

**Janko Lozar Mrevlje**

# **OD ENEGA K UBRANOSTI**



## **Uvod**

Problem ontoteologije je tesno povezan s problemom enega in mnoštva. To kočljivo povezavo skuša razgrniti pričujoči razmislek, ki si zadaja težko nalogo: misliti pojmovno in miselno izmuzljivo razmerje med enim in ubranostjo oziroma med enim mnovega in ubranostjo enega mnovega. Naloga je težka, če ne pretežka že samo zaradi častitljive starosti tega problema. Pravzaprav ne problema. Že stari dobri Heraklit je namreč znal reči, da je tisto prvo filozofiranje eno, *to hen*, vse zedinjujoče. Da niti ne omenjam velikega Plotina in njegove filozofije zedinjenja z Enim. In če je bila na začetku evropskega filozofiranja najvišja naloga zastavljena kot mišljenje začudujoče enigme, kako je možno, da je eno vse, se ista paradigma ohrani do dneva današnjosti, sicer vedno bolj kot vse-enost, indiferenca biti, kot tisto bistveno nihilizma.

## Ontoteologija kot problem

Zakaj je eno povezano z ontoteologijo? Torej – po Heideggerju – s tistim bistvenim metafizike kot pozabe biti? Torej tudi z nihilizmom? In kaj ima to opraviti z apologijo različnosti? Prvič, eno kot tako je samo po sebi nekaj bivajočega. Tudi če dokažem, tako kot veliki Platon v *Parmenidu*, da ga ni.<sup>1</sup> Naj eno bit ima ali biti nima, je razumljeno kot bivajoče. S tem sem že pri problemu zapadanja v ontološko identiteto oziroma metafiziko prezence. In drugič, eno kot edinstveno eno, v katerem koli kontekstu ga že razumem, najsi bo monoteističnem, monopolitičnem ali monoljubezenskem, s svojim ekskluzivizmom ni naklonjeno mnogoterosti. Ne dopušča resnice, kdor trdi drugače. Izvedeni mnogoterosti mogoče še, izvorni pač ne. In prav za to mi gre v tem prispevku. Kot lahko razberete iz pravkar povedanega, naloga, ki stoji pred mano, ni niti najmanj lahka. Ni pa, tako kot se rado predstavlja Eno, nekaj nemogočega.

O sijajnosti in problematičnosti Heideggerjeve obravnave ontoteologije, ki se pokaže v luči kočljivega ter ničkaj samoumevnega odnosa med filozofijo in teologijo, sem pisal drugje.<sup>2</sup> Lahko samo ponovim, pri čemer še vedno vztrajam, da je namreč ontoteologija eden najmočnejših kritičnih pojmov Heideggerjeve filozofije. Termin je sicer skoval Kant, opredelil naj bi filozofsko-teološko držo dokazovanja obstoja boga mimo izkustva, zgolj na apriorni, racionalno pojmovni podlagi. S tem se po Kantu ontoteologija (recimo Anselmov ontološki dokaz) razlikuje od kozmoteologije, ki obstoj Boga dokazuje s sklicevanjem na izkustvo.<sup>3</sup> Toda tu ne morem preprosto ostati pri Kantu. Najprej zato, ker je za Kanta enost in edinost boga nevprašljiva. In potem še zato, ker je Heidegger v – svojstveno razumljeno – ontoteologijo umestil tudi Kantovo filozofiranje. Z drugimi besedami rečeno, metafizika se ne konča s srednjim vekom, ampak se v drugi, pred drugačeni izpostavi nadaljuje kot novoveška metafizika, ki, enako kot srednjeveška, ostaja v pozabi biti. Kant namreč od metafizike odstopi le toliko, da jo očisti dogmatičnosti in se povrne k njej v prečiščeni, izčiščeni formi. In ne premore tega, kar Heidegger naredi prepričljivo: da odvrne pogled od bivajočega k biti, ki je v razliki in obenem sopripadnosti z bivajočim, ter vnovič misli celoto s tega, končnostnega izhodišča. Seveda pa to ne pomeni kar že tudi tega, da je Heidegger metafiziko kakor koli presegel, ukinit, prebolel. A začel jo je, kot še nihče dotlej, motriti in tehtati s presunljivo novega gledišča.

1 Platon, *Parmenid*, str. 25.

2 Lozar, *Između onto-teologije i onto-kozmologije*, str. 863–872.

3 Thomson, *Ontotheology?*, str. 299.

Pojem ontoteologije je torej eden najmočnejših kritičnih pojmov Heideggerjeve filozofije. S tem nočem reči, da je mogoče njegovo vsebino brez pomisleka enostavno zgolj privzeti. Kljub naravnost fascinantni moči Heideggerjevega uvida v bistvo metafizike in s tem v orjaški lok zgodovine evropske filozofije, oziroma verjetno prav zaradi te moči, si ne smem dovoliti pisati oziroma misliti zgolj apologetsko in za nameček še občudovalno. V čem je torej – po konstatirani nedvomni filozofski odliki – problem ontoteologije? Na njegovo nezadostnost na nenavaden način opozarja že sam Heidegger. V *Evropskem nihilizmu*, ko hvaležno razgrinja resnico novoveške metafizike, implicitno in v razvezani besedi na račun ali kar rovaš Descartesove subjektivistično zastavljene filozofije izreka nekaj, kar v predavanjih o Heglu leta 1930 izreče z eno samo, še bolj zgoščeno in trdo kovano besedo, ki jo najdete v naslednjem citatu: »Vprašanje po biti je od antičnih nastavkov naprej onto-loško, hkrati pa, kot se pokaže pri Platonu in Aristotelu, četudi ne povsem pojmovno razdelano, onto-teo-loško. Smer spraševanja je od Descartesa naprej hkrati ego-loška. Vprašanje biti v celoti je onto-teo-ego-loško.«<sup>4</sup>

Skovanka ontoteologija, ki je trn v peti teologom, se je razširila v novo skovanko: ontoteoegologija. Kaj naj bi zdaj to pomenilo? To vprašanje lahko kot vzklík pripišem raziskovalcem visoke moderne filozofije, ki ne morejo in ne bodo mogli nikoli sprejeti Heideggerjeve teze, da sta samogotovost modernega subjekta in mentalni projekt njegovega samoodreševanja legitimno nadaljevanje srednjeveške gotovosti odrešitve po Bogu.<sup>5</sup> Drugače rečeno: filozofu, ki v transcendentalni čistosti ega ali čistega, absolutnega jaza vidi in razpozna nesmrtnost in božanskost, je očitno težko prepoznati lastno intimno sorodnost z nekom, ki išče nesmrtnost in božanskost v absolutnosti Boga. Dodatno vprašanje je tu namenjeno tistim, ki se ne pustijo preveč lahkoverno prepričati, da je metafizika za nami »svobodnimi duhovi«: kaj zdaj pomeni to, da lahko podaljšano skovanko še podaljšam, in to strukturno smiselno, v izraz ontoteoegokozmologija?

