

Tine Hribar

PRIHODNOST POSLEDNJEGA BOGA

Bistvo fenomenologije je, da "realno eksistenco" stvari, ko skuša odgovoriti na vprašanje o njihovi danosti, postavi v oklepaj. Stvar sama za fenomenologijo ni stvar na sebi, marveč stvar za nas. Stvar sama je fenomen, se pravi, identična je s tem, kako se nam kaže oziroma prikaže.

Temu fenomenološkemu izhodišču sledi tudi Heidegger. Tako že v času Biti in časa zavrne razpravo o tem, ali Bog biva (obstaja) ali ne. Heideggrovo izhodiščno in hkrati vodilno vprašanje je vprašanje (po) biti, natančneje vprašanje po smislu biti. Smisla ob tem ne gre razumeti kot pomena ali namena. Ker vsi odgovori izhajajo iz vprašanja po smislu biti, je tudi vprašanje po biti Boga pred takšnim ali drugačnim odgovorom o njegovem bivanju ali o pomenu bivanja Boga.

1.

Vprašanja po smislu biti torej nikakor ne smemo enačiti z vprašanjem o smislu (pomenu) življenja. Še manj s kakim neposrednim odgovorom glede smisla življenja (bivanja), na primer z odgovorom, da je smisel bivanja (življenja) v Bogu oziroma da je Bog edini Smisel vsega, kar je. Ta odgovor lahko povežemo s pomenom tega, da Bog je in na njegovi podlagi lahko zatrjujemo, kaj bi bilo, če ne bi bilo Boga. Toda znotraj tega zatrjevanja lahko izrečemo nešteto stavkov, neštetokrat lahko potrdimo bivanje Boga, o biti Boga še zmerom ne bomo vedeli ničesar. Kajti znotraj vprašanja o biti ne gre za bivanje ali nebivanje, marveč za oziranje zgolj in samo na bit, za bitjo.

Vprašanje po smislu biti, tudi po smislu biti bogov (Boga), je vprašanje

o tem, kako razumeti je v sestavi besed, kakršne so: kamen je, drevo je, živalje, človek je, bog (Bog) je. Običajno takšen sestav besed razglasimo za eksistenčno izjavo, govorimo nadalje o eksistenčni biti (za razliko od predikativne in kopulativne biti), ob tem pa spregledamo, da smo mimogrede zenačili bit in bivanje in ju s tem že tudi pomešali. Tako se nam smisel biti sprevrže v pomen bivanja in ta, kolikor računamo še na bivanje po (tukajšnjem) bivanju, v namen ali smoter bivanja. S tem pa smo fenomenološko gledišče seveda že spreverili v teleološki pogled. In če nam telos pomeni toliko kot theos, smo že tudi sredi teologije. Vprašanje po smislu biti pa ni te(le)ološko, marveč ontološko vprašanje. Tudi v primeru, ko se nanaša na Boga oziroma na njegovo bit. Slej ko prej je namreč v ospredju bit, ne pa to ali ono bivajoče.

O Bogu sicer lahko rečemo, da ni nekaj bivajočega. Da presega, kolikor pomeni Nad-bivajoče kot tako, vsakršno bivajoče. Toda ob tem si spotoma že mislimo: vsakršno drugo, siceršnje, končno in začasno bivajoče. Kolikor bog, tak ali drugačen, je, ima torej bit, o njem ne moremo reči, da ga ni. Da ni bivajoče ali da ni nič bivajočega. Ni nič začasno bivajočega, ker je, vsaj na ravni izjave, tisto večno bivajoče. Je ne-skončni, a prav zaradi tega je in je bivajočni Bog, ne pa nebivajočni ničes.

Vendar pa smo s tem že izstopili iz ontologije, zašli v območje teologije, posegli v znotrajteološko razpravo in se tako že zelo približali pozabi biti, na katero Heidegger vztrajno opozarja. Tej pozabi, ki ni zgolj naša spozaba ali kaka psihološka pozabitev, še manj psihoanalitična potlačitev, se izognemo samo, če se spomnimo ontološke difference.

V območju ontološke difference, se pravi razlike med bitjo in bivajočim, nahajamo tri ravni.

Prva raven je raven znotrajmetafizične difference, raven razlike med

bistvom (esenco) in bivanjem (eksistenco) znotraj ontoteološke identitete, identitete med bitjo in bivajočim v pomenu istovetnosti biti bivajočega in bivajočega (v) biti, bivajočnosti bivajočega in vse bivajoče presegajočega vrhovnega (nadbivajočnostno) bivajočega. V končnem, začasnem bivajočem se bivanje in bistvo bivajočega razlikujeta, v vrhovnem bivajočem, ki mu metafizika pravi tudi bog, pa te razlike ni, ker je vrhovno bivajoče kot nadbivajočnostno (večno, neskončno) bivajoče čisto bivanje ali bit sama. Prav zaradi tega je potrebno govoriti o znotrajmetafizični diferenci, o diferenci znotraj onto-teološke identitete, torej o diferenci, ki je podrejena identiteti, namreč identiteti biti in bivanja, s tem pa tudi identiteti biti in bivajočega. Na tej ravni je ontološka diferenca pričujoča torej na nedovršen način, na način razlike med ontološko (transcendentalno) in teološko (transcendenčno) transcendenco, razlike med tistim, kar biva pred in tistim, kar biva nad posamičnim bivajočim. Bivajoče kot tako in v celoti je dvo-edino bivajoče, ob čemer je edinost nad dvojnostjo.

Druga raven je raven same ontološke difference. To je raven pričujoče, dovršne in dovršene, nezakrite razlike med bitjo in bivajočim. Razkrije se šele s Heideggrovim mišljenjem biti, ki je mišljenje smisla, smisla kot resnice biti in se zato ne zadržuje več zgolj na ravni bivajočega (kot takega in v celoti) ter njegove pomenskosti in pomembnosti. Kamen je, toda ta je ni kamen. Drevo je, toda ta je ni drevo. Človek sem, toda ta sem ni človek. Bog je, toda ta je ni bog. Bit ni bog in bog, tudi Bog kot vrhovno, nadbivajočnostno bivajoče ni isto kot bit sama. Bit ni nič (od) bivajočega. Je z vidika bivajočega Nič. Od tu dalje peljeta zato dve poti. Ena v nihilizem tistih, ki ostajajo ujeti v območje, torej predani polnomočju bivajočega, zaradi česar se na bit sploh ne ozirajo ter vsakršno misel na bit že vnaprej odrinejo in zavrnejo: če bit ni nič bivajočega, če je tako rekoč Nič, tedaj z njo tako in tako nič ni. Vse, kar je, je bivajoče in nič ni poleg bivajočega. Druga pot pa sledi ugotovitvi: Vse, kar je, je bivajoče, toda bivajoče ni "vse"; vse je bivajoče, razen biti, ki ni nič bivajočega. Razen biti kot tega in takšnega ničā.

Nič, se pravi z vidika bivajočega uzrta bit, ni nični nič. Narobe. Je njegov protipod. Nihilizem uničuje nič. Nič, ki se, kolikor na prvi poti ne samo zbolimo, ampak jo tudi prebolimo, izkaže kot bivajoče dopuščajoča (ne utemeljujoča) bit. To, kar se je z vidika bivajočega kazalo kot nič, se bitno-zgodovinskemu pogledu pokaže kot epohalna bivajočnost bivajočega: kot prisotnost prisotnega (Parmenid, Heraklit), kot navzočnost navzočega (Platon, Aristotel), kot dejanskost dejanskega (Avguštin, Tomaž Akvinski), kot predstavljenost predstavljenega oziroma predmetnost predmetnega (Descartes, Kant, Hegel) in kot vrednota (Marx, Nietzsche). Prav z bitjo kot vrednoto, ki pomeni prevrednotenje vseh (dosedanjih) vrednot, še poprej pa seveda ovrednotenje vsega glede na njegovo vrednost in ne vrednost, doseže zgodovinski nihilizem svoj vrh, povzete bitnosti in brezbitnosti v vrednost in ne vrednost, obenem pa ta dovršitev zgodovinskega nihilizma zaobrne nihilizem zgodovine že tudi zoper njega samega. Bit kot svoje epohe dopuščajoča bit, bit kot bitno-zgodovinske postavitve bivajočnosti bivajočega prepuščajoča in opuščajoča bit ni podvržena zgodovini. Zgodovina nima zgodovine. Obstaja zgodovina epoh biti, zgodovina biti kot bivajočnosti bivajočega, zgodovino bivajočnosti dogodujoča zgodovina biti pa ne obstaja. Pred zgodovino biti ni še ena zgodovina, marveč se godi dogodje kot usoda biti.

