

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 83 (2023) 2, 269—280

Besedilo prejeto/Received:03/2022; sprejeto/Accepted:04/2023

UDK/UDC: 2-13:111Hribar T.

DOI: 10.34291/BV2023/02/Kocijancic

© 2023 Kocijančič, CC BY 4.0

Matic Kocijančič

»Živeti je dobro, umreti je hudo«: Vitalistično jedro Hribarjeve etike svetosti

“Living Is Good, Dying Is Bad”: The Vitalist Core of Hribar’s Ethics of Sacredness

Povzetek: Tine Hribar je v drugi polovici osemdesetih razvil prepoznavno interpretacijo Sofoklejeve *Antigone*, ki jo je leta 1991 predstavil v monografiji *Tragična etika svetosti*. V njej je osnoval izviren koncept svetega, na katerem je zgradil etiški sistem, ki je postal – predvsem zaradi odločnega zagovora t. i. posvečenosti umrlih – eden od gradnikov slovenskega spravnega projekta.

Prispevek obravnava nekatere temeljne probleme, ki izvirajo iz Hribarjeve enigmatične opredelitve svetega kot ‚sveta samega v sebi‘ in skuša pokazati, da se v Hribarjevi izpeljavi posledic te opredelitve izgubi jasna razlika med bitjo in življenjem. Osrednja aporija *Tragične etike svetosti* je tesno prepletena tudi z drugimi problematičnimi dimenzijami tega dela, ki jih prispevek analizira: z neutemeljeno apropriacijo etiških značilnosti tradicij, od katerih se na načelni ravni distancira; z nerefektiranim razločevanjem med bivajočim in dejanjem v odnosu do svetega; in nenazadnje nepojasnenim osciliranjem med vitalizmom in antigonskim idealom samožrtvovanja.

Ključne besede: Tine Hribar, *Tragična etika svetosti*, mit o Antigoni, sveto, vitalizem

Abstract: In the second half of the 1980s, Tine Hribar developed a distinctive interpretation of Sophocles’s *Antigone*, which he presented in 1991 in the monograph *Tragična etika svetosti* (*The tragical ethics of sacredness*). Here he developed an original concept of the sacred, on which he built an ethical system that has become – particularly through its determined defense of the so-called sanctity of the dead – a cornerstone of the Slovene reconciliation project.

This paper deals with some of the fundamental problems that stem from Hribar’s enigmatic definition of the sacred as “the world itself in itself,” showing that, in the conclusions Hribar draws from that definition, the clear distinction between being and life is lost. The central aporia of the *Tragična etika svetosti* is also closely intertwined with other problematic dimensions of the work that are analysed in the paper: the unfounded appropriation of the ethical charac-

teristics of traditions from which he distances himself in principle; the unreflecting distinction between being and action in relation to the sacred; and not least, the unexplained oscillation between vitalism and Antigone's ideal of self-sacrifice.

Keywords: Tine Hribar, *Tragična etika svetosti*, Antigone myth, the sacred, vitalism

1. Na poti k etičnemu sistemu

Tine Hribar je v *Tragični etiki svetosti* – enem svojih temeljnih del – ob filozofskem soočenju s Sofoklejevo *Antigono* zasnoval edinstven koncept *svetega*. Na njegovi podlagi je nato zgradil prepoznaven etiški sistem, ki je postal eden izmed vidnih gradnikov slovenskega spravnega projekta. Hribar svoje razumevanje *svetega* v tem delu strnjeno opredeljuje tako: »Svet sam v sebi, ne šele prek razmerja do nečesa drugega, ki mu izročilo pravi božje, je nekaj svetega. Je tisto sveto.« (Hribar 1991, 102) Jasno je, da tovrstna raba pojma *sveto* izrazito odstopa tako od njegovega tradicionalnega pomena kot tudi od modernih filozofskih in teoloških tematizacij – najznamenitejšo najdemo v *Svetem* Rudolfa Otta (Otto 1993) –, kjer je *sveto* praviloma povezano z občutjem nečesa, kar izstopa iz običajnega sveta: s tistim, v čemer človek prepozna dotik presežnega. Hribarjeva struktura je na videz radikalno drugačna; zdi se, da gre celo za antitezo: svetost je brezpogojna kvaliteta sveta kot takega; vse kar je – in če je, je v svetu –, je sveto. Ničesar ni, kar bi bilo manj ali bolj sveto – razen same biti, ki ,je' *najsvetejše* in po kateri je vse bivajoče (vse svetno) sveto (Hribar 1991, 102–103).

Ključni izziv – ki se ga Hribar vsaj do neke mere zaveda – se pojavlja že na samem začetku te *izpeljave*: če je svet sam in vse v svetu – bivajoče v celoti in v svojih posamičnostih – *sveto* po (,svoji') biti, v kakšnem smislu (in s kakšnim ontološkim pojasnilom) je lahko kar koli, kar se odvije v kontekstu tega sveta, ne-sveto? Ali drugače: je sploh (in na kakšen način je) možno človeško delovanje, ki svetosti sveta, v katerem se manifestira, ne deli? Hribar se s tem izzivom – prek obravnave Lacana, ki *Antigono* primerja z junaki Markiza de Sada – sooča skozi kritiko de Bressacove apologije umora v de Sadovi *Justine*. Hribar poskuša de Sadovo poanto zaobiti s precej standardnimi prijemi: pri de Sadu naj bi šlo »za krščansko podobo narave, samo da je negativ zdaj pretvorjen v pozitiv«. Pri tem je »narava druga plat medalje, naličje Boga« (Hribar 1991, 202). Hribar problematično jedro te anti-etike vidi v dejstvu, da v njenem nazorskem horizontu – paralelno (ali zrcalno) z religioznim pojmovanjem nesmrtnosti – »resnične, dokončne smrti potemtakem sploh ni« (203). Vseeno pa de Sadovega razvrednotenja človeškega življenja v kontekstu Hribarjevega enačenja svetega in sveta ne moremo kar na hitro odpraviti. Če pri tej uravnalovki vztrajamo in na njeni podlagi zanikamo vsakršno možnost transcendence, de Sadov model brez dvoma predstavlja ekstremno, toda vendarle konsekvantno izpeljavo Hribarjevega onto-etičnega nastavka:

