

Damir Barbarić

DIONIZ PROTI KRIŽANEMU

"Zwei Jahrtausende beinache:
und nicht ein einziger neuer Gott!"

Fr. Nietzsche

"Bog je umrl, Bog je mrtev - to je najstrašnejša misel, da vsega večnega, vsega resničnega ni, da je *negacija celo v Bogu samem*; s tem je povezana največja bolečina, občutek popolne brezizhodnosti."¹

Zdi se, da ta stavek Heglove *Filozofije religije* govori isto kot slavni, tako dramatični in s silnim patosom pospremljeni izrek Friedricha Nietzscheja: "Bog je mrtev!" In vendar bi razlika pri tem skušenega in mišljenega, po našem mnenju, komaj lahko bila večja.

Dogajanje Kristusove smrti za Hegla ni golo umiranje. Nasprotno - Heglov poudarek je na *vstajenju*. Božja smrt ni tu nič drugega kot predstopnja popolnega preobrata: Bog ponovno vstane v življenje. Največja in najgloblja bolečina se obrne v spravo. Kristusova smrt je smrt smrti same, negacija negacije. Skupaj s smrtjo je ukinjena tudi vsa končnost, naravnost, čutnost, kot tudi vsemu temu pripadajoče zlo samo: duh se končno obrne nazaj k samemu sebi - s seboj in svetom večno spravljen. Hegel pravi: "V Kristusovi smrti je za resnično zavest duha usmrčena človekova končnost. Smrt naravnega ima na ta način obči pomen; svetu je s to smrtjo *po sebi* odvzeto njegovo zlo."²

1

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd.17 (Suhrkamp Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main 1969), str. 291.

2

G.W.F. Hegel, op. cit., str. 295.

Za Nietzscheja pa je vse to povsem drugače. "Bog je mrtev!" pravi resda tudi on, toda takoj dodaja: "Bog ostaja mrtev!"

Znani 125. paragraf *Vesele znanosti*, skupaj z dvema beležkama iz jeseni leta 1881, ki očitno predstavljata pripravo in predstopnjo končne formulacije tega "strašnega dogodka"³, ponuja neko zadostno predhodno orientacijo glede tega, kaj je Nietzsche s "smrtjo Boga" pravzaprav mislil.

Bog je tu prikazan kot edina in poslednja orientacijska točka človeka, sveta, zemlje. Bil je najsvetejše in najmočnejše, kar je svet doslej premogel, bil je celotno obzorje, bil je sonce, na katero je bila privezana zemlja, bil je večna čvrsta linija, na katero so se zvajale vse linije in mere.

Smrt Boga pomeni tedaj, da je naša zemlja odvezana od svojega sonca, da je zdaj obsojena na blodenje skozi brezkončni nič, kjer ni več nikakršnega zgoraj in nikakršnega spodaj, kjer obstaja samo še prazni, brezkončni prostor, samo še noč, in vse večja noč. Skupaj z Bogom je umrla sleherna perspektiva, sleherni red, sleherna ustvarjalnost. S tem največjim dogodkom novejšega časa - da "je Bog mrtev" - stopa človeštvo v novo, povsem drugačno zgodovino; na vhodu vanjo preži na človeka somrak in sončni mrk, kakršnega menda na zemlji še ni bilo, čaka ga strahotna logika groze.⁴

Najstrašnejša in za razumevanje morda najtežja pa je izzivalna in globoko vznemirjujoča trditev, da so morilci Boga prav ljudje sami. "Bog je mrtev! In mi smo ga usmrtili!" vzklika Nietzsche. In zopet: "Mi smo ga usmrtili, - vi in jaz!" Kako je mogoče to razumeti?

