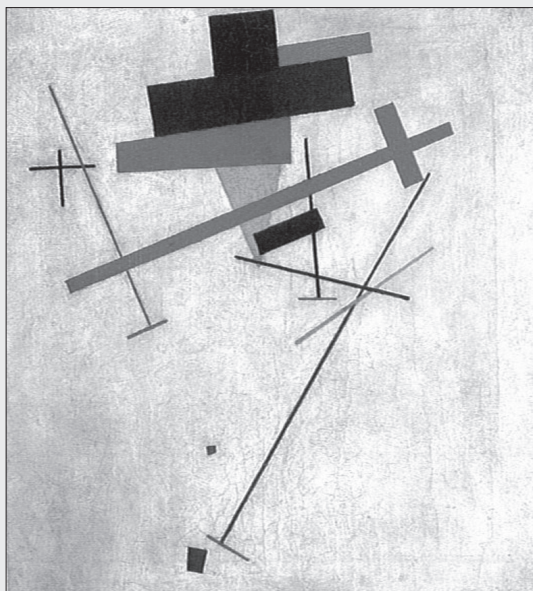




Semjon Frank

NEDOUMLJIVO

Ontološki uvod v filozofijo religije

Prevod in spremna beseda
Urša Zabukovec

kud
Logos

Elektronska knjižna zbirka



Slika na naslovnici:

Kazimir Malevič, *Suprematistična kompozicija*, 1915

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2012

ISBN 978-961-6519-65-6

COBISS.SI-ID= 263858944

Semjon Frank

NEDOUMLJIVO

Ontološki uvod v filozofijo religije

Prevod in spremna beseda
Urša Zabukovec

Ljubljana
2021

Elektronska knjižna zbirka



e-69

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Semjon Frank

NEDOUMLJIVO

Ontološki uvod v filozofijo religije

Prevod in spremna beseda *Urša Zabukovec*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2021

Elektronska izdaja e-69

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID 75428355

ISBN 978-961-7096-90-3 (PDF)

ISBN 978-961-7096-91-0 (ePUB)

Vsebina

9	Predgovor
13	Uvod
27	Prvi del
	Nedoumljivo v sferi predmetne vednosti
29	I. Nedoumljivo za nas
53	II. Nedoumljivo po svojem bistvu v predmetni biti
89	III. Nedoumljivo kot brezpogojna bit in realnost
127	IV. O učenih nevednosti (docta ignorantia)
155	Drugi del
	Nedoumljivo kot samorazodevajoča se realnost
157	v. Nedoumljivo kot neposredna samobit
189	VI. Transcendiranje navzven: odnos „jaz–ti“
231	VII. Transcendiranje navznoter: duhovna bit
263	Tretji del
	Absolutno nedoumljivo: „sveto“ oziroma „božanstvo“
265	VIII. Sveto
321	IX. Bog in jaz
371	X. Bog in svet
421	Sklep
425	<i>Urša Zabukovec</i>
	Filozofija skozi razodetje: Semjon Frank 1877–1950

Semjon Frank
NEDOUM LJIVO

*Attingitur inattingibile inattingibiliter
Nedosegljivo se dosega nedosegljivo*

Nikolaj Kuzanski

Moji ženi

Semjon Frank
NEDOUM LJIVO

PREDGOVOR

Vsak predgovor je pravzaprav epilog, ki ga verjetno bolj potrebuje avtor kot pa bralec. Knjiga naj govori sama zase; avtorju pa je vseeno treba oprostiti, da želi svojo knjigo pospremiti z osebnim nagovorom bralca.

Pričujoča knjiga je nekakšen zaključek dolgega filozofskega razvoja. Svoj filozofski sistem sem prvič predstavil leta 1915 v knjigi *Predmet vednosti. O temeljih in mejah abstraktne vednosti*. (Ta knjiga je zdaj izšla v nekoliko skrajšani različici v francoskem prevodu z naslovom *La connaissance et l'être*, Pariz: Fernand Aubier, 1937.) V vrsti drugih, poznejših del sem temelje svojega nazora razvil v navezavi na psihologijo, socialno filozofijo in filozofijo religije. V pričujoči knjigi so končni izsledki moje misli spet predstavljeni v sintetični obliki, in sicer kot filozofija religije.

Kolikor je bilo to mogoče, sem se izogibal citiranja tujih mnenj in njihove kritične osvetlitve – pa ne zato, ker bi bil prepričan v absolutno originalnost svojih nazorov, temveč zato, da ne bi zapletal objektivnega razvoja lastne misli in povečeval obsega knjige. Poznavalcem bo tudi brez tega jasno, koliko dolgujem sodobni filozofiji, še posebej pa filozofski tradiciji. Povedati nekaj ustvarjalno-novega je v filozofiji mogoče le tako, da staro in pozabljeno obudimo v novi formi.

Osnovo moje misli tvori ta *philosophia perennis*, ki jo sam vidim v platonizmu, ki v obliki neoplatonizma in krščanskega platonizma prežema celotno zgodovino evropske filozofije – od Plotina, Dionizija Areopagita in Avgušтина pa vse do Baaderja in Vladimirja Solovjova. Filozofija se tu pravzaprav pokriva s spekulativno mistiko. Med številnimi velikimi umi te usmeritve pa bi sam rad izpostavil misleca,

ki je na sijajen način združil duhovne dosežke antike in srednjega veka s temeljnimi novoveškimi idejami in tako dosegel sintezo, ki je evropski duh ni dosegel nikoli več. V mislih imam *Nikolaja Kuzanskega*. On je v nekem smislu moj edini učitelj filozofije. Moja knjiga noče biti pravzaprav nič več kot le sistematičen razvoj – na novih poteh, v novi miselni obliki, z novim ubesedenjem starih in večnih problemov – osnovnega principa njegovega svetovnega nazora, njegovega spekulativnega izraza obče krščanske resnice.

Mnogi bralci – tako iz filozofskega kot iz teološkega tabora – bodo v moji knjigi verjetno videli nelegitimno in brezoblično mešanico objektivno-sistematične, „brezizhodiščne“ filozofije in teologije, rojene iz religiozne vere. Odgovor na ta očitek je pravzaprav knjiga kot celota, ves zapleten razvoj misli, ki je v njej prikazan. Tistemu, ki ga tudi to ne bo zadovoljilo, pa ne morem pomagati. Osebnost se namreč pred tem očitkom počutim varnega prav zaradi solidarnosti z velikimi misleci preteklosti, po katerih sem se vzoroval.

Slutim pa, da bom deležen še enega očitka. Večina bralcev bo mnenja, da je knjiga „težka“, „zapletena“, „nejasna“, njena terminologija pa „umetna“. Trudil sem se izražati jasno in preprosto. Vendar je že sam očitek, ki navadno doleti vsako originalno filozofsko misel in njen jezikovni izraz, češ da je namenoma težavna in zapletena, v svojem bistvu neutemeljen: to je tako, kot da bi zahtevali, da bi bile misli višje matematike izražene v obliki, ki bi bila dostopna tudi tistim, ki poznajo in razumejo samo štiri osnovne aritmetične operacije. Prodor v globinske strukture realnosti zahteva miselni napor, ki ga ne zmorejo vsi, nove misli pa že po svojem bistvu ne morejo biti izražene drugače kot z novimi besedami. Tistemu, ki se mu to zdi težko in nepotrebno, se pač ni treba s tem ukvarjati.

In še nekaj. Avtor bi se izneveril svoji lastni tezi in se ne bi imel pravice imeti za filozofa, če bi v svojem delu videl kaj

več kot zgolj poskus namiga, jecljavega odstiranja resnice avtentične, neizrazljive in nepojasnljive Realnosti.

Knjiga je bila prvotno napisana - in naj bi izšla - v nemškem jeziku. To je preprečila takratna neugodna politična situacija. Ruski tekst sem bistveno spremenil in dopolnil, tako da ne gre za preprost prevod nemškega teksta, temveč za na novo napisano delo. Založbi *Russkaja naučnaja biblioteka* se toplo zahvaljujem za to, da je omogočila njegovo publikacijo.

La Favière (Var),
avgust 1938

Semjon Frank
NEDOUM LJIVO

UVOD

Naše življenje se odvija v realnosti, ki jo imenujemo „svet“ ali „dejanskost“ [действительность]. Za to, da bi ohranjali življenje, da bi uresničevali življenjsko potrebne cilje, se moramo v svetu „orientirati“, se pravi „spoznavati“ vsebine in strukture okolja, „se jih zavedati“ na način, ki nam bo omogočil, da se vedemo razumno in delujemo smotrno v smeri, ki bo ustrezala pogojem in ciljem našega življenja. A ker je vsebina sveta neskončno raznolika in spremenljiva, na vsaki prostorski in časovni točki različna, nam naša izkušnja, naše spoznavanje konkretnih danosti nikakor ne bi moglo pomagati pri praktični orientaciji, če ne bi bili sposobni v vsem novem in spremenljivem prepoznati elementov *že znanega*, ki nam kot taki omogočajo smotrno delovanje. Tak je živ, biološko-psihološki temelj tistega, kar imenujemo *pojmovna vednost* (*begriffliches Wissen*) oziroma *abstraktna vednost*. Taka orientacija bi bila seveda popolnoma nemogoča, če nam svet pri tem ne bi v nekem smislu pomagal. In na srečo nam svet res pomaga: ne glede na njegovo raznolikost in spremenljivost v svetu obstajajo podobnosti in ponovitve, obstajajo zakonitosti, in prav to dejstvo nam omogoča, da v novem in neznanem „prepoznavamo“ staro, tisto, česar smo vajeni in kar poznamo. Do določene mere v svetu vladata red in racionalnost, ki nam omogočata, da vse spremenljivo in raznovrstno lahko „pojmovno opredelimo“, tj. v vsem tem prepoznamo identična „bistva“ in „elemente“, na osnovi katerih lahko novo in spremenljivo dojamemo kot ponovitve *že znanega*. Izvorno to „seznanjevanje se“ s svetom, ta „orientacija“ v njem poteka tako, da se, izhajajoč iz okolja, ki nas neposredno obkroža, tj. iz običajnih vsebin okolice, trudimo obvladati vse novo in oddaljeno, in sicer prav s po-

močjo znanih elementov, ki so logično fiksirani kot „pojmi“. Dejstvo pa je, da se pri tem vedno naučimo tudi česa novega, kar pomeni, da se zaloga tistega, kar dojemamo kot „znano“, ves čas povečuje. Naše predstave se prilagajajo novim, še neznanim faktom, in pri tem v veliki meri spreminjajo svojo staro vsebino, kar vodi do oblikovanja novih pojmov – novih tipov „splošnega“ in „znanega“. Pri tem sama ideja spoznanja kot orientacije v svetu ostaja enaka: gre za to, da v novem in neznanem prepoznamo ponovitev običajnega in že znanega, da ga dojamemo kot zgolj „navidezno“ novo, kot „različico“ znane teme. To je bistvo tistega, čemur pravimo „spoznati“ nekaj v svetu: „spoznati“ pomeni „prepoznati“, se pravi v nečem novem videti staro, znano. Prav na delovanju tega procesa temelji naša predpostavka – predpostavka, brez katere bi bili popolnoma nemočni, izgubljeni in nesrečni –, da se bo tudi neskončen, še nepoznan in skrit delček biti sveta (tj. tisto, s čimer se še nikoli nismo srečali in česar se naš spoznavni pogled še ni dotaknil) nazadnje izkazal za ponovitev nečesa znanega in običajnega.

Tako je bistvo drže, ki jo v odnosu do realnosti privzema tako imenovana „zdrava pamet“, tj. spoznanje, ki sledi interesom ohranitve življenja in ustvarjanja ugodnih življenjskih pogojev. Nič drugačna pa po svojem bistvu ni drža *znanstvenega* spoznanja. Tudi če popolnoma odmislimo dejstvo, da ima v znanstvenem spoznanju že sama zastavitev vprašanja (in s tem tudi odgovor, ki je vsaj deloma vsebovan v vprašanju) svoj izvor in cilj v potrebi po praktični orientaciji in obvladovanju sveta, ali, z drugimi besedami, če pod znanstvenim spoznanjem razumemo „čisto“ spoznanje, ki izvira iz nekoristoljubne, brezinteresne *radovednosti*, je idejo tega spoznanja še vedno moč izraziti z vprašanjem: „Kaj se pravzaprav skriva v tem, kar je pred mano skrito?“ oziroma: „Kako – kar pomeni: kot *kaj* naj razumem ta nov pojav, ki ga do zdaj nisem poznal?“ Vsako znanstveno spoznanje je spoznanje s pomočjo *pojmov*: v novem, ne-

znanem in skritem skuša najti nekaj, kar ima to *skupnega* z drugim, že znanim, z namenom, da bi to novo lahko poredilo temu, kar je znano in običajno. To je bistvo vsake znanstvene „konstatacije“ in „razlage“. Tako kot „zdrava pamet“ tudi znanost želi dojemati dejanskost oziroma svet kot sistem oziroma celoto čim manjšega števila identičnih, se pravi ponavljajočih se elementov (ki nam prav kot nekaj „že znanega“ pomagajo pri orientaciji). Res je sicer, da znanstveno spoznanje dopolnjuje in korigira (včasih zelo radikalno) pojme, ki jih potegnemo iz vsakdanje življenjske izkušnje, se pravi tisto, kar nam je znano in česar smo vajeni. Razlika med pojmovnim sistemom znanstvenega spoznanja in pojmovnim sistemom praktične življenjske izkušnje je pogosto tako velika, da slik sveta, ki nastaneta na temelju teh dveh sistemov, preprosto nismo sposobni zaobjeti in združiti v nekakšno enotno, jasno podobo (kot primer vzemimo kopernikanski sistem sveta – da ne omenjam novejših dognanj o zgradbi atoma! – in ga poskušajmo primerjati s sliko sveta, ki določa naš odnos do stvari in ljudi v vsakdanjem življenju). A ne glede na to, kako velika je ta razlika, *v svojem bistvu* vseeno ustreza razliki med tistim, kar je v sliki sveta našega praktičnega življenja neposredno čutno dano in tistim, kar je v njej zgolj misljivo. Prav tako namreč ne morem povezati v enotno podobo predstave o razdalji med mano in mestom, ki je od mene oddaljeno več ur vožnje z vlakom, ter dejanske vožnje. Vsako znanstveno spoznanje – ne glede na to, kako globoki in vzvišeni so njegovi cilji in dognanja – pravzaprav ni nič drugega kot razširitev in izpopolnitev spoznavnega mehanizma, ki ga ljudje uporabljamo pri praktični orientaciji v življenju ali pa radoveden otrok pri raziskovanju svoje okolice.

Lahko gremo še dlje in rečemo, da je celo „metafizika“, kakršne smo vajeni – se pravi to, kar je Kant imenoval „dogmatična metafizika“ –, samo poskus spoznati najgloblje, neposredno nedostopno bistvo biti sveta, njegove najspl-

šnejše, večne strukture, njegov nastanek, in da se kot taka pravzaprav ne razlikuje od tiste orientacije v svetu, po kateri si prizadevata tako praktično življenjsko izkustvo kot tudi znanstveno spoznanje. Ali je ta cilj metafizike uresničljiv, je drugo vprašanje, s katerim se nam tu ni treba ukvarjati. A cilj je še vedno enak – spoznati realnost na način, da v najglobljem, skritem sloju, iz katerega vse izvira in na katerem vse temelji, poskušamo najti elemente, za katere že obstajajo pojmi, ki lahko – ker so nam že „znani“ in „sami po sebi umevni“ – preostali del realnosti spremenijo v nekaj „razumljivega“, „doumljivega“ in „znanega“. Pojem „substance“, recimo, prvotno *izhaja* iz vsakdanje predstave o „podstavi“, „opori“, „fundamentu“, poleg tega pa ne glede na vse razlike in razhajanja ta popularna predstava ostaja del vsebine tega pojma kot *metafizičnega* pojma. Iz pojma Boga kot metafizičnega pojma, se pravi iz ideje Stvarnika in Pantokratorja, ni mogoče izločiti vsakdanje življenjske predstave o obrtniku (biblična podoba „lončarja“) ali graditelju, kot tudi ne predstave o vseмогоčnem gospodarju, samodržcu itd. Isto lahko trdimo tudi za vse druge metafizične pojme, s pomočjo katerih si prizadevamo najti dokončno „razlago“ celotnega sistema pojavov, ki tvorijo naš svet in naše življenje.

Zaradi tega mehanizma, ki prepričljivo obvladuje človekovo življenje in človekovega duha, se nam ves svet in celotna realnost kažeta kot nekaj, kar poznamo ali kar lahko spoznamo. To pa zato, ker izhajamo iz domneve, *prvič*, da vse, česar še ne poznamo, kar je skrito, in tudi vse, kar nas preseneča kot novo in neznano, kar nas čudi, mède in bega, *lahko* spoznamo, si „razložimo“, tj. označimo kot znano, „samoumevno“, „razumljivo“, in *drugič*, da je vse neznano po svojem ustroju *táko*, da imamo tudi v primeru, ko ga dejansko ne moremo spoznati in doumeti, pravico, da ga imamo za nekaj, kar je načeloma mogoče spoznati in doumeti, se pravi omejiti na elemente, ki jih poznamo in razumemo oziroma bi jih lahko spoznali in razumeli.

Taka je prozaična, zdravorazumska, profana podoba sveta. Prav v takem svetu se običajno odvija naše življenje in giblje naša misel; ta podoba ustreza „trezni“, se pravi zdravorazumski drži duha. Ta svet je neposvečen, vsakdanji – je svet brez svetega [святыня] –, celo če premore vsebine, ki jih navadno uvrščamo na področje „religiozne zavesti“. Kajti vse, kar sodi v kategorijo „znanega“, „spoznanega“, „spoznatnega“ in „doumljivega“, je kot tako prav trezno-prozaično, „posvetno“, neposvečeno. Globoko spoštovanje nas prevzame le pred neznanim, nepoznanim in nedoumljivim. Ker realnost lahko, če uporabimo Descartesove besede, spoznamo „jasno in razločno“ oziroma ker si mislimo, da jo lahko spoznamo na ta način, tj. kot skupek jasnih in razločnih vsebin, ker se nam, z drugimi besedami, realnost kaže kot *predmetni svet*, ki se spoznavnemu pogledu razkriva kot enotnost vidnih, v principu kar „prosojnih“ podatkov in vsebin, ki jih lahko logično fiksiramo, bit za nas otrpne v *znan svet*. Tako bit postane realnost, v odnosu do katere lahko privzamemo le držo trezne orientacije in ki prav zaradi tega za nas nima več nikakršnega notranjega, samo njej lastnega pomena, ne fascinira nas s svojo notranjo veličino. Aristotel je vir znanstvenega spoznanja videl v „čudenju“, tj. v tem, da se nam nekaj zdi neznano, čudno in nerazumljivo, nakar je logično sklepal, da uspešno izvedeno spoznanje to čudenje spet eliminira. Tistemu, kar smo spoznali, se namreč več ne čudimo – vse, kar se nam je prej zdelo nerazumljivo, postane nekaj očitnega (Aristotel kot primer navaja iracionalno število, ki se mu najprej čudimo kot nečemu nedoumljivemu, a ko ga spoznamo, v njem vidimo le preprost in nujno potreben pojem).

Včasih pa smo vseeno deležni izkušnje drugačne narave: dotakne se nas ali pa se v nas zbudi nekaj povsem drugega. Obudijo se spomini iz otroštva, ko je bila vsaka krpica sveta, vsaka stvar in vsak pojav za nas nedoumljiva skrivnost, svet je bil svet čudes, svet, ki vzbuja radost, navdušenje, čudenje

ali grozo. Ali je bilo to, kar smo takrat doživljali, le nerazumna, nesmiselna zabloda, plod nevednosti in intelektualne nemoči, ali pa smo takrat intuitivno čutili nekaj realnega, nekaj, kar se nam danes izmika? Ostanki tega intuitivnega čutenja življenja srečnega otroštva še zdaj živijo v nas. Vsakič, ko občudujemo *lepoto*, pa naj bo to ob uživanju umetniškega dela ali pa pri motrenju lepote narave oziroma človeškega obraza, nas prevzame, pa čeprav le za hip, globoko spoštovanje. V obličju dogodkov, ki nas pretresejo, pa naj bo to smrt bližnjega ali pa rojstvo novega bitja, čutimo, da se nahajamo pred misterijem: nosilci življenja kar izginjajo v neki nedoumljivi daljavi ali pa vznikajo iz nedoumljive globine. Hude naravne katastrofe – potresi, poplave, hurikani – in socialni nemiri v nas vzbujajo občutek nekakšnih skrivnostnih sil, ki popolnoma prevzamejo naš običajen, znan in stabilen svet. In ne glede na to, kako močno smo zakoreninjeni v strukturi našega vsakdanjega življenja, za kako razumne in odgovorne ljudi se imamo, ne glede na to, kako smo poistoveteni z našim družbenim položajem, z „vlogo“, ki jo „igramo“ v družbi, pred drugimi ljudmi, ne glede na to, kako smo vajeni gledati nase od zunaj, od strani, ko naj bi v sebi videli le to, kar „objektivno“ predstavljamo za druge ljudi, se včasih, pa čeprav zelo redko, v nas oglasi tudi nekaj povsem drugega – in to drugo je nekaj nedoumljivega in skrivnostnega. Takrat nejasno čutimo, da je pravo bistvo naše duše nekaj povsem drugega, nekaj, kar smo vajeni skrivati ne samo pred drugimi, temveč tudi pred samim sabo. Pri tem sploh ne gre za to, da bi bilo tisto, kar skrivamo oziroma česar si ne upamo priznati, v moralnem smislu slabo. Cenzura razumne, vsakdanje zavesti poskuša izriniti tudi čustva, ki jih doživljamo kot svet, vzvišen izraz skritega navdušenja ali ganjenosti, ki nas včasih prevzame, to pa zato, ker ta čustva ne sodijo v okvir splošno priznane in racionalno izrazljive moralne zavesti. Občutek sramu in težnja po skrivanju nas prevzemata ne samo v zvezi s tistim,

kar je v nas slabega, temveč tudi v zvezi s tistim, kar je v nas najboljšega – v zvezi z vsem, česar ne moremo izraziti z običajnimi besedami, se pravi z racionalnimi, splošnimi in utrjenimi pojmi. Če premoremo vsaj malo intelektualne poštenosti, moramo priznati, da je prav to nedoumljivo in nerazumljivo v nas – se pravi tisto, zaradi česar se nahajamo pod ali nad povprečjem tistega, kar imenujemo „normalni človek“ – tisto, kar tvori naše avtentično bistvo. Začudenje, nekakšno globoko spoštovanje in čaščenje v nas izzove ne samo „zvezdnato nebo nad mano“ ali pa „moralni zakon“ (kot je mislil Kant), temveč na splošno vse, kar je „v meni“ nedoumljivega in zagonetnega. Pristna erotična ljubezen je z vsem svojim navdušenjem in mukami, se pravi z vsem, kar je del nje, od „brezen Sodome“ pa do „kulta Madone“, čudovita skrivnost, razodetje nedoumljivo strašnih in blaženih globin biti, in nikakršna hladno-cinična analiza, ki se lahko loti teh globinskih plasti biti („psihoanaliza“), v živi človeški duši ne more zatreti blaženosti ali svete groze, ki jo ta ob tem doživlja. Ko se v avtentični religiozni izkušnji, recimo med molitvijo, pokoro ali obhajilom – za razliko od okostenelega, a na svoj način jasnega in razločnega sveta religiozno-teoloških *pojmov* – nenadoma čutimo čudežno osvobodene muk vesti, morečih skrbi ali notranjega kaosa in nemira, ko se dvignemo na dotlej neznane višave, kjer najdemo duševni mir, takrat čutimo naval nekih nejasnih, nadracionalnih, blagodejnih moči, dotaknemo se „drugih svetov“, katerih sile skrivnostno obvladujejo našo zemeljsko bit, naš „tukajšnji“ svet in prodirajo v naše trezno, vsakdanje življenje.

V takih primerih se nam zdi, da se soočamo z nečim nedoumljivim, kar se radikalno loči od vsega znanega, razumljivega, od vsega, kar se da izraziti z jasnimi pojmi. Za predmetnim svetom, tj. za tistim, kar naša trezna zavest imenuje „dejanskost“, pa tudi v njegovih neznanih globinah, intuitivno čutimo *nedoumljivo* kot neko *realnost*, ki

se, kot kaže, nahaja v neki povsem drugi dimenziji biti kot pa predmetni, logično doumljivi svet, ki ustreza našemu običajnemu okolju. Ta dimenzija biti je taka, da se nam njene vsebine in forme na nerazumljiv način zdijo neskončno oddaljene od nas, hkrati pa imamo občutek, da se nahajajo v najbolj intimnem središču naše osebnosti. Ko se enkrat zavemo nedoumljivega, ko se potopimo v to dimenzijo biti, se nam naenkrat odprejo oči in začnemo povsem drugače gledati tudi na predmetni svet, ki smo ga vajeni, in na nas same: vse znano, običajno, vsakdanje nekako izgine, vse se prebudi v novi, preobraženi podobi, za katero se zdi, da je polna nove, skrivnostne, notranje pomembne vsebine. Tisti, ki tega ne pozna, ki ni nikoli izkusil tega Goethejevega *stirb und werde* (*umri in postani*), tega duhovnega vstajenja v novo življenje po „smrti“, po grozljivem vstopu v skrivnostno globino zemeljskega sveta, tisti je resnično, če uporabim Goethejev izraz, le „ubog popotnik na tej mračni zemlji“.

Kaj pa, če je vse to le iluzija in zabloda, subjektivno psihično stanje, ki se nas polasti in ki očitno potrjuje psihološko hipotezo, da se v vsakem normalnem človeku nekje globoko vseeno skriva kanček norosti? Rečeno splošneje: ali ni zavedanje nedoumljivega zgolj nekaj, kar bi lahko izrazili z vsakdanjimi ali znanstvenimi pojmi in ga tako vključili v našo običajno, znano in doumljivo sliko sveta, v običajen, racionalno razložljiv predmetni svet, pa četudi le kot „iracionalni“ moment v našem psihičnem življenju?

Taki bi bili pomisleki naše trezne, zdravorazumske narave glede stanj in izkušenj, v katerih se od te narave oddaljimo, prestopimo njene meje. Tistemu, ki se bo že vnaprej postavil na stran „zdravorazumske zavesti“ in ki ni vaju dvomiti v absolutno utemeljenost in nezmotljivost njenih zahtev, se bodo ti pomisleki morda zdeli prepričljivi, nepristranski, pravi filozofski um pa bo tu z lahkoto opazil metodološko samovoljnost. Vse skupaj namreč temelji na logični napaki *petitio principii* oziroma na napaki *idem per idem*.

Nihče ne more biti sodnik v lastni zadevi. Absolutnega primata logične, razumske razlage se ne da *logično dokazati*, saj vsak dokaz kot tak že temelji na veri v absolutno, popolno kompetenco čisto racionalne misli. Izkušnja iracionalne ali transracionalne zavesti, ki se racionalni misli zdi iluzorna oziroma, splošneje rečeno, doumljiva le v okviru racionalne misli, z vidika te izkušnje še naprej ostaja racionalno nedoumljiva. Tu gre preprosto za trčenje dveh nespravljivih „gledišč“ ali, če vam je ljubše, dveh prvotnih „ver“. Na ta način – ki je najkrajši in za mnoge najpreprostejši – tega problema pač ne bomo rešili.

Sam problem nam omogoča, da vprašanje zastavimo nekoliko drugače, a tudi ta pot nas bo, kot kaže, pripeljala le do negacije objektivnega pomena izkušnje transracionalnega in nedoumljivega elementa biti. Dvom, o katerem smo ravnokar govorili, lahko namreč formuliramo na drug način. Lahko se poskusimo – kot to počne skepticizem, ki si prizadeva za miselno širino in svobodo – povzpeti nad obe sprti duhovni usmeritvi in ju nekako „nestrankarsko“ oceniti. V tem primeru lahko zelo hitro pristanemo na domnevo, da je ta spor oziroma ta razlika zgolj subjektivno-psihičnega značaja, da gre preprosto za razliko med dvema psihičnima reakcijama na objektivno isto stanje, ki ves čas ostaja nespremenjeno: na eni strani za hladnokrvno-trezno, na drugi pa za sanjaško-emocionalno reakcijo, ki nas notranje popolnoma prevzame. Zgolj od našega splošnega psihološkega ustroja in nagnjenj, ali pa od psihičnega stanja, v katerem se trenutno nahajamo, je odvisno, ali bomo vsebino določene izkušnje trezno „registrirali“, ali pa jo bomo doživljali kot nekaj nedoumljivega, skrivnostnega in svetega. Ta domneva je toliko bolj upravičena prav zato, ker je eno in isto vsebino, ene in iste sestavine biti mogoče dojemati na dva tako različna načina.

Te vrste radikalni skepticizem se na prvi pogled zdi zelo moder in „objektiven“. V resnici pa je to le nepoštena mi-

selna zvijača ali pa nepremišljenost. Kajti osnovna, najsplošnejša predpostavka vsake misli in spoznanja, predpostavka, ki ne potrebuje več nikakršnih dokazov, je priznanje, da vendarle obstaja nekakšna objektivna resnica, nekaj, kar „dejansko“, „v resnici“ *je*. Potemtakem se skepticizem, ki na zunaj priznava enakopravnost dveh nasprotujočih si „gledišč“, sooča z dilemo: ali zares in odkrito priznava *samo eno resnico*, in sicer to, da je vse na svetu zgolj iluzija, nekakšno subjektivno stanje človekove duše, ali pa – kar je bolj verjetno – na tihem vseeno verjame v absolutno objektivnost razumske „registracije“ realnosti, „sanjaško-emocionalno“ reakcijo pa ima za subjektivno-iluzorni dodatek k „avtentični“ realnosti dejstev. V drugem primeru je skepticizem zgolj drugo ime za zgoraj obravnavani „pomislek“ oziroma ugovor, ki temelji na veri v primat razumske vednosti. A tudi v prvem primeru, ko trdi, da je *vsako* spoznanje „subjektivno“, skepticizem privzema, pa čeprav nezavedno, isto držo: izhaja namreč iz grenke in hladne, v osnovi čisto „razumske“ domneve, da je svet, tak, kakršen je, zgolj vsota blodečih človeških duš, ki živijo v iluzijah. Ni potrebe, da bi se na tem mestu poglobljali v ta filozofski nazor; dovolj je, da ugotovimo, da tudi on pod masko nepristranskosti in duhovne širine dopušča možnost, pa čeprav na samosvoj način, samo ene vrste realnosti, in sicer tiste, ki je dostopna zdravorazumski zavesti.

Omenjeni skepticizem se potemtakem lahko le navidezno izogne resnosti in odgovornosti vprašanja, ki si ga zastavljamo, in sicer: kakšen objektivni pomen ima izkušnja skrivnostnega, nedoumljivega, transracionalnega v primerjavi z izkušnjo, izrazljivo z jasnimi pojmi, ki nam bit predstavijo v obliki „znanega“, „razumljivega“, „jasno in razločno doumljivega“ predmetnega sveta, ki je prav zato oropan notranjega smisla in notranje veličine? Kako naj razmejimo ti dve vrsti izkušnje? Kakšen pomen – pomen v smislu *avtentičnega* spoznanja, se pravi spoznanja tega, *kar v resnici je*

– lahko pripišemo vsaki izmed njiju? A glede na to, da nazor, ki objektivno-stvarni pomen pripisuje „zdravorazumskemu“ spoznanju, tj. razstavljanju biti na sisteme jasnih, očitnih in splošnih elementov, ki jih lahko označimo s pojmi, uživa vsesplošno priznanje in se nam nekako sam po sebi vsiljuje, glede na to, da, z drugimi besedami, breme dokazovanja leži na plečih nasprotnega nazora, si vprašanje lahko zastavimo takole: ali lahko z gotovostjo trdimo, da v sami realnosti ni ničesar, kar ne bi moglo biti vključeno v shemo „znanega“, „razumljivega“ ali „doumljivega“? Ali pa, nasprotno, v realnosti lahko potrdimo *objektivni* obstoj „nedoumljivega“? Odgovoru na to vprašanje je posvečena naša razprava. Na tem mestu lahko le uvodoma pojasnimo smisel vprašanja.

V ta namen moramo nekoliko natančneje določiti sam pojem „nedoumljivega“; to lahko storimo že zdaj, ne da bi prehitevali razvoj dogodkov. Že na osnovi do zdaj povedanega je jasno, da pod „nedoumljivim“ nikakor ne smemo razumeti nečesa brezpogojno in absolutno nedoumljivega oziroma nespoznatnega, kot je recimo Kantova „stvar na sebi“ (do odnosa med Kantovim pojmom in tem, kar sami razumemo pod pojmom „nedoumljivo“, se bomo morali še vrniti). Nasprotno, v kolikor je sploh mogoče smiselno govoriti o „nedoumljivem“, je očitno, da nam mora biti to na neki način vendarle dostopno in doumljivo. Kljub vsej svoji nedoumljivosti mora biti nedoumljivo del naše izkušnje – pri čemer „izkušnjo“ razumemo v širšem pomenu, se pravi kot celoto vsega, kar nam je na kakršenkoli način „dano“, se nam „kaže“ oziroma „razodeva“. Če naša izkušnja ne bi vsebovala tistega, kar razumemo pod „nedoumljivim“, je jasno, da tega pojma ne bi mogli ne skovati ne uporabljati.

Če najprej vzamemo „nedoumljivo“ v dobresednem pomenu besede, ki se nanaša na odnos do našega spoznanja (zanikanje možnosti „doumetja“), potem je treba dodati, da to ne pomeni brezpogojne nedoumljivosti oziroma nedostopnosti naši *empirični zavesti*, temveč gre za nedostopnost

konceptualnemu spoznanju. Kaj to sploh pomeni, je kaj takega sploh mogoče, in če je, v kakšni obliki? Ta vprašanja bodo usmerjala naše nadaljnje razpravljanje. Na tem mestu je dovolj, da sprejmemo logično utemeljeno domnevo (ki naj za zdaj, v smislu realne vrednosti, ostane zgolj hipoteza), da je v naši izkušnji mogoče *misлити* nekaj, kar ostaja nedostopno naši *konceptualni misli*. To misel lahko še poenostavimo. Glede na to, da je vsako spoznanje – med drugim celo tisto, ki ga običajno imenujemo preprosta „konstatacija“, za katero se zdi, da nam je „neposredno“ dana, se pravi dostopna brez miselnega napora –, v kolikor ga izražamo v obliki sodbe, *misel* oziroma *koncept*, tj. združitev „danega“ materiala spoznanja v *pojem* (to smo podrobno pokazali v knjigi *Predmet vednosti*), lahko rečemo, da „nedoumljivo konceptualni misli“ sovпада z „nespoznatnim“. Drugače povedano, izhajamo iz domneve, da v izkušnji, se pravi v vsoti tistega, kar se kakorkoli kaže oziroma razodeva naši zavesti, lahko naletimo na nedoumljivo oziroma nespoznatno – na nekaj, česar ne moremo razstaviti na pojme, česar ne moremo, kot pravi Descartes, videti „jasno in razločno“ oziroma, z našimi besedami, dojeti kot „znano“, „splošno“ in potemtakem ponavljajočo se vsebino biti.

To, da nečesa ni mogoče doumeti ali spoznati, samo po sebi označuje *dvoje*. „Nedoumljivo“, ki se nam kaže kot čutna realnost, je lahko, *prvič* – in to je prva in najpreprostejša domneva –, „skrito“ po svoji *vsebini*, kar pomeni, da je njegova vsebina nevidna ali pa vsaj nejasno vidna, ono samo pa se nam še vedno očitno kaže, in sicer prav kot „skrito“, „prikrito“, „megleno“ oziroma „oddaljeno“ od nas. Drugače rečeno, lahko bi se popolnoma očitno „nahajalo“ ob nas, ne da bi nam bilo neposredno dostopno (nekako tako kot nam ni dostopna „globina“ oziroma notranja vsebina kakšnega neprosojnega in neprehodnega ovoja; o tem glej tretje poglavje v knjigi *Predmet vednosti*). Tak je običajen, najbolj razširjen smisel pojma „nespoznatnega“ oziroma

„nedoumljivega“, ki pogosto velja za edinega. A vendar je mogoče (tj. mogoče si je vsaj hipotetično zamišljati) tudi nekaj *drugega*. Lahko si mislimo nekaj, kar nam je sicer jasno in razločno dano, a je *po svoji vsebini*, po svoji naravi tako, da bi ga bilo protislovno, se pravi logično nemogoče dojeti kot nekaj „znanega“, „enoznačno določenega“, „doumljivega“. „Nedoumljivo“ bi nam bilo lahko dano v obliki „*neizrekljivega*“, tj. v obliki nečesa, kar je po svojem bistvu tako, da ga ne moremo „pojasniti“ in logično ozavestiti njegove vsebine. Če bi se izkazalo, da sta obe omenjeni domnevi realno upravičeni, bi to pomenilo, da naša izkušnja poleg „znanega“, „spoznatnega“, „razoumljivega“ oziroma „doumljivega“ vsebuje tudi „nedoumljivo“. In tudi slednji pojem bi bil upravičen. Omenjeni dve možnosti bi v takem primeru lahko razmejili kot „nedoumljivo za nas“ in „*sámo po sebi* nedoumljivo“ (oziroma „*v bistvu* nedoumljivo“). To, da je nekaj nedostopno konceptualni zavesti, bi bilo v prvem primeru posledica šibkosti in omejenosti naše spoznavne moči, v drugem pa bi se nanašalo na bistvo realnosti kot predmeta spoznanja. Seveda bi si bilo mogoče zamisliti situacijo, v kateri bi oba primera dejansko sovpadala, in takrat bi lahko rekli, da je „nedoumljivo za nas“ hkrati tudi „*sámo po sebi* nedoumljivo“ (o tem, kako bi bila taka izjava mogoča, bomo razpravljali v nadaljevanju). Prvo obliko „nedoumljivega“ („nedoumljivo za nas“) je po eni strani veliko lažje analizirati in v tem smislu ni zapleteno, po drugi strani pa ima v primerjavi z drugo obliko („nedoumljivo *sámo po sebi*“ kot „neizrazljivo“, „nerazložljivo“) veliko manjši *principialen* pomen. V nadaljevanju bomo videli, da je prva oblika mogoča le v okviru *predmetne* vednosti, ki pa nikakor ne zajema naše vednosti v celoti. Glavno pozornost bomo morali tako nameniti drugi obliki nedoumljivega – tistemu, kar je „*sámo po sebi* nedoumljivo“.