Dogodje je tretja in zadnja raven ontološke diference. Zdaj ne gre več za razliko med bitjo in bivajočim, marveč za razliko med bitjo (bivajočnostjo) bivajočega in bitjo kot bitjo. Bit kot bit ni bit; ni samo nič bivajočega, ampak tudi nič bitnega. Bit kot bit je brezbitna. Dogaja se po dogodju, toda iz brezna zgolj nič. Ne po božji previdnosti, marveč po usodi. In zato usodno. Ne glede na bivajoče in njegov položaj v svetu. Sam položaj bivajočega, ki se na koncu metafizike zgrne v po-stavje, v onto-teo-loško raz-položljivost, je na razpolago. Je vpet v igro dogodja in odgodja. Medtem ko dovršitev metafizike pomeni, da Bog kot vrhovno bivajoče ni več v položaju, da bi bil na položaju, se pravi njegovo de-tronizacijo, s tem pa že tudi "smrt" (metafizičnega) Boga, onto-teo-loška razpoložljivost na koncu metafizike omogoča postavljanje novih bogov,

drugače rečeno, bogove je moč tako postavljati kot odstavljati. Zato se zdi, da bogovi zdaj niso nič drugega kot dozdevki (simulakri), toda tudi to, kar se zdi, se samo zdi. Četudi zmeraj novi, menjajoči se bogovi niso nič drugega kot videz, ta njihova videznost ni nič navideznega. Res da je vse, razen ničā, videz (fenomen), vendar so fenomeni (videzi) zdaj fenomenalnejši od resnice. Resnica kot ne-skritost nosi v sebi skrivnost, videzi kot taki pa so brez skrivnosti.

2.

V času, ko (1936-1938) piše svoje Prispevke k filozofiji (O dogodju), med katerimi je tudi "poglavje" Poslednji bog, Heidegger niha med Hoelderlinom in Nietzschejem, obenem pa išče izhod iz vsakršne, tudi iz prevrednotene metafizike.

Hoelderlin, ki govori o begu in vračanju bogov, pričakuje prihodnjega boga. Nietzsche, ki sicer razglasi smrt Boga ter na mesto mrtvega Boga postavi nadčloveka kot vrhovno bitje volje do moči, sočasno voljo do moči v njenem načinu bivanja razbere kot večno vračanje enakega. Torej je vsak naš trenutek trenutek večnosti, še več, večnost obstaja le od trenutka do trenutka.

Tako Hoelderlinu kot Nietzscheju se zmeša. Lahko rečemo tudi, da sta zgubila um, toda na metafizični ravni se to ni moglo zgoditi, saj se je na tej ravni že poprej izgubil um sam. Že od Kanta naprej se apologija uma na paradoksalen način razvija le kot kritika: kot kritika čistega (teoretičnega), praktičnega in poetičnega uma. Heglova absolutna ideja, ki se ima kot dedič Platonove ideje dobrega za Boga, v skladu z onto-teološko identiteto nastopi obenem kot bit v najbolj polnem pomenu besede; to je brez-umje, a ker je utemeljeno na logiki, ker znanost logike povzame vase tako ontologijo kot teologijo, brezumnosti ni videti. Ni videti ne njenega začetka ne konca. Zazna jo pesnik Hoelderlin, vendar ne v

njenem razsežju, temveč skozi beg bogov in skozi ubožni čas, ki je ostal za njimi.

Brezumnost ne pomeni le manka. Z njo in ob njej se odpre vrsta doslej skritih prostorov. To so prostor volje do moči in takoj za njim prostor volje do volje kot samo-volje, nadalje prostor želja oziroma prostor nezavednega in ne nazadnje prostor zaumja in zaumnosti. Nihil est sine ratione. Nič ni brez (umnega) razloga. Na začetku je (bil) logos. Toda razlog kot razum, kot razčlenjujoči (se) um bo na koncu vselej zadel na brezrazložnost. Se navsezadnje srečal z ničem, ki je brez razloga.

Prostor zaumnosti je mistični prostor. To ni prostor čezumnosti ali nadumnosti, marveč prostor vere. Prostor, ki se nam z vidika raz-uma kaže kot prostor absurdnosti, saj v odmev iz njega nikoli ne dobimo tistega, kar smo zaklicali vanj. Kot odmev se nam vrne klic, ki nas kliče. Pred katerim se vselej najdemo v nejeveri. Ker nas zmerom znova, saj ga nismo pričakovali, preseneti in začudi.

Biti veren je način biti. Zato se tudi ob veri ne moremo izmakniti vprašanju po smislu biti. In tudi pri tem vprašanju ne gre za iskanje odgovora na vprašanje, kaj pomeni biti veren, marveč za smisel (resnico) biti v veri, z vero. Biti veren pomeni na primer zaupati v Boga, se zato čutiti varnega, biti prežet z vero, upanjem in ljubeznijo. To pa je način bivanja, ne način biti. Način biti in vprašanje po smislu biti (samostalnik) v biti (glagol) veren se nanašata na nekaj drugega: na edinstvenost in s tem na neizbrisno razliko med biti veren in drugimi načini biti. Vera kot zaumnost ne potrebuje utemeljitve. Vernik, če to v resnici je, ne potrebuje dokazov o bivanju Boga. Če je vera absurдна, potem predstavlja filozofsko utemeljevanje vere dvojni absurd. Absurдно je razumsko utemeljevanje tistega, kar smo prav z vidika razuma prepoznali kot absurдно.

Ko Heidegger na začetku navedenega spisa zapiše, da je poslednji bog povsem drugi glede na bivše bogove in da je nekaj povsem drugega zlasti glede na krščanskega boga, s krščanskim bogom ne misli toliko na

svetopisemskega, kolikor na katekizemskega Boga. Katekizemski Bog je za razliko od svetopisemskega Boga vere (Boga očakov, Abrahama in drugih) teološki Bog, Bog krščanstva kot spoja judovske vere in grške filozofije.

Krščanski Bog je onto-teo-loško utemeljeni Jahve, sestavljajoč kot Oče skupaj s Sinom in Svetim Duhom sveto Trojico, katere obrazložitev - tri osebe, en sam Bog - je helenističnega porekla. Ontoteološko utemeljeni Jahve je Bog kot Stvarnik v pomenu Povzročitelja. Vse stvari so ustvarjene (Bog zato ni stvar in kolikor je nato tudi bivajoče v celoti zenačeno z ustvarjenim, minljivim stvarstvom, je Bog zagledan kot tisto nadbivajočno, kot Nad-bivajoči) po Stvarniku kot Vzroku, se pravi po Bogu kot prvem vzroku. Bog kot Stvarnik iz nič pa ni le prvi vzrok, ampak tudi ohranjevalec vsega bivajočega v njegovi biti; brez Boga bi vse, kar je, razen Boga samega, znova zdrsnilo v nič. In Bog bi znova obstajal ne glede na stvari kot ustvarjeno bivajoče.

Heidegger pod vplivom Descartesa, ta Boga zariše kot Samo-vzrok in s tem prestopi meje srednjeveške teologije (s tem namreč vpelje refleksijskega Boga, ki na koncu novega veka med drugim povzroči tudi Samoupravljalca), to dimenzijo krščanskega Boga spregleduje, a se mu prav zaradi tega vrača kot poteza v konstelaciji biti kot biti, tj. dogodja. V tej konstelaciji postaneta Heideggrova sogovornika tudi mistika Eckart in Silesius.

A v čem je drugačnost poslednjega boga? Tako z vidika grških bogov in judovskega Boga kot z vidika zgodnjekrščanskega in kasnejšega, metafizično utemeljenega krščanskega Boga?

Jasna je razlika med pojmom metafizičnega Boga in mislijo na bit iz ontološke diference. Bit, ki ni nič bivajočega, tudi nekaj nadbivajočnostnega v pomenu razlike med začasno in nezačasno bivajočim ni. Ontološka diferenca kot razlika med bitjo in bivajočim pomeni tudi

razliko med bitjo in bogom (Bogom). Ker je horizont biti čas, je bit že vselej končna, tako da končnost biti tudi Boga, ki naj bi bil večen, spreminja glede na njegovo bit v zgodovinsko bitje. Četudi je Bog kot nadbivajočnostno bivajoči večen, je poprej že samo razumevanje večnosti zgodovinsko pogojeno: večnost kot nunc stans, stalni sedaj je z bitnozgodovinskega vidika razdobnostno določilo. In če je bit v svoji epohalnosti, tj. so-dobnosti razumljena kot navzočnost, tedaj je Večnost sočasno uzrta kot čista navzočnost, ob dejanskosti kot čista dejanskost (actus purus), itn. Bog kot bit sama ali čista bit je bitnozgodovinsko odvisen od vsakokratnega metafizičnega obzorja, od vsakokratnega obraza bivajočnosti bivajočega.

Težje je zajeti razliko med poslednjim in predkrščanskimi ali obrščanskimi bogovi. Kakšna je razlika med Hoelderlinovim prihodnjim bogom in Heideggrovim poslednjim bogom? Ali o poslednjem sploh lahko govorimo kot o prihodnjem bogu?

Heidegger v Poslednjem bogu še ne razgrne vsega Hoelderlinovega pesniškega prostora. Tako se giblje v nasprotstvu med zemljo in svetom (v slovenščini je to nasprotstvo težko dojemljivo, saj svet zaobjema tudi zemljo; deloma se to nasprotstvo morda skriva v reku o "prihodu na svet", namreč iz teme, v katero je zajeta tudi zemlja, pod obnebje luči) in šele kasneje razprostre četverje: zemljo in nebo, smrtnike (ljudi) in nesmrtnike (bogove). Poleg tega v Poslednjem bogu in tudi v vseh Prispevkih k filozofiji niti enkrat ne omeni svetega. Tudi sveto, vodilno Hoelderlinovo pesniško besedo, vpelje Heidegger šele s predavanji na začetku štiridesetih let.

Poslednji bog ni, če izhajamo iz krščanskega Boga in njegove "smrti" (ker gre za meta-fizičnega boga, je njegova smrt lahko le meta-forična), eden izmed naslednjih bogov. Poslednji bog nima naslednika. Je zadnji v svoji vrsti. Zadnji tudi v tisti vrsti, v kateri stojijo grški bogovi, vključno z Dionizom.

Prav zato je njegova prihodnost vprašljiva. Ker je vprašljiv sam njegov prihod. Kdo naj zaustavi njegov mimohod? Kako naj se ujameta mimohodnost in prihodnost?

Ključne Heideggrove misli o poslednjem bogu so sklepne misli: "zadnjega odstavka Poslednjega Boga: "Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestatí dogoditev tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivajočega v resnico ter mu podeljuje predpravico, da pri mimohodu stoji v najoddaljenejši daljavi, predpravico, katere dodelitev se dogaja le kot zgodovina: pri preobrazbi bivajočega v bistveno njegove določenosti in pri osvoboditvi iz zlorabe operativnostnega, ki, vse sprevrtajoč, z uporabo izčrpava bivajoče." Tu-bit je tu mišljena kot prihodnostni način človekove biti, kot zgodovinski način, ki ne bo samo razločil človeka od subjekta, ampak bo postal edini način; torej sploh ne bo več način, marveč izraz. Izrez biti, katere rez je resnica kot jasnina. Heideggrova misel je, da človek ne sme čakati na ta dogodek, marveč naj bi sam stopil na pot. Naredil vsaj prvi korak pri odskoku za skok do, ne, v tu-bit.

3.

Poslednji bog čaka na svojo prihodnost, zato človek ne sme čakati. Ne sme biti čakajoč na... in obstati že pred mimo-hodom poslednjega boga. Le če bo pripravljen, če bo pripravil vse potrebno, postal torej tu-bit, bo prestatí dogoditev poslednjega boga in bo stal ob njegovem mimo-hodu na svojem mestu.

Človek je po-srednik med bitjo in bogom. Med bogom, ki rabi za svoj mimohod bit in človeka, ki edini lahko pripravi prihod biti tu sem, v tu-

bit. Zato je človekovo čakanje kot posledica njegove obotavljivosti, se pravi nepripravljenosti, glede na poslednjega boga brezbožna. Čakanje na boga je "najboljši" način, da boga, ki čaka na nas, ne bomo dočakali.

V tem času, pred srečanjem s svetim, Heidegger torej še ne da veliko na usodo biti kot biti. Dogodje razume kot dogodje tu-biti. Kot do-godje, ki ni od-godje žev sebi samem, marveč ga lahko zakrivi, povzroči odgoditev, človek s svojo zaostalostjo. S tem, da iz sebe ne zmore izpostaviti predtekačev, ki naj bi dohiteli predhodnike in tako zaobrnili potek stvari.

Po srečanju s svetim je Heidegger previdnejši. Obzirnejši. O poslednjem bogu ne govori več.

Šezmerom pa misli na boga. Vztrajno zavrača metafizičnega, onto-teološkega, se pravi platonističnega boga, ki naj bi kot vrhovno bivajoče bival onstran bit(nost)i.

Glede na bit kot bit, ki jo skuša videti ne glede na bivajoče, glede na bit, ki ni nič bivajočega in nič bitnega, glede na križno prečrtano bit torej Heidegger tudi boga ne obravnava več kot bivajoče (Bivajoče), marveč ga razume kot dogodek dogodja. Ne kot nujno in brezpogojno predpostavko, temveč kot more-bitni in pri-godnostni dogodek.

Zakaj naj bi bil morebitni prihodnji bog tedaj poslednji bog? Če je prihodnost poslednjega boga prigodna in če je vsaka prihodnost lahko že tudi poslednja prihodnost, so nas bogovi lahko že dokončno zapustili. Poslednji bog bi bil tedaj le zadnji med preteklimi bogovi. Pretekli bogovi niso zginili v nič, so še med nami, toda kot bivši niso nič drugega kot sledi.

Bivši bogovi so sledi svetega. Sveto je (bilo) na izvoru boštvenosti in bogov. In bogovi, kolikor so to, za kar se predstavljajo, sveto nosijo s seboj. Tudi bivši bogovi. Dokler so bogovi, četudi kot bivši, je sveto neizbrisno. Ne more biti izbrisano in tedaj o nekakšni vrnitvi svetega,

svetega, ki je tu, ni mogoče govoriti. Metafizični bog, ki pomeni zabris svetega, ni umrl šele na koncu, temveč je bil mrtev že ob rojstvu; njegovo "življenje" ni preprečilo niti ene človekove smrti, narobe, veliko ljudi je umrlo prav v njegovem imenu, kajti svetost življenja, življenja živih bitij, temu absolutu ne pomeni nič. Rečeno s Heglom: "edino absolutna ideja je bit, neminljivo življenje, sebe vedoča resnica in je vsa resnica". Krščanski bog, kolikor je še živ, potemtakem ni preživel zaradi, temveč navkljub svoji onto-teološki utemeljitvi. Navkljub meta-fiziki. Živi, če živi, bog vere, ne pa metafizični bog.

Se pravi: če živi bog vere, potem živijo bogovi. Kajti na svetu ni le ene, marveč je več ver in kolikor je ver, toliko je tudi bogov. Ob tem ne gre za mnogoboštvo v običajnem pomenu, za mnogoboštvo znotraj ene in iste vere, marveč za planetarno mnogoboštvo. Vseh teh bogov ne bi bilo, če ne bi bilo svetega. Ne svetega, ki je zenačeno z božjim, marveč svetega kot svetega.

O svetem kot svetem, o svetem, ki ni neogibno vpeto v božje, govori pesništvo. Edino pesniška govorica pozna razliko med božjim in svetim. Heidegger se, ko se distancira od metafizičnega boga, sklicuje tudi na "boga pesnikov"; vendar je ta bog vselej žetudi bog vere in vernikov, sveto kot sveto pa ne more biti, četudi je z njo lahko prekrito, povzeto v nobeno izmed podob boga. Ne v podobo boga vere, ne v pesniško podobo tega boga in ne v podobo metafizičnega boga. Sveto kot sveto, sveto, ki se sveti iz brezbitne jasnine biti, je melodija dogodja. Pesem, ki je v vsakem, a jo kot pesem zmore upesniti samo pesnik. Na meji, v diafori med pesniško besedo in pesniško podobo.

Misleci dogodja v to diaforo, ki je tostran vsakršne metafore, na dnu diabolične zareze med bitjo in bivajočim, lahko zremo le od daleč. S sosednjega vrha, ki ni vrh pesništva, marveč vrh mišljenja. A prav to nam včasih omogoči, da zagledamo tisto, kar od blizu ni moč videti.

Še nobene svete vojne ni bilo v imenu svetega kot svetega ali v imenu svetosti življenja. Vse svete vojne se sklicujejo na to ali ono boštvo, neposredno na boga (Boga) ali pa na kako pobožanstveno postavbo, na primer na Narod.

Po Heraklitu je spor Oče vseh stvari, toda to ne pomeni, da je vojna njihova Mati. Mati vseh stvari je ljubezen. Brez ljubezni tudi bogovi nimajo nikakršne prihodnosti.