Zdi se, da dve povezani poglavji četrtega, zadnjega dela knjige. Tako je govoril Zaratustra, naslovljeni: *Odsluženi* in *Najgrši človek*, bolj

3 Nietzscheja navajamo z običajnimi kraticami, po izdaji: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Hrsg. G. Colli - M. Montanari), Berlin/New York 1980. Tukaj: FW 125: KSA 9; 14(25). 14(26)

4 FW 343.

kot vse drugo odpirata možnost ustreznega odgovora na zastavljeno vprašanje. Tam sta naznačena dva vzroka smrti Boga, namreč sočutje in "maščevanje nad pričo". Zadržimo se nekoliko pri slednjem. Najgrši človek, to je tisti, ki sebe najgloblje prezira in samo s pomočjo sramu lahko ohrani svoje najbolj notranje, tisto neizrekljivo svoje notranjosti skrito pred brezpogojno vsiljivostjo sočutja - on je morilec Boga. Ni namreč prenesel tistega, ki ga je gledal, ki ga je videl zmeraj ter skoz in skoz. Končno se je maščeval tej priči:

"Ampak on je *moral* umreti: gledal me je z očmi, ki so vse videle - videl je človekove globine in vznožja, vso njegovo globoko potajeno sramoto in grdoto.

Njegovo sočutje ni poznalo sramu: priplazil se je v moje najbolj umazane kote. Ta Najradovednejši, Prevsiljivi, Presočutni je moral umreti.

Neprestano *me* je gledal: taki priči sem se hotel maščevati - ali pa sam ne več živeti.

Bog, ki je vse videl, *tudi človeka*: ta Bog je moral umreti! Človek ne *prenese*, da živi taka priča.⁵

Isto misel najdemo že v peti knjigi *Jutranje zarje*: "Kako? Nikoli ne smeti biti s seboj na samem? Nikoli več nenadzorovan, nevarovan, ne voden kot otrok, neobdarovan? Če je vedno neki Drugi okoli nas, potem je v svetu onemogočeno tisto, kar je pri srčnosti in dobroti najboljšega. Ali se ne bi pred to vsiljivostjo neba, pred tem neizbežnim nadnaravnim sosedom raje povsem predali hudiču!"⁶

Iz tega prevzemamo uvid, da se prvi in najizvornejši vzrok smrti Boga nahaja prav v čisto posebnem karakterju tega Boga samega. Ne

5

Za IV, Der haessliche Mensch

6

M 464

kak Bog nasploh, ampak prav ta vsiljivo sočutni, vsevidni Bog je moral umreti. In res pojasnjuje sam Nietzsche ta največji novejši dogodek - "Bog je mrtev!" - s tem, da je "postalo prepričanje v obstoj krščanskega Boga neprepričljivo"⁷; na nekem drugem mestu pa izrecno govori o "dejstvu, da je krščanski Bog 'mrtev'"⁸.

Toda, na čem sloni ta vsevidna, radovedna vsiljivost sočutja krščanskega Boga? Nietzschejev odgovor se glasi: *na brezpogojni volji do resnice*. Krščanska vera je namreč v bistvenem ista kot Platonova - namreč, da je Bog resnica, da je resnica božanska⁹. Ko je enkrat Bog razumljen prvenstveno in izključno kot Resnični ter Resnicoljubni, mora notranji zgodovinski razvoj vse bolj brezpogojne resnicoljubnosti za vsako ceno naposled žrtvovati tudi Boga samega. Zdi se, da bi morali v tem smislu razumeti tudi Nietzschejevo povsem lapidarno izraženo formulo: "Bog je usmrtil Boga"¹⁰. Tudi v spisu *H genealogiji morale* beremo: "Kaj je, vprašamo v popolni strogosti, pravzaprav *premagalo* krščanskega Boga? Odgovor se nahaja v moji 'Veseli znanosti' na strani 290: 'krščanska moraliteta sama, tisti vedno strože jemani pojem resničnosti, spovedniška tankočutnost krščanske vesti, prevedena in sublimirana v znanstveno zavest, v intelektualno čistost za vsako ceno'"¹¹.

Brepogojna volja do resnice, ki jo je Nietzsche pri koncu svojega ustvarjanja izrecno prepoznal kot svoj največji in najodločnejši problem, volja torej kot bistvo krščansko razlaganega Boga, ki nosi - prav zaradi tega in takega bistva - od samega začetka v sebi kal lastnega propada. Toda, od kod sploh izhaja ta tako usodna volja in kaj pravzaprav je?