Sopripadnost ontologije in teologije, ki naj bi tvorila bistvo metafizike, je prevelika redukcija metafizike same, ki očitno premore vsaj tri nesoizmerne izpostave: sopripadnost ontologije in teologije, ontologije in egologije ter ontologije in kozmologije. Mar ne kliče ukinjanje ali zapuščanje ali prebolevanje metafizike vsaj po *celostnem* razumevanju tega, kar se ukinja ali presega? V čem bi zdaj lahko bil Heidegger reduktiven? Vse njegove nedvomno briljantne

4 Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 183.

5 Heidegger, *Nietzsche II*, str. 131–133.

izpeljave o bistvu metafizike, ki jih najdem raztresene po njegovih objavljenih in postumno izdanih tekstih, gledajo »samo« problem identitete bivajočega in biti kot *teističnega* temelja. Če se osredotočim le na enega od njih: »Vendar je zahodna metafizika že od svojega začetka pri Grkih in še neodvisno od tega naziva tako ontologija kot teologija.«<sup>6</sup> In nekoliko naprej v istem besedilu: »Če misli metafizika bivajoče glede na vsakemu bivajočemu skupni temelj, tedaj je kot logika onto-logika. Če pa metafizika misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj je logika teo-logika.«<sup>7</sup> Poglavje, v katerem Heidegger tako neusmiljeno udriha po filozofskem izročilu, ima pomenljiv naslov »Onto-teološki ustroj metafizike«. A kaj, ko je ustroj metafizike še kaj drugega kot samo *ontoteološki*. In če misli metafizika bivajoče glede na najvišje, vse utemeljujoče bivajoče, tedaj logika ni zgolj in samo teologika, ampak – zdaj nastopi trenutek za odločen odmik od svete veljavnosti Heideggerjeve misli – vsaj še egologika in kozmologika.

Tu in zdaj lahko stopijo v ospredje očitne težave z v začetku izpostavljenim pojmom ontoteologije. Ta hoče – sicer prepričljivo – izpostaviti ontološki problem: problem zakritja ali zaprtja biti s prvim bivajočim kot enim in edinim, vrhovnim bivajočim, ki je isto, zedinjeno z bitjo. Toda zdaj mi kot splošni pojem za metafizično identiteto bivajočega in biti ne more več služiti pojem ontoteologija. Heideggerjeva teza, da je metafizika ontoteologija, je prekratka tudi, naj se sliši še tako nenavadno, za Heideggerja samega. Sicer se ne bi odločal za razširitev izraza v ontoteologija. V svojem neumornem iskanju bistva metafizike med drugim pravi: »Od kod izvira onto-teološki bistveni ustroj metafizike? Privzeti tako zastavljeno vprašanje pa že pomeni napraviti korak nazaj.«<sup>8</sup> Tu zdaj ta *Schritt zurück*, korak nazaj, ponavljam sam. Le da se sprašujem drugače: od kod izvirajo vsi trije metafizični ustroji metafizike?

A po tem terenu je treba stopati počasi. Če ima z metafiziko prezence po Heideggerju težave tudi novoveška filozofija, ki se odvrne od metafizično božjega, potem ne morem govoriti zgolj o ontoteologiji. Lahko morda govorim o ontofilozofiji? Ne, tudi dvojica ontoteologija in ontofilozofija je tu prekratka. Premalo si povem in preveč spregledam, če Husserla in Heideggerja imenujem ontofilozofa. Kajti Husserl stavi na absolutnost ega in je zato ontoteolog, Heidegger pa, če kaj, ni ne ontoteolog ne ontoegolog. S svojo kritiko metafizične teologije in egologije je sam dobro poskrbel za to, da ga

6 Heidegger, *Identiteta in diferenca*, str. 29.

7 Prav tam, str. 40.

8 Prav tam, str. 30.

moram poiskati drugje. Če je ontična pozitivnost teološke ontologije bog kot bit in v moderni epohi antropološke ontologije ego kot bit, je Heideggerjeva pozitiviteta, na kateri počiva njegova eksistencialna analiza, svet, kozmos. Zato je mogoče trditi, da je Heidegger kozmološki mislec, ne samo in zgolj ontološki mislec. In zato je tudi on, tako kot drugi misleci, zasidran v metafiziki. Ima svoje metafizično stališče. In ima svojo metafizično prezenco. Že zelo zgodaj v svojem filozofiranju bit razume kot biti-v-svetu, kot ireduktibilno, metafizično zvezano s svetom kot kozmosom, in ne, recimo, biti-v-bogu ali biti-v-egu. Poziviteta Heideggerjevega filozofskega stališča je vrženost tubiti v vselej že svet. Tudi ontičen, ja. In zato metafizično pobivajočen prvi temelj, v vasezakritosti biti. In tudi meontičen, nebivajoč kot sama odprtost biti, in zato nemetafizičen, v neskritosti biti.

V tem in samo tem kontekstu lahko dobro razumem Heideggerjevo potrebo po odvrčanju od novoveške subjektivistične *in* prednovoveške krščanske misli nazaj k antični grški misli, za katero je kozmos vnaprej razumljen kot urejena in lepa celota ter tisto prvo, nenastalo in neizničljivo. Heidegger to neposredno izreče v tekstu, v katerem spregovori o humanizmu:

»Opozorilo na biti-v-svetu kot temeljno potezo humanitete humanega človeka ne trdi, da je človek samo svetno bitje, če razumemo to v krščanskem smislu, torej obrnjen proč od boga in celo odvezan transcendence. S to besedo menimo tisto, kar bi razločneje imenovali transcendentno. Svet sploh ne pomeni kakega bivajočega niti kakega območja bivajočega, temveč odprtost biti.«<sup>9</sup>

Ni bog primarna odprtost biti, niti ne transcendentalni ego, pač pa svet. Da bi na hitrico stehal težo moje teze, bi za utemeljenost treh metafizičnih paradigem biti po nujnosti potreboval tudi tri transcendence. Pa pogledjmo: Heidegger v citatu izreka transcendenco sveta, ki jo zoperstavi transcendenci boga. V svojem velikem prvencu pa govori o tubiti kot transcendenci.<sup>10</sup> Pa jih imam, tri metafizične transcendence. In zdaj lahko odgovorim še na Heideggerjevo malo prej citirano vprašanje, od kod izvira bistveni ustroj metafizike: vse tri transcendence, ki so bistveni ustroj metafizike, izvirajo iz četrte, verjetno najbolj prave transcendence. Kajti ni ene edine prave odprtosti biti. So vsaj tri ene edine prave odprtosti, ki so, če naj jih mislimo, odprte v vzajemnosti kot ubranosti. Čim se mi zahoče reči »ena« prava odprtost, sem namreč, vede ali nevede, v edinstvenosti ene resnice biti, vselej na račun druge in tretje. Sem v pozabi biti kot ubranosti.

9 Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 219.

10 Heidegger, *Bit in čas*, str. 492.

Glede na pravkar izpostavljeno si tudi lažje pojasnim, zakaj si je novoveška transcendentalna filozofija izbrala dve veliki mentalni bojišči in ne le eno samo. Na eni strani je to pravičniško osvobajanje, ateistično odvrčanje in trganje od vnanje, božje avtoritete k samoavtoriteti in samozakonodajnosti uma, ki ima metafizični sedež v subjektiviteti. Toda na drugi strani je tudi manj očiteno, pa vendarle hud pogrom proti naivnemu dualizmu znanosti, ki jemlje svet kot nekaj samoumevnega »tam zunaj«. Ti egološki, neumorno in metafizično žaljivi očitki so na račun naivnosti in nemišljenja pozitivne znanosti. Zdaj lahko vidim, da novoveška egološka filozofija proti pozitivni znanosti tako odločno nastopa zato, ker je slednja drugače metafizična: je kozmološka po svojem metafizičnem stališču, ne da bi svoje metafizičnosti premišljala, tako kot počne Heidegger. Svet je bil, je in bo in to je (po metafizično) nevprašljivo. Ne kliče po pomisleku ali kartezijanskem ali husserlovskem dvomu, pač pa vzbuja čudenje in občudovanje. (Morda pa bi lahko Heidegger v tem, ko pravi, da znanost ne misli, se pravi, ko ne reflektira vselejšnje odprtosti biti sveta, vendarle pripoznal metafizično sorodnost ontokozmologije znanosti z lastno ontokozmologijo.) Prav *ta metafizična drža* ontoegologijo spravlja v tako gorko transcendentalno jezo in ogorčenje. In seveda enako, če ne še bolj, tudi ontoteološka paradigma. Obe, ontokozmologija in ontoteologija, sta nošeni od transcendence, vselej že vrženi vanjo. In moderni subjekt, ki si tako metafizično goreče zagotavlja samogotovost in samozakonodajnost (svojo lastno transcendenco), tega ne prenese in zato oboje metafizično prezira.

Očitno imamo v naši bogati in pestri zgodovini opraviti z ontokozmologijo, ontoteologijo in ontoegologijo. Zato ontoteologija ne more služiti kot hipernim za vse tri paradigme. Ker je ena od njih. Ali to ne kaže na potrebo po filozofski besedi, ki bo premogla ustrezno splošnost? V ta namen tu predlagam pojem ontohenologija. To prvo bivajoče, kozmos, bog ali človek, se razume kot edinstveno edino eno bivajoče mnogoterosti bivajočega. Eno mnogegea, *to hen*, je vrhovno bivajoče v metafizičnem smislu: Kozmos, Bog ali absolutni Jaz. Je nenastalo, je bilo, je in bo: tako pravijo, vsak na svoj edinstven način, kozmični Heraklit, teistični Akvinski in egovski Husserl.

Z izrazom ontohenologija se znebim zagate strogo, daleč prestrogo didične kategorizacije mislečih ljudi na bodisi filozofe bodisi teologe. Izraz ontoteologija zaklepa mišljenje, ker vzpostavlja samoumevnost, da je samo teologija tista, ki – tam zunaj – zapada identiteti in prezenci, jaz, ki to vem, pa sem *eo ipso* diferenten, se pravi v odprtosti biti. Da torej teologija kot znanost ne misli, filozofija pa. Slaba morala te ima, če trdiš, da so metafizični misleci ujeti v

ontoteologijo, ti pa lebdiš nad njimi v svobodi nepozabljene resnice biti. Slaba morala pa je družica slabega, v krč zakrčenega mišljenja, ki svojo odlikovano pozicijo misli zgolj kot posledico odvrnitve od resentimenta vrednega »tam zunaj«. In tu se od človeka poslovi imenitna morala, tu ni več prostora za triumfirajoče potrjevanje, ki je lahko le potrjevanje razlik.<sup>11</sup> Prav v tem je osnovna ambicija te poteze, da Heideggerja postavljam na isti, se pravi metafizični teren. Da se, kot je le mogoče, otresem slabe, dualistične, demonizirajoče morale, ki zaklepa mišljenje. Pa čeprav sem s tem tudi krivičen in je prav Heidegger tisti, ki je sprostil to isto mišljenje, odprl polje razmisleka o tem, da ontološka identiteta ni vse, da se je treba odpreti ontološki diferenci. Heideggerja postavljam na isti teren s trditvijo, da njegova resnica biti stoji na temelju prvosti Sveta, enako kot teologova v prvosti Boga in transcendentalistova v prvosti Ega. Vse tri pozicije so stališča, ki stojijo v svoji metafizični pozitivnosti.

Glede na trojno paradigmo metafizike pobivajočenja biti se zdaj lahko izognem poenostavljenemu, slabemu dualizmu, ki blokira mišljenje, in začnem radovedno odkrivati, kdo med filozofi je pravzaprav ontoteolog, kdo ontokozmolog in kdo ontoegolog. Naenkrat izpred oči izginejo demoni metafizike prezence tam zunaj, vselej zunaj in nujno izven mene. Slaba morala, ki prinaša zgolj okornost in rigidnost misli, se umakne in odstre prostor gibčnejši misli in razlagi. Lahko začnem misliti tudi hkratnost več paradigem pri kakem mislecu. Kant je ontoegolog, pa tudi ontoteolog. Enako Hegel. Tudi Descartes. Kogito in Bog. A družijo jih to, da vsi trije mislijo na rovaš sveta. Mar tak razmislek ne prinaša obeta drugačnega pogleda na Descartesa, Kanta in Hegla? Se tu ne začne dramiti nenavadno vprašanje, zakaj vsi trije stojijo tako metafizično pokončno *proti* svetu, kot ga misli Heraklit? To je nenavadno vprašanje zato, ker se tu lahko spomnimo Avguštinove metafizične drže: »Ne ravnajte se po tem svetu, vzdržite se od njega! Zakaj le če se mu ogiblje, duša živi, če se poganja za njim, umre.«<sup>12</sup> Heidegger je obenem ontokozmolog in ontoegolog. Ne gre pozabiti: zanj je tubit v *Biti in času* transcendenca. Morda pa le niso tako zelo potrebni kilometri in kilometri spisanega na temo preloma med zgodnjim in poznim Heideggerjem, vsi ti prepiri okrog pravosti bodisi zgodnjega bodisi poznega Heideggerja. Kaj pa če je treba začeti misliti – verjetno je to malce težje kot vztrajati pri enem – vzajemnost obeh? In enako tudi Nietzsche s svojim čezčlovekom na eni in »so ist est der Welt Lauf« na drugi strani.<sup>13</sup> Kako

11 Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 226.

12 Avguštin, *Izpovedi*, str. 321.

13 Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, str. 65.

hitro se v silovitosti korakanja spotaknejo kritične interpretacije, ki Nietzscheja teološko vidijo zgolj kot ontoegologa. In kako preveč škilavo, preskromno vidijo naklonjene interpretacije njegovo ontokozmološko držo. Je torej treba misliti Heideggerja z Nietzschejem in ne s Husserlom? In oba s Heraklitom?

Ponavljam: še vedno gre zahvala Heideggerju, da lahko tu razmišljam na ta način. A treba je storiti ta korak naprej: omiliti manihejskost, ki jo prepoznavam v zagovarjanju dvojnosti ontoteologije na eni strani in z metafiziko neomadeževanega filozofskega svobodnega variiranja misli, svobodnega spraševanja<sup>14</sup> na drugi. Da lahko bolje vidim in mislim razlike. Ki nedvomno so. Da sem morda bolje pripravljen za prostor teh razlik. Zato tu Heideggerja postavljam na isto obzorje: tudi on ima svojo ontohenologijo. Tudi njegov svet je vrhovno bivajoče, ki je bilo, je in bo. Vsi imamo svojo ontohenologijo.

## Resnice biti metafizike

Če torej na pozitivnosti temelja kot enega slonimo vsi, se moram začeti spraševati, kako je mogoče artikulirati razlike med posameznimi ontohenološkimi državami. Ker razlike vendarle so. In izkaže se nekaj totalno nenavadnega: te razlike se začnejo najočitneje kazati na terenu, kjer vsak metafizik zapušča tla metafizike, pogleduje v podpodje ali breztalje vselej svojih tal. Kjer je v svojem stališču in pokončni stoji sklonjen v odprtosti do nemetafizičnega. In vse tri metafizične tradicije imajo svojo nemetafizično resnico, ki se ne pusti ujeti v resnico biti kot prezenca. Precej nenavadna teza se zdaj glasi, da polno in na druge nezvedljivo resnico biti vsake metafizične drže najdem natanko na mestu, kjer metafizika zapušča ontična tla, kjer metafizik s kotičkom očesa kuka v neprezentno, nemetafizično. Tu lahko začnem z iskanjem neodpravljalivih razlik, ki ne morejo stati na resentmentalni ločnici na tiste, ki pozabljamo, in tiste, ki ne.

Kozmos, bog, človek. Ko rečem, da je eno od teh edino eno mnovega, si s tem zaprem pred nosom vrata v prostor resnice biti in lahko samo, eksplicitno ali na skrivaj ali neovedeno, stremim k prvosti lastne enosti kot edinosti. Od enega mnovega, katerega bit je nevprašljiva ali vsaj samoumevna, se moram zaobrtni k *resnici biti* enega mnovega. In tu se začne svitati, svetlikati mnogoterost resnic biti. V vsaki metafiziki kot ontohenologiji, naj bo ta kozmična, teistična ali antropična, se je že vselej presešlo bivajoče in izreklo resnico biti, le da je

---

14 Heidegger, Fenomenologija in teologija, str. 85.



ta ostala samoumevno edina in edinstvena, in na ta in samo na ta način pozabljena. Pozabljena v svoji nenavadni nezvedljivosti na druge resnice biti.

Če sem spregovoril o treh metafizičnih paradigmah, moram zdaj poiskati tri načine razkrivanja, ki so si blizu, toda nesoizmerni, in tu lahko zdaj rečem naslednje: ontokozmologija resnico biti vsega, tudi enega, razume kot igro, ontoteologija kot dar in ontoegologija kot delo.

O fenomenu daru, ki se izogne prezenci v teološko metafizični paradigmi, mi izročilo nudi že veliko mišljenega in domišljenega: Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion in Tine Hribar so, denimo, vsak na svoj način z vzratnim pogledom opredeljevali nemetafizičnost tistega, kar so metafiziki, kot sta Dionizij Areopagit in Tomaž Akvinski, že mislili, a sproti pozabljali zaradi henološkega vračanja v samoumevnost (in s tem pozabo) edine biti. To resnico biti je mislil tudi Heidegger in jo vezal na nemški izraz za biti, *Es gibt*, ki pomeni dajati se, podarjati se. »Bit se daje kot dar.«<sup>15</sup> In nekoliko naprej še bolj decidirano: »Če človeka ne bi doseglo v daru dano, tedaj bi ob izostanku tega daru bit ostala zakrita, tudi zaprta, človek pa bi bil izprt iz dosegljivosti tega: *ono daje bit*.«<sup>16</sup> Tudi Hribar je v slovenskem prostoru napisal knjigo *Dar biti*, ki je napisana z namero razkritja in ohranitve v neskritosti tega nemetafizičnega teocentrične metafizike. Darovanje je pred podarjalcem in obdarovancem in objektivnostjo daru tisto neprezentno prezentiranja. Toda če ste pozorni, boste ugotovili, da v tej apofatiki vedno znova, metafizično neumorno, na površje priplava tihi namig, da pri podarjanju brez Darovalca vendarle ne gre. Tudi zato je resnica biti kot daru resnica biti teološke metafizične paradigme.

O fenomenu igre kot neprezentnem jedru kozmološke metafizične paradigme je napisanega manj, pa vendar dovolj. Najvidnejši filozof, ki posebej izstopa v moči pisanja o afenomenalni fenomenalnosti igre, je Eugen Fink, ki s knjigo *Igra kot simbol sveta* silovito poseže v filozofsko krajino, a pri tem ostaja precej prezrt. (Je tako morda zato, ker smo zvečine zazrti v prvost ali človeka ali boga in prvosti sveta ne znamo več videti enako razločno?) Če berete to delo, vas osupne, kako so si izpeljave kljub osnovni nesoizmernosti vendarle »metafizično podobne« s teološkimi izpeljavami o bogu. Svet in bog nista (samo) vsota bivajočega, temveč transcendenca, ne svet ne bog nista vsezajemajoče, ker bi se razcepila na zajemajoče in zajeto; ostajata onkraj določil, ki veljajo za bivajoče stvari, kot čisti transcendens. Toda – istost se vendarle razklene v nesoizmerno razločenost s tem, da se bog kot nepredstavljivo eno

15 Heidegger, *O stvari mišljenja*, str. 20.

16 Prav tam, str. 22.

vsega daje v resnici biti daru, svet pa v resnici biti igre. Tudi igre, skozi katero se najprej sveti svet, igre prezenca in absence, enako kot daru, ni mogoče ujeti v prezenco. Torej tudi sveta ne. Tudi to resnico biti je mislil Heidegger, ko je obravnaval Heraklitovo ontokozmološko misel, ko pravi, da »je *physis* igra vznikanja v sebeskrivanju.«<sup>17</sup> Tu kontekstu primerno odločno odmeva silovitost zaključka v Heideggerjevem *Načelu razloga* na koncu zadnjega, 13. predavanja: »Bit se nam usoja kot otrok, ki se igra. ... Zakaj se Heraklitov v času sveta uzrta veliki otrok igra? Igra se, ker se igra. Ostaja samo igra: najvišje in najgloblje.«<sup>18</sup> Še odločnejši v tej smeri razlage, tudi Heideggerja kot misleca biti kot kozmosa, je Richard Capobianco, ki v knjigi *Heideggerjeva bit: svetlikajoče razkrivanje* govori neposredno o Heideggerjevem zbližanju s Heraklitovim kozmosom kot bitjo samo.<sup>19</sup> Igra biti in nebiti, prisostvovanja, sostvovanja in odsostvovanja je tisto prvo, česar ni mogoče fiksirati v prisotnost in prezenco, kar nima svojega objektivnega mesta nikjer na svetu, česar ne začne ali povzroči noben človeški ali božji igralec, ker je vselej že ta igra, to praignanje igre. Pa vendar je svet tisto prvo, tista podlaga, gledališki oder, na katerem se odigravajo usode ljudi in bogov.

In nazadnje še fenomen dela. Po zgledu prvih dveh ga lahko mirno razgrnem v njegovi ontološki neprezentnosti in izmuzljivosti. Lahko začnem s presenetljivega mesta, in sicer s Husserlom kot primarno egološkim metafizikom: nenehna, nezaustavljiva intencionalna storitev (nem. *Leistung*) zavesti, o kateri rad govori, je konstantno delo zavesti. Neumorno dela zavest, tako da – njegova druga sila pogosto rabljena beseda z delovnega repertoarja – konstituiraj, skrbi za konstitucijo realnosti in skozi samokonstituiranje za konstitucijo same sebe. Dela kot fenomena v njegovem delovanju ne najdem v rezultatih dela kot objektivnosti ali v zavesti kot subjektivnosti, ki intencionalno vselej neutrudno dela, ne najdem ga v objektivnosti/konstituiranosti objektov ali subjektivnosti/avtokonstituiranosti tega. Nenehno zgolj in samo sintetiziranje (tretji priljubljen »delovni« izraz) objektivnosti in subjektivnosti v samosintetiziranju. In tako se tudi delo kot storitev zavesti izmuzne prezenci, se enako kot igra in dar ne daje na način prezenca. Husserl se pri iskanju poslednjega temelja, absolutne prazavesti, zadovolji z zgolj metaforično rešitvijo te očitno nerešljive zagate prezenca: zavest v svoji absolutnosti je tok z valovi. Sprejetje metaforične rešitve pomeni priznanje, da metafizičnega izvora ne moreš uzreti neposredno.

---

17 Heidegger, *Heraklit*, str. 139.

18 Heidegger, *Der Satz vom Grund*, str. 169.

19 Capobianco, *Heidegger's Being: The Shimmering Unfolding*, str. 10.

Ne pomeni pa to priznanja, da je tvoj metafizični izvor edini izvor biti. Daleč bolj očit in neposreden pri razumevanju metafizične resnice biti kot dela je Ernst Jünger, ki silovito pravi: »V dobi delavca [...] ni mogoče najti ničesar, česar ne bi razumeli kot delo. Delo je tempo pesti, misli, srca, življenje podnevi in ponoči, znanost, ljubezen, umetnost, vera, kult, vojna; delo je gibanje atomov in sila, ki giblje zvezde in osončja.«<sup>20</sup>

Dela kot neprezentnega zgolj procesa v njegovi prvosti ni mogoče najti ne v delavcu ne v izdelku. Ni ga mogoče objektivirati ali normirati v delovno normo. Ostaja neprezentno zgolj resnica razkrivanja biti vsega. In pripada, seveda, človeku.<sup>21</sup> Delo kot ena od praresnic biti je bolj v domeni človeka kot boga in sveta. V raju se ne dela, delo se začne z izgonom iz božjega, rajsko pravega sveta. Fenomen dela tu prepoznavam kot aprezentno jedro egološke metafizike, ki se začne v evropski filozofiji razvijati z Descartesovim kogitom (ki ves čas dela na jasnosti in razločnosti predstav), napreduje s Kantovo transcendentalno enotnostjo zavesti (ki ves čas dela na enotnosti mnogoterosti), da bi doseglo vrhunec s Fichtejevim absolutnim jazom (ki ves čas dela na sebi tako, da odpravlja nejaz), Heglovim absolutnim spoznanjem kot samospoznanjem (ki ves čas dela na samoodpravljanju kot samopovzdigovanju) in Husserlovo absolutno, božansko zavestjo (ki ves čas dela na konstituciji vsega).

## Od enega k biti

Pod ontohenologijo lahko umestim ontoteologijo, ontokozmologijo in ontoegologijo kot tri zgodbe o pobivajočenju oziroma poenotenju ali kar zedinjenju biti. Razkritje afenomenalne fenomenalnosti igre, daru in dela, ki so ga namesto mene opravili drugi, mi omogoča narediti nenavaden korak naprej: ontoteološka, ontokozmološka in ontoegološka tradicija so odprte v nekaj primarnejšega, vsaka na svoj specifičen način. Kaj bi to primarnejše od enega lahko bilo, če to ne more biti ne svet ne bog ne ego?

Če hočem odgovoriti na to vprašanje, moram začeti rahljati in razpuščati neko zelo staro identiteto, ki v filozofiji vlada vse od Heraklita naprej. (Ali pa morda to ni Heraklitova misel, ampak izkupiček kasnejšega premišljanja o Heraklitu?) Namreč istost logosa in enega. Logos ni eno, logos je ubranost. Kajti eno vsega bivajočega je nekaj drugega kot ubranost enega vsega bivajočega. Z zelo tankimi ušesi moram zastriči ob tej razliki. Heidegger v *Predavanjih in*

20 Jünger, *Der Arbeiter*, str. 45.

21 Kljub temu, da je Platonov demiurg kot stvaritelj sveta po vzoru idej razumljen kot delavec ...

*sestavkih*, v enem od svojih silnih interpretativnih soočenj s predplatonsko filozofijo, pravi: »V Heraklitovem mišljenju se prikaže bit (prisostvovanje) kot *ho logos*, kot bralna lega.«<sup>22</sup> Če dobro pomislim, se Heideggerju poudarek z enega prenese na bit, ki ne sovпада z enim. Zakaj? Zato, ker je vsako eno že vselej tudi bivajoče, neki nekaj. Pred identiteto med bitjo in bivajočim pa ves čas svari sam Heidegger. In prav na ta način lahko zdaj, seveda z veliko zadržanostjo in mirnim, počasnim tehtanjem berem in glede na do sedaj rečeno po svoje razumem Heraklitov 50. fragment: »Če ne poslušate mene, ampak *logos*, je modro soglašati, da je vse eno.«<sup>23</sup> Tu moram biti zares počasen, kot je počasen med, ko teče, in to na način spraševanja. Hoče morda ta stavek povedati nekaj drugega kot to, da je *logos* eno? *Kaj pa, če je logos tisti, ki ubira v ubranost različne izpostave enega vsega?* In zato ni eno, ki ubira v ubranost mnoge ontohenologije metafizike? In je zgodba o enem zgodba metafizike kot ontohenologije, ki se kaže v (vsaj) treh podobah? In da lahko te tri dispartne metafizične resnice družijo v odprti skupnosti samo – *logos*, ki ne more biti spet eno mnogega, ki bi si ga hitro kdo spet prilastil kot edino pravega, pač pa ubranost, ki ne more in ne sme biti razumljen kot svet (umni red sveta), bog (»in beseda je bila bog«) ali človek (človekova racionalnost)? Mar nisem tudi sam na tem mestu ubran v *logos*, ki mi daje v rekanje tri različne henologije? V kaj pa sem odprt? V čem stojim, da sem v distanci do vseh treh bivajočih enih? Mar stojim, če sem napravil korak nazaj od vseh treh tal, v breztalju? Pa lahko v breztalju stojim kako drugače kot ubrano v ubranost?

Heraklit je v fragmentu 32 B opozoril na (ne)ubranost enega, s tem ko je opozoril na problem ambicije po edinem, edinstvenem in zato neubranem enem: »Eno, edino modro, želi in ne želi biti poimenovano z imenom Zevsa.«<sup>24</sup> Lahko se imenuje Zevs, lahko pa tudi ne, se pravi, kako drugače. Po dolgih stoletjih novih filozofskih snovanj lahko njegovo opozorilo razširim na (vsaj) tri edinstvenosti: želi in ne želi biti poimenovano z imenom boga, kozmosa ali ega. In vidim, kako *logos* vlada mnogoteremu bivajočemu in (bivajočemu) nemu, ne da bi bil isto z njim. Eno je *ubrano* enotujoče, če se ne dojema kot ekskluzivno edinstveno eno. Če se dojema ekskluzivno edinstveno, tako da zanika vsako drugo eno ali si ga podreja ali ga hoče použiti vase, je to eno v *neubranosti*. Resnica njegove biti je v tem primeru tisto, kar je Heidegger v poslušnosti Heraklitu in grški besedi *sarma* imenoval »kot kup gnoja, nametanega od vse-

22 Heidegger, *Predavanja in sestavki*, str. 244.

23 Heraklitos Efeški, *Fragmenti*, str. 29.

24 Prav tam, str. 236.

povsod«. <sup>25</sup> Nista ločeni med seboj, neubranost in ubranost. Oboje je resnica biti vseh metafizik. Tako kot je za Grke najlepši svet kot stanovitna ubranost, je obenem tudi vselej kot zgolj na kup nametana zmeda. <sup>26</sup>

Tri pozitivne vednosti ontokozmologije, ontoteologije in ontoegologije so in naj bodo zastavljene in afirmirane kot *via positiva*. Naj se razgovarjajo o svojem najboljšem, naj kopljejo po neizmernih globinah svojega prvega in ga artikulirajo v njegovi pozitivnosti. Naj so afirmativne. V bližanju svojemu enemu pa naj le ne zavzemajo vnaprej apofatičnega pristopa, ker naj to neizrekljivo ostane rezervirano za nekaj, kar je pred vsakim edinstvenim, edinim, enim. Naj ostane čista presežnost nečemu, česar si ne morejo prilastiti ne ontoteolog ne ontokozmolog ne ontoegolog. Kateri koli od treh metafizikov, ki začne s tem, da o (njegovem) prvem ni mogoče reči ničesar, se s tem postavi v pozicijo, da je on tisti, ki je v privilegiranem odnosu z brezodnosnim, ki je univerzalno edino eno. In tu v pozabo omahne mnogotera resničnost biti. Nihče naj ne uzurpira neizrekljivega, neupodobljivega, nemisljivega. Naj to ostane v srčiki logosa, ki je pred vsakim enim, čeprav v intimni sopripadnosti z njim. Morda je največ, kar si sam na tem mestu drznem povedati o njem, to, da je na način ubiranja v ubranost (enega, mnogoterosti enega, mnogega, celote, delov, sveta, boga, človeka, besede, govorice, misli, giba, razumevanja, plesa, glasu ...).

Tri ontohenologije, ki se osredinjajo okrog prafenomenov igre, daru in dela, pretendirajo na lastno najboljšost. In prav je tako. Zato tudi vse tri henologije svojo prvo pozitivnost artikulirajo z ultimativnimi prilastki nesmrtnosti, večnosti, nespremenljivosti, presežnosti, božanskosti itn. Katafatičnost je tu povsem na mestu. In ja, seveda, to prvo vsakega edinstvenega temelja je in ostaja spoznavno neizčrpano zaradi lastnega preobilja. Edina predikativna izjema, ki v tem mojem kontekstu ne uživa ugleda, pa je absolutnost (sveta, boga ali jaza), kajti absolutnost je kot nasprotje relativnosti in relacijskosti dobesedno brezodnosnost in kot taka začetek apofatičnosti na slabi ravni. Pot zanikanja (spoznatnosti, izrekljivosti, predstavljivosti, relacijskosti) na ravni enega, torej bivajočega, je lahko samo pot hegemonizacije oziroma homogenizacije.

## Od biti k mnogoteremu enemu

*Via positiva* vseh treh ontohenologij mi prek prafenomenov igre, daru in dela zares šele odpira oči za raznorodnost izgledov vseh mogočih fenomenov v

<sup>25</sup> Heidegger, *Uvod v metafiziko*, str. 135.

<sup>26</sup> Prav tam.

specifični metafizični resnici biti. Pa ne le to: osredotočenje na to predbivajočno vsake od paradigem, pozornost trem resnicam biti treh metafizik jemlje grobo moč in ostrino vsem spopadom za ali proti obstoju boga, spopadom za primat človeka, kozmosa ali boga. Ne le v zgodovini filozofije. Tudi in predvsem zgodovina človeštva nazorno priča o krvavosti teh metafizičnih spopadov. Naenkrat se lahko začne misliti resnico fenomenalnosti skozi optiko (vsaj) treh resnic biti v njihovi nenavadni svojskosti, različnosti, predvsem pa odličnosti. V tako razgrnjeni neodpravljeni mnogoterosti lahko posamezne metafizične odličnosti – priznajmo si, druga drugo težko razumejo – kvečjemu zbijajo šale na račun nerazumljivega drugega, nimajo pa ne biti ne časa za ukinjanje drugačnosti.

Tri resnice biti enega (sveta, boga in človeka) zdaj dajejo svojstven izgled trem velikim, če ne največjim fenomenom človeškega življenja: resnici, svobodi in ljubezni. V njihovi vzajemni bližini, pa vendar nesoizmernosti. Podobnosti, a nikakor ne istosti. Ena je resnica, ki se ti razodene kot dar presežnosti, ki se ti pokloni, te oblije kot luč od zgoraj, ko se ti daje v razodetost kot razodeti bog. Druga ena je resnica, ki se ti vnaprej vselej že daje skozi igro interpretacije, skozi razkrivajoče in zakrivajoče se namige, v igri izmikanja in primikanja smisla. In spet tretja ena je resnica, ki se daje kot delo uma, zavesti, kot delo pojma, napor mene samega v intendiranju kot razkrivanju in propozicionalno graditeljskem razsvetljevanju temin biti. Resnica, ki si jo moraš pridelati ti sam, saj ti ne bo nikoli podarjena. In ker je delo v resnici tako konstantno vselejšnje, tu tudi ni prostora za igro, saj si samo v delu najresničnejši. Tri resnice biti resnice.

Ena je svoboda, ki se ti podarja v veri v boga, druga je svoboda, ki se daje in odteguje v igri prisostvovanja in odsostvovanja, spet tretja je svoboda, ki ti ni ne podarjena in se z njo ne smeš igrati, pač pa si jo lahko samo pridelaj, saj le delo osvobaja, tudi kot delo pojma. Povsem drugače, a komaj izmerno blizu, je vera tista, ki osvobaja, tako da te potegne ven v božanski »ves iz sebe«. In povsem blizu, a spet komaj izmerno daleč, je igra tista, ki je sproščena svoboda vzajemnega preigravanja nasprotij.

Ljubezen je nekaj podarjenega, čudež, ki se ti podari, ki ti pade v naročje kot teža nebesnega svoda. Ali ti je dana ali pa je ni. Nekaj drugega, čeprav komaj izmerno blizu prve, je ljubezen kot igra, kot nekaj izvorno igrivega. Ki se porodi v igrivosti spogledovanja in osvajanja. In nazadnje še ljubezen kot delo. Kajti na ljubezni, se govori dandanašnji, je treba predvsem delati. Če na njej ne delaš, je nisi vreden ali pa jo izgubiš.

Preliminarnost takih uvidov je vsaj zame obetavna. Kliče me po artikulaciji izvorne mnogoterosti. To pa še ni vse. Se lahko ta trojna paradigma iz neke

strukturne evidence prekucne v čas in zgodovino? Mislim, da je dovolj jasno tudi že vrabcem na veji, da je današnja duhovna paradigma v prevladujoči meri ontoegološka, v najprimernejšem metafizičnem vzgibu razumetja vsega kot dela ali dela potrebnega. To ni zdaj nobena pogruntavščina v polju intelektualnega, to se na vseh koncih in krajih intelektualne krajine ve že več stoletij. Pomislim samo na Heideggerjev razmislek o nevarnosti vseprevladujočnosti resnice biti kot tehnike. To pa je tudi resnica življenjske proze, če si jo le malo bolje ogledam. Nič ti ni podarjeno, življenje ni igra. Ni ne časa ne prostora za nekakšno hvaležnost, medtem ko si pognan v delo na sebi, na ljubezni, svobodi, na odnosih, na ljudeh, svetu, ki je potreben predelave ... Delo je tisto, ki osvobaja tvoje potenciale, je tisto, v čemer si najresničnejši, v čemer si zaslužiš, prigaraš tudi še celo ljubezen. In da, na prvo mesto je v ontohenološkem smislu postavljen človek, bog in svet sta odstavljena na rob kot malovredna (potrebna odpisa, predelave itn.) ostanka starih časov.

Precej prikladno se v tej vizuri stari, srednji in novi vek razume kot sosledje treh ontohenologij: ontokozmologije (Heraklit), ontoteologije (Akvinski) in ontoegologije (Fichte). Igrivost biti pri starih Grkih, dar biti v krščanskem veku in delo na biti v novem veku. Ta filogeneza evropskega človeštva (duhovna zgodovina Evrope) pa se žal samo delno pokriva z ontogenezo človeka (ali pa je ne znam videti dobro), ki življenje začne v otroški igrivosti biti, nadaljuje z odraslim obdobjem dela na biti, da bi proti koncu življenja dojel, ob pogledu nazaj in naprej, da ti je življenje podarjeno, da ti je vsak dan podarjen.

Seveda te tri prafenomenalnosti niso ločene. Ontoegološka paradigma pozna dar in igro, le da sta zbledelo postavljena na obrobje vselej delujoče in storilnostne zavesti. In enako velja za drugi dve paradigmi. Vse to kliče po podrobnejšem raziskovanju in prisluškovanju temu, kar vsi na neki nenavaden način že vemo, pa nam zaradi ekskluzivističnega boja za prevlado že neke svoje edinstvene paradigme ostaja preveč zakrito. Tako raziskovanje morda lahko z afirmacijo mnogoterosti resnic fenomenalnosti na novo, drugače obogati kulturo. Predvsem pa pusti ob strani vsako ambicijo po zasnutku univerzalne, za vse veljavne antropologije, ki kulturo siromaši.

## **Nevarnost enega za vse – tudi zame**

Vsak izmed nas stoji v eni od treh paradigem. Zakaj potem sploh odmik od ontohenologij? Zakaj sploh distanciranje, če pa vsi, brez izjeme, stojimo v (vsaj) eni od njih? Zakaj je, drugače, zviteje rečeno, distanca boljša od substance?

Zavoljo bližine. Zaradi tistega biti skupaj, ubranosti. Distanca pomeni drugo od bližine, toda ravno distanca razgrajuje substanco kot samostojno samozadostnost monoparadigme. Stanje narazen, v naraznosti kot skupnem, četudi neimelnjivem, je tisto najbližje bližine. Ampak le, če je v dovoljšnji meri distancialno. Kaj zdaj to pomeni?

Zakaj torej ven iz ontohenologije in paradigme enega? Zaradi obeta boljšega življenja? Je metafizično utemeljeno življenje samo po sebi – slabo? Tega verjetno ne morem trditi. Precej nepregledna množica velikih, prevelikih duhov pred mano je znala pričati o tem, kako je Svet tisto najboljše, Bog tisto najboljše in Človek tisto najboljše vsega. In kdo sem, da jih tako rokohitrsko demantiram? Pa tudi – zdaj lahko razkrijem svoj metafizični moment – svet je zame res najboljše vsega, kar se mi je lahko zgodilo. Daje ljudi in bogove, je nenastal tu in bo tu tudi takrat, ko mene več ne bo. Bo tu tudi za odraščajoče in prihajajoče rodove. Neizčrpno tu, kot prazanesljiva in pranoseča košara vsega. Torej lahko trdim in stojim za tem, da je ontokozmološko metafizično zasnovano življenje boljše od drugih dveh metafizičnih tipov življenja? Morda. Tu naj tvegam edino trditev, ki posega v politično družbeno človeštva: kozmocentrična paradigma, po kateri je sveta dovolj in še več za ljudi brez boga in ljudi z bogom, je morda najboljši možni zasnutek na mnogoterosti zasnovane politike in družbe, kar jih premoremo. Teocentrična in egocentrična sta ekskluzivistično na žalost že pokazali in dokazali, da boga ni dovolj za ljudi brez boga in da človeka ni dovolj tudi še za svet in človeka z bogom. Za tem lahko previdno stojim. Lahko trdim, da ima tako razmišljanje svoj prav in svojo moč, ne sme pa ostati tisto poslednje. Glede na življenjsko fakticiteto se namreč izkaže za prekratko. Tu je substancialno moje misli lahko premalo distancialno, premalo razkoračeno. To nenavadno misel naj razloži primer moje lastne slabe, ekskluzivistične metafizičnosti. Kot rečeno, stojim v kozmocentrični paradigmi. Zame je najboljša. In ker je to moja metafizična pozicija, premorem tudi t. i. metafizično grobst in nasilje. Naj navedem svoj metafizično slab zgled. Pred časom se mi je zapisalo besedilo, v katerem sem v svoj – eden, edini – svet kot tisto prvo povabil vse tiste, ki živijo in mislijo drugo metafizično enost. Pa sem zapisal, da so iskalci zasvetja kot ontoteologi in subjektivisti kot ontoegologi rovtarji, budni sanjalci, zamejenci v svoj svet, ker mislijo, da je pravi svet drugo od tega sveta. Rovtarji in zamejenci, ker ne sprejemajo (mojega) sveta za tisto prvo: »Rovtarstvo duha in duše je od geografije veliko širši pojav. Rovtarji so tudi ljudje, ki mislijo, da je njihova resnica sveta in njihov svet edini pravi za vse, ki



