

Heidegger és a kereszténység meghaladásának kérdése

2013 augusztus 28. Flag

Szöveg méret

90
Mentés

- 0

Értékelés kiválasztása
Még nincs értékelve

Mérték

Martin Heidegger 1936-ban el?adást tartott a Freiburg-an-Brisgau-i Egyetemen Friedrich Schelling munkásságáról és különösen a szabadságra vonatkozó értekezésér?l.

Az el?adás szövege Németországban Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) cím alatt jelent meg (Niemeyer, Tübingen 1971).

Schelling munkásságában Heidegger a sajátjáéhoz hasonló fellépést lát, mivel a „lét kutatásának historiális vizsgálatáról” van benne szó. Heidegger szerint Schelling valójában nem a szabad akaratról való elmélkedést célozza meg, ahogyan nem úgy tekint a szabadságra sem, mint az ember egyik tulajdonságára, hanem éppen ellenkez?leg: az ember tekintend? a szabadság egyik tulajdonságának, minthogy ez utóbbi fedi fel a lét lényegét. Mindazonáltal ha Heidegger magáévá is teszi Schelling meglátásait, meg is haladja azokat, hogy egy tulajdonképpeni ontológiai vizsgálódásba fogjon, és ily módon rátérjen a kereszténység pogánysággal szembeni helyzetére, esetleges meghaladásuk helyzetére, és ebb?l kiindulva az ember világban elfoglalt helyzetére. Különösen az utóbbi aspektusok iránt érdekl?dünk.



Van egy gondolat Martin Heideggernél, amellyel gyakran találkozunk munkásságában, és amely az alábbiakban foglalható össze: a kereszténység azáltal, hogy végrehajtotta az európai mentális világ totális racionalizálását, „létrehozta” a modern világot. Ezt a világot manapság nem tagadni kell, hanem meg kell haladni. Korszakunknak, amely a világ „számító ész” általi „rendszerbe állításának” ideje, van egy pozitív eleme, ti. az embernek és hatalmának megvalósulandó uralma és beteljesedése, illetve egy negatív tényez?je, az átlátszó és misztérium nélküli, a létez?re öszpontosító és a „lét elfeledése” által megsebzett világ kiábrándítása. Kereszténységellenesnek deklarálni magunkat nem más, mint reaktiválni a keresztény tudatot; ellene foglalni állást annyi, mint hozzá képest határozni meg önmagunkat. Azáltal viszont, hogy posztkereszténynek jelentjük ki magunkat, belépünk a historiális alapító területére. „Európa történelmét a kereszténység határozza meg a jelenben és a jöv?ben is, még azután is, hogy állítólag elvesztette hatalmát. Ez az oka annak, hogy egy posztkeresztény id?szak radikálisan különböz? valami lesz a prekeresztény id?szakhoz képest”, írja Heidegger (p. 251). Másként mondva, a kereszténység meghaladása semmiképpen sem jelentheti a prekeresztény pogánysághoz való visszatérést, mert immáron tudjuk, hogy minden „históriku” pogányság jöv?je a kereszténység. „Ha mindenképpen ragaszkodunk ahhoz, hogy pogánynak min?sítsük azt, ami nem keresztény, akkor lényegi különbséget kell tennünk pogányság és pogányság között, s ekképpen kérdésessé válik, hogy egyáltalán mindenáron pogányságról kell-e még beszélnünk, mert hiszen a pogányság maga is egy keresztény fogalom, akárcsak a b?n” folytatja Heidegger (ibid.).

Két különböz? pogányság létezik tehát az ?ket megalapozó genealógiai elveknek megfelel?en. Az els? históriku természet?, amennyiben a régi paganizmushoz való feltétlen visszatérésen alapszik, míg a másik már nem

történelem radikális átalakítása, vagyis ténylegesen a történelem titkos törvényszer?ségének a végrehajtása. (...) E matamorfózis tényleges végrehajtása annak a m?ve, aki alkotó", pontosít Heidegger (ibid.). A kereszténység meghaladása és annak megteremtése, amelyet jobb híján pogányságnak hívhatunk - értve ezalatt az európai tudat autentikus mélyében rejl? és cselekv?, feltárásra váró valamit -, nem csupán a filozófia és a teológia területén következhet be, hanem els?sorban és mindenekfölött történelmi vagy politikai tettekben is meg kell mutatkoznia.