7 FW 343. Podčrtal D.B.

8 KSA 11; 34(5). Podčrtal D.B.

9 FW 344

10 KSA 10; 1(75).

11 GM III 27.

Njen izvor vidi Nietzsche v hrepenenju po nečem čvrstem nasploh, v potrebi po veri, opori, zaščiti. Ne samo metafizika, ki se je začela že s Sokratom in Platonom, ne samo krščanstvo, a tudi ne samo danes moderni, čisti ateizem - ki v resnici še vedno sloni na istem temelju kot krščanstvo in se brani vzeti nase vse konsekvence smrti Boga - marveč tudi vsaka znanost, posebno "božjastna težnja po gotovosti, ki se danes v širokih masah znanstveno-pozitivistično razpaša, težnja za tem, da se sploh *hoče* imeti nekaj čvrstega ..., tudi to je še vedno hrepenenje po opori, podlagi, skratka: *instinkt šibkosti*, ki religije, metafizike, prepričanj vseh vrst sicer ne ustvarja, pač pa - konzervira"¹².

Instinkt šibkosti velja torej sprejeti kot temelj brezpogojne volje po resnici. Ta volja pa se, kot hrepenenje po čvrstem, po podlagi in opori, nahaja v osnovi vsake metafizike, znanosti, morale ... - z drugimi besedami: v vsakem prepričanju kakršnekoli vrste. S tem odločilnim spoznanjem stopa Nietzschejevo pretresanje krščanstva in smrti krščanskega Boga iz svojevrstne moralistično-religiozne zožitve obzorja (kajti "sočutje" na primer ni nič drugega kot ena od moralnih manifestacij resničnosti in resnicoljubnosti) ter se vključuje v temeljno problematiko njegovega celokupnega "teoretskega" ali "spekulativnega" filozofiranja, ki se ga bomo tu le površno dotaknili¹³.

"Moč teži k temu, da prizna različnost; podložnost hoče postaviti enakost"¹⁴, zapiše Nietzsche jeseni 1881. leta. "Enakosti" tu ne gre razumeti samo v smislu zunanje enakosti med dvema ali več obstoječimi stvarmi, ampak kot enakost s samim seboj, ki sploh šele omogoča neko stvar, neko nekaj, bivajoče, bit sploh. "Podložnost" je tu drugo ime za zgoraj omenjeni "instinkt šibkosti". Enakost, bit, enotnost: to je tisto, po čemer hrepeni in kar hoče volja do resnice, ki torej po Nietzscheju

12

FW 347.

13

Prim. D. Barbarić, Korak k Nietzscheu; v: Preludij, Zagreb 1988, str. 87-100.
D. Barbarić, Nietzsche i problemi spoznaje, Godišnjak za povijest filozofije 8 (1990), str. 5-18

14

KSA 9; 6(49).

sloni na izvorni podložnosti, izhajajoči iz šibkosti. "Enotnost (monizem) potreba inercije; množstvo razlag znamenje moči¹⁵" - beleži Nietzsche na nekem mestu v skladu s tem. Drugič pa: "Znamenje dobrega počutja in občutka moči je, da sme nekdo stvarjem priznati njihov strahotni, njihov vprašljivi značaj; in: ali je končno sploh potrebna 'rešitev'.¹⁶"

V primerjavi z bistvom samega življenja, ki se v perspektivi moči in krepkosti kaže kot bivanje in rast, kot užitek ustvarjanja, ki jamči prihodnost, se želja po biti in enotnosti kot tisto bistveno volje do resnice izkazuje za željo po izstopu iz vsega pojavljanja, spreminjanja, bivanja, ter s tem za voljo do nič¹⁷. "Volja do resnice - to bi utegnila biti prikrita volja do smrti"¹⁸, pravi Nietzsche v *Veseli znanosti*. Temu primerno je v krščanskem pojmu boga - ki je nastal pri Židih, ker so tedaj, ko so bili "postavljeni pred vprašanje biti in nebiti", dali prednost "biti ne glede na ceno"¹⁹ - pravzaprav "tisto nič pobožanstveno, volja do nič²⁰ blagoslovljena", kakor je zapisano kasneje v *Antikristu*.

V koreniti spremembi te volje do resnice - to pomeni do biti, enakosti in enotnosti ter s tem tudi do nič²⁰ in smrti - vidi Nietzsche vseskozi svojo najlastnejšo nalogo; imenuje jo, kot je znano, "prevrednotenje vseh vrednot". Ker pa se je volja do smrti in nič²⁰ zgodovinsko najučinkoviteje uresničila prav v krščanstvu in njegovem skrajnem izidu, namreč v smrti krščanskega Boga, stoji pred njim najprej brezpogojno in brezobzirno razkrinkavanje globoko prikritega nihilističnega bistva krščanstva kot prvi in najvažnejši predhodni korak tega "prevrednotenja". Pri tem seveda goli ateizem nikakor ne nudi

15 KSA 12; 2(117).

16 KSA 12; 10(168).

17 GM III 28.

18 FW 344

19 A 24.

20 A 18.

zadostnega izhodišča. Potrebno je "... vse krščansko prevladati z nadkrščanskim, ne pa zgolj odrvati od sebe"²¹.

Formula, s katero je bil označen ta več kot gigantski poskus, se glasi: "Dioniz proti Križanemu". Kako globoko se je ta formula ukoreninila v neposredno existenco človeka Nietzscheja, pričajo med drugim tudi skrivnostne dopisnice, ki jih je odpošiljal iz Torina v svojih zadnjih dnevih prisebnosti na začetku januarja 1889. leta in jih izmenično podpisoval "Dioniz" in "Križani"²².

"Moč teži k temu, da prizna različnost", to smo že slišali. In kaj bi bilo treba razumeti pod "različnost"? Vse kaže, da je to eno od Nietzschejevih imen za življenje samo, za užitek ustvarjanja in večni užitek bivanja, tisti užitek, ki - kakor je zapisano v *Somraku malikov* - "v sebi vključuje tudi užitek uničevanja"²³.

"Polna moč hoče ustvarjati, trpeti, trpeče propasti"²⁴, notira Nietzsche konec 1887. oz. v začetku 1888. leta. V izjemno važnem 370. paragrafu pete knjige *Vesele znanosti*, pisane ob koncu 1886. leta, pa med drugim beremo:

"Dionizični bog in človek, prebogat s polnostjo življenja, si lahko privoščiti ne le prizor strahotnega in vprašljivega, temveč tudi strahotno dejanje samo ter sleherni luksus rušenja, razgradnje, zanikanja; zaradi preobilja porajajočih, oplajajočih moči, ki zmorejo še iz take puščave ustvariti bujno, plodno zemljo, mu je zlo, nesmiselno in grdo skoraj dopuščeno."²⁵

21

KSA 11; 41(7).

22

KSA 8; 41(7). str. 572-577

23

GD Alten 5

24

KSA 13; 11(112).

25

FW 370.

Polnost življenja torej, preobilje življenja, "življenje samo, njegova večna plodnost in ponovno vračanje pogojuje trpljenje, rušenje, voljo do uničenja ..."26 Najgloblji, nepremostljivi prepad in brezdanja razlika med vso in vsako voljo do resnice - to pa pomeni do biti, čemur pripada tedaj tudi celoten fenomen krščanstva - ter, z druge strani, dionizično-tragičnim doživljanjem sveta, ki ga hoče Nietzsche, kot "poslednji učenec in posvečenec boga Dioniza"27, ponovno priklicati k življenju, leži v njunem popolnoma nasprotnem odnosu do bolečine in trpljenja. "Vse bivanje in rast, vse, kar jamči bodočnost, pogojuje bolečina ... Da bi sploh obstajal užitek ustvarjanja, da bi volja do življenja samo sebe večno potrjevala, *mora* večno obstajati tudi 'porodna bolečina'"28, pravi Nietzsche. Dionizična prehodnost, s tem pa tudi vsa naravnost ter čutnost, se razume in predstavlja kot "užitek porajajoče in razdirajoče moči, kot neprestano ustvarjanje"29.

Na tej sledi prepozna Nietzsche v posebnem skeptičnem zadržanju do trpljenja in trpnosti bistveno značilnost nekrščanstva in vse aristokratske morale30, v "strahu pred bolečino" pa izvor in samo počelo krščanstva kot dekadentne in bolehnne religije hipertrofiranega občutka ljubezni:

"Instinktivno sovraštvo do realnosti: posledica ekstremne podložnosti trpljenju in občutljivosti, ki sploh noče več, da bi se je kaj 'dotaknilo', ker vsak dotik pregloboko občuti.

Instinktivno izključevanje vsake nenaklonjenosti, vsakega sovraštva, vseh mej in distanc v občutju: posledica ekstremne podvrženosti trpljenju in občutljivosti, ki že vsakršno zoperstavljanje, vsakršno

26 KSA 13; 14(89).

27 JGB 295. GD Alten 5.

28 GD Alten 4.

29 KSA 12; 2(106).

30 JGB 46.

nujnost zoperstavljanja že občuti kot neznosno *neugodje* ... in pozna blaženost (užitek) edinole v tem, da se ne upira več, nikomur več, niti hudemu, niti zlu - ljubezen kot edina, kot *poslednja* življenjska možnost ...

To sta tisti dve *fiziološki realiteti*, na katerih, iz katerih je zrasel nauk o odrešenju. Jaz ju imenujem sublimno razvijanje hedonizma na popolnoma morbidni podlagi.³¹

Iz te temeljne nesposobnosti za zoperstavljanje kakršnekoli vrste, ki je bistvo krščanstva, se potem pojasnjuje tudi njegov osnovni patološki mehanizem, namreč njegovo instinktivno zvajanje vsega trpljenja pod perspektivo krivde³². S tem je povezano tudi celotno gospostvo občutka greha in utehe znotraj krščanstva, kar je bilo, kakor poudarja Nietzsche, grški antiki popolnoma tuje³³. Bolečina namreč tu velja kot nekaj, česar sploh ne bi smelo biti, kar življenju po sebi nikakor ne pripada, kot nekaj, kar samo ob predpostavki krivde preneha biti do nevzdržnosti nesmiselno. S tem je končno "trpljenje razloženo; strahotna praznina je videti zapolnjena; zaloputnjena so vrata pred vsakim samomorilskim nihilizmom"³⁴.

Nasproti vsemu temu pa "učenec filozofa Dioniza" zastopa sam nihilizem v njegovi najekstremnejši formi:

"Najekstremnejša forma nihilizma bi bila: da je *vsaka* vera, vsako jemanje-za-resnično nujno lažno: *kajti resničnega sveta sploh ni*. Torej: perspektivični privid, katerega poreklo je v nas samih (kolikor neprestano *potrebujemo* neki ožji, skrajšani, poenostavljeni svet)

31

A 30.

32

GM III 28.

33

M 424. FW 135.

34

GM III 28.

- *mera moči* je, koliko *prividnosti*, nujnosti laži si lahko priznamo, ne da bi propadli.

*Kolikor bi bil lahko nihilizem, kot zanikanje resničnega sveta, biti, božanski način mišljenja: ---.*³⁵

Predigro k tu nakazanemu "božanskemu načinu mišljenja" najdemo, tako se zdi, predvsem v tem, kar Nietzsche imenuje "veliko zdravje", kot tudi v njegovem idealu "svobodnega duha":

"Neki drugi ideal stopa pred nas, neki čudni, zapeljivi, nevarnosti polni ideal, h kateremu ne bomo nikogar nagovarjali, ker nobenemu tako zlahka ne priznamo *pravice do tega*: ideal duha, ki se naivno, to pomeni nehote in iz prekipevajoče polnosti moči, igra z vsem, kar se je doslej imenovalo sveto, dobro, nedotakljivo, božansko ..."

³⁶

"Dalo bi si zamisliti užitek in moč samodoločitve, svobodne volje, ob kateri bi se duh poslovil od vsake vere, vsake želje po gotovosti, izurjen, kakor je, da se zmore obdržati tudi na najtanjših vrveh in možnostih ter plesati tudi nad samimi brezni. Tak duh bi bil *svobodni duh* par excellence."

³⁷

V takem svobodnem duhu, v človeku-nadčloveku velikega zdravja je hotel Nietzsche naposled v *Genealogiji morale* najti tudi "odrešujočega človeka prihodnosti", katerega prihod je najavil Zaratustra, "Zaratustra Brezbožni":

"Ta človek prihodnosti, ki nas bo odrešil tako dosedanjegega ideala kot tega, kar je moralo iz njega rasti, velikega gnusa, volje do

35 KSA 12; 9(41). Prim. KSA 13; 11(108). 16(32)

36 FW 382.

37 FW 347.

niča, nihilizma, ta zvon poldneva in velike odločitve, ki ponovno osvobaja voljo in vrača zemlji njen cilj, človeku pa njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta zmagovalec nad Bogom in ničem - on mora enkrat priti ..."³⁸

Vrnimo se zdaj ponovno k Heglu. Rekli smo: smrt Boga ni zanj nikakršen končen, trajen dogodek, temveč le prehod, nekaj bistveno prehodnega, kar naposled s Kristusovim vstajenjem dosega smrt te smrti same ter s tem pripravlja dokončno, po sebi večno spravo. In zares lahko trdimo, da je sprava (Versoehnung) pravi ključ za celotno Heglovo filozofijo religije. Toda, kaj je sploh ta sprava?

Sprava je edinstvo in enotnost, vendar taka, ki se vzpostavlja šele iz najgloblje in najbrezdanje razdvojenosti, podvojenosti, nasprotja, protislovja, raztrganosti. Šele z ukinitvijo absolutnega nasprotja in iz njega izhajajoče neskončne bolečine se duh spravi s samim seboj. Kaj omogoča ukinitev neskončnega nasprotja?

Po Heglu je to neskončna moč in neskončna energija enotnosti, ki pripada subjektu. "Enotnost je tisto substancialno sprave"³⁹, zatrjuje Hegel. Na drugem mestu pa: "Sprava je v subjektu kot *neskončno enem*, s seboj identičnem."⁴⁰

Na ta način kulminira Heglova filozofija religije v vseodločujoči določbi enotnosti. Ker pa je filozofija religije zanj hkrati "najvišja filozofija"⁴¹ in ker "filozofija in religija sovpadata", kajti "filozofija je pravzaprav sama služba božja"⁴², tj. religija, ni za Hegla v skrajni

38

GM II 24.

39

G. W. F. Hegel, op.cit., Zv. 17, str. 272.

40

Ibidem.

41

Zv. 16, str. 61

42

Zv. 16, str. 28

konsekvenci "celotna filozofija nič drugega kot preučevanje določb enotnosti".⁴³

Jasno je, da se ta enotnost nikakor ne sme razumeti kot neka zgolj neposredna enotnost, ki pri Heglu pomeni toliko kot prazna, abstraktna in mrtva enotnost. Resnična enotnost, resnična, tj. živa in konkretna identiteta je šele tista, ki razliko, nasprotje, svoje Drugo vsebuje v sebi, sprošča iz sebe v svobodno razvitje ter naposled v sebi idealno ukinja. Vse to Hegel najpogosteje označuje z izrazom "subjektiviteta": "Subjektiviteta, to je: v sebi zediniti zoperstavljene principe, zmoči to protislovje zdržati in v sebi razrešiti."⁴⁴

V skladu s tem zaobsega Bog v sebi svet in naravo kot svoje Drugo. Prav tako zaobsega dobro v sebi zlo samo. Eno vsebuje v samem sebi dvojnost in množstvo. Identiteta samo sebe razlikuje vse do raztrganosti neskončne bolečine. Prav to pa je za razumevanje celote Heglovega filozofiranja odločilno - to Drugo samo, zlo, podvajanje, razlika in nasprotje *ne obstaja po sebi*. Vsa drugobit se Heglu na koncu kaže kot nekaj, kar ni dano, neposredno, obstoječe po sebi, marveč je v osnovi *postavljeno*: "Tisto razlikovano določeno je tako, da je razlika neposredno izginila ... Šele to razlikovanje je neko gibanje, neka igra ljubezni s samim seboj, kjer ne pride do resnosti drugobiti, do razdvajanja in podvajanja"⁴⁵, pravi Hegel in iz tega dalje sklepa, da sta zlo in nasprotje gola abstrakcija, da je Drugo, negativno "v resnici nasprotje samostojnega" ter "obstaja samo zato, da se ukine in postane moment procesa".⁴⁶

S tem ostaja Hegel zvest nekemu drugemu filozofskemu, recimo raje metafizičnemu izročilu, ki je negativno in nebit že od Platonovega

43 Zv. 16, str. 100

44 Zv. 16, str. 410

45 Zv. 17, str. 242

46 Zv. 17, str. 247

Sofista naprej izkušalo in mislilo izključno negativno in privativno, to pomeni samo kot odsotnost in pomanjkanje že *predpostavljene* biti. "... kajti tudi nebit nima nikakršne pravice, je le abstraktna določba v odnosu do biti in sama prehajanje v enotnost"⁴⁷, trdi Hegel v zvezi s tem.

Iz žive enotnosti, iz tega najvišjega načela celotne Heglove filozofije potem nujno sledijo tudi najvišje določbe filozofije religije. Bog je namreč za Hegla *misel*, "najvišja misel"⁴⁸, ker je "mišljenje čista edinstvo s samim seboj, kjer izginja vse temno, vse mračno"⁴⁹. Prav tako bo monoteizmu povsem nedvomno in nevrprašljivo pripadlo vsakršno prvenstvo: "to, da je Bog eden, je koren subjektivitete, intelektualnega sveta, pot k resnici"⁵⁰. Naposled bo tudi razlika med Bogom in človekom na eni ter med človekom in sočlovekom na drugi strani ukinjena v imenu neke globlje in temeljnejše edinstvi: "Vsi ljudje so poklicani k blaženosti; to je tisto najvišje in edino najvišje"⁵¹, pravi Hegel.

Ko Nietzsche Boga skuša kot niti najmanj očitno, jasno in vsem razodeto misel, marveč svojega boga Dioniza imenuje "veliki Prikriti" ter "veliki Dvoumni skušnjavski Bog"⁵²; ko hoče nadalje "brezmejno različno ureditev po stopnjah in ločevanje po stopnjah med človekom in človekom"⁵³ znova prebuditi, nato pa učvrstiti ter ohraniti - in to ureditev po stopnjah "med stvarmi samimi, ne samo med ljudmi"⁵⁴, kadar končno monoteizem obtožuje kot "morda največjo nevarnost za

47 Zv. 16, str. 343

48 Zv. 16, str. 67

49 Zv. 17, str. 219

50 Zv. 17, str. 53

51 Zv. 17, str. 305

52 JGB 295.

53 JGB 62.

54 JGB 219.

človeštvo doslej⁵⁵" - tedaj to tako očitno Nietzschejevo zoperstavljanje Heglu sloni predvsem na njuni najgloblji neenotnosti glede temeljnega filozofskega vprašanj o enotnosti in edinosti.

Samo predhodno navrženi osnutki priprave nekega drugega odgovora na to temeljno vprašanje, drugačnega kot je tisti vladajoči v izročilu zgodovine filozofije, zaključno s Heglom, smo poskušali, spremljajoč Nietzscheja, naznačiti v prvi polovici tega dela.

"Že skoraj dve tisočletji: in niti enega novega boga!" je nekoč vzkliknil Nietzsche ter potem takoj dodal: "A možnih je še toliko bogov!"

A. T.

*Predavanje v Fenomenološkem društvu 21. 5. 1992.