem morda eksperiment večnosti? Je morda prav naša smrtnost tveganje večnega temelja s samim seboj? Naša svoboda – najvišja konica tveganja v možnosti in nevarnosti?

Za naslednji nasvet se bomo obrnili k drugi prisposodbi, k tisti o transcendentni »podobi«, ki s potezo za potezo nastaja iz našega časovnega delovanja. Srečamo jo lahko v gnostični literaturi, posebno v iranskih krogih, in to v različnih verzijah.

Ena verzija govori o predstavi nebeškega dvojnika zemeljske osebe, ki ga ločena duša sreča po smrti. V nekem mandejskem tekstu je zapisano: »Približujem se svoji podobi in moja podoba se približuje meni. Ljubkuje me in me objema kot da bi se vrnil iz ujetništva.«³ Po tej verziji se zdi, da ima vsak svoj alter ego »dobro shranjen« v zgornjem svetu, medtem ko se sam muči tukaj spodaj, vendar pa je pri tem glede na svoje dokončno stanje zaupan svoji odgovornosti: Podoba, kot večno sestvo osebe, raste s preizkušnjami in dejanji te osebe, njena forma pa je dopolnjena skozi njene napore –

³ Ginza levo 31 (konec): M. Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*. Göttingen 1925, str. 29–32. V nekem avestinskem viru ta podoba na naslednji način nagovori dušo: »Jaz sem, o mladenič dobrih misli, dobrih besed, dobrih dejanj, dobre vesti ... tvoja lastna osebna vest. ... Ljubil si me v tej visokosti, dobroti in lepoti ... kot se ti pojavljam« (Hadokht Nask 2,9 ff). V lepi pesmi o biseru (Perlenlied) iz Tomaževih aktov, prepozna princ, ki se vrača domov, v nasproti prihajajoči nebeški preobleki natančno podobo samega sebe (»Njen sijaj sem pozabil, kajti kot otrok sem ga pustil v hiši očetovi. Nenadoma pa sem videl kako je postala moja zrcalna slika, uvidel sem, da je povsem v meni, in se v celoti spoznal v njej. Bila sva dvoje, drug od drugega različna, in kljub temu ponovno eno, v eni postavi«) in je od nje spoznan za tistega, »za katerega sem bil vzgojen pri svojem očetu, in na samem sebi sem spoznal, kako je moja podoba rasla ustrezno njenim delom« (Acta Thomae 112).

dopolnjena ali, kot moramo dodati z Oscarom Wildeom in njegovo »Sliko Doriana Graya«, skozi njih popačena in popackana. Ta temna, toda logično nujna alternativa je redno spregledana v odrešilnem poudarku naših tekstov. V njih pomeni srečanje kot tako uspešen zaključek dušinega zemeljskega popotovanja, ki doseže vrh v popolnem zlitju in ponovni združitvi tistega, kar je bilo začasno ločeno.

Toda poleg te individualne obstaja tudi kolektivna verzija simbolike podob, ki naših dejanj ne povezuje z večnostjo našega ločenega sebstva, temveč s popolnostjo božjega sebstva. Citiral bom misel iz enega od manihejskih spisov, ki so bili odkriti v Egiptu okrog leta 1930. »Na koncu, ob razkroju sveta, se bo zbrala misel življenja in oblikovala svojo dušo v formo poslednje podobe.⁴ ... S svojim duhom bo prestregla luč in življenje, ki sta v vseh rečeh, in ju vgradila v svoje telo ...« »In postavila se bo v veliki ogenj in k sebi zbrala svojo lastno dušo ter se oblikovala v to poslednjo podobo; in ti jo boš našel, kako iz sebe meče nečistost, ki ji je tuja, življenje in luč, ki sta v vseh rečeh, pa zbira k sebi in ju gradi na svojem telesu. Ko bo ta poslednja podoba dovršena v vseh delih, se bo dvignila navzgor in ušla iz velikega boja ... (itd.).«⁵ Celovita dogmatična pojasnitev te simbolike bi daleč presegla meje pričujočega spisa. Za razlago tukaj zadošča naslednje: Omenjena »poslednja podoba«, ki se dovrši na koncu časa, se po manihejskem nauku v napredovanju dograjuje skozi ves svetovni proces. Vsa zgodovina življenja v splošnem in človeštva v posebnem dela nenehno na tem, in v zadnji formi ponovno vzpostavi izvirno celovitost tistega nesmrtnega, toda trpljenja zmožnega božjega bitja, ki nosi zelo povedno ime: »pračlovek«, in katerega predsvetna samoizročitev temi in nevarnosti nastajanja je naredila snovni univerzum za možnega in hkrati nujnega. – Vendar pa za moderni duh, v njegovi odločno antidualistični drži, niso sprejemljivi niti razlogi, ki jih navaja Mani v zvezi s prahistorično samoizročitvijo, niti subtilnejše alternative v drugih gnostičnih sistemih, kaj šele prepoved telesnega sveta kot takšnega, ki je skupna vsem verzijam. Prav tako je končna eshatologija, ki postulira definitivni cilj in konec časa, nezdržljiva z našim prepričanjem o

⁴ Ali »poslednjega kipa«: koptski jezik uporablja grško besedo andrias.

⁵ Kephalaia V (29, 1–6) in XVI (54, 14–24): Manihejski rokopisi, Staatliche Museen Berlin, Zv. I: Kephalaia, 1. polovica, Stuttgart 1940. Možno je, da je avtor teksta Mani.

indefinitnem napredku kozmičnega spreminjanja, in z našo globoko nepripravljenostjo, da bi verjeli, da je lahko njena mehanika naravnana na to, da bi v njej in od nje povzročeni poljubni konec lahko sovpadel s popolnostjo. Kljub temu pa nam lahko simbol totalne podobe govori preko vseh pregrad nauka in razpoloženja. Poskusimo ugotoviti, kaj je v tem nauku potencialno pomembno za nas.

Kot svoj delež bi navedel naslednje: V časovnem dogajanju sveta, katerega bežni je je vselej požrt od bilo, raste večna sedanost. Njeno obličje počasi stopa naprej, tako kot postajajo poteze tega obličja zaznamovane z radostjo in trpljenjem, z zmagami in porazi božjega skozi njegova izkustva časa, ki na ta način nesmrtno trajajo. V nastajajoče božanstvo pa ne vstopajo delujoči, ki vselej minejo, temveč njihova dejanja, in pri tem tvorijo njegovo nikoli odločeno sliko. S tem ko prepusti svojo substanco brezvednemu procesu vesolja, je usoda Boga postavljena na kocko, človek pa je postal odličen skrbnik te najvišje dobrine, ki pa jo je moč vselej izdati. V določenem smislu je usoda božanstva v njegovih rokah.

To je, tako menim, v sebi smiselno; čeprav kot metafizična premisa, pa lahko vendarle priskrbi objektivni temelj metafizičnega opravičila za tisti subjektivni občutek o večnem interesu, ki ga doživljamo v klicu vesti, v trenutku najvišje odločitve, v predanosti dejanju in celo v mukah kesanja – te izkušnje pa so zelo verjetno edina empirična znamenja za nesmrtno stran naše narave, ki jih je naša kritična zavest tudi danes pripravljena sprejeti za priče.

VI

Toda za kakšno popolno metafiziko naj bi bil tak hipotetični fragment prikladen?

Če se poslužujem svobode nevednosti – čemur se ponavadi ne moremo upreti –, ki pomeni v teh rečeh našo srečo, in mitičnih sredstev ali verskih iznajdb, ki jih je v te namene dovolil Platon, se počutim skušanega za misli kot so te, ki bodo sledile.

V zečetku, iz nespoznatne izbire, se je božji temelj biti odločil, da se bo zaupal naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer v celoti: Ker se je spustilo v pustolovščino prostora in časa, božanstvo ničesar, kar mu pripada, ni zadržalo zase; noben njegov neganjen in imun del ni preostal, da bi iz onstranstva usmerjal ovinkasto oblikovanje njegove usode, da bi jo popravljal in končno zagotavljal. Iz te brezpogojne imanence vznikata moderni duh. Njegov pogum ali njegov obup, v vsakem primeru pa je njegovo grenko poštenje v tem, da resno jemlje našo bit-v-svetu: da vidi svet prepuščen samemu sebi, prenašajoč njegove zakone z nevmešavanjem, in strogost naše pripadnosti svetu kot tisto, kar ni olajšano z nobeno zunaj-svetno previdnostjo. Isto zahteva naš mit za božjo bit-v-svetu. Toda ne v smislu panteistične imanence: če sta Bog in svet preprosto identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in vsakem stanju njegovo obilje, Bog pa tako ne more niti izgubiti niti pridobiti. Nasprotno, da bi svet bil, da bi bil zase, se je Bog odrekel svoji lastni biti; slekel je svoje božanstvo, da bi jo, obložen z naključno žetvijo nepredvidljivih časovnih izkustev, z njimi povečičan ali morda tudi iznakažen, prejel nazaj iz odisejade časa. V takšnem samožrtvovanju božje integritete zavoljo brezpogojnega nastajanja ne more biti pripoznano nobeno drugo predznanje kot tisto o *možnostih*, ki jih zagotavlja kozmična bit s svojimi lastnimi pogoji: prav tem pogojem je Bog izročil svojo stvar, kajti povnanjil se je v dobro sveta.

Za eone pa pomeni ta stvar, izročena počasi delujočim rokam kozmičnega naključja in možnostim njegove igre množtev – medtem ko se nenehno, tako smemo domnevati, kopiči potrpežljiv spomin krogov materije in raste v sluteče pričakovanje, s katerim večno v vedno večji meri spremlja dela časa – obotavljajoč vznik transcendence iz neprosojnosti imanence.

In potem prvi vzgib življenja – nov jezik sveta: in z njim enormno stopnjevanje interesa v večnem območju ter nenadni skok v rasti k ponovni pridobitvi njegovega obilja. Svetovno naključje je tisto, na katerega je čakalo nastajajoče božanstvo in s katerim njegov razsipni vložek najprej nakaže znak svoje končne vnovčitve. Iz neskončno nabreklijivega valovanja občutenja, zaznavanja, stremljenja in delovanja, ki se vedno bolj raznoliko in vedno bolj intenzivno dviguje nad nemo vrtinčenje materije, pridobi večnost

moč, se polni z vsebinami samopotrjevanja, in prvič lahko prebujajoči Bog izroče, da je stvaritev dobra.

Toda upoštevati je treba, da je skupaj z življenjem prišla smrt, in da je smrtnost cena, ki jo je nova možnost biti morala plačati zase. Če bi bilo nenehno trajanje cilj, se življenje sploh ne bi smelo začeti, kajti v nobeni možni formi se ne more meriti s trajnostjo anorganskih teles. Ta bit je bistveno preklicljiva in uničljiva, je pustolovščina smrtnosti, ki od dolgotrajne snovi in po njenih pogojih – po kratkoročnih pogojih presnavljajočega organizma – kot posojilo prejema končne poteke individualnih sestev. Toda prav v kratko potrjevanem samo-čutenju, delovanju in trpljenju končnih individuov, ki prejemajo celotno nujnost in s tem svežino občutenja od pritiska končnosti, se razgrne božanska pokrajina v svoji igri barv, božanstvo pa pride do izkustva samega sebe. Če je s tem smrt temeljni pogoj tistega ločenega sestva, ki skozi vso organsko naravo prav s samoohranitvenim nagonom naznanja, kako visoko ceno zastavlja zase, in če je izkupeček te smrtnosti hrana za neskončnost, to pa smisel celotnega paradoksa, potem je za njene postavljene izvršitelje, za samopotrjujoča sestva nespametno zahtevati nesmrtnost. Samoohranitveni nagon to tudi dejansko priznava, kajti predpostavko ugasitve implicira v svoj napor, da bi to vsakič vsaj še tokrat preprečil.

201

Pravtako je bilo opaženo, da božja stvar v nedolžnosti življenja pred pojavom vednosti ne more spodleteti. Vsaka razlika vrst, ki jo povzroči evolucija, doda k možnostim čutenja in delovanja svojo lastno možnost in s tem oBogati samoizkustvo božjega temelja. V teku tega samoizkustva pomeni vsaka na novo odprta dimenzija odgovora na svet novo modaliteto za Boga, da bi preizkusila njegovo skrito bistvo in skozi presenečenja svetovne pustolovščine odkrila samo sebe. In ves pridelek njenega ogroženega prizadevanja po nastajanju, naj bo svetel ali teman, razširja onstranski zaklad časovno živete večnosti. Če to velja že za razširjajoči se spekter raznolikosti na sebi, koliko bolj potem za stopnjujočo se budnost in strastnost življenja, ki gresta z roko v roki z bratovsko rastjo zaznave in gibanja v živalskem svetu. Vedno večja izostritev nagonov in strahu, ugodja in болоčine, triumfa in odrekanja, ljubezni in celo okrutnosti – predirljivost njihove intenzitete

na sebi, in sploh vseh izkustev, je pridobitev za božji subjekt; njihovo neštetokrat ponavljajoče preživljanje, ki se nikoli ne otopi (že iz tega je razumljiva nujnost smrti in novega rojstva), pa daje izčiščeno esenco, iz katere se na novo gradi božanstvo. Vse to daje na razpolago evolucija z golo bohotnostjo njene igre ter strogostjo njene spodbude. Njena bitja, ki izpolnjujejo sama sebe samo glede na njen nagon, opravičujejo božje tveganje. Celo njeno trpljenje pri tem pogloblja tonsko obilje simfonije. Tostran dobrega in zlega Bog tako v veliki nepredvidljivi igri na srečo ne more izgubiti.

Toda pravtako v zavetju njene nedolžnosti ne more resnično pridobiti; novo pričakovanje pa v njem raste kot odgovor na tisto smer, ki jo postopoma ubira nezavedno gibanje imanence.

In potem Bog drhti, kajti udar razvoja, ki je nošen z njegovo lastno zagonsko silo, prestopi prag, kjer se konča nedolžnost, njenega mesta pa se polasti povsem nov kriterij uspešnosti in neuspešnosti božjega posredovanja. Napredujoče porajanje človeka pomeni napredujoče porajanje vednosti in svobode, in s tem skrajno dvoreznim darom se nedolžnost golega subjekta v njegovem saozpolnjujočem življenju umakne nalogi odgovornosti pod disjunkcijo dobrega in zlega. Priložnosti in nevarnosti te izvršilne dimenzije je poslej zaupana božja stvar, ki je šele zdaj postala očitna, njen izhod pa niha na tehtnici. Slika Boga, ki se je zatikajoče pričela v fizičnem univerzumu, dokler je bila na delu – in puščena v neodločenosti – v širokih in potem zožujočih se spiralah predčloveškega življenja, preide s tem poslednjim obratom in z dramatično osvetlitvijo gibanja v dvomljivo varstvo človeka, da bi se izpolnila, rešila ali uničila v tem, kar človek počne s seboj in s svetom. In v tem grozo vzbujajočem naletu njegovih dejanj na božjo usodo, v njihovem učinkovanju na celovito stanje večne biti, se sestoji človekova nesmrtnost.

S pojavom človeka se je transcendenca prebudila k sami sebi in poslej spremlja njegova dejanja z zadržujočim dihom, v upanju in prizadevanju, z radostjo in žalostjo, z zadoščenjem in razočaranjem – in kot želim verjeti, pri tem postati takšna, da jo bo lahko občutil, ne da bi pri tem posegla v dinamiko svetovne drame: kajti ali ne bi mogli tega razumeti tako, da trans-

cencentno, skozi odsev svojega stanja, plapolja z nihajočo bilanco človekovega delovanja in meče svetlobo ter senco na človeško pokrajino?

VII

Takšen je ta hipotetični mit, za katerega verjamem, da je »resničen« – in sicer v tistem smislu, v katerem lahko mit z nekaj sreče v obrisih nakaže resnico, ki je nujno nespoznatna in v direktnih pojmih celo nezrekljiva, kljub temu pa skozi samoizpričevanja v našem najglobljem izkustvu terja našo zmožnost, da na indirektnen način, z ovrgljivimi in antropomorfniimi slikami, dajemo poročilo o resnici. V velikem premoru metafizike, v katerem se zdaj nahajamo, se moramo zaupati temu – priznati moramo izdajalskemu – mediju, še preden bo ta ponovno našla svoj lastni logos. Če se mit zaveda svoje zgolj eksperimentalne narave in začasnosti, in se pri tem nima za nekaj praznega, potem lahko iz stiske tega zatišja premosti vakuum. Kar se mene tiče, se v tem primeru čutim gnanega k njemu, in to pod prisilo naloge, ki se ji filozofija v svoji nemoči ne sme odreči.

203

Če nadaljujemo v enakem spekulativnem slogu, potem iz metafizike, ki jo je nakazal moj mit, izhajajo določene etične konsekvence. Prva je transcendentna pomembnost našega početja, načina, kako živimo naše življenje. Če človek, v smislu naše pripovedi, ni bil toliko ustvarjen »po« božji podobi kolikor »za« božjo podobo – če iz naših življenjepisov nastajajo poteze božjega obraza: potem naša odgovornost ni določena samo z ozirom na svetne posledice, glede na katere je njena teža pogosto dovolj majhna, temveč sega v dimenzijo, kjer se delujočnost meri glede na transkavzalne norme notranjega bistva. Nadalje, ker transcendenca raste z osupljivo dvoznačnimi rezultati naših dejanj, lahko večnost zaznamujemo z dobrimi in zli dejanji: lahko gradimo in podiramo, lahko zdravimo in ranimo, božanstvo lahko hranimo in ga pustimo v pomanjkanju, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali iznakazimo: in sijaj prvega je tako trajen kot brazgotine drugega. Zato nesmrtnost naših dejanj ni noben razlog za nečimrni ponos: dosti tehtnejši razlog bi imeli, da si želimo, da večina njih ne bi pustila nobene sledi. Toda to ni zagotovljeno. Dejanja so svoje linije potegnili, in

te ostanejo. Toda ne v usodi samega individua. Individuum je po naravi časoven in ne večni; pri osebi, kot smrtnem zaupniku nesmrtni stvari, pa je užitek sebstva, ki ga na trenutke posedujemo, sredstvo, skozi katero se razkriva večnost za odločitve časa. Z dejanjem potrjena v mediju nastajanja, tj. kot enkratna in minljiva, so osebna jazstva stavni lističi večnega. Tako mora biti v neponovljivih prilikah končnih življenjskih tokov njih izhod vedno znova odločan. Neskončno trajanje bi namreč otopilo ostrino odločitve in klic situacije oropalo njegove nujnosti.

Tudi če postavimo to ontološko premišljevanje v oklepaj, človek nima nobene moralne pravice do daru večnega življenja in nobene pravice, da bi se pritoževal čez svojo smrtnost. V užitku sebstva, ki ga vedno znova potrjuje, je človek priznal pogoje, pod katerimi to sebstvo nastopa, ja, pod katerimi je sploh možno; in namesto da njeno last razume kot pravni naslov za »še več te«, prej dolguje zahvalo za jamstvo eksistence kot take – in za to, kar je ta omogočila. Kajti *nujnosti, da svet sploh je, ni nobene*. Zakaj je nekaj namesto nič – to neodgovorljivo vprašanje metafizike naj bi varovalo pred tem, da bi bivanje kratkomalo podredili v aksiom, njegovo končnost pa v nastajajočo hibo ali v kratenje njegovih pravic. Naprotno, dejstvo bivanja je misterij vseh misterijev – kar je skušal naš mit izraziti skozi simbol. S tem, ko se je odrekel svoji lastni neranljivosti, je večni temelj sveta dovolil biti. Vse kreature dolgujejo svoje bivanje temu samozanikanju, od katerega so prejele tisto, kar je bilo od onstranstva mogoče prejeti. Potem ko se je v celoti prepustil nastajajočemu svetu, Bog nima ničesar več, kar bi lahko dal: zdaj je na človeku, da da njemu. In on to lahko stori, tako da si na svojih življenjskih poteh prizadeva za tem, da se ne bi zgodilo, ali da se ne bi prepogosto zgodilo, in ne zaradi njega, da bi se Bog zato, ker je dopustil nastajanje sveta, moral kesati. To bi bržkone lahko bila skrivnost »šestintrideset pravičnih«, ki naj po judovskem nauku ne bi nikoli manjkali svetu: da zaradi večvrednosti dobrega nad zlom, ki jo želimo pripisati tamkajšnji nekavzalni logiki reči, njena skrita svetost zmore odtehtati številne krivde, poravnati račune ene generacije in rešiti vedrino nevidnega kraljestva.

Toda ali ta vedrina, oz. njeno nasprotje, sploh vpliva na naše življenje na zemlji? Ali se ga dotika? Ob koncu moje tipajoče poti bom to vprašanje

povezal z nekim drugim. Kako je s tistimi, ki se nikoli niso mogli vpisati v knjigo življenja, niti z dobrimi niti z zli dejanji, velikimi ali majhnimi, bodisi ker je bilo njihovo življenje končano, še preden so dobili svojo priložnost, ali ker je bila njihova človeškost uničena s ponižanji tako temeljite in okrutne vrste, da jih nobena človeškost ni zmožna prestopiti? Pri tem mislim na uplinjene in sežgane otroke v Auschwitzu, na brezoblično razčlovečene pošasti v taboriščih in na vse druge številne žrtve masovnih grozodejstev našega časa. Njihova trpljenja so pri ljudeh hitro pozabljena, njihova imena pa še hitreje. Druga možnost jim ni bila dana, večnost pa nima nobenega nadomestila za to, kar se je spridilo v času. Ali so te žrtve potemtakem izključene iz večnosti, v katero so njihovi mučitelji in morilci stopili s silo, kajti lahko so *delovali* – sicer gnusno, toda prištevno, in tako na obličju večnosti zapustili svoje temno znamenje? Upiram se temu, da bi to verjel. Želim pa verjeti naslednje: da je v višavah nad opustošenjem in oskrunitvijo človeške podobe bil jok; da je stokanje odgovorilo dvigajočemu kriku neskončnega trpljenja – in jeza strašni nepravilnosti, ki je bila povzročena resničnosti in možnosti slehernega, tako zločinsko žrtvovanega življenja –, in da je bila vsaka od teh reakcij spodletel poskus Boga. »Kri tvojega brata vpije k meni iz zemlje«: ali naj ne verjamemo, da neizmerni zbor tega vpitja, ki se je razlegalo v času našega življenja, zdaj visi nad našim svetom kot oblak skrbi in pritožb? Da večnost, sama ranjena in globoko zmedena, pošilja zdaj nad nas svoj temačen pogled? In ali morda tega ne občutimo? Če je skrivna simpatija, ki povezuje našo bit z onstranskim stanjem, dejavna v obeh smereh, in ne samo od nas navzgor – kako bi sicer imeli v nas tisto spričevalo, na katerega se je edino lahko upiral naš argument za večnost? –, potem bo ono stanje s svoje strani v rezonanci z našim stanjem, včasih dejansko, četudi ne vselej občuteno: dandanes pa morda občuteno v splošnem nelagodju, v globoki razglašenosti sodobnega duha. Človeške reči ne uspevajo pod našo roko. Sreča se našemu lovu spreminja v fantoma, smisel pa se norčuje iz naših obupanih vprašanj. Možno pa je tudi, da se nam preko vseh večplastnih notranjezgodovinskih faktorjev vzratno učinkujoč oglašča tudi zmedenost transcendentnega reda, ki so jo povzročili nakopičeni zločini te epohe – in nam tako moderno razpoloženje samo na paradoksen način zrcali nesmrtnost, ki jo sicer zanika. Bilo bi prav – več si ne upam reči –, če bi imeli ta delež v nesmrtnosti umorjeni in če bi zaradi njih bil od nas

živeæih zahtevan velik napor, da odženemo senco z naših æel ter tistim, ki bodo prišli za nami, omogoèimo novo možnost duševne vedrine s tem, da jo vrnemo nazaj nevidnemu svetu.

Toda æe ne tista senca, pa je tukaj gotovo senca bombe, ki nas more spomniti, da je slika Boga v nevarnosti kot še nikoli doslej, in sicer v najbolj nedvoumnem zemeljskem smislu. Pri tem je, skupaj s časovno, na kocki tudi veèna stvar – ta aspekt naše odgovornosti nam je lahko v bran pred skušnjavo fatalistiène apatije in še pred hujšim izdajstvom v stilu »za nami vesoljni potop«. V naših negotovih rokah dobesedno držiimo prihodnost božje avanture na zemlji, pri æemer pa je ne smemo pustiti na cedilu, æetudi pri tem pustimo na cedilu nas same.

Na koncu naše poti smemo v negotovi luæi razlikovati dvojno ÷lovekovo odgovornost: eno po meri svetne kavzalnosti, pri kateri uèinek ÷lovekovih dejanj vstopa v krajšo ali daljšo prihodnost, v kateri pa se konèno izgubi; in hkrati neko drugo, po meri njegovega vstopa v veèno obmoèje, v katerem se ta uèinek nikoli ne izgubi. Ena je, ob omejenosti naše daljnovidnosti in kompleksnosti svetnih reèi, v veliki meri igra sreèe in nakljuèja; druga pa ima gotovost vednostnih norm, ki po bibliènih besedah niso tuje našemu sreu.⁶ Lahko pa obstaja tudi neka tretja dimenzija odgovornosti, takšna, ki je v skladu s tisto domnevano, nepredvidljivo vzajemnostjo, s katero veènost, ne da bi pri tem posegla v fizièni tok reèi, izraža svoje notranje stanje kot duševno podlago neke cele generacije, s katero bo morala živeti.

Toda obe prvi sta veè kot zadostni, da nas poklièeta k naši nalogi. Čeprav nas ne ÷aka nobeno veèno življenje, niti veèni povratek tega Tu, lahko vendarle mislimo na nesmrtnost, medtem ko v našem kratkem življenju izpolnjujemo prošnje ogroženih in smrtnih ter smo pomoèniki trpeèemu, nesmrtnemu Bogu.

⁶ Deut. 30, 14.

Pismo Rudolfa Bultmanna Hansu Jonasu

Dovolite mi, da najprej preprosto povzemajoč sledim korakom vaše študije,⁷ deloma zaradi samokontrole, deloma pa zato, da bi izprosil vaše korekture morebitnih nesporazumov.

I. Najprej nakazujete nemožnost govora o nesmrtnosti kot večnem trajanju imena in zgodovinskega učinka.

II. Naprej dokazujete nemožnost, da bi o osebni nesmrtnosti argumentirali z mislimi o povračilu ali o poravnavajoči pravičnosti. Toda tudi idealistično razlikovanje med pojavom in resničnostjo ne daje, kot sami izpeljujete, nobenega odgovora na vprašanje o večnosti; kajti, kar se pojavlja, je prav resničnost; in k tej spada naša časovnost in zgodovinskost, s tem pa tudi naša končnost.

III. Leži rešitev morda v tem, da v časovnem srcčujemo večno – če ne v mističnih izkušnjah, potem pa prav gotovo v srcčevanjih ljubezni in lepote? Ne! Prav gotovo pa v trenutkih, v katerih smo delujoči, namreč, v naših odločitvah, – kar je lahko izraženo v zelo različnih simbolih. V tem primeru sovpadeta večnost in ničnost toliko, kolikor je zdaj odločitve razumljen kot zadnji trenutek časa, ki nam je dan. Dejansko to pomeni, da razumemo konec v luči onstran časa.

IV. V relacijo do večnosti ne vstopa naše čutenje, temveč zgolj naša dejanja. Prav samozanikanje v odločilnem dejanju pomeni povezavo z večnostjo. In prav ta povezava, ki nas dviguje k brezčasnemu, nas vrača nazaj v dejanje in čas, v vedno novo začenjanje.

V. Naša povezava z večnostjo se izraža v različnih simbolih:

1) Zapisani smo v knjigi življenja, – ja, toda ne naša imena, temveč naša

⁷ Članek je bil g. prof. Bultmannu navoljo v angleškem originalu (»Immortality and the Modern Temper«), kar je občasno vplivalo na njegove formulacije.

dejanja. Ta pa ne utemeljujejo naše individualne nesmrtnosti, temveč so koraki (stakes)⁸ v »avanturi« večnosti. Mi smo morda eksperimenti večnosti.

2) Odgovornost, ki je dana na ta način, najde v gnozi svoj izraz v ustreznju, ki obstaja med človekom in njegovo nebeško prasliko, in prav v tem ustreznju je utemeljena človekova odgovornost. Kot posledica tega je božja usoda v univerzumu, ki se mu je prepustila, postavljena na kocko. Človek je odgovoren za božjo usodo.

VI. Zatem predstavite nek »mit«: Temelj bivajočega, božanstvo, izroči samega sebe neskončno različnim možnostim nastajanja; poda se v pustolovščino prostora in časa. Ali se potemtakem Bog v določeni meri spusti v svet? Naj to pomeni, da ima svet kot celota svoj delež v večnosti? Ne! Božja izročenosvetu ne pomeni njegove imanence v smislu panteizma. Nasprotno, pri tem gre prej za paradoks, da si je božanstvo izbralo usodo, katere bistvo je v tem, da se nenehno dviguje iz imanence v transcendenco. Božja usoda se izvršuje v dogajanju sveta, v katerem božanstvo, izmenično med derefikcijo in odrešitvijo, skozi proces postaja ono samo. Pogoj za to pa je menjavanje življenja in smrti, oz. smrtnost individuov.

Rezultat »časovno živete večnosti« je zaklad transcendentnega, ki se povečuje v svetovnem dogajanju. To dogajanje se brez težav odvija v območju, ki je pod človeško eksistenco, v nedolžnosti rastlinskega in živalskega sveta. Toda nedolžnost se končuje s človekom, z njegovim spoznanjem in svobodo, in s tem z odgovornostjo razlikovanja med dobrim in zlim. Prav s tem je človek pridobil zmožnost učinkovanja na božjo usodo, in v tem leži njegova nesmrtnost. S pojavom človeka se transcendenca prebudi k sami sebi in s tem na človeštvo meče svetlobo in senco.

VII. Ker se usoda božanstva izvršuje v človekovih dejanjih, le-ta ni odgovoren samo za notranje-svetna dogajanja, temveč tudi za transcendentno učinkovanje svojih dejanj. Ta so »nesmrtna«, kot minljiva so koraki večnosti.

⁸ Nesporazum angleškega izraza je tukaj obdržan, ker je dala njegova poprava povod za stvarno razjasnjujoče izpeljave.

V tem je tudi utemeljeno, da človek za dar te nesmrtnosti dolguje zahvalo, zahvalo za to, da sploh eksistira (= da je). Kajti to, da svet sploh eksistira (= da obstaja), ni nujnost, temveč temelji na samoopustitvi večnega temelja, dobri ljudje – četudi jih je malo – pa morajo skrbeti za to, da večni temelj te samoopustitve ne bo obžaloval; skrbeti morajo za vedrino (serenity) v območju nevidnega.

Kaj pa kriki trpečih v svetu? Svojo rezonanco imajo v večnem temelju, ne glede na to ali jo občutijo ali ne. V vsakem primeru uaeinkuje zmeda transcendentnega reda nazaj na svet in njegov duhovni ustroj. Umorjeni pa postanejo del nesmrtnosti, kolikor tistim, ki živijo naprej, iz trpljenja raste naloga, da ustvarijo novo možnost vedrine nevidnega sveta.

Božja podoba je danes v nevarnosti kot še nikoli doslej. Iz tega izvira trojna odgovornost: 1) odgovornost za notranje-svetna dejanja, 2) odgovornost za območje večnosti, 3) odgovornost za komunikacijo večnega s svetnim.

Naša nesmrtnost je v tem, da služimo ogroženim nalogam smrtnega življenja, in da pomagamo trpečemu, nesmrtnemu Bogu.

209

Kaj je pravzaprav smisel tega »mita«? Mitološko je pravzaprav že tisto, kar je bilo rečeno sub V, kolikor pomcnijo naša dejanja korake (stakes) v pustolovščini večnosti, mi sami pa smo njen eksperiment. Pragtako in še posebej pa je mitološko, ko je v navezavi na gnozo rečeno, da je v univerzumu na kocki lastna usoda Boga, in da je božja usoda prepuščena človeku.

Če si skušam sam pojasniti smisel »mita«, ga torej »demitologizirati«, menim, da moram najprej povedati naslednje: v njem je izražen paradoks, da je v imanentnem dano transcendentno kot njegova stalna možnost, možnost, ki jo je vselej treba ozavestiti in v odločitvi vselej uresničiti. Odgovornost, ki je dana na ta način, je odgovornost pred Bogom. V toliko soglašam z Vami; predvsem tudi v tem, da je človek, ker je svoboden, odgovoren za transcendentno instanco.

Zdaj pa sprašujem, ali ne bi kazalo razmerje med transcendenco in ima-

nenco označiti za dialektično, kolikor sta obe prvi odgovornosti, o katerih govorite ob koncu, v temelju enaki.

Če je temu tako, pa se postavlja vprašanje: Odgovornost za koga? Ali lahko, tako kot Vi, rečemo, da je odgovornost do oz. pred Bogom odgovornost za Boga? Ali ni človek odgovoren za samega sebe in skladno s tem za svet, kolikor je to njegov svet? – odgovoren za samega sebe, ker je božje bitje, ki svojo avtentičnost realizira samo tedaj, če se tega zaveda (oz. se zaveda možnosti odnosa do večnosti, do transcendentnega), – za svet, ker lahko to možnost uresniči samo znotraj sveta s svojimi odločitvami, s tem pa lahko svet sam posreduje odnos do transcendentnega? V toliko bi lahko rekel, da je človek odgovoren pred univerzumom in za univerzum.

Toda Vaš »mit« ima še nek drug smisel. Osebno ga vidim v tem, da skuša rešiti problem teodiceje, in sicer na način, ki se zdi kot paralela Goethejevim verzom:

210

»Und alles Drängen, alles Ringen,
ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.«*

Seveda s to razliko, da je »ewige Ruhe« (*serenity* v Vaši formulaciji) za Goetheja nekaj, kar obstaja od vekomaj in za vse čase, medtem ko se božja *serenity* v Vašem »mitu« dogodi šele (oz. naj bi se dogodila) v stalnem povzdigovanju iz imanence v transcenco.

Toda ko govorite o naraščajočem zakladu transcendentnega v svetovnem dogajanju, vendarle opažam določeno analogijo z Goethejevimi besedami, kolikor je božanstvo mišljeno kot spravljen enotnost nasprotij, – pojem Boga je tako v končni fazi estetski pojem.

Zelo nenavaden se mi pri tem zdi način, kako govorite o rezonanci krika trpečih v večnem temelju in o tem, da zmeda transcendentnega reda vratno

* »In vse prepričevanje, vse prerivanje,
je večni mir v Bogu, našem Gospodu.«

učinkuje na svet in njegov duhovni ustroj, in sicer tako, da postane trpljenje smiselno s tem, da iz njega raste nova možnost za ponovno vzpostavitev *serenity* nevidnega sveta.

Zgolj na kratko bi omenil, da je slaba tolažba zagotovilo trpečim, mučenim itd., tudi njihovim potomcem, da je njihovo trpljenje smiselno dogajanje v usodi Boga, v procesu, v katerem pridobi božanstvo svojo resničnost skozi menjavanje življenja in smrti. Prav dobro se namreč lahko sam sprijaznim s tem, da je menjavanje življenja in smrti (oz. smrtnost zemeljskega) cčna, ki jo je treba plačati za proces božje usode; in jaz ne zahtevam osebne nesmrtnosti. V tem smislu se mi zdi, da pogled na menjavanje, ki je podvržen pogoju umiranja, ne nudi odgovora na vprašanje, ki ga zastavlja *vselej moje* umiranje, *vselej moja* smrt, kajti ta pogled ostaja v območju estetskega.

Svet, oz. univerzum, motriti na ta način pač pomeni, motriti ga od zunaj, – po eni strani, če je drama, ki jo ima pred seboj opazovalec, igra, ki se odvija v večno-harmonični poravnavi napetosti (tako kot za Goetheja), ali pa, če se harmonija odigrava v procesu, ki se razteza skozi čase; četudi se s tem, tako kot individualni nesmrtnosti, odpovemo upanju v eshatološki zaključek procesa.

Tako Goethejeve kot Vaše podobe se (tako se mi dozdeva) izrisujejo iz notranjesvetnega bivanja, in ne iz vselej lastne eksistence; one niso izraz lastnega razumevanja eksistence. Seveda opazovalec ve, da se udeležuje harmoničnih krogov (Goethe) kot tudi procesa, ki ste ga Vi zarisali, toda za ceno, da tudi samega sebe vidi od zunaj. Gotovo vsebujeta oba primera določeno samorazumevanje, toda le kot razumevanje nekega splošnega pojma človeka, od katerega se pričakuje, da se tudi on lahko in mora tako razumeti.

Ni se mogoče izogniti temu, da ne bi prispodobe o božji usodi, ki sto jo Vi podali, primerjali s Heideggerjevo mislijo o Seins-Geschick (čeprav tukaj Geschick ne pomeni usode). Vendar nisem povsem prepričan, da Heideggerjevo misel razumem. Kljub temu pa želim vprašati, ali bit pri njem ni razumljena iz eksistence oz. iz zgodovinskosti človeške biti (kot vselej moje).

Heidegger ne postavlja, tako kot Vi, vprašanja o pratemlju biti, ki je priljubljeno tudi pri teologih; in kot se mi zdi: upravičeno. On torej ne sprašuje (če ga prav razumem) po smislu biti tako, kot to v bistvu počnete Vi. Ali ne bi bilo treba na mesto vprašanja o smislu biti postaviti vprašanje o bistvu biti, tj. o tem, kaj »bit« sploh pomeni? Ali ni mogoče postaviti vprašanja o smislu biti samo kot vprašanje o smislu vselej moje biti? Kar bi lahko še dodal k temu, sem skušal povedati v razmišljanju o trenutku, kolikor le-ta vsebuje možnost, da postane eshatološko dogajanje (v »Geschichte und Eschatologie« str. 183).

Pismo Hansa Jonasa Rudolfa Bultmannu

212 Najprej o Vašem povzemanju mojega miselnega toka. V glavnem je adekvatno, razen v dveh točkah: pod V (1), in pozneje, razumete pojem *stake* kot »korak«; vendar pa ta pomeni »vložek« (v neki igri), *to be at stake* tako pomeni »stati na kocki« (*to have a stake in ...* = z vložkom, oz. lastnim tveganjem postati del nekega dogajanja). Pomembno se mi zdi pojasniti ta nesporazum, kajti za moj miselni tok je dejansko odločilno, da stoji v svetovni pustolovščini Boga, tj., v njegovi totalni »inkarnaciji«, njegova totalna bit na kocki, bit, ki jo je sam vložil, in da gre v vsakem notranje-svetnem dejanju vedno znova za ta vložek. To pa že nekoliko premešča akcent z »estetičnega«, ki ste mi ga očitali v mojem mitu, k »eksistencialnemu«, ki sem ga pravzaprav želel poudariti.

Prcidimo zdaj od splošnega h konkretnemu: »... v srečanjih ljubezni in lepote? Ne!« Ta »Ne« ni moj. Želel sem reči, da izkustva (prebliska) večnosti, ki smo ga lahko deležni v srečanju ljubezni ali lepote, ne uporabljam kot svoj argument, kajti ta preblisk ni vselej pri nas (ef hmin), in sramežljivost nam prepoveduje, da bi se v diskurzu sklicevali na nekaj, kar je milost ali prednost, v vsakem primeru pa »dogodček«, in kar sogovorniku morda ni dano; medtem ko je delovanje vselej naše in lahko njegov pravi duh, tj., resnost odločitve, pričakujemo od vsakega. Tukaj, kjer gre za odkritje vodilne niti, za naznanilo večnosti, imamo torej opraviti z metodično izbiro, da se omejimo na tisto izkustvo, ki je naše lastno delo. K temu je treba

dodati problematično naravo vsega golega čutenja, ki je v tem, da je vselej lahko le igra narave in prevara duše. Toda osebno, če pri tem odmislim vprašanje induktivne uporabe, ne bi oporekal veljavnosti njegovih izbranih trenutkov. Dejansko je treba upoštevati še nek četrti izkustveni modus večnosti (poleg ljubezni, lepote in nravnih odločitev), ki je v zgodovinskem smislu celo prvi med filozofskimi premišljevanji o večnem: spoznanje v smislu *theoria*: glej Platon, Faidon 79d. Pri tem je večnost primarno in predvsem v dojetju večnega, v izkustvu nespremenljive bitnosti ali resnice v intelektu (*nous*), ja, večno in intelegibilno sta eno in isto: glej študijo o večnosti in času pri Plotinu.⁹ Zakaj se pri tem ne poslužujem tega najbolj častitljivega pristopa k obravnavanemu problemu, sem na kratko utemeljil v zgodnejši študiji, *The Practical Uses of Theory*,¹⁰ str. 146–147: Mi smo danes izgubili razumevanje spoznavnega predmeta kot večne esence in s tem tudi klasični smisel »teorije«, ali pa je to razumevanje postalo negotovo (glej Kantovo zanikanje intuitivnega intelekta in moderno »nominalistično« razumevanje simbolike mišljenja – kljub Husserlu). Za moderno dobo je značilno, da je »volja«, ki je bila v klasičnem obdobju le redko obravnavana kot organ večnega, za nas postala njegov najodličnejši locus, medtem ko sta vedenje (»ideje«) in čutenje (ljubezen, lepota), ki sta bila to za tradicijo, v tem postala vprašljivejša. Toda osebno se oddaljujem od tega, da bi to smatral za zadnjo besedo ob tem problemu.

213

Prehajam k Vašemu ugovoru, ki ima dva aspekta: moje stališče naj bi bilo »estetično«, in »od zunaj«, in »ne izraz lastnega razumevanja eksistence«. Tega sicer ne morem v celoti zanikati, želim pa to pobliže opredeliti. Kar se tiče »estetičnega«, harmoničnega pojma (»pomirjena enotnost nasprotij«), ga nisem uporabil jaz. Kajti božja »vedrina« je razumljena kot zadoščenje ob uspelem inkarnacijskem tveganju, tj. kot soglasje z »dobrim«, ki je s tem prišlo na dan, in ne kot soglasje nasprotij; in potem ko je bila »nedolžnost nastajanja« s človekom presežena, pomeni dobro pravzaprav nravno dobro, božja radost nad tem pa je hkrati odobravanje in olajšanje, kajti nevarnost neuspeha in izdaje je bila velika. (Oprostite mi, da uporabljam antropo-

⁹ »Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III 7«, v: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin. München 1962, str. 295–319.

¹⁰ V: Social Research (New York), vol. 26 (1959) str. 128–150.

morfizme – zdijo se mi namreč nujni, obenem pa verjamem, da jih lahko filozofsko opravičim.) Gre seveda za uganko teodiceje: počen ta caca? Toda odgovor na to se glasi, da je moralo polno tveganje inkarnacije vase vključiti možnost zlega, kajti le tako, v zgrešenosti, v prisotni možnosti drugačnega in kot vedno ponovljena odločitev, pridobi dobro v časovnem uresničenju svojo konkretnost, skozi katero lahko postane abstraktna dobrot še nepreizkušenegega, nečasovnega, čisto pri sebi bivajočega božanstva substancialna (toda ne nujno). Zlo torej ni, tako kot v stoiški in plotinski teodiceji, kot nekaj manj popolnega (relativno »slabega«) usmerjeno v popolnost celote, ki je kot taka nedvomno dobra, in ki temelji na prisotnosti vsek stopenj biti – ni torej *del* dobrega, temveč *nasprotna* možnost in resnično zanikanje (zatajitev) dobrega, je njegova realna ničnost – in med tema dvema nasprotjema ni nobene harmonične poravnave, ki bi potemtakem bila boljši del dobrega, torej boljša kot samo dobro! Da pa je zlo kljub temu, kot možnost, nujno za svetno uresničevanje dobrega, čeprav ne kot njegov del, temveč kot njegovo resnično nasprotje, ne pomeni nič drugega kot to, da je lahko dobro najvišje samo v svobodi, narava pa je zanjo samo priprava. Zaradi tega sem pudaril »nedolžnost« slednje in zmožnost za krivdo prve, pri kateri se zaostri božje tveganje tako v ogroženosti kot v priložnosti dobitka – torej pri človeku (in pri vsemu, kar je v vesolju človeku podobnega).

Medtem ko je v anorganskem svetu vprašanje božjega uspeha vpeto v nasprotje kaos in red (forma), ter v območju organskega v nasprotje bit in nebit (pri čemer je bit = izkustvo biti, torej občutek, čutnost, prizadevanje itd., napetost nasprotja pa pride do izraza v samoohranitvenem nagonu in strahu pred smrtjo), pa je božje tveganje v človeškem območju dodatno postavljeno v nasprotje dobro – zlo. Dejansko je mogoče reči, da je v nedolžnosti, kjer gre za Bogastvo form in za raznovrstnost in intenziteto čutenja, uspeh nekaj »estetičnega« – pa čeprav že tukaj cena strahu za zadovoljstvo izključuje enostavno spravno harmonijo iz »estetike« boleče-heroičnega kopičenja božjega obilja. Toda če bi bili, v nekem dovolj širokem besednem smislu, forma, raznovrstnost, individualnost, intenziteta ter celo izmenjavanje življenja in smrti, estetični pojmi, potem ti vendarle ne morejo biti ravnodušni za Boga: pri tem se lahko sklicujem na to, da je v genezi Bog že pri stvaritvi anorganskega sveta ter ponovno pri stvaritvi organskega,

torej še preden je ustavril človeka, vse ustvarjeno označil za »dobro«: Ker tukaj še ne gre za nravno dobro, lahko to pomeni samo, da je *bit kot taka*, in s tem tudi raznovrstnost, forma ter obilje biti, nekaj dobrega in da je ta dobrost božji *interes*.

Toda ta interes postane potem pri človeku dejansko etični interes – to je smisel njegove svobode in njenega strašnega tveganja, da za ceno grešnosti volje omogoča njeno svetost –, vedrina pa, če ji je dano zablesteti, trepeta nad prepadom zaradi skrbi in globokega razočaranja. V toliko moram zavrniti Vašo označbo moje intence za »estetično«. Kljub temu pa estetično, v njegovih zgodnejših stopnjah, v človeku ni preklicano. Nasprotno, je celo del človekovih etičnih dolžnosti do božanstva, ki se je povnanjilo v bit, da bi v sebe povzelo njeno obilje, da bi bilo do tega obilja budno in odprto, ga zrcalilo, spoznavalo in v spoznavanju ljubilo. Kajti v vsem tem, pri Spinozi in Heglu v neogroženem smislu, pri meni pa v ogroženem, se Bog, ki je postal svet, izkuša v potrjevanju in vnovčuje svoj vložek. Mi, ki želimo biti mi in s tem sprejeti žrtev inkarnacije, moramo inkarnacijo opravičiti. Pred sončnim zahodom lahko omagamo – ali prestanemo. Zrcaljenje in odgovarjanje biti v umetnosti ter spoznavanje biti v znanosti sta torej človekova npravna dolžnost. S svojim samoizpolnjevanjem pri tem izpolnjuje potrebo celotne biti. Objektivno vedenje je še mogoče imenovati estetično, toda način, kako ga pridobimo, je etičen. Šele v sokratovskem vedenju je ne le akt, ampak tudi tisto, zaradi česar je vedenje, onstran estetičnega. Toda nihče ne bo želel zastopati misli, da je »spoznaj samega sebe« mogoče ločiti od spoznanja stvari, kajti samorazumevanje je možno samo skozi razumevanje celote.

Razumevanje celote – s tem prehajam, za zaključek, k Vašemu drugemu ugovoru: »opazovati od zunaj«. Priznam, da je ta ugovor upravičen. Opazovati celoto *pomeni*, vsaj kot poskus, opazovati »od zunaj«, kajti prav to zahteva ideja celote: namreč, da mi je celota nasproti predstavljena kot možnost pregleda. In to je svoboda duha, da lahko to poaenemo v ideji celo s totalno celoto, h kateri pripadam tudi sam: celote sicer ne morem »videti«, in tudi ne seštevati kot neko vsoto, vendar pa lahko smiselno govorim o njeni naravi, o njenem temelju in njeni določitvi.

Toda ali to tudi naj in moram? Na to odgovarjam: ja. Kajti prav to je smisel mojega prepričanja, da mora biti etika utemeljena v ontologiji, kar pomeni: da mora biti zakon človekovega ravnanja izpeljan iz narave celote; to pa zato, ker sledi samorazumevanje iz razumevanja celote (torej »od zunaj«) – takrat, ko je celota razumljena tako, da iz tega izhaja, da je človek na voljo celoti, in ne celota človeku. Kot vem tudi sam, zveni to precej stoično; vendar pa ni tako mišljeno. Kajti stoiška celota je vselej popoln, v celoti obstajajoč univerzum, v katerega ohranjajoči enakosti sem samo začasni del, ki bo zamenjan s podobnim. Nasprotno pa v mojem mitu »celota« božanstva, ki se je inkarnirala, ni »tukaj«, temveč je nastajajoča usoda, ki se, vselej še neodločena, vedno znova odloča in pri kateri jaz, s svojim bivanjem, soodločam – čeprav ne morem biti nikoli prepričan o tem, kako odločilno vplivam na večnost s svojim početjem, pa sem s svojo vsakokratno prisotnostjo nezamenljivo odgovoren ... Jaz torej nisem preprosto vsebovani in funkcionirajoči del neke sestavljene celote, ta pa ni neka zunanja celota delov: Ta »zunaj« (relativno glede name) celote je skozi podobo inkarnacije tudi sam razumljen kot nekaj notranjega, ki se v zunanosti fizičnega univerzuma postavi na kocko.

216

Kot je opazilo že več krščanskih korespondentov, je moj mit ne-trinitarno inkarnacijski mit; kmalu po predavanju, ki sem ga imel na Divinity School na Harwardu, sem bil opozorjen na to, da je v stari cerkvi nekoč že obstajalo nekaj podobnega in sicer pod imenom »patropasianizem«: ne Sin, temveč sam Oče naj bi bil subjekt pasijona. Kaj več o tem ne vem. Seveda pa pri meni ni šlo za nauk, temveč za simbolični poskus, ki naj bi pobjlize izrazil tisto, kar se mi zdi, da vnaša smisel v uganko biti in eksistence.

Toda s »smislom« ne mislim nič poravnavajočega in per se afirmativnega, torej nobeno »vrednoto«. To je edina točka, v kateri ste me narobe razumeli, in ker sem bil enakega ugovora deležen že enkrat prej, bo tega kriv najbrž moj način izražanja. Govoril sem o deležu, ki ga imamo v večnosti, o »nemsrtnosti«, ki so je umorjeni (kot moja mati) deležni s tem, da krivica, ki so jo pretrpeli, kot presunjenost transcendence meče senco nad vse bivajoče in od nas, živečih, zahteva posebno prizadevnost, da ponovno vzpostavimo njeno prvotno stanje – da ta vzvišena dolžnost leži na nas, in da zavoljo

božanstva in zanamcev dolgujemo več kot tiste generacije, ki niso tako obremenjene. S tem njihovega trpljenja sicer ne naredimo za smiselno dogajanje, in v tem tudi ni nobene tolažbe za njihove svojce: zločin namreč ne postane smiseln s tem, da zahteva pokoro in jo morda celo najde.

Prevedel: Borut Ošljaj