„A jöv?höz viszonyulni semmit sem változtat; ha ez csak meghosszabbodás, a jelen meghosszabbodása, maga ez a jelen szilárdult meg", írja Heidegger (aki itt nyilvánvalóan a kereszténységre céloz, amely „megszilárdítja" a jelent és csak egyenl?sít? társadalmi erkölccsé változott halott ideáljainak fényében avathatja fel a jöv?t). Ennélfogva ahhoz, hogy újból megnyíljon számunkra a történelem építésének perspektívája, az kell, hogy a jelenben bekövetkezzen egy szakítás, amely egy másik múlt újrabirtokbavételével ki fogja üríteni a keresztény tudatot. Ezzel az egyetlen és kizárólagos feltétellel a jöv? nem egy „aktuális" jelen, hanem egy már létez?, de még „inaktuális" jelen meghosszabbodása lesz, hiszen a posztkeresztény tudat immáron megformulázható, él? és a legrégebbi európai emlékezetnek megfelel?, noha még nem felfedett, tehát még nem cselekv?. Mindezt Heidegger a következ?képpen fogalmazza meg: „Ami kérdéses számunkra, az nem egy befejezett múlt jelenéhez lehet? legközelebb es? történelmi magyarázat, hanem egy historiális különböz?ség (Auseinandersetzung) attól, ami volt, és ami ezért kifejti a jelenlétét" (p. 290).

A keresztény teológia azáltal, hogy az isteni racionalitásnak való alávetéssel átlátszóvá tette, egyúttal ki is ábrándította a világot és a történést, kiszolgáltatva ?ket a számító észnek. „A létez? területe teljes terjedelmében, úgy, ahogyan keresztényi módon volt kitapasztalva, most radikálisan át-helyez?dött és át-alakult egy olyan gondolat törvényszer?ségének megfelel?en, amely minden lényt az alapító számító viszony összetartó és összefügg? formája szerint határoz meg", írja Heidegger. Valójában ugyanis az a törvény, amelyb?l a kereszténység („a gondolat legalitása") ered, és amely megfelel Jahve törvényes rendjének, egy világnézetben szekularizálódott, éspedig egy olyan világnézetben, amely manapság jobban, mint valaha, racionális, számító, kauzális módon képzeli el a világot, és ezáltal a homogenizálására törekszik. Heidegger sajnálattal tapasztalja ezt a tényállást, de mégsem szándékozik megváltoztatni a történelmet.

Összeköti és szembe állítja ezt a világra nézve káros racionalizációt egy új emberi „szabadság" megjelenésével, amely egy historiális folyamatban a világ újbóli elvarázslására hivatott. Ugyanúgy, ahogy beteljesülése révén a technikának meg kell haladnia és meg kell fordítania a létez? halálos racionalizációját, amelyért felel?ssé tehet?, és ugyanúgy, ahogyan a racionálisnak fegyverként kell szolgálnia a ráció ellen, ekképpen a posztkeresztény korszak bekövetkezte is a világ keresztényi átlátszóvá tételének és kiábrándításának bevégz?dése révén válik majd lehet?vé. „Nem azért t?ntek el a horizontról a kereszténység lenyomatát magukon visel? létezés teljességének a különböz? területei, mert az egyház tanítása veszít az erejéb?l és már nem az els? és hiteles igazságforrás. Éppen ellenkez?leg, a létez? teljeségének az elrendezése - isten, a teremt?, a teremtett világ, a világ részét képez? és az istennek szánt ember -, az ábrázolt létez? totalitása most egy új birtokbavételt követel meg az önalapító tudás alapján és közvetítésével", mondja Heidegger.
Ebben egy posztkeresztény teológiára való felhívást kell látni, amely egy pogány „onto-teológia" lenne? De mi lesz akkor istennel?
Schelling Isten lényegét egy megváltoztathatatlan „lényként" interpretálja, máshol ugyanakkor azt írja: „Elismerjük, hogy a levés fogalma az egyedüli, amely megfelel a dolgok természetének."



Minthogy a dolgok alapja és levése istenben van, és Schelling szerint ez utóbbi megváltoztathatatlan, mert teremtés nélkül létez?, istenben tehát két elvnek kell meglennie. A dolgokat mint olyanokat (Heideggernél a létez?t) a levés uralja: különböz?ek istent?l, de ugyanakkor semmi sem lehet különböz? istent?l (merthogy a létez?t a létezés alapítja). Meg kell tehát próbálkozni az ellentmondás feloldásával. Erre törekszik Schelling, aki úgy véli, hogy „a dolgok alapja abban van, ami magában istenben nem önmaga". Ily módon a dolgok nem magától Istent?l erednének, hanem abból az elvb?l, amely magában istenben lakozik, és amely annak „a vágya, amelyet örökké érez az Egy(etlen), hogy létrehozza önmagát." Ez a vágy, Schelling szerint, nem tudatos. Tiszta állapotú akarat; valamiképpen „megel?zi" az értelmet is - úgy ahogy isten vágyódó része megel?zi magasabb rend?, megváltoztathatatlan és tudatos részét. Schelling ily módon a világtól különböz? monoteista isten klasszikus meghatározásába ismét beiktatja „az önmagában és önmagáért tekintett vágy lényegeként" vagy „a felfogást nélkülöz? vágyként" min?sített elvet, amely a tudatos létezéshez örökké hozzá-tartozóan jelentkezik. Ezzel ugyanazt az eljárást követi, mint a Régiek, akiknek az istenségeik egy ugyanazon istenfelfogáson belüli különböz? „elvek" kifejez?dései voltak.

Megkülönböztetvén egy „tudatos" istenelvet és egy tudattalant, amelynek az „eredeti" különlegessége az, hogy az isteni „létezésének az alapját" alkotja, Schelling sem tehet mást, mint hogy elveti a keresztény hagyomány dualizmusát, amely radikálisan megkülönbözteti istent a világtól. Schelling számára ugyanis az egyedül lehetséges dualizmus az, amely magában az istenségben lakozik: „Ez az egyedüli dualizmus, amely igazolható, az tudniillik,

amelyik elfogad ugyanakkor egy egységet", majd így folytatja: „Nem kell félni, hogy összetévesztik az itt létesített viszonyt azzal a dualizmussal, amelyben az alárendelt mindig egy lényegében rossz elv, és éppen ezért isteni eredetében teljesen elképzelhetetlen marad". Következésképpen Schelling „isteni eredetet" tulajdonít e világ „dolgainak", amelyek a levésnek vannak alávetve, és amelyeket az önmaga létrehozásának ellenállhatatlan vágya (ezt hívja Nietzsche akaratnak) kormányoz, elválva ezáltal kora filozófiai hagyományától, amelyet teljesen áthatott a létez?k világának keresztényi leértékelése.

Ezek a szavak felkeltik Heidegger figyelmét, aki megjegyzéseket f?z hozzájuk. Heidegger is elutasítja a „lényegi" és megváltoztathatatlan isten dualista sémáját, aki egy rajta kívül (ideiglenesen) levésben lév? világot alkotott volna. A létezés és a levés ellenben összemosódott és nem teremtett. „Az isteni létezés lényege a levés. Felhatolván eme levés alapjáig, megpróbáljuk tekintetbe venni azt, ami Istenben van, abban az értelemben, hogy az eredetileg mind az alap, mind a létezés által meghatározott. (...) Éppen azért, mert az isten-lét lényege egy ilyen levés, a dolgok léte (Sein) is csak levésként képzelhet? el, tekintve, hogy ami van, abból egész egyszer?en semmi sem képzelhet? el istenen kívül." Mindez azt jelenti, hogy a világ és isten összemosódott és nem teremtett a levésben. „A teremtés nem a természet el?állításából áll, hanem a teremtés el-hajlás a természet örök lényegének idejében" (p. 215). Ilyen feltételek között a létez? „istenben alapszik", anélkül hogy „isten által lenne okozva".

Heideggernél az emberi és isteni között nincs szétválás. Az ember isten alapja. És ha Heidegger a modern id?k céljaként t?zi ki „az ember lényegének felépítését a létez? teljességén belül", ugyanakkor pontosít is: „Ebben az építkezésben az embernek azon létez?ként kell megnyilvánulnia, aki eminens értelemben véve isten: az ember isten" (p. 219), majd hozzáteszi, hogy az ember „az a hely, amelynek hála isten magába foglalja a természetet… és ? a természet".