živijo v napačnem svetu, ki ga je treba zaradi zablojene napačnosti odpraviti.«<sup>27</sup> In te rovtarje kot zaprte v svoj svet sem potem povabil v sredo sveta kot mojega enega, ki ga je dovolj in še več za vse svetove. In s tem sem misel po metafizično grobo zaključil. Pozabil pa sem izreči ključen, presoden dodatek: namreč da sem jaz, ki rovtarje vabim v svojo sredo, seveda tudi sam rovtar. Šele s tem bi distanca od substance postala prava distanca: avtodistanca. To pa je, drugače povedano, transcendenca, ki presega vse tri metafizične transcendence. Kot preseganje preseganja bi znala pomeniti odmik od drže vzvišenosti nad vsem, piškave vzvišenosti, ki je tako redna slaba oprava metafizične drže, ki zna biti, to vidim pri sebi, nasilno metafizično prezirljiva in žaljiva.

Tudi ontokozmološka paradigma je lahko enako moralno oporečna in problematična, kot sta lahko problematični ontoteološka in ontogološka, ki na vse, kar ne postavlja na prvo mesto boga ali človeka, gledata kot na zablo-do, nihilizem in razčlovečenje. In zato je potencialno enako nevarna tudi v družbenem, političnem smislu. Vsi stojimo v metafiziki in vsi smo ekskluzivisti. Vsi imamo svoje eno. In zato smo vsi rovtarji. In pred metafizično grobstvo nas – morda! – lahko rešuje totalno nenavadna odprtost v ubranost. Sveta je resda dovolj za vse. Toda ubranosti je več kot dovolj za človeka, boga in svet. Zato pa – tisto, kar ubira tri henologije, tri metafizične pozicije v enost, naj ne bo eno. Ker ni nič bivajočega, ker ni niti eno niti mnogo, niti del niti celota, ni niti absolutno niti relativno, niti moje naše niti tvoje vaše, oziroma je lahko najbolj, na najboljši možni način naše samo tako, da je nikogaršnje ...

## Zaključek

Torej ne ontoteologija, pač pa ontohenologija. Celota bivajočega je ubrana v eno, v mnogoterost enega, ki zedinja mnoštvo, toda eno ni isto kot logos. Zato je onto-heno-logija dobro poimenovanje za to, s čimer imamo v evropski duhovni tradiciji opraviti. *To on, to hen* in *ho logos*, bivajoče, eno, ki zedinja vse bivajoče, in logos, ki ubira v ubranost eno mnogegega, mnogo enih mnogegega. Vzajemnost skozi sopripadnost – v raznosu. Tu je potrebna najtišja zbranost za odprtost. In naj me le odmakne od močnega metafizičnega stališča, ki je tako rado neovedeno nasilno, grobo, žaljivo. Te nasilnosti in grobsti, kot sem pokazal pri sebi, smo brez izjeme zmožni vsi. Zato le na kratko: ne substanca, pač pa distanca. Ne distanca, pač pa avtodistanca.

<sup>27</sup> Lozar, Prulček in svet.

Sem sploh kaj dosegel? Kaj drugega, kot je dosegel Heidegger, ki je zaslužen za začetek mojega prispevka v spraševanju po biti enega? Odprtost v odprtost biti, uglašenost z jasnino biti, ubranost z dogodjem, ki ni nič biva-jočega in zatorej tudi eno ni. Vsa ta Heideggerjeva imena govorijo o tem, da je sam že stal v tem čudnem breztalju kot breztemeljnosti predhenološke jase biti. Moj prispevek ne prinaša prav nobenega odkritja. Morda pa je njegov pomen vendarle mogoče razbrati v opozorilu, ki ga namenim Heideggerju, heideggerjancem, slehernemu metafizičnemu človeku (se pravi vsem nam) in seveda najprej sebi: da sem pozoren in vztrajno budno spremljam sebe, ko zdrsnem v henološko ekskluzivistično dobrohotnost za vse. Da postanem bitje gibke avtodistance. V začetku je naraznost. In gibkost je potrebna za stanje v breztalju.

Kakor kroga ni brez okroglosti, gibkega življenja ni brez prepisne mnogoterosti. Prav na to nas morda s svojo duhovitostjo opozarja Nietzsche, ko v *Zaratustri* zabeleži naslednji presodni dogodek v našem evropskem življenju:

»S starimi bogovi je šlo vendar že dolgo h koncu: – in resnično, imeli so dober vesel božanski konec!

Niso ‚mrknili‘ do smrti – o tem pač lažejo! Narobe: nekoč so se sami na smrt – nasmejali!

To se je zgodilo, ko je najbolj brezbožno besedo izrekel eden od bogov sam – besedo: ‚Bog je eden! Ne smeš imeti nobenega drugega boga zraven mene!‘ –

– neki stari bradati bog, ljubosumen godrnjav, se je tako spozabil: –

In vsi bogovi so se takrat smejali in se zibali na svojih stolih in klicali: ‚Kaj ni ravno v tem božanskost, da bogovi so, ni pa boga?‘

Kdor ima ušesa, naj sliši. –«<sup>28</sup>

## Viri in literatura

Avguštin. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba, 1978.

Capobianco, Richard. *Heidegger's Being: The Shimmering Unfolding*. Toronto: University of Toronto Press, 2022.

Heidegger, Martin. *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1967.

Heidegger, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin. *Identiteta in diferenca*. Maribor: Založba Obzorja, 1990.

Heidegger, Martin. Fenomenologija in teologija. *Phainomena*, 3, 1994, št. 9–10, str. 70–95.

---

28 Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 212–213.

- Heidegger, Martin. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- Heidegger, Martin. *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Heidegger, Martin. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Heidegger, Martin. *O stvari mišljenja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2019.
- Heraklitos Efeški. *Fragmenti*. Maribor: Založba Obzorja, 1992.
- Jünger, Ernst. *Der Arbeiter*. Stuttgart: Ernst Klett, 1981.
- Lozar M., Janko. Između onto-teologije i onto-kozmiologije. *Filozofska istraživanja*, 38, 2018, št. 4, str. 863–872.
- Lozar M., Janko. Prulček in svet. Od rovt do kozmosa. Dostop: <https://www.prulcek.si/editorial/prulcek-in-svet-od-rovt-do-kozmosa/> (28. 2. 2023).
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra*. Berlin: De Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zarathustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Platon. Parmenid. *Problemi*, 34, 1996, št. 7–8, str. 7–54.
- Thomson, Iain. Ontotheology? Understanding Heidegger's *Destruction of Metaphysics*. *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 2000, št. 3, str. 297–327.