Kakorkoli že, če sta omenjeni možnosti dejansko ureničljivi, to pomeni, da poleg „trezne“, razumske, pojmovne

vednosti obstaja tudi drugačna vednost – vednost nerazumljivega in nedoumljivega – „učena nevednost“ (*wissendes Nichtwissen, docta ignorantia*). Poleg racionalnega spoznanja bi obstajala tudi *enako objektivno-pomembna* – mor-da pa celo, kot bomo videli, *pomembnejša* – vednost, ki jo predhodno lahko opredelimo kot „mistično vednost“. (Ni treba poudarjati, da „mistično“ v tem primeru ne bi pomenilo ničesar „arbitrnega“ oziroma „meglenega“, temveč nekaj objektivnega, očitnega in – *po svoje* – popolnoma jasnega.) V tej mistični vednosti bi svojo upravičenost našel tisti drugi, nevsakdanji odnos do realnosti, o katerem smo govorili zgoraj – odnos, ki v realnosti vidi nekaj več in nekaj drugega kot le celoto „znanih“, „razumljivih“ vsebin in povezav, odnos, ki v realnosti ne vidi samo okolja, v katerem se moramo „orientirati“, temveč opazi njeno notranjo veljavo, *ki bistveno osmišlja naše življenje*.

Ta element *nedoumljivega*, ki ga zaenkrat zgolj hipotetično dopuščamo, bomo raziskali na treh ravneh biti: 1) v *svetu, ki nas obdaja*, oziroma, širše, v tistem, kar se nam kaže kot *predmetna bit*, katere vir in temelje nameravamo raziskati, 2) v *naši lastni biti*, kjer nas boanimalo, kako se, po eni strani, razkriva kot „notranje življenje“ vsakega izmed nas, in, po drugi strani, kako se izraža v odnosu do notranjega življenja drugih ljudi in do globlje ležečega „duhovnega“ temelja našega psihičnega življenja, in 3) v tisti plasti realnosti, ki kot pratemelj in vseedinost nekako združuje in utemeljuje ta dva različna in raznovrstna svetova. Ta členitev bo določala potek naše razprave.

PRVI DEL

Nedoumljivo v sferi predmetne vednosti¹

*Spoznavati pomeni videti stvari, hkrati pa tudi videti,
kako so vse pogreznjene v absolutno.*
Hosayn al-Hallaj²

-
- 1 V tem delu se opiramo na ugotovitve, do katerih smo prišli v knjigi *Predmet vednosti* (Sankt-Peterburg 1915). V francoščini je knjiga izšla pod naslovom *La Connaissance et l'Etre* (Fernand Aubier, Paris 1937).
 - 2 Hosayn al-Hallaj – arabski mistik, eden od začetnikov islamskega sufizma (usmrčen leta 920). Velja za enega največjih mistikov vseh časov. O njegovem življenju in delu glej: Luis Massignon, *La Passion d'al Hosayn Mansour al Hallaj*, Paris 1922 (2. izd.) in članek Christopherja Dawsona „Islamic Mysticism“ v njegovi knjigi *Inquiries into Religion and Culture*, London 1933.

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

PRVO POGLAVJE

Nedoumljivo za nas

Predmet vednosti kot neznano in nedano

Izhajamo iz osnovnega pogoja spoznanja, ki smo ga podrobno opisali v knjigi *Predmet vednosti*. Vsaka predmetna vednost je izražena v obliki sodbe. Sodba je miselni akt, v katerem smo z mislimi usmerjeni na „nekaj“ in ta „nekaj“ na nekakšen način „določimo“, tj. opazimo v njem nekaj „določenega“. To, na kar smo usmerjeni, je „predmet“ spoznanja, tisto, kar v njem opažamo in o njem izjavljamo, pa je „vsebina“ vednosti. Predmet je lahko določen, se pravi že vnaprej (delno) spoznan (v psihološkem smislu je to najpogostejši primer našega spoznanja), ali pa popolnoma nedoločen. V prvem primeru imamo dvočlensko sodbo „A je B“. Jasno je seveda, da sodba „A je B“ ne pomeni „A je enako B“, saj je sama vsebina A pač A in *ne* B. Ta sodba torej lahko pomeni samo eno: „kjer je A, tam je tudi B“ oziroma „z A je povezan B“. Pravi smisel te sodbe je potemtakem tale: „to, kar smo spoznali kot A, tj. tisto, v čemer smo našli vsebino A, ima tudi vsebino B“. V drugem primeru pa gre za sodbo, ki jim v slovničnem smislu ustrezajo tako imenovani „brezosebni“ stavki, na primer „grmi“, „dolgčas je“, „svetlo je“ itd. Taka sodba je samo glede na zunanjo formo brezosebna, nima „predmeta“, v resnici pa je prav tako usmerjena na neki predmet, se, kot pravimo, na nekaj „nanaša“ in o tem nekaj izjavlja, le da tu predmet ostane nedoločen, ne označimo ga s pojmom. V nekaterih jezikih ta predmet označujejo s pomočjo zaimka v tretji osebi (v jezikih, ki poznajo srednji spol, recimo v nemščini, za to uporabljajo tretjo osebo srednjega spola, recimo: „grmi“ – *es donnert*

(ono grmi)). Tem brezosebnim sodbam po svojem bistvu ustrezajo tako imenovane „eksistencialne sodbe“ („sodbe o obstoju“): „nekaj je A“ je po smislu isto kot „A je“. „Grmi“ pravzaprav pomeni „grmenje (zdaj) je“. Razlika med brezosebnimi in eksistencialnimi sodbami je le v psihičnem poudarku, ne pa v logičnem smislu. Če rečem „grmi“, želim reči, da v do zdaj neznanem oziroma nedoločenem šumu ali zvoku prepoznavam zvok grmenja in ga določam kot „grmenje“, če pa rečem „grmenje je“, pa želim poudariti, da si določene vsebine (to, kar imenujem „grmenje“) nisem izmislil, da to ni moja fantazija, temveč je del trenutne, a do zdaj zame nedoločene predmetne realnosti. V obeh primerih gre torej za eno in isto: v nedoločenem predmetu – ali v predmetni realnosti nasploh – odkrivamo in fiksiramo določeno vsebino.

Za našo témo pa je sama razlika med dvočlensko (sintetično) in enočlensko-brezosebno oziroma eksistencialno (tetično) sodbo pravzaprav zanemarljiva. Tudi sodbe prvega tipa, „A je B“, lahko v končnem izrazimo v obliki sodbe drugega tipa. Pomeni pravzaprav tole: „to, na kar smo usmerjeni, kar imamo v mislih (in kar je kot tako torej še nedoločeno), hkrati in v povezavi z vsebino A vsebuje tudi vsebino B“, kar pomeni, da jo lahko izrazimo v brezosebni obliki „je AB“, kar je enako kot eksistencialna trditev „AB (oziroma pripadnost B k A) je“! Vsako predmetno spoznanje tako lahko izrazimo v obliki brezosebne sodbe „je A“ (če pri tem v sestavo „A“ vključimo vso raznolikost opazovane in spoznane vsebine, v našem primeru – A in B). Ne glede na to, kako raznolika, zapletena, se pravi diferencirana je vsebina sodbe, gledano v celoti predstavlja neko določeno *vsebino*, ki jo lahko označimo s simbolom A. Po drugi strani pa predmetni smisel sodbe, se pravi predmet oziroma področje predmetne biti, ki je samo po sebi nedoločeno in v katerem smo našli oziroma kateremu pripisujemo A, izražamo z besedo „je“ (oziroma z ustreznim glagolskim

sufiksom – „grmi“ –, ali pa, kot v nekaterih drugih jezikih, z besednimi zvezami kot so *es ist*, *es gibt*, *il est*, *il fait*, *il y a*, *there is* itd.).

Iz tega sledi, da vsaka predmetna vednost predpostavlja usmerjenost spoznavnega pogleda na „neznano“, na neki *x*, v katerem iščemo in odkrivamo vsebino *A*, in sicer v smislu, da ta *A* „pripada“ neznanemu (po nekih drugih kriterijih) predmetu in ga lahko vidimo prav kot njegov del oziroma kakor da na ozadju tega predmeta. Najustreznejša formula vsake predmetne vednosti bo potemtakem „*x* je *A*“, kar po eni strani pomeni, da je v ustroju *x* možno videti, najti, odkriti neki *A*, po drugi strani pa, da ta *A* pripada *x*, je del njega, je v njem utemeljen oziroma zakoreninjen. Spoznana vsebina *A* izstopa – *prav kot* nekaj spoznanega, razkritega, jasnega – na temnem ozadju, a se od njega ne ločuje. Nasprotno, spoznati jo je mogoče prav na tem ozadju, na tej osnovi kot nekaj, kar je njen neločljivi del. Tako vsaka predmetna vednost, če jo dojemamo kot smiselno celoto, pomeni, da je neznano, na kar je usmerjeno oziroma kar „ima v mislih“ naše spoznanje, *delno* spoznano, razumljeno kot vsebina *A*, obenem pa *prav kot neznano* ostaja nespremenljivi del našega spoznanja – torej tisto, na kar je v končni instanci usmerjeno in v okviru česa se (na ustreznem mestu) določa vse, kar že poznamo.

Ne glede na vse probleme, ki bi se utegnili pojaviti v zvezi s tem zaključkom, je za nas na tem mestu važno samo nekaj: poleg znanega in spoznanega – torej poleg tistega, kar je določeno s pojmom – je v svetu našega spoznanja stalno in trdno zasidrano tudi neznano, nepojasnjeno, lahko bi rekli temno – to, kar se skriva v simbolu *x* in ki nastopa kot ozadje, kot temelj vsega spoznanega. Lahko bi rekli tudi takole: vsako spoznanje je po svojem smislu (pa čeprav se ga ne zavedamo vedno) odgovor na vprašanje; pred vsako sodbo „*A* je *B*“ namreč logično obstaja vprašanje: „kaj je *A*?“, kar pomeni, da pred izvorno sodbo (glej zgoraj) „*x* je

A“, obstaja vprašanje „kaj je x?“ („kaj lahko najdemo v x?“). Usmerjenost pogleda na *neznano* je pogoj možnosti vsakega spoznanja in ne glede na to, kako daleč to spoznanje seže, ta prvotna usmerjenost pogleda ne more izginiti, ne moremo je opustiti oziroma preseči. Prav ona je namreč temeljni mehanizem tega, kar imenujemo spoznanje. Naše spoznanje nikoli ne more biti dokončno sklenjeno, brezpogojno gotovo, ne more biti statično in samozadostno. Nasprotno, spoznanje je vedno gibanje spoznanja, naporno osvetljevanje „temè“, ki nas obdaja, usmerjenost na to „temò“. Spoznanje pravzaprav predpostavlja stalno prisotnost „temè“. To, na kar je usmerjen naš pogled v izhodiščnem vprašanju („kaj je x?“), *neznano*, je prvi, osnovni pogoj *vsakega* vprašanja – je gibalno, ki določa smisel samega vpraševanja; zato je *neznano* kot tako nekaj absolutno *nespornega*, nekaj, kar samo po sebi ne vzbuja ne vprašanj ne dvomov. (Nemščina posrečeno izraža pojem „nespornega“ z besedo *fraglos* – „ki ne vzbuja vprašanj“.) *Neznano* kot pogoj *vsakega* vprašanja je samo po sebi nesporno, očitno, „ne vzbuja vprašanj“ v dobesednem in absolutnem pomenu besede.

Če govorimo o samem bistvu zadeve, tj. če odmislimo čisto človeško-psihološko plat vprašanja, bi bilo verjetno treba reči: o absolutno-očitnem ni vredno zgubljati besed – to bi bilo enako kot vdreti odprta vrata. Če smo že prisiljeni poudarjati to očitno dejstvo, je to le zato, ker se večini ljudi dejansko sploh *ne zdi* očitno, še več – ponavadi ga sploh ne opazijo. „Na stežaj odprta vrata“ so pravzaprav vrata v *neznano*, ki pa se večini zdijo zaprta, oziroma, še huje, za večino sploh niso vrata, ki bi vodila v nov prostor – v to, kar se nahaja za vrati, ampak neprebojna stena ali, natančneje, absolutna meja tistega, kar nam je dostopno. Ni važno, od kod izvira ta zabloda, dejstvo je, da je zelo razširjena in da smo psihično vsi vselej nekoliko nagnjeni k njej. Teoretično seveda vsi vemo, da svet ni samo tisto, kar nam je znano in domače, kar smo spoznali, temveč da je, nasprotno, veli-

ko širši in vsebinsko bogatejši od tistega, kar poznamo. V praksi našega spoznavnega odnosa do sveta oziroma, širše, naše splošne drže v odnosu do biti, pa smo nagnjeni k temu, da živimo v tistem, česar smo „vajeni“, kar nam je znano – in živimo tako, kot da se svet na tem konča. To, kar doživljamo kot „svet, ki nas obdaja“ (tisto, za kar v nemščini uporabljajo izraza *Umwelt* oziroma *Mitwelt*), to, s čimer je povezano naše življenje in česar spoznavanje določajo naši življenjski interesi, dejansko doživljamo kot nekaj, kar se pokriva s *svetom nasploh*. Naša prevladujoča drža je taka, da svet poznamo, tisto, kar nam je znano, domače in česar smo vajeni, pa za nas predstavlja cel svet. A vse kaže, da ni treba biti „znanstvenik“, „raziskovalec“, „mislec“, še manj pa „filozof“, da bi videli, da je vsak korak našega življenja pravzaprav nova izkušnja, spoznavanje nečesa, česar prej nismo poznali. To izkušnjo imamo vsi, vendar se skoraj nikoli ne zavedamo njenega avtentičnega smisla. Tu se nam ni treba ukvarjati z vprašanjem, od kod izvira ta zabloda – ta lažna predstava, ki je v nasprotju s tem, kar v resnici je. Očitno gre za življenjsko prakso, za nekakšno ekonomijo duhovnih sil, za potrebo po stabilnosti in varnosti, ki nas sili, da si zatiskamo oči pred temnim prepadom neznanega, ki od nas zahteva samoomejevanje in s tem *omejenost*. Ni dvoma, da nam je ta omejenost prirojena, in če jo že premagujemo, moramo – če že ne vlamljati odprta vrata – vsaj *potiskati našo zavest* skozi ta vrata, jo prisiliti, da dojame, da so vrata res odprta, da je naša „soba“ oziroma „hiša“ – „mali svet“, v katerem živimo – le del neskončnega in nepoznanega sveta. Koliko problemov bi izginilo, če bi bil vsak sposoben videti in realno začutiti, da je „mali svet“ njegovega bližnjega v enaki meri realen kot njegov lasten! Koliko socialnih in političnih tragedij bi izginilo samih od sebe, če bi bila vsaka konkretna partija sposobna na psihični ravni prestopiti meje svojega lastnega, privatnega „malega sveta“ (naj spomnimo, da beseda „partija“ prihaja od besede *pars*, ki po-

meni „del“), začutiti njegovo omejenost in relativnost, s tem pa tudi enakopravnost tistih „malih svetov“, v katerih živijo druge „partije“! Tu ne gre le za „malomeščansko“ omejenost preprostih, prostodušnih in nerazmišljajočih ljudi; politični veljaki živijo v „malem svetu“ svojih predstav, ki jih določajo strankarski interesi, narodni vodje – v „malem svetu“ svojih nacij, znanstveniki-specialisti – v „malem svetu“, ki ga omejujejo metoda in interesi dane znanstvene raziskave.

Če je to tako, bi bil poskus, da bi v tem pogledu spremenili človeško naravo, da bi poskušali biti pametnejši od tega, kar od nas, kot je videti, neusmiljeno zahtevajo sami življenjski pogoji, le nesmiselna, celo škodljiva romantika. Prevzgojiti samega sebe v tem smislu bi morda pomenilo, da bi iz človeka, ki se trezno orientira v svetu, ki ga obdaja, naredili jalovega in škodljivega sanjača, čigar pogled bi bil usmerjen v povsem nepotrebno neskončnost. A kljub temu, da nam gre tukaj za resnico, za to, kar v resnici je, pri čemer nam je popolnoma vseeno, kakšne praktične posledice to lahko potegne za seboj (spoznavajoči kot tak mora biti vedno pripravljen slediti načelu *pereat mundus, fiat veritas*), ponavljamo: popolnoma neodvisno od te načelne drže ima zadeva tudi v *praktičnem* smislu povsem drugo plat. Recimo, da sta (seveda v določenih mejah) omejenost in zaprtost zavesti res pogoj za njeno „treznost“ in praktično uporabnost. Vendar to velja samo v določenih, prav tako zelo omejenih okvirih. Razprtost zavesti, tj. njena sposobnost, da se brezmejno širi in razpira, hkrati s tem pa tudi temeljna drža, ki priznava obstoj brezmejnega prostranstva okoli že poznanega, običajnega in domačega „malega sveta“ – je *prav tako* pogoj za normalno – tudi praktično – funkcioniranje naše zavesti in našega spoznanja. Zaprtost zavesti v skrajni obliki pravzaprav ni nič drugega kot glavni simptom norosti. Zaprtost zavesti tvori *sámo* bistvo *manije*. Pri maniji, pa naj bo to megalomanija, zasledovalna manija ali katerakoli druga manija, gre vedno za to, da se človek počuti, kot da je

center sveta, svet pa dojema sprevrženo, in sicer zato, ker ga ne dojema v vsej njegovi širini, ne upošteva tistih njegovih plati in področij, ki niso povezana z njegovo osebo oziroma niso del njegovega obzorja, ki ga določajo ozki interesi, skratka, izključuje svet, ki *presega* njegov lastni „mali svet“. S tem ko svoj „mali svet“, to, kar mu je „znano“ in „domače“ – se pravi to, kar je „pomembno“ glede na njegove lastne interese – identificira z neskončno polnostjo, bogastvom in zapletenostjo sveta nasploh – se pravi sveta, ki mu je tuj in neznan, je manjnak obsojen na popolnoma sprevrženo predstavo o svetu. Če to nesporno korelacijo primerjamo s tistim, kar smo malo prej rekli o omejenosti zavesti oziroma o zavesti o omejenosti realnosti „normalnega“, „treznega“, praktično orientiranega človeškega duha, pridemo do paradoksalne, a nesporne ugotovitve, da je prav tako imenovana „normalna“, „trezna“, „vsakdanja“ zavest blizu maniji, je nekako polmanična. Nasprotno pa je na videz „romantična“ zahteva po jasnem in močnem zavedanju širine biti, ki sega preko meja „znanega“ in „domačega“, prav s praktičnega vidika bistvena, saj pomeni nujen pogoj avtentično nepristranskega – tj. takega, ki ustreza sami realnosti – odnosa do biti. V tem smislu pravzaprav predstavlja pogoj za resnično plodonosnost našega življenja. Vsakršna nova pobuda, vsaka sposobnost osvojiti nekaj novega, kar je bilo doslej neznano, a nam bo koristilo, in nasploh umetnost pravičnega delovanja zahtevajo sposobnost *videti realnost v ustrezni perspektivi*. Ta splošna in očitna trditev seveda velja tudi za korelacijo, s katero smo se ukvarjali malo prej: sposobnost videti obstoj neznanega kot takega, videti, da ozko sfero jasnega in domačega obdaja brezmejna polnost neznanega, videti danost skozi izkušnjo nedanega, skritega, čezmejnega, je praktično nujni predpogoj plodonosnega in smotrnega odnosa do realnosti. Ker je stara Baconova trditev „znanje je moč“ še vedno veljavna (na tem mestu je ni treba posebej dokazovati), je pogoj naše „moči“ ali pa

praktično ustrezne orientacije v življenju tudi to, kar je, kot smo videi, pogoj vsake vednosti: videnje „neznane“ga“, ki nas edino lahko prisili v „vpraševanje“ in na ta način pripelje do spoznavanja in vednosti.

A vrnimo se k bistvu. Zgoraj omenjena psihološka drža „omejene“ zavesti se je teoretično izrazila v tako imenovanem *empirizmu* – nauku, da je vsa naša vednost omejena na skupek „izkustvenih podatkov“. Če pod „izkustvom“ v tem primeru razumemo na splošno vse, kar nam je v *kakršnikoli obliki* „dano“, se nam „razodeva“ ali „kaže“, se pravi vse, kar „izkušamo“, ta doktrina nikakor ne vzbuja pomislekov. Morda bi zgornji formulaciji nauka lahko očitali le brezvsebinskost oziroma popolno neopredeljenost, če ne bi bila prav ta neopredeljena širina njena prednost v primerjavi z drugimi, ožjimi in zato neustreznimi formulacijami. Prav to koristno in ustrezno širino je imel v mislih William James, ko je govoril o metodi „*radikalnega empirizma*“. Enako Husserl, ki je v svoji „*fenomenologiji*“ pronicljivo in natančno začrtal produktivno nalogo avtentičnega in nepristranskega opisa *vsega*, kar se nam resnično kaže in kar vsebuje predmet, ki ga motrimo. Vendar običajni empirizem trdi nekaj povsem drugega, običajni empirizem skuša vsebino vednosti (in zavesti) omejiti na določeno omejeno vsoto vidno-čutnih podatkov. Naš namen tukaj ni kritika *senzualističnega* vidi-ka tega nauka, saj je teorija vednosti njegovo zgrešenost že dodobra demaskirala. Zanimalo nas bo le eno, in sicer predstava, da vse, kar nam je kakorkoli neposredno dostopno in se nam razodeva, lahko v celoti omejimo na neko *končno* in *pregledno* množico „danega“ v smislu nečesa, kar se nam *jasno* kaže. Ne glede na to, kako verjetna je ta predstava videti na prvi pogled, v resnici popači dejansko stanje stvari. Če bi bila ta predstava pravilna, bi bila naša vednost v vsakem trenutku sestavljena iz gotovega, zaključenega kompleksa vsebin, ki bi ga v vsakem naslednjem trenutku zamenjal nov, prav tako gotov in zaključen kompleks. Mi bi bili zgolj pa-

sivni gledalci ekrana, na katerem bi se menjavale slike. Tu ne bi bilo mogoče govoriti o nikakršni dinamiki *spoznavanja*, o prodiranju v neznano, o njegovem postopnem *razkrivanju*. Težko si zamislimo „opis“, ki bi manj ustrežal dejanski situaciji. V bistvu to sploh ni pristranski opis, temveč samovoljni konstrukt, ki grdo potvarja dejstva. Ustroj naše vednosti in spoznavanja pa, nasprotno, temelji na tem, da nam je vse, kar je razkrito oziroma očitno „dano“ (v ozkem, specifičnem pomenu te besede), dano le na ozadju nedanega, neznanega, neočitnega. Ozadje, ki samo po sebi ne sestoji iz ničesar očitno danega (v omenjenem pomenu besede), je vseeno „dano“, in sicer v smislu popolnoma neposredne in očitne prisotnosti oziroma navzočnosti. V samem „izkustvu“ v širšem pomenu besede, se pravi v tem, kar je za nas neposredno očitno, moramo potemtakem razlikovati med „danim“ (tistim, kar se „odkrito“ oziroma „očitno“ kaže) in „obstoječim“ oziroma „prisotnim“, katerega vsebina je za nas skrita (podrobneje o tej korelaciji glej v knjigi *Predmet vednosti*). Ta dva elementa, iz katerih sestoji vednost, se tudi izražata v dveh nujno potrebnih elementih sodbe: x in A. Pri tem je A, se pravi celota očitno-danega, le kot majhen otoček, ki ga z vseh strani obdaja ocean „neznanega“, x. Obstoj tega neznanega v neposrednem izkustvu lahko odkrivamo na več načinov, a ugotovili bomo, da sama primerjava z otočkom, ki ga obdaja ocean, ne ustreza povsem bistvu zadeve: gre namreč za to, da celota očitno-danega za razliko od otočka nima jasnih „bregov“, tj. nima meja, ki bi jo jasno ločevale od oceana „neznanega“, temveč se nekako neopazno in nejasno „izgublja“, nerazločno in megleno se zliva z neznanim in prehaja vanj. Prostorsko vidno polje tako ni uokvirjena slika, ki bi bila jasno ločena od „ozadja“, na katerem nam je dana. Ta slika na robovih izgublja svojo jasnost in se neopazno zliva s tistim, kar seže onkraj njenih meja. A čeprav nam to „presežno“ ni „dano“ (na način, kot nam je dano samo vidno polje), za nas ni nikakršnega dvo-

ma, da je – čeprav „uhaja“ našemu pogledu – „prisotno“, da očitno in trajno obstaja. Z enako očitnostjo sta prisotni tudi „daljava“, ki je s pogledom ne moremo zaobjeti, in „globina“, ki jo od nas ločuje in zakriva tisto, kar je „na prvem planu“. V časovni dimenziji nam je *dana* samo „sedanjost“ oziroma, če smo natančni, dan nam je samo matematični trenutek sedanjosti; nič „preteklega“ in „prihodnjega“ nam ne more biti „dano“ v *takem* smislu, v kakršnem nam je *dana* sedanjost. „Sedanjost“ je v bistvu „prisotnost“, *le présent, die Gegenwart*. A vseeno za nas ni nobenega dvoma, da se sedanjost dotika „preteklosti“ in „prihodnosti“, da je trenutek v celoti brezmejnega teka časa. Sedanjosti niti ne bi mogli razumeti *kot* „sedanjosti“, če ne bi jasno vedeli, da pomeni mejo med „preteklostjo“ in „prihodnostjo“. Vendar nam, kot že rečeno, „preteklost“ in „prihodnost“ kot taki nista „dani“ v svoji vsebini: preteklosti se lahko le bolj ali manj natančno „spominjamo“ ali pa o njej ugibamo in spekuliramo (kot to počnejo, na primer, zgodovinarji), prihodnost pa v najboljšem primeru lahko z večjo ali manjšo verjetnostjo „predvidimo“, „uganemo“, „predpostavljamo“. Preteklost in prihodnost sta nam po svoji vsebini v veliki meri neznani. To neznano pa samo po sebi popolnoma očitno in nedvomno je (seveda v ustrezni formi biti, se pravi „je bilo“ in „bo“). Kajti, spomnimo se, očitno-dana vsebina sedanjosti na neopazen način prehaja v preteklost, se z njo zliva, prihodnost pa postaja sedanjost in tudi tu ni jasne meje med očitno danim in tistim, kar neopazno „obstaja“. Je zgolj nekaj nepretrganega, nedeljivega (ne glede na očitno razliko med tema dvema vrstama očitnega): „otok“ neopazno, brez vidnih bregov prehaja v „ocean“ in se zliva z njim. Končno pa obstaja še ena avtentična in vsezaobjemajoča korelacija, kjer gre za enak ustroj: v mislih imamo logično korelacijo in sicer odnos med poljubnim „*tem*“, „*takim*“ in vsem „*drugim*“. Vse, kar je očitno dano in logično fiksirano, tvori vsebino pojma in je v tem smislu neko „to“ oziroma „tako“.

Vendar vsi že vnaprej vemo – vemo popolnoma jasno, čeprav ne vemo, od kod in kako to vemo –, da ima vsak „to“ vedno tudi svoje „drugo“ oziroma *vse drugo nasploh*. Še več: „to“ lahko celo mislimo samo v tej povezavi: „to“ namreč pomeni prav „to, ne pa kaj drugega“ – pomeni nekaj, kar se konstituira prav v odnosu *razlike*, tj. v odnosu do „d drugega“, kot negacija „d drugega“.

Omenjena korelacija je, kot že rečeno, univerzalna, kar pomeni, da zajema tudi vse preostale korelacije (med drugim tudi zgoraj omenjeno prostorsko in časovno relacijo). Zavoljo tega vsaka določena struktura „tega“ in „takega“, se pravi očitno danega ne glede na svojo notranjo raznolikost nikoli ne izčrpa vsega, kar na splošno in povsem očitno obstaja in se nam neposredno kaže: za njim se namreč nahaja „drugo“ – *vse drugo*, ki ga „to“ predpostavlja. Resnična vsebina naše vednosti je vedno „vse tako in še nekaj drugega, neznanega“, izraža pa se ne s formulo, ki označuje nekaj končnega, popolnoma preglednega, kot recimo $a + b + c$, temveč kvečjemu s formulo $a + b + c + \dots$, oziroma, natančneje, s formulo $a + b + c + \dots x$.

Na osnovi tega lahko izrečemo neko preprosto, očitno, a redko upošteevano trditev: v „izkustvu“ (v širokem pomenu besede) je vedno prisotno *brezmejno – neskončno* in vse, kar je končno, nam je dano na ozadju neskončnega. Vse, kar je *očitno dano* in logično natančno fiksirano, je *končno* že samo zato, ker ima kot neko „tako“ oziroma „to“ mejo, ki ga ločuje od drugega (oziroma, natančneje, prav ta meja ga konstituira). Vedno je *del* nečesa drugega, to drugo, ki je zgolj nejasno in nerazložno dano ali pa, nasprotno, sploh ni „dano“, temveč obstaja prav kot neznano, pa je neskončno; „drugo“ namreč v tem primeru označuje „vse drugo“, pojem, čigar konstitutivni element je prav *neizčrpljivost*. To seveda ne pomeni, da je vse neopredeljeno in v tem smislu neznano (tj. „drugo“ od tistega, kar nam je „dano“) hkrati že tudi brezmejno. Nasprotno, vemo namreč (v tem pri-

meru spet zelo jasno), da v svetu tudi zunaj tega, kar nam je izkustveno dano, obstaja neskončna množica omejenih, končnih „stvari“, „bitij“ oziroma, splošneje, vsebin. A v tej vednosti ne gre za „drugo“ oziroma „neopredeljeno“ *kot tako*, temveč za *nekaj* drugega, nekaj, kar je – v danih pogojih – za nas neopredeljeno. Z drugimi besedami: v tistem, kar smo označili s simbolom x , predvidevamo obstoj nekih, zaenkrat še neznanih A, B, C itd., pri čemer seveda vnaprej vemo, da so kot taki, se pravi – kot same po sebi določene vsebine, ki samo za nas ostajajo neopredeljene – končni (končnost je, kot smo pokazali, lastnost, ki konstituira vsebino kot določeno vsebino). A tu ne gre za sam x kot tak, temveč za vsebine, ki se (na sedanji stopnji naše vednosti za nas neopazno) skrivajo v njegovem zavetju, ne gre torej za „ocean“, temveč za nam nedostopne „otočke“, ki se skrivajo v njem. Sam x kot tak (sam „ocean“) pa v svojem bistvu, tj. kot „neznano“, „neopredeljeno“, neskončno, pravzaprav sovpada z neskončnim. To seveda ne pomeni, da naša zavest *aktualno* zajema neskončnost; to bi držalo v primeru, da bi imeli jasen pregled nad celotno vsebino neskončnosti. Naša zavest *potencialno* zajema neskončnost, kar pomeni, da je neskončnost prisotna v oziroma za našo zavest kot temna, nerazkrita, neprosojna neskončnost.

To korelacijo lahko predstavimo še z druge strani. Vsako sodbo – in potemtakem vsako predmetno vednost – lahko izrazimo, kot smo že omenili, v obliki eksistencialne sodbe „A je“. A kaj pravzaprav pomeni ta „je“? Kaj hočemo reči, kadar pravimo, da nekaj *je*? Empirist, pa tudi laik, nas želita prepričati, da ta „je“ ne označuje nič več kot to, da nam je nekaj „dano v izkustvu“, da se nam „kaže“, da je „vsebina naše predstave“. Tu se ne bomo spuščali v pretresanje absurdov te trditve – dejstvo je, recimo, da tudi nepredstavljive stvari, stvari, ki niso čutno dane, na primer atomsko jedro, pa tudi vsakršen drug vezni člen, „obstajajo“ v prav taki meri kot konkretno-čutno, prostorsko in časovno določeni

podatki –, omejili se bomo le na komentar, da tako razmišljanje ignorira avtentični pomen besede „je“, ki vedno izraža *predmetni*, *transcendentni* pomen spoznanega. „A je“ vedno in v vseh primerih pomeni: A moramo imeti za navzoče, za prisotno neodvisno od tega, ali ga naš spoznavni pogled doseže ali ne, kar pomeni, da ga moramo imeti za obstoječega tudi *tam* in *takrat*, *kjer* in *kadar* ga naš spoznavni pogled ne vidi, ko ni del našega izkustva, ko nam ni „dan“. To je bistvo predmetnega pomena spoznanja, pomena, ki tvori njegov smisel in brez katerega sploh ne moremo govoriti o spoznanju.

V predmetnem pomenu spoznanja, tj. v problemu „transcendentnosti“, se skriva, kot je znano, paradoks. Ne smemo namreč pozabiti na to, kar *par definitionem* prehiteva vsako spoznanje in je neodvisno od njega – kot smo pojasnili v *Predmetu vednosti*, predmetni pomen spoznanja nekako predpostavlja, da smo sposobni nekaj *videti*, *ne da bi gledali* (prav strah pred tem paradoksom vodi v skušnjava najrazličnejših „idealizmov“, tj. k jalovim poskusom, da bi s pomočjo umetelnih razlag zanikali transcendentnost predmetne biti, da bi jo razglasili za neobstoječo). Na tem mestu nam ni treba razreševati uganke transcendentnosti (to smo storili v *Predmetu vednosti*), koristno pa je posvetiti nekoliko pozornosti njenemu pravemu smislu.

Transcendentnost ali predmetnost vsebine označuje, da spoznanje po svoji vsebini sovпада z bivajočim po sebi [сущее по себе], tj. z bivajočim, kakor le-to je, ko se ga spoznavni pogled še ni dotaknil oziroma ga še ni osvetlil, se pravi z nespoznanim bivajočim. Za to, da bi bila ta misel – ki je, kot smo pokazali, absolutno nujna in zato očitno resnična – sploh mogoča, moramo na neki način „posedovati“ ne samo spoznano, ampak tudi nespoznano, neznano, še več, posedovati ga moramo zanesljivo in trajno. Na ta način vsako spoznanje ne izraža samo spoznanega, ampak namiguje tudi na nespoznano, neznano, kajti smisel spozna-

nja je prav v potrditvi vsebinske identitete med spoznanim in „bivajočim“, se pravi – nespoznanim, s tistim, kar ni del spoznanja.

Skrivnostni „je“ vsake sodbe očitno pomeni „pripada biti, je del biti“. A sama bit (v prvotnem pomenu predmetnosti nasploh) pa očitno ni nič drugega kot „nepoznano“, „nezaveščeno“, „neznano“, in kot vsezaobjemajoča edinost predstavlja prav tisti brezmejni temni ocean, ki na zunaj obdaja vse spoznano in iz notranjosti katerega se spoznano dviguje kot „otok“, ki je zakoreninjen v njegovih globinah. Prav *to* – se pravi pripadnost nespoznanemu (kot pripadnost otoka k temnemu, vsezaobjemajočemu oceanu), neznanemu, ki nam je *prav kot neznano* dano s prvotno, nedvomno očitnostjo, večno obstaja ob nas oziroma za nas – je tisto, kar *razumemo* pod besedo „je“, pod transcendentnim pomenom spoznanja. Kljub vsej navidezni paradoksalnosti je celotna zadeva videti takole: mi popolnoma očitno *razpolagamo* z bitjo kot s temnim vsezaobjemajočim „neznanim“, še *preden* nanjo usmerimo svoj spoznavni pogled, in sicer neodvisno od tega, na kaj v tej biti usmerimo pogled, za kako dolgo in kaj se temu pogledu v končni fazi sploh razkrije. Kajti kako bi sploh lahko usmerili naš pogled na nekaj, s čimer ne bi razpolagali, kako bi lahko prodirali v daljavo, ki se nam ne bi kazala? Tako sam *smisel* spoznanja, se pravi transcendentno, ki ga predpostavlja (tako kot sodba – predmetna forma spoznanja, o kateri smo govorili poprej), vsebuje očiten namig na navzočnost neznanega.

Za trenutek se vrnimo k psihološki plati zadeve, o kateri smo že govorili in ki jo lahko zdaj osvetlimo še z druge plati. Zadovoljenost s spoznanim, občutek vsevednosti, prepričanost, da spoznano in domače zajemata vse obstoječe, je, kot je znano, negativen privilegij ignoranta – človeka, ki ne ve, kaj je bistvo spoznanja, ki se navadno do ničesar ne dokoplje sam, temveč le prevzema tuja spoznanja in ga to zadovolji. Vsak, ki resnično spoznava, se zaveda – in bolj ko je pri

tem uspešen, se pravi sposoben samostojnega spoznavanja, močnejša je v njem ta zavest –, da je vse, kar je spoznal, le zanemarljiv, neskončno majhen del nespoznanega in neznanega, še več, zaveda se, da je tudi to, kar je spoznal, spoznal le delno in da zanj še vedno ostaja v veliki meri temno in nerazumljivo. Ta mučna, a hkrati aktivno-plodonosna zavest o nezadostnosti vse pridobljene vednosti, to zavedanje lastne nevednosti, na katero je prvič opozoril Sokrat (kot je znano, je rekel, da *ve le to, da nič ne ve*, delfski orakelj, ki ga je razglasil za „najmodrejšega Grka“, pa je komentiral z izjavo, da je njegova prednost pred drugimi samo v tem, da drugi *celo tega* ne vedo), je, ponavljamo, nujen pogoj vsakega spoznanja. Samo tisti, ki v samovoljnem mnenju zmotno prepozna avtentično znanje in čigar pogled ni usmerjen neposredno na sam predmet, na bistvo zadeve, lahko živi v iluziji, da razpolaga s popolno, dokončno in zaključeno vednostjo, ki je ni treba več nadgrajevati in izpopolnjevati. Nasprotno pa tisti, čigar pogled je usmerjen na sam predmet spoznanja, vedno hkrati z že spoznanim razpolaga tudi z neskončnostjo neznanega. Vedno se mu kaže nekaj podobnega „oceanu“, o katerem smo govorili, z njegovimi neznanimi daljavami in globinami. Newton, véliki raziskovalec narave, ki je doumel zakone gibanja nebesnih teles (se pravi, da se je tako rekoč dokopal do skrivnosti vesolja kot celote), se je glede tega izrazil lepo in preprosto: „Ne vem, kaj si bodo o meni mislile bodoče generacije, a sam se vidim kot otroka, ki je na obali oceana našel nekaj naplavljenih školjk, medtem ko se sam ocean v vsej svoji neizmernosti in neraziskanosti še naprej razprostira pred njegovimi očmi kot velika, nerazvozljana skrivnost.“

Neznano kot nedoumljivo za nas

Morda nas bo kdo vprašal, kakšno zvezo imajo zgornja razmišljanja z našo temo, tj. z „nedoumljivim“. Jasno je namreč, da „neznano“, ki je stalno prisotno kot temelj in „ozadje“ vsake naše vednosti, ni isto kot „nedoumljivo“. Vse neznano in nepoznano obstaja prav zato, da bi ga spoznali in doumeli, pa čeprav samo delno: prav to ga namreč naredi za „predmet“ vednosti. Kot nepoznano in neznano je prav tisto, kar je treba spoznati in doumeti. Njegovo spoznavanje nepretrgoma napreduje, naš spoznavajoči duh si prisvaja vedno nove dele tistega, kar mu je bilo do zdaj neznano, to, kar je spoznano, pa izgublja svojo temačnost in tujost, saj smo ga potegnili iz brezna „neznane“. Videti je, da ni meje, ki bi načelno omejevala napredovanje duhovnega spoznavnega prisvajanja neznane in njegovega razjasnjevanja.

Neznano pa se še v nekem drugem pogledu razlikuje od „nedoumljivega“. Če za hip odmislimo dejansko relativnost in omejenost naše vednosti in naših spoznavnih moči in pogledamo na stvar čisto teoretično, se nam neznano kaže kot nekaj, kar je vsaj potencialno *doumljivo*, se pravi, da ga je načeloma mogoče doumeti, še več, da ga je mogoče *dokončno, popolnoma* doumeti. Neznano samo po sebi, se pravi brez navezave na naše dejanske spoznavne zmožnosti, namreč dojemamo kot nekaj, kar po svojem bistvu ni temno, temveč nasprotno, dojemamo ga kot skupek povsem enopomenskih vsebin, kot natančno, se pravi notranje jasno in razločno razčlenjeno edinost raznolikih vsebin. Tudi če ta razčlenjena raznolikost *za nas* ostaja nepregledna in nepojmljiva, mora *sama po sebi* obstajati kot popolnoma enopomensko opredeljena – v nasprotnem primeru bi bilo naše spoznanje oropano njemu lastnega *predmetnega* pomena, pomena uvida oziroma osvetlitve – za nas – tistega, kar bi samo po sebi obstajalo tudi brez te osvetlitve. Za Boga – se pravi za neko neskončno zavest in spoznavno moč – v

tem smislu ne bi moglo biti ničesar nedoumljivega. Nasprotno, samo po sebi – gledano z vidika same biti – očitno vse obstaja na jasn in enopomenski način. Potemtakem nam preprosto in nesporno dejstvo, da nismo vsevedni – da, kot bi rekel Goethe, *vor unserer Nase gar bleibt viel verschlossen* (nam pred našim nosom ostaja prav mnogo nedostopnega) –, samo po sebi še ne daje pravice, da nespoznano oziroma neznano enačimo z „nedoumljivim“.

Zadnjo misel bomo lahko ustrezno ocenili šele takrat, ko se bomo lotili obravnave možnosti „nedoumljivega v sebi“. V okviru razmišljanj o „nedoumljivem za nas“ se bomo omejili le na prvi omenjeni pomislek.

Nedvomno in očitno je, da ni vsaka vsebina biti, ki je v danem trenutku ne poznamo, za nas na splošno nespoznatna in nedoumljiva. Ker je neznano enako predmetu spoznanja in ker naše spoznanje lahko napreduje v neskončnost, je „neznano“, kot kaže, enako „spoznatnemu“, „doumljivemu“ in kot tako pomeni čisto nasprotje „nedoumljivega“. Morda se bo na prvi pogled zdelo paradoksalno, vendar si pojma „doumljivega“ in „nedoumljivega za nas“ samo navidezno nasprotujeta. Kajti „doumljivo“ je *lahko* hkrati tudi „nedoumljivo za nas“, še več, *mora* biti tako. Dejstvo je namreč, da čeprav vnaprej nič ne more omejiti gibanja in napredovanja našega spoznanja in je le-to v tem smislu potencialno neskončno, je v praksi vseeno *končno* in *omejeno*. Ker pa je neznano, nepoznano, kot smo videli, po svojem bistvu neskončno, na vsaki, celo najvišji stopnji spoznanja – oziroma, pravilneje, prav zaradi nemožnosti absolutne stopnje spoznanja – ostaja del (*neskončen del*) nespoznane. V tem primeru nespoznano očitno sovпада z nespoznatnim oziroma nedoumljivim.

Ta neskončnost nespoznane – ki prav *kot* neskončnost ne more biti spoznana – nas obdaja in prežema z vseh strani, čemur pa le iz gole navade ne posvečamo pozornosti. Tu gre v prvi vrsti za *prostorsko neskončnost*, ki jo imamo tako

rekoč pred očmi, če le nismo pozabili – kot se to na žalost pogosto dogaja, še posebej s prebivalci velikih mest –, kako se zavestno pogleda v nebo, tj. če zaradi vsakdanje naglice ne pozabimo na nebo, zaradi ulične razsvetljave pa na zvezde. Kaj je pravzaprav to neskončno, ki nas obdaja z vseh strani in v primerjavi s katerim smo mi, ki smo pripeti na majhno, vrtečo se kepico, ki ji pravimo zemeljska krogla, le neskončno majhna bitjeca? Kakšen smisel ima naše življenje z vsemi skrbmi, mukami in radostmi pred obličjem tega neskončnega prostranstva, katerega molk je Pascala navdajal z grozo? A prostorska neskončnost je enako strašna in nedoumljiva tudi v neskončno majhnem. Ali res lahko dejansko razumemo, kako so vsi dogodki in pojavi, ki so nam dostopni, nas zanimajo, tvorijo naše osebno življenje oziroma se ga kakorkoli tičejo, sestavljeni iz delovanja nepredstavljivo majhnih atomskih jeder, ionov in elektronov, ki jih je mogoče izraziti le z besedami in ciframi, ki označujejo milijoninke milimetra in ki nam same po sebi ničesar ne povedo? Ali ni pravzaprav popolnoma nedoumljivo dejstvo, da našo usodo, srečo in nesrečo našega življenja, lastnosti našega značaja – vse, kar imenujemo naš „jaz“ – določa zgradba nekih nevidno majhnih „genov“ in „molekul“?

Z enako grozljivostjo pa se nam razkriva tudi nedoumljivost časovne neskončnosti. Najprej se pred nami kot temno brezno razteza nepredirna prihodnost, pa naj bo to oddaljena prihodnost človeštva in sveta ali pa zgolj bližnja prihodnost nas in naših bližnjih. Kaj čaka nas in tiste, ki jih imamo radi, v prihodnjem letu – ali pa že jutri? Kdaj nas in njih čaka smrt? Kje je tisti modri politik, ki bi lahko točno napovedal, kdaj bo recimo izbruhnila nova svetovna vojna in kako se bo končala? Kaj sploh vemo – kaj vedo najbolj izobraženi in najmodrejši izmed nas – o prihodnosti? Če ne štejemo pojavov, ki temeljijo na najsplošnejših zakonitostih, kot recimo sončni mrk – in še to le ob predpostavki, da noben komet ne bo trčil v naš sončni sistem in ga razsul, za kar

v bistvu nimamo zagotovil –, ali pa nekatere elementarne splošne tendence (recimo to, da vsako živo bitje raste, se stara in umre), tendence, ki pa jim vedno lahko nasprotujejo sile, ki jih ne poznamo, o prihodnosti ne vemo absolutno ničesar. Prihodnost je vedno veliki x našega življenja – neznan, nedostopna skrivnost.

S preteklostjo je seveda drugače. Preteklost ni dostopna naši neposredni izkušnji, ostaja pa odprta za naše spoznanje. To, kar smo sami doživeli, lahko podoživljamo v spominih, preteklost, ki ni del našega življenja, pa nam je dostopna prek najrazličnejših sledov, ki jih je pustila za sabo. A kaj pomeni nekaj tisočletij historične preteklosti, ki so raziskana oziroma so dostopna raziskovanju, v primerjavi z neizmerno dolgo preteklostjo človeštva? In kaj pomeni vse to, kar smo v njih raziskali in spoznali, v primerjavi z vsem tistim, kar se je takrat dogajalo? In kaj pomeni naša omejena paleontološka, geološka in kozmogonska vednost v primerjavi z nepregledno preteklostjo našega planeta oziroma celotnega vesolja, z vsem bogastvom tega, kar se je tu dogajalo in obstajalo? Iz nedoumljive temè neskončne preteklosti izstopa kratek, relativno pregleden odsek časa – tako kot svetla krpica zemlje štrli iz nepreglednega oceana.

Če se zdaj osredotočimo na drugo dimenzijo biti, na našo notranjo bit, na lastno duševno življenje, se nam bo to zazdelo z obeh koncev – v smeri preteklosti in prihodnosti – še bolj strašljivo obdano z nedoumljivim. Odkod pravzaprav izviramo? Kje in kako smo bili, preden se je začelo to, kar imenujemo naše zemeljsko življenje? Ali nas sploh ni bilo, kot to sprejema „zdrava pamet“ za nekaj samoumevnega? A kaj pravzaprav pomeni neobstoj našega jaza, naše biti za sebe – ki je, kot kaže, v nasprotju s samim bistvom realnosti, ki jo imamo tukaj v mislih? In kaj nas čaka v prihodnosti? Kaj bo z nami po smrti? Brezno nevednosti je tu še bolj očitno, temà nedoumljivega je še gostejša. Kdo lahko trdi, da je sposoben usvojiti zanesljivo vednost in jo izraziti z jasnimi pojmi?

Naš spoznavni svet tako z vseh strani obdaja temno brezno nedoumljivega. A to še ni vse. Ne gre namreč za to, da lahko nekaj spoznamo, da lahko spoznamo celo neskončno mnogo, in sicer popolnoma jasno in razločno, pri čemer pa se vedno ohranja neskončni preostanek nespoznanega in v tem smislu dejansko nespoznatnega. Ker neznano, kot smo videli, z vseh strani obdaja spoznano, še več, je celo spremešano z njim, ga nekako prežema, in ker je (kot smo pokazali v *Predmetu vednosti*) vsako spoznanje v končni instanci spoznanje vsezaobjemajoče celote (tj. vsaka *posamezna* vednost pomeni *delno* vednost celote), je vse spoznano samo delno spoznano, hkrati pa ostaja delno – in to kar v neskončno velikem obsegu – *nespoznano*. To pomeni, da našo vednost na poljubni etapi in na poljubnem področju neznanje ne samo spremlja, temveč jo notranje prežema. Iz tega sledi, da je bit v vsakem svojem drobci spoznatna in *hkrati* nedoumljiva. *Vse spoznano, domače, znano za nas ostaja nedoumljiva skrivnost*. Bolj ko je predmet zakoreninjen v najglobljih plasteh biti – oziroma bolj ko se te njegove zakoreninjenosti zavedamo (in v konkretni realnosti se je zavedamo bolj kot v abstraktnih vsebinah, v živem bitju bolj kot v neorganskem telesu, v človeški duši bolj kot v rastlini ali živali) –, jasneje čutimo skrivnostnost in nedoumljivost tistega, kar smo jasno spoznali in kar dobro vemo.

Pozornost si zasluži dejstvo, da naš jezik za označitev te relacije simbolično uporablja besede s področja prostorske percepcije, recimo „globina“, „notranjost“, „daljava“ itd. Govorimo o nedoumljivih „globinah“ oziroma „notranjosti“ duše ali o tem, da si ljudje niso „blizu“. Tudi vsaka druga bit lahko ima za nas nedoumljivo „globino“, nedostopno skrito „notranjo vsebino“, je nedosegljivo „oddaljena“. Vsako spoznanje nečesa, česar prej nismo poznali, občutimo kot „razkritje“ („odkritje“) tistega, kar je bilo prej zaprto ali skrito, kot prodiranje v „globino“, v „notranjost“ stvari, medtem ko tisto, kar nas spoznavno ne zadovolji, imenujemo „po-

vršinskost“, „kratkovidnost“ ali pa „omejenost“. Še posebej napor, da bi došli najsplošnejše in najosnovnejše povezave biti – to, kar imenujemo „metafizika“ –, nam daje vtis, da prodiramo v „globino“ oziroma da odkrivamo skrivnostno „notranjost“ realnosti. V vseh teh primerih gre za ozaveščanje tiste plasti realnosti, ki za naš spoznavni pogled ostaja skrita in nedoumljiva. Gre torej za realnost, za katero jasno vemo, da *je*, ne vemo pa, *kaj točno je*. In zavedamo se, da je v vsem – celo v predmetih, ki so nam domači in jih dobro poznamo – taka plast biti, ki za nas ostaja skrita. Seveda ni izključeno, kot smo že omenili, da bomo nekoč doumeli to „globino“, da se nam bo „skrito“ „odkrilo“, skratka, da bo naš spoznavni pogled nekoč prodril v tisto, kar nam za zdaj ostaja nedostopno. Gotovo pa – glede na to, da v vsakem trenutku in na vsaki stopnji vednosti za nas še vedno obstaja neskončen preostanek neznanega – dejstvo, da bo naš spoznavni pogled kdajkoli sposoben resnično doseči vse, kar je skrito in oddaljeno, nikakor ne more biti *vneprej samo po sebi umevno*. Vedno si bo mogoče vsaj *zamisliti*, da za oziroma pod vsem tistim, kar je bodisi neposredno in nazorno dano, bodisi nanj po analogiji lahko do neke mere teoretično sklepamo, obstaja brezpogojno nedoumljiva plast realnosti, ki za naše *predmetno* spoznanje ostaja nerešljiva uganka (kako je s tem v primeru drugih mogočih oblik vednosti, bomo govorili pozneje). Možno je, da potencialna neskončnost našega spoznanja po obsegu ne sovпада z aktualno neskončnostjo realnosti; lahko si mislimo, da naše spoznanje vidi le določene dimenzije biti, ne pa vseh. In ker imamo dobre razloge, da človekove spoznavne zmožnosti tako kvantitativno kot tudi *kvalitativno* označimo za omejene, je za nas zgoraj omenjena predpostavka pravzaprav nujna.

Tako se pojavi temeljna ideja tistega, kar je Kant imenoval „stvar na sebi“, *Ding an sich*. V nadaljevanju se bo pokazalo, da „nedoumljivo“, kakor ga razumemo v tej razpravi,

nikakor ni identično s Kantovim pojmom „stvari na sebi“. Na tem mestu bi radi usmerili pozornost na nekaj drugega, in sicer bi radi opozorili na to, kar je v sami ideji tega pojma pravega (čeprav z nekoliko drugačno utemeljitvijo, kot je to pri Kantu), pa tudi na tisto, kar je v običajnih kritikah te ideje napačnega in površnega. Ker običajno „posedovanje“ predmeta, njegovo prisotnost ob ali za nas enačimo s *spoznanjem* le-tega, in ker je to „posedovanje“ oziroma ta „prisotnost“ mogoča le tako, da se naš *spoznavni pogled* dotakne predmeta oziroma se nanj usmeri, se pojem „stvari na sebi“ – realnosti, ki obstaja zunaj našega spoznavnega horizonta – zdi notranje protisloven.

A kot smo pokazali, je omenjeno istovetenje v nasprotju s predmetnim smislom spoznanja in ga je treba potemtakem zavreči kot napačnega. Prisotnost tistega, kar je spoznavnemu pogledu neznano, nepoznano in pred njim skrito, je, kot smo se prepričali, očitno dejstvo. To osvajanje neznanega, to, da je neznano za nas očitno – prav *kot* neznano in skrito –, je nekaj povsem drugega kot njegova *spoznavna osvojitve*, pa tudi kot spoznavna usmerjenost nanj (to zadnje je seveda mogoče le na osnovi prvega). Iz tega pa sledi, da misel o realnosti, ki ostaja nedostopna ne samo trenutni stopnji našega spoznanja, ampak tudi vsakemu spoznavnemu pogledu, ki je usmerjen na predmet, ne vsebuje niti najmanjših protislovij, in čeprav je ne moremo prepričljivo dokazati, se nam kaže kot nekaj verjetnega in dopustnega. To seveda ne izključuje možnosti, da se nam te vrste realnost ne bi mogla razkriti na povsem drugačen način, in sicer po poti predmetnega spoznanja; tudi pri Kantu se, kot je znano, tisto, kar je absolutno nedostopno „čistemu umu“, deloma razkriva „praktičnemu umu“. O tem bomo govorili v nadaljevanju; tu je dovolj, da kratko poudarimo, da *v tisti dimenziji biti, ki se nahaja v notranji biti človeškega duha*, med človeškim duhom in vseidnostjo biti – glede na to, da je človeški duh kot tak del realnosti,

da sta z realnostjo notranje povezana in sorodna – ne more biti nikakršne absolutno neprebojne pregrade. A ker bomo omenjeno korelacijo za zdaj pustili ob strani, ostaja aktualna in smiselna trditev, da za naš spoznavni pogled, usmerjen na realnost kot predmet, ki se mu kaže, vedno obstajajo nedostopne „globine“ in „daljave“, naša izkušnja (v smislu *vsega*, kar kakorkoli „imamo“, kar je za nas na kakršenkoli način „prisotno“) pa povsod in v vsakem trenutku povsem očitno vsebuje tudi nekaj *nedoumljivega za nas*.

Ker se tega vseprisotnega nedoumljivega za nas zavedamo, se hkrati zavedamo tudi splošnega, a izjemno pomembnega dejstva, ki določa celoten odnos naše vednosti do realnosti. To splošno pravilo bomo formulirali takole: *vsaka stvar in vsako bitje v svetu je nekaj več in nekaj drugega kot vse, kar o njem vemo in za kar ga imamo*, še več – *je nekaj več in nekaj drugega kot vse, kar bomo kadarkoli o njem vedeli*, tisto, kar pa v vsem svojem bogastvu in globini resnično je, pa za nas seveda ostaja nedoumljivo. To dejstvo lahko ignorira le neumen filister; tisti, ki je ohranil pristen občutek realnosti, se ga namreč vedno zaveda. Ne glede na to, kako moder, izkušen ali učen je človek, če je le sposoben videti bistvo realnosti, ki ga nista izmaličila in ponižala njegova slepota in napuh, ga bo vsak njen delček opozarjal na to dejstvo. O tem nam lahko najbolje povedo pesniki. Ni ga pesnika, ki ne bi izhajal iz takega dožemanja biti: biti pesnik v končni instanci ne pomeni nič drugega kot to, da si sposoben z besedami izraziti nedoumljivo in neizrečeno ter nam na ta način omogočiti, da to tudi začutimo. Pesnik se boji običajnih človeških besed: „ne vidijo, ne slišijo, po svetu tavajo kot v temi“ (Tjutčev), „o vsem ti jasno povedo: to je pes in tisto hiša, tu je začetek, tam pa konec...; poznajo vse, kar je in bo, ničesar ni, kar bi jih čudilo“ (R. M. Rilke).³

3 Sie sprechen alles so deutlich aus:
und dieses heisst Hund, und jenes heisst Haus
und hier ist Beginn, und das Ende ist dort

V nasprotju z njimi pa pesnik ve, da je „bit kot vedno čudežna; na mnogih koncih se rojeva, ta igra čistih sil, dostopna tistim, ki kleče jo občudujejo“ (Rilke).⁴

Neznano – predmet, na katerega je usmerjen naš spoznavni pogled, ki ga deloma odkriva, v vsej polnosti in globini svoje realnosti za nas torej vedno ostaja nedoumljivo.

...

Sie wissen alles, was wird und war,
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar.

(R. M. Rilke, *Frühe Gedichte*)

- 4 Aber noch ist unser Dasein bezaubert; an hundert
Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen
Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert.
Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus.
(R. M. Rilke, *Sonnete an Orpheus*)

DRUGO POGLAVJE

Nedoumljivo po svojem bistvu v predmetni biti

Zdaj moramo pogledati, v kolikšni meri drži naša trditev, da predmet vednosti sam po sebi, se pravi po svojem bistvu oziroma po svoji naravi – ali, kar je pravzaprav isto, za (hipotetično predpostavljeno) vsezaobjemajočo in neskončno spoznavajočo zavest –, ne more biti nedoumljiv in da je, nasprotno, vsako realnost *načeloma mogoče „pojasniti“*, tj. izraziti z „jasnimi in razločnimi“ pojmi.

Ker si predmet vednosti, za nas neznano bit v vsej njeni polnosti predstavljamo kot celoto (pa čeprav neskončno in potemtakem za nas nedoumljivo) enoznačno določene, razčlenjene raznolikosti vsebin, je *per definitionem* jasno, da nimamo opraviti z nečim, kar bi bilo po svojem bistvu nedoumljivo. Pri tem celoto biti mislimo kot neko vsoto delov oziroma celoto členov (pa čeprav neštetih); drugače si je niti ne moremo zamišljati, saj moramo vse, kar obstaja v svojem bistvu, istovetiti z idealom vsega spoznanega, in sicer spoznanega v pojmi. Ta ideal označuje vsoto ali sistem (pa čeprav neskončen) *določenosti*, saj moramo neznano kot celoto – *x* kot tak – misliti kot nekaj, kar sestoji iz množice določenih vsebin A, B, C, D, ..., Y, Z. Še več, prav zato, ker si bit predstavljamo kot celoto takih *določenosti*, tj. absolutno enoznačno *v sebi določenih vsebin* (čeprav jih nismo *mi* določili in so pred nami deloma skrite), realnost za nas prvič postane *predmetna*. Gre za to, da pod „predmetom“ ali „predmetno bitjo“ oziroma – kar je za nas ta trenutek isto – pod „dejanskostjo“, se pravi pod „tem, kar v resnici je“, razumemo to, za kar mislimo, da obstoji z gotovostjo in enoznačno določenostjo (se pravi to, kar je „prav to, kar

je“), naloga našega spoznanja kot prehajanja od kaotičnih in nepovezanih predstav k jasnim, razločnim, nepretrganim in notranje povezanim pojmom pa je, da *nam* pojasni predmet, ki obstaja v svoji določenosti. Pod „resnico“ pri tem razumemo prav *adaequatio intellectus et rei* – sovpadanje naših pojmov z v sebi bivajočo določenostjo same predmetne realnosti.

Ne glede na to, kako točna je ta misel, je po drugi strani še vedno popolnoma očitno, da z njo nismo izčrpali polnosti in pristnega smisla tega, čemur pravimo predmetna bit. Tudi če slednjo moramo misliti kot nekaj, kar *poseduje* celoto *v sebi* – tj. neodvisno od tega, ali smo jo mi spoznali ali ne – točno določenih „vsebin“, ki jih nekako skriva v svojem naročju, to ne pomeni, da preprosto *sovpada* z njimi. Bit „*ima*“ te vsebine, vendar „*ni*“ skupek teh vsebin. Ker se ne damo zмести „idealističnim“ predsodkom in se zadeve lotevamo svobodno ter nepristransko, se trudimo pravilno razumeti omenjeno korelacijo, je jasno, da je to, kar razumemo pod „predmetno bitjo“, „dejanskostjo“ oziroma „realnostjo“ (za nas so to sinonimi), nekaj popolnoma drugega kot pa vsakršna logična, tj. s pojmi fiksirana „vsebina“. Če bi bila predmetna bit sama po sebi taka „vsebina“, bi sovpadala z neko v sebi obstoječo „podobo“ oziroma „sliko“; a bit ni podoba, bit je – *bit*. Čutimo, da imamo tu opraviti z nekim težko razločljivim, vendar v praksi popolnoma očitnim momentom, ki v predmetni biti *spremlja* vse logično pojmovno fiksirane vsebine in tvori *sámo* bistvo tistega, kar imenujemo *predmetna bit*. Bit ni *vsebina* kot nekaj *vsebovanega*, temveč je *vsebujoče* – ali pa vsaj edinost enega in drugega. Če se recimo poglobimo v „idealistično“ trditev Berkeleya, da realen kruh, ki ga nujno potrebujemo za življenje, „pravzaprav“ ni nič drugega kot celota „idej“ – čisto vseeno, ali jih lahko nazorno motrimo ali pa gre zgolj za mišljene „vsebine“ –, takoj čutimo, da gre za posmeh pristnemu smislu predmetne biti. Kruh nam *daje* čutne vtise,

lahko ga vidimo, tipamo, okušamo, prebavljamo, vendar – v nasprotju s trditvami Berkeleya – kruh *ni* ti vtisi (celo če pod vtisi ne razumemo psihičnih procesov, temveč same „vsebine“, ki jih pri tem doživljamo). *Tisto, ki daje*, ne more sovpadati s *tistim, kar je dano*. V predmetni biti vsebine pojmov (ali „predstav“ oziroma „vtisov“) spremlja nekaj, kar bi lahko označili z besedo „polnost“, „prvotna notranja edinnost“, „konkretnost“, „masivnost“, „vitalnost“ in podobno, skratka, *tisto*, česar ni v vsebini pojmov kot takih. In prav ta presežek – ne glede na to, kako težko ga je natančno opredeliti – tvori bistvo tistega, kar je za nas predmetna bit; ta presežek je torej *tisto*, kar „vsebuje“ ali „ima“ te vsebine, je njihov „nosilec“.

Ker pa ta presežek po svojem bistvu presega meje sleherne „vsebine pojma“ – ker ni *vsebovano*, temveč *vsebujoče* –, je potemtakem nekaj *transracionalnega*, nekaj, kar lahko poimenujemo – in s tem že delno napovemo poznejšo, natančnejšo definicijo – *nedoumljivo po svojem bistvu*.

Če se zdaj osredotočimo na to težko zapopadljivo „nekaj“, kar v predmetni biti spremlja njene logično fiksirane „vsebine“, bomo naleteli na vrsto momentov, ki si vsak posebej zaslužijo našo pozornost.

Metalogičnost biti

Pri pretresu prvega, najsplošnejšega momenta, ki smo ga poimenovali „metalogičnost biti“, se lahko navežemo na ugotovitve, do katerih smo prišli v *Predmetu vednosti*. Na tem mestu smo primorani te ugotovitve na kratko obnoviti, saj so ključne za naše nadaljnje razmišljanje.

To, kar imenujemo „abstraktna vednost“ („pojmovna vednost“) in s čimer se izraža *tisto*, kar običajno razumemo pod „spoznanjem“, „razlago“, „doumetjem“, vsebuje dva odločilna momenta oziroma temelji na dveh momentih. Ta sta *določenost* [определенность] in *utemeljenost*

[обоснованность]. *Določenost* vednosti predpostavlja diferenciacijo vsebine biti, ki se nam neposredno kaže v katičnih, razmazanih predstavah ali mislih, na razčlenjeno, ločeno vrsto določenosti A, B, C..., izmed katerih se vsaka enoznačno loči od vseh drugih in na ta način izstopa iz skupne množice. *Utemeljenost* vednosti pa temelji na tem, da te razčlenjene elemente – dele, na katere smo razstavili bit – združimo oziroma povežemo v sistematično edinost na način, da med njimi lahko vidimo *povezave*. Oba momenta si zaslužita posebno pozornost, da pa bo zadeva jasnejša, bomo začeli pri drugem.

Na prvi pogled se zdi, da ni nič lažjega, kot „določiti“, „zapopasti“ nujno povezavo med dvema podobama oziroma vsebinama, ne glede na to, za kakšno vrsto povezave gre. Recimo, da imamo pred seboj gumijasto žogo črne barve. Vidimo njeno okroglo obliko in črno barvo, čutimo njeno mehkost in prožnost, a hkrati tudi „vidimo“, da je vse to med seboj povezano, dano kot celota, skupaj. Videti je, da je enako z vsemi drugimi „povezavami“ nasploh, pa čeprav jih ne zapopademo vedno neposredno in s tako lahkoto. Pred seboj imamo trikotnik in če pri tem ne opazimo „takoj“, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima kotoma, bomo s pomočjo pomožnih linij in malo miselnega napora, se pravi analize, na koncu le „zagledali“ tudi to povezavo. Ali pa vzemimo stalno, ponavljajočo se časovno povezavo dveh pojavov, na primer ognja in toplote, in prišli bomo do uzrtja povezave, ki jo imenujemo „posledična“: „ogelj daje toploto“ oziroma „žge“.

A če pustimo ob strani čisto naključno bližino (prostorsko ali časovno) dveh pojavov (bližine, ki je v strogem pomenu ne smemo imenovati „povezava“) in si zadevo pogledamo pozorneje, bomo ugotovili, da le ni tako lahko najti neke osnove za tisto, kar bi smeli imenovati pristna „povezava“, in sicer za *nujno* zvezo dveh pojavov ali vsebin – ne glede na to, kakšna bi bila ta zveza (lahko bi šlo, recimo, za

vzročno povezavo, se pravi za regularno zaporedje v času ali pa regularno istočasnost, ali pa za povezavo, ki ji pravimo „logična“). Kar se tiče predvsem realnih povezav (se pravi povezav v prostoru in času, ki jih logično, s pomočjo analize same vsebine ni mogoče dokazati), za njih na splošno velja ugotovitev, do katere je prišel Hume v svoji neovrgljivi analizi vzročne povezave. Izkušnja nas uči le o posameznih primerih, ki so v najboljšem primeru lahko pogosti in ponovljivi, nobena izkušnja pa nam ne more dati vednosti o vsesplošnih in nujnih zakonitostih. „Povezava“ je namreč zgolj figurativni izraz za tisto, čemur v izkušnji ustrežata „sosedstvo“ oziroma „bližina“; nujnost oziroma absolutna stalnost „sosedstva“ ali „bližine“ pa nikoli ni dana v izkušnji iz preprostega razloga: izkušnja namreč govori samo o tem, kar smo dejansko srečali, se pravi o nečem posameznem in preteklem, nikakor pa ne obljublja nujnosti tega pojava tudi v prihodnosti – v tistem, kar še ni postalo predmetno. Po drugi strani pa to, da realne povezave ni moč logično utemeljiti, ne izhaja iz splošne vsebine miselnih pojmov, temveč iz same narave te povezave kot realne povezave, se pravi ne „logične“: iz pojma „ognja“ ni mogoče sklepati, da „žge“, iz pojma „materialnosti telesa“ pa ne, da ima „težo“, in podobno.

Videti pa je, da nekaj drugega velja za logične povezave, ki „izhajajo“, kot navadno mislimo, iz vsebine samih pojmov: dovolj je, da si pogledamo pojem „ 2×2 “, in se z gotovostjo prepričamo, da je rezultat enak 4; dovolj je, da se poglobimo v pojem „materialnega telesa“, in se prepričamo, da je „razsežno“. Vendar natančnejša analiza pokaže, da stvari tudi na tem področju niso tako preproste, kot se nam zdijo, in da tudi tu naletimo na isto težavo (pa čeprav v nekoliko drugačni obliki). To lahko pokažemo zelo shematično za vse oblike vednosti. Vsaka smiselna sodba – tj. vsaka sodba, ki nas nauči nečesa novega, iz katere nekaj izvemo –, *je po svojem logičnem vidiku vedno sintetična*, kar

pomeni, da njen povedek (predikat) vsebuje nekaj novega v primerjavi z osebkom (subjektom). V splošni shemi sodbe „A je B“ je B nekaj, kar ni vsebovano v A kot takem; kot tako, se pravi kot vsebina pojma A, je namreč prav A in ne B. Sodba „A je B“ vedno pomeni „A je povezano z B“, „A se pridružuje B“. A če je tako, to pomeni, da na osnovi analize oziroma motrenja gotovega, vase zaprtega A nikakor in nikoli ni mogoče izpeljati oziroma videti njegove povezave z B. Celo iz *hkratnega* motrenja A in B kot takih, se pravi kot ločenih določenih vsebin, ne moremo izpeljati oziroma uvideti nujne povezave med njima – A je *samo* A in ne B in B je *samo* B in ne A. V nobenem od njiju ni „napisna“, v nobenem ni vsebovana nujna „povezava“ z drugim.

V kolikor torej izhajamo iz pojmovne vednosti – iz vednosti, ki je že fiksirana v abstraktnih vsebinah A, B, C... –, to pomeni, da nikakršne povezave med temi vsebinami ne moremo „utemeljiti“, z gotovostjo videti. Od kje potemtako utemeljenost naše vednosti oziroma – kar je pravzaprav isto – vednost o nujnih povezavah med vsebinami? Na to vprašanje je mogoč le en odgovor (ki smo ga natančno pojasnili v *Predmetu vednosti*): resnična izhodiščna točka vednosti niso posamezne vsebine A, B, C..., h katerim bi potem *dodali* povezave med njimi, ampak celotni kompleksi oziroma edinosti abc, ki jih šele nato *razstavljamo* na posamezne vsebine A, B, C, ki so med seboj povezane. Tako vsebine pojmov kot povezave med njimi (oziroma pojavi, ki jih je moč videti) so v enaki meri tudi *rezultat analize* neke *celostne slike* biti, v kateri je vse dano oziroma mišljeno hkrati, tj. biti, v kateri – kot taki – še ni *ne* fiksiranih vsebin, *ne* povezav med njimi, temveč obstaja zgolj neka *celostna nepretrgana edinstvo*.

Dalje: da bi razumeli, kaj pravzaprav pomeni ta celostna nepretrgana edinstvo, se moramo osredotočiti na *prvo* iz prej omenjenih lastnosti abstraktne vednosti – na njeno *določenost*, tj. diferenciranost in fiksiranost v jasnih in raz-

ločnih pojmi. Določenost vednosti – tj. njena struktura kot vsota logično fiksiranih vsebin A, B, C... – je odvisna, kot je znano, od tako imenovanih logičnih zakonov oziroma načel „istovetnosti“, „protislovja“ in „izključitve tretjega“. Forma abstraktne vsebine A pomeni: 1) da je A prav on sam, se pravi nekaj notranje istovetnega („A je A“ – načelo „istovetnosti“), 2) da A ni karkoli drugega, da izstopa iz vsega drugega („A ni ne-A“ – zakon „protislovja“), in 3) da je A zaradi svojega razlikovanja od vsega drugega, zaradi svojega izstopanja *enoznačno določen* („vse, kar ni ne-A, je A“, oziroma, kot se navadno izražajo, „vse, kar je mogoče misliti, je ali A ali ne-A, tretje ne obstaja“ – zakon „izključitve tretjega“).

V *Predmetu vednosti* je nazorno pokazano (tistim, ki jih to zanima, priporočam v branje 4. poglavje), da ti trije logični „zakoni“ (natančneje, „principi“), ki skupaj tvorijo *načelo določenosti*, ne bi imeli nikakršnega smisla – tj. mi preprosto ne bi vedeli, kaj nam želijo povedati –, še več, celo sami v sebi bi bili protislovni in povsem nemogoči, če ne bi hkrati pomenili tudi načela analize, razčlenitve neke nepretrgane celote na vrsto ločenih določenosti oziroma, z drugimi besedami, porajanja vsote določenosti A, B, C iz nepretrgane enotnosti biti, ki jo zato, da bi jo lahko ločili od tistega, kar iz nje izhaja kot vsota določenosti, simbolično označujemo z malimi črkami kot edinost abc... A če je to tako, potem se ta edinost – to *naročje*, iz katerega zaradi načela določenosti izhaja razčlenjena vsota posameznih določenosti – sama *ne podreja* omenjenim logičnim načelom oziroma zakonom, ampak jih presega oziroma, ustrežneje rečeno, leži *globlje od njih*, tvori prvotnejšo plast realnosti. To plast imenujemo *metalogična edinost*. Vidimo torej, da nas analiza *določenosti* vednosti pripelje do istih zaključkov kot analiza njene utemeljenosti. Tako diferenciranost (razčlenjenost na pojme) vednosti oziroma njenega predmeta kot njena sklenjenost izhajata in ju je mogoče pojasniti iz same narave biti kot

nepretrgane, notranje povezane edinosti – iz narave biti kot *metalogične edinosti*.

V biti je vse povezano oziroma, natančneje, vse je prepleteno oziroma spojeno med seboj. Bit sama po sebi ne sestoji iz delov, ki bi jih bilo mogoče misliti – misliti v celoti, tj. v vsem, kar jih sestavlja, brez preostanka – ločeno, enega brez drugega. Bit prej lahko primerjamo z zavozlanim klobčičem, tj. s klobčičem, ki se ga ne da razplesti v eno ravno nit, temveč s klobčičem, ki se, ko ga razpletemo, spremeni v zapleten vzorec, kjer so vse niti prepletene med seboj. Začetek in konec vsakega posameznega pojava ali vsebine ni v njej sami, temveč je nekje drugje – v končni instanci se nahaja v celoti kot taki. Prav zato je vsaka posamezna vednost, kot smo pokazali, delna vednost celote: da bi jasno videli majhen del niti, iz katere je spleten vzorec biti, moramo – vsaj do določene mere – razplesti celoten klobčič biti. To „razpletanje“ pa *predpostavlja vnaprejšnje, anticipirano posedovanje* tistega, kar nam bo potem dano v razpleteni obliki (ki bo seveda vedno samo „polrazpletena“). To je ta metalogična edinost biti, ki jo moramo nekako neposredno imeti že pred „določitvijo“ kot nujen temelj vsakršne določitve.

Če želimo nazorno prikazati omenjeno zakonitost, lahko rečemo: vsaka abstraktna vednost – vednost, ki se izraža v pojmi in sodbah – temelji na nekakšnem motrenju podob biti, njene konkretne „slike“. To dobesedno velja – kar je jasno samo po sebi – za *empirično vednost*: vsaka empirična vednost predpostavlja določeno zaznavo konkretne realnosti kot take – zaznavo, ki ne samo psihično, temveč tudi logično (tj. po svoji vsebini) prehiteva vsoto sodb, v katerih fiksiramo in izražamo tisto, kar zaznavamo. V prenesenem pomenu pa to velja tudi za spekulativno vednost, recimo za matematično vednost. Tudi predmet matematične (in vsakršne podobne) vednosti je *konkreten* v tem smislu, da ne ustreza ne posamezni sodbi ne celotnemu (a vselej

omejenemu) sistemu sodb. To, kar v abstraktni vednosti vidimo in izražamo kot (poljubno) logično povezavo med A in B (na primer poljubno zakonitost številčnih ali geometričnih relacij ali pa celoten kompleks takih zakonitosti), je predmet, ki obstaja sam po sebi in ga prvotno-neposredno dojemamo kot nekakšno *edinost*, ki je, kot prvo, v širino in globino neskončna in neizčrpna, kot drugo pa ima značaj organske (tj. do konca nedeljive) celote. Prav zaradi tega lahko prodiramo vanjo vse globlje in globlje, jo v sistemu vednosti izražamo čedalje bolj adekvatno, a je nikoli ne moremo do konca izčrpati, nikoli ne dosežemo končne točke. V tem smislu je tudi predmet misli (torej predmet vsake vednosti) *konkreten* – za razliko od „abstraktnosti“ vseh naših pojmov in sodb o njem. To pa, kot že rečeno, pomeni, da je bit kot taka *metalogična* in se nam kaže oziroma je dostopna našemu motrenju prav v tej svoji metalogičnosti. Prav ta neposredni „uvid“ ali motrenje metalogičnega bistva oziroma podobe biti kot take je izvor vsakršne predmetne vednosti.

Od tod izhaja temeljni sklep, ki je bistven za našo témo. Nimamo ene, ampak dve vednosti: abstraktno vednost o predmetu, ki jo izražamo v sodbah in pojmihi – vednost, ki je, kot smo se prepričali, drugotna –, ter *neposredno intuicijo predmeta v njegovi metalogični celostnosti in totalnosti* [сплошность], tj. *prvotno* vednost, na kateri temelji in iz katere izhaja abstraktna vednost. To prvotno vednost izražamo z drugotno vednostjo, ki je abstraktna in v tem smislu „izrazljiva“ v pojmihi in sodbah. „Izrazljivost“ tukaj pomeni možnost, da nekaj „odslikamo“, „transponiramo“ v jezik pojmov. Med tistim, kar izražamo, in samim izrazom, tj. med prvotno in drugotno vednostjo, ni logične istovetnosti; med njima obstaja povezava, ki ji pravimo „metalogična ustreznost“ ali „podobnost“ in ki, tako kot vsaka podobnost, predpostavlja tudi „razliko“ (seveda ne gre za logično razliko po vsebini – ta je mogoča le v primeru pomote, tj. napačne sodbe, temveč spet za „metalogično nepodobnost“).

V kolikor smo popolnoma razumeli pravkar pojasnjeno korelacijo, smo dojeli tudi to, da je tisto, kar predstavlja izvir in temelj vse naše vednosti, *sámo* po sebi nekaj *neizrečenega* in *nedoumljivega* (*nerazložljivega*), in sicer ne zaradi šibkosti ali omejenosti naših spoznavnih sposobnosti, ampak *po svojem bistvu*. Konkretno podobo biti prenašamo v jezik pojmov – nekako tako kot je klavirski izvleček zgolj shema vsebine glasbenega dela za orkester oziroma je prostorski načrt zgolj shema materialnega, tridimenzionalnega telesa. Ravno na ta način – in *samo* na ta način – „se zavedamo“ konkretne podobe biti, ki jo (čutno ali miselno) motrimo. A „zavedanje“ ni isto kot sama realnost, ki nam jo to zavedanje posreduje oziroma odseva. Hkrati s tem zavedanjem „imamo“ tudi samo realnost v njenem bistvu. Da bi to razumeli, je dovolj, če primerjamo, recimo, neposreden vtis o človeku z vsem, kar o njem lahko „izrazimo“ v pojmi in sodbah, ali pa konkretno percepcijo umetniškega dela s tistim, kar o njem lahko pove najboljši in najbolj rahločuten kritik. V kolikor so naše sodbe ustrezne – so, kot navadno pravimo, „zadetek v polno“ –, potem obstaja določena *ustreznost* med njihovo vsebino in *sámo* realnostjo. A ta ustreznost, ponavljamo, ni istovetnost, temveč zgolj „metalogična podobnost“: gre namreč za to, da imamo namesto konkretne realnosti v vsej njeni polnosti in edinosti opraviti – v obliki naših *pojmov* – le z nekakšnimi otrplimi, parcialnimi in med seboj nikoli dokončno povezanimi ostanki te žive realnosti. „Spoznavati (v pojmi)“, „zavedati se“ realnosti pomeni, da v obliči motrenega izražamo shematične trditve, ki na določen način ustrezajo predmetu motrenja, in s tem ta predmet spremenimo v predmet, ki je v določeni meri dostopen tudi brez neposrednega motrenja. To, kar pri tem *izjavljamo*, je vedno nekaj drugega kot tisto, kar *imamo v mislih* oziroma *na kar se izjava nanaša*. Te razlike navadno ne opazimo, to pa zato, ker je to „zavedanje v pojmi“ običajno kar edina oblika, v kateri lahko retrospektivno „izrazimo“ realnost, če-

prav ob natančnem opazovanju jasno opazimo ali začutimo razliko med *sámo* realnostjo – celo tisto, ki je shranjena v našem spominu – in vsem tistim, kar o *njej* „izjavljamo“. Samo besedni umetnik ima to sposobnost, da o realnosti ne govori, ampak nas prisili, da v večji ali manjši meri *uvidimo njo sámo*. Nasprotno pa naša abstraktna vednost, katere cilj je, da se kar najbolj približa realnosti, da jo kar najnatančneje reproducira, tega cilja nikoli ne doseže – tako kot mnogokotnik z omejenim (a poljubno velikim) številom stranic in kotov, ki smo ga vrisali v krog, nikoli ne bo popolnoma sovpadel s preprosto, a specifično figuro kroga.

Ker je beseda sredstvo za izražanje misli – pojmovnega spoznanja, sama realnost v svoji živi konkretnosti ostaja absolutno *neizrazljiva*, *nerazložljiva*. Mislimo in govorimo o *njej*, *nje same* pa ne moremo izraziti ali misliti. Kontemplativna vednost, s katero razpolagamo in si z njo pomagamo, je tisto, kar je Goethe imenoval „*tiha, boljša vednost*“ (*das stille, bessere Wissen*). To je *nema*, *molčeča*, *neizražena vednost*. To pa pomeni, da gre za vednost nedoumljivega, se pravi realnosti v njeni avtentični – metalogični – naravi.

Realnost je v svoji konkretnosti, tj. v svoji metalogični edinosti nedoumljiva, vendar nikakor ne v smislu, da bi nam bila nedostopna oziroma pred nami skrita, da o *njej* ne bi mogli ničesar vedeti. Nasprotno, vsa naša vednost izhaja iz *nje* in se nanjo nanaša. Kontemplativno posedovanje realnosti je tako *druga* oblika (poleg poprej omenjene oblike „nevednosti“, katere predmet je *x*), v kateri se nam kaže predmet vednosti, tj. tisto, na kar je usmerjen naš pogled. Motrenje je prvotna *vednost*, čeprav, kot že rečeno, ostaja *nema*, *molčeča*, *neizrečena* vednost.

To področje metalogične, nadracionalne vednosti lahko imenujemo področje *nedoumljivega*. Poleg nedoumljivega za nas, nedoumljivega kot nečesa „temnega“, „skritega“, „nedosegljivega“, nečesa, kar vedno zgolj „iščemo“, v intuitivni metalogični vednosti najdemo tudi *nedoumljivo po sebi* –

nekakšno očitno, osvetljeno, vidno *skrivnost*, ki ne glede na to, da *odkrito stoji pred nami in da jo motrimo*, ne preneha biti skrivnost.

Naša zavest, ki se skuša orientirati in ki sledi utilitarno-praktičnim potrebam, se tega dejstva zelo redko zaveda. Redko – morda le v estetski ali pristno filozofski drži – se jasno zavedamo, da tisto, kar se očitno, brez zaslanjanja kaže našemu pogledu in kar nam je neposredno dano, ne preneha biti nekaj *nedoumljivega, čudežnega, skrivnostnega*. Še več, redko se jasno zavedamo, da je *ta nedoumljivost in čudežnost pravzaprav bistvo realnosti kot take*. Je tisto, kar jo ločuje od vseh naših pojmov o njej. Velik, pronicljiv in izkušen znanstvenik – človek, ki pozna vsebine in povezave v svetu, ki za druge ostajajo skrivnost – mora, v kolikor je ohranil sposobnost videti samo realnost, kakršna v resnici je, gledati na svet s takim začudenjem, navdušenjem in strahospoštovanjem, s kakršnim na svet gleda majhen otrok. Vse v svetu, neodvisno od tega, koliko od tega smo spoznali in doumeli, *ostaja večno nedoumljiva skrivnost* ne samo v smislu, o katerem smo govorili v prejšnjem poglavju – v smislu, da je vse vedno nekaj več in tudi neka drugega od tistega, kar o njem vemo –, ampak tudi v veliko globljem in bistvenejšem smislu, in sicer, da je vsaka realnost v svoji konkretnosti *metalogična* in zato nadracionalna, nedoumljiva po svojem bistvu. Zato je tudi vse tisto, kar nam je znano in domače, zgolj znana in domača *plat* realnosti, znan in domač „pojav“ oziroma „odsev“, medtem ko sam izvir in nosilec tega znanega – realnost kot tako –, ki je dostopna našemu motrenju, *prav v tem motrenju* vidimo kot *nedoumljivo po svojem bistvu*. Realnost je nedoumljiva, skrivnostna in čudovita ne zaradi, ponavljamo, šibkosti naših spoznavnih sposobnosti, ne zato, ker se skriva pred našim pogledom, temveč zato, *ker njena struktura, ki se nam očitno kaže, sama po sebi, po svojem bistvu presega vse, kar je izrazljivo v pojmi in je glede na vsebino vednosti nekaj*

povsem drugačnega [инородный]. V tem smislu je realnost *nedoumljiva po svojem bistvu*.

Iz samega bista zadeve sledi, da tega temeljnega dejstva pravzaprav ni moč *dokazati* v smislu nekakšnega očitnega miselnega sklepa, ki bi izhajal iz splošno priznanih postavk, tj. sodb in pojmov. To dejstvo lahko le *pokažemo*, usmerimo nanj pozornost, spodbudimo ljudi, da končno vidijo tisto, kar imajo, če lahko uporabim pogovorni izraz, „pred nosom“ in ki je, ko je enkrat opaženo, popolnoma očitno in ne potrebuje nobenih posebnih dokazov. Gre za preprosto sklicevanje na izkušnjo – na izkušnjo, ki še ni racionalizirana, ni preparirana in izkristalizirana v pojmi, temveč je, nasprotno, resnično prvotna in neposredna v vsej sočnosti in vitalnosti tistega, o čemer nam govori.

Moment iracionalnosti

a) Iracionalno kot substrat in temelj metalogične konkretnosti

V raziskovanju omenjene korelacije bomo zdaj poskušali iti še korak dlje. Vprašali se bomo: kako bi lahko natančneje opredelili, kaj je ta element čudežnega, nedoumljivega v sami realnosti kot konkretnem, motrenem predmetu oziroma, kot zdaj že lahko rečemo, kot metalogični edinstvi? Ta element je očitno predvsem v značaju realnosti kot neke totalnosti, kot neke prvobitne, izvirne *celote*. Kot smo pokazali, ta celota v svoji polnosti in globini ostaja za nas vedno nedoumljiva, hkrati pa sama po sebi, kot taka, po svoji *modalnosti*, tj. po naravi svoje biti, vsebuje nekaj, kar je drugačno od vsebine vseh naših pojmov. Njena *konkretna vsebina* se le „izraža“, „zrcali“, „transponira“ v vsebino *naših pojmov*, vendar z njimi ne sovпада.⁵

5 V nemščini se razlika med konkretno in logično fiksirano vsebino izraža v razliki med pomenoma besed *Gehalt* in *Inhalt*.

Če zdaj v tej celoti miselno ločimo tisto, kar ustreza logično fiksim vsebinam, od tistega, kar jih presega oziroma jim ne pripada, smo v tem zadnjem elementu dobili tisto, kar je mogoče opredeliti samo na negativen način – moment iracionalnega. To iracionalno moramo misliti kot nekakšen *substrat* oziroma »prvotno snov« (*materia prima*). Ta substrat je tisto, kar ima logično fiksirane vsebine, jih hrani s svojim sokom in jim na ta način nekako podeljuje značaj metalogične edinosti. Jasno je seveda, da si te korelacije ne smemo predstavljati tako, kot da je konkretna realnost nekakšna mehanična vsota logično fiksim vsebin in dodanega iracionalnega substrata. Tako racionalistično hipostaziranje substrata pripelje k meglenemu, notranje protislovnemu pojmu „*substance*“. Nič ni vneslo v filozofsko misel toliko zmede in nejasnosti kot prav pojem substance, ki nikoli ni bil jasno definiran. V kolikor pod substancico razumemo nekakšnega „nosilca“, „podstavo“ oziroma „temelj“ vsebin in lastnosti, ki jih „nosi“, je naša misel, ki se ravna po prostorsko-mehanskih zakonih, očitno v nasprotju s pristno korelacijo, s katero imamo tu opraviti, in sicer z dejstvom, da je tisto, kar je „nošeno“, realno neločljivo od „nosilca“, da je tisto, „kar je na podstavku“, neločljivo od samega „podstavka“. S tem ko moment „*substance*“ v racionalizmu Descartesa in Spinoze sublimira v pojem „tistega, kar je (in je mišljeno kot bivajoče) samo po sebi in ki za svojo bit in za to, da je mišljeno, ne potrebuje ničesar drugega“ (za razliko od vsebin kot lastnosti oziroma odnosov, ki vedno so in so mišljene v drugem), ta pojem postane nekaj, kar v konkretni realnosti ne obstaja. *Na svetu namreč ni in ni mogoče misliti ničesar, kar bi lahko bilo samo po sebi, brez vsakršne povezave z nečim drugim.* Bit je vseedinost, v kateri vse posamezno je in je mišljeno prav v povezavi z nečim drugim – v končnem pa z vsem drugim. V tem smislu celo pojem Boga predstavlja le navidezno izjemo. Tudi Bog namreč v strogem smislu ne razpolaga s tistim, kar je sholastika poimenovala

z besedo *aseitas*, se pravi, da ni *ens a se*. Ravno zato, ker ga mislimo kot „prvobitni temelj“, „Stvarnika“, „Gospodarja“ sveta in vsega ostalega, ga je nemogoče misliti izven pove-zave s tistim, kar imenujemo njegovo „stvarstvo“. O vsem tem bomo podrobno govorili v nadaljevanju.

Na tem mestu je dovolj, da poudarimo avtentični značaj korelacije, ki nikakor ne ustreza predstavi o konkretni real-nosti kot o nečem, kar mehanično sestoji iz „nosilca“ („sub-stance“) in „nošenih“ „vsebin“ oziroma „lastnosti“. Tisto, kar je *prvotno*, je prav metalogična edinost kot konkretna, absolutno nedeljiva edinost racionalnega in iracionalnega; šele v mislih lahko retrospektivno ločimo ta dva momenta kot *posebna* (in samo v tem smislu ločena) momenta. V naravi samih stvari, same realnosti, ne obstajajo *niti* racio-nalno-logično zapopadljive „vsebine“ (ki so pravzaprav zgolj abstraktne usedline konkretne realnosti v procesu njene mi-selne razčlenitve), *niti* iracionalen substrat kot tak. Slednji je, kot nekaj absolutno nedoločljivega, „brezvsebinskega“ (*per definitionem* ni ne vsebina ne „ne-vsebina“), nekaj v stilu *bivajočega nič*a, česar nikoli ni mogoče misliti kot nekaj, kar obstaja ločeno od svoje racionalno-kvalitativne komponente. Lahko ga določimo le negativno – kot „ne-kaj“, kar *ni* vsebina, tj. kot *kvalitativno nedoločljivi* „nekaj“. Zapopadamo ga na splošno, kot bi rekel Platon, s pomočjo nekakšnega *logismòs nóthos*, nekakšnega „pankrtskega mi-šljenja“. Gre za to, da ga kot takega nikoli ne moremo fiksi-rati; nasprotno, ko pogled usmerimo na racionalno-logično zapopadljiv, kvalitativen element realnosti, se na periferiji našega vidnega polja srečamo z zgolj delno dostopnim ira-cionalnim – s substratom, ki „*ima*“ vsebine oziroma tvori njihovo „ozadje“, „zadnji plan“. A ker ta substrat tvori prvo-tno-nedeljivo edinost z racionalno-določljivimi vsebinami, jim na ta način podeljuje tisto totalnost, polnost in globino, tisto notranjo edinost, zaradi katere imajo te v sami realno-sti značaj metalogične edinosti.

Zaradi svoje notranje povezave z iracionalnim je realnost nekaj, kar se ne glede na to, da je določljivo, tj. da se lahko s pomočjo zapopadanja abstraktno-določljivih vsebin (*Inhalt*) približamo njeni konkretni vsebini (*Gehalt*), vseeno ne pokriva z nobenim kompleksom določljivosti. Če za označitev logično določenega in določljivega momenta uporabimo izraz *definiten*, bo imela konkretna metalogična realnost za nas vedno značaj *transdefinitnega*. Čeprav je transdefinitno končni cilj našega abstraktnega spoznanja – tj. tisto, na kar je spoznanje usmerjeno –, ta cilj igra zgolj vlogo nekakšne *zvezde vodnice*: transdefinitnega namreč nikoli ne moremo spoznati in zapopasti v sistemu določenosti. Transdefinitnega se moramo vedno kontemplativno dotikati, pred obličjem transdefinitnega moramo neprestano dopolnjevati, izpopolnjevati, razvijati sistem naših pojmov, ga po svojih najboljših močeh pregnesti, ga narediti čim bolj prožnega in s tem abstraktno povezavo čim bolj približati konkretnosti transdefinitnega. Gre namreč za to, da odnosi med posameznimi elementi realnosti – pa naj gre za empirične odnose v ožjem pomenu besede, se pravi za prostorsko-časovne pojave, ali pa za notranje odnose med vsebinami kot takimi –, ki jih določa njihova zakoreninjenost v iracionalnem, nikoli logično ne izhajajo iz abstraktnih lastnosti, ki tvorijo vsebino pojmov, in zato tudi ne sovpadajo z nobenim racionalnim sistemom pojmov.

Naše abstraktno spoznanje potemtakem nikoli – celo na področju zunajčasnih povezav med vsebinami – ni čisto motrenje v smislu nekakšnega branja nečesa, kar je neposredno dano, temveč je zapleten, nikoli do konca izvedljiv proces „transponiranja“ neizrečenega, transdefinitnega v nikoli adekvatno tonalnost definitnega, tj. logično določljivega. Transdefinitni moment realnosti je odgovoren za to, da mora naše mišljenje, v kolikor služi prav spoznanju realnosti, vedno ostati *dialektično*: gonilna sila našega mišljenja mora biti prav zavest o neadekvatnosti lastnega raci-

onalnega bistva, samo mišljenje pa si mora prizadevati – na racionalen način, ki mu je edini dostopen –, da venomer presega enostranskost vsega racionalnega (podrobneje o tem v nadaljevanju). Vedno znova torej končamo pri ugotovitvi, da celo najnatančnejša in najbolj subtilna teorija ustreza transdefinitnemu bistvu realnosti le toliko, kolikor (če povzamemo po Goetheju) „lepo izklesani križ“ ustreza živemu telesu, ki bo na njem razpeto.

Zdaj smo natančneje pojasnili bistvo tega, kar imenujemo „nedoumljivo po svojem bistvu“. Realnost, ki ima zaradi svoje udeležbe v iracionalnem, transdefinitnem značaj konkretnosti, tj. metalogične edinosti, je prav zaradi tega – po svojem bistvu in ne zaradi šibkosti naše spoznavne moči – tisto, o čemer smo govorili zgoraj: nekaj več in nekaj drugega kot vse, kar v njej lahko spoznamo. Lahko se *dotikamo* tega metalogičnega bistva, ga *zapopadamo* – prav v tem smislu se nam kaže oziroma nam je dano –, lahko ga *razlagamo* (se pravi „spoznavamo“ in „doumevamo“), nikoli pa ga ne moremo popolnoma ustrezno *usvojiti*.

b) Individualnost

Zgornja razlaga vsebuje še eno zelo pomembno misel. Realnost, ki je v svoji neizrečeni konkretni celoti nedeljiva, celostna edinstvo, je vedno nekaj edinstvenega – in to ne samo realnost kot vsezaobjemajoča edinstvo, temveč tudi vsak posamezen del te realnosti. Vsaka posamezna realnost je sicer v najrazličnejših odnosih podobnosti in razlike z drugimi realnostmi, vendar sama po sebi, po svojem eminentnem bistvu, ki smo ga opisali zgoraj, nikoli ni „posamezen primer“, „primerek“ celote, ki jo zaobjema. Naša abstraktna vednost, ki vse individualno skuša speljati pod splošne pojme in prav na ta način to individualno zapopasti, se pravi upodobiti realnost kot zapleten sistem vrst in zvrsti, vsekakor ima neko objektivno veljavo, tj. ni utemeljena v subjektiv-

nem ustroju našega mišljenja, temveč v sami realnosti. To, kar je splošno, je objektivna in nikakor ne zgolj subjektivna edinstvo, in v tem smislu ima logični „realizem“ nedvomno prav. A vseeno je realnost sama po sebi, v svoji konkretni vsebini, nekaj povsem drugega kot mreža pojmov, v katero bi jo rada ujela naša abstraktna vednost. Gre za to, da nam bo, če se osredotočimo na realnost kot na nedeljivo celoto, tj. na dejstvo, da v njeni eminentni vsebini niso mogoči odnosi delne identitete oziroma razlike, takoj jasno, da sta splošno in posamezno v njej vedno *konkretna*. S tega vidika so vrste in zvrsti same po sebi konkretne edinstvo, ki jih morimo prek posamezno-konkretnega, pri čemer posamezno-konkretno kot tako ohranja polno veljavo [значимость] kot nekaj neponovljivo in nezamenljivo edinstvenega. *V konkretni vsebini realnosti je množina absolutno nemogoča*. Vse v realnosti – od vsezaobjemajoče vseedinstvo pa vse do najmanjšega peščenega zrna – obstaja v ednini, je nekaj edinstvenega. V tem smislu je Goethe modro pripomnil, da če bogovi govorijo, njihov jezik – jezik, ki popolnoma ustreza realnosti – sestoji samo iz „lastnih imen“. „Občna imena“ namreč dojemajo realnost kot posamezen primer nečesa splošnega, kot eno izmed mnogega – kar nikakor ne ustreza sami realnosti. Objektivna veljava množine se naša na tisti drugoten, zunanji sloj oziroma izraz realnosti, ki ustreza načelu določenosti, se pravi tistemu, kar abstraktna vednost zajame s sistemom pojmov. Zunaj teh meja, se pravi v odnosu do realnosti v njeni konkretni polnosti, je množina popolnoma neuporabna in izgubi vsakršen smisel.

Posamezno – individualno kot tako – je s pojmom absolutno nemogoče zapopasti. Ne moremo ga „razumeti“ oziroma „doumeti“ na način, da ga označimo s pojmom: lahko ga le percipiramo, motrimo kot skrivnost ali čudež, saj je po svojem bistvu nekaj povsem novega in neznanega. Znano in zato razumljivo je za nas samo tisto, kar se ponavlja in kar lahko „prepoznamo“, se pravi nekaj, kar dojemamo kot

„isto“. „Treznemu“, zdravorazumskemu opazovanju – opazovanju, ki je usmerjeno na logičen, s pojmi izrazljiv vidik stvari – je samoumevno, empirično dano dejstvo to, da se vse na svetu ponavlja oziroma da se lahko ponovi. Prav na tem temelji možnost „trezne“ konstatacije vsega, kar v svetu obstaja. Celo nekaj, kar je samo po sebi absolutno nedoumljivo, kot na primer smrt nekega človeka, je za izkušenega zdravnika, za preprosto sestro usmiljenko ali za udeleženca vojne le eden od „primerov“, ki je v svoji osnovi popolnoma enak vsem drugim primerom te vrste (je „isto“), je nekaj že zdavnaj znanega, kar pač lahko le registriramo. Za naravoslovca je dana rastlina oziroma žival le posamezen primerek določenega rodu ali vrste, za etnografa posamezen Kitajec ali črnc ne ni nič drugega kot posamezen predstavnik določene rase, ki zajema nekaj milijonov primerkov, za poveljnika pa posamezen vojak ni nič drugega kot posameznik v vrsti tisočih, ki sestavljajo vojsko.

Na prvi pogled se zdi – in tak je pogost vtis –, da je ravno to gledišče edino zares objektivno, medtem ko nasproten odnos – odnos ljubezni do vsakega posameznega bitja kot nečesa edinstvenega in neponovljivega – bremeni subjektivno-emocionalno doživljanje, ki potvarja objektivni ustroj realnosti, vnaša vanjo nekaj, kar ji je izvorno tuje. Resnica je ravno nasprotna. Zgoraj omenjena „trezna“ drža temelji na tem, da abstrahiramo individualno kot tako, da mu ne posvečamo nobene pozornosti, da ga ignoriramo, pa čeprav je to ne samo del objektivne realnosti, temveč, kot smo videli, tvori avtentično bistvo te realnosti v vsej njeni konkretnosti; prav to *ignoriranje* neskončno mnogega in najbolj bistvenega pripomore k temu, da je za nas vse razumljivo in doumljivo, in spreminja realnost v „predmet spoznanja“, ki ga je moč zvesti na splošne vsebine. To nam uspeva le zato, ker nas v tem primeru ne zanima celosten, objektivni ustroj določenega pojava, njegova konkretna polnost, temveč le njegova abstraktna vsebina, ki jo lahko izrazimo s pojmi.

Nasprotno pa je tam, kjer smo – tako kot v odnosu, ki temelji na ljubezni – usmerjeni na konkretno celoto realnosti, ta realnost za nas vedno nekaj neponovljivo edinstvenega in zato nedoumljivega. Mirno registriramo nepregledno število „smrtnih primerov“ med ljudmi na splošno, našega veselja in vsakdanjih opravil ne moti splošno znano dejstvo, da na Zemlji približno vsako sekundo umre človeško bitje, v tem kaotičnem času smo se popolnoma navadili stoično vsrkavati informacije o masovnih pobojih (tudi žensk in otrok) v mednarodnih in državljanskih vojnah. Vemo, da gre pri vsem tem za znan, običajen pojav, ter da bodo umrle nadomestili novorojeni. A ko nam smrt odnese ljubljeno bitje, takrat *vemo*, da nam ga nihče in nikoli ne bo mogel nadomestiti. In samo tak, pristno ljubezenski odnos ustreza bistvu realnosti, saj je le on usmerjen na polnost njene konkretne vsebine v smislu, o katerem smo govorili zgoraj.

Absolutno „nerazumljivo“, s pojmi neizrazljivo in zato „nepojasnljivo“ bistvo posameznega kot neponovljivo individualnega je tako temeljna značilnost realnosti v njenem konkretnem transdefinitnem bistvu. Običajno ločimo med pojmom individualnega in posameznega. Ni vse posamezno tudi individualno. Zadnji pojem smo vajeni uporabljati zelo redko, in sicer v primerih, ko se nam zdi, da gre za nekaj resnično neponovljivega, kvalitativno edinstvenega. A zdaj smo videli, da je za globljo analizo, ki prodira v transdefinitno bistvo realnosti, vse konkretno-posamezno v tem smislu hkrati tudi individualno. Ta individualnost, ki je, kot smo pokazali, po definiciji „nepojasnljiva“ in „nerazumljiva“, je na ta način tudi očitni kazalec *nedoumljivega* v bistvu realnosti.

c) Transfinitnost realnosti

Vendar s tem še nismo izčrpali metalogične narave realnosti, ki temelji na momentu iracionalnosti. Po tem, kar smo do zdaj naredili, ostaja nerazrešen še en dvom. V ko-

likor moment iracionalnosti določa metalogičnost realnosti, je bistvo njegovega delovanja očitno v tem, da nastopa kot nekakšen korektiv omejenosti vsega posameznega kot *definitnega*. Definitnost vsakega delnega odseka realnosti je določena na način negacije, zavoljo katere se vsak delni moment realnosti kot nekaj „takega“ loči od vsega „drugega“, izstopa iz njega in se konstituira kot *določenost* [определенность]. Na podlagi tega bi lahko pomislili, da zgoraj omenjena („modalna“) razlika med konkretno realnostjo in logično, s pojmi določeno vsebino drži samo za *posamezne* momente oziroma elemente realnosti. Drugače rečeno, lahko bi se nam zdelo, da je zgoraj opisana razlika zgolj razlika v medsebojnem odnosu delov znotraj celotne realnosti: zaradi udeležbe v iracionalnem, zaradi nekakšne potopljenosti v substrat je vsak ločeni element realnosti z nekakšnimi nevidnimi nitmi povezan s celoto, je neločljiv od nje in na ta način postane nosilec polnosti in globine, ki je logične definicije ne morejo izčrpati – za razliko od posameznih vsebin abstraktnega mišljenja, ki jih je moč logično določiti in ki se jasno in enoznačno ločijo med seboj. A ta razlika lahko ne bi imela prav nobene veze z realnostjo kot tako, z realnostjo v njeni vsezaobjemajoči edinosti. Realnost kot celota – vključno z njenim iracionalnim momentom – je, kot vse kaže, *prav to, kar je*; to pa pomeni, da njen pojem sovпада z njenim realnim bistvom, je temu bistvu enakovreden. Iz zgornje analize metalogične narave realnosti bi lahko sledilo, da vseedinost realnosti, pa čeprav zanj ni značilna jasna diferenciranost sistematične edinosti, kot celota v vsakem primeru predstavlja „nekaj nasploh“, se pravi enoznačno določljivo „nekaj“. Lahko bi rekli, da metalogična edinost, za katero sicer ni značilno načelo negacije (zakon „protislovja“ in „izključitve tretjega“) in zatorej ni diferencirana, ne razpade na ločeno mnogolikost vsebin A, B, C..., vseeno ostaja podrejena načelu istovetnosti, zaradi česar je „nekaj nasploh“, nekakšna „vsezaobjemajoča vsebi-

na“, tj. nadčasno istovetna in na ta način enoznačno določena vsebina. Lahko bi jo primerjali z umetniškim delom, recimo s sliko, ki je prav tako nekaj več in nekaj drugega kot vsota vseh njenih delnih vsebin, tj. posameznih barv in linij; lahko jo percipiramo zgolj kot celostno edinost in prav *kot taka edinost* ima popolnoma določeno vsebino.

Pa vendar, ali avtentično vsezaobjemajočo konkretno celoto sploh lahko dojamemo kot *določeno* celoto? Oziroma, kar je pravzaprav isto, ali imamo lahko načelo istovetnosti za nekaj, kar se realno loči od drugih načel določljivosti (ki so povezana oziroma izražajo moment negacije), in ga mislimo neodvisno od njih? Tu se moramo spet navezati na *Predmet vednosti*. Vse istovetno je strogo zaprta edinost, ki je dana naenkrat in v celoti kot „prav tako“. Res je sicer, da lahko vsebuje tudi raznolikost, a jo skrbno zamejuje, drži jo v železnih oklepajih in na ta način spremeni v strogo edinost, v številčno *enico*. Vendar „enice“ ni mogoče misliti izven odnosa do nečesa drugega, kar se nahaja za njenimi mejami, do „dvojke“, do druge enice. Čeprav splošno formo „zunajčasnosti“ oziroma istovetnosti abstraktno sicer lahko ločimo (kot poseben moment) od „izločitve“, „razlike“, je z njo vseeno tako tesno povezana, da pravzaprav nezadržno prehaja vanjo, se pravi – privzema značaj *določenosti*. Prav tu se skriva najgloblja utemeljitev dejstva, da se intuicija konkretne vseedinosti nekako sama od sebe, zaradi nekakšne notranje težnje spreminja v sistem pojmov, zaradi česar lahko funkcionira zgolj kot možnost, ki vodi k abstraktni vednosti.

Iz tega lahko potegnemo pomemben sklep. Samo *posamezno* vsebino, samo nekaj kvalitativno „ločenega“ – ki je *prav zato* nekaj ločenega, ker se *loči* od vsega „d drugega“, ki je, z drugimi besedami, nekaj „takega“ *ravno zato*, ker je „tako *in ne* drugačno“ – lahko ustrezno razumemo kot nekaj *istovetnega* oziroma, kar je isto, kot nekaj *scela določenega*. Prav zato se nam vse posamezno-konkretno (v kolikor ga dojemamo kot nekaj popolnoma samostojnega, tj. v kolikor

odmislimo njegovo povezanost z vsem drugim, s konkretno vseedinostjo) nujno kaže kot nekaj istovetnega, tj. v sebi določenega. Čim pa si zamislimo neko pristno in absolutno vsezaobjemajočo celoto, ki nima ničesar več zunaj sebe, ki ni povezana z nobenim „drugim“, je (v kolikor natančno upoštevamo to, o čemer govorimo) ne moremo več misliti v kategorijah *istovetnosti*. Še več: ker „misliti“ pravzaprav pomeni posedovati nekaj kot nadčasno-istovetno edinost, kot določeno, nespremenljivo „nekaj takega“, pristne vseedinosti sploh ni mogoče „misliti“ v običajnem pomenu besede, temveč nam mora biti dana oziroma dostopna v nekakšni drugačni, in sicer *metalogični* (v dobесednem pomenu besede) formi. Povsem brezupno je skušati zapopasti vsezaobjemajočo celoto, metalogično edinost kot nekaj določenega. Če mislimo, da je to mogoče doumeti, smo v zmoti. Kajti biti določen v končnem vedno pomeni biti omejen. Metalogična edinost pa ni nekaj „določenega“, nasprotno, je nekaj brezmejnega in v tem smislu *nedoločenega*. Če pozorno premislimo to, o čemer govorimo, lahko z vso resnostjo trdimo, da gre tu za *de omni re scibili et quibusdam aliis* - za vse, kar je mogoče vedeti in še za *nekaj več*.

Realnost kot metalogična edinost ni samo *transdefinitna*, ampak je hkrati tudi *transfinitna*. Povedano matematično: realnost je več od vsake dane, tj. določene količine – ne glede na to, kako velika oziroma vsezaobjemajoča bi bila ta količina. To pa pomeni, da je metalogična edinost nekaj nedoumljivega, nekaj *nedoumljivega po svojem bistvu*, in sicer ne samo v smislu, v katerem „doumevati“ pomeni „določati“ in „utemeljevati“, ampak tudi v smislu, v katerem „doumevati“ pomeni na splošno miselno „opažati“ ali „zapopadati“, imeti pred seboj zunajčasno bistvo. Ni je mogoče miselno določiti, to pa zato, ker je v sebi nedoločena, čeprav (oziroma bolje: prav zato, ker) je sama izvir vseh določenosti. Bit kot celota, kot edinost in vsezaobjemajoči temelj, ki sicer vsebuje tudi vse določeno – in s tem tudi sam princip

določenosti –, sama po sebi ni *nekaj določenega*, zato ker vsebuje tudi vse drugo in sega preko meja vsega določenega. Bit vsebuje princip določenosti, ki ji je podrejen, *sama bit pa prav zaradi tega ni podrejena načelu določenosti*. Njeno bistvo kot nečesa *transfinitnega* je v tem, da je pravzaprav enotnost *določenosti* in *nedoločenosti*; razlika med enim in drugim je namreč razlika *znotraj* same biti (tako kot vsaka druga razlika). Prav v tem je – in ne samo v edinosti in totalnosti – njena avtentična konkretnost. Konkretnost realnosti je v njeni življenjskosti, v njenem značaju celote, ki ne more biti *zaključena* in *zajezena*, ampak se razteza preko meja vsega določenega in v tem smislu otrplega, okostenelega. Bit je kot nekaj *transfinitnega*, kot vsezaobjemajoča celota vedno *nekaj več in nekaj drugega kot vse mišljeno*, še več: *je nekaj več in nekaj drugega kot vse, kar že obstaja v gotovi in zaključeni podobi*. Kot takšna se realnost ne pusti ujeti v pojem, prav tako ni dostopna motrenju; ne moremo je uvideti – lahko jo le *doživimo*. V tem živem posedovanju realnosti kot absolutno nepregledne, nedoločene neskončnosti *transfinitnega* kot nečesa, kar se vedno preliva preko lastnih meja, imamo opraviti s tistim momentom realnosti, ki smo ga poimenovali *nedoumljivost po svojem bistvu*.

Na tem mestu pričakujemo ugovor. Rekli bodo: vse to je res in drži, vendar drži le za bit kot celoto v njeni neskončnosti. Bit v njeni neskončnosti je morda res priljubljeni predmet filozofskega razglabljanja, a razen filozofov ne zanima tako rekoč nikogar drugega: to, s čimer imamo opraviti v življenju (in v znanosti), so vedno le končne, posamezne stvari in realnosti. V zvezi z njimi pa je vse, kar smo povedali o *transfinitnosti* realnosti, očitno neuporabno. Celotna téma tako nima nobene veze z realno vednostjo in je namenjena le kratkočasenju filozofov.

Ne glede na to, kako prepričljiv se na prvi pogled zdi ta ugovor, je v svojem bistvu zgrešen. Pustimo ob strani dejstvo, da pojem neskončnega – neskončno velikega oziroma

neskončno majhnega –, ki je očitno blizu temu, kar sami razumemo pod pojmom transfinitnega, igra pomembno vlogo v matematiki – tako v njeni teoretični, kot v praktični veji. A za nas je načeloma pomembno nekaj drugega. Transfinitnost biti kot celote, o kateri smo govorili, določa naravo biti ne samo v smislu njene *ekstenzivnosti*, temveč tudi njene *intenzivnosti*. Transfinitnost biti kot celote, se pravi dejstvo, da bit nekako sega preko meja vsega, kar v gotovi in zaključeni obliki *je*, se nanaša ne samo na njen zunanji obseg, temveč tudi na njeno notranjo *globino*. Bit ni samo splošno ozadje, ki zaobjema vse posamezno, ali splošni temelj, v katerem je vse posamezno zakoreninjeno. Bit prežema vse, kar obstaja, bit kot taka je prisotna v najmanjšem delu realnosti. Vse bivajoče je v svoji konkretnosti prežeto s potenco biti kot take. Prav to – tj. zakoreninjenost v biti, prežetost z njo, notranje posedovanje biti – imamo v mislih, ko govorimo o konkretnosti. Prav zato je ta presežna polnost biti, ki se zliva čez rob, in ta njena globina, v kateri presega meje vsega zaključenega in določenega (tj. to, kar imenujemo transfinitnost biti), *prisotna v vsakem odseku, v vsaki posamezni realnosti* – ne glede na to, kako majhna oziroma nepomembna se zdi po svojem obsegu oziroma vsebini. Pozornemu pogledu, ki je zmožen prodreti do bistva, se *v vsaki točki biti razkriva neizmerljivo in nedoločljivo brezno transfinitnega*.

d) Postajanje [становление]

To se razkriva pri nekem pojavu, ki je popolnoma nerazumljiv in nedoumljiv, a mi te njegove lastnosti sploh ne opazimo, to pa zato, ker je ta pojav del naše vsakdanje izkušnje, stalna atmosfera, v katero je potopljeno naše življenje. V mislih imamo *čas* oziroma *postajanje*. Če vzamemo pojem konkretnega v njegovem specifičnem in splošnem pomenu, se pravi kot nasprotje abstraktnega kot nečesa zunajčasnega,

lahko rečemo, da se vse konkretno nahaja v času oziroma, natančneje, poteka v času, je podvrženo *postajanju* v širokem pomenu besede, tj. pojavitvi, spremembi in uničenju. Tu se ne bomo lotevali problema časa v vsem njegovem obsegu in globini,⁶ dovolj je, da opozorimo na skrivnostnost, nerazumljivost, nedoumljivost bistva tistega, kar imenujemo „čas“ oziroma „postajanje“. „Dokler se ne vprašam, kaj je to čas, vem, kaj je to. Čim pa si zastavim to vprašanje, ne vem več ničesar,“ je pronicljivo pripomnil sv. Avguštin na nekem mestu v *Izpovedih* (to misel sicer srečamo že pri Plotinu, *En.* III. 7, 1). Od kod izvira ta potok, ta tok, ki nese s seboj in prežema vse naše življenje in nas z nepremagljivo silo vodi proti breznu? Kam gre? Sploh pa: kaj sploh je to nedoumljivo „nekaj“, kar izražamo z očitno neustrezno podobo „tok časa“? Stari Zenon, ki je videl ideal v enoznačni določitvi s pojmom in ki je postajanje opazoval na primeru gibanja v prostoru, je imel – ne glede na to, da so njegove formulacije nekoliko naivne in nebogljene – popolnoma prav, ko je dokazoval „nezmožnost prehajanja“ telesa skozi določeno mesto: tega prehajanja oziroma gibanja namreč ne moremo dojemati ne kot bit ne kot nebit telesa na danem mestu, in vsi poskusi *racionalne* ovržbe te argumentacije so zgrešeni. Če znanost oziroma racionalno spoznanje lahko določa in meri gibanje in nasploh spoznava postajanje, je to mogoče le zato, ker postajanje pojmuje kot nekaj, kar *je že nastalo, se je zgodilo*, kot nekaj, kar je v gotovi in zaključeni obliki dano v *preteklem* vidiku, in določa prav to, kar je v tej obliki določljivo – na primer dolžino prehojene poti (tudi sam čas se namreč meri z dolžino poti, ki jo naredi urin kazalec ali sonce) ali pa regularno izmenjavanje enega stanja z drugim itd. Sámó bistvo postajanja *kot takega* – moment dinamičnosti, to, da se pri tem nekaj „*dela*“, „*godí*“ – ostaja izven znanstvenega vidnega polja. Vse, kar racionalno mišljenje lahko zapopade in „*razume*“, je nekaj

6 O tem glej *Predmet vednosti*, 10. poglavje.

statičnega, negibnega. Za pojmovno mišljenje je namreč vse zunajčasna „vsebina“, nekaj *istovetnega*, nekaj, kar projiciramo na časovni trak in se nam zato zdi nespremenljivo, mirujoče. Prav zato se mu postajanje v svojem bistvu izmika. Abstraktno mišljenje preprosto *zaobide* bistvo postajanja in časa. Bistva postajanja ne moremo razstaviti na posamezne elemente, niti ga ne moremo omejiti na nekaj istovetnega. Čeprav ima tudi postajanje plati, kjer najdemo kaj istovetnega, kar potem lahko miselno zapopademo (recimo *urejenost* menjavanja stanj in vse, kar v spreminjajočem se ostane *nespremenjeno*), istovetnost kot taka vseeno ni lastnost postajanja kot takega – postajanje kot tako je namreč prav *sprememba*. Ta, očitno preprost, univerzalen in zatorej banalno vsakdanji, vsem znan pojav, na katerega je prvi opozoril Bergson, vseeno ostaja absolutno nerazumljiv, nedoumljiv. Lahko bi ga označili s Heglovim izrazom kot „nemir v sebi“⁷ ali pa s Plotinovim kot „prizadevno naravo, ki vedno nepotešena hrepeni po dopolnitvi“⁸ – te formulacije namreč lepo izražajo nedoumljivost tistega, kar se nam tukaj razkriva. V postajanju se kaže (resda v posebni obliki, o specifičnosti katere na tem mestu ne bomo razpredali) tisti moment „razlivanja čez rob“, „preseganja samega sebe“, ki je lasten vseedinosti – biti kot celoti – in tvori bistvo njene nedoumljivosti. Čas je prav tako nedoumljiv kot večnost, saj ji je podoben (Platon je čas imenoval „gibljiva podoba večnosti“⁹, Angel Silezij (Angelus Silesius) pa pravi: „Čas je kakor večnost / in večnost kakor čas / Če le ne razlikuješ ju ti sam.“)¹⁰ Čas je podoben večnosti v tem, da presega vse zaključeno, določeno, sega preko teh meja. To je neka tako, kot če bi imela absolutno nedoumljiva skrivnost, ki se skriva v tem, kar imenujemo „stvarjenje sveta“, tu na

7 Izraz iz Heglovega dela *Enciklopedija filozofskih znanosti* (op. prev.).

8 Plotin *Eneade* III, 7, 11 (op. prev.).

9 Platon, *Timaj*, 37d (op. prev.).

10 Misel iz dela *Der Cherubinische Wandersmann* (Kerubski popotnik) I, 47, prev. G. Kocijančič (op. prev.).

zemlji nekakšen – resda nekoliko iznakažen – odsev v večno ustvarjalnem nemiru postajanja. V kolikor nam uspe pozabiti na „domačnost“, običajnost, vsakdanjost tega pojava oziroma, natančneje, tega vsezaobjemajočega počela vse konkretne biti, in se zmoremo pozorno in natančno zazreti v njegovo bistvo, nas prevzame strahospoštovanje. Kajti vse, kar imenujemo bivajoče, *vključno z nami samimi*, v resnici pravzaprav sploh *ni*, ne stoji na trdnih temeljih; kot pravi Platon – ves ta vidni svet (in mi z njim) „se *samó* pojavlja in izginja, v resnici pa nikoli ne biva“ (*gignómenon kai apollýmenon, óntos de oudépoie ón*).¹¹ Vsa naša bit se dogaja, kot da bi jo nosil vihar, je pravzaprav beg – beg iz enega nedoumljivega brezna v drugo.

V času in postajanju se nam v vsakem trenutku našega najbolj vsakdanjega življenja, v vsem konkretno-obstoječem odkriva po svojem bistvu nedoumljiva bit.

e) Potencialnost in svoboda

Iz zgoraj povedanega sledi, da se nam v iracionalnem – in potemtakem tudi v metalogični naravi biti, ki jo iracionalnost določa – razkriva še nekaj drugega, zelo pomembnega. Ker bit mislimo ne kot nekaj danega oziroma prisotnega v že zaključeni obliki, ampak kot nekaj, kar vsebuje moment postajanja, je bit pravzaprav *potencialnost*, čista *zmožnost* [мочь].¹² Tako se izkaže, da pojem „*možnosti*“ nikakor ni – kot se navadno misli v novejši filozofiji – zgolj čista refleksivna kategorija (vse bivajoče kot táko naj bi sovpadalo z „resničnim“, s tistim, kar je prisotno v gotovi, zaključeni

11 Platon, *Timaj*, 28a (op. prev.).

12 Ruska beseda „мочь“ (ki seveda pomeni nekaj drugega kot „мощ“) se danes navadno uporablja samo kot glagol in le redko kot samostalnik (recimo v besednih zvezah „не в мочь“, „мочи моей нет“ itd.). Da bi lahko izrazili pojem, za katerega se v nemščini uporablja beseda „das Können“, moramo mi – povsem v duhu ruskega jezika – ponovno obuditi staro rusko besedo „мочь“ v vlogi samostalnika.

obliki, medtem ko naj bi ideja „možnosti“ pripadala zgolj naši subjektivni spoznavni drži v odnosu do biti). Nasprotno, pojem „možnosti“ je, kot je menil že Aristotel, konstitutivna kategorija, ki pripada sami biti. Če je bit postajanje, je potemtakem nekaj več in nekaj drugega kot vse, kar je navzoče v gotovi obliki, in sicer je bit tudi to, *kar še oziroma lahko bo*. Preseganje samega sebe, „prelivanje čez rob“, pojavitev nečesa, česar do zdaj ni bilo, tj. ustvarjanje, je mogoče misliti samo v primeru, da bit v svojem naročju skriva nedoločenost, ki teži k porajanju nečesa določenega, k razvoju v določenost. Prav to imenujemo *potencialnost, zmožnost*. V našem primeru (kjer že tako zaobhajamo številna vprašanja, ki se nam porajajo) lahko pustimo ob strani (sámo po sebi sicer bistveno) razliko med potencialnostjo v pasivnem in aktivnem smislu, tj. med „možnostjo“ „surove snovi“, da pod pritiskom neke zunanje sile privzame določeno obliko, in „možnostjo“ (natančneje – „močjo“ [мощь]) same formativne sile, da si „zamisli“ in ustvari to obliko, oziroma, če uporabimo Aristotelovo terminologijo: med „možnostjo“, ki je vsebovana v glini, *iz* katere bomo oblikovali kip, in „močjo“ ustvarjalne zamisli umetnika, ki bo ta kip oblikoval. Ker se v sami naravi oziroma, natančneje, v življenju „umetnik“ oziroma „stvaritelj“, kot pravi Aristotel, sam nahaja „znotraj snovi, ki jo oblikuje“, lahko – v kontekstu našega razmišljanja – to razliko zaobidemo in se zadovoljimo s splošno ugotovitvijo, da ima „negotovo“ sposobnost, da postane „gotovo“, se pravi, da obstaja bit kot nekaj „še ne gotovega“, pa naj bo to v obliki „snovi“ ali pa „zamisli“.

Človekovo racionalno mišljenje nenehno podlega skušnjavi, da poišče tako razlago biti, ki nekako ukinja, zanika moment metalogičnosti, ki se skriva v transfinitnem bistvu realnosti in dela to realnost nedoumljivo. To poteka tako, da se vse, kar se pojavi, misli kot nekaj, kar je v celoti pogojeno, „vnaprej določeno“ s strani nečesa, kar že obstaja oziroma je navzoče v gotovi, zaključenih obliki. Če se poglo-

bimo v pojem vzročnosti, ki ga v takih primerih največkrat uporabljajo, se hitro prepričamo, da gre pri njem za poskus misliti postajanje in pojavljanje, tj. prehod od starega, že navzočega, k novemu, česar še ni, *na način*, da je le-to v celoti podrejeno kategoriji *istovetnosti*; videti je, da samo na ta način postajanje lahko naredimo „razumljivo“, „pojasnljivo“. Novo, tako, ki se je prvič pojavilo, moramo razmeti tako, da bomo videli, da *pravzaprav* ni nič drugega kot le preprosto „nadaljevanje“ starega. Ta misel ne določa zgolj fizičnih načel „ohranitve“ materije in energije oziroma filozofije mehanskega naravoslovja nasploh (v katerega so sicer že začeli dvomiti ali pa so ga celo že ovrgli), ni samo natančno formulirana v celi vrsti novih filozofskih teorij vzročnosti, ampak je zelo jasno izražena že v antični filozofiji (na primer v antičnem atomizmu, pri Demokritu, še posebej pa pri Lukreciju). Ta misel je osnovna predpostavka eleatske šole, v zametkih pa je vsebovana tudi v pojmu *arché* („počelo“) najstarejših jonskih „fiziologov“.

A ta poskus spodkopava samega sebe. Če ga dosledno izpeljemo do konca, končamo pri razumevanju biti kot „konservativnega sistema“ (A. Riehl), v katerem se „v *bistvu*“ nič ne spreminja. Z drugimi besedami, ta poskus nas pripelje (kot že prej antične eleate) do odločne negacije vsakršne spremembe in postajanja. „Iz A izhaja B“ tukaj pomeni: A in B sta „pravzaprav“ *eno in isto*. V resnici pa je tako, da če „iz A izhaja B“, potem je – pri vsej problematičnosti tega odnosa – jasno vsaj eno: B ne more biti do konca istoveten z A, ne moremo ga misliti kot preprosto „nadaljevanje“ A, saj v tem primeru sploh ne bi bil B, temveč bi bil prejšnji A in iz ničesar ne bi nič „izhajalo“. To je ena izmed tistih „razlag“, ki se zaradi nesposobnosti razložiti to, kar je treba razložiti, zateče k njegovemu zanikanju. Schelling je humorно pripomnil, da to spominja na prakso zdravnika, ki ni sposoben pozdraviti nekega dela telesa in ga zato želi kar amputirati.

To, „iz česar“ izhaja B, nikakor ne more biti A kot zaklju-

čena, popolna določenost; iz določenosti kot take ne more nič „nastati“, saj je bistvo določenosti kot čiste „istovetnosti“ nezdružljivo s tem, kar imenujemo nastanek (ali „sprememba“). Če uporabimo oznake, ki smo jih vpeljali v 1. poglavju (in podrobneje utemeljili v *Predmetu vednosti*), bomo rekli, da B ne nastane iz čistega A kot takega, temveč iz Ax – kar pravzaprav pomeni (spet po analogiji s tistim, kar smo povedali v 1. poglavju), da eno in drugo, torej *A in B* oziroma, natančneje, sama povezava $A - B$ nastane iz nekega x , pri čemer v časovnem smislu A predhaja B, tako da lahko B nastane iz x šele po tem, ko je iz njega nastal A. „X“ tu ni samo simbol nečesa, česar še nismo prepoznali, kar nam je neznano oziroma nedoumljivo, temveč je nekaj, kar je samo po sebi nedoumljivo, je transfinitno bistvo realnosti, ki se kaže v postajanju, je – če ga mislimo nadčasno – prav *potencialnost, čista zmožnost* [сущая мочь]. Zgoraj smo dejali, da je vse bivajoče vedno *nekaž več in nekaj drugega kot vse, kar biva v gotovi in zaključeni obliki*. To se zelo očitno razkriva v dejstvu postajanja in vznikanja. To dejstvo jasno priča o tem, da je vse bivajoče hkrati *tudi to, kar še ni*.

Tu pa se zarisuje neprehodna meja vsakega racionalnega determinizma – in s tem vsake racionalno-vzročne „razlage“. Če tisto, kar vznikaja, „sledi“ oziroma „izhaja“ ne iz že *določene* biti, temveč iz transfinitnega bistva realnosti, če se rojeva iz temnega – temnega ne samo za nas, temveč temnega v sebi – naročja potencialnosti, potem ne vznikaja „iz samega sebe“, ne vznikaja „iz nič“, tj. iz breztemeljnosti, pa tudi ne iz „*določenega* temelja“, temveč prav in samo iz transfinitnega bistva realnosti, iz nedoločene in nedoločljive potencialnosti. To seveda nikakor ne pomeni, da je v vsakem trenutku in pod vsakršnimi pogoji vse, kar je mogoče misliti, tudi realno mogoče. Absolutno nedoločena, tj. neskončna moč pripada samo celoti kot taki – biti kot vsezaobjemajoči edinstnosti. Lastnost bistva vsakega posameznega momenta oziroma elementa biti pa je to, da je nekaj določenega. Je *del*

prav zato, kar se na neki način loči od vsega drugega in prav ta ločenost ga določa. Ker med A in B obstaja vzročna povezava (da bo lažje, puščamo ob strani vso problematičnost te korelacije, na primer vprašanje, v kolikšni meri je sploh mogoče govoriti o odvisnosti nekega pojava od zgolj *enega* vzroka), to pomeni, da pojav B ne izhaja neposredno iz absolutno vsesplošne in nedoločljive potencialnosti x, temveč zgolj iz potencialnosti, saj je ta že nekako specificirana – določa jo namreč navzočnost A. Pojav B izhaja iz nekakšne odcepitve A od vsesplošne potencialnosti; iz te odcepitve pa ne more vznikniti vse mogoče, temveč le B. Iz želoda lahko zraste le hrast in ne katerakoli druga rastlina oziroma živo bitje. A ker tako specificirana odcepitev potencialnosti še vedno ostaja zakoreninjena v univerzalni potencialnosti kot taki – z drugimi besedami, ker realnost, ki jo označujemo z A, ni absolutno in docela določena, temveč vsebuje tudi nedoločenost –, vzročna povezava v tem primeru nikakor ne pomeni, da je gotovi hrast v vseh podrobnostih svoje podobe in narave „predestiniran“, da nastane iz preoblikovanja želoda. Nasprotno, potencialnost samo „do neke stopnje“, „v določeni meri“ (natančneje – do stopnje, ki je vnaprej nikoli *natančno* ne poznamo) ustreza navzočemu, gotovemu pogoju, tj. *določenemu* vzroku; tu imamo vedno opraviti z nekim preostankom, ki ostaja nedoločen.

Znanstveno mišljenje, tj. zavest, ki si prizadeva sistematično, celostno in kar najbolj abstraktno spoznavati svet, v takih primerih seveda sledi regulativnemu načelu, da je vsak pojav mogoče popolnoma razložiti – z upoštevanjem vseh pogojev, ki ga spremljajo in izmed katerih je vsak posebej popolnoma določen. Ta postulat je za znanstveno mišljenje upravičen in tudi nujen; prav on je namreč gonilna sila znanstvenega napredka. Filozofsko mišljenje pa se čemu takemu ne sme pustiti zapeljati. Zanj to ni nič drugega kot le postulat, se pravi delovna hipoteza, tako rekoč pomožna fikcija, koristna za znanost. Za zavest, ki je usmerjena na real-

nost kot na celoto, pa še vedno velja teza, da je izčrpna razlaga poljubnega konkretnega pojava s pomočjo „določenih“ načel nemogoča. In to ne samo zaradi dejanske omejenosti našega spoznavnega aparata oziroma zaradi neskončnega števila pogojev, ki bi jih morali upoštevati, temveč tudi zato, ker se vse konkretno-obstoječe poraja iz naročja potencialnosti biti, ki je *v sebi nedoločena* in zato tudi racionalno nedoločljiva. Znanost ima pravico in dolžnost „delovati“ tako, *kot da bi bilo* vse racionalno določljivo; v tem je njen ustvarjalni patos. Ni si ji treba zastavljati vprašanj (to bi bilo celo škodljivo), ali je tudi v resnici tako. V kolikor pa si tako vprašanje zastavimo, je utemeljen odgovor, ki ustreza bistvu stvari, lahko *le negativen*.

A celo če pustimo ob strani sicer pomembno dejstvo, da je znanost pač nekaj drugega kot filozofija – da se znanost, ki sledi postulatit vsesplošne določenosti pojavov, sploh ne sprašuje o utemeljenosti tega postulata in se zato *kot znanost* izogiba vsakršnega konflikta na to témo –, pa tudi če predpostavimo, da obstaja konflikt med znanstveno držo, ki izhaja iz predpostavke o možnosti popolnega doumetja sveta, in filozofsko držo, ki v transfinitnosti in potencialnosti vidi izvor nedoumljivosti biti v vsej njeni polnosti in globini, moramo vseeno upoštevati še nekaj drugega. Ta konflikt se v praksi rešuje tako, da ima znanost za svoj predmet vedno bit, ki je aktualizirana, navzoča v gotovi obliki. Skratka: znanost se vedno ukvarja s *preteklostjo*, s preteklo bitjo. Tudi sedanjost, ki se nam kaže v izkušnji, je v tem smislu namreč že del preteklosti – v procesu zaznave, apercepcije, je trenutek sedanjosti minil, umaknil se je v preteklost, postal je to, kar je *bilo* (pa čeprav „ravnokar“). „Minervina sova“ res „vzleti šele ob mraku“, kot se je posrečeno izrazil Hegel (ko je kritiziral idejo, da spoznavna misel sama oblikuje realnost),¹³ a hkrati tudi *vidi* samo preteklost – vidi vsebine minulega dne, kako negibno in otrplo mirujejo v mračnem

13 Misel iz Heglovega *Orisa filozofije prava* (op. prev.).

siju večera in spominjajo na negibne, breztelesne privide. „*Ewig still ruht die Vergangenheit* (večno tiho miruje preteklost),“ pravi pesnik;¹⁴ preteklost ni nič drugega kot to, kar je že *minilo* in se zato več ne giblje – je bit, ki je otrpnila v nespremenljivi določenosti in se nam zato kaže kot nekaj scela, tj. popolnoma *zaključenega*. Znanost, kot že rečeno, celo takrat, ko raziskuje procese, ne analizira tistega, kar se vrti, kar se dogaja, temveč to, kar se je zgodilo in je kot táko oropano dinamičnosti, kaže se nam kot gotova, negibna slika. Nasprotno pa vse konkretno-obstoječe sámo po sebi ni zaključeno oziroma ni „nekaj“, kar se nam kaže v zaključeni določenosti, ampak vsebuje možnost, da *postane* nekaj, kar v danem trenutku še ni logično določeno, še ni določeno s pojmom. Vsebuje potencialnost, ima nekakšno jedro, ki je sámo v sebi nekaj nedoločenega; to, kar vsebuje oziroma kar ima, to potemtakem tudi *je*. To seveda še ne pomeni, da ne obstaja možnost predvideti prihodnosti, možnost, na kateri temelji praktični pomen znanstvene (pa tudi vsakdanje) vednosti. A to predvidevanje se tiče samo *statičnega* in zato racionalno določljivega momenta biti, ki se časovno izraža v ponovljivosti določenih plati pojavov; to je tudi bistvo interpretacije prihodnosti v luči preteklosti. Nasprotno pa je prihodnost v vsej svoji konkretni polnosti in formi – prav *kot* prihodnost, tj. dokler se še ni udejanjila – ne samo nedoločljiva, temveč je tudi sama v sebi nedoločena, to pa zato, ker je to, *kar se šele mora udejanjiti* in s tem *določiti*. Z vidika nadčasnosti je prihodnost čista potencialnost, ki je po svojem bistvu nekaj nedoločenega.

To pa pomeni, da se potencialnost ujema s *svobodo* v najsplošnejšem pomenu te besede. Pojem „svoboda“ lahko seveda uporabljamo v najrazličnejših pomenih; nekatere izmed njih si bomo podrobneje pogledali v nadaljevanju. Tu imamo v mislih svobodo v najsplošnejšem pomenu, v

14 Verz iz Schillerjeve pesmi *Sprüche des Konfiziuz* (*Konfucijevi izreki*) (op. prev.).

katerem se ta nanaša na lastnost vsega konkretno-realnega, v kolikor le-to vsebuje moment *dinamičnosti*. Dinamičnost – moment „delanja“, „uresničevanja“ ali „postajanja“ – je, kot smo videli, prav to, zaradi česar tistega, kar vznikaja, ne moremo obravnavati kot preprost podaljšek že bivajočega; ne gre namreč za vznikanje iz *določenega* temelja, temveč iz v sebi bivajoče nedoločenosti. Zgoraj smo mimogrede omenili, ne da bi se posebej poglobljali v zadevo, da v možnosti oziroma potencialnosti lahko ločimo pasiven in aktiven moment. Tu bi radi samo še dodali, da tisto, kar imenujemo možnost v pasivnem smislu – gibkost, popustljivost, sposobnost „surove snovi“, da spreminja obliko – konkretno nikoli ni pasivno v absolutnem smislu, tj. brezdelno-mrtvo, negibno-mirno in zato pokorno. Vsemu konkretno-bivajočemu je lastna nekakšna dinamičnost, vse, kar je samo po sebi brezoblično, ni mrtvo-negibna masa, temveč dinamična sila nedoločenosti in brezobličnosti, je vrenje *kaosa*, je to, kar Jakob Böhme imenuje „*Urgrund* (pratemelj)“ oziroma „poželenje“ [вожделение] in v čemer vidi končno, prvotno globino realnosti. V tem primeru je možnost v aktivnem pomenu besede – zmožnost oziroma dejavna zamisel – njeno nasprotje in sicer v smislu prvotne formativne sile, *napora določitve*, ki deluje na nedoločeno snov in iz nje same. Obstaja torej dinamičnost same nedoločenosti, nekakšna dinamičnost *neurejenosti*, poleg tega pa obstaja tudi dinamičnost določitve, *ureditve*. Tu se ne bomo poglobljali v problematiko te prvotne povezave, ampak se bomo zadovoljili z ugotovitvijo, da se prav v tej neločljivi enotnosti skriva bistvo potencialnosti kot prvotne svobode, ki konstituira *transdefinitnost* in *transfinitnost* realnosti. Iracionalno v vlogi substrata biti nikakor ni pasivno, *ni dano* v gotovi (pa čeprav nedoločeni) obliki (v kolikor je sploh mogoče hkrati misliti „gotovost“ in „nedoločenost“); iracionalno je dinamično-aktivno. Je neukrotljiva sila, kaotična težnja po oblikovanju, zaključitvi, uresnitvi. V kolikor pa je bit že oblikovana, že uresničena,

že *obstaja* v gotovi, zaključeni obliki, v njej vlada *nujnost*; nujnost namreč ni nič drugega kot določenost biti, ki se kaže v določenosti njenih povezav. Nujno je vse, kar v zaključeni obliki že je; „nujno“ je namreč prav „*takšno*“, kar pomeni, da ne more biti drugačno. Prav to in nič drugega pomeni „biti nujen“. Vsako nujnost v končnem lahko speljemo na preprosto izjavo „*tako je*“ in v tej besedici „*je*“ tiči smisel nekakšne kamnite, nespremenljive in nepremagljive trdnjave. A ker je bit potencialnost, tj. ustvarjalna *zmožnost določitve*, ki se *uresničuje* v globinah nedoločenosti, je hkrati tudi prvotna svoboda. Bit kot celoto potemtakem lahko razumemo samo kot transracionalno edinost racionalnosti in iracionalnosti, tj. nujnosti in svobode. Tisto, kar je že otrpnilo v čisti nujnosti, ima za nas lahko le pomen mrtve usedline nedoumljive vitalnosti življenja. Bit kot celota ni statično-negibna oziroma, kot smo že večkrat rekli: *bit ni samo to – in točno toliko – kar in kolikor že je; bit je*, nasprotno, *gibljiva*, bit ne samo *je*, ampak se tudi *dogaja*, *ustvarja samo sebe*; bit raste, se spreminja, oblikuje. To pa zato, ker se v njenem izvornem temelju nahaja iracionalnost, moč, da postane to, kar še ni – prav to pa imenujemo svoboda. Ker pa je vse konkretno-bivajoče, kot smo že večkrat poudarili, zakoreninjeno v biti kot vseedinosti in se hrani z njenimi sokovi, je tudi v konkretno-bivajočem prisoten (seveda v različni meri) ta element prvotne svobode. Če naturalistični determinizem tega noče priznati, je to pač njegovo vnaprej ustvarjeno napačno mnenje. To prenačljeno mnenje oziroma zabloda pa v končnem izvira iz racionalističnega predsodka, da je bistvo realnosti v celoti mogoče speljati na moment racionalno, enoznačno določljivega – moment, ki tvori bistvo naše abstraktne (tj. pojmovne) vednosti. Temu predsodku odločno in kategorično nasprotuje očitnost *iracionalnega*, ki je izvor tistega momenta realnosti, ki smo ga poimenovali *nedoumljivost v sebi*, kakor se nam je razkrila v razmišljanjih tega poglavja.

TRETJE POGLAVJE

Nedoumljivo kot brezpogojna bit in realnost

Zgoraj smo odkrili navzočnost nedoumljivega po bistvu – tistega, kar presega načela racionalno-abstraktne vednosti – v ustroju *predmetne biti*. Prepričali smo se, da v „svetu“, v sami „dejanskosti“, v tistem, kar se nam kaže kot v-sebi-bivajoča, od nas neodvisna „predmetna bit“ (zaenkrat vsi ti izrazi za nas označujejo eno in isto), obstaja element, in sicer temeljni fundament, zavoljo katerega predmetna bit vsebuje tudi nekaj nedoumljivega, in sicer ne samo nedoumljivega *za nas*, temveč tudi nedoumljivega po svojem bistvu. A zdaj se pojavi vprašanje, ali ta element nedoumljivega po svojem bistvu lahko v celoti vključimo v ustroj tistega, kar imenujemo „predmetna bit“, ali pa vsebuje nekaj, kar nekako zamaje, spodnaša sam *pojem* „predmetne biti“ in ga presega? Naša analiza momenta metalogičnosti, še posebej pa transfinitnosti in svobode na neki način kažeta na pravilnost druge domneve. Pod „predmetno bitjo“ namreč razumemo to, kar je *sámo po sebi*, kar nekako stoji pred nami kot nekaj, kar je trdno utemeljeno v samem sebi, je nekakšna zaprta in samozadostna celota. Že etimološki pomen besede „predmet“ (*objectum*), še zlasti pa nemška ustreznica te besede (*Gegenstand*) očitno kaže na nekaj natančno zarisane, negibne, nekaj, kar se našemu spoznanju kaže kot cilj („tarča“) oziroma kar *stoji* pred nami kot nekakšno trdno telo, ob katerega zadevamo. A za to trdno zarisano, obstojno vsebino smo našli plast metalogičnosti in iracionalnosti, ki bi jo lahko primerjali s tekočo maso, v kateri eno brezmejno in brezoblično prehaja v drugo, masa

kot taka pa se nekako zлива preko roba. Ker je bit *sama v sebi* nedoločena, očitno presega tisto, kar se nam kaže kot predmetna bit. Navsezadnje predmetno nujno mislimo kot celoto vsega tistega, kar je v sebi določeno in ki v tej svoji enoznačni, neukinljivi in od nas neodvisni določenosti stoji pred nami. A prav to vprašanje si moramo zdaj podrobneje ogledati.

1. „Dejanskost“

Predmetna bit se nam neposredno kaže oziroma jo zaznavamo kot „dejanskost“. Zaenkrat ne bomo iskali natančne definicije tega pojma. Ni treba definirati „dejanskosti“, da bi lahko neposredno razumeli, kaj imamo v mislih, ko uporabljamo to besedo. Tu namreč izhajamo prav iz tega neposrednega razumevanja. „Dejansko“ je tisto, kar se očitno, že kar otipljivo loči od vsega „dozdevnega“, „iluzornega“, od vsebine fantazij, sanj in sanjarij, tj. od vsakršnih pojavov „subjektivnega“ reda. Dejansko je tisto, kar ima trdno oporo v samem sebi, kar v svoji neukinljivi in neizprosni faktičnosti nasprotuje našim sanjarijam in željam in kar moramo v svojem vsakdanjem življenju preprosto upoštevati. Ni treba posebej filozofirati, da bi jasno razumeli in začutili neprehoden in pogosto celo tragičen prepad med tem, kar dejansko je, in tistim, kar bi mi hoteli oziroma o čemer sanjarimo (na primer prepad med denarjem, ki ga dejansko imamo v svojem žepu, in denarjem, o katerem sanjarimo, ali pa med starostjo in obnemoglostjo ter mladostjo in močjo, ki sta me za vedno zapustili in ki živita le v mojih spominih). Dejanskost je, kot pravi „človek iz podtalja“ Dostojevskega, kamnita stena, ob kateri si razbijemo glavo in ki prav zaradi tega v mnogih izmed nas vzbuja občudovanje.

A tu se pojavi vprašanje: kaj je pravzaprav zares „dejansko“, kaj tvori ustroj tistega, čemur pravimo „dejanskost“?

Na prvi pogled ni nič lažjega kot zelo na splošno odgo-

voriti na to vprašanje. „Dejanskost“ je vse, kar je nespremenljivo in kruto *faktično*, dejanskost je celota vseh dejstev, ki jih moramo upoštevati tako v našem praktičnem kot v teoretičnem življenju in dejanjih, dejstev, ki pomenijo ne-kakšne prepreke ali pa oporne točke oziroma sredstva za doseg naših ciljev. A tu se takoj pojavi neka težava, ki bi nas lahko zmedla oziroma zapeljala. Ne more namreč vse, kar je *faktično* navzoče, v enaki meri služiti kot prepreka oziroma oporna točka: na svetu je poleg trdnega in stalnega, nujnega in trajnega tudi ogromno gibkega, plastičnega, minljivega in spremenljivega; poleg tistega, kar se nam očitno kaže, obstaja tudi mnogo megle, izmuzljivega in neulovljivega. Tako je v prvi vrsti naše „notranje življenje“ – pa tudi notranje življenje drugih ljudi, s katerimi se srečujemo. Tako se poraja vprašanje: ali so taki pojavi kot recimo „mnenja“, „razpoloženja“, „kaprice“ (naše in tuje) – tj. celotno področje tega, kar imenujemo „subjektivni svet“ – del „dejanskosti“ v enaki meri, kot so del dejanskosti recimo hiše, kamenje in gore? Po eni strani je vse našeto pravo nasprotje dejanskosti, po drugi strani pa jih moramo neredko upoštevati kot nekaj povsem *faktičnega* in stvarnega. Taki pojavi kot recimo „slabo razpoloženje“, „muhavost“, „domišljavost“ in podobno (pa naj gre zame ali za koga drugega), zame pogosto predstavljajo težave oziroma prepreke, ki so veliko težje premagljive kot vse zunanje tegobe, tj. težavna dejstva zunanjega sveta. Takšni grozljivi „realni dejstvi“ kot sta recimo svetovna vojna in revolucija, ki usodno določata zgodovino človeštva, sta konkretno odvisni od „razpoloženj“, „občutij“, „mnenj“, skratka, od nekih na prvi pogled hipnih subjektivnih pojavov v zavesti ljudi, ki upravljajo državo. Vidimo torej, da je en in isti pojav kot nekaj čisto subjektivnega lahko v nasprotju z „dejanskostjo“, a je hkrati ne glede na to del te dejanskosti. Obstajajo pa tudi pojavi, ki enkrat nastopajo v obliki bežnega, subjektivno pogojenega dogodka, odvisnega od naše volje, spet drugač

v obliki neukinljivo in neizprosno obstoječih dejstev zunanje dejanskosti. Če se recimo kratkotrajna muha, zabloda oziroma privlačnost začne zgoščevati in krepiti, se sprevrže v tisto, čemur pravimo „težak značaj“ oziroma v tisto, kar imenujemo „pogubna, zaslepljujoča strast“, ali pa celo v neozdravljivo duševno bolezen. Tisto, česar na začetku nikakor nismo razumeli kot del dejanskosti ampak nekaj, kar je celo v očitnem nasprotju z njo, za nas naenkrat postane neizprosno surova, grenka, nepremagljiva dejanskost. Ali pa vzemimo pojav, kot je recimo država. Po eni strani se zdi, da je država tvorba, ki je nastala po naši lastni volji, po drugi strani pa s strogostjo svojih zahtev in ravnodušnim odnosom do naših osebnih življenj dejansko nastopa kot sila, ki je veliko bolj surova, zahtevna in vplivna od slehernega naravnega pojava in ki jo, če uporabimo Nietzschejeve besede, čutimo kot „najhladnejšo izmed hladnih pošasti“.¹⁵ Ali je država del „dejanskosti“, del „predmetnega sveta“ v enakem smislu, kot so del dejanskosti pojavi materialnega sveta? Vidimo torej, da je celotno sfero psihičnih in duhovnih pojavov težko stlačiti v shemo „dejanskosti“, saj vsebuje nekaj, kar naredi pojem dejanskosti nejasen in nedoločen. Tako imenovani „realisti“ – tj. ljudje, za katere je „dejanskost“ najvažnejša ali celo edina bit, ki jo priznavajo – so v tem smislu vsi v večji ali manjši meri „materialisti“ oziroma „naturalisti“, ki z nasilnim krčenjem miselnega horizonta dosežejo duhovno ravnotežje in navidezno jasnost misli.

Ta uvodna in še precej ohlapna razmišljanja nas vodijo do dveh ugotovitev. *Prvič*, to, kar imenujemo „dejanskost“, se nikakor ne ujema z „bitjo nasploh“ oziroma z „realnostjo“ (ta dva pojma zaenkrat uporabljamo sinonimno), ampak predstavlja le nekakšen *odsek* vsezaobjemajoče celote bivajočega. Kajti tudi tisto, kar postavljamo nasproti dejanskosti kot „ne-dejanskost“, kot „*zgolj* subjektivno“, na neki način in v nekem smislu prav tako *je*. Ko zanikamo „dejanskost“

¹⁵ Misel iz Nietzschejevega dela *Tako je govoril Zaratustra* (op. prev.).

takih pojavov, imamo prav, saj s tem zanikamo njihovo ambicijo, da bi postali del izbranega kroga realnosti, ki ga imenujemo dejanskost. Po drugi strani pa bi se krepko motili, če bi zanikali njihovo realnost nasploh. Vse, kar kakorkoli doživljamo, kar nam je kakorkoli dano v izkušnji, v nekem smislu neposredno *je*. Če zvenenje v ušesih pomotoma zamenjam za zvonec na vratih ali pa imam to, kar se mi je sanjalo, za nekaj, kar se je zgodilo „v resnici“, sem dolžen popraviti to napako, tj. izključiti te pojave iz vsebine dejanskosti. Pa vendar „zvenenje v ušesih“ in „sanje“ niso nič, ampak so realnost, pa čeprav subjektivnega reda. „Dejanskost“ je nekakšna zgradba, del katere so le opeke, ki se ji lepo prilagajajo, a poleg te stavbe leži še kup kaotično nametanih opek, ki niso ustrezale celotnemu načrtu zgradbe. Realnost je v svoji polnosti vedno širša od „dejanskosti“. S pesnikom lahko rečemo:

*Kot zemljo z vseh strani objema ocean,
življenje naše potopljeno je v svet sanj.*¹⁶

Kontinenti, trdna tla – to je „dejanskost“; ocean, ki z vseh strani obdaja zemeljsko oblo, pa so „sanje“, pojavi subjektivnega reda, ki so oziroma sodijo k realnosti, čeprav niso del dejanskosti. V oceni te korelacije, v našem odnosu do nje nam grozi dvojna zablada: romantično-sanjaške narave ne bodo jasno ločile trdnih tal od „oceana sanj“, ki jih obdaja oziroma, če uporabimo primerjavo, h kateri smo se zatekli že zgoraj – nagnjene bodo k zanikanju obstoja „otokov“ v oceanu, morda bodo celo poskusile, podobno kot neizkušeni mornarji, pluti naravnost, ne da bi upoštevale plitvine in kopno, zato bodo kaj lahko nasedle ali pa se razbile ob čereh. Nasprotno pa se bodo „realisti“, „trezne“ narave, ki dobro vedo, da se po neravnih kamnitih tleh lahko premikaš zgolj po točno označenih poteh in še to samo na kolesih, odrekli vsakršni morski plovbi, ne da bi slutili,

16 Uvodna verza pesmi F. Tjutčeva *Kot zemljo z vseh strani objema ocean* („Как океан объмлет шар земной“) (op. prev.).

da otoke oziroma kontinente obdaja ocean. Tako eno kot drugo stališče je seveda zmotno in v tem smislu s praktičnega vidika enako škodljivo kot vsakršna druga zabloda.

A tu se stvar ne konča. Kot smo omenili že zgoraj, smo prišli do dveh zaključkov; *drugi* je še zanimivejši in pomembnejši, saj govori o tem, da delitev na „trdna tla“ in svoboden, brezmejen ocean nikakor *ni enoznačna*. Nasprotno, odvisno od „gledišča“ en in isti pojav enkrat lahko prištevamo k prvi sferi, drugič spet k drugi, tj. enkrat je del „dejanskosti“, drugič del sveta „subjektivnosti“. Sama delitev tako postane v nekem smislu pogojna in relativna (o čemer se bomo dokončno prepričali v nadaljevanju). Vprašajmo se: zakaj pravzaprav prihaja do tega? Na to vprašanje ni težko najti zadovoljivega odgovora. Vse, kar imamo za *predmet sodbe*, ki ima določeno vsebino, je v nekem smislu del objektivne biti, tj. „dejanskosti“ (o tem, da je tudi pojem objektivne oziroma „predmetne“ biti širši od pojma „dejanskosti“, se bomo prepričali v nadaljevanju; na tem mestu izraza uporabljamo sinonimno). Temu ustreza dejstvo, da samo sodba razpolaga s tako imenovano „kopulo“, samo v sodbah uporabljamo besedico „je“. Nasprotno pa o tistem, kar samo „doživljamo“, kar nam je dano v neposredni izkušnji, ne pravimo, da „resnično je“, čeprav je vsaka vsebina izkušnje na splošno nekakšna „realnost“. To, kar sanjamo oziroma smo sanjali, so *samo* sanje in ne „dejanskost“, a če *mislim* to dejstvo in rečem „imel sem take in take sanje“, v nekem smislu že govorim o dejstvu, ki je del *dejanskosti*; pojav, iztrgan iz neposredne izkušnje, zame postane predmet misli, na ta način pa tudi del „dejanskosti“, nekaj, kar moram upoštevati kot neodstranljivo, neukinljivo „*dejstvo*“. Celotna sfera materialnega sveta nam je neposredno, sama po sebi dostopna kot predmet misli, in sicer prek sodbe, da nekaj „je“ (zakaj je to tako, nas na tem mestu ne bo zanimalo); prav zato jo brez oklevanja prištevamo k sferi *dejanskosti*. Nasprotno pa so nam psihična doživetja in pojavi

duhovnega reda najprej dostopni kot vsebine neposredne izkušnje in šele potem, v refleksiji – in še to samo delno – lahko postanejo predmet sodbe. Prav zato jih prištevamo k sferi „subjektivnosti“ – k tistemu neurejenemu „kupu opek“, ki obdajajo lepo zgrajeno stavbo, niso pa del nje oziroma, rečeno drugače, so del nje, so del „dejanskosti“, vendar samo v določeni meri, ne pa v celoti. Naj na tem mestu dodamo samo še to, da pojavi izkušnje postanejo predmet sodbe takrat, ko naša misel, naša pozornost v njih odkrije *določeno* vsebino (vsebino, ki se zaradi načela določenosti za nas konstituira kot neka v sebi istovetna vsebina A, ki se očitno loči od vsega drugega). Na ta način se področje „dejanskosti“ v naših očeh ujema s celoto pojavov, v kolikor ti tvorijo logičen sistem določenosti. (Nujne pridržke glede te teze bomo obravnavali spodaj.) Tako po drugi poti in z drugačno formulacijo pravzaprav pridemo do istega zaključka kot v prejšnjem poglavju: dejanskost je samo odsek tistega, kar je v realnosti *racionalno*, je odsek racionalno doumljivega (in racionaliziranega); za njenimi mejami pa se razprostira ocean iracionalnega, nedoumljivega, tistega, kar nam je dano v doživljanju in neposredni izkušnji – kar je del realnosti, a presega meje „dejanskosti“.

Če smo se bili v prejšnjem poglavju primorani posvetiti iracionalni plasti v ustroju predmetne biti, se moramo zdaj osredotočiti na drugi člen te povezave: vidimo namreč, da iracionalno, ki se ga ne da v celoti umestiti v logičen sistem določenosti, nekako razpira sam sistem predmetne biti oziroma dejanskosti in jo presega, ne da bi pri tem prenehalo biti realnost v splošnem pomenu. Oba sklepa, ki si na prvi pogled nasprotujeta, sta si edina v tem, da je sam „predmet“ ali – kar je za nas na tem mestu isto – sama „objektivna dejanskost“, ki se za nas konstituira kot sistem objektivnih, tj. določenih vsebin, obenem – kot njegov *nosilec* – tudi nekaj več in nekaj drugega, in sicer temno brezno nedoumljivega, iracionalnega – tistega specifičnega momenta, ki ga

imenujemo „bit“. Glede na to, kateremu členu te korelacije dajemo prednost, se iracionalno enkrat kaže kot nasprotje „dejanskosti“, kot nekaj „subjektivnega“, spet drugič pa ga dojemamo kot nedoumljivo, temno globino samega logično-urejenega sistema predmetne biti. Tako spet pridemo do ugotovitve, da „dejanskost“ ni enkrat za vselej zaključena, sklenjena celota določenega obsega, ampak je nekaj *plastičnega, gibkega*, kar notranje diha in se zdaj razširja, zdaj spet oži – odvisno od tega, s katere strani se ji približamo. Sfera tega, kar imenujemo „dejanskost“, *nikakor ne more biti enoznačno in natančno začrtana* in to ne samo zavoljo šibkosti naše spoznavne moči oziroma faktične omejenosti naše vednosti, temveč ker tako narekuje *sámo* bistvo *pojma* dejanskosti. Če se izrazimo nekoliko protislovno: „dejanskost“ kot sfera vsega, kar „*objektivno je*“, *sama nima objektivnih*, tj. natančno in enoznačno določenih *obrisov*. Rečeno drugače: *o dejanskosti kot sferi tega, kar je objektivno*, „*v resnici*“, *ne moremo govoriti kot o nečem objektivno-bivajočem*, saj je oropana glavne lastnosti objektivno-bivajočega – enoznačne določenosti vsebine.

Do enakega zaključka lahko pridemo tudi po povsem drugi poti, in sicer s pomočjo analize težav, s katerimi se srečujemo ob poskusu, da bi pojasnili odnos med tistim, kar imenujemo dejanskost, in našim zavedanjem *časa*.

Ali je del dejanskosti samo to, kar *je*, ali tudi tisto, kar je *bilo* in kar *bo*? Tisto, kar je *bilo*, je bilo seveda *takrat*, ob tistem času dejanskost, prav tako bo tudi prihodnost nekoč *postala* dejanskost, zato smo ju *v nekem smislu* očitno dolžni vključiti v sfero dejanskosti. Celó če odmislimo dejstvo, da prihodnost, kot smo videli, največkrat ni vnaprej enoznačno določena, temveč se *lahko* razvije na različne načine, preteklost in prihodnost nista nekaj, kar bi morali upoštevati v enakem smislu kot upoštevamo sedanjost. Umanjka jima prav najbistvenejša lastnost dejanskosti. Preteklost kot taka je za nas seveda nespremenljiva, a vendarle je minila,

izginila, umaknila se je v neko nevtralno daljavo in s tem nekako izstopila iz sfere sedanjosti; preteklost je pokopana in se nas več ne tiče – razen morda posledic, ki jih čutimo v sedanjosti. Prihodnost pa je nekaj, kar v veliki meri sami ustvarjamo oziroma gradimo, kar je odvisno od naše volje, je tako rekoč končni izdelek naše lastne aktivnosti; v tem smislu je prihodnost čisto nasprotje tistega, čemur pravimo dejanskost. Ali pa je, če jo razumemo v kozmičnem smislu kot nekaj usodnega, čemur se nikakor ne moremo izogniti, sicer nekaj, kar ni odvisno od nas, a kar se šele *bo* uresničilo. Skratka: preteklosti ni *več*, prihodnosti pa *še* ni. To dvojje ne „obstaja“, temveč si ju zgolj „predstavljamo“ – preteklosti se spominjamo ali pa jo bolj ali manj natančno spoznavamo po sledovih, o prihodnosti pa samo ugibamo oziroma jo predpostavljamo; ne eno ne drugo nam ni „dano“, ne zatipamo ju v izkušnji, ne delujeta na nas tako, kot deluje sedanjost, tj. kot tisto, kar je neizpodbitno „*dejansko*“.

Na prvi pogled je morda videti, da ima ves problem le terminološki značaj. Očitno je, da imamo opraviti ne samo z enim, temveč z *dvema* pojmom „dejanskosti“. Pod dejanskostjo v ozkem in eminentnem smislu razumemo *dejanskost sedanjosti*, ki je „prisotna“ v izkušnji – dejanskost tega, s čimer prihajamo v stik, kar čutno dojemamo in kar ima za nas praktičen pomen. Nasprotno pa „dejanskost“ v širšem, splošnejšem pomenu zaobjema tudi vse tisto, kar je kdajkoli bilo oziroma *bo*. V prvem primeru se nam podoba realnosti oddaljenih geoloških in zgodovinskih obdobj in celo podoba življenja naših prednikov v primerjavi z otipljivo dejanskostjo sedanjosti zdi nekaj nerealnega, v drugem primeru pa tudi to vključimo v ustroj vsezaobjemajoče kozmične ali zgodovinske dejanskosti. Enako velja za odnos med „dejanskostjo sedanjosti“ in „prihodnjo dejanskostjo“. Razlika med njima je podobna razliki, ki jo v prostorskem smislu čutimo med „bližnjim svetom, ki nas obdaja“, in „vsem svetom“ v njegovi polnosti. Vse skupaj bi

bilo zelo preprosto, če bi le bili sposobni jasno ločiti med tema dvema pojmom dejanskosti. V resnici pa velja prav nasprotno. V strogem pomenu sedanost ni nič drugega kot idealna meja med preteklostjo in prihodnostjo, ki je oropana trajanja – je trenutek, v katerem prihodnost, ki je še ni, postaja preteklost, ki je že bila. V strogem pomenu besede dejanskost sedanjosti sploh ne obstaja. Vse, kar dojemamo kot sedanost, v trenutku ozaveščenja že postane *preteklost*: vse, na kar v svojih skrbah ali sanjarijah usmerjamo pogled, pa je *prihodnost* – pa naj bo to prihodnost bližajočih se let oziroma dni, ali pa celo – v duhu evangelijskega sporočila – današnji dan; očitno je, da je to še neuresničen, bližajoči se del prihodnosti. „Sedanji“ v konkretno-psihološkem smislu je za nas bližnji – v pomenu matematičnega *trenutka* sedanjosti – odsek iz preteklosti in prihodnosti. Vendar je pojem „bližnjih“ delov preteklosti in prihodnosti – pojem „zdaj“ – očitno poljubno raztegljiv in povsem relativen. V eni življenjski situaciji lahko označuje današnji dan, tekoči mesec ali leto, v drugi pa pomeni celotno zgodovinsko obdobje, ki pa po svoje lahko označuje nekaj bližnjih desetletij ali pa nekaj stoletij (zgodovinarji, na primer, začetek „novega veka“ datirajo v obdobje renesanse).

S tega vidika v strogo znanstvenem pomenu lahko govorimo pravzaprav le o dejanskosti v širokem, vsezaobjemajočem pomenu, tj. o nekakšni vseobsegajoči kozmični dejanskosti, medtem ko bi imela vsaka druga, ožja dejanskost pomen nedoločenega, povsem relativnega in z našo psihično naravnanoostjo pogojenega odseka celotne dejanskosti. Ta sklep nas neposredno zadeva v tem smislu, da moramo v nasprotju s tem, kar se nam kaže na prvi pogled, pod dejanskostjo v tem drugem, natančnejšem pomenu razumeti nekaj zgolj „mišljenega“, ne pa čutno danega. V tistem, kar nam je zgolj čutno „dano“, ni nikakršne „dejanskosti“, ampak gre za hipno, tekoče, brezoblično in neulovljivo doživljanje, tj. za nekaj, kar si ne zasluži imena „dejanskost“.

Seveda pa celotna, čas-zaobjemajoča „dejanskost“ za nas ostaja nepregledna po svoji vsebini, še več, te dejanskosti pravzaprav ni mogoče misliti. Znana (in nikoli ovržena) Kantova „antinomija“ pravi, da si realnosti ne moremo predstavljati oziroma je misliti niti kot resnično neskončne v času, niti kot nekaj, kar ima v časovnem smislu nekakšen prvoten, absoluten začetek. Če torej z dejanskostjo želimo poimenovati le vsezaobjemajočo, celotno bit, potem se dejanskost za nas spremeni v povsem nemogočo misel, saj je vendar ne moremo misliti kot zaključeno, vase zaprto celoto. Nasprotno, v takem primeru je dejanskost nekaj brezmejnega, nekaj, kar v obeh smereh – tj. v smeri preteklosti in prihodnosti – nekako „izginja“, se izgublja v breznu nemisljivega in *nič*a.

V tej problematiki je za nas pomembno le eno. Bit kot celota očitno ne sovпада z „dejanskostjo“ preprosto zato, ker dejanskost kot zaključena, vase zaprta celota *sploh ne obstaja*. Ta ugotovitev potrjuje sklep, do katerega smo zgoraj prišli že po neki drugi poti. To, kar imenujemo dejanskost, je po svojem obsegu v bistvu nekaj popolnoma nedoločene-ga, brezmejnega, vendar ne v pomenu aktualne neskončnosti, temveč zato, ker je oropana vsakršnih jasno določenih meja, ki bi jo zapirale in zaobjemale. Dejanskost nujno ostaja tekoča in raztezajoča se. V odvisnosti od naših interesov in drže, od gledišča in ostrine vida je dejanskost lahko večja ali manjša, pri čemer pa je treba priznati, da ta relativnost in neizrazitost tvorita bistvo tistega, kar imenujemo „dejanskost“. Če pod tem, kar „obstaja“ oziroma „pripada dejanskosti“, razumemo nekaj, kar je v samem sebi določeno, potem sama dejanskost *ne obstaja*. Za nas nesporno obstaja *dejansko*, tj. „*nekaj*“ *dejanskega*; zanikati to bi pomenilo pasti v nekakšen sanjaški idealizem, ki v jedru onemogoča vsakršno realno vednost, vsakršno dejavnost, ki temelji na trezni orientaciji. „Dejansko“ je – sicer nedoločeno po obsegu in mejah – odsek realnosti, ki se nam v izkušnji daje kot

kvalitativno-določeni kompleks in ki ga kot takega lahko delno spoznamo. To je, če se spet poslužimo že uporabljene podobe, „otok, ki ga z vseh strani obdaja ocean“, pri čemer bregovi otoka niso jasno določeni, temveč se neopazno in neulovljivo zlivajo z oceanom. To pa je očitno pogojeno z bistvom tistega, kar razumemo pod dejanskostjo.

Isto korelacijo, le na drug način, bomo izrazili, če – sklicujoč se na to, kar smo povedali v prejšnjem poglavju – rečemo: zaključena, vsezaobjemajoča dejanskost, ki bi sovpadala s celoto biti, ne obstaja, ker se vse dejansko rojeva iz naročja možnega kot realne potencialnosti oziroma *čiste zmožnosti*. Same potencialnosti oziroma zmožnosti pa, čeprav je del realnosti in tvori njeno prvotno globino, nikakor ne moremo imenovani „dejanskost“. „Dejanskost“ je namreč pojem, ki ga lahko mislimo zgolj v povezavi z „možnostjo“: to, kar aktualno *je*, se kot tako loči od tistega, kar *lahko je*, za katerega se predpostavlja, da se nahaja onkraj meja prvega. Prav zato celotna bit ne more biti „dejanskost“, ampak je lahko le čista potencialnost, ki iz sebe rojeva dejanskost. To je *possest* ali *posse ipsum*,¹⁷ kot pravi Nikolaj Kuzanski, temelj biti, ki zaobjema tako aktualno kot tudi potencialno bivajoče, se pravi to, kar že je kot dejanskost, in tisto, kar šele *lahko je*. Prav zato ker, kot smo pojasnili zgoraj, vse določeno, s tem pa tudi vse dejansko, v dobesednem in strogem pomenu ne vznika iz ničesar določenega in dejanskega, temveč le iz nedoločenosti potencialnega, ne obstaja nikakršna vsezaobjemajoča logična celota oziroma sistem realnosti, temveč le mejno nedoločeno „dejansko“, ki se rojeva iz naročja te prabiti.

17 Frank se navezuje na Kuzanskega delo *De possest* (1460) oziroma izraz *posse ipsum* iz traktata *De apice theoriae* (O vrhu motrenja, 1464) (op. prev.).

2. Idealna bit

Vendar nam to, kar smo si do zdaj razjasnili, še ne daje pravice trditi, da smo prestopili meje „predmetne biti“. Ta pojem smo do zdaj uporabljali kot sinonim pojma „dejanskost“. Iz propedeutičnih razlogov smo se oprli na vsakdanje, nefilozofske nazore. Da pa bi bilo naše razmišljanje popolno in utemeljeno, ga moramo na tem mestu bistveno korigirati. *Pojem predmetne biti je po svoji vsebini širši od pojma dejanskosti.* Gre namreč za to, da tudi *čisto potencialnost* mislimo – in očitno moramo misliti – kot *predmetno bivajočo*. Dokaz za to je dejstvo, da se tudi tisto, kar je v primerjavi s konkretno dejanskostjo zgolj „mogoče“, kar „more biti“, lahko kaže kot določena, jasno načrtana vsebina, na katero lahko usmerimo naš spoznavni pogled na povsem enak način, kot ga usmerjamo na konkretno dejanskost. V tem smislu je tudi le-to „veljavno“ oziroma „je“ v predmetnem pomenu besede, tj. je „sámo po sebi“, „neodvisno od nas“. V mislih imamo seveda idealne, zunajčasne elemente in povezave med abstraktno-miselnimi „vsebinami“ oziroma „bistvi“. Najnovejša teorija vednosti (največ zaslug na tem področju ima, kot je znano, Husserl, ob njem pa je treba omeniti tudi našega ruskega filozofa N. O. Loskega) je jasno pokazala – pri tem se je držala čisto logične plati vprašanja in se ni zatekala k hipotezam „metafizičnega“ značaja –, da Platonov nauk o „svetu idej“ vsebuje neko nedvomno pravilno in neovrgljivo misel. Taki elementi biti kot so recimo števila, geometrijske oblike in figure, barve, zvoki in, če gremo še dalje, nasploh vse splošne, abstraktne vsebine pojmov, če jih obravnavamo kot čiste, bistvene [сущностный] vsebine, in tudi nujne, nadčasne povezave med njimi, ki se na primer izražajo v sodbah „dvakrat dva je štiri“ ali „rdeče je barva“, so prav tako očitno del „predmetne biti“, saj so v nekem smislu neodvisne od nas, imajo veljavnost same po sebi in so v tem smislu avtentično bivajoče realnosti. A ker

so oropane vsakršne časovne določenosti, jih ne moremo imeti za „konkretne realnosti“, niso ne „stvari“ ne „bitja“ ne „procesi“ in v tem smislu očitno segajo preko meja tistega, kar imenujemo „dejanskost“. Prav to je Platonovo kraljestvo „resnično bivajočega“ (*óntos ón*) za razliko od tistega, kar „vznika in razpada“ (*gignómenon kai apollýmenon*). Seveda se tu takoj pojavi problem odnosa med tema „dvema svetovoma“ – problem, ki od Platona dalje ves čas zaposluje filozofske ume. Ta problem nas na tem mestu ne zanima sam po sebi, temveč *le toliko, kolikor* se tiče naše glavne téme – podobno kot se tudi vprašanja o „idealni biti“ lotevamo zgolj zato, da bi lahko bolje pojasnili korelacijo med racionalnim in transracionalnim, „po bistvu nedoumljivim“ elementom biti.

Gre za to, da bi se nam vsaj ta realnost idealnega sveta lahko razkrila kot kraljestvo nečesa, kar je brezpogojno določeno in v sebi utemeljeno in se kaže v zaključeni, dokončni formi. V tem primeru celotna problematika pojma dejanskosti ne bi imela nikakršne veze z omenjenim kraljestvom „idealne realnosti“; to zadnje bi predstavljalo neki vase zaprt sistem predmetne biti, v katerem je vse sámo po sebi racionalno določeno in potemtakem racionalno določljivo – nekakšna trdna tla z jasnimi zunanjimi obrisi in pregledno notranjo konstrukcijo, ki bi jo bilo mogoče misliti izven vsakršnega odnosa do temnega „oceana“ nedoločenega in nedoumljivega. Nekako tako si je celotno stvar predstavljal Platon v srednjem obdobju svojega ustvarjanja, ko je prvič oblikoval nauk o „idejah“ v tisti obliki, ki je pozneje dobila ime „klasičnega“ platonizma (zdaj vemo, da se je Platon v svojih poznejših delih zavedel težavnosti celotne problematike, na katero na začetku ni bil pozoren).

Tu se moramo spet navezati na ugotovitve, do katerih smo prišli v *Predmetu vednosti*. Na prvi pogled se to kraljestvo „idej“ oziroma čistih „bistev“ iz dveh razlogov zdi samozadostno, vase zaprto in notranje brezpogojno dolo-

čeno, dano našemu mišljenju kot „predmetna bit“. *Prvič*, vsaka posamezna „ideja“ ali „bistvo“, ki je v realnosti to, kar ustreza vsebini pojmov, se nam kaže kot nekaj vase zaprtega, ločenega od vsega ostalega – kot nekaj, kar je osvobojeno vsakršnega „prelivanja enega v drugo“, ki smo ga odkrili v konkretni realnosti, pa tudi časovnega toka sprememb, in nam je zato dano predmetno, kot nekakšna plastična, zaključena oblika. *Drugič*, kraljestvo idej je *kot celota* očitno podobno večno negibni sliki, ki je po svojem bistvu – prav kot zunajčasna bit – popolnoma osvobodjena od časovno pogojene realnosti z njeno zapleteno tekočostjo. Ta „idealna bit“ kot vzorec logično (in zatorej ontološko) predhaja konkretno dejanskost, zato tudi Platon zadevo predstavi tako, kot da je svet ustvaril oziroma zgradil demiurg, ki je pri tem „motril“ „ideje“. Ali kraljestvo idej obstaja „sámo po sebi“ (kot pri Platonu) ali pa „v božanskem duhu“ (kot pri Plotinu), za nas na tem mestu ni pomembno; v vsakem primeru ono je „sámo po sebi“, tj. predmetno, v tem smislu, da je neodvisno od konkretnega, času podrejenega sveta, v katerem se „zrcali“ oziroma „uteleša“. Pa vendarle ni težko pokazati, da sta obe omenjeni predpostavki – ne glede na to, v kolikšni meri sta ustrezni (o njuni ustreznosti se bomo prepričali pozneje, v zvezi z nečim drugim) – nikakor ne izčrpata bistva idealne biti in je potemtakem tudi adekvatno ne izražata; globlja analiza nam bo to korelacijo pokazala v bistveno drugačni obliki.

Glede prve predpostavke mislimo, da po tem, kar smo povedali v prvem poglavju, ni treba posebej ponavljati, da se bistvo vsake posamezne vsebine A – in s tem tudi vsake posamezne „ideje“ – izraža v povezavi z vsem preostalim (tako v edinosti „A – ne-A“, kot tudi v edinosti „ABCD...“). To, o čemer smo govorili, se je namreč nanašalo neposredno prav na vsebine pojmov – in s tem na „idealno bit“ – in je imelo zgolj prek tega pomen tudi za vse, kar je sploh mogoče misliti. Ker „idejo“ mislimo kot to, kar je istovetno z

vsebino pojma, je njena „samozadostnost“, „zaključenost“ ali „zaprtost“ v določeni meri seveda povsem očitna, a samo zato, ker gre tu za tautologijo, in sicer preprosto ponovitev načela določenosti. V tem smislu je poljuben A zgolj in samo A in nič drugega, in ga drugo niti „ne zanima“. To pa seveda nikakor ne preprečuje, da se ne bi, kot smo pokazali zgoraj, vsak A po eni strani konstituiral prek zanikanja, tj. z odnosom do ne-A (kar pomeni, da je ločevalni „ne“ hkrati tudi povezujoče načelo, nekakšna osnova, iz katere prvič vznikne A), po drugi strani pa bi ga bilo mogoče misliti samo kot člen edinosti raznolikosti ABCD..., tj. kot izpeljanko iz metalogične edinosti. Prav v kolikor nam ne gre za *vidno podobo* „rdečega“ ali „trikotnika“ ipd., temveč za zgolj miselno zapopadljivo „bistvo“, se nam to „bistvo“ razodeva le v svoji „določenosti“, tj. tako, da ga zvedemo na nekaj „drugega“, kar pa pomeni, da se nam razodeva v edinosti z „drugim“. Povezave med idejami, ki se nam pri tem razkrivajo, neposredno seveda prav tako dojemamo abstraktno, in sicer v pojmih relacij, tj. v njihovem „idealnem bistvu“. A v končnem vedno naletimo na poslednje (natančneje: na prvotne) povezujoče momente tako principa „ne“, ki prvi konstituira določenost kot táko, kot tudi principa „je“, ki ustreza „kopuli“ sodbe; vendar ne eno ne drugo že ni več „ideja“, ampak nekaj povsem drugega, česar ne mislimo več plastično, v podobah, o čemer bomo podrobneje spregovorili pozneje. Skratka, idealna bit vsebuje vso problematiko, ki nam jo je razkrila analiza sodbe in pojma in ki nas je pripeljala do odkritja metalogične edinosti. Na ta način tudi „kraljestvo idej“ lahko mislimo kot „bivajoče sólo po sebi“ zgolj na osnovi metalogične edinosti, tj. nepretrgane in nedoločene edinosti, ki presega sleherni določenost in omejenost in ki se v končnem zliva preko meja same sebe. Idealna bit se nam ne razprostira nazorno pred očmi kot recimo zemljevid, kot celota natančno razmejenih bistev, kakor to predpostavlja sodobna „fenomenologija“ klasične

usmeritve. Prav zato ta bit ni samo neskončna, ampak ima tudi globino, zato je v njej tudi nekaj, kar ostaja pred nami skrito. Nobeno razbiranje, nobena analiza, pa naj bo ta še tako poglobljena, ne more do konca prodreti v to globinsko dimenzijo, ne more premagati „atmosfera“ tega sveta in ga transponirati na ravnino, kjer bi se nam pokazal kot popolnoma pregledna raznovrstnost samozadostnih „bistev“. Razumeti moramo, da ni čudežnega načina, ki bi nam razgalil skrivnost biti (se pravi tudi idealne biti), tako da bi z enim zamahom potegnil z nje Izidino tančico. Na osnovi vsega, kar smo do zdaj povedali, to ne pomeni zgolj tega, da je neskončnost idealne biti za nas faktično nepregledna in v tem smislu nedoumljiva, temveč tudi to, da sega preko meja vsega določenega in zato nikakor nima značaja samozadostnega, vase zaprtega sveta.

Vse to samo po sebi izhaja iz naših poprejšnjih razmišljanj. Veliko pomembneje je, da se zavemo pomanjkljivosti *druge* predpostavke glede idealne biti, in sicer trditve, da je ta absolutno neodvisna od času podrejene konkretne biti in v primerjavi z njo nekako prvotnejša. Naj kar naravnost povemo: običajna predstava, ki je daleč od preciznih teorij platonizma in ki idealna bistva brez ugovora sprejema kot rezultat abstrahiranja polnosti konkretne realnosti, do neke mere – ne glede na neustreznost in nezadostnost njene formulacije – ustrezneje zapopada pristno korelacijo kot pa abstraktno-filozofski nauk o biti „idej“. Naj omenimo le preprosto dejstvo, da zunajčasna idealna bit očitno temelji na *zanikanju* časa, na miselni ukinitvi momenta časa. Ker pa zaniikanje, s tem ko ločuje, hkrati tudi povezuje, tj. predpostavlja zanikovalen odnos k mišljenemu „drugemu“ (se pravi, k edinosti enega in drugega), „zunajčasna“ bit že sama po sebi za svojimi mejami predpostavlja časovno oziroma časovnost in jo potemtakem v popolnosti lahko mislimo le v povezavi s slednjima. Tu nam seveda lahko ugovarjajo, češ da se zaniikanje pojavlja le na jezikovni ravni

ali pa v psihičnem procesu vznikanja pojma „zunajčasnega“, ne pa v bistvu same realnosti – podobno kot je Descartes razumel „neskončnost“ zgolj kot jezikovni produkt zanikanja končnega, ki pa je po svojem bistvu nekaj brezpogojno pozitivnega („maksimalna polnost“). V resnici seveda ni tako. Da zunajčasno bit (splošna vsebina, na primer „rdečnost“, „številka dva“ ipd.) lahko mislimo neodvisno od časovne biti, je pač očitno zato, ker gre pri tem spet za tautologijo: „misliti“ namreč pomeni „ozaveščati zunajčasno vsebino“. Ampak če upoštevamo, da ima vse misljivo za nas smisel ne kot posamezna vsebina pojma, ampak šele v sodbi „A je B“ (oziroma, kot smo videli, v sodbi „x je A“), se hkrati z vsebino pojmov pojavi tudi zgoraj omenjeni povezujoči in utemeljujoči „je“ (oziroma odnos do x), kar pa ni več vsebina pojma. Lahko bi nam seveda ugovarjali, da je tudi ta povezujoči člen zunajčasen, saj ima sama sodba zunajčasno veljavo. Vendar s tem ni tako. V strogem pomenu besede je zunajčasna lahko samó sebi istovetna vsebina: forma zunajčasnosti namreč sovпада s formo istovetnosti, s kategorialnim pogojem, ki konstituira določenost. Moment „je“ pa sam po sebi ni ne določenost in ne istovetnost, temveč povezava *med* določenostmi (ali med določenostjo in edinostjo, iz katere prva vznikla), *prehod* od „enega“ k „drugemu“ – tisti skrivnostni in globoko dinamični moment idealne biti, ki ga Fichte označuje z besedo „durch“, „čez“ (*Wissenschaftslehre*, 1804). Tega seveda ne moremo preprosto enačiti s psihičnim aktom povezovanja oziroma prehoda kot z realnim procesom mišljenja, saj bi to pomenilo nezakonito *metábasis eis állo génos* (prestopanje v drugi rod). Vseeno pa ta „je“ kot povezava med določenostmi in hkrati kot moment, ki določenost utemeljuje v biti, vsebuje nekaj, kar presega čisto zunajčasno določenost in kar v nečem spominja na konkretnost časovne biti. To je edinost, ki presega vsakršno določenost in je v tem smislu „nedoločna“: je nekakšna „snov“ samega idealnega sveta, kot so

jo razumeli poznejši platoniki. A če ta moment ni nekaj abstraktno-zunajčasnega, po drugi strani pa se principialno razlikuje od slehernega časovnega procesa ali akta, ostane le ena možnost: mora biti konkretno učasovljen, tak, ki zaobjema čas. A tako bit „ideje“ v vsezaobjemajoči celoti, ki sama ni več ideja, lahko mislimo samo v eni obliki, in sicer tako, da pristanemo na to, da ta predpostavlja ne posamezen, časoven psihični akt mišljenja, ampak nadčasno *bit v misli*, s tem pa tudi misel kot univerzalno potenco – potenco, ki ni več v abstraktno-logični obliki njene vsebine, temveč v obliki neke vsezaobjemajoče konkretnosti. V tem smislu moramo skupaj s Plotinom – in v nasprotju s Plotinom oziroma klasičnim platonizmom – priznati, da je „svet idej“ mogoče misliti kot nekaj bivajočega le v „božanskem duhu“, tj. v vsezaobjemajoči celoti, ki ni abstraktno-zunajčasnica, temveč konkretno-nadčasna. V tej nadčasni edinosti pa je vsebovan tudi sam čas, se pravi tudi celotna časovna bit.

Do istega zaključka bi lahko prišli tudi po drugi poti. „Kraljestvo idej“, ki obstaja kot nekaj, kar ima zunajčasno veljavo, je v primerjavi z empirično, času podrejeno bitjo kraljestvo „možnosti“. Prav njegova veljava, neodvisna od empirične dejanskosti, je zaslužna za to, da je to kraljestvo mogoče samo po sebi, tj. neodvisno od empiričnega udejnjenja. Prav zato imamo lahko vtis, da za in zunaj „dejanskosti“ obstaja od nje neodvisno avtonomno kraljestvo čiste „možnosti“. Zgoraj smo govorili o tem, da v globini dejanskosti leži sfera čiste potencialnosti oziroma „zmožnosti“ [мочь]. Tega pojma seveda ne smemo mešati z abstraktnim pojmom možnosti, s katerim imamo opraviti tukaj. „Možnost“ v tem zadnjem, abstraktnem pomenu ne pomeni nič drugega kot *neprotislovnost* oziroma, preprosteje rečeno, *možnost biti mišljen*. Da je „možnost“ v tem abstraktnem smislu „avtonomna“, tj. neodvisna od sleherni empirični dejanskosti ali konkretne realizacije, je samo po sebi umevno – prav v tem je namreč *smisel* pojma „možnosti“. Resnica

„ $2 \times 2 = 4$ “ bi imela smisel, tudi če na svetu ne bi bilo štirih konkretnih predmetov; pomeni namreč zgolj to, da so štirje predmeti (dvakrat po dva) „mogoči“, tj. misljivi. Sodba „danes lahko pada dež“ ni napačna zato, ker dejansko ni deževalo. Deževalo ni, lahko pa bi. To je samo po sebi jasno in je že skoraj tautologija.

A vse to nam seveda ne preprečuje, da po drugi strani pod „možnostjo“ ne bi razumeli prav možnosti *uresničitve*. Tudi če „možnost“ v obravnavanem pomenu še ne pomeni aktivne, dinamične potence uresničitve (vprašanje, ki smo si ga mimogrede zastavili zgoraj, in sicer v kolikšni meri „kraljestvo idej“ v platonovskem smislu „sovpada“ s kraljestvom „dejavnih form“ v aristotelovskem smislu, lahko na tem mestu pustimo ob strani), bi bil pojem „možnosti“ povsem brez smisla, če ne bi pomenil prav *možnosti* (pa čeprav ne tudi *nujnosti*) *uresničitve*, *vstopa v sfero dejanskosti*. Iz tega sledi, da je tudi pojem možnosti v nekakšnem odnosu do dejanskosti in da je nemisljiv zunaj njega; celo neuresničena možnost se konstituira prek tega odnosa do dejanskosti, in sicer kot nekakšna težnja k njej, zadržana na polovici poti. Tudi tu vidimo, da ločevalni „ne“, razločenost „enega“ od „drugega“ (v danem primeru – „možnosti“ od „dejanskosti“), na čemer temelji določenost vsakega od teh dveh pojmov, je obenem tudi *povezujoče* načelo, da je celo popolna „neodvisnost“ zunajčasno-idealnih vsebin in povezav od empirične dejanskosti le specifična forma njihovega pozitivnega odnosa do dejanskosti (podobno kot se pojem suverene, tj. neodvisne države konstituira prav prek njenega *mednarodnega* položaja). V zvezi s pojmom možnosti to pomeni tudi naslednje: „misljivo“, tj. logično nujno ne sovpada z „dejanskim“, tj. realno nujnim. Ker pa logična nujnost pomeni *nujnost možnega*, možnost pa pomeni *možnost uresničitve*, logično nujnost lahko razumemo samo kot delni moment brezpogojne ali absolutne nujnosti, zunaj katere je v polnovrednem metalogičnem (in torej tudi

v ontološkem) smislu popolnoma nemisljiva. Na tem temelji poln, vsestranski pomen kopule sodbe, besedice „je“: dva delna pomena te besedice – tega, kar je „faktično *navzoče*“, in tistega, kar „nujno je“, in sicer v pomenu *nemisljivosti drugega*, sta prav dva neločljiva momenta njenega polnega pomena kot izraza brezpogojno nadčasne biti nasploh. Logični realizem, ki ima „kraljestvo idej“ za nekaj po sebi bivajočega, ima samo pogojno bolj prav od empiričnega realizma, ki ne želi poznati nobene druge realnosti kot samo realnost konkretnega, tj. realnost posamičnih stvari, podvrženih prostoru in času. Pravilnost njegovega stališča je, kot že rečeno, zgolj v tem, da je „logično nujno“, tj. izvzeto iz teka časa in dejansko „misljivo“. Ta logična nujnost oziroma *apodiktičnost* zunajčasnih povezav (enako kot realna nujnost *kategoričnega*), „faktičnosti“, ki jo empirizem istoveti s polnostjo biti, je zgolj delni moment brezpogojne, nadčasne biti, konkretne vseedinosti. Tako logični realizem (racionalizem“, „idealizem“), kot tudi empirizem lahko popolnoma uresničita svojo težnjo po pristni realnosti samo v absolutnem realizmu kot „ideal-realizmu“, za katerega sta čas in zunajčasnost med seboj neločljivo povezani dimenziji vsezaobjemajoče konkretno-nadčasne biti. Samo tako lahko presežemo splošno znano zadrego logičnega realizma – kako najti obratno pot iz „kraljestva idej“ v kraljestvo časovne biti, pojasniti, kako je zadnje vzniknilo iz prvega.

Iz abstraktne misljivosti zunajčasno-idealnega seveda sledi, da to področje razpolaga z relativno „avtonomnostjo“, tj. z notranjo zakonitostjo povezav med idealnimi vsebinami (enako kot obstaja relativna avtonomnost čisto empiričnih povezav v sestavu „dejanskosti“). Da bi bil dober matematik, se pravi, da bi se znal orientirati na področju matematičnih ved, ni potrebno biti izkušen na področju realnih stvari in povezav. „Avtonomnost“, „samozakonitost“ [самозаконность] idealnih vsebin je veljavna neka-ko „sama po sebi“, izven vsakršnega odnosa do konkretne

realnosti; prav na njej namreč temelji možnost vseh ved o idealnih povezavah (najboljši primer so seveda matematične vede). Tu imamo opraviti z nekakšnimi lebdečimi, v globljem smislu „neutemeljenimi“ (ker so „breztemeljni“) fragmenti biti; njihov zapleten odnos do polnosti realnosti „odmišljamo“; nekako jih ruvamo iz tal, v katerih so zakoreninjeni. V tej „breztemelnosti“, v svobodnem lebdenju v sferi čiste „možnosti“ (v pomenu „misljivosti“) se skriva vsa bit „sama po sebi“, vsa „samostojnost“ takih področij (kot je znano, se matematiki zelo dobro zavedajo „breztemelnosti“ področja svojega raziskovanja). Filozofska zavest – tj. zavest, ki si prizadeva doumeti ali zapopasti bit v njeni celostni polnosti – pa vseeno mora po nekakšnih ovinkih najti niti, ki bi to področje povezovala s konkretno vseedinostjo, z realnostjo kot tako. Samozadostnost, samozaprta idealnega potemtakem ni absolutna, temveč relativna; ne pomeni *odsotnosti* vsakršnih povezav s preostalo bitjo, temveč le njihovo *svojevrstnost*. Kajti nič razen same vsezaobjemajoče vseedinosti ni misljivo kot nekaj absolutno samozadostnega.

Zakaj so nam pravzaprav potrebna vsa ta razmišljanja? Vračajo nas k naši izhodiščni temi. Če se prodornejšemu spoznavnemu pogledu, ki je presegel abstraktno mišljenje v pojmi, idealna bit razodeva zgolj kot neločljiv delni moment konkretne vseedinosti, korelativni moment katerega je času podrejena empirična bit, potem „predmetne biti“ – celo v širšem pomenu, v katerem ne sovпада z „dejanskostjo“ – ni mogoče razumeti kot brezpogojno avtonomne, samozadostne, vase zaprte realnosti. Nasprotno, tudi v tem razširjenem pomenu se „predmetna bit“ – povsem enako, kot smo ugotovili glede „dejanskosti“ – izkaže za „otok, ki ga z vseh strani obdaja ocean“. Predmetna bit nekako vznika iz naročja *brezpogojne biti* in je misljiva le kot nekaj, kar je v tej biti zakoreninjeno. Sama brezpogojna bit pa v svoji nadčasni konkretni vseedinosti ni ne „dejanskost“, pa tudi ne več „predmetna bit“ nasploh. Ker bit mislimo predme-

tno, ta za nas brezupno razpade na času podrejeno realnost konkretnih stvari in procesov ter na zunajčasno bivajoče področje „idealne biti“. Kajti forma določenosti, ki je, kot smo pokazali zgoraj, nujna za konstituiranje „predmetnosti“, momenta „neodvisnosti“ biti od nas, njene navzočnosti kot nečesa „v-sebi-bivajočega“ (čeprav se predmetnost, kot smo prav tako že povedali, s tem momentom ne izčrpa), zahteva – v kolikor vse dojema kot logično fiksirano „vse-bino“ – oster, neusmiljen *razpad* biti na časovno in zunajčasno. Pri tem pa mi – v okviru abstraktne vednosti in temu primerne percepcije biti kot nečesa predmetnega – teh dveh polovic biti ne moremo med seboj uskladiti, ne moremo uvideti njune notranje korelacije, njune realne povezanosti. Nasprotno, za nas sta to dva odseka, nepovezana „koščka“ biti; ne moremo zapopasti njunih zunanjih orisov, mej, kjer se stikata in prek katerih sta povezani. V kolikor pa premagamo to nepremagljivo dvojnost, v okviru katere ni mogoča popolna sinteza, presežemo imanentno omejenost abstraktnega mišljenja in zapopademo prvotno, izvirno edinost teh dveh plati biti, smo že prekoračili meje spoznanja *predmetne biti* in se bližamo motrenju brezpogojne biti. Brezpogojna bit, konkretna vseedinost pa ni več „po-sebi-bivajoča“ realnost, ki bi se od zunaj, „predmetno“ kazala našemu spoznavnemu pogledu; brezpogojna bit ni nekakšen „svet“ (ne glede na to, kako globoko in široko razumemo ta pojem), bit tudi ni predmet mišljenja ali „motrenja“, temveč je nekaj povsem drugega, neizmerno globljega in obsežnejšega. Dejstvo, da se je naši misli ta ideja brezpogojne biti, tj. konkretne, pristne vseedinosti, sploh razkrila – pa čeprav v megleni, nedoločeni obliki –, pomeni, da že pred samim ozaveščenjem te biti razpolagamo z neposrednim občutjem, da je brezpogojna bit nekaj podobnega brezmejnemu oceanu z brezdanje temnimi globinami.

3. Brezpogojna bit

A kaj je lahko še globlje in širše kot pa predmetna bit v vsej svoji polnosti? Na prvi pogled je videti, da imamo tu le en izhod, in sicer *idealistični*: če je vsa polnost predmetne biti zakoreninjena v nečem drugem in misljiva zgolj kot nekaj, kar iz tega drugega izrašča, to „drugo“ očitno ne more biti nič drugega kot „mišljenje“ ali „zavest“, glede na katero je tisto, kar se nam kaže kot predmetna bit, zgolj njena immanentna vsebina.

Kanček resnice, vsebovan v tej konstrukciji, bomo morali upoštevati nekoliko pozneje. Na tem mestu moramo poudariti predvsem to, da sleherni „idealizem“ ni preprost in nepristranski opis resnične korelacije stvari, s katero imamo opraviti tukaj, temveč je prisilna in zato zmotna „konstrukcija“. Njegovo zmotnost in protislovnost smo podrobno opisali v *Predmetu vednosti*. Na tem mestu je treba le poudariti, da „mišljenje“ oziroma „zavest“ v nekem smislu *je*, se pravi, sodi v ustroj *biti* in ji je podrejeno. Idealizem je torej sam neke vrste – pa čeprav zelo omejene – *realizem*, ki se opira na *absolutni realizem*, to pa pomeni, da z njim slednjega nikakor ni mogoče pojasnjevati. *Bit* in *realnost* sta globlji in prvotnejši kot pa pojem „mišljenja“ oziroma „zvesti“.

Lahko pa gremo še dlje in rečemo na splošno: vsakršen poskus natančneje določiti brezpogojno bit s pomočjo pojasnjevanja njene splošne vsebine oziroma njene kvalitativne določenosti je notranje protisloven. Vsak „*kaj*“ [что], pa naj bo to „duh“, „mišljenje“, „zavest“ oziroma „volja“, „moč“, „snov“ ali pa še kaj tretjega, je misljivo le kot *vsebina* nekega „*karkoli*“ [нечто], ki kot *táko* nikakor ni določeno in določljivo „*nekaj*“ [что-то]. Če je vsaka abstraktna vednost (pojmovna vednost) izrazljiva, kot smo pokazali, v sodbi „*x* je *A*“, je vprašanje „*kaj* je *sam x* kot *tak*?“ pravzaprav *nesmiselno*, ker je protislovno. Sam *x* je, kot smo videli, brezpogojno očiten v smislu svoje *nevprašljivosti*, tj. v smislu, da

so vsakršna vprašanja v zvezi z njim nesmiselna. Pri tem seveda ne gre za *x* kot „neznano“ ali „nedoumljivo za nas“, temveč za *x* kot simbol metalogično-transfinitne in v tem smislu po svojem bistvu „nedoločene“ biti. O brezpogojni biti zato ne moremo reči ničesar drugega kot le to, da je „karkoli“ [нечто], ki, čeprav vsebuje vse misljivo „kaj“ [что], samo ni določeno „*nekaj*“ [что-то], kar pa seveda ne pomeni, da je zaradi tega brezvsebinski „nič“.

V vrsti jezikov obstaja izraz, ki ga ljudje uporabljajo, ne da bi se zavedali njegovega pravega pomena, za katerega pa se pri podrobnejši analizi izkaže, da gre za neposreden izraz večne ljudske modrosti, ki zapopada točno to, o čemer govorimo. Za izražanje poljubne konstatacije – in vsako spoznanje je v končni instanci prav konstatacija – oziroma navzočnosti, prisotnosti česarkoli, nemščina uporablja izraz „es gibt“ („ono daje“, s tožilnikom), francoščina „il y a“ („ono tam ima“), angleščina pa „there is“ („tam je“). Slovenska ustreznica bi bil izraz „je“. Vendar ta „ono“ ali „tam“, ki „ima“ ali nam „daje“ nekaj (v bistvu vse nasploh), nikakor ni votla beseda, oropana smisla. Vse, kar vemo oziroma konstatiramo, v končnem izhaja iz tega, da se nahajamo v nekakšni zvezi z „ono“ oziroma s „tam“. To „ono“ ali „tam“ resnično „ima“ oziroma nam „daje“ vse posamično „to“ in „tisto“, bogati nas z neskončnimi darovi – z vsem, kar „je“ v njem. In vsi ti darovi ostajajo trdno in trajno zakoreninjeni v tem „ono“ in „tam“, tudi ko si jih mi spoznavno prisvojimo. A to „ono“ oziroma vsezaobjemajoče mesto, ki ga označujemo s „*tam*“, ni nekaj podobnega „vesoljstvu“, ni nikakršna določena, predmetno kažoča se bit. Ono ni nič drugega kot prav „nekaj nasploh“ oziroma edinost „vsega nasploh“ – sama po sebi nedoločena (čeprav vsebujoča in iz sebe porajajoča vse določeno), vedno presežna, zlivajoča se preko lastnih robov in v tem smislu ustvarjalno *brezpogojna bit*. To je temno materinsko naročje, kjer prvič nastane in iz katerega izhaja vse tisto, kar imenujemo predmetni

svet – tako v njegovi zunajčasno idealni „vsebiní“, kot tudi v njegovem časoven teku.

To pa z drugimi besedami pomeni, da tisto, kar smo zdaj razumeli kot brezpogojno bit, ni čisto nič drugega kot *nedoumljivo po svojem bistvu* v smislu *transracionalnega*, ki se razlikuje od vsega „določenega“, pojmovno misljivega po tem, da vsebuje neki iracionalni preostanek, ki tvori njegovo bistvo. Tisto, kar dopolnjuje „vsebino“ in loči „realno“, „bivajoče“ od „zgolj misljivega“, je to, kar razumemo pod besedico „je“ v eksistencialnih sodbah, tj. nič drugega kot *nedoumljivo po svojem bistvu*. Prav tu se skriva zgoraj omenjena napaka slehernega „idealizma“, ki povsem nena ravno in agresivno enači *realnost* – ta po *smislu* sovpada s *transracionalnostjo*, z *nedoumljivim po bistvu* – z racionalno misljivimi „vsebinami“, dostopnimi abstraktnemu mišljenju. Sleherni idealizem je kot (očitni ali skriti) racionalizem v obličju transracionalnega bistva realnosti, v obličju dejstva, da je bit nasploh (brezpogojna bit) prav táko, v sebi nedoločeno „karkoli“ oziroma „vse“, ki pa je po svojem bistvu nekaj *povsem drugega* kot poljubno določeno „nekaj“, „to“ ali „tisto“. Odgovor na vprašanje, ki povzroča vrtoglavico in nas lahko spravi ob pamet („kaj pravzaprav razumemo pod besedico ‘je’? kaj pomeni, da nekaj ali sploh vse ‘je’?), pride skupaj z ugotovitvijo, da je *prekoračitev meja vsega doumljivega in v pojmi izrazljivega tista bistvena, določilna lastnost tistega, kar imenujemo realnost*.

Bit kot taka (tj. v svoji brezpogojnosti) in *skrivnost* sta preprosto *eno in isto*. Skrivnost tu ne pomeni uganke, ki zahteva rešitev (pa četudi bi bila ta rešitev za nas faktično nemogoča), temveč nekaj „skrivnostnega“ po svoji naravi, tj. transracionalnega – takega, kar je po svojem *bistvu* nasprotno vsemu doumljivemu. Tega ne opazimo zato, ker je bit brezpogojno vsezaobjemajoče ozadje in vseprežemajoče okolje naše izkušnje – kot taka pa se, podobno kot vse nespremenljivo, stalno, vsesprisotno in običajno – povsem

naravno izmika naši pozornosti. A takoj ko nam jo uspe zaznati kot *táko*, se pravi odpreti oči in jo videti, bomo v naši izkušnji, v vsem našem življenju začutili večno in vseprisotno, brezpogojno nedoumljivo skrivnost.

Transracionalnost in s tem nedoumljivost biti ima dvojni pomen oziroma zaobjema dve stvari. Če vzamemo bit kot *táko*, v *nasprotju* z vsem, kar vsebuje, je ta bit brezpogojno nerazdeljiva prvotna in najpreprostejša edinnost, je, kot smo rekli, „karkoli“, kar *ni* „*nekaj*“. Njeno bistvo, to, *kar* ona je, preprosto sovпада z njeno *navzočnostjo*, s tem, da *je*. V primerjavi s slehernim vsebinskim „*kaj*“ je bit *nič*. Kot nerazdeljivo edinnost, oropano vsakršnih atributov, jo lahko samo doživljamo, lahko nam samo kaže svojo bit in se daje v posedovanje, ne moremo pa je pojasniti s kakršnokoli razumsko analizo. Po drugi strani pa je ta edinnost edinnost *vsega*; ona ne samo vse zaobjema in vsebuje v sebi, ampak tudi vse skozinskož prežema; v *tem* smislu bit ni tisto, kar ostane *po izločitvi* vsega preostalega, temveč je prav edinnost vsega nasploh – edinnost slehernega „*kaj*“ in njegove biti. Ker je bit prav *kot edinnost* „vse“, je v njej tudi vse edinnost. Vsakršna skupnost, vsakršno sosodstvo in povezava raznovrstnosti *je v njej pravzaprav zlitost, ujemanje* različnega v transtracionalni identiteti. Brezpogojna bit je zato *coincidentia oppositorum*, sovpadanje nasprotij. Ker je bit vse, kar ima in vsebuje, se v njej mirno sosodstvo oziroma sobivanje spremeni v antinomično sovpadanje nasprotij. Če skušamo to korelacijo izraziti racionalno, tj. s pojmi in sodbami, tega ne moremo narediti drugače, kot da rečemo, da tisto, kar je med seboj *sámo* po sebi nezdržljivo, postane pravnomočno združljivo v brezpogojni biti, in sicer ne samo v določenih vidikih, kot je to v delni realnosti, temveč *brezpogojno* – prav zato, ker gre za brezpogojno in nedeljivo, preprosto bit. Brezpogojna bit sega preko meja doumljivega in logično določljivega ne samo zato, ker je metalogična, transdefinitna in transfinitna, temveč tudi zato, ker je

transracionalna v smislu nedoumljivosti v strogem pomenu besede, tj. *nerazumljivosti*. V naslednjem poglavju bomo to natančneje pojasnili.

A kljub temu se transracionalno, nedoumljivo po svojem bistvu ne nahaja neke daleč stran, ni nam skrito. Nasprotno, ker sovpada z bitjo v njeni brezpogojnosti, je povsem očitno navzoče v slehernem ozaveščanju realnosti, če le imamo oči, da bi ga videli. Najbolj domače, to, kar nas z vseh strani obdaja in prežema, to, v čemer živimo, delujemo in smo – se pravi realnost kot taka – sovpada z nedoumljivim. Vse doumljivo in razumljivo, vse, kar je mogoče zapopasti s pojmom, je v njem zakoreninjeno in ima smisel prav v povezavi z njim.

A prav zato vse doumljivo in spoznatno s pomočjo pojmov – tudi v primeru, da so vsebine v njih zapopadene popolnoma adekvatno – še vedno ne ustreza *sami realnosti*. Tu se skriva globlji in povsem upravičeni smisel slehernega *skepticizma*. Samo v zelo grobi in nebogljeni formi se skepticizem omejuje na trditev, da bit – ki se jo v tem primeru razume kot nekaj v sebi določenega in zato principialno, s pomočjo pojmov v popolnosti doumljivega – zaslanja gosta, nepredirna tančica, ki je ne moremo odstraniti ali odgrniti, in je zatorej pred nami za vedno *skrita*. To neotesano trditev je seveda mogoče preprosto ovreči – tako, da pokažemo njeno notranjo protislovnost. Gre namreč za to, da je *trditev že sama po sebi* – v kolikor nastopa kot smiselna teorija s težnjo po tem, da postane *resnica* –, metafizična vednost, prodor „v globino stvari“. Skeptik je moral sam že otipati to tančico, morda celo pokukati za njo, da se je lahko z gotovostjo prepričal, da je nepredirna in da se za njo skriva bit. V resnici *ima skeptik v misli prav to*, čeprav se zvečine tega jasno ne zaveda in zato slabo izraža svojo misel. Skeptik je človek, ki pozna neko skrivnost, ki se metafiziku z njegovim vzvišenim načrtom vse doumeti in spoznati s pomočjo pojmov, izmika. A kaj pravzaprav ve skeptik, v kaj je „posve-

čen“? Zakaj se tako sladko smeji ob zavesti lastne prednosti, kot človek, ki je izkusil nekaj oziroma na lastne oči videl nekaj, o čemer drugi lahko le snujejo nezadovoljive teorije in hipoteze? Dojel je prav nedoumljivost, ki je imanentna biti kot taki, zapopadel jo je v izkušnji in zato vidi tisto, česar dogmatik noče ali ne more videti: transracionalnost, nepojasnljivost, neizrekljivost, ki tvori sólo bistvo realnosti. Vse sodbe in teorije se dotikajo samo površine biti, njene „tančice“, ne pa realnosti, ki se skriva za njo. Ta realnost nam je sicer res dana, lahko jo zapopademo (prav to dejstvo skeptik v svoji „teoriji“ ponavadi pozabi omeniti) – a dana in zapopadljiva je le kot *nedoumljivo po svojem bistvu*. Vedoča, učena *nevednost*, ki jo pridiga skeptik, je sama po sebi najgloblja *vednost*.

4. Realnost

Nedoumljivo v sebi kot brezpogojna bit pa ima še neko lastnost, kar pomeni, da gremo v analizi njegovega konkretnega ustroja lahko še dlje. Ker nedoumljivo ne samo ne sovpada s tistim, kar je doumljivo v pojmihih, ampak tudi – kot smo pokazali – presega meje sleherne predmetno-misljive biti, preprosto ne more sovpadati z nobeno „motrljivo“ bitjo. Kajti tisto, kar je lahko motreno, zunaj sebe predpostavlja motrenje in motrečega; kaže pa se nam vseeno na podoben način kot predmetna bit, kot nekaj, kar nekako „stoji pred“ nami in k čemur se približamo od zunaj, da bi ga zapopadli s spoznavnim pogledom. Nasprotno pa moramo avtentično brezpogojno bit misliti kot avtentično vsezaobjemajočo edinost in temelj vsega preostalega nasploh, zato preprosto nič ne more ostati zunaj nje.

Zdaj smo se prepričali, da je glavna pomanjkljivost slehernega idealizma ta, da ne opazi, da je sólo „mišljenje“ oziroma „zavest“ prav tako nekaj *bivajočega*, tj. da je del ustroja brezpogojne biti. A če je to tako, če so „mišljenje“,

„znanje“, „zavest“ prav tako del biti, to sodbo lahko obrnemo in rečemo, da avtentično brezpogojno bit zapopadamo le takrat, ko v njej upoštevamo element „mišljenja“, „znanja“ ali „zavesti“.

Že pri analizi idealne biti smo se nekako nehote znašli na točki, kjer se nismo mogli zadovoljiti s samim „misljivim“ v smislu nečesa objektivnega, in smo v samem „misljivem“ povsem očitno opazili sledi nečesa drugega, in sicer *same* „*misli*“ (razumljene ne kot človeški psihični proces, temveč kot univerzalna „potenca misli“). Nikakor ni naključje, da ima beseda „ideja“ dva pomena: označuje to, kar „se misli“, kar se „nahaja v misli“, pa tudi v sebi nahajajočo se „bitnost“ [сущность], ki se misli le odkriva oziroma jo lahko v misli zapazimo. Stoletja trajajoči spor med logičnim „realizmom“ in „nominalizmom“ (ali „konceptualizmom“; tisti, ki je podkovan v filozofiji, ve, da se je ta spor začel v časih Sokrata in Platona in da še danes buri duhove), tj. spor, ali „ideja“ „obstaja“ samo v „zavesti“, v „mišljenju“, ali pa jo moramo priznati za „realnost“ izven mišljenja, je posledica dejstva, da „ideja“ hkrati predpostavlja tako eno kot drugo – ideja je realnost, ki stoji nekako na pragu med „bitjo v mišljenju“ in „bitjo v sebi“. A ker je idealna bit neodstranljiv element brezpogojne biti, se je v slednji nemogoče orientirati, jo zapopasti v njeni celoti, če pri tem ne upoštevamo same potence „mišljenja“ oziroma „spoznanja“.

Ta moment „spoznanja“, idealnega „posedovanja“ vsebine biti, ki ga mislimo kot posebno realnost, običajno označujemo z izrazom „subjekt spoznanja“, pri čemer ta pojem nekako istovetimo s pojmom „jaz“. Znano je, da je Descartes (veliko prej pa že sv. Avguštin) v trditvi *cogito, ergo sum* videl dokaz, da je skrajna očitnost biti prav v tej realnosti „spoznavajočega“. O tem, kaj natančno označuje „jaz“ (oziroma, natančneje, „jaz sem“), bomo govorili v nadaljevanju. Problematika „teorije vednosti“, kakor se je razvijala od Descartesa pa vse do nemškega idealizma in neokanto-

vstva, dokazuje, da istovetenje samoočitne neposredne biti s „subjektom vednosti“, tega pa z „jazom“, povzroča mnogo težav in nejasnosti. Teh se je zavedal že sam Descartes, saj je kot nujen pogoj biti omejenega „jaza“ določil prvotno samoočitnost Boga kot brezpogojne neskončne biti; po isti poti sta bila primorana iti nemški idealizem in poznejše neokantovstvo, ki sta „jaz“ zamenjala z „absolutom“, „duhom“ oziroma „zavestjo nasploh“. Ne bomo se poglobljali v celotno problematiko, ampak se bomo zadovoljili s preprosto ugotovitvijo, da so filozofi v potenci „mišljenja“, „vednosti“ ali „zavesti“ nedvomno zatipali moment brezpogojne biti, ki se ga ne da zapopasti v formi „dano“ oziroma „je“ (v formi, ki, kot smo pokazali, kaže na globino, iz katere vznika predmetna bit), temveč v popolnoma drugi formi *danosti samemu sebi* oziroma „posedovanja“. Forma „dano“ namreč očitno predpostavlja tudi tistega, *komur* je dano, pa tudi sam fakt „posedovanja“. Brezpogojna bit je tako „bit za sebe“, saj vsebuje ne samo vse, kar je dano, temveč tudi tistega, komur je dano, pa tudi sam odnos danosti oziroma posedovanja. To seveda ne pomeni, da moramo brezpogojno bit misliti kot neko vsezaobjemajočo „zavest“ po vzoru individualne zavesti, tj. kot nekaj v stilu „svetovne duše“ oziroma „svetovnega jaza“. Lastna ji je namreč zgolj in samo potencia mišljenja oziroma zavesti in v tem smislu vsebuje tudi moment „subjektivnosti“, a v kakšni obliki in v katerih konkretnih točkah biti se odkriva in realizira ta potencia – to ostaja povsem odprto. Če stvar razumemo pravilno, se nam kot očitno pokaže le nekaj: brezpogojna bit ni nekaj, kar bi moralo biti razkrito in osvetljeno *od zunaj*, s strani neke druge instance biti, ki je v odnosu do nje *zunanj*a (kaj je sploh lahko *zunaj* oziroma *za mejami* brezpogojne, vsezaobjemajoče biti?); nasprotno, ta bit je taka, da *ima samo sebe*, je izvorna edinost „imečega“ in „imetega“ oziroma edinost biti kot *biti za sebe*, „idealnega“ *posedovanja samega sebe*.

Predem ocenimo, kakšen pomen ima ta korelacija za

našo témo, moramo na kratko ugotoviti, da se v doumetju biti kot nečesa „imečega“, se pravi momenta subjektivnosti kot integralnega momenta same brezpogojne biti, skriva *ključ do rešitve problema transcendentnosti*. V prvem poglavju smo pokazali, da je pravi *pomen* relacije transcendentnosti v tem, da naše spoznanje predpostavlja, da „imamo“ oziroma da je ob nas „navzoče“ neznano (x), in sicer kot tisto, na kar se lahko usmeri naš spoznavni pogled in v čemer odkriva spoznatne vsebine. A na vprašanje, kako oziroma zahvaljujoč čemu je mogoče to „imetje“ oziroma „posedovanje“, nismo odgovorili. Zdaj vidimo, da je to posedovanje utemeljeno v *sami* brezpogojnosti biti. „Jaz sem“ ni vase zaprta, avtonomna in samozadostna sfera biti; „jaz sem“ pomeni samorazodetje v nas, samorazodetje momenta „posedovanja“, „imeti“, tj. momenta, ki sam pripada brezpogojni biti. Prav zato je z vsakim „jaz sem“ neposredno dano tudi „ono (bit objekta) je“ v vlogi drugega, korelativnega momenta biti – ne moje biti, temveč vsezaobjemajoče biti nasploh. Ta vsezaobjemajoča bit je vedno in neukinljivo *z nami, pri nas in za nas*, in sicer neodvisno od tega, kaj v konkretnem trenutku v njej „odkriva“ oziroma „dojema“ naš spoznavni pogled, to pa zato, ker *smo mi sami v tej biti*, vznikamo iz nje, se potapljamo vanjo in se zavedamo samih sebe zgolj in samo *prek njenega samorazodevanja v nas*. Brezpogojna bit – in s tem bit vsega, kar presega naše meje – je na ta način skrajno samoočitno in miselno neukinljivo soprisotna v vsakem aktu našega samozavedanja.

Ta rešitev uganke transcendentnosti, ki smo jo podrobno opisali v *Predmetu vednosti*, nam je na tem mestu potrebna le toliko, kolikor pripomore k boljšemu razumevanju tistega, kar razumemo pod *bitjo v njeni brezpogojnosti*. Ker pa je večina izmed nas nehote in nekako naravno nagnjena k temu, da besedo „bit“ razume kot bit tistega, kar je „sámo po sebi“, „neodvisno od nas“, ta beseda ni primerna za označitev tistega, kar smo pravkar doumeli. Od zdaj na-

prej bomo to brezpogojno vsezaobjemajočo bit imenovali „realnost“ (v posebno ekspresivnem dometu te besede) in jo tako ločili od „biti“ v običajnem pomenu (pozneje bomo sicer videli, da tudi na ta način še nismo zaobjeli pravega, najglobljega, resnično vsezaobjemajočega smisla realnosti). Samó realnosti je lastna absolutnost: v konkretni, za-sebe-bivajoči vseedinosti, ki ne samo zaobjema sleherno bit, ampak jo vsebuje kot enega izmed svojih momentov hkrati z njenim samorazodetjem, njeno danostjo sami sebi oziroma spoznavnim posedovanjem same sebe, je dosežena avtentična vseedinost. Realnost kot edinost *biti* in *resnice*, kot edinost ozaveščane oziroma doživljane biti in samega principa zavedanja oziroma življenja je sama *neposrednost* kot brezpogojno neizrazljivo, neizrečeno bistvo tistega, kar v zadnji instanci za nas pomeni realnost. Šele tukaj je dokončno presežena vsa predmetna vednost, s tem pa tudi celotna predmetna bit, in sicer zato, ker jo zamenja neposredno *samovédenje same sebi razodevajoče se realnosti*.

Zdaj smo še nekoliko globlje prodrli v smisel realnosti kot nedoumljivega po svojem bistvu. O realnosti kot taki ne moremo reči ničesar ne samo v omenjenem smislu, tj. zato, ker je sama realnost *x*, ki je kot tak vedno samo osebek in nikoli povedek (tj. tisto, kar je izraženo v vsebini sodbe); realnost tudi ni samo temelj vseh s pojmi izrazljivih vsebin, temelj, ki ga motrimo onstran sleherne abstraktne vednosti. Smisel realnosti v njeni absolutnosti, do katerega smo se dokopali, sega še dlje. O realnosti ne moremo ničesar „izjaviti“ tudi zato, ker v odnosu do nje ni mogoče uresničiti pojma „izjava“ – ne samo kot sodbe z logično določeno vsebino, ampak kot *ozaveščanja nasploh*, ki se nanaša na nekaj zunaj njega. Ta realnost *nam* na splošno že ni več „dana“: dana je *le sami sebi* – *nam* pa le toliko, kolikor smo mi sami ta realnost. Ta realnost ni predmet motrenja, analize, razmisleka; v nemem, neizrekanem doživljanju *sama* molče *izjavlja sebe*. V tem smislu je podobna obliki biti „jaz sem“, samoočitni

realnosti te oblike biti, ki prav tako *sama izjavlja sebe*. Pri tem pa ne smemo pozabiti (spet v nasprotju s slehernim idealizmom), da se ta realnost ne izčrpa z obliko „jaz sem“, ampak se uresničuje in razkriva samo v brezpogojno prvotni in neizrečeni edinosti „*sem-je*“.

Tu se sleherne besede izkažejo za neustrezne, lahko se trudimo le pojasniti, kaj mislimo, oziroma nagovoriti človeka, naj s pomočjo zavestne udeležbe v tej samorazkrivajoči se realnosti skuša zapopasti njeno neizrečeno bistvo. Tu ni odgovora ne vprašanja, ni vednosti ne nevednosti. Brezpogojno nedoumljivo bistvo realnosti kot avtentične vseedinosti se razodeva – tako kot Bog po besedah Izaije – tistim, ki je ne iščejo in po njej ne sprašujejo, kajti tisti, ki jo iščejo in ki po njej sprašujejo, predpostavljajo, da je navzoča nekje daleč, nekje zunaj in jo zatoorej nujno zgrešijo, tako kot bi zgrešili lastne oči, če bi jih začeli iskati nekje pred seboj. Nedoumljivo bistvo realnosti se razodeva samo tistim, ki je ne iščejo, ampak jo preprosto *imajo*, jo *uživajo* in sami v njej *prebivajo*, *hkrati* pa so sposobni imeti *oči odprte*.

Ta realnost je tisto, kar se je indijski misli razodelo kot *brahman* – kot to, kar spozna ne spoznavajoči, temveč tisti, ki ne spozna –, in ki hkrati sovпада s poslednjo brezdanjo globino naše lastne biti – *atman*.

Slutimo, da je nepotrpežljivi bralec že dolgo časa poln čisto praktičnih ugovorov. Kaj se nas, živih ljudi, tiče to najgloblje in vsezaobjemajoče bistvo realnosti, ta indijski *brahman*, v katerem brezupno tone in se raztaplja vse konkretno in edinstveno, kar tvori pravi smisel našega življenja? V razmišljanju o resničnem smislu realnosti smo očitno zašli v take abstraktne višave, na katerih skoraj ni več mogoče dihati, celoten konkretni svet stvari in živih bitij, kjer se odvija naše življenje, pa smo pustili daleč pod seboj. A ne glede na to, kako naraven se zdi ta ugovor, kako spontano nam pade na pamet, je vseeno zgrešen, tako kot je zgrešeno običajno mnenje, da se filozofija nasploh ukvarja

z „abstrakcijami“ in zanemarja vse konkretno. V bistvu je ravno nasprotno: realnost v tem svojem bistvu, ki se nam je tukaj razkrilo, je nekaj maksimalno *konkretnega*, v primerjavi s čimer je vse drugo, kar imamo navadno za konkretno, zgolj abstrakcija. A čeprav je splošno bistvo realnosti blizu tistemu, kar se je indijskemu mišljenju razodelo v obliki *brahmana*, ta realnost ni navzoča samo v izkušnji osamelega, vase zazrtega motrilca, temveč tvori bistvo vsakodnevene in sploh sleherne izkušnje vsakega izmed nas. Naj to na kratko razložimo.

Ko smo zgoraj govorili o pojmu „dejanskosti“, smo prišli do ugotovitve, da dejanskost ne izčrpa celotnega ustroja naše izkušnje, temveč da predstavlja zgolj urejeno in izklesano „zgradbo“, za njenimi mejami pa ostajajo – tako kot kup opek, ki se kaotično valjajo okoli gradbišča – neuporabljene (v pomenu elementov dejanskosti) realnosti, ki jih zato imenujemo „subjektivne“. Ta podoba, ki je bila povsem ustrezna za pojasnitev pojma „dejanskosti“, se izkaže za popolnoma neustrezno, ko želimo z njo pojasniti strukturo naše neposredne izkušnje. Ker se realnosti zavedamo zelo konkretno, tj. ker nam je dejansko dana v *neposredni* izkušnji, se nikakor ne *razpade* na abstraktno misljiv in urejen sistem „dejanskosti“ ter na kaotične ostanke neizkoriščenega surovega materiala, ki to dejanskost obdaja. Realnost potemtakem nikakor ne razpada na „zunani svet“ ter na „notranja subjektivna doživljanja“, ki ta svet obdajajo oziroma ga spremljajo. Nasprotno, to realnost v vsej njeni konkretnosti – pa ne samo realnost kot vsezaobjemajočo vseedinost, temveč poljubno delno vsebino izkušnje – neposredno doživljamo kot *nekakšno konkretno polnost in organsko edinost*. Ko uživam ob čudovitem razgledu, ko motrim sončni sij, modrino neba ali morja, zeleno rastlinje, aromo cvetic, ali pa ko vstopim v sobo in s pogledom premerim pohištvo, stil, ki ga tvori celota stvari, ki se v njej nahaja, ko zaznavam psihične vibracije, ki jih oddajajo njeni stanoval-

ci, ali pa ko se družim s konkretnim človekom, pri čemer njegova zunanja podoba, njegovo notranje bistvo skupaj z njegovimi besedami in dejanji nekako „vstopajo vame“ – v vseh teh in nešteti drugih primerih neposredna realnost, ki mi je dana v konkretni izkušnji oziroma, natančneje, ki je zame navzoča in ki jo doživljam, ni „dejanskost“, tj. ni zame zunanja predmetna bit, temveč je celostna edinstvo zavesti in ozaveščanega, doživljanja in njegove vsebine, skratka, je – aplicirana na organski, delni odsek biti – taista neizrečena, sama sebi razodevajoča se, sama sebe spoznavajoča realnost, katere bistvo smo na splošno opisali zgoraj. Realnost v tem smislu sovпада z *življenjem* v najbolj polnem in konkretnem pomenu te besede – ne z *mojim* življenjem, ki bi ga zoperstavljal nečemu drugemu, zunanjemu, temveč z *življenjem* nasploh, del katerega sem tudi jaz sam, lahko bi celo rekli – z univerzalnim življenjem v danem, konkretnem odseku. Pogled na nočno nebo s skrivnostno-zapletenim vzorcem svetlečih se in mežikajočih točk, s skrivnostnim molkom temnih, neprodornih nebesnih globin, s prežemačim me globokim spoštovanjem in občutjem tako moje osamljenosti pred obličjem tega neba, kot tudi moje povezanosti z njim – vse to skupaj vzeto, kot nedeljiva edinstvo, je v *večji meri realnost* kot pa astronomska „dejanskost“, ki mi jo ponuja astronomska teorija (in ki je, vsaj v podrobnostih, vedno ovrgljiva).

Pravzaprav vedno živimo v dveh dimenzijah: v sferi *orientacije* v „dejanskosti“ kot *delu* realnosti, ki ga miselno, tj. abstraktno izoliramo in racionalno izražamo s pojmi (delu, ki je, kot smo videli, po svojem obsegu nedoločen), kjer privzamemo ustrezno držo v odnosu do tega „dejanskega sveta“, ter v sferi neposredne *realnosti* v njeni vsezaobjemajoči in vseprežemajoči konkretni polnosti. „Dejanskost“ je tisto, kar je v realnosti doumljivo (čeprav, kot smo pokazali, tudi v ustroju dejanskosti naletimo na moment nedoumljivega po bistvu, in sicer zato, ker dejanskost ni neka zaprta,

samozadostna celota, temveč je potopljena v temen „ocean“, v globini in na bregovih pa tako rekoč neposredno prehaja vanj); sama *realnost*, iz katere vznika ta dejanskost – prav zato, ker sovпада s samo konkretnostjo – pa je *nedoumljivo po svojem bistvu*. Lahko jo imamo, lahko smo v njej udeleženi – oziroma, natančneje, ne moremo ne biti udeleženi v njej; bistvo realnosti kot „živega življenja“ (če uporabimo prelep izraz Dostojevskega),¹⁸ ki ni predmet misli, nam ni dostopno od zunaj, ampak se zlija v nas in izhaja iz nas, sovpada, kot smo videli, prav s tem, kar smo poimenovali „nedoumljivo po svojem bistvu“. To je večna skrivnost, v kateri in katero živimo, ni nekaj oddaljenega in skritega, temveč nekaj, kar očitno zaznavamo, natančneje, kar doživljamo – je sebi samorazodevajoča se realnost, v svoji večni, bitnostni skrivnostnosti. In prav to realnost imamo, ne razodeva se nam samo na razredčenih višavah filozofskega motrenja, uperjenega v vsezaobjemajočo vseedinost; vseedinost namreč ne bi bila to, kar je, če kot celota ne bi bila navzoča v vsaki posamezni točki, v najmanjšem odseku biti. Filozofski razmislek igra tukaj le skromno vlogo – če uporabimo izraz nesmrtnega Sokrata – babice, ki pomaga, da se v obliki in besedi rodi tisto, kar imamo kot neizrečeno vedno že v sebi in pri sebi, kar *sámo je* v nas in za nas v slehernem trenutku življenja oziroma, natančneje, kar je *bistvo* tega, kar razumemo pod besedo „je“, oziroma, še natančneje, kot smo rekli zgoraj: kar razumemo pod neizrazljivo edinstvo „sem-je“, ki je sama realnost. Tisti, ki ne razume te samoočitnosti realnosti v njeni nedoumljivosti, ki ne razume radikalne razlike med *sámo realnostjo* in „*dejanskostjo*“ – tisti je preprosto rojeni slepec.

★

Lahko bi dobili vtis, da smo s tem, ko smo prišli do pojma realnosti v njegovem vsezaobjemajočem smislu, ki sega

¹⁸ Izraz iz *Zapiskov iz podtalja* (op. prev.).

preko tega, kar običajno razumemo pod „bitje“, že izčrpali našo témo – in pojasnili „nedoumljivo“. V resnici seveda ni tako. S tem ko smo zapopadli realnost v njeni neposrednosti in konkretnosti kot sebi razodevajoče se, kot živo in doživljano nedoumljivo, smo se znašli na pragu, za katerim nam bo šele prvič dostopna avtentična realnost v konkretnih formah njene pojavnosti in razodevnosti. A preden stopimo čez prag na pot, ki nas bo vodila na omenjeno področje, se moramo najprej še enkrat ozreti nazaj in razmisliti o *metodološki* naravi tistega, kar smo do zdaj dosegli.

ČETRTO POGLAVJE

O učenih nevednosti (*docta ignorantia*)

Doslej smo analizirali nekatere ravni oziroma forme razkrievanja nedoumljivega. A kaj to pravzaprav pomeni in kako je bilo to sploh mogoče? Zdi se namreč, da o „nedoumljivem“ *per definitionem* ni mogoče reči ničesar razen tega, da je pač nedoumljivo. Pa vendar smo imeli med našimi razmišljanji občutek, da smo jasno spoznali nedoumljivo kot *táko*, da smo v njem odkrili posamezne plati oziroma momente, ne da bi ono *sámo* prenehalo biti nedoumljivo. Pri tem seveda ne moremo reči, da smo se v tej zapleteni situaciji znašli naključno, nehote oziroma iz nepremišljenosti, in da smo pri tem osamljeni. V tem smislu namreč delimo usodo vseh motrečih, filozofirajočih mistikov. Ti enoglasno zatrjujejo, da je On, Bog, nedoumljiv, neizsledljiv, neizrazljiv, neubesedljiv, hkrati pa podrobno opisujejo prav to skrivnostno in neizrazljivo Božje bistvo. Videti je torej, da vseeno obstaja neka možnost spoznavati in opredeljevati nedoumljivo *prav kot táko*. A kako naj razumemo in pojasnimo tako možnost?

Premagovanje zanikanja

Najprej bomo ponovno poskušali razumeti, kaj pravzaprav pomeni „spoznavati“. Temeljni pogoj slehernega spoznanja je *razlikovanje*, orodje, ki nam pomaga razlikovati, pa je *zanikanje*. Nekaj smo spoznali, v kolikor smo uvideli, da je nekaj „*takšnega*“; „takšno“ pa je zato, ker „*ni drugačno*“, ker se „razlikuje“ od vsega drugega, izstopa iz njega, pri čemer to „drugo“ ni pred „takšnim“, ampak oba vznikata hkrati, in sicer prav v medsebojni razliki, v ločitvi enega od

drugega. A kot smo videli v drugem poglavju, je tudi moment „biti isti“, „istoveten s samim seboj“ vsega spoznanega neločljivo povezan s konstitutivno formo „*nedrugačnosti*“ [неинаковость]. Spoznavati pomeni določevati, zapopadati kot določenost, forma določenosti pa se prvotno rojeva iz zanikanja. Prav v tem je, če uporabimo Heglov izraz, „ogromna moč zanikanja“,¹⁹ ki ga spreminja v univerzalno orodje spoznanja.

Nedoumljivo – to, kar ni dostopno spoznanju – se mora očitno nahajati onstran zanikanja, za njegovimi mejami. Ampak kako ga v tem primeru sploh lahko določimo in spoznamo *prav kot nedoumljivo*?

Neposreden odgovor mora biti takle. Če sleherna določitev oziroma spoznanje temelji na zanikanju, mora očitno tako biti tudi tukaj. A v tem primeru mora zanikanje nastopati in funkcionirati kot *potencirano zanikanje*, in sicer kot *zanikanje samega zanikanja*. Kajti ko pravimo, da se nedoumljivo nahaja *zunaj* meja zanikanja, da je zanikanje v zvezi z njim neuporabno, in celo ko to zanikanje izražamo z besedo „nedoumljivo“, hkrati izražamo tudi to, da mislimo s pomočjo momenta „*ne*“, le da je v tem primeru ta „*ne*“ usmerjen *na sam „ne“*. Resnična moč zanikanja je prav v tem, da ohranja svojo veljavo tudi takrat, ko je usmerjeno na samega sebe, na princip, ki ga vzpostavlja. In če zanikanje posameznega zanikanja, tj. poljubne negativne sodbe (nekakšen seštevek dveh zanikanj, kot recimo sodba „A ni ne-A“), skladno z načelom „izključitve tretjega“ ne vodi do ničesar novega, temveč le sklepa resnično, dokončno *pozitivnost* vsebine, ki se prvotno konstituira prav prek zanikanja tega, kar to zanikanje vsebuje (tako da je A *prav to*, kar ni ne-A), nas zanikanje *samega zanikanja*, *načela* zanikanja (*potencirano zanikanje*) vpeljuje v povsem novo sfero biti. Sicer pa sta obe, prvo in drugo, tj. dvojno, sumirano zanikanje, ki konstituira *sámo* določenost, in drugo zanikanje,

19 Iz Heglove *Fenomenologije duha* (op. prev.).

zanikanje samega zanikanja (*potencirano* zanikanje), tesno povezani med seboj. Če smo se zgoraj (v prvem poglavju) prepričali, da določenost vznika – in sicer prav prek dvojnega zanikanja, tako, da nekaj dojemamo prav kot „takšno *in ne drugačno*“ – iz metalogične edinosti in je zunaj te povezave pravzaprav nemisljiva, zdaj taisto korelacijo lahko izrazimo na sledeč način: vse določeno kot „takšno *in ne drugačno*“ predpostavlja kategorialno formo „*ne-drugačnosti*“ (*non aliud*, tj. „ne drugo“, v katerem Nikolaj Kuzanski prepoznava najvišji formativni princip biti in vednosti). Sama „ne-drugačnost“ pa ni nič drugega kot razodevajoče se nedoumljivo, ki ga zapopadamo in spoznavamo prav na način, da v zvezi z njim *zanikujemo zanikanje*. Le tako je mogoče doumeti nedoumljivo kot tako – nedoločeno lahko določimo prav *kot* nedoločeno. Če vse določeno temelji na načelu „ali eno, ali drugo“ (*aut – aut, entweder – oder*), tj. na izbiri med „enim“ ali „drugim“, na zavržbi enega v korist drugega oziroma favoriziranju enega na škodo drugega, v našem primeru zanikujemo sam princip „ali-ali“ in ga hkrati nadomeščamo s principom „in eno in drugo“ (*sowohl – als auch*). Samo tako imamo nedoumljivo kot *vsezaobjemajočo polnost*, kot neskončno – za razliko od vsega določenega, ki je kot *tako omejeno* in izključuje vse, kar je drugačno, ga odriva oziroma izločuje. V taki podobi „nedoumljivega“ kot brezmejne, vsezaobjemajoče polnosti se nam nedoumljivo ne kaže v praznem, brezvsebinskem smislu kot tisto, o čemer ne moremo reči ničesar, temveč v *svojem polnovrednem pozitivnem pomenu*. Tisto pa, kar smo imeli za golo nevednost, se izkaže za svojevrstno vednost – za najglobljo, najbolj adekvatno vednost.

Ker abstraktna vednost temelji, kot smo videli, na uvidu metalogične edinosti, ki sega preko njenih meja, je vsakršen „*ali – ali*“, ki tvori bistvo *pojma*, sam zakoreninjen v principu „*in eno in drugo*“. Pustimo ob strani razširjen pomen zanikanja kot preproste ovržbe zmote (pomen, ki je

zapeljal veliko število filozofov; k njemu se bomo še vrnili) in še enkrat poudarimo, da zanikanje v svojem logičnem oziroma predmetnem pomenu označuje razlikovanje, uztje različnega in razlikujočega se. A razlikovanje med „enim“ in „drugim“ očitno predpostavlja tudi povezavo med njima – in s tem njuno višjo, metalogično edinost. Če ima za sleherno abstraktno vednost (pojmovno vednost) in za sleherno z abstraktno vednostjo pogojeno praktično držo univerzalen pomen princip „*ali – ali*“, tj. odločna in jasna potrditev oziroma sprejetje *enega* ob enako odločnem zanikanju in zavržbi *drugega*, pri tem nikakor ne smemo pozabiti, da zdrav, razumen in uresničljiv smisel drže „*ali – ali*“ sam predpostavlja širšo perspektivo, širše in bolj poduhovljeno videnje, ki ga izraža načelo „*in eno in drugo*“. To ni zgolj praktična zapoved – zapoved potrpežljivosti, duhovne širine, dovzetnosti in občutljivosti za tuje, zavrženo, za nas nesprejemljivo, tj. duhovne atmosfere, ki bi morala prežemati sleherni idejni boj, ki se ne želi sprevreči v nesmiseln, poguben fanatizem. To je hkrati tudi temeljna, čisto teoretična ontološka resnica. Sleherno zanikanje, ki tvori bistvo načela „*ali – ali*“, *sámo po sebi* predpostavlja tudi *zanikanje zanikanja*, na osnovi katerega se nam razpira sfera delovanja načela „*in eno in drugo*“. Če je zanikanje nasploh princip določevanja in doumevanja, potem tudi *sámo* zanikanje *doumevamo* in *določamo* s pomočjo zanikanja – in sicer s pomočjo zanikanja samega zanikanja. *Zanikanje zanikanja je resnični uvid temelja in smisla zanikanja*.

Ker smo stopili na pot razbiranja nedoumljivega kot sfere zanikanja zanikanja, smo dolžni iti po njej do konca in dosledno uresničiti to miselno držo. Vendar pa pri tem naletimo na svojevrstno težavo. Kot prvo je kategorialna forma „*in eno in drugo*“ povsem neadekvaten rezultat te metalogične drže, ki presega zanikanje. Načelo „*in eno in drugo*“ namreč predpostavlja navzočnost tako „*enega*“ kot „*drugega*“, navzočnost raznolikosti; celota oziroma vseza-

objemajoča polnost se tako izkaže kot nekakšna vsota oziroma skupek vseh delnih vsebin. A realnost je v svojem metalogičnem bistvu nedvomno nekaj povsem drugega kot le navaden skupek njenih lastnih, posameznih vsebin; te vsebine so „ločene“ le toliko, kolikor so že *določenosti*, tj. kolikor so podrejene načelu določenosti, s tem pa tudi, kot zdaj že vemo, načelu razlikovanja, tj. zanikanja. Kategorikalna forma „in eno in drugo“, ki predpostavlja tako „eno“ kot „drugo“, očitno v enaki meri predpostavlja tudi formo „ali – ali“ (ki pravzaprav konstituira realnost kot „eno“ in „drugo“), tako kot slednja predpostavlja prvo. Forma „in eno in drugo“ ter forma „ali eno ali drugo“ sta potemtakem le korelativna momenta, ki se nahajata tako rekoč na eni in isti ravni, v isti ravnini biti. To pomeni, da s formo „in eno in drugo“ nikakor nismo prodrli v želeno globino biti. Ker pa si resnično prizadevamo, da bi – s pomočjo zanikanja zanikanja – prodrli v globinski sloj biti, v njegovo metalogično edinost, sta tudi načeli „in eno in drugo“ oziroma „ali – ali“ za to nalogo neprimerni. Ta globinski sloj, ki je prvotna edinost, mora biti nekaj popolnoma preprostega, notranje edinega (pa čeprav kot taka pomeni edinost edinosti in raznolikosti ter iz nje izvirajo vse razlike med posameznimi vsebinami). V tem smislu nedoumljivo ni *niti* „in eno in drugo“ *niti* „ali – ali“; nedoumljivo ni *ne eno ne drugo*. V kolikor smo sposobni do konca osmisлити to, do česar smo prišli, moramo reči: nedoumljivo temelji na tretjem načelu, in sicer na načelu „*ne eno ne drugo*“. Nedoumljivo je popolnoma od-vezana [отрешенное] bit – ni vsezaobjemajoča polnost, ampak prej „nič“, „tiha puščava“ (*die stille Wüste* Mojstra Eckharta) – absolutna edinost, ki sicer res utemeljuje, nekako rojeva iz sebe vsakršno raznolikost, vendar samo *kot* čista edinost presega vsakršno raznolikost. V tem smislu Nikolaj Kuzanski pravilno ugotavlja, da Absolutu posamezne določitve niso lastne *ne razločevalno* (v formi „ali – ali“), *ne povezovalno* (v formi „in eno in drugo“). Ab-

solutno je „nedrugáčnost“, *non aliud* – *neizrečeno*. Na ta način se obličje nedoumljivega nepričakovano spremeni. Še nedavno se nam je zdelo ustrezno, da ga opredelimo kot vsezaobjemajočo polnost. Zdaj, ko smo ga prisiljeni razumeti globlje, skozi načelo „ne eno ne drugo“, ga vidimo kot *nič*, naša vednost o njem pa je vednost o nekem *nič* in je v tem smislu čista *nevednost*. Očitno je samo na ta način mogoče prodreti v nedoumljivo in ga razumeti kot absolutno v njegovi popolni od-vezanosti (ustrezno prvotnemu pomenu besede „absolutno“, ki, kot vemo, pomeni „od-vezano“).

Pa vendarle se tudi tukaj zapletemo v antinomijo. Po poti *zanikanja* zanikanja smo neopazno prišli do *potrditve absolutnega zanikanja*. S tem ko smo si prizadevali preseči vsakršno razlikovanje in celo sámo načelo razlikovanja, smo v končnem le potrdili nekaj popolnoma ločenega, od-vezanega, izoliranega. Vse besede, ki smo jih pri tem uporabljali – „odvezano“, „ločeno“, „ki *ne* vsebuje raznolikosti“, „*nič*“, „predmet *nevednosti*“ – vsebujejo zanikanje. Sicer pa ni težko razumeti, kako smo prišli do tako paradoksalnega zaključka. Res je, da smo *zanikali* zanikanje, a še vseeno smo pri tem prav *zanikali*. Da bi *presegli* zanikanje, smo sami uporabili *zanikanje*, se pravi taisto načelo, ki smo ga želeli preseči; in to načelo se nam zdaj maščuje. Nekaj namreč moramo priznati, in sicer to, da je zanikanje zanikanja v vsakem primeru zanikanje, da sodi pod splošni pojem zanikanja, kar pomeni, da vsebuje element *omejevanja, izključitve „drugega“*. Še več, šele v tem zanikanju, ki ga nismo po naključju poimenovali *potencirano* zanikanje, prvič pride do izraza „ogromna moč zanikanja“, sámo zanikanje pa se sprevrže v uničujočo silo. Kajti če običajno zanikanje sicer določa in nekako obarva vse, konstituira oziroma prežema celotno miselno vsebino v zanikanju z momentom *omejenosti*, pa prav s tem izraža bogastvo *pozitivne* vsebine v vsej njeni raznolikosti. Tu, kjer pa smo si prizadevali preseči zanikanje prek zanikanja samega, se je to pred nami raz-

raslo v nekakšno pošast *vseuničujočega, vsezaobjemajočega zanikanja*. To, kar smo iskali – tj. pozitivni pomen nedoumljivega – se nam je moralo zato pokazati kot *nič*, kot čisto zanikanje. A če je *nič* (ki ni nič drugega kot *nič*), pomeni, da ima vse preostalo, vso polnost pozitivne biti *zunaj sebe*. A v takem primeru nikakor ni absolutno, ni vsezaobjemajoča polnost, vseedinost, ki smo jo iskali.

Naš poskus, da bi zanikanje presegli z novim zanikanjem, je bil tako kaznovan, in sicer prav s pomočjo sile samega zanikanja. Z drugimi besedami: ker zanikanje tvori konstitutivno načelo logične oziroma abstraktne vednosti, je v svoji potencirani obliki, tj. kot zanikanje zanikanja, prav tako neprimerno za doumetje nadlogičnega, transracionalnega kot takega. Če se izrazimo še drugače: ko smo pri zanikanju zanikanja načelo „ali – ali“ *zamenjali* z načelom „in eno in drugo“, smo očitno tudi sami podlegli moči drugega „ali – ali“: zavzeli smo pozicijo *izbire* enega izmed teh dveh načel (s tem, ko smo izbrali načelo „in eno in drugo“, smo *zavrgli* korelativno načelo „ali – ali“) in se na ta način *podredili* tistemu principu, ki smo ga nameravali preseči. Prav zato je načelo polnosti, v kolikor smo ga želeli zapopasti in dojeti v njegovem *čistem*, tj. logično omejenem, odvezanem bistvu – pred našimi očmi prešlo v načelo „ne eno ne drugo“ – v čisti *nič*. Načelo „ali – ali“ je očitno pokazalo svojo pravo, neomejeno moč prav v našem poskusu, da bi se mu izognili; bežali smo pred njim, a nas je zasledovala, gnala nas je prav njegova moč. Nedoumljivo kot absolutno pa smo s tem postavili v ostro nasprotje do relativnega in sicer prav kot nekaj nerativnega. Zdelo se je, da ga je samo tako mogoče misliti in določiti (v skladu z dejstvom, da sleherno mišljenje in določanje temelji na zanikanju), in sicer s pomočjo *zavržbe* vsega, kar ne pripada danemu predmetu in se mu zoperstavlja. A pri tem se je izkazalo, da je *pojem* absolutnega – oziroma absolutno, „*razumljeno*“, doumeto v pojmu – v nasprotju s samim *bistvom* absolutnega.

Kako naj premagamo to težavo? Naj mar s pomočjo nadaljnega potenciranja zanikanja v odnosu do absolutnega *zanikamo* še zanikanje zanikanja, tj. naj uporabimo zanikanje *tretje* stopnje? Na prvi pogled je to zelo vabljivo, o čemer nas prepričuje tudi analogija s Heglovo dialektiko, ki se na tretji stopnji sklene s sintezo. V zvezi z absolutom kot nedoumljivim bi na ta način dosegli nekaj pozitivnega in dragocenega. A v resnici bi bistvo absolutnega v tem primeru doumeli kot nekaj, v čemer se hkrati nahaja oboje – tako načelo „in eno in drugo“ kot načelo „ali – ali“. To, kar se na prvi pogled, tj. abstraktni misli kaže kot protislovje – sodelovanje načel „in eno in drugo“ ter „ali – ali“ oziroma, kar je isto, edinosti in raznolikosti –, moramo afirmirati s pomočjo pogumnega prestopa meje določenosti in načela protislovja, s katerim je ta pogojena. V tem primeru bi lahko rekli: nedoumljivo kot absolutno presega tudi nasprotje med povezanostjo in delitvijo, med spravo in antagonizmom, ono *sámo* ni ne eno ne drugo, temveč nedoumljiva edinnost obojega. Zaradi tega je od-vezano od vsega, *obenem* pa je vseprisotno, vsezaobjemajoče – je nič *in* vse. Je resnično absolutno v tem neločljivo-dvojnem smislu, ker je to, kar *ni* relativno, hkrati pa relativnega nima *zunaj* sebe, temveč ga zaobjema in prežema. Je neizrekljiva edinnost edinosti in raznolikosti, in sicer tako, da edinnost ni nekaj, kar se približa raznolikosti kot novo, drugo načelo, in ga zaobjame, temveč tako, da edinnost *je in deluje* v sami raznolikosti. V tem smislu je nedoumljivo neizrekljiva edinnost tako popolnoma brezvsebinske, nekakšne točkaste edinosti, kot tudi neskončne, vsezaobjemajoče polnosti, kar nekako ustreza našemu uvidu v bistvo brezpogojne biti (glej 3. del, 3. poglavje).

Vse to se lahko, ponavljamo, zdi zelo vabljivo in verjetno. Po drugi strani pa ni težko ugotoviti, da po tej poti ne bomo prišli do želenega cilja. Zelo dobro se spomnimo, v kakšno slepo ulico nas je pripeljalo zanikanje zanikanja,

zato se ni težko zavedati, da je tudi zanikanje tretje stopnje še vedno *zanikanje*, ki vsebuje omejitve, ki je lastnost zanikanja kot takega. Ta preprost razmislek nas zelo jasno pripelje do ugotovitve, da se vrtimo v začaranem krogu. Če bi želeli ostati na tej poti, bi nedvomno prišli do zanikanja zanikanja tudi na tretji stopnji, saj bi se morali znebiti omejenosti, ki jo vsebuje zanikanje. Lahko bi recimo pokazali, da tudi *edinosti* edinosti in raznolikosti, preprostosti in polnosti ne smemo razumeti samo kot preprosto, abstraktno edinost, temveč jo moramo s pomočjo zanikanja dojeti tudi kot *razliko* teh dveh vidikov. A na tej poti bi bili prisiljeni iti neskončno daleč, prisiljeni bi bili seči po zanikanje četrte, pete, šeste stopnje in tako naprej – brez konca. Ne glede na ves miselni napor bi imela vsaka nova stopnja zanikanja za nas povsem zapopadljiv in razumen smisel – pomenila bi namreč popravek oziroma odstranitev tiste omejitve, ki jo vsebuje nižja stopnja zanikanja, njena naloga bi bila zavreči absolutno, racionalno-logično, v okviru abstraktnega pojma ujeto funkcijo predhodnega zanikanja. A prav to nas mora prepričati, da se vrtimo v začaranem krogu in da želijo vsa nadaljnja zanikanja izraziti le to, kar smo želeli izraziti s prvim zanikanjem (zanikanjem zanikanja) in v čemer naj bi bil njegov *pravi* smisel – v premagovanju abstraktnosti pojma, v izhodu h konkretnosti. Po drugi strani pa se, kot smo že pokazali, tudi v nadaljnjih stopnjah zanikanja ne moremo ogniti omejenosti, ki je lastna *slehernemu* zanikanju kot takemu in tvori njegov smisel.

Zdaj se moramo miselno ozreti nazaj in poskušati jasno doumeti, kaj smo pravzaprav razumeli pod prvim zanikanjem zanikanja in kaj smo želeli z njim doseči. Rečemo lahko takole: cilj zanikanja zanikanja je bila odstranitev tistega rušilnega in absolutno ločevalnega efekta, ki ga ima običajno zanikanje, nikakor pa ne odstranitev tistega *pozitivnega*, kar vsebuje in kar je mišljeno v zanikanju. Zanikanje zanikanja naj ne bi uničilo momenta *povezanosti različnega*, iz

katerega izhaja bogastvo raznolikosti, temveč bi ga moralo, nasprotno, ohraniti in utrditi. Ne glede na to, kako sta ta dva nasprotujoča si momenta zanikanja povezana med seboj, ju moramo vseeno jasno razlikovati. Zanikanje nikakor ne *sme* biti zanikano, če pod drugim zanikanjem razumemo čisto uničenje, nekakšno nepovratno in dokončno izgnanstvo zanikanja iz ustroja realnosti, kot se to izraža v načelu „ali – ali“. Nasprotno, če si resnično želimo preseči načelo „ali – ali“, moramo ohraniti pozitiven ontološki smisel, pozitivno vrednost zanikanja. Lahko bi rekli, da v bistvu prav abstraktno razumevanje zanikanja zavrača njegov ontološki smisel. Skladno s takim razumevanjem je funkcija zanikanja omejena izključno na *ovržbo zmotnega*, tj. tistega, čemur v biti ni mesta in kar se je v bit pritihotapilo nekako nelegalno, iz ustroja naše subjektivnosti. Ko realnost enkrat očistimo vsega zmotnega, je naloga zanikanja opravljena, v sami realnosti pa ostane samo pozitivno. Zanikanje je torej nekaj podobnega metli, s katero iz sobe odstranjujejo smeti, ki pa kot taka ni del sobnega pohištva. Ta nazor po eni strani zanikanju pripisuje moč absolutnega uničenja, po drugi pa nanj gleda kot na nekaj nespodobnega, kar je samo namenjeno uničenju. „Maver je opravil svojo nalogo – Maver lahko gre.“²⁰ A pravi smisel zanikanja je, kot smo že poudarili, v *razlikovanju*, razlikovanje pa pomeni prepoznanje razlike, diferenciranosti biti kot njene *pozitivne ontološke strukture*. Zanikanega nikakor ne izženemo iz sfere realnosti, nasprotno, s pomočjo negativne določitve mu namenimo ustrezno mesto v ustroju realnosti. Ne glede na to, ali ima zanikanje pomen neposrednega razlikovanja kot funkcije čisto logične določitve („A ni B“ v pomenu „A kot tako je nekaj *drugega* kot B“) ali pa pomen konstatacije nasprotja, antagonizma, nezdružljivosti („A ni B“ v pomenu „A je nezdružljivo z B“, „kjer je A, tam ne more biti tudi B“) – v obeh primerih

20 Citat iz Schillerjeve drame *Fiescova zarota v Genovi* („Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan; der Mohr kann gehen.“) (op. prev.).

zanikanje določa ustrezno mesto A in B v *območju biti* s pomočjo *razlikovanja* (bodisi razlikovanja kot preprostega začrtanja *meje* med dvema vsebinama kot čistima določenostma, bodisi razlikovanja kot kazala *distance* med njima, nujne medsebojne oddaljenosti). V obeh primerih zaničkanja ne uničimo, ne „izvržemo“ ga iz biti nasploh. Tako razlika kot tudi nasprotje oziroma nezdružljivost je realna, pozitivna ontološka relacija oziroma povezava. „Zanikanje“, natančneje – „negativna relacija“ – je del ustroja same biti in v tem smislu *nikakor ne more biti zanikana*.

Približujemo se bistveni ugotovitvi, ki smo jo bežno zatipali že pri analizi odnosa med načeloma „ali – ali“ ter „in eno in drugo“, in ki jo zdaj lahko jasno formuliramo. Ker zanikanje ni preprosta ovržba zmotnih mnenj, temveč orientacija v odnosih realnosti, je vsako zanikanje hkrati že tudi potrditev *realne negativne relacije* in s tem zanikane vsebine same. S tem ko zapopademo pravi pomen zanikanja in se tako dvignemo nadenj, potrjujemo realnost tudi *v formi negativnosti*. Dosežemo raven univerzalnega „da“, raven popolne, vsezaobjemajoče potrditve biti, *ki zaobjema tako samo negativno relacijo kot tudi tisto, kar je zanikano, in sicer kot zakonito in neukinljivo realnost*.

To gledišče ni preprosto in zgolj edina pravilna *logična teorija*, ampak je hkrati tudi edino adekvatno *duhovno stanje*, ki ustreza bistvu realnosti kot vsezaobjemajoče polnosti. To je namreč uvid v združljivost različnega in raznovrstnega, globinskega soglasja in spravljivosti vsega sprtega in empirično nezdružljivega, je uvid v *relativnost* slehernega spora, sleherne disharmonije v biti. Je nujen popravek in dopolnitev tiste običajne pozicije, ki jo pogojuje abstraktno razumevanje biti in praktične drže v njej, za katero zanikanje nečesa pomeni absolutno zavržbo le-tega, „boj ne na življenje, temveč na smrt“, boj, ki si domišlja, da bo po zmagoslavni iztrebitvi zavrženega v svetu zavladala absolutna harmonija, ki je ne bodo več kalili nikakršni spori,

nobeno trčenje antagonističnih načel. Tako kot abstraktno razumevanje zanikanja v pomenu logične teorije zanikanju pripisuje pomen popolne zavržbe, izvržbe iz biti, in hkrati predpostavlja, da se tu naloga in smisel zanikanja končata, saj po izvržbi zablod v biti ostane le pozitivnost, tudi običajna, tej teoriji notranje sorodna duhovna drža brezmejni bes pri uničevanju vsega sovražnega povezuje z naivno vero v uresničljivost absolutne harmonije, „Božjega kraljestva na zemlji“ po tem, ko bo uničevanja konec. Grenka življenjska izkušnja nas uči, da je cilj te drža neuresničljiv, da je sama drža pravzaprav zmotna: tudi najbolj radikalno in besno uničevanje ni sposobno v kali zatreti vsega nezakonitega, nepravilnega in ovrgljivega – realnost ostaja realnost. Novi red, h kateremu težimo, nikoli ni popolna harmonija, popolna usklajenost vsega, temveč je tudi sam poln nasprotij in trkov antagonističnih načel. Zabloda tako razbirane logične teorije, kot tudi zabloda z njo določene duhovne drža, je ena in ista zabloda. Tako teoretična natančnost razlikovanja – začrtovanje meja med različnim, razstavitev raznovrstnega, ki ne prenese bližine, na ustrezna mesta, kot tudi praktični boj z vsem nezakonitim, nepravilnim, ki zaseda mesto, ki mu ne pripada – oboje je zakonito in nujno, saj ustreza tako diferenciranosti biti kot tudi enoznačnosti njene „normalne“, tj. ontološko utemeljene strukture. Vendar mora oboje imeti pomen ne absolutnega *uničenja* vsega, kar se – teoretično ali praktično – zanikuje in zavrača, temveč urejevanja našega spoznanja biti oziroma same biti. Poleg tega pa mora oboje izhajati iz zavesti, da negativna sodba ter pozicija boja in nasprotovanja, ki ustreza sami strukturi biti, nikoli ne more izginiti brez sledu, ne more je nadomestiti ubrana, povezana, dokončno spravljena pozitivnost. *Načelo „ali eno ali drugo“ je veljavno samo na ustreznem mestu*, in sicer bodisi skupaj z načelom „in eno in drugo“, bodisi – če upoštevamo absolutnost njegovih zahtev – z načelom „ne eno ne drugo“. Zanikanje, kot smo pojasnili, samo ne more

biti absolutno zanikano, mora pa biti *preseženo* prav v svoji absolutnosti, in sicer tako, da se ohrani njegov pozitivni pomen.

Če se zdaj vrnemo k naši témi, moramo reči: „*zanikanje* zanikanja“ je bilo že na samem začetku zgolj zmoten in neroden izraz tistega, kar smo imeli v mislih. Za nas je namreč pomenilo prvo, nepopolno orodje, s pomočjo katerega naj bi razrahljali utesnjujoče vezi abstraktne vednosti in skicirali načrt za doseg absolutnega kot nedoumljivega. A naša prava naloga ni *uničiti* zanikanje, temveč *preseči* ga, in sicer tako, da hkrati dojamemo njegov pravi pomen. V svojem pravem pomenu se zanikanje obdrži kot konstitutivno načelo biti, a hkrati izgubi svoje želo, ki povzroča zoževanje spoznavnega horizonta, slepoto glede zanikovanega. Bistvo pravega premagovanja zanikanja je v tem, da nam odpre oči za nedoumljivo kot metalogično in transracionalno realnost.

Transcendentalno mišljenje

Zdaj bomo skušali problem pretresti še z drugega zornega kota, kar nam bo dalo možnost potrditi splošno veljavnost zaključka, do katerega smo se pravkar dokopali. Sleherno mišljenje je sodba, zapopadenje realnosti v logičnih določitvah, kar pomeni, da se konstituira z nekakšno racionalizacijo. Tu se nam zastavlja vprašanje: kako je v takem primeru mogoče miselno dojetje nedoumljivega kot *transracionalnega*?

Odgovorimo lahko takole: to je mogoče zato, ker se misel usmeri na temeljni pogoj same sebe, tj. na načelo racionalnosti. V tem se loči od predmetne misli, tj. od misli, ki je usmerjena na predmet kot na racionalno oblikovano realnost. Predmetno mišljenje racionalnost uporablja kot svoje orodje, a tega orodja nekako ne opazi – ne da bi se tega zavedalo, ji dovoljuje, da vpliva na rezultat mišljenja in se izraža v njegovih vsebinah. V nasprotju s tem pa je

mišljenje, usmerjeno na samo racionalnost, „*transracionalno*“: svoj pogled usmerja na *splošne pogoje predmetnosti* kot rezultata mišljenja, za svoj predmet ima samo *globino*, iz katere izhaja mišljenje, misleče posedovanje realnosti. Prav za razliko med tema dvema miselnima držama nam je šlo, ko smo govorili o razliki med nereflektirano, „abstraktno“ uporabo zanikanja na eni strani in osmišljenjem samega *bistva* zanikanja na drugi.

Kant je, kot je znano, resnično nalogo filozofije videl v „kritiki“ „razuma“. Če pustimo ob strani specifične lastnosti, ki določajo *vsebinsko* Kantovega sistema, in se osredotočimo le na njegovo metodološko plat, ugotovimo, da gre pri njem prav za zgoraj omenjeni obrat spoznavnega pogleda od že oblikovane predmetne realnosti k temeljnim pogojem, ki šele prvič konstituirajo, nekako ustvarjajo samo „predmetnost“. V „transcendentalni logiki“ je Kant skušal s pomočjo „kategorij“ in njim ustreznih „principov“ odkriti *a priori* predmetnega spoznanja in z njim povezane predmetne biti. Ponavljamo: na tem mestu se ne lotevamo analize strukture Kantovega sistema – pojasnitev povezave, ki nas trenutno zanima, je mogoča brez tega. Poudarili bi radi le dva momenta, kjer moramo preseči tisto, kar se nam v Kantovih nazorih zdi nepravilno in samovoljno omejujoče.

O *prvem* momentu smo govorili že zgoraj, ob neki drugi priložnosti. Gre za zmotnost oziroma nezadostnost idealizma kot „subjektizma“ (ta nenavaden termin uporabljamo zato, da bi se ognili večpomenskosti običajnega termina „subjektivizem“). Po določitvi temeljnih pogojev predmetnosti v strukturi same vednosti Kant – s pomočjo umetnih in nikakor ne do konca prepričljivih sodb, ki same temeljijo na vrsti predsodkov – pride do zaključka, da je treba pogoje predmetnosti pripisati sferi spoznavajočega subjekta, ki jo sam misli izven sfere same realnosti. Da ne omenjamo dejstva, da Kant pri tem ne ločuje med „subjektom“ kot konkretno spoznavajočim bitjem („človekom“) in samo *potenco*

mišljenja (spoznanje sámo je, kot smo pokazali zgoraj, neka realna, z realnostjo povezana potencia). Miselna orientacija v „spoznanju“ oziroma „mišljenju“ tako Kantu navkljub ostaja orientacija v sami realnosti. Načela, ki tvorijo oziroma iz katerih vznika predmetnost biti, ne izhajajo iz od-vezane, vase zaprte sfere subjektivnosti, temveč iz globine same realnosti. Ni subjekt spoznanja, ni spoznavajoči človek tisti, ki tvori predmetni svet, predmetno obličje realnosti; prav tako to predmetno obličje ni iluzija – pa čeprav nujna in vsesplošna – človeške misli, ni rezultat tega, da subjekt gleda na svet skozi rožnata očala in na ta način nehote na bit prenaša barvo svojih očal; predmetnost, predmetno formo biti „tvori“ *sama realnost*, v kateri je bit zakoreninjena. „Transcendentalna logika“ mora zato biti ne analiza subjektivnih (natančneje, „subjektnih“) pogojev mišljenja, temveč *logika same biti*; čeprav je samozavedanje mišljenja, je vseeno – oziroma, natančneje, je *prav zato* – tudi ozaveščanje samih temeljev biti. Vsaka filozofija je zato po svojem bistvu pravzaprav ontologija, saj zunaj realnosti v njenem širokem, vsezaobjemajočem pomenu preprosto ni ničesar. Transcendentalna logika presega zgolj meje ozko razumljene ontologije – ontologije *predmetne* biti, saj realnost zaobjema nekaj veliko širšega in globljega kot je zgolj predmetna bit. Filozofija je orientacija v brezmejno razvijajoči se *atmosfera* biti, na splošnem ozadju, na katerem se izrisuje predmetna bit in katerega lastnosti določajo sámo predmetnost. Filozofijo bi lahko primerjali s „plenerizmom“ v slikarstvu – z umetnostjo percipirati in upodabljati sam „zrak“, ne pa posamezne predmete brez upoštevanja dejstva, da na njihovo podobo vpliva prav potopljenost v ta zrak. Filozofija percipira in upodablja konkretno celoto, glede na katero so „predmeti“ le posamezni elementi, ki so z njo pogojeni. Če jo razumemo tako, potem filozofija ni „kritika“ in ne analiza od realnosti od-vezanega „razuma“, temveč je – če uporabimo nedavno vpeljeni termin – „*fundamentalna*

(temeljna) ontologija“ oziroma, če uporabimo staro, ustrezno in preprosto Aristotelovo označitev – „prva filozofija“.

Zdaj pa k *drugemu* momentu. V Kantovi transcendentni logiki odnos med „kategorijami“ in *logičnimi formami* misli, tj. načeli, ki konstituirajo *racionalnost*, ni povsem jasen. Ne glede na slovito „dedukcijo“ „tabele kategorij“ iz „vrst sodb“ in na dejstvo, da se tudi take formalne določitve, kot so „edinost“, „množica“, „bit“ ipd. prištevajo k sestavi „kategorij“, očitno ostaja dejstvo, da formalna načela misli, na primer „istovetnost“ in „razlika“, niso na noben način notranje povezane s kategorijami, ki konstituirajo „predmetnost“. Skratka, temeljnih logičnih principov racionalnosti se transcendentalna logika v Kantovem smislu niti ne dotakne. Kant je sicer pravilno ločil „transcendentalno“ logiko od „formalne“, a je bil hkrati zmotno prepričan, da je prvo mogoče zgraditi, ne da bi se slednje sploh dotaknil. Glede „formalne“ logike je bil, kot je znano, skrajno naivno prepričan, da si od časov Aristotela „ni upala narediti koraka nazaj in ni bila sposobna narediti niti koraka naprej“.

Na tem mestu ni nikakršne potrebe, da bi se poglobljali v problematiko odnosa med logičnimi principi in „kategorijami“ v kantovskem smislu, prav tako se moramo vzdržati zapletanja naše teme z zgodovinsko-kritičnimi ekskurzi. Dovolj je, da še enkrat poudarimo, da so principi določenosti – in s tem principi racionalnosti – temeljnega pomena za konstituiranje predmetnosti. Iz tega sledi, da avtentično „transcendiranje“, „prekoračitev“ meja predmetnega sveta oziroma, kar je isto, uvid v same pogoje predmetnosti (tj. tiste prvotne globine, iz katere in zaradi katere vznikata predmetnost sama), predpostavlja ozaveščenje principov racionalnosti. Ker pa ozaveščenje pomeni prav transcendiranje – tj. preseganje meja tega, kar ozaveščamo, je mišljenje v tej potencirani obliki (v kateri pomeni resnično bistvo filozofije kot „prve filozofije“) mišljenje, ki presega racionalnost in išče rešitve v sferi *transracionalnega*.

To transcendiranje, preseganje meja racionalnosti, je mišljenje popolnoma posebnega tipa. Pri razširitvi spoznavnega horizonta, do katere pri tem prihaja, gre za to, da preprosto prostorsko razširimo svoje vidno polje in pred lastnimi očmi odkrijemo nov predmet, na katerega moramo zdaj *usmeriti* svoj pogled. Sfera transracionalnega, ki jo dosežemo pri tem transcendiranju, sicer seva tudi iz globin same predmetne biti oziroma se v njih nekako zrcali (kot smo videli v drugem poglavju), a sama po sebi nikoli ni „dana“ misli „predmetno“, misel pa se ne more naravnost in neposredno usmeriti nanjo. Vse predmetno je namreč že racionalno oblikovano, transracionalno kot tako pa, kot smo videli, ni predmetno. Isto lahko povemo tudi na nekoliko drugačen način. Običajna, banalna ugotovitev, da nedoumljivega ne moremo „doumeti“, ima nesporno prav glede tega, da resnično nikakor ni mogoče *miselno zapopasti* nedoumljivega kot takega, tako da bi neposredno nanj usmerili spoznavni pogled, to pa zato, ker je sam poskus, da bi *določili transracionalno*, protisloven. Transcendiranje potemtakem ne pomeni doseganja nečesa transcendentnega, ampak je ozaveščenje *transcendentalnega*, „mejnega“, in se zato imenuje „transcendentalno mišljenje“. Ozaveščenje temelja racionalnosti hkrati na neki način delno odstira „atmosfera“, iz katere izhaja racionalnost in ki je sama transracionalna. Nikakršne potrebe ni po tem (in to pravzaprav tudi ni mogoče), da bi sami prestopili meje te atmosfere, da bi zavzeli položaj *zunaj* nje, od koder bi lahko nanjo usmerili svoj pogled in jo končno uvideli. Nasprotno, s tem ko v njej živimo, ko jo dihamo in hkrati ohranjamo miselni pogled izostren, se popolnoma imanentno, tj. prