

Krščansko sporočilo in razkroj metafizike

Iz zelo splošne perspektive bi lahko do-gajanje teh 2000 let, ki nas ločijo od skriv-nostnega dogodka, na katerega se sklicuje-jo naši koledarji, označili kot izčrpanje /*con-sumazione*/, ki je napredovalo vse do razkroja /*dissoluzione*/ veljavnosti slovitega izreka "*ami-cus Plato, sed magis amica veritas*"¹ (antični biografi so ga pripisali Aristotelu). Spomni-mo se na primer, da najdemo izraz tega raz-kroja pri pisatelju, kot je Dostojevski. Ko go-vo-ri o izbiri med Kristusom in resnico, jo Šatov pripiše Stavroginu,² Dostojevski pa v nekem pismu isto izreče tudi v lastnem ime-nu. Vendar zgornjega izreka ne zanikamo ali prevračamo le v imenu ljubezni do Kristu-sa; dejansko predstavlja Dostojevski para-doksalen primer, ker se je krščanska misel, izhajajoč iz Jezusovega stavka "*Ego sum via, veritas et vita*"³, na splošno bolj nagibala k istovetenju Kristusa z resnico – razumljeno v klasičnem pomenu ujemanja s stanjem stvari – in torej k zanikanju možnosti kakršnekoli alternative med obema. Morda je v tem po-men *izjemnega* položaja Dostojevskega zno-traj krščanske misli oziroma za krščansko mi-sel (v mislih imam raziskave svojega učite-lja Luigija Pareysona).⁴ Ne glede na Dosto-jevskega je bila klasična usmeritev krščans-tva istovetenje resnice kot eksaktnega in ob-jektivnega opisa "stvarnosti" z resnico, ki je Kristus. Resnica ima moč, da nas osvobodi, ker se samo s spoznanjem, kaj stvarnost je, lahko osvobodimo (A česa? Gotovo ne resni-ce -stvarnosti same, četudi neprijetne in nez-nosne ...). Odrešenje ("*Redemisti nos Domine, Deus veritatis*", pravi molitev iz rimskega bre-

virja) bi torej bilo v dejstvu "gledanja" biti same, take kot je: *amor Dei intellectualis*, lah-ko rečemo s Spinozo. Tudi tradicionalno ide-jo, da je večno življenje kontemplacija Boga (iz obličja v obličje), se je namreč interpre-tiralo v spinozovskem smislu, ki na koncu istoveti blaženost s popolnim poznavanjem geometrije. Se je v ta namen druga oseba Sve-te Trojice učlovečila in žrtvovala na križu?

Če izhajamo iz teh razmislekov, lahko vi-dimo, da je s svojo paradoksalno odločitvijo za Kristusa, četudi proti resnici, Dostojev-ski krščanski mislec, ki je bolj zvest smislu evangelija. A še bolj kot pri Dostojevskem in na gotovo še bolj paradoksalen način mo-ramo iskati to zvestobo evangeliju pri Nietz-scheju, v njegovem oznanilu Božje smrti. Ne le v tem, da to oznanilo v dobresednem smislu preprosto ponavlja evangeljsko pripoved o križanju. Če vzamemo, da je mrtvi Bog, ki so ga umorili njegovi verniki, upravičeno samo moralni Bog – najvišji garant svetov-nega (geometričnega) reda, ki je omogočil umirajočemu Sokratu reči, da se pravični člo-vek nima česa bati ne v tem življenju ne po smrti – potem bomo predvsem pri Nietzsc-heju našli najradikalnejši izraz paradoksa, ki ga najdemo pri Dostojevskemu.

Nietzsche si tega paradoksa ne zamišlja kot etično alternativo, pred katero bi bil na svoji poti proti odrešenju postavljen vsak po-sameznik. Božjo smrt vidi prej kot smisel zgo-dovine Evrope, Zahoda, "krščanske" moder-nosti, in to je tudi smer, ki jo tu predlagam za njeno pojmovanje. Smrt "moralnega" Boga je konec možnosti, da bi dali prednost

resnici pred prijateljstvom, ker sporoča, da ni nikakršne "objektivne", ontološke, itd. resnice, za katero bi lahko trdili, da ni preprosto izraz prijateljstva ali volje do moči, subjektivne vezi ... Tudi tisti, ki govorijo *magis amica veritas*, to počnejo iz ljubezni do nekoga, morda do samih sebe, do tradicije, ki govori v njih, iz "človeških, prečloveških" motivacij, ki jih je Nietzsche tako natančno analiziral po sledih francoskih moralistov. Prijateljstvo, volja ali celo (s Pascalovim izrazom) razlogi srca.

Če je evropski nihilizem (kakor pojasnjuje slavni fragment s tem naslovom, napisan v Lenzer Heide poleti 1887)⁵ konec verovanja v objektivni red sveta, ki bi upravičil zvestobo resnici onstran vsakršnega prijateljstva ali sovraštva, potem Nietzsche ne vidi (noče ali ne more videti – spet zaradi svojega lastnega sovraštva: bil je sin pastolja, odrasčal v senci cerkve, kot se spominja v enem od svojih avtobiografskih fragmentov), da ta nihilizem ni le "ničejanski" smisel Božje smrti, ampak je tudi smisel Jezusove smrti, o kateri govori evangelij. Ali z drugimi izrazi, smisel tega, kar Heidegger imenuje konec metafizike, ki se, kot vemo, zanj dovrši natanko v Nietzschejevem nihilizmu in v zgodovinsko-usodnostnem */storico-destinale/* fenomenu, ki ga Nietzschejev nauk prepozna, opisuje in oznanja. Nihilizem je iz ničejansko-hajdegerjanske perspektive, kamor se postavljam, izguba vere v objektivno resnico v prid perspektivi, ki pojmuje resnico kot učinek moči, v mnogovrstnih pomenih tega izraza: kot znanstveno eksperimentiranje, ki uresničuje *principium reddendae rationis*,⁶ utemeljeno na aktivni volji subjektov, ki postavljajo eksperiment, in tistih, ki ga v okvirih, če že ne arbitrarne, pa gotovo zgodovinske paradigme sprejemajo za veljavnega; kot ideologija, ki jo imajo za resnično pripadniki nekega razreda; kot laž, ki so jo izmislili menihi, da bi upravičili moč in družbeno disciplino.

V kakšnem smislu imamo lahko vse to izčrpanje objektivne resnice v izraz različnih prijateljstev – in torej v "razloge srca" – za učinek Kristusove smrti, za razvitje tistega skrivnostnega dogodka, ki je osnova za naše sodobno štetje časa?

Avtor, ki nam lahko pomaga bolje odgovoriti na to vprašanje, oziroma na katerega se moramo po mojem mnenju na tem mestu sklicevati, je Wilhelm Dilthey. Dilthey sicer res prevzema Heglovo dediščino, a s prilagoditvami, ki delajo njegovo filozofijo zgodovine manj togo in sistematično. V drugem delu obširne, nedokončane knjige z naslovom *Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁷ Dilthey začrta zgodovino evropske metafizike, ki se členi na dve stopnji, antično in moderno, pri čemer je slednji usojen konec z razkrojem metafizike, ki se dovrši s Kantovo kritiko in z njenim razvojem vse do Diltheyevega historicizma.

Antično metafiziko loči od moderne preobrat s prihodom krščanstva, ki prestavi središče filozofskega interesa iz naravnega sveta v človeško notranjost. Platonizem je za Diltheya emblematična metafizika; čeprav ne gre za naturalizem v strogem pomenu, je njegova emblematična vrednost v tem, da si bit (kot trdi kasneje Heidegger, čigar pogled na zgodovino metafizike je globoko odvisen od te Diltheyeve rekonstrukcije) Platon zamišlja kot vidno formo – idejo, *eidos* – in posledično kot zunanjo "danost", ki je postavljena pred oči duha kot objektivna forma. Krščanstvo predstavlja pozornost misli v notranjost in s tem med drugim postavlja v ospredje voljo pred razumom. Preberimo na prvih straneh druge knjige *Uvoda*: "Za grškega duha je znanje pomenilo preslikavo objektivnega v umu. Od zdaj [v krščanstvu] postane središče vseh interesov novih [tj. krščanskih] skupnosti izkustvo, toda to je preprosto ozavedenje tega, kar je dano v osebi, v samozavedanju ... Izkustva volje in srca s svojim neznanskim

interesom požirajo vsak drug objekt vedenja ... Če bi ta vera skupnosti že takoj razvila sebi povsem ustrezajočo znanost, bi ta morala nastati na osnovi, ki bi izhajala iz notranjega izkustva.”

Če nekoliko na hitro, a zvesto povzamemo, je krščanstvo pogoj, ki pripravlja razkroj metafizike in njeno zamenjavo z gnoseologijo – to je (po Diltheyu) s kantovstvom. Poudarek na subjektu in utemeljitev vedenja na osnovi samogotove notranjosti sta principa, ki bosta navdihnili Descartesa in Kanta ter prevladala v moderni filozofiji. Slednja je še dolgo časa ostala metafizika, ki jo je obvladovala objektivistična predstava notranjosti same, ker se novi princip subjektivnosti, ki ga je uvedlo krščanstvo, ni uspel takoj uveljaviti: “Toda notranja soodvisnost, povezana z utemeljitvijo znanosti, krščanstva in iz notranjega izkustva izhajajočega spoznanja v srednjem veku ni porodila ustreznega

temelja znanosti zaradi premoči antične kulture, znotraj katere se je krščanstvo le počasi uveljavljalo.”⁸

Konflikt med “novim vinom” krščanske notranjosti in “premočjo” grškega “vizualnega” ali estetskega objektivizma dobro predstavlja misel svetega Avgušтина. Pri njem se notranja gotovost odnosa duše z Bogom meša s teorijo *veritates aeternae*, ki izhaja iz platonizma in novoplatonizma. “Duša zre resnično skozi sebe in ne s pomočjo telesa in njegovih čutnih organov. ... Zopet smo sredi Platonove metafizike, za katero smo verjeli, da smo jo pustili za sabo.” “V Avguštinovem notranjem izkustvu so po drugi strani navzoči elementi, ki presegajo to platonizirajočo povezavo med človeškim umom, svetom in Bogom v *veritates aeternae*. ... Postavlja jih druga sestavina, ki presega misel klasične antike.”⁹ Kar se je zgodilo pri Avguštinu (poudarimo, da ne gre toliko ali samo za tradi-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Sledi časa* (Dalmacija)

cionalno nasprotje med platonizmom in aristotelizmom v krščanski misli, prej za konflikt med – tudi in predvsem platonističnimi – grškimi ostanki in “kantovsko” novostjo krščanstva), ponovno srečamo v različnih oblikah in na različnih stopnjah razvoja v vsej zgodovini krščanske srednjeveške in moderne filozofije. Spopad med novimi možnostmi, ki jih krščanstvo ponuja misli, in rezistenco metafizike se je nadaljeval vse do Kanta. Le-ta je dokončno izpeljal antimetafizične posledice začetnega gibanja, ki ga predstavlja krščansko sporočilo. Razlogi za rezistenco metafizike so številni in kompleksni. Dilthey jih, kar se tiče Avgušтина, nakaže v njegovi osebni zgodovini, zaznamovani z novoplatonskim vplivom. Bolj splošno lahko rezistenco klasične kulture pri Avguštinu in pri ostalih cerkvenih očetih ter srednjeveških mislecih pojasnimo z družbeno in politično odgovornostjo, ki jo je Cerkev prevzela ob padcu cesarstva, ker so na njena ramena padli tako ostanki antičnih družbenih institucij kot tudi kultura, ki so jo izražale. Predvsem pa, naj bo zaradi te odgovornosti “suplence”, kot bi rekli danes, ali zaradi hierarhične organiziranosti, se je Cerkev konstruirala kot toga struktura, (usodno) utemeljena na objektivistični metafiziki, a tudi na dvomljivih znanstvenih spoznanjih o naravnem svetu (kot potrjuje Galilejev primer).

Pogled na zgodovino evropske misli kot zgodovino spopada med principom razkroja metafizike (notranjostjo, voljo, gotovostjo *cogita*), ki ga je v svet vpeljala krščanstvo, na eni in vizualno-naturalističnim (estetskim) objektivizmom grške kulture na drugi strani, globoko zaznamuje, kot sem že rekel, tudi in zlasti Heideggerjevo predstavo o preživetju in razkroju metafizike. Podčrtal bi zlasti dejstvo, da bolj eksplicitno pri Heideggerju, pa tudi pri Diltheyu, sploh ne gre za spopad med “naravno” (ali, paradokсно rečeno, “objektivno”) resnico krščanskega subjektiviz-

ma in metafiziko, ki bi jo dokončno razkrili kot falzifikacijo te avtentične resnice. Krščansko oznanilo je pravi zgodovinski dogodek, ne razodetje večne resnice po Kristusu. Gre za spopad med dvema zgodovinskima možnostma ali, lahko rečemo, med dvema prijateljstvom. Na to naletimo na primer tudi v Husserlovi *Krisis*, čeprav z drugimi izrazi: kriza evropskih znanosti ni v izdaji domnevno “naravnega” bistva znanosti, ki bi ga moderna znanost zapustila in pozabila; gre (samo) za pomanjkanje zvestobe idealu “absolutne” in popolnoma *utemeljene* znanosti (čeprav imamo tu morda protislovje pri Husserlu samem), idealu, ki se je porodil v določenem trenutku zgodovine in ki se mu ne moremo več odreči. (A zakaj? Le Heideggerjeva ontologija *dogodja* lahko to upraviči.)

Povzemanje Diltheya se mi zdi bistveno, da bi doumeli, v kakšnem smislu je možno imeti krščanstvo za izhodiščno točko modernega razkroja metafizike. Če prepoznamo – in to je pomen Heideggerjevega eksistencializma v *Sein und Zeit* – da je kantovstvo zopet oblika avguštinizma, se pravi zahteva po spe-ljavi notranje gotovosti na ne-zgodovinsko, naravno in v tem smislu objektivno strukturo (Kantovo transcendentalno, ki ga je s temi izrazi kritiziral že Dilthey), potem bomo videli, da sta najbolj radikalna dediča antime-tafizičnega principa, ki ga je na svet vpeljal Kristus, Nietzsche z Božjo smrtjo in Heidegger s teorijo *dogodja*. Rad bi izpostavil podrobnost, da je nekaj globoko krščanskega v Diltheyevih sklepih o zgodovini in razkroju metafizike, ko na primer piše, da čeprav je metafizika kot znanost postala nemogoča, “meta-fizični element našega življenja kot osebno izkustvo, to je kot moralno-religiozna resnica, preostaja ... izkustva volje v osebi se izmikajo občevaljavni predstavi, ki bi bila brezpogojna in obvezujoča za vsak drug um”. “Toda ko človek v svoji volji prelomi sood-visnost zaznave, ugodja, vzgiba in užitka, ko

noče več sebe: tam je meta-fizično, ki se je v prikazani zgodovini metafizike samo zrcalilo v neštetih podobah. Kajti metafizična znanost je zgodovinsko zamejen fenomen, meta-fizična zavest osebe pa je večna.”¹⁰ Težko, čeprav ne nemogoče, bi bilo brati ta odlomek kot kritično opozorilo, ki bi ugotavljalo, da je metafizični objektivizem preživel v Schopenhauerjevi negaciji volje. Prej gre za dvoumnost: po eni strani lahko sumimo, da je negacija sebe in volje skrajni način dajanja prednosti objektu pred subjektom (kar je Adorno v *Negativni dialektiki* v resnici očital Heideggerjevi ontologiji); po drugi strani ton tega odlomka bolj daje misliti, da Dilthey vidi to “večno metafiziko”, ki se manifestira v vsakem premagovanju volje do življenja, kot nekaj pozitivnega, kot metafizični ostanek v globokem in nepresegljivem pomenu tudi za našo postkantovsko modernost: duh negacije volje, ki navdihuje tudi pojem *Gelassenheit* (prepuščenost ali sproščenost). Isto dvoumnost lahko vidimo v Heideggerjevem pogledu na konec metafizike kot triumf modernega subjektivizma in voluntarizma kot zadnje stopnje pozabe biti, ki je hkrati prvi *Aublitzten des Ereignisses* (preblisk dogodka), kakor pravi slovita stran iz *Identitete in difference*.

A zakaj nazadnje *amicus Plato*? Zakaj prijateljstvo na mestu resnice? Tu se morda srečujemo s poslednjim prikazom spopada med rezistenco “objektivnega preostanka” grške metafizike in močjo krščanske novosti. Zelo na kratko lahko rečemo, da sta Nietzschejev nihilizem, pa tudi Heideggerjev ontologizem, še v veliki meri priči mešanice krščanstva in platonistično-grškega objektivizma, podobni tisti, ki jo je Dilthey opazil pri Avguštinu (tu se lahko celo vprašamo, ali se pri obeh mislecih na različne načine ne izraža analogna prisotnost psiholoških osebnih elementov – Nietzsche, sin pastora, ki se je uprl avtoriteti očeta, sestre, itd.; Heidegger, ki se je od-

daljil od katoliške Cerkve v trenutku nastopa akademske kariere – pomešanih z v širšem smislu političnimi in oblastnimi težnjami: mislim na spise poznega Nietzscheja, na njegova pisma kralju in ljudem v vladi ter na Heideggerjevo nacistično prigodo...). Tudi Nietzsche in Heidegger do različne mere in iz razlogov, samo na široko analognih razlogom sv. Avgušтина, ostajata ujetnika grškega objektivizma in se branita do temelja razviti implikacije antimetafizične krščanske revolucije.

Teh implikacij ne moremo v polnosti razviti, ne da bi se zatekli k ljubezni. Še enkrat na zelo shematičen način: samo prijateljstvo, prepoznano kot odločilni dejavnik resnice, preprečuje misli konca metafizike, da bi padla v to, kar lahko, če povzamemo Nietzschejev izraz, imenujemo reaktivni (in pogosto celo reakcionarni) nihilizem.

Omejujem se na skico – ki se mi zdi vsaj prepričljiva, čeprav je potrebna mnogih podrobnih pojasnitev. V osrednji vlogi, ki jo je ponovno prevzel drugi (Drugi?; tu srečamo problem teološkega objektivizma samega Lévinasa) v tako različnih teorijah, kot sta Lévinasova misel in Habermasova filozofija komunikacije, ali v uporabi izraza *charity* pri Davidsonu, ne moremo spregledati potrditve moje hipoteze o osrednji vlogi *caritas*.

Zakaj potem ne dajem prednosti Lévinasu, Habermasu in Davidsonu pred sumljivo avtoriteto kontroverznih mislecev, kot sta Nietzsche in Heidegger? Lahko bi odgovorili, tudi tokrat poenostavljeno, da samo Nietzsche in Heidegger s svojo rekonstrukcijo (kajti najdemo jo tudi pri Nietzscheju: mislim na odlomek z naslovom “Kako je resnični svet postal bajka” iz *Somraka malikov*¹¹) zgodovine in razkroja metafizike ponujata dosleden filozofski temelj teorijam, ki so dovetnejše za *caritas*, kot so Habermasova, Lévinasova, itd. Še jasneje: prijateljstvo lahko postane princip, dejavnik resnice samo tedaj,