E szerint az ember nem is annyira a világ anyagi leigázására hivatott, mint inkább arra, hogy „spirituálisan" azzá váljék, aki a létez? központjában van. Heidegger ezekkel a szavakkal fejezi ki az emberfölöttiséget: „Az emberi akarat önmagában semmi más, mint az isten elfojtott ösztönzése, aki még alapjában marad. (...) Az ember az értelem fénye fölé emelkedik" (p. 245). Az emberben tehát egyszerre van jelen az öntudatlan, isteni alap és a tudatos természet? „szellem", amely az isteni levés. Az emberi eme két aspektusa egyszerre egyesített és szétválasztott: „Az emberben … a két elv sajátos egységet alkot: az alap mélysége … és ... a létezésbe ható akarat egyesül benne. Az emberben található a legmélyebb szakadék és a legmagasabb ég" (p. 241). Az ember ezáltal az isten „teremt?jévé" válhat, minthogy - véli Heidegger a panteizmustól eltér?en - „istent?l elválasztva", de akarva azt, ami az isteni lényegét és alapzatát alkotja, vagyis az „alapot", az „alap legtitkosabb akaratát akarja". Az ember ily módon „transzcendentálja mindazt, ami természetes és m?vi. (...) Saját akaratként valójában szabadon mozog az egyetemes akarathoz viszonyítva." Ez az isteni természet? univerzális akarat vak és öntudatlan. Az emberi akarat ellenben tudatos; benne tanyázik a szellem, amely az isteniben nem talál otthonra. Az ember ugyanis egyedüli a létezés-levésben, aki „elhatározhatja magát". „Az elvek, a sajá(ságos) akarat és az egyetemes akarat köteléke az emberben egy szabad kötelék, nem pedig egy szükséges kötelék, mint istenben. Az ember saját szellemi akaratként a természet fölé emelkedett és már nem csak az egyetemes akarat szolgálatában áll", mondja Heidegger (pp. 245-246).

Schelling nyomán Heidegger kifejleszti az antropológia teljes filozófiai magyarázatát, amely egyszerre származik egy újpogány teológiából és az emberi mivolt „etológiai" diskurzusából. „Az állat sohasem lehet rossz, jegyzi meg Heidegger. A rosszsághoz ugyanis szellem tartozik. Az állat sohasem léphet ki abból a meghatározott fokú saját egységb?l, amely övé a természetben" (p. 249). Az állat egy „automatikus" magatartást birtokol, amely megfelel annak, amit az etológiában a veleszületett és beprogramozott viselkedési sémák alatt ismernek. Az emberi mivolt ellenben még az állati ösztönnél is mélyebb biológiai begyökeresedéssel jellemezhet?, ugyanakkor azonban eme ösztön mederben tartásának a képességével is, miáltal felszabadulhat a biológiai természett?l és a faj kényszer?ségeit?l. „Az alap feszültsége, mondja Heidegger, sohasem jut el (az állatnál) az önmaga tudásának világosságáig, mert benne az alap nem éri el sem a vágy legbels?bb mélységét, sem a szellem legfels?bb tágasságát" (p. 249). Az ember viszont megvalósítja ezt az átfogást, amely egyszerre dionüszoszi, alapközeli és apollói, a legkulturálisabb, a „legszellemibb". Heidegger tehát - ebben Konrad Lorenzhez és Arnold Gehlenhez hasonlóan - azt írhatja, hogy „az embernek van fenntartva az a kétes kiváltság, hogy az állatnál is mélyebbre süllyedhet, miközben az állat nem képes az elvek eme ki-fordítására" (ibid.). Csak meglep?dhetünk itt a biológiai és spirituális között a létezés-levésben létrehozott kölcsönös viszony és folyamatosság miatt, és ezért óhatatlanul is a természetünk önváltoztató tudománya által nyitott lehet?ségekre gondolunk. A dolgok ezen aspektusa, úgy t?nik, nem kerülte el Heidegger figyelmét sem, aki kijelenti: „Az ember az a lény, aki felboríthatja a lényegét alkotó tényez?ket, aki felboríthatja jelenvalólétének (Dasein) ontológiai mellérendeltségét" (ibid.).

A véglegesnek és megváltoztathatatlannak alkotott emberi természet eme tagadása vezeti el ahhoz Heideggert,

hogy felvesse a rossz problémáját - amely egy régi filozófiai és teológiai vitatéma -, mégpedig a zsidókereszténységt?l nagyon távol álló perspektívában. A rossz valójában az „alaphoz" viszonyul; „az ?salap primordiális akaratának a megnyilvánulásában rejlik" (p. 249); a rossz az, ami „a legpozitívabb magában a természetben" (ibid.). A rossz itt nem egy eszkatologikus harc végén kiiktatásra hivatott ideiglenes elvként van elképzelve, amely harcnak a finalitása (a Jó gy?zelme) transzparens lenne, ahogy azt a monoteista teológia állítja. A levés dualista látomásában a rossz kiábrándult és szellemtelenített, míg Heidegger negatívként értelmezi azt, amely persze tagadásként van jelen, de egyébként titokban megtermékenyíti a történelmet. A rossz alakja a valóság és a létez?k szintjén az „önszeretet" és az „egoizmus" révén jut kifejez?désre, amelyek nem hibák, hanem egyszerre ontológiai és biológiai jellemz?k, amelyek által a sorsa titokzatosságába merített ember életben tartja magát. „A rossz ahhoz a területhez tartozik, ahol a szellem és a történelem uralkodik", jegyzi meg Heidegger (p. 250), kritizálva tehát azt, hogy Schelling a rosszat a b?nnel azonosítja, amely egy mélységet nélkülöz? fogalom, és eltüntette a rossz metafizikai fogalmának az „igazságát" és pozitív negativitását. „A b?n teológiai fogalmának a szekularizációja együtt jár a rossz metafizikai fogalmának az elkereszténye sítésével", avat be bennünket Heidegger. Ez a konfúzió, amely Schellingen és Hegelen kívül az egész német idealizmust, s?t a teljes nyugati filozófiát jellemzi, arra késztette ez utóbbit, hogy elfogadjon egy kártékony dualizmust (rossz / b?n kontra jó / megbocsátás), amelynek egyik következménye a jelenkori nihilizmus. A rossz ideájának ontológiai mélységben való restaurálásáról és a levés filozófiájában történ? újbóli legitimálásáról van tehát szó.

A rossz valójában az emberi szellem „per-verziója", magyarázza Heidegger. Ez azt jelenti, hogy két aspektust ölthet magára: a destruktív egoizmusét, de ugyanakkor a hódító és konstruktív „saját akarat" ön-meger?sítését is. Ez a gondolat megtalálható Heideggernek a modern technikára vonatkozó írásaiban, amelyet bomlasztónak és homogenizálónak tekint ugyan, de virtuálisan pozitívnak és üdvösnek is. A rossz eleve köt?dik az emberi szellem „tudatos akaratához", mely által uralja a természetet. Paradox módon a Frankfurti Iskolához tartozó Erich Fromm és Ernst Bloch egyetértett ezzel az analízissel, de egy eltér? értékválasztást valósítva meg, az emberi hatalomvágy és a rossz közötti eme kapcsolat tényéb?l következ?en elítélték az ember világ fölötti technikai uralmát éppúgy, mint azon törekvését, hogy önmagát spirituálisan istenné emelje. Valójában Heidegger helyreállítja a rosszat, nem akként, mint ami rossz, hanem mint ami - emberfölötti lévén, és arra késztetve az embert, hogy mindent kisajátítson és mindent átalakítson - ugyanúgy válhat a legrosszabbá, mint a legjobbá, torkollhat bukásba vagy felemelkedésbe. A rossz tehát egy olyan elv, amely egyszerre alkotó és kockázatos. Jól megfelel az emberi leggyakoribb heideggeri definíciójának, amely szerint emberi az, ami a „legnyugtalanítóbb". Ebb?l ered magának a rossz fogalmának az emberfölötti (szuprahumanista) meghatározása: „A rossz … az egyetemes akarat fölé kereked? saját akarat uralma" (p. 257). A rossz ily módon a természetben jelenlév? alapelv tudatos áttételeként jelenik meg, mint valamennyi életforma egymás közötti versengésére és ön-kitörésére irányuló törekvés az él?k teljességének legnagyobb „javára". Tudatossá téve, ez az elv az embernél a „viszály szellemévé" (Entzweiung) válik, amely nélkülözhetetlen a történelmi dimenzióhoz. Ezért Heidegger a rossz elleni metafizika apostolait vádolja, akiknek célja végeredményben a történelem homogenizálása, másként mondva: megállítása. És itt els?sorban Hegelre gondol, akinek „az egyetemes történelmi terveiben van valami lehangoló" (p. 259), és amelyekkel „a történelmi mobilitás lényegét" állítja szembe, amelyben „a rossz szelleme jelentkezik".

Ez az életben jelenlév? rossz, amely azt a megoldhatatlan problémát okozza a kereszténye knek, hogy vajon a szeretet istene miért hagyja cselekedni a rossz elvét, ez a rossz, amely az élett?l mint lényegében szorongástól való menekülésre készteti, odáig vezeti Heideggert, hogy radikálisan megfordítsa az emberi létezés „értelmére" vonatkozó keresztény problematikát. A megélt rossz, a létezés szorongása többé már nemcsak a (mennyei Jeruzsálemben vagy a szekularizált ideológiák társadalmi paradicsomaiban ígért) „való élet" alapvet?en különböz? ideiglenes megpróbáltatása, hanem éppen ellenkez?leg, az élet központi csomóját alkotja. A balszerencse többé már nem a szorongás, hanem ellenkez?leg, a szorongás hiányának az eshet?sége. A szorongás ugyanis megtermékenyít? és úgy jelentkezik, mint amely az életért való harcra buzdít, vagyis a legautentikusabb öröm (és nem pedig „boldogság") formája. Heidegger szerint „a vitális szorongás egy metafizikai szükségesség, amelynek semmi köze sincs a félénk és csügged? egyén kis nyomorúságaihoz. A vitális szorongás az emberi nagyság által megkövetelt el?feltételezés, amelynek - nem lévén abszolút - szüksége van el?feltételezésekre. Mi lenne egy olyan h?sb?l, aki sohasem hagyná magában kifejl?dni éppen a legmélyebb vitális szorongást? Egy egyszer? hisztrió, egy hetvenked? vagy egy elvakult vadállat. A Dasein szorongása arról tanúskodik, hogy az ember ki van téve a rossz hatékonyságának, éspedig lényegi módon" (p. 262).

Ez az interpretáció, amelyet arról a módról nyújtunk, ahogyan Heidegger „felfogja" istent és levezeti bel?le az ember egzisztenciális helyzetét, egy olyan perspektíváé, amelyben az „alap" képviseli a világ létezés-levését, „isten" pedig a világot elgondolni próbáló emberi szellem kivetít?dését. „Isten visszatérése" nem tekintené azt többé „érték" gyanánt, hanem a „létet elgondoló" és ezáltal istent-teremt? „emberi szellem" vállalkozásaként. A keresztény perspektíva teljes felborítása ez, mert többé már nem az isten az, aki akarván és kigondolván az

embert, megmenti ?t, hanem az ember az, aki megmenti önmagát - és aki megmenti istent -, végigondolván a létezést. Isten tehát az emberi akarat és szellem tettére vezethet? vissza, eme akarat támadására és eme szellem lételgondolására. Támadás, amelynek nincs célzatossága, mert nem próbál értéket létrehozni (tehát eredményt elérni), hanem magának a létnek engedelmeskedik, vagyis az alapnak, amely a levéssel azonosul.

Egy ilyen „ontológiai teológia” teljességében monistának t?nik: a létezés-levés feltámasztja a tudatot és rábírja az emberi akaratot és szellemet arra, hogy végiggondolják azt. Isten képviseli eme inter-reláció folyamatát, er?mezejét. ? a szikra, amely az emberi szellemet a léthez köti. Ez a túllépés, amely véget vetne a lét elfeledésének, nem egy tisztán intellektuális vagy misztikus, hanem historiális megformulázásban fogja megtalálni a bevégz?dését.



Ez a túllépés történelmi tettekben fog beteljesedni, amelyeknek tárgya a jelen átalakítása lesz, egy másik múltat adva neki. Ennek az átalakításnak az „eszköze” pedig annak az ember általi elismerése lesz, hogy az ember a szabadság megszállottja, amelynek Schelling felfogta a lényegét, és amely egyedüliként engedélyezi az embernek, hogy önmagára ismerjen a létez?k lényegében, vagyis olyasvalakiként ismerjen önmagára, akinek az ön-affirmációját semminek sem kell megállítania. A keresztény ember alávetve marad egy istennek, akinek tárgya a Törvény kimondása. Az ember, ahogyan azt Heidegger elképzeli Schellingr?l írt kommentárjában, tudatosan közrem?ködve minden dolgok létében, felszabadítottként építi fel önmagát. Ez a felszabadítás, amely támadás, istennek is nevezhet?.

Guillaume Faye

(Ford.: Gazdag István) - www.antidogma.hu



Ajánló