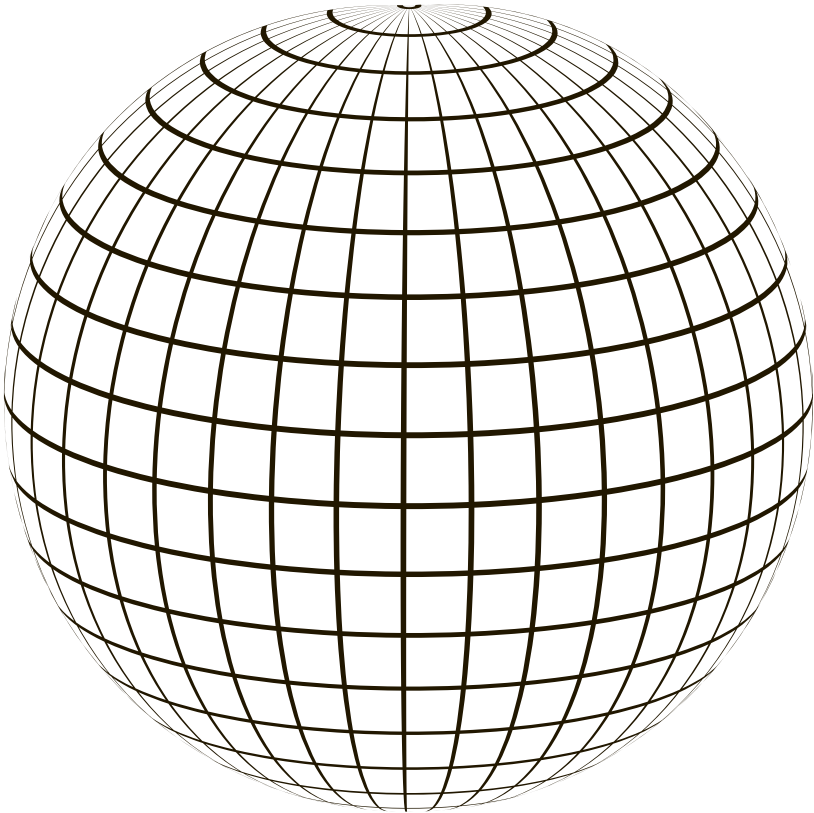


Hans Blumenberg  
**Rad na mitu**



**Naslov izvornika**

Arbeit am Mythos  
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1979.

Ovo izdanje slijedi šestu nakladu izvornika (2001.), koja se zasniva na trećoj, iznova pregledanoj nakladi iz 1984. godine.

**Urednik**

Slavko Amulić

**Dizajn**

Gabrijela Farčić

**Prijelom**

Nikša Eršek

**Izdavači**

Sandorf i Mizantrop

**Za izdavače**

Ivan Sršen i Slavko Amulić

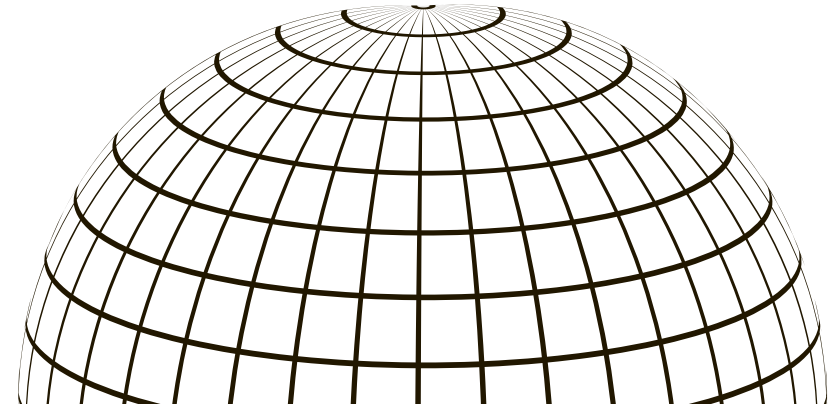
Objavljivanje knjige novčanom potporom poduprlo je Ministarstvo kulture Republike Hrvatske.

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000961008.

ISBN 978-953-351-011-8

**traduki<sup>T</sup>**

Objavljivanje ovog djela omogućeno je uz potporu književne mreže *traduki*, čiji su članovi Savezno ministarstvo za Europu, integraciju i vanjske poslove Republike Austrije, Ministarstvo vanjskih poslova Savezne Republike Njemačke, Švicarska zaklada za kulturu Pro Helvetia, Ured saveznog predsjednika Republike Austrije, KulturKontakt Austria, Goethe-Institut, Javna agencija za knjigu Republike Slovenije (jak), Ministarstvo kulture Republike Hrvatske, Resor za kulturu Vlade Kneževine Liechtenstein, Zaklada za kulturu Liechtenstein, Ministarstvo kulture Republike Albanije, Ministarstvo kulture i informiranja Republike Srbije, Ministarstvo kulture Republike Rumunjske i Zaklada S. Fischer.

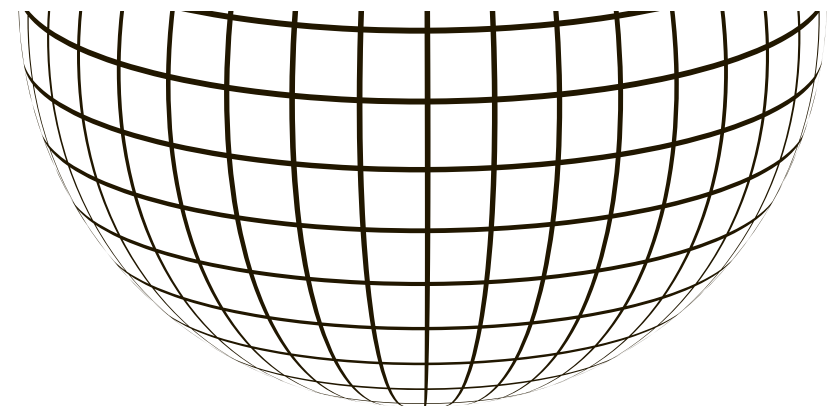


Hans Blumenberg

**Rad na mitu**

**S NJEMAČKOGA PREVEO**  
**Sead Muhamedagić**

**Sandorf & Mizantrop,**  
**Zagreb, 2017.**



## Sadržaj

---

### **PRVI DIO, ARHAIČNA DIOBA VLASTI, 9**

- I Nakon apsolutizma zbilje, 11**
- II Prodiranje imena u kaos neimenovanoga, 37**
- III “Značajnost” [*Bedeutsamkeit*], 61**
- IV Procedure postupaka, 109**

### **DRUGI DIO, HISTORIZACIJA PRIČA, 139**

- I Iskrivljavanje vremenske perspektive, 141**
- II Temeljni mit i umjetnički mit, 163**
- III Mitovi i dogme, 201**
- IV Dovršiti mit, 245**

### **TREĆI DIO, OPRAVDANJE KRAĐE VATRE, 275**

- I Recepcija izvora stvara izvore recepcije, 277**
- II Sofisti i cinici: Antitetski aspekti Prometije, 301**
- III Povratak iz bezdanosti bitka, 319**
- IV Estetsko razvedranje, 345**

### **ČETVRTI DIO, PROTIV BOGA SAMO BOG, 361**

- I “Barut eksplozije”, 367**
- II Sukob bogova, 391**
- III Prometej postaje Napoleon, Napoleon Prometej, 423**
- IV Načini čitanja “gorostasne izreke”, 475**

### **PETI DIO, TITAN U SVOME STOLJEĆU, 507**

- I Prolazak kroz filozofiju povijesti, 509**
- II Ponovno na stijeni nijeme samoće, 539**
- III Dovršiti ako ne mit, onda barem jedan mit, 569**

**Registar imena, 579**

Zamišljenost znači: ništa ne ostaje tako samorazumljivo kao što je bilo.

**PRVI DIO**  
**Arhaična dioba vlasti**

# I

## NAKON APSOLUTIZMA ZBILJE

---

*Presudno božansko oni uopće nisu mogli zamisliti dovoljno udaljeno od sebe; sav je svijet bogova bio samo sredstvo da presudno drže daleko od zemaljskog tijela, da imaju zraka za ljudsko disanje.*

KAFKA MAXU BRODU, 7. kolovoza 1920.

Onome tko je sit toga uspjeha može se ovladavanje zbiljom učiniti kao odsanjeni san koji nikad nije bio vrijedan sanjanja. Kultivirati zasićenost i nelagodu lako je početi, uzmu li se uvjeti samorazumljivima, ne bilježeći više pod kojima život svoju tjeskobu spoznaje još samo u marginalnim problemima. Kulture koje još nisu dospjele do ovladavanja svojom zbiljom sanjaju taj san dalje i njegovo bi ostvarenje otele onima koji misle da su se iz njega već probudili.

Svrnemo li pogled sa profesionalno ili čak profesoralno oslikanih strahota sadašnjosti i navlastito budućnosti natrag na one iz prošlosti i pretprošlosti, naići ćemo na nužnost predočavanja ishodišnog stanja što ispunjava zahtjeve koje postavlja onaj stari *status naturalis* filozofskih teorija kulture i države. Taj granični pojam ekstrapolacije shvatljivih povijesnih obilježja u arhaično formalno se daje ustanoviti u jednoj jedinjoj odredbi: kao apsolutizam zbilje. On označava to da uvjete svoje egzistencije čovjek ni približno nije imao u rukama i, što je važnije, nije ih kao takve ni zamišljao u svojim rukama. Možda je prije ili kasnije to stanje nadmoćnosti drugoga tumačio prihvaćanjem nadmoći.

Ono što opravdava taj granični pojam zajednička je srž svih sada respektiranih teorija o antropogenezi.

Ma kako izgledalo to predljudsko biće koje je nametnutom ili slučajnom mijenom svoga životnog sna bilo potaknuto senzornu prednost samouspravljanja u dvonožni hod percipirati i stabilizirati protiv svih internih nedostataka organske funkcije, napustilo je ono u svakom slučaju zaštitu skrovita i prilagođena životnog oblika, izloživši se rizicima proširena obzora kao rizicima svoje perceptibilnosti. Nije to još bio prodor radoznalosti ni dobiveni užitak u proširivanju, ali

ni uznosito čuvstvo zadobivanja vertikalnosti, nego tek puko korištenje životne prilike u izmicanju pred selekcijskim pritiskom koji bi ga tjerao prema nepovratnoj specijalizaciji. Bio je to situacijski skok koji je nepopunjeni daleki obzor učinio trajnim očekivanjem do tada nepoznatoga. Ono što je nastalo u povezanosti prelaska iz oskudne džungle u savanu s naseljavanjem spilja bilo je istodobno svladavanje novih zahtjeva učinkovitosti pri smaganju hrane izvan staništa sa starom prednošću nesmetana razmnožavanja i podizanja potomstva koje je potrebno dugotrajna učenja, sada pod okriljem lako zaštitivih kućeraka. U formuli "lovci i majke" sažeto je prevladavanje stare prašumske skrovitosti.

Ono što se ovdje naziva apsolutizmom zbilje sinonim je adekvatnosti tom situacijskom skoku koji nije zamisliv bez nadučinka uslijed vrlatne neprilagođenosti. U to spada sposobnost prevencije, posezanje za onim što nije nastupilo, usredotočenost na odsutno iza obzora. Sve u konvergenciji prema učinku pojma. Prije njega je, međutim, čisto stanje neodređene prevencije strah. On je, formuliramo li to paradoksalno, intencionalnost svijesti bez predmeta. Po njemu cjelokupni obzor biva ekvivalentan kao totalnost smjerova iz kojih "ono može nadoći". Freud je kao srž traumatične situacije opisao potpunu bespomoćnost ega spram nadmoćne opasnosti, videći u ranodjetinjem zahtijevanju ljubavi kompenzaciju takve bespomoćnosti. Ferenczi je u ontogenetskoj traumi rođenja uočio korelat filogenetskog prelaska s mora na kopno, pa stoga nije potrebna nikakva spekulacija da se ponavljanje te temeljne situacije spozna i u izlasku iz prašumske skrovitosti u savanu.

Ako nam je čovjekovo podrijetlo tražiti među životinjama bježalicama, pojmit ćemo da su svi signali koji uzrokuju reakcije bijega morali, doduše, prije promjene biotopa imati prisilnost bojazni, ali nisu trebali dosegnuti dominantno stanje straha, dokle god je postojalo samo kretanje kao raščišćavanje situacije. No zamislimo li da to rješenje više nije, ili pak više nije stalno uspijevalo, valjalo je otada prebroditi položaje koji prisiljavaju na bijeg ili im preventivno izmicati. Prelazak s trenutačne reakcije na punktualnu draž maksimalnog stanja napetosti alarmirana organskog sustava dovodi do upućenosti na sredstva svladavanja opasnosti i onda kad im se ne može umaći. Despecifikacija stanja napetosti silom prilika raste s mnogoznačnošću i neodređenošću datuma koji obilježavaju situaciju. Nastaje spremnost na iščekujuće držanje predočeno u odnosu na cjelokupan obzor. Upravo ono ima

svoju funkcionalnu vrijednost u neovisnosti o određenim ili već odredivim čimbenicima prijetnje.

To je opet stav spram zbilje što se, doduše, epizodno dugoročno izdrži, ali se kao takav ne može učiniti trajnim. Opća se napetost iznovice mora reducirati na procjenu posebnih čimbenika. S druge pak strane, izraženo jezikom neurologa Kurta Goldsteina, to, naime, znači da se strah uvijek iznova mora racionalizirati u bojazan, kako u povijesti čovječanstva tako i u povijesti pojedinca. Primarno se to ne zbiva iskustvom i spoznajom, nego umjetnim zahvatima poput supozicije prisnoga za nepoznato, objašnjenja za neobjašnjivo, imenovanja za neimenovano. Jedna se stvar pomiče naprijed, kako bi se neprisutno učinilo predmetom obrambene, zaklinjuće, omekšavajuće ili obesnažujuće radnje. Imenima se identitet takvih čimbenika dokazuje i čini pristupačnim, stvara se ekvivalent ophođenja. Ono što je imenom postalo moguće identificirati iz svoje se nepoznatosti izdiže metaforom, a pričanjem priča dokučuje se ono što je s njime povezano. Panika i ukočenost kao dva ekstrema ponašanja u strahu rasplinjuju se pod prividom izračunljivih veličina i reguliranih oblika ophođenja i onda kad rezultati magičnog i kulturnog "protučinka" katkada govore u prilog tendenciji poruge, ne bi li se kod sila moći stekla naklonost za čovjeka.

Želimo li predočiti ekstremnu vrijednost, valja podsjetiti na žrtvenu histeriju Azteka prije najezde Španjolaca, pri čemu su svećenici gazili kroz krv ritualnih masakara, pa se ratovalo sve okrutnije, jer je kod okolnih naroda bilo sve teže nasmagati mase bogovima počudnih žrtvenih zarobljenika. Sve se to činilo da se carstvo sačuva od opasnosti koju je nagovijestilo zvjezdoznanstvo i koja se ispunila na nadnevak proročanstva. Tu su, međutim, nedostajali baš oni koji su posjedovali plemenitaška svojstva da se kao žrtve svide bogovima.

Strah je doveden u suodnos s nepopunjenim obzorom mogućnosti onoga što može nadoći. Samo zbog toga može on, u maksimiranoj veličini, nastupiti kao "životni strah". Unatoč svojoj biološkoj funkciji za stanja odvajanja i prelaska među nepreformiranim opasnosnim veličinama, strah nikada nije realističan. Kao kasni čovjekov fenomen on prvotno ne postaje patološki: on to jest. Ništa stoga nije na stvari kad Freud kaže da strah postaje neurotičan po svome infantilnom odnosu spram opasnosti, jer se u njemu reproduciraju reakcije koje više ne odgovaraju situaciji sazrelih jedinki. Tko reagira iz straha i u strahu, izgubio je mehanizam naprijed pomaknutih imaginativnih instancija.

Naprijed pomaknuta instancija može također biti zanemareni obrazac građanske uglađenosti, čija “kritička” destrukcija, doduše, između onih koji se susreću proizvodi željenu “nagost”, ali već prije toga nikad neutvrđenom slabijem otima njegovu zaštitu.

Taj obrazac opisuje tip radnji prenaplašene reakcije, a poduzimaju ih oni koji ne mogu razumjeti metafore. To ne vrijedi samo za njihovo stvaranje, nego i za baratanje njima: prenošenja moraju biti učinjena, ali ih se ne smije doslovno uzimati. Nesposobnost poduzimanja ili uvažavanja supstitucija gotovo je istovjetna s drugom—s nesposobnošću delegiranja nadležnosti drugima i uvažavanjem reprezentacije za odluke što ih u ime mnogih donose malobrojni. Rigidni realizam neposrednosti čimbenik je koji o svemu sam želi odlučivati ili u svemu suodlučivati, opirući se volji institucija da sam ne mora u svemu sudjelovati. “Umijeće življenja”—ta već kao riječ zastarjela elementarna vještina ophođenja i gospodarenja samim sobom—morala je biti naučena kao organ, potreban stoga što čovjek nema specifično sortiranu, isključivo u svojim relevantnostima za nj perceptibilnu okolinu. Imati svijet uvijek je rezultat umjetnosti, čak i ako to ni na koji način ne može biti “sveukupno umjetničko djelo”. Upravo nešto od toga valja opisati pod naslovom “Rad na mitu”.

“Obzor” nije samo sinonim smjerova iz kojih treba očekivati neodređeno. To je također sinonim smjerova u koje su usmjereni pretkoraci i iskoraci u odnosu na mogućnosti. S prevencijom korespondira presumpcija. Njezine imaginativne, željkovane popunjenosti smiju oskudijevati u realizmu sve dotle dok to ne zahvati središte preživljavanja. U kasnoj teoriji još postoje ukupnosti izričaja što odolijevaju samo snagom njihove nepobitnosti i tvore dvorac oko srži nužnoga realizma takvih izričaja, čije bi pobijanje bilo letalno. S obzirom na taj realizam samo se teško razumijeva što se u povoljnu slučaju pojavljuje kao preostatak još nepobijenoga ili kao ravnodušnost nepobitnoga. Bit će da su se kao potvrda pred premoćnom zbiljom već tisućljećima etablirale priče kojima se zbiljom nije moglo protusloviti.

Koje god ishodište odabrali, rad na razgradnji apsolutizma zbilje uvijek bi već započeo. Među reliktima koji dominiraju našom predodžbom o čovjekovoj davnini, koji stvaraju sliku čovjeka kao *tool-maker*a, ostaje izgubljeno sve ono što je također moralo biti učinjeno, kako bi se nepoznati svijet i nerazvedeni areal datosti učinili preglednima. U to spada ono što je nedostupno iskustvu iza obzora. Popuniti posljednji

obzor kao mitski “kraj svijeta” samo je pretkorak u odnosu na podrijetla i izopačenosti nepoznatoga. *Homo pictor* nije samo stvaralac spiljskih slika za magične praktike lova, nego biće koje s projekcijom slika nadigrava nedostatak pouzdanosti svoga svijeta.

Apsolutizmu zbilje suprotstavlja se apsolutizam slika i želja. Freud je u djelu *Totem i tabu* govorio o *svemoći misli kao signaturi arhaičnog animizma*. Moramo podsjetiti na to da nakon napuštanja šume nastupa podjela života na spilju i slobodno lovište. Zatvoreni prostor dopušta ono što otvoreni brani: vladavinu želje, magije, iluzije, pripremu djelovanja mišlju. Ali ne samo njome. Iluzionarna moć na temelju magije manje je moć misli negoli, štoviše, moć “procedure”. Tko se drži pravila čije značenje i podrijetlo nitko (više) ne poznaje, može postići točno određeno djelovanje koje nije vezano za mjesto i vrijeme procedure. Kako je Freud za sebe razumio Haeckelov temeljni biogenetski zakon, tako ontogenetskom “narcizmu” odgovara onaj filogenetski “animizam” u temeljnoj značajki *precjenjivanja vlastitih duševnih zbivanja*. To je pretpostavka za pojam zbilje koji omogućuje da svijest o njemu nastane iz *očevidna prigovora stvarnosti* koji je uslijedio protiv narcizma. Možda je to bio još jedan korak prema konstrukciji činjeničnog stanja u nastojanju da se apsolutizam želja i slika kao izrođa spilje najprije predoči u izolaciji od apsolutizma zbilje. Povezivanje jednoga s drugim, zvalo se to magija ili kult, bila bi tek sekundarna konfrontacija iz već strukturirana, već diferencirana vlastitog svijeta. U lovačkoj čaroliji svojih spiljskih slika lovac iz kućerka poseže za svijetom.

Obazrivo ću pokušati uvesti jedno literarno pojašnjenje koje doista također potječe iz situacije apsolutizma, iz kasnog artefakta. Ernst Jünger je 1939. u romanu *Na mramornim liticama* u mitskoj sceneriji ispreo svoje aluzije na onodobne događaje. Nakon bitke kod Alta Plane koja se odnosi na događaje od 30. lipnja 1934. pripovjedač je donio odluku pružanja otpora samo čistom snagom duha. On to čini u knjižnici i herbariju. Suprotno ovoj odluci on i njegovi saveznici zapadali su *katkada kao djeca u onaj raniji svijet u kojemu je svemoćna strava*. Još se činilo da nije uspjelo pokazivanje čiste moći duha. Pripovjedač to obrazlaže jednom jedinom rečenicom: *Mi još nismo poznavali potpunu vlast koja je dana čovjeku*.

Time bi se približno dalo opisati ono što sam ovom prilikom označio kao *status naturalis* mitskog ovlaštenja: u njemu je čovjekova mogućnost vladavine nepoznata, neistražena, neisprobana. Umjetnički mit



“mramornih litica” ujedno pokazuje da sve što je čovjek dobio iskustvom svoje povijesti i najzad spoznajom o vladavini nad zbiljom nije njemu moglo oduzeti ugroženost, pa čak ni čežnju da se spusti na stupanj svoje nemoći, takoreći u arhaičnu rezignaciju. Da bi pak to spuštanje bilo ne samo moguće, nego da bi postalo sinonimom novih želja, nešto je po svoj prilici moralo biti zaboravljeno. Taj je zaborav učinak odmaka samim “radom na mitu”. To je uvjet za sve što je bilo moguće s ove strane strave, apsolutizma zbilje. Ujedno je to i uvjet za mogućnost da na površinu svijesti prodre želja za povratkom u arhaičnu neodgovornost posvemašnje izručenosti moćima kojima se ne može protusloviti, a ne treba im se ni opirati. Ja to shvaćam kao čisto mitski oblik izražavanja za ono stanje stvari kad Ferenczi u svome *Pokušaju genitalne teorije* iz 1924. traumi rođenja pridružuje želju za povratkom u majčinu utrobu koja se u seksualnom činu mora zadovoljiti simboličnim ispunjenjem.

Oduvijek je čovjek s ove strane apsolutizma zbilje, ali on nikada posvema ne dosegne izvjesnost da je dospio do onog reza svoje povijesti na kojemu je relativna premoć stvarnosti nad njegovom sviješću i njegovom sudbinom prešla u supremaciju subjekta. Ne postoji nikakav kriterij za taj obrat, za taj *point of no return*. Onima koji su se već vidjeli kao nedostižni uživatelji u znanju i prosvjetiteljstvu još se činilo da je srednji vijek tip predsvijeta nesavladanih i nesavladivih sila koje nisu bile ništa drugo doli imena i adresati bespomoćnosti. Teološki je apsolutizam—bez njegovih ublažavanja institucija koje upravljaju mišlju—bio onaj koji je srednji vijek u usporedbi s utemeljenjem novoga vijeka prozvao mračnim. Čak ni Goethe nije bio sklon vjerovati romantizmu u vezi s njegovim prvim korekcijama te povijesne samosvijesti i dodijeljene joj davnine. Dvadeset i prvog travnja upisuje on u dnevnik: *... u stoljećima u kojima čovjek izvan sebe nije nalazio ništa doli strahotu morao je biti sretan da ga se vraćalo natrag u sama sebe, kako bi sebi umjesto objekata koji su mu oduzeti stvarao paslike na njihovu mjestu...* Motrenje prirode ono je što je promatraču posvema nedostajalo u novootkrivenom gotičkom slikarstvu; i shodno tome svaki pomak prema odgovarajućoj mu metafizici: prema panteizmu. Pa i politeizam što ga je Goethe oslabljeno prisutnim nalazio i u svetačkom svijetu premošćivanje je zbnjenosti time da se zbog nedostatka motrenja prirode u ovim stoljećima ne može biti panteist, ali je ipak nemoguće odreći se paslika. Ovom su kasnom “predsvijetu” vlastitoga svijeta nakon gotike bili “oduzeti” objekti—ovaj je izraz samo potrebno nadomjestiti

time da oni još uopće nisu bili dobiveni, kako bi se taj misaoni slijed mogao učiniti suodnosnim sa svakom dosad nepromišljenom čovjekovom davninom. Ono što ostaje pripremanje je slika protiv strahota, očuvanje subjekta njegovom imaginacijom protiv neproniknuta objekta. Ne utvrđuje se time bilo koji, pa makar i veoma malen dio teorije, nego mjera njezine izlišnosti—ne osvrćući se na utrošeni napor kojim ga kasniji estetski metafizičar ponovno želi učiniti izlišnim.

Protuslovlje koje ovdje naoko ulazi u konstrukt arhaična pojma zbilje: apsolutizam zbilje s jedne, svemoć predodžaba s druge strane, ponavlja se u opisu sna. San je čista nemoć nasuprot sanjanome, potpuna isključenost subjekta i njegova raspolaganja sobom usred njegovih slika s ekstremnom dispozicijom spram stanja straha; no on je ujedno čista vladavina želja koja buđenje čini sinonimom svih razočaranja, ma kako bile sazdate cenzure pod koje je pritom stavljen psihički mehanizam. Letjeti u snu—Nietzscheova formula za nešto što on naziva svojom povlasticom—metafora je ništavnog realizma prilikom najintenzivnije iluzije stvarnosti.

Snovi su vjerni tumači naših nagnuća—zapisao je Montaigne; pa ipak smo morali naučiti da ti tumači, žele li nam se priopćiti, još jednom trebaju teorijski istančana tumača. Budući da se ovdje radi samo o razjašnjenju tobožnjeg protuslovlja u hipotetičnom konstrukt arhaičnog “realizma”, neka bude dopušteno posegnuti za duhovitom opaskom Stanislaw Jerzyja Leca: *Noćas sam sanjao Freuda. Što to znači?* To što san označuje tek je sekundarno ono što ga možda povezuje s ranim ljudskim svijetom; najprije i prije svega on čini pristupačnom graničnu vrijednost prostracije stvarnosti. Čak se i u filozofskim školama, dodaje Plutarh svome izvještaju u Periklovu životopisu, pričala priča o tome kako je Periklo izišao na kraj sa strahom od pomrčine Sunca. Kad je u Peloponeskom ratu sa stopedeset brodova krenuo u opsadu Epidaura i kad su jedra već bila spremna za pokret, iznenada se ugasila Sunčeva svjetlost. Sve je spopao užas. Prilikom te treće pomrčine Sunca koja je kasnije datirana nadnevkom 3. kolovoza 431. pr. Kr. nije očito ništa koristio uzor Talesa Milećanina da se teorijskim pretkazivanjem taj događaj liši svoje ominozone sadržine. Sredstvo kojim je Periklo urazumio kormilara svoga broda koji od straha nije znao što bi sa sobom sastojalo se u tome da mu je pred očima držao svoj ogrtač, upitavši ga tako zatamnjena vjeruje li da još uvijek opaža strašnu nesreću ili naznake za nešto takvo. Mornar je morao zaniijekati, a Periklo ga

je u potpunosti lišio straha pitanjem gdje još ima razlike između toga što se tu zbiva s njime i onoga što se tamo zbiva sa Suncem, osim u tome da je Sunce zatamnjeno predmetom koji je veći od ogrtača.

Ova se priča pripovijeda u školama filozofa, završava Plutarh, a iz toga se zacijelo vidi do čega je filozofiji stalo više negoli do divljenja kozmosu. No ne može se također izgubiti iz vida ni retorički obrat anegdote u vezi s pitanjem u čemu je bila prilika teorije čovjekova lišavanja straha. Dok, naime, atenski državnik misli kako može iznijeti djelić teorije slične modelu, izgleda da je kormilar vjerojatno bio smiren već time što, paradoksalno rečeno, nije više vidio ni tračka pomrčine, uzmogavši se samo prepustiti dobrom nagovaranju. Anegdota, međutim, zorno pokazuje još više: razdjelnica između mitosa i logosa imaginarna je i ne čini obavljenim poslom pitanje o logosu mita u razgradnji apsolutizma stvarnosti. Sam je mitos dio prvorazredna logosova rada.

Moguće je da je magija najprije uzmogla proizvesti blagotvorni pri-vid da čovjek za uvjete svoga življenja mora izvršiti više nego što su njegove vještine mogle realno pokazati. Bit će da su prije toga morali biti određeni i imenovani smjerovi iz kojih je valjalo očekivati dobročinstvo ili nedjelu. Instancije potpore morale su biti shvatljive, kako bi bilo moguće steći njihovu naklonost ili se obraniti od nenaklonosti. Nije riječ o pukoj metaforičkoj dobrohotnosti kad se u pojavama sagledavaju radnje. U temeljne figure kojima se čovjekova povijest prikazuje sve do dokumentiranih vremena spada i to da je percepcija njegova zanimanja za zbilju, prije nego što je ona makar i u naznakama mogla postati realističnom, bila razigrana u iluziji i branjena kao nespoznata fikcija. Široko polje praktika vezanih za brigu o zdravlju daje za to građu, ali se načelno u kulturnom čašćenju moći i sila ne da vidjeti ništa drugo. Uska zona realistična ponašanja uvijek je opasana okruženjem sugestija radnje i ostvarivosti. Teret dokaza u vezi s pitanjem gdje bi bila shvatljiva granica utjecajnosti na svijet uvijek je bila kod neuspjeha—i to svagda samo kod onoga za koji se nije našlo nikakvo sporedno rješenje njegova uzrokovanja. Rijedak slučaj iznimke. Ova pretpostavka u sebi nosi obogaćujuće ponašanje “kao da”, čiji se uspjeh sastojao u njegovoj prethodnoj i konačnoj neosporivosti. Čovječanstvo je najvećim dijelom svoje povijesti i volumenom svoje svijesti živjelo od nepobitnih pretpostavki, pa to možda—to je sumnja nesposobna za dokaz—čini još uvijek.

To da se događanje navodno tumačilo kao činjenje po Nietzscheovoj je formuli znamenje svih mitologija. To, međutim, primarno nije objašnjenje pojava, kako to izgleda u njegovu posezanju za kauzalnošću. Jamačno je neodgodivo i prijevremeno bilo zanimanje za mogućnosti zazivanja, otklanjanja ili priklanjanja, za utjecanje u svakom pogledu, pa i za stanovitu pouzdanost, ukoliko nije morala biti u vezi s ljubomorom i neprijateljstvom.

Još nam je Epikur sa svojim pomicanjem svijeta bogova u međuprostore svijeta dao da vidimo što je čovjekovo zanimanje vezivalo za njih, preporučujući njihovu stalnu egzistenciju čak i uz najtrezniji atomistički svjetonazor. Pišući u pismu Menoikeju kako bi bilo bolje pridružiti se mitu o bogovima nego postati robom nužnosti fizičara, misli on to s obzirom na odvagivanje povlastica pri razgradnji apsolutizma zbilje. O Schillerovu “blagom luku nužnosti” čije “topovsko tane” prijete čovjeku ništa se još ne naslućuje; on je figura lijepe rezignacije, smekšavanje fizičke zakonitosti, predmnijevane etičkom zakonitošću. Nasuprot tome je u pojmu antičke atomistike bila činjenica da je ona “slučaj” vidjela kao priliku barem za onoga koji je znao izbjeći rizike prirode te je ostajao u “vrtu”, umjesto da odlazi u divljinu. Vrt nije nužno prebivalište Epikurove škole.

Epikurovi su bogovi više nego trpljeni i više nego preživljavajući. Oni su koncipirani prema idealu mudraca kojega ne mori briga za zbiljom svjetova, jer je njezine mogućnosti odvagao kao ono što se ne tiče njega. Metakozmosi u čijoj apsolutnoj praznini stalno žive stari bogovi s Olimpa nešto su poput nadmašivanja kozmosa platonsko-stoičke linije: ideja—ako bi ovdje nešto takvo smjelo postojati—nepogodnosti i nepogodivosti onoga što čini i sačinjava svjetove, dovršeno obesnaživanje njihove zbilje. Epikurov mudrac živi kao da je bog, a to je moguće samo—bez realizma. Pa ipak se kvantum realizma neizbježno krije već u tome da se uopće ima predodžba o takvom akozmičkom božanskom biću. U skladu sa spoznajnim pojmom te filozofije mudrac, naime, nikad ne bi mogao znati što znači živjeti leđima okrenut prema svjetovima bez tereta njihove zbilje, ako u praznom prostoru doista ne bi postojali bogovi čije leteće slike stižu do njega. Nakon ove poente antičkoga politeizma tek će novovjeku panteizam ponuditi rješenje koje prema Heineovoj formuli obećava *ponovno uvođenje čovjeka u njegova božanska prava* ili to čak potvrđuje ostvarenim.

O tome, ako to smijemo tako formulirati, mit nije čak mogao ni sanjati. Razgradnju apsolutizma zbilje postizao je podjelom bloka nepropusne moćnosti, nad čovjekom i nasuprot njemu, na mnoge sile koje su se međusobno izigravale i dokidale. Ne samo imati mogućnost da se jednom silom zakrili protiv druge, nego već vidjeti jednu silu koja je još od davnine zabavljena i spetljana s drugom bila je čovjekova povlastica već na temelju samog njihova mnoštva. Gledano očima povijesti religije, to je sužavanje difuzno rasprostranjene kvalitete negipkosti i nelagode na enklave strogo sankcionirane omeđenosti.

U njima je Rudolf Otto vjerovao da je “sveto” spoznao u svome prabliku. On je pritom polazio od antropološkog shvaćanja svega apriornog u Friesovim i Nelsonovim kantovskim školama. Slijedimo li konstrukciju genuinog apsolutizma zbilje, bit će tada moguće fluide Mane, Orende, Manitu i Wakande koje Otto poimence spominje ponajprije vidjeti kao ostatke aure nadmoći i nedostupnosti što prvotno okružuje svijet.

Ono što jest i ostaje *tabu* moralo bi tada—usredotočeno na sebe i *pars pro toto*—zastupati, ali također tu i tamo u službi postojećega simulirati tu uz svijet prvotno prianjajuću sveukupnu obojenost neke neodređene nesrdačnosti. Tabu bi poput drugih jakih sankcija bilo punktualno pretjerivanje odbojne nevoljnosti s kojom je svijet jednom davno bio suprotstavljen čovjeku. Bilo bi to, ako tako hoćemo, njezino “simbolično” zazivanje, ne bi li se uprisutnilo ograđivanje u rezervate i uklapanje u intermundije kulture. Strahom pa i strahopoštovanjem spram takvih enklava odslužuje se protutežnja za domestikacijom cjeline.

Čovjekova se “politika” obuhvaća u ophođenju s negipkom mu zbiljom na prekasnoj točki kada slijedimo religiološki aspekt “svetoga”, ne opažajući u njemu već institucionalizirani oblik redukcije apsolutizma zbilje, one glatke životne protivnosti i nevoljnosti služenja spram toga *diletanta života*, kako je Scheler nazvao čovjeka. Jedva da je slučajno grčki mit pokušavao kakvoću začudnosti svijeta dovesti do oblikovanih koncentrata, prevodeći je u optičko, gotovo nikad ne dotičući haptičko. Među Gorgonama koje još prije Posejdona potječu od oblikovanju nesklona mora i njegovih čudovišnih bogova i s onu stranu oceana nastanjuju nestalni kraj svijeta prije svega je tu Meduza sa svojim skamenjivanjem usmrćujućim pogledom, u kojoj su se gotovo poslovično zgusnule neprikosnovenost i nesnošljivost: Atena, i sama od te kakvoće već previše udaljena prema ljupkosti i privrženosti kulturi, mora

sebi uz Perzejevu pomoć priskrbiti Gorgoneion kao pojačanje borbene spremnosti. Zato je heroj prihvatio njezin savjet da se Gorgoni približi samo s pomoću ogledanja u svome metalnom štitu.

Likovna umjetnost je u pogledu na pradavnu strahotu polučila tek nešto jadno. Ona je time hranila potajnu misao prema kojoj bi se iza verbalna gomilanja odvratnosti mogla skrivati ljubomora spram posvema osebuje ljepote. Što je most prema estetizaciji ili pak što je njezina isprika neće se dati razlučiti. Na kraju puta stoji uvrštavanje u kanon. Kad je bavarski prijestolonasljednik Ludwig stekao Meduzin visoki reljef iz rimske palače Rondanini, dobiva Goethe 1825. odljev na dar i zahvaljuje ovim riječima: *Već mi skoro četrdeset godina nedostaje inače uobičajeni pogled na tvorevinu koja nas upućuje na najviše pojmove kakvi su se u starom vijeku razvili iz svakodnevnne sadašnjosti. On nadalje kaže kako je izvedbom ovog veličanstvenog blaga neizmjereno sretan. Pred njim stoji odavno priželjkivana, mitskoj davnini pripadna umjetnina koja se zbog inače zlosretna djelovanja stravična, njemu čini dobrohotnom i ljekovitom.*

Za Goethea je Meduzina glava trijumf klasicizma. Ona predstavlja svladavanje strahote iz davnine ne više mitom niti pak religijom, nego umjetnošću. Time što posjeduje takvu žudno nadom prizivanu sadašnjost na ženskom planu već je dalekom uspomenom postalo to da je u Rimu stanovao prekoputa palače Rondanini i često viđao tu mramornu masku čudne divote—pogled koji nipošto nije skamenjivao, nego je umjetnički smisao velebno i veličajno oživljavao, kako 21. siječnja 1826. piše Zelteru.

Jedinstvena je to paradigma “rada na mitu” koji je očigledno započeo s apotropejem davanja imena. Franz Rosenzweig govorio je o *prodiranju imena u kaos neimenovanoga*. No riječ “kaos” možda i previše sudjeluje u onome što je poznato iz mitova i kozmogonija, kao da su to fosili povijesti čovječanstva. Koliko god bilo kasno ono što nam je predajom sačuvanim imenima postalo shvatljivim, djelić je to oblikovna i zorna svladavanja otete nam prijašnjosti. Ono što biva stvoreno dade se nazvati “apelacijskom sposobnošću”. Ona utire putove prema magičnom, ritualnom ili kulturnom utjecanju. Opetovano se u tumačenju institucija, praktila i rituala u njima mišljena moć upetljava u povijest koja je po prirodi povijest svoje barem zgodimice veće pristupačnosti. Svaka povijest utiskuje u sjajnu moć poneku Ahilovu petu. Čak i “svijet” ima svoga stvoritelja, tek što je njegova dogma bila dovršena, učinjena potrebitom opravdanja zato što je njegovo djelo dobilo povijest.

Povijesna moćnost mita nije utemeljena u podrijetlima njegovih sadržaja niti u priljevnom području njegove građe i priča, nego u tome da on po svome postupku, po svojoj "formi" nije više nešto drugo. Nikada ne bih "vjerom Helena" nazvao to da se u Homerovim i Heziodovim bogovima zbiva "postludij" drugih bogova koji stoje iza njih ili su u njima zarobljeni. Može se govoriti o formuli Edvarda Lehmana da je mit određen zato da bude prevladan, premda se bojim da to ima fatalan skriveni smisao. Bit će ipak mnogo važnije opisati njega samoga već kao manifestaciju prevladavanja, dobivanja odmaka, ublažavanja gorke ozbiljnosti.

Pri transformaciji pristupačnosti ne bi trebalo misliti samo na stavove štovanja i stjecanja naklonosti, nego i na stavove izazova, određujuće prisile pa čak i prepređena lukavstva što su ga imali Prometej i likovi bjelosvjetskih varalica. Pustiti boga da trpi kletvu, ruglo i blasfemičan kult znači ispipati granicu i po mogućnosti je pomaknuti na mjesto na koje može biti postavljena. Izazvati spasitelja da dođe, pooštriti pakost tako da on više ne smatra odgovornim dopustiti da ga se čeka, kako bi grijehom isprobao je li usredotočenost na milost apsolutna—sve to spada u repertoar oblika iznuđivanja nasuprot moći čiju naklonost osigurati znači baš sve. U gnostičkim su se krugovima gomile neveselih grešnika iznovice okušavale u orgijama bezočnih opačina, kako bi po pravilima boga svijeta na eshatološki čin stimulirale svoga "stranog boga". Tko nađe zakon osiromašenja, vidi kako se sve usmjeruje prema točki na kojoj sve može postati drukčije.

Frivolnost je od svega toga samo slab odsjev, sredstvo antropomorfnе napetosti u mitu: nešto se takvo smije učiniti ili reći, a da nas ne udari grom. To je predstupanj prosvjetiteljske satire, retoričke sekularizacije kao stilske sredstva duha koji još nije siguran u svoju prosvjetljenost. I opet: u vezi sa sakrosanktnim, prije nego što ga se proglasi mrtvim, moguće je postupati kao da toga nema, a da nekoga ne odnese vrag. Činjenica da Goetheov vrag za razliku od onoga kod Marlowea više ne smije odnijeti Fausta također je prikazivanje "rada na mitu" s novom vijeku prikladnim dokazom naklonosti jednom zazvanih moći. Sve je bilo u redu s uzorom "kreposti" njegove epohe. I konačno, želeći oponašati lik, revolucionar se samo još treba objesiti o rep policijskog konja, ne bi li drugarima koji se snebivaju dokazao: ne gazi i ne grize, posebno je istreniran da ništa ne čini.

Mitske su bogove Grka filozofi korili zbog njihova nemoralna, isključivši ih iz ophođenja s razumom. No njihov je nemoral ipak kasni

odraz ljudskim mjerilima nemjerljiva, premda ne sasvim jezgrovita i neprozirna, ponašanja: barem lakomislenosti treba biti teško. Ipak je fronta razuma bila mjesto na kojemu se mislilo da je čovjek temeljno i konačno nadmoćan. Retorički su literati prvih kršćanskih stoljeća anticipirali mnogo od onoga što će prosvjetiteljstvo novoga vijeka iznositi kao adute protiv njihove stvari. *Treba li se nasmiјati ili razgnјeviti*, piše početkom trećeg stoljeća Tertulijan s izražajno moćnim prezirom u djelu *Poganima, kad se kao bogovi pretpostavljaju oni koji su takvi kakvi čak ni ljudi ne smiju biti?* To je najkraća formula gledanja na mit sa strane uživatelja u njegovoj tobožnjoj apsurdnosti.

K tome je to formula posvemašnjeg nesporazuma spram svega što je bilo postignuto s Panteonom. I u tome je arogancija nove epohe anticipirala ono što je njoj iznova trebala dodati njezina sljednica. Ništa nije poučnije od promatranja popratne igre konačnih prevladavanja apsurdnoga i zamršenoga u povijesti, ne bismo li iz nje naučili barem to da se to tako lako ne prevladava.

Bogovi su, doduše, slijedimo li Tertulijanov reski humor, bili onakvi kakvi ne *smiju* biti kao ljudi, ali prije toga i onakvi kakvi ljudi ne *moгу* biti. Tek je kasno njihov nemoral ono što ih je najzad kvalificiralo za satiru i komediju, za uživanje u vlasti koja nije neograničena: njima za zavođenje nije potrebna samo lukava varka metamorfozom, nego se oni također međusobno ometaju pri bezgraničnu vršenju svoje volje i ćudljivosti. To već vrijedi za ekspoziciju ishodišnog položaja u *Ilijadi* nakon svih nijansi podjele snaga što ih pretpriče unose u priče.

Krađom kćeri povrijeđeni Apolonov svećenik tjera svoga boga na to da kazni Ahejce koji potom razbješnelom Ahilu moraju oduzeti plijen i odnijeti ga natrag svećeniku. Uvrijeđeni se Ahil obraća svojoj majci Tetidi, prijašnjoj Zeusovoj zaručnici koju je ovaj odričući se udao za Peleja. Ona neka kod gospodara Olimpa ishodi kažnjavanje Ahejaca, jer su *njezinom* sinu oduzeli nešto za volju svećenika *njegova* sina. Odnos između majke i sina u slučaju Tetide i Ahila dobiva prevagu nad odnosom oca i sina u slučaju Zeusa i Apolona. A on je mnogo jači od Zeusova odnosa prema Heri koja se kao čuvarica braka srdi na Trojance zbog otimanja Helene i ne može dopustiti loše postupanje protiv Grka. Javlja se tu još nešto drugo: Hera je, doduše, moćna u svojoj nedodirljivosti, ali s Posejdom i Atenom sudjeluje u jednoj staroj zavjeri protiv Zeusa. Tetida je tom prilikom pozivanjem u pomoć nadmeno premoćnog Briareja, jednoga od storukih, spasila Zeusovu

vladavinu. Kako god da su odnosi iza ovog ishodišnog položaja slojevito posloženi s obzirom na povijest religije i lokalni kult, u postignutom stadiju razgradnje kroz epsko djelo već je dioba vlasti povod za vedrinu koja nije ni u kakvu odnosu spram posljedica između Trojanaca i Ahejaca na ratištu.

Prosvjetiteljstvo koje nije ponovno htjelo biti renesansa, smatrajući nadmetanje između antike i moderne odlučnim, nije oprostilo njegove lakomislenosti, kao što ni kršćanskoj teologiji nije oprostilo ozbiljnost njezina dogmatizma. Ono je jednu pojavu nastojalo posredno pogoditi onom drugom. Primjerice u sporu oko zanimjelosti starih proročišta na početku kršćanske ere, kako ga je Fontanelle i u literarnom smislu mjerodavno razradio. A tek u bogu koji je od patrijarha Abrahama zahtijevao žrtvu jedinog i kasnog sina, prekinuvši izvršenje tek prilikom pribavljena dokaza pokornosti, vidjelo je prosvjetiteljstvo analogon spram žrtvovanja Ifigenije što se od Agamemnona zahtijevalo, pa je i provedeno u djelo. Za moralnu kritiku mita i Biblije malo je značilo to da je ovdje božica Artemida pri žrtvovanju otela posvećenu joj djevicu, a tamo je bog priznao pokornost, uspostavivši instituciju žrtvovanja životinje umjesto ljudske žrtve.

Presudno je važnije da je neizravno bio mišljen i pogođen bog-otac koji bi i po dogmi nevjerojatnosti trebao biti sposoban dopustiti da mu se žrtva vlastitoga sina prinese kao poravnanje relativno skromna drzništva s voćem. Prosvjetiteljstvo je sve to sagledavalo i vrednovalo s obzirom na *terminus ad quem*; ono je bilo nesposobno za usmjeravanje pogleda na *terminus a quo*, a tu je nesposobnost platilo neuspjehom spram historizma. Omiljeni komad njegove kritike biblijskog Boga, prizor žrtvovanja na brdu Moriji, prosvjetiteljstvo je istraživalo iz očista gotovo dovršena, po njegovoj maksimi već postavljena nemorala. Obrat vremenskog aspekta oslobodio bi pogled na granicu na kojoj se već tisućljećima moguće i uobičajeno konačno prekidalo upravo time što je samoj sebi protuslovnja Božja volja u jednom prizoru jasno prikazivala prethodnost i potonjost.

Ništa ne bi na isti način moglo učiniti prodornijim ono što više ne bi trebalo biti moguće poput stalnog pričanja ove priče slijedom mnogih naraštaja koji su uvijek iznova voljeli biti spremni tragati za bremenitijom i djelotvornijom žrtvom svome Bogu, čim bi on iznevjerio očekivanja i ne bi ispunio obveze iz saveza. I iza žrtve u Auridi, iznudujući za grčku flotu povoljan vjetar prema Troji, stoji božičinom

intervencijom okončana i poput čovječanstva dugotrajna povijest ljudske žrtve, čiji posljednji tragovi ne nedostaju čak ni u tradiciji višestruko čišćenju od gnušanja potomaka. I Ifigenija, koju je Artemida premjestila u tauridsku zemlju, još je tamo kao svećenica u božičinu hramu uključena u žrtvovanja ljudi—ona baš to indicira kao nešto što bi trebalo biti moguće još samo u dalekoj skitskoj zemlji. Herodot je pak Ifigeniju nazvao božanstvom Tauričana kojemu oni prinose ogavne žrtve brodolomnih grčkih pomoraca i ratnih zarobljenika. Zbog toga je to čin helenske domestikacije kada Orest i Pilad trebaju oteti statuu tauridske Artemide, a Ifigenija im pritom pomaže. Ona kralju Toantu objašnjava da božica ove muškarce nije htjela za žrtvu i umjesto toga žudi za darovanjem jaganjaca.

Za funkciju institucionalnog odricanja od ljudske žrtve poučna je spartanska verzija ovog mita prema kojoj je Orest tauridsku Artemidinu statuu donio u Spartu, gdje je postao kraljem; idol je ljudsku žrtvu sa sobom ponio onamo, sve dok tome Likurg, tvorac spartanskog ustava, nije stao na kraj, učinivši to, doduše, po cijenu da bičevanjem spartanskih dječaka prilikom njihove inicijacije krvožednoj božici prinese barem miris krvi. Na mjesto žrtvovanja ljudskog života stupa žrtvovanje apsolutne pokornosti; u povijesti starozavjetnih patrijarha kao predigri zakonodavstvu sa Sinaja i Pavlovom pojmu vjere podjednako kao i u spartanskom mitu o državi. Kao ograničenje nesputanih nadmetanja za božičinu naklonost mogla je negacija ljudske žrtve postati institucionaliziranom samo ako se mogao izbjeći privid da se ne prekoračuje prag božanskih zahtjeva. Manje od dotadašnjega uvijek je moglo doći na loš glas kao vrijeđanje boga.

Ima nešto u samouvjerenom iznesenoj definiciji Wilhelma Wundta u drugom svesku njegove *Psihologije naroda* iz 1904.: *Mit je u predodžbu i radnju pretvoren afekt*. U skladu je sa suvremenim orijentacijama prema energetskim predodžbama sagledavati afekt kao nespecifičan potencijal čijom je transformacijom mogao nastati cijeli jedan kulturni areal. Freudov pojam “sublimacije”, uveden 1908., spada u istu provodnu metaforiku. Pa ipak je Wundtova definicija malo zainteresirana za ono što se naziva unaprijed zadanom veličinom “afekt”, ali ona za nje predstavlja samo “drugu stranu” energijske bilance. Tek je Rudolf Otto 1917. odgonetnuo stranu afekta, opskrblivši je dugotrajno djelotvornim nazivima. No i u njima se također nalazi opasnost anticipiranja fenomena koji treba objasniti. Uzmemo li, naprotiv, afekt kao već

despecificiranu pobudu, stupa tada njegova neodređenost u pogledu na hipotetični *status naturalis* apsolutizma zbilje. Afekt je tada oblik stanja pozornosti koja je morala stupiti na mjesto uigrana prilagodbenog sustava zahtjeva i učinka, kako bi u antropogenezi omogućila predljudsku promjenu životnog prostora. Pozornost koja razlikuje opažanje od promatranja najbolje se stabilizira afektom.

Kad se još radi o tome da se pred nevidljivim bude na oprezu i da mu se izmiče poštivanjem njegova pravila, afekt je premošćujuća spojnica djelomičnih radnji koje djeluju protiv apsolutizma zbilje. Intencionalnost, svrstavanje dijelova u cjelinu, od svojstava do predmeta, od stvari do svijeta moglo bi biti ohlađeno agregatno stanje takvih ranih postignuća svijesti koja su izlazila iz isprepletenosti podražaja i reakcije i ujedno bila rezultat toga egzodusa. U tom pogledu ima nečega i u klasičnoj predodžbi da je osjećaj izvidnička nejasnoća čudi. Tu shemu učinka ne popunjavaju samo osjećanje i opažanje, nego također imena, likovi i priče, rituali i praktike što se isprepleću kroz tu jednu afektivnu još-neodređenost nadmoći kojoj Rudolf Otto pripisuje kvalitetu numinoznoga.

Govoriti o počecima uvijek je sumnjivo s obzirom na ludilo prvotnosti. Ništa ne želi natrag k početku, primaknuto k njemu, o čemu je ovdje riječ. Sve se, štoviše, odmjerava u distanciji spram njega. Zbog toga valja opreznije govoriti o “pretprošlosti”, a ne o “prvotnostima”. Ta pretprošlost nije pretprošlost svemoći želja koja bi se tek u sudaru s protivnošću željom nepokolebanoga zadovoljila kompromisom sa stvarnošću i kao realizam. Tamo se samo daje pretpostaviti jedino apsolutno iskustvo koje postoji: iskustvo nadmoći drugoga.

To drugo još uvijek nije s prednošću *taj* drugi. Tek što se to interpretira tim, a neutrum se razabere metaforom *i ja*, započinje tumačenje svijeta koje čovjeka što stječe iskustvo upleće u povijest iskusnog drugoga. On odjednom dio prirode vidi okvalificiranim kao lovačko područje ili pašnjak toga drugoga i poima to kao moguću konfrontaciju koja se u ponašanju prema dominiju drugoga izbjegava ili traži i nameće učinke nagodbe, povrata, prisila dobrog ponašanja, stjecanja naklonosti, razmjene gesta. Tko dodirne ili prekorači obzor drugoga, nailazi na njega po njegovu imenu na koje je on delegirao svoju prisutnost.

Ime koje fungira magično mora biti nerazumljivo te još u gnostičkom umjetničkom mitu, pa i u magičnom podstrujanju novoga vijeka potječe iz zabačenih ili mrtvih jezika. Povijesno-religijsko

omalovažavanje alegorijskih božanskih imena kao kasnih određenja u kojima su prije svega Rimljani sa svojim ionako neautohtonim odnosom prema mitu trebali postati majstori zacijelo nije uvijek opravdano. Kao potvrdu za uvid u način funkcioniranja mita dragocjene su alegorijske personifikacije: *Dementia* je izmišljena, kako bi *Justitia* bila ometena u čistoj konzekvenciji. Takva su imena, uzeta iz “i tako dalje”, uklapanja u već sklopljeni sustav diobe vlasti, poslušnost spram “Panteona” kao ideje.

Kad je to drugo zauzeto *tim* drugim, počinje na njemu rad fiziognomijskog obuhvaćanja. To također i upravo urađa tipom nekog životinjskog lika koji ima poznate oblike ponašanja i svojstva. Time se određuju oblici ophođenja s njim. Konstrukcija njegove povijesti uvodi ritualizaciju načina ponašanja svih sudionika. Kult je napor najslabijega da u njemu bude uzoran. Drugo koje je postalo drugi mora imati svoje druge i ima ih u drugim bogovima, pa i u bogovima drugih.

Čim neki bog zadobije nešto kao “karakter”—u filozofskom jeziku: attribute koji ga određuju u njegovu “biću”—postaju drugi potencijalno već izlišni, kako bi se njegova pouzdanost definirala kao ograničenje njegove moći. Njegov je identitet tada opisan kao njegova “vjernost” koju njegova moć oslobađa kao egzektivu protiv drugih što se ne postovjećuju s njim i s njegovim saveznicima. On je dostojan povjerenja pod svojim uvjetima, konstitucionalan po svome zakonu kojim se on odredio i u uporabi moći. Njegova jedincatost postaje konzekvencijom toga stanja stvari; on isključuje mogućnost da se još jedna priča o njemu može ispričati s drugima osim one koju on ima s ljudima njegove nadležnosti i odabira.

Takav bog vjernosti može biti “ljubomorani” i bdjeti nad isključivošću svoje kreposnosti i vlasti; oteti njoj sebe ili nešto postaje apsolutnim prestupanjem protiv samoga njega. To da je on jedini postaje prvim člankom njegove “dogmatike”. Sporazumno sposobnost utemeljuje njegova povijest s ljudima; tko se pridržava njegovih uvjeta, može biti siguran u njegova obećanja. Dvojba se javlja tek u pitanju jesu li ti uvjeti ljudski moguće ispunjivi. To je put od Noina Boga s dugom i Abrahamova s odricanjem od žrtve k Pavlovome, čiji je zakon bio neispunjiv te sili na novu formu konstitucionalnog bezakonja.

Odrediti unutar prve skice obradbenih oblika ranih iskustava nadmoći granični pojam utvrđivanja jedincatosti toga iskustva moguće je pojmiti kao zadaću “slobodne varijacije”, kao dio fenomenologije.

Među atributima onog drugoga kao “bića” nadmoć bi se mogla povezati s bezuvjetnom naklonošću čovjeku. Ono što *Prva Ivanova poslanica* Novoga zavjeta u tom smislu izražava, rečenica *Bog je ljubav*, bila bi razlogom neraskidive povezanosti iskustva nadmoći i izvjesnosti spasenja. Pokušamo li u vezi s time odrediti kako se povezanost s ljubavlju kao samovezivanje moći može uzdignuti do izvjesnosti, nadaje se tada prije svekolike faktične dogmatike bilo koje teologije prisila da se preko saveznog i sporazumnog modela dođe do apsolutnog realizma određenosti božanske naklonosti čovjeku. Konačna i neopoziva omiljenost ljudi kod njihova boga realističnu bi sankciju našla u tome da sam bog nastupi na objema stranama odnosa: kao čista nadmoć i kao čista nemoć. Taj zamišljaj što ga *a priori* valja zadobiti kršćanska je povijest dogmi ispunila imerzijom Sina Božjega u ljudsku narav.

Kristologija pripovijeda povijest koja nužno mora biti dogođena, kako bi se Bogu neraskidivo i bez gledanja na uzajamnost ispunjena sporazuma pripisalo apsolutno zanimanje za “human interest”. Preuzimanje antičke metafizike u kršćanstvo teologiji je, doduše, zabranilo do kraja domisliti temeljnu misao apsolutnog zanimanja, jer je ona morala preuzeti nalog bitne autarkije i neprikosновенosti bogova. No glomaznost središnje kršćanske ideje nasuprot tome postulat puca po svim šavovima dogmatskog sustava. Za srednjovjekovnu skolastiku spominjem u ovom slučaju poglavlje *Sakramenti*: oni su od Boga spravljena prisilna sredstva protiv njega samoga, izvršenje njegovog apsolutnog zanimanja protiv njegove ma kako inače motivirane volje. Nijedna teorija mita, želi li pomoći pri razumijevanju što se dogodilo, ne može ispustiti iz vida tu savršenost konvergencije u dokidanju svojih sredstava.

Ako bi mi se uzelo za zlo ovo tumačenje teološke srži kršćanske tradicije, morao bih tada uzvratiti da samo pod diktatom poganske metafizike—koja nije sam mit, ali je njegova transkripcija—može biti uskraćeno diviti se odobravanju umjetnih zahvata na čovjeku o kojima je teologija tako dugo govorila i uvijek morala govoriti kad se radi o tome da se čovjek sa svojim Bogom mora potvrditi protiv svoga Boga—za mistika čak: kao Bogom postali protiv nepostalo Boga. Trebalo bi se, to je ukor ove opomene, već ovdje moći primijetiti da će Goetheova “nečuvena izreka” stajati u središtu ovog zamišljaja.

Pritom je metafizika koja je kršćanskoj teologiji morala uskratiti konzekvenciju misli o apsolutnom zanimanju boga za čovjeka nastala iz zasićenosti mitom i u obrani od mitske regresije. Golemoj misli koju

je Pavao iznjedrio onako usput, da se, naime, Bog lišio samoga sebe i uzeo na sebe lik sluge, srednjovjekovna se teologija nije mogla obradovati. Ona je morala misliti na očuvanje supstancije, bića, naravi koju je dovela do toga da se sjedine. Ali svemoć koja pati, sveznajućost koja ne zna za sudski termin, na sveprisutnost historizirana na mjesto i datum—to su pod kriterijem filozofskog preziranja mita teško združivi napuci za mišljenje. Stoga taj Bog kojemu je antička metafizika trebala pružiti tako velike usluge nije sa svoje strane imao nikakva uspjeha kod nje kao ni nasuprot bogovima koje je disciplinirala.

Kad je Tales Milećanin iscrpljenost mitskog oblika mišljenja izrazio u svome tamnom izričaju kako je *sve puno bogova*, postalo je to u neku ruku zaključnom postavkom za daljnju povijest. Kad su se pojavljivali novi bogovi i okušavali se s njima, stanju očekivanja nije se više moglo dodati ništa bitno. Pavao će to primijetiti kad u svome divno izumljenom, pa ipak bezuspješnom misijskom govoru upozorava Atenjane na posvetni natpis jednoga od njihovih oltara *Nepoznatom bogu*, kako bi se u tobožnjoj praznini smjestio sa svojim Bogom. Ono što saznaje usputnost je pokazane zabrinutosti za kult iz pedanterije državnog kulta nad kojim bdiju službenici, a ne pobožna revnost koja ne bi htjela dopustiti ni da posljednji među bogovima bude zaboravljen. Bilo je to nešto poput stoljećima zakašnjela iskušavanja Talesova tamnog izričaja.

Pavlu je promaklo da je na natpisu nedostajao određeni član. Bog kojega je on imao predstaviti kao nepoznatoga bio bi još samo jedan u nizu, kao i mnogi prije i još poslije njega. Filostratova verzija u Apolonijevu životopisu kaže da su “u Ateni postojali oltari nepoznatih bogova”, u toj dvostrukoj množini. Pavlov govor u Areopagu jedan je od veličanstvenih povijesnih nesporazuma koji nam daju da pojmimo više od misionarskih uspjeha. Apostol napušta Atenu, a da nije kao drugdje za sobom mogao ostaviti zajednicu.

Ako je jedna od funkcija mita prevesti numinoznu neodređenost u nominalnu određenost, a neugodno učiniti prisnim i oslovljivim, onda taj proces, ako je *sve puno bogova*, dovodi do apsurdna. Iz toga se u konačnici više ne može izvući nikakav zaključak, niti se može očekivati drugi učinak osim pukog nabiranja i imenovanja. To se već izdaleka moglo razabrati u Heziodovoj “teogoniji”. Množini imena nije uzmogla doskočiti ni snaga predodžaba, pa ni likova i priča, niti sustavnost njihovih povezivanja. Da je Tales htio obrazložiti zašto mit više ne zadovoljava, ukoliko je množina bogova njegov rezultat, ne bi s njegove

strane navedena filozofija destruktivno prodrila u punosnažnost mita, nego bi došla na svoje snagom baš toga utvrđivanja ispunjenja njegove funkcije.

Nije slučajno da anegdotalna, nevjerojatna predaja govori kako taj protofilozof preuzima službu koju je obnašao i mit: komentirati bizarne i neugodne pojave i, ako ih već ne objašnjava, onda ih ipak obesnažiti. Talesu pripisano pretkazivanje pomrčine Sunca nadilazi potvrdu događaja s imenima i pričama. Ono prvi put odaje na taj način mnogo djelotvorniju apotropejsku sposobnost teorije da prognozom legitimira neobično kao pravilno. Čak se i kao izmišljotini valja diviti nekusu između protofilozofa i pomrčine Sunca, jer bi se ona pretočno složila sa smjenjivanjem dvaju heterogenih oblika ponašanja svijeta.

Za epizodna *tremenda* svjetskih događaja koji se ponavljaju teorija je pogodniji oblik svladavanja. No dokolica i nepristranost pogleda na svijet koju ona predmnijeva već su uspjesi tisućljetnog rada samoga mita koji je o gorostasnom pripovijedao kao o davno prošlom i potisnutom na kraj svijeta. Nije to nulta točka samočeličenja uma kojemu prisustvujemo u Talesovu tamnom izričaju, nego opažanje odavno stečena oslobađanja gledatelja.

Tada je potrebna korektura Aristotelove pretpostavke da je filozofija imala svoj početak u čuđenju, pa je onda od zagonetki bliskoga napredovala prema onima maloga i velikoga. To se u tradiciji rado slušalo. Bit će da se u čuđenju prirodno određenje čovjeka za spoznaju nago-viještalo kao svijest njegova neznanja. Mit i filozofija dolazili bi tada iz *jednog* korijena. Analogno pojmu *philosophos* tvori Aristotel naslov *philomythos*, kako bi filozofovu sklonost prema začudnom mogao dovesti u suodnos s mitom, jer se i on sam sastoji od začudnoga. Filozof ima razumijevanja za mit, jer je on sazdan od stvari koja bi također trebala sačinjavati atraktivnost teorije. Ali ne i više od toga.

Mit, doduše, postaje materijalom tumačenja i alegoreze, kao što je svojedobno postao materijalom tragedije, ali ne i primjerenim načinom postupanja s onim što je nalagalo povod za čuđenje. Klasična dezinformacija što se krije u formuli *od mitosa do logosa* i još nećužno drijema u Platonovoj neodlučnosti između mita i logosa gotova je tamo gdje filozof u mitu spoznaje samo identitet predmeta za koji on vjeruje da je našao završni postupak. Nered one jasne povijesne formule krije se u tome da ona u samom mitu ne dopušta priznavanje jednoga od logosovih oblika učinka.

To da je hod stvari *od mitosa do logosa* napredovao opasan je previd jer se time mislimo uvjeriti u to da je negdje u daljini prošlosti učinjen nepovratni skok naprijed koji je odlučio da mora ostaviti nešto daleko iza sebe i nadalje samo ostvarivati *napredak*. No je li se taj skok zbilja nalazio između onoga "mita" koji je nekoć rekao da zemlja počiva na oceanu ili se iz njega izdiže i onog "logosa" koji je to tada preveo u toliko bljeđu univerzalnu formulu prema kojoj sve dolazi iz vode te se shodno tome od nje sastoji? Usporedivost formula nosi fikciju kako se tamo baš kao i ovdje radi o istom interesu, samo o temeljno različitim sredstvima opsluživanja.

Teško da je mit određivao filozofove predmete, ali je zacijelo utjecao na standard postignuća iza kojih se nije smio srozati. Svejedno je li ljubio ili mrzio mit, morao je ispunjavati zahtjeve koji su njime postavljeni zato što su bili zadovoljeni. Nadmašiti ih mogla je biti stvar drugih normi koje bi teorija, čim bi bila uspješna samo pri snižavanju očekivanja, imanentno producirala na temelju svojih zbiljskih ili tobožnjih uspjeha. Prije toga se, međutim, postmitska epoha nalazi pod pritiskom učinka onoga što je prethodna epoha od nje kao postignuće zahtijevala ili čak samo naznačila. Teorija u mitu vidi uigranu skupinu odgovora na pitanja kakva je ona sama ili kakva želi biti. To je prilikom odbijanja odgovora sili na priznavanje pitanja. Tako i pogrešna tumačenja što ih jedna epoha daje prethodnoj postaju za nju upute da sebe razumije kao korekciju pogrešna pokušaja u ispravnoj stvari. "Preraspodjelom" identičnih sistemskih mjesta ona izbjegava ili nastoji izbjeći povratno skretanje čeznutljiva pogleda suvremenika na bogove napuštenog Egipta.

Mojsije silazi s brda s pločama što ih je ispisao Bog i nailazi na zlatno tele izlišnosti prisnih idola. Ono što je morao učiniti i učinio bilo je proširenje zakona na punu zaokupljenost koja potiskuje sve slike, na sinonim minucioznih životnih regulacija, sve do one uvijek iznova žudene ispunjujuće "prakse" koja prošlostima ne dopušta da se vrate natrag. Označujući taj oblik ispunjavanja, moglo bi se dopustiti Pavlu da variranjem onog tamnog izričaja Talesa Milećanina kaže: Sve je bilo puno zakona. Njihovo uvažavanje uništilo je njihov ugled; to je problem farizeja Pavla u *Poslanici Rimljanima*.

Raznolikost povijesno nabujalih teorija o postanku religije razvrstava se pred osvrtnom u dva glavna tipa: jedan se reprezentira Feuerbachom za kojega božanstvo nije ništa drugo doli čovjekov samozamišljaj prema



nebu, njegovo prolazno prikazivanje u stranom mediju kojim se obogaćuje njegov samopojam i postaje sposoban za opoziv projekcije interima; drugi prema Rudolfu Ottu, za kojega Bog i bogovi proizlaze iz apriorna i homogena praosjećanja “svetoga”, u kojemu se sekundarno povezuju jeza i bojazan, fascinacija i strah od svijeta, neugodnost i neprisnost. Ne moramo li računati i s time da obje teorije imaju svoje fenomene koji samo imenom “religija” deskriptivno nisu bile razlučene?

Podrijetlo politeizma ne bi tada bilo iz čovjekove pravlastitosti, nego iz prastranoga koje se u kasnoj antropomorfiji još nalazi na putu mukotrpa približavanja i discipliniranja, nakon što je najprije iz svoje genuine neodređenosti i podjelom funkcija bilo dovedeno do nevoljne razvlaštenosti. Sam monoteistički Bog bio bi tada onaj Feuerbachov Bog što se već odaje time da on, drukčiji od mnogih bogova koji svijet takoreći samo pune, zaokuplja čovjeka ili ga čak interno tiranizira. Budući da je sličan njemu te da o njemu ovisi formiranje samosvijesti, on se prema njemu ponaša u odnosu “narcizma malih razlika” gdje se s ljubomorom mora paziti na sitnicu. Ta istolikost prepoznatljivo je nešto drukčije od lijepe, za umjetničko oblikovanje poticajne čovjekolikosti Olimpljana. U njima uvijek preostaje ostatak prastranoga što s mukom doseže i odlaže životinjski lik, a ljudski je poprimilo kao puku srdačnost, kako bi se o njima lakše pričale priče slične ljudskima, nikad ne stupajući u ozbiljno suparništvo sa čovjekom, kao što ni on to ne čini prema njima. K tome je biti bog u jeziku Grka premalo značilo.

Čista predodžba protuslovlja spram mita u Aristotelovoj je *Metafizici* nepokrenuti pokretač koji je na kršćansku skolastiku ostavio tako golem dojam, jer se činilo da ispunjava sve uvjete dokazivosti Boga. Njegova je nepokrenutost sinonim njegove nezainteresiranosti za svijet. Njegova teorijska autarkija dokidanje je svekolike diobe vlasti i problematike moći jednostavnim činom ispuštanja njezine pretpostavke: atributa radnje, volje, užitka u djelovanju. Bit će to taj teorijom samoga sebe posvema zaokupljeni Bog koji i u skolastičkom sustavu i za čovjeka kvalitativno određuje spasenjski cilj: kao konačna čista teorija—*visio beatifica*. Epohalni nesporazum da to može biti pojmovno-sustavno shvaćanje biblijskog Boga gotovo je neshvatljiv, jer je ipak autarkija prava suprotnost onoga što spasenjski napor toga Boga za čovjeka ne bi samo trebalo učiniti razumljivim nego i vjerodostojnim.

U lijepoj simetriji prema završnoj rečenici mitske epohe kod Talea Nietzsche je, takoreći na drugom kraju povijesti, izgovorio završnu

rečenicu zasićenosti dogmatskim Bogom kršćanstva: *Već gotovo dva tisućljeća, a nijedan jedini novi bog!* A kao objašnjenje razočaranja sterilnošću jedne nekoć cvatuće čovjekove sposobnosti: *A koliko je novih bogova još moguće!* Obje ove rečenice označuju novu prijelaznu situaciju čiji se aspekt potrebitosti nalazi pod naslovom “remitizacija”. Ono što Nietzscheovu sugestivnu tvrdnju čini alarmantnom daljnje je razmišljanje: mogući novi bogovi ne moraju ponovno imati imena i povijesti starih, a svoju bi moć ostvarivali u neznanim oblicima. Osjeti li se opasnost koja se krije u tako velikodušnom obećanju sasvim i posvema drukčijega iz usta onoga koji je zazivao vječni povratak istoga?

Mit defokusira zanimanje bogova za čovjeka. Čisto čovjekovo trpljenje prerasta u Prometiji u rezultat nadvladavanja Zeusa Prometejevom nesavladivošću. Unatoč Heziodovoj sklonosti prema posljednjem vladaru svijeta, i kod njega se nazire da je najmlađa garnitura bogova čovjekovo postojanje akceptirala samo uz protivljenje. Organizator mitske građe koleba se treba li milost preživljavanja pripisati Zeusovoj blagosti i pravičnosti ili pak momente jamstva za čovjekovo postojanje uzimati iz tijeka povijesti bogova. U tom su smislu mitologem o Prometeju u “Teogoniji” i onaj o razdobljima svijeta u “Ergi” u tjesnoj međusobnoj povezanosti. Očito se radilo o nekoj drugoj generaciji bogova s kojima je čovjek u zlatnom razdoblju mogao imati u međuvremenu dokinuto sustolništvo. Pjesnik, međutim, priznaje Zeusu svojevršno sazrijevanje vladarskog ponašanja. Ono se nalazi između uzaludnosti Prometejeve kazne zbog pogodovanja ljudima i s pjesnikove strane hvaljena uvođenje prava i branjenja sile. Tek to čini Zeusa krajnjom instancijom zbilje koja može nositi naslov “kozmos”. Čovjek je sada onaj koji po svome podrijetlu još pripada razdoblju Kronosa i Titana i poput dijela nepripitomljene, stalno nasilju sklone prirode ulazi u pravnu sferu novoga boga. Nevolja je ono što ga sili da se povine zakonima prirode i uvjetima rada—pa čak i pravilima svađe poput agona—umjesto da to stanje bude Zeusova osveta za nelegitimno zaposjedanje njegove prirode od strane titanskog stvorenja.

Ovaj Heziodov Olimpljanin postaje sinonimom reguliranja ljudske egzistencije. Čovjek, naime, mora svoj odnos prema zbilji usmjeriti prema danim uvjetima, umjesto da slijedi svoju heterogenu narav. On to, prisiljen nevoljom, čini u reguliranom odnosu rada kao temeljnog oblika svoga gombanja s prirodom. Tu se pokazuje dostojnost povjerenja u kozmos i njegova zakonodavca da pouzdanost stvarnosti podari

vremensku formu. Pravo se može postupati samo zbog toga što postoji pravo vrijeme za to.

Nevoljkost boga ostaje, on nije moraliziran; ona je, međutim, dovedena do čovjeku prepoznatljiva uzorka. Uz pouku svojih muza uzmaže pjevač Heziod objaviti podjelu povoljnih i nepovoljnih dana za obavljanje određenih poslova. Tako čovjek postaje uživateljem jednog oblika poretka, a da nije njegova legitimna silnica. Mit čovjeku dopušta živjeti tako što obesnažuje nadmoć; za čovjekovu sreću on nema nikakvih slika. Ako postoje oblici smjelije egzistencije od seljačke, onda je to zbog težnje za zadobivanjem boljeg života, nadilazeći puko osiguravanje preživljavanja. Tako to vidi Heziod, kad se seljak koji se uzgred još malo bavi plovidbom Egejskim morem, suočavajući se s neizvjesnijom vladavinom zemljotresca Posejdona.

Nije sama radnja plovidbe morem ono što kao drskost objesti rasteće boga od prigovora samovoljna proganjanja; mitska je predodžba, štoviše, jedna od nadležnosti, revira, teritorija. Kao moreplovac prekraćuje čovjek jednu od tih granica, prelazi u revire drugoga boga koji bi se, doduše, morao povinuti Zeusovoj volji, ali je on bez toga prepušten njegovoj ćudi. More je od svih stvarnosti helenskog svijeta najmanje integrirano u “kozmos”. Obratna strana diobe vlasti pokazuje da čovjek ne može oformiti homogen odnos prema svijetu te po nagonu svojih žudnji i želja mora prekoračiti i granice oblika moći.

To je mjera neozbiljnosti, lakomislenosti u mitu. Čak i Heziodu koji se upinje oko solidnosti bogova teško pada opisati Zeusa koji postavlja uvjete i respektira njihovo pridržavanje. On je imao pred sobom u *Ilijadi* ogorčenu pritužbu Agamemnona koji nakon devet godina opsade Troje najavljuje iznuđeni povratak kući i okrivljuje Zeusa zbog kršenja svoga obećanja, jer je dopustio da ga Tetida nagovori na pogodovanje Trojancima. A toga se boga čak nije ni uvrijedilo upozorenjem na njegovu kolebljivost, na njegov *kake apate*, zlu prijevaru. Nikakav grom nije pogodio govornika. Teološki efekt nepostojeće vjernosti ovog boga nije ovdje postojao.

Heziodova obrana Zeusa drži se na nivou minimuma: uz striktno pridržavanje njegovih pravila pravoga posla u pravo vrijeme ostaje gola, oskudna egzistencija puna nevolja. Samo kad se vidi da je već to prema prvotnoj želji za uništenjem bilo priznanje protiv titanskih stvorenja i sinonim posvemašnje Prometejeve probitačnosti, ističe se što mit čovjeku daje i što mu uskraćuje. Ne primati nikakav dar od bogova

Prometejevo je upozorenje njegovoj braći. Primati darove znači prekraćivati područje pravnog poretka i prepuštati se području pogodnosti i blagodati. To je ta Heziodu razvidna srž mitologema Pandore. Zeus daje tu umjetninu od žene opremiti i doturiti je bezazlenom Epimeteju, kad je ovaj zaboravio bratovo upozorenje.

Nisu sama zla jedino što Zeus pušta na čovječanstvo, nego je to samo miraz radoznalosti kod Pandore kojoj pomaže Zeusov ugriz. Tako se ni njezin usud ne može staviti neposredno njemu na teret—izvor struje europskih teodiceja, rasterećenja bogova i Boga po čovjeku. Ono će ozbiljno biti nužno kad se podrijetlo i stanje svijeta sve više i više bude moralo pripisati tome Bogu, dovodeći u pitanje njegovu mudrost i dobrotu. Tada je to jedan od oblika u kojima se čovjek nastoji Bogu učiniti bezuvjetno nužnim—pa bilo to i kao grešnik koji je ta zla navukao na svijet, ali još ne kao subjekt povijesti čije su stranputice nastajućem Bogu konačno pripomogle do svijesti.

Pod tim aspektom biva razvidno da teodiceja i—u svojoj “preraspodjeli”—spekulativna filozofija povijesti konačno ispunjavaju najskrovitiju čežnju mita da se raspon moći između bogova i čovjeka ne samo ublaži i liši gorke ozbiljnosti, nego i da se obrne. Kao branitelj Boga, kao subjekt povijesti čovjek stupa u ulogu svoje bezuvjetne nužnosti. Misaono nezaobilaznim on nije postao samo za svijet kao njegov promatrač i akter, pa i pribavitelj njegove zbilje, nego posredno preko te uloge svijeta za onog Boga čija je “sreća” pod sumnjom da se nalazi u čovjekovim rukama.