ko je misel opustila vsakršno zahtevo po objektivni, univerzalni, apodiktčni utemeljitvi. Brez avtentične odprtosti do biti kot dogodka Lévinasov drugi vedno tvega, da ga bo odstavil Drugi z veliko začetnico – zopet resnica, ki “upravičuje” prijateljstvo do Platona samo, če ga odpravi kot zgodovinskega posameznika. Zdi se, da podobno velja tudi za Habermasa, za katerega prosojna komunikacija, ki deluje kot normativni horizont, ni utemeljena na spoštovanju drugega kot takega, ampak na poskusu reducirati ga na mene samega, na neko idejo “transparentne” racionalnosti. Čeprav se ne sklicuje na racionalistično metafiziko kantovskega tipa, ali prav zato, ker jo zahteva, je ta ideja nazadnje zgolj kolonizacija življenjskega sveta s strani strateške racionalnosti, ki obvladuje znatnost in tehniko.

Krščansko oznanjevanje ljubezni ni samo ali nikakor ni etična ali bolj vzgojna posledica razodetja “objektivne” resnice glede naše narave Božjih sinov. Prej je klic, ki izhaja iz zgodovinskega dejstva inkarnacije (zgodovinskega ne toliko v smislu, da gre za “realno” dejstvo, ampak predvsem, kolikor je konstitutivno za našo eksistenco v svoji *Wirkungsgeschichte*) in govori o nihilističnem poslansktvu biti, o teleologiji šibitve vsakršne “ontične” rigidnosti v prid onto-loške biti – je Verbum, Logos, beseda, izmenjana v *Gespräch*, kaj smo kot zgodovinska bitja.

Resnica kot *caritas* in biti kot *Ereignis*, dogodek, sta dva vidika, ki tesno priklicujeta eden drugega. Osrednja vloga Drugega v mnogih današnjih filozofskih teorijah pridobi ves svoj pomen, če jo postavimo v okvir razkroja metafizike. Samo pod tem pogojem se izognemo tveganju jasnega vzgojnega ali preprosto “pragmatičnega” (“v vsakem primeru je bolje živeti

v svetu prijateljev ...”) moralizma. Z vsemi površnostmi, ki jih tak zaključek, četudi provizoričen, dopušča, se mi zdi, da moramo prav s te točke začeti refleksijo o tem, kaj preostaja ne le spominu, ampak tudi ravnanju 2000 let po dogodku krščanstva.

Prevedel: Rok Blažič

1. “Platon je prijatelj, a večja prijateljica je resnica.” Tega stavka dobesedno ni najti pri Aristotelu, a se po pomenu sklada z izjavo iz Nikomahove etike, kjer govori o zagovornikih teorije idej (NE 1096a). Op. prev.
2. “...če bi bilo matematično dokazano, da resnica izključuje Kristusa, bi se raje oprijel Kristusa kot resnice?” (F. M. Dostojevski, *Besi* II. del, I. pogl., VII). Op. prev.
3. “Jaz sem pot, resnica in življenje” (Jn 14,6). Vattimo Sveto pismo praviloma navaja po latinskem besedilu. Op. prev.
4. Prim. raziskave, zbrane v: L. Pareyson, *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993.
5. Dolgi fragment o “Evropskemu nihilizmu” je zdaj izšel v *Framenti postumi (1885-87)* v *Opere complete*, ur. S. Giametta, G. Colli in M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, Tomo I, pp. 199-206.
6. Princip danega razloga: v Leibnizevi spoznanjski teoriji princip, po katerem je za vsako resnico možno podati razlog (*ratio*).
7. Izvirnik je na spletu dostopen na: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Dilthey,+Wilhelm>. Op. prev.
8. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, italijanski prevod G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, 324sl. (Gre za odlomke iz 1. poglavja 3. razdelka druge knjige z naslovom “Christentum, Erkenntnistheorie und Metaphysik”. Op. prev.)
9. Odlomka sta iz 2. poglavja 3. razdelka druge knjige z naslovom “Augustinus”. Op. prev.
10. Odlomka sta iz 3. poglavja 4. razdelka druge knjige z naslovom “Die Geisteswissenschaften”. Op. prev.
11. Nietzsche, Friedrich. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom*. ... Slovenska matica, Ljubljana 1989, 28-29.