»Kar zadeva uničenje sebi enakega, bodi prepričana, Sophie, da je popol-

noma varljivo, moč uničenja človeku namreč ni dana, v njegovi moči je komajda to, da spreminja oblike, ne pa da bi izničil; v očeh narave je vsaka oblika enaka, nič se ne izgubi v neskončnem kotlu, kjer se te spremembe dogajajo, vse količine materije, ki jih vanj vržemo, se nenehno obnavljajo v drugačnih podobah, in kakršna koli so pri tem naša dejanja, nobeno je neposredno ne žali, nobeno je ne bi oskrnilo, naša uničevanja obnavljajo njeno moč, vzdržujejo njeno energijo, in prav nobeno je ne slabi. Eh, kaj je mar večni ustvarjalki naravi, če se ta množina mesa, danes oblikovana kot ženska, že jutri obnovi v obliki tisočernih različnih žuželk? Si upaš trditi, da je zgradba posameznika, kakršni smo mi, naravi ljubša od zgradbe črva in da je zato prisiljena za nas pokazati več zanimanja? Če pa je stopnja zanimanja, ali bolje nezanimanja, v obeh primerih enaka, kaj ji potem mar, če s tem, čemur pravimo človeški zločin, spremenimo nekoga v muho ali solato? Ko mi bodo dokazali, da je naša vrsta vzvišena, ko mi bodo pokazali, da je za naravo tako pomembna, da se z uničenjem te vrste nujno zamajejo njeni zakoni, tedaj bom lahko verjel, da je uničenje zločin; če pa mi bo najbolj premišljeni študij narave dokazal, da ima v njenih očeh vse, tudi najnepopolnejše med njenimi deli, kar na tej zemlji životari, enako ceno, ne bom nikoli rekel, da spreminjanje enega izmed teh bitij v tisoč drugih lahko kadar koli žali njene zakone; mislil si bom: vsi ljudje, vse rastline, vse živali, ki se razvijajo, rastejo, se uničujejo z istimi sredstvi in nikoli ne podležejo resnični smrti, le preprosti spremembi v tistem, kar jih spreminja, vsi, pravim, ki se ženejo in se uničujejo in se nezadržno razmnožujejo, se za trenutek pokažejo v eni obliki, brž zatem pa v drugi, se lahko na ljubo bitju, ki jih hoče ali more gibati, v enem dnevu spremenijo tisoč in tisočkrat, ne da bi bil s tem prizadet en sam zakon narave.« (de Sade 1987, 290–292)

Tradicionalni etični sistemi so hierarhični: opredeljujejo boljše (med)človeško delovanje, boljše življenje v nasprotju s slabšim. Toda če sledimo Hribarjevim tezam o svetosti sveta in če obenem svet skupaj z njim razumemo kot nekaj, kar z razkrivanjem *druge strani sveta* v sebi vselej nosi potencial radikalne, celo totalne transformacije, ni jasno, v kakšnem smislu bi lahko takšna ontologija porajala kakršno koli *merodajno* etiko, razen morda takšno, ki poleg svet(n)e uravnilovke bivajočega vzpostavlja uravnilovko tudi na ravni *dejanj* – na ravni človeškega stremljenja, delovanja, poseganja v svet. Toda takšen sklep bi zamajal srčiko Hribarjevega projekta: kako je lahko namreč v kontekstu takšne onto-etike svetega nepokopano truplo *manj* posvečeno od pokopanega – v kakšnem smislu je lahko dejanje pokopa svetejše od nepokopa?

Vendar Hribarjev ontološki sistem vseeno vzpostavlja razvidno hierarhizacijo; vse bivajoče je v enaki meri sveto, a bit bivajočega je najsvetejša: »Bit je najsvetejša, svetejša od sveta kot prostora biti,« (Hribar 1991, 102) »z vidika bistva svetega, z vidika svet(n)osti sveta se bit kaže kot tisto najsvetejše« (103). Etično in protietično – v kakršni koli terminologiji se bosta v nadaljevanju že ugnezdila – naj

bi se torej v tem sistemu vselej odražala na ravni človekovega odnosa do biti. A kaj to pomeni v praksi? Kako lahko človek ravna v skladu z bitjo in proti njej? In kaj ima to s pokopavanjem mrtvih?

2. Dobro in zlo

Praktični vidiki Hribarjeve etike – tudi v tem se približuje tradicionaln(ejš)im sistemom – so oprti na temeljno razmejitev med *dobrim* in *zlim*. Kako ju Hribar opredeljuje?

»Tragična etika svetosti, ki izhaja iz svete igre sveta, iz svetosti življenja in posvečenosti mrtvih na ozadju strašne svobode ničā, se na metafiziko, četudi je daleč od tega, da bi jo spregledala, ne ozira. Zato se niti ne vzpenja niti ne spušča po pobočju Vrhovnega Dobrega. Vrhovno Dobro in Moralni Zakon sta orientaciji. Toda pred vsakršnim človekovim orientiranjem je ekstenzenca človeka. Je človek kot bitje, ki je tu: v svetu.

Ljudje smo pre-bivalci. V življenju k smrti. Živeti je dobro, umreti je hudo. Ubijanje je zato zlo. To je tako zelo preprosto, da je za marsikoga preveč enostavno. Vendar etika svetosti izvira prav iz te preprostosti. Tudi kot etika razmerja do mrtvih, do posvečenosti mrtvih. Posvečenost mrtvih je spominska posvečenost. Prepoved pogreba, ki naj bi bila v funkciji nekakšnega višjega (Vrhovno Dobro tu lahko celo umanjka) dobrega, je ubijalska, ker hoče ubiti spomin. Spomin in z njim hrepenenje. V imenu stremljenja.« (Hribar 1991, 266)

S to definicijo smo dobili ključne ‚hierarhične‘ opredelitve te etike, ki pa se ne nanašajo neposredno na bit – kot bi bralec lahko pričakoval iz prej orisanega ontološkega postopka –, temveč na *življenje* in *smrt*. A pri tem se že poraja slutnja, da se v Hribarjevi presenetljivi ekspoziciji etike svetosti življenje pomensko približuje biti in smrt njeni negaciji.

Kako lahko razumemo formulacijo »Živeti je dobro, umreti je hudo. Ubijanje je zato zlo«? Prvič, takoj lahko opazimo neko nesimetričnost v definicijah: umreti – izgubiti življenje – samo po sebi ni *zlo*, temveč ‚hudo‘. *Zlo* je človeško delovanje, ki povzroča oziroma pospešuje *hudo*, ki je samo po sebi neizbežno. *Dobro* po drugi strani v Hribarjevi terminologiji nima tovrstnega para – življenje je dobro in delovanje za življenje je prav tako dobro. Pa vendar je že pri paru *dobro* – *hudo* neka jasna opozicija. *Dobro* je tako obenem nasprotje *hudega* in nasprotje *zla*.

Dobro je, tako se zdi, lahko tudi pasivno: dobro je ne-izničevati življenja. Dobro je, če življenju samo pustimo, da *je*. Je v tem smislu tudi *zlo* lahko pasivno? Je ne-ohranjanje, ne-reševanje življenja *zlo*?¹ Ob Hribarjevem ustoličenju *življenja* na

¹ Ob teh presenetljivih Hribarjevih etičkih definicijah, ki totalizirajo vrednoto življenja (ki v *življenju* prepoznavajo neko *vrhovno dobro*), se pravzaprav izrisuje etični horizont, za katerega se zdi, da ustvarja podlago za nekakšno sekularno *pro-life* pozicijo, paralelno sodobnemu katoliškemu (pa tudi pravo-

prestolu *etike biti* – Hribar jasno pravi, da gre za sinonim *etike svetosti*² – se ponovno odpirajo številna nerazjasnjena ontološka vprašanja. Hribar je tako npr. ostro kritičen do Lévinasa, ki po njegovem mnenju »bit razume preprosto iz bivanja: biti mu pomeni bivati (eksistirati), še več, že kar živeti« (148). Četudi Hribar tega enačaja nikjer ne izraža eksplicitno, pa se zdi, da se v teh odločilnih paragrafih *Tragične etike svetosti*, ki jedro etike biti povzemajo z enostavno opredelitvijo dobrega in hudega/zla kot življenja in smrti/ubijanja, brez odloka izgublja ravno oprijemljiva razlika med življenjem in bitjo.

Stvari pa se še bistveno bolj zapletejo pri enem izmed spekulativnih gradnikov Hribarjeve onto-etike: pri spekulaciji o ontološkem statusu mrtvih, ki seveda ne živijo, pa vendar po Hribarju lahko so, tako v izrazito ne-etičnem kot tudi izrazito etičnem smislu – kot ‚strahovi‘ ali kot ‚spomini‘, po krivdi ali zaslugi živih (16).

Hribarjeva etika je torej – prej kot etika biti – svojevrstna etika življenja: etika, ki v središče postavlja vrednoto življenja. Hribarjev vrednostni sistem tu glede sprejemanja sveta v njegovi ‚sveti‘ celovitosti sicer izkazuje določeno zagato: zakaj bi bila v takšnem pogledu smrt – kot neizbežni del sveta, narave, življenja – kar koli *problematičnega*?

To pa ni edina aporija Hribarjeve opredelitve dobrega in hudega/zla. Jasno je, da Hribar – tako kot Heidegger in Lacan, četudi iz precej drugačnih razlogov – odločno zavrača najznačilnejše heglovsko branje *Antigone*, ki izvira iz Heglove udarne rehabilitacije Kreonta v *Predavanjih o filozofiji religije* (Hegel 1986, 133). Za Hribarja ni nobenega dvoma, kdo ima v Sofoklejevi drami *prav* in kdo *ne*; *Antigona* zanj nima nikakršne simetrije vzporednih tragičnih usod, ne gre za trk enakovrednih tragičnih pozicij: »Ne drži niti to, da sta tu trčila dva enakovredna, dva posebna dobra. /.../ Zločinec je Kreon.« (Hribar 1991, 260) Hribar pa tej precej razumljivi in pričakovani zavrnitvi Hegla dodaja še sila nenavadno pojasnilo svojega pogleda na središčni konflikt *Antigone*: »Drug na drugega sta zadela univerzalno dobro, ki ga brani Antigona in Kreontovo ekscesno dobro, se pravi zlo.« (260)

Fraza »ekscesno dobro, se pravi zlo«, ki jo tu uporablja Hribar, na intriganten način prevetri njegovo opredeljevanje dobrega in zla. Ko Hribar o Kreontovem ‚zlu‘ govori kot o ‚ekscesnem dobrem‘, pravzaprav ponuja neko zaobrnjeno formalno strukturo Heideggerjeve etike nasilja v *Uvodu v metafiziko*: če za Heideggerja (in Žižka) nasilje v registrih ekstremne ekscesnosti preseže problematične vidike *manj-*

slavnemu in protestantskemu) aktivizmu proti splavu – kako praktično razumeti Hribarjev zagovor »posvečenosti še ne rojenih«? (Hribar 1991, 25) – in evtanaziji. Ob tem zato velja opozoriti, da je – v očitnem kontrastu z brezpogojno, zapovedovalno dikcijo teh definicij – Hribar odločen zagovornik tako legalizacije evtanazije kot pravice do splava; njegova argumentacija se ob teh témah postavi po robu absolutizaciji ‚svetosti življenja‘ in ‚posvečenosti še ne rojenih‘ z dodatno *pravrednoto*, ‚dostojanstvom človeka‘, po katerem človeku ne sme biti vsiljeno, kako naj razume svetost svojega življenja ali – v primeru neželene nosečnosti – porajajočega življenja v svojem telesu; pri tem se sicer zdi, da ‚dostojanstvo človeka‘ v tej shemi dobi vlogo nekakšne pomožne premične meje, s pomočjo katere lahko Hribar strogost neizogibnih praktičnih izpeljav svojih etičnih imperativov precej poljubno rahlja. Hribar kljub temu tudi danes ostaja zavezan suvereni retoriki svojega onto-etiškega projekta osemdesetih in devetdesetih: »Zagovor evtanazije je utemeljen ne samo etično, ampak tudi ontološko.« (Hribar 2019)

² »Svetost ne izhaja iz posnemanja tega ali onega Bivajočega, marveč iz biti kot biti. Etika svetosti je etika biti.« (Hribar 1991, 262)

šega nasilja, se ob prejšnjem navedku zdi, da za Hribarja *ekscsesno dobro* ogroža pozitivne vidike *manjšega* – ali vsaj manj *zgoščene*ga – dobrega.

Vseeno pa tudi tu ni konsistenten: Hribar Antigonino dejanje označuje za ‚sveto dejanje‘, pri čemer to dejanje očitno razume kot nekaj izjemnega, kar izstopa iz vsakdanjosti – gre za superiorno etično dejanje. Tukaj torej *sveto* označuje neko (pozitivno) izjemnost. *Dejanja* imajo skratka v navezavi na sveto za Hribarja precej drugačno hierarhično logiko kot *bivajoče* – lahko bi rekli, neko bistveno bolj *običajno* logiko.

Običajno seveda, če odmislimo opredelitev o ‚ekscsesnem dobrem‘, ki je – v širšem kontekstu *Tragične etike svetosti* – kljub vsemu precej *ekscsesna*. Kako je namreč lahko dobro, ki ga Hribar enoznačno opredeljuje kot *živeti* (»to je tako zelo preprosto«), v primeru Kreontovega dejanja v ekscesu? Ali pa gre za namig, da Hribar že samo smrt sredi svetega sveta razume kot njegov temeljni ‚ekscses‘?

Jasnih odgovorov na ta vprašanja ne dobimo. Hribar se ob poskusih vpenjanja svoje razgrnitve dobrega in zla v širše teze svojega onto-etiškega projekta namreč še naprej zateka k tавтоloškim, samoreferenčnim opredelitvam, ki bralcu sugerirajo popolno razvidnost povezav med bitjo, svetim ter razliko med dobrim in zlim, vendar je nikdar zares ne prikažejo:

»Resnica pa je, da tudi tedaj, ko gremo onstran dobrega in zla, ne vemo, kdaj smo onstran, če ne vemo za razliko med dobrim in zlim. Razlika med dobrim in zlom obstaja tudi tedaj, ko ni več Vrhovnega Dobra. Ko je Bog kot Vrhovno Dobro mrtev. Ni pa zaradi tega mrtvo sveto kot sveto. Smrt Boga ne pomeni izničenja biti.« (Hribar 1991, 264)

3. Sveto dejanje – etična hierarhija dejanj?

Svetost se torej Hribarju ob opredeljevanju *sveta/bivajočega* in *dejanj* razkriva drugače: vse *bivajoče* je sveto, vsa *dejanja* pač ne. Hribar soglaša s svojo interpretacijo Heideggerja, po kateri so »sveta dejanja« tista, ki so narejena v *imenu* zakona biti: »Zakon [biti je zakon], ki dejanja, ki so narejena v njegovem imenu, spreminja v sveta dejanja.« (1991, 174) Tudi Antigonino dejanje naj bi bilo »v razmerju do posvečenosti mrtvih sveto dejanje« (261). Tukaj se seveda najprej zastavlja vprašanje ontološkega statusa dejanj, ki smo ga delno že zastavili: če je ves svet in vse, kar je v svetu, *sveto* – in če je vse, kar *je*, že po svoji biti *sveto* – kako je lahko neko dejanje potem ne-sveto?

Kljub vsem protislovjem v tej terminologiji je vsaj do neke mere jasno, kaj želi Hribar sporočiti: človeško dejanje lahko na radikalen način nastopi proti *svetu*, proti *biti*, proti *življenju*. Ni pa jasno, kaj to pomeni za razvrščanje in vrednotenje dejanj, ki jih zakon biti »spreminja v sveta dejanja«: ali med njimi obstaja kakršna koli hierarhija? Obstajajo bolj ali manj sveta dejanja? Obstajajo tudi bolj ali manj ne-sveta dejanja? Ali pa gre za binarno strukturo, v kateri so dejanja lahko vedno le v enaki meri sveta ali v enaki meri ne-sveta? Kako bi lahko bilo skozi takšno prizmo Antigonino (ali antigonsko) dejanje kar koli posebnega?

Hribar je zasnoval svoj poskus odgovora na ta vprašanja v korespondenci z Markom Uršičem (Uršič 1986; 1987), ki jo je leto dni pred *Tragično etiko svetosti* objavil v monografiji *O svetem na Slovenskem*: »Izjemna, sveta dejanja, kakršno je bilo Antigono – Antigona je sledila zakonu biti proti pravni obveznosti in čez mejo moralnih dolžnosti – pričajo o svetosti, ki je je zmožen človek v svoji predanosti, zavezanosti biti. Najsvetejšemu. Vendar Antigona ni svetnica. Obstaja svetost, ne obstajajo pa svetniki.« (Hribar 1990, 157–158) Hribar tu ‚sveto dejanje‘ eksplicitno opredeljuje kot ‚izjemno‘. ‚Svetost‘ človeka, ki opravlja ‚sveto dejanje‘, se vzpostavlja v njegovi eminentni ‚predanosti, zavezanosti biti‘. *Sveto* je torej v horizontu bivajočega nekaj *najobičajnejšega* – vseprisotnega –, v kontekstu človeškega dejanja pa nekaj odločno *neobičajnega*. Je torej *razlikam*, ki jih Hribar po vzoru ontološke diference niza v svojem delu, treba prišteti tudi razliko med bivajočim in dejanjem/udejanjajočim?

V *Tragični etiki svetosti* Hribar razvija ostro kritiko svetništva, ki mu v navedenem pismu sicer odvzema možnost obstoja (»ne obstajajo pa svetniki«); toda tudi gleda tega ni konsistenten, saj na uvodnih straneh knjige o svetnikih eksplicitno in afirmativno govori kot ohranjevalcih svetega: »V sveti igri sveta se nič ne izgubi. Sled pobeglih bogov se ohranja v poeziji, se je na drugačen način skozi stoletja ohranjala skozi življenje svetnikov.« (1991, 24) Glede Antigoninega (ne)svetniškega statusa pa je vendarle jasen:

»Antigona ni niti svečenica niti svetnica. Njena svetost je drugačne narave. Svečenik je varuh sakralnega, institucionaliziranega in sankcioniranega svetega. Svetnik je to, kar je, po svoji hoji za Kristusom. Izhaja iz Ideala jaza in gradi svoj idealni Jaz v senci Ideala. S posnemanjem Kristusa. V tem svetnik ni avtonomen. Antigona pa je avtonomna prav zaradi tega, ker nikogar ne posnema. Tako kakor ni nikogar posnemal Kristus sam. Tudi Kristusovo dejanje je bilo sveto dejanje. Ni pa bilo svetniško dejanje. Saj Kristus ni mogel biti (krščanski) svetnik, posnemovalec samega sebe.« (261–262)

Problem te kritične opredelitve je (ponovno) v tem, da je Hribar ne zastavlja svoji lastni poziciji. Predpogoj ‚svetega dejanja‘ naj bi bila po njegovem prepričanju nekakšna *samoniklost* – vsakršno posnemanje tovrstnega dejanja in njegovega izvrševalca naj bi bilo medtem znak posnemovalčeve neavtonomnosti in s tem lažne, razvodenele, ‚sankcionirane‘ svetosti. Vendar – kako lahko potemtakem Antigona služi ravno kot model za prenos sorodne onto-etične drže in sorodnega dejanja v sodobnost, za *antigonski* pokop nepokopanih? Zakaj za to *posnemanje* ne veljajo enaka merila? V kakšnem smislu se opiranje na model Antigone pri vzpostavljanju ultimativnega in univerzalnega svetega dejanja od tovrstne ‚sankcioniranosti‘ odmika? Ali ni prav Hribar – če sledimo njegovi opredelitvi svetosti in s tem zavrnitvi svetništva – s svojim etiškim projektom eklatanten primer posnemovalca, ki *hodi za Antigono*, svečenika, ki poskuša sistematizirati, modelirati njeno ‚avtonomno‘ dejanje?

Sveto dejanje je torej v nasprotju s svetim bivajočim izjemno, toda – ali je tudi *tragično*? Hribar pri opredelitvi tragičnosti svetega dejanja posega po nietzschejanski terminologiji:

»[Volja do moči] hoče premagati smrt samo in zato z zanikanjem posvečenosti mrtvih, ne le svetosti življenja, izzove etični upor. Tisto, kar etiko svetosti pretvori v tragično etiko, je maščevalnost volje do moči. Gledano od zunaj, z vidika skupnosti. Od znotraj, z vidika žrtve je tragično to, da svoje dejanje lahko ,upraviči' le s svetim kot svetim. Prav zato je to dejanje sveto dejanje; ne božje, kajti tedaj, ko je človek pred svojo absolutno, sveto odločitvijo, zgolj pred samim seboj, božjega ni več blizu. Abrahama je poklical Bog, zaustavil pa ga je angel, njegov lastni demon.« (266–267)

Ob teh eklektičnih definicijah marsikaj ostaja begajoče, a osredotočimo se na bistveno, ki je izrečeno povsem neposredno: eden ključnih vidikov *tragičnosti* etike svetosti se nahaja v njeni *uporni* razsežnosti – sveto dejanje je povezano z »etičnim uporom /.../ volji do moči« –, ki ob Hribarjevih paralelnih tematizacijah izkazuje eksplicitne politične razsežnosti:

»Vsaka absolutna oblast, se pravi oblast s težnjo po neomejeni in brezpogojni moči, hoče vladati ne samo nad življenjem, ampak tudi nad smrtjo. Tisti, ki se takšni oblasti upre, kakor se je Antigona ob Kreontovi prepovedi pokopa njenega brata Polinejka, je obsojen na pogubo. Njegovo dejanje je sveto, toda usoda tragična. Vendar tragična etika svetosti ni tragična zgolj zaradi tragične usode. Tragična je, ker nepisani zakoni kot zakoni biti niso oprti na nič bivajočega. So brez Opore. Zanje zato lahko zastavimo le sami sebe.« (5–6)

4. Sveto in posvečeno

Dotaknimo se še enega izmed najosnovnejših (nerazjasnjenih) terminoloških vprašanj glede Hribarjeve onto-etične zakonodaje. Prva med zakoni branita *svetost* življenja in *posvečenost* mrtvih. Zakaj Hribar uporablja dva različna izraza? Zakaj npr. ne *posvečenost življenja* ali *svetost mrtvih*?

Svetost bi bila v kontekstu Hribarjeve etike v povezavi z vsem, kar zadeva smrt, vsekakor paradoksalna oznaka – če upoštevamo, da Hribar ,umreti' označuje za ,hudo', eno izmed dveh pomenskih nasprotij dobrega, ,živeti'. Hribar na uvodnih straneh *Tragične etike svetosti* sicer bežno spregovori o tem, da so tudi živi lahko posvečeni (25), vendar opazke v nadaljevanju ne razvije. Zakon o posvečenosti mrtvih jasno opredeljuje kot »zapoved o pokopavanju mrtvih«, zakon o svetosti življenja pa kot »prepoved ubijanja« (71). Te etične kategorije torej zarisujejo potencialno pozitivno in negativno vlogo človeka v ,sveti igri sveta'. Je posvečenost mrtvih rezultat človeškega *posvečevanja* in označuje neko samostojno, suvereno zmožnost *živih*? Hribar odločno trdi, da ni tako: »V sveti igri sveta mrtvih ne posvetimo živi, marveč jih posveti smrt. Posvečeni so zato, ker so mrtvi, ne zato, ker smo jih posvetili mi. Živi mrtvih ne moremo posvetiti, lahko jih le oskrunimo. Če se od njih ne poslovimo po človeško.« (7)

Kaj je ta smrt, ki se je zdaj znašla v vlogi *posvečevalke*? Je to še smrt kot končni rezultat dveh nasprotij dobrega – hudega/umiranja in zla/ubijanja? Kakšno je nje-no podjetje posvečevanja mrtvih – samostojno ali partnersko? Glede na to, da Hribar posvečenost mrtvih jasno povezuje s človeškim spominom na mrtve, se zdi, da gre za drugo: »Posvečenost mrtvih je spominska posvečenost. Prepoved pogreba /.../ je ubijalska, ker hoče ubiti spomin.« (266) Posvečenost mrtvih torej ni neposredna zasluga živih – človek ne ‚proizvaja‘ posvečenosti –, je pa lahko (in na neki način tudi mora biti) posredna: posvečenost mrtvih, ki jih je posvetila smrt, živi *ohranjajo* s tem, da mrtvih ne oskrunijo in da se jih spominjajo. Posvečenost mrtvih – skupni projekt *smrti* in *živih*?

5. Ljubezenski zaplet

Med prepoznavnimi vzgibi, ki jih Hribar tematizira ob opredeljevanju proti-etičnega delovanja, *zlih* dejanj, smo že obravnavali najvidnejša: nietzschejansko *vo-ljo do moči* in *desadovski zakon želje* (Hribar 1991, 204). Kaj pa naj bi bil temeljni vzgib, ki človeka ob ‚odsotnosti bogov‘ usmerja k dobremu etičnemu delovanju? Hribarjev odgovor je tukaj spet precej ‚tradicionalen‘: ključna pozitivna etična sila je *ljubezen*. V kontekstu etičnega sistema, ki zasleduje Sofoklejevo junakinjo, odgovor seveda ni presenetljiv:

»οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφλεῖν ἔφου.« [523]

»Ne da sovražim – da ljubim, sem na svetu!« (Prev. Kajetan Gantar; Sofokles 1992, 26)

»Živim zato, da ljubim, ne da črtim.« (Prev. Anton Sovrè; Sofokles 1962, 241)

»Sovraštvo ne, ljubezen je moj del.« (Prev. Fran Albrecht; Sofoklej 1941, 113)

»Ne za sovraštvo, za ljubezen jaz živim.« (Prev. Ivan Hribovšek; Sofokles 2014, 57)

»Ne za sovraštvo, za ljubezen jaz sem tu.« (Prev. Cvetko Golar; Sophokles 1924, 28)

Četudi Hribar ob analizi Smoleta pravi, da je ljubezen »tisti temeljni element, po katerem je krščanstvo šele zares krščanstvo« (Hribar 1991, 276), skuša na drugih mestih svoje pojmovanje ljubezni jasno razmejiti od razumevanj ljubezni v tradicionalnih religioznih kontekstih, ki jim očita menjalno, preračunljivo logiko, psevdoetično delovanje v pričakovanju posmrtna nagrade. V nasprotju z ljubeznijo ‚plačila‘, usmerjeno v transcendenco, se ljubezen Hribarjevega onto-etičnega sistema – *antigonska* ljubezen, ki naj bi se upirala vsakršni preračunljivosti – ime-njuje *ljubezen za nič*:³ »Zakon mrtvih je, kakor pravi Heidegger, temeljni zakon živih.

³ Gre za izraz, ki sta ga – v navezavi na Dostojevskega – v slovenskem prostoru pred Hribarjem najbolj odmevno uporabljala Dušan Pirjevec in Marjan Rožanc. Pirjevec v svoji analizi *Bratov Karamazovih* (Pirjevec 1976), Rožanc pa v več esejih in dnevniških zapiskih (Rožanc 1987; 1988). Prim. tudi razpravo Tarasa Kermaunerja »Ljubezen za nič kot izstop iz kroga menjav: filozofska in estetološka razprava o osrednji izmed Pirjevčevih kategorij« (Kermauner 1983).

Ker je zakon biti. Tragično je, da za spoštovanje tega zakona ni plačila. Narobe. Sami ga plačamo. S svojim življenjem. To je ljubezen za nič. Ljubezen za nič ni nič, če to ni ljubezen pred grozo zgolj ničā.« (263)

Kot sem že namignil, se tudi v tej razsežnosti Hribarjeve etike skriva diskretna posvojitve tradicionalnih religioznih konceptov – nesebične ljubezni, samoodpovedi, samožrtvovanja itd. –, ki si obenem domišlja, da razkriva nekaj drugačnega in celo (miselno) *opozicijskega*.

Vseeno pa Hribarjev poskus imanentizacije krščanske ljubezni še enkrat opomni na problemski sklop, ki nastane ob onto-etiški eliminaciji transcendence: zakaj se temu *za nič* pridružuje ravno ljubezen? Zakaj ne kateri koli drug vzgib človeškega delovanja, npr. *sovraštvo za nič? Izničenje za nič? Samoizničenje za nič? Nič za nič?* Na kateri osnovi je ravno ljubezen tisti ideal, ki zasluži – »pred grozo zgolj ničā«⁴ – povzdignjenje v vzgib svetosti?

Odgovor je lahko le *vitalističen*: Hribarjeva etika je v prvi vrsti naturalistična *etika življenja*, ljubezen v njej zasluži prednostno mesto kot *življenjska sila*, kot sila porajanja in ohranjanja človeškega življenja. Kljub temu pa je za etični sistem, ki se v prvi vrsti ukvarja z vprašanjem odnosa do mrtvih, na mestu vprašanje: kako ta *eros* shaja s *thanatosom*?

Hribar pri svoji opredelitvi razmerja med *ljubeznijo* in *mrtvimi* ponovno podaja intrigantno formulacijo, ki razgalja nove metafizične razpoke v tu-svetni neprodušnosti njegovega etičnega sistema: »Ljubezen sega onstran groba in z njo se mrtvi vračajo k nam, kakor da bi bili še zmerom živi.« (Hribar 1991, 125) Nekaj strani prej je namreč zavrnil »zagrobni« svet kot del teološke domišljije: »Božje kot bistvo bogov (Boga) ne spada v prostor zemlje in neba, živih in mrtvih. Ne izhaja iz svet(n)osti sveta, tega sveta, temveč iz želje po drugem, zagrobnem svetu. Kjer naj bi mrtvi ne bili več mrtvi, marveč znova živi.« (106)

Kaj je torej ta ‚onstran groba‘, v katerega naj bi segala ljubezen? Kam so šli mrtvi, da se lahko vračajo? Od kod se vračajo ‚k nam‘, na našo stran sveta? Z ‚druge strani sveta‘? Ima torej ljubezen neko ultimativno prednost pred ‚mislijo‘ in ‚domišljijo‘? Lahko avtentično posega po ‚ne-skritosti‘ ‚druge strani sveta‘? In ali ni ta ‚stran‘, če je ‚onstran groba‘, prav tako del ‚zagrobnega sveta‘ – ali vsaj ‚želje‘ po njem?

6. Sklep

V prispevku sem skušal pokazati, da Hribarjeva edinstvena in enigmatična opredelitev svetega v *Tragični etiki svetosti* poraja številne aporije, ki v veliki meri izvirajo iz njenega izhodiščnega paradoksa: Hribar poskuša zaobiti hierarhične vrednostne strukture tradicionalnih etičnih sistemov s tezo o svetosti vsega bivajočega – ne-

⁴ Tudi od nje se Hribar na koncu svoje zadnje trilogije srdito distancira, saj jo zdaj prepoznava kot zadnjo metamorfozo krščanskega hipostaziranja ničā – vendar nam to ne sme prikriti dejstva, da je bila ‚groza (zgolj) ničā‘ osišče njegovega prejšnjega opusa

kakšno *uravnilovko* svetega –, obenem pa te strukture aproprira in sekularizira z dvema tezama, ki ju le stežka uskladimo s prvo: tezo o biti kot *najsvetejšem* in tezo o Antigoninem *svetem dejanju*. V tem paradoksu lahko razberemo simptom globljega notranjega konflikta v Hribarjevem filozofskem projektu, ki se želi po eni strani od platonistične in judovsko-krščanske duhovne dediščine kategorično distancirati, po drugi strani pa predano zasleduje ravno nekatere etiške vrednote, ki so evidentno ukoreninjene v teh tradicijah.

Teza o Antigoninem svetem dejanju je povezana z drugim, sorodnim paradoksom Hribarjevega etiškega sistema: poskusom opredelitve dobrega in zla v svetu, ki je *svet* in kjer je *vse sveto*. Ta problem postane še posebej pereč – in razvejan – ob poskusu opredelitev dobrih in zlih dejanj. Hribar namreč ne pojasni, zakaj vzpostavlja bistveno razliko med bivajočim in dejanjem prav ob vprašanju svetega, pri čemer je bivajoče vedno in povsod sveto, dejanje pa je lahko sveto – in obenem tudi ‚izjemno‘ – ali pa ne-sveto. Pri Hribarjevi opredelitvi svetosti/ne-svetosti dejanja ni jasno niti to, ali gre pri njej za binarno razmejitev ali za večstopenjsko strukturo, ki prehaja od ne-svetih (ali celo proti-svetih) prek manj ali bolj svetih do ‚izjemnih‘ svetih dejanj, kakršno je Antigonino. Videli smo tudi, kako se ta dilema zaostri skozi de Sadovski zakon želje in ničejansko voljo do moči, s katerima se Hribar sicer sooča, a na njune izzive ne odgovarja prepričljivo.

V nadaljnjem postopku *Tragične etike svetosti* pride do še enega nenavadnega, ključnega zapleta: Hribar svoje pojmovanje dobrega in zla tesno poveže s protipostavitvijo življenja in smrti, iz česar izpelje nekatere najbolj prepoznavne formulacije tega dela (in širšega pravega projekta), npr. *svetost življenja* in *posvečenost mrtvih*. Če osrednje definicije, s katerimi tej povezavi pritrjuje, primerjamo s prej obravnavanimi opredelitvami biti kot *najsvetejšega*, Antigoninega dejanja kot *svetega dejanja* in *svetosti sveta*, ugotovimo, da se v Hribarjevem onto-etiškem sistemu zabriše jasna razmejitev med bitjo in življenjem (prav to pa je v *Tragični etiki svetosti* sicer eden izmed glavnih Hribarjevih očitkov Lévinasu). Tovrstno ne-reflektirano enačenje biti in življenja, ki oscilira med vitalizmom in antigonskim idealom samožrtvovanja, se izkazuje kot temeljna aporija Hribarjeve etike.

Reference

- de Sade, Markiz.** 1987. *Juliette; Justine*. Prevedla Zoja Skušek-Močnik. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1986. *Werke*. Zv. 17. Frankfurt ob Majni: Suhrkamp.
- Hribar, Tine.** 1990. *O Svetem na Slovenskem: uvod v zgodovino svetega 1*. Maribor: Obzorja.
- . 1991. *Tragična etika svetosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2018. *Nesmrtnost in neumrljivost*. Zv. 3, *Sodobna teologija, filozofija in znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2019. Poslednji dih človekovega dostojanstva. *Delo*, 9. 3, Sobotna priloga. <https://www.delo.si/sobotna-priloga/poslednji-dih-clovekovega-dostojanstva/> (pridobljeno 20. 3. 2022).
- Kermauner, Taras.** 1983. Ljubezen za nič kot izstop iz kroga menjav: filozofska in estetološka razprava o osrednji izmed Pirjevčevih kategorij. *Revija 2000* 25–26:31–40.
- Otto, Rudolf.** 1993. *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Prevedel Tomo Virk. Ljubljana: Nova revija.
- Pirjevec, Dušan.** 1976. Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu. V: Fjodor M. Dostojevski, *Bratje*

Karamazovi, 5–180. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Rožanc, Marjan. 1987. *Evropa: eseji in legende*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1988. *Svoboda in narod: dnevniški zapiski*. Maribor: Obzorja.

Sofoklej. 1924. *Antigone*. Prevedel Cvetko Golar. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

---. 1941. *Edip kralj; Antigona*. Prevedel Fran Albrecht. Ljubljana: Slovenska matica.

---. 1962. *Kralj Oidipus; Oidipus v Kolonu; Antigo-*

na; Filoktetes. Prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

---. 1992. *Antigona; Kralj Ojdipus*. Prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 2014. *Antigone*. Prevedel Ivan Hribovšek. Ljubljana: Družina.

Uršič, Marko. 1986. Pismo o svetem. *Nova revija* 54–56:1653–1657.

---. 1987. Tretje pismo o svetem. *Nova revija* 65–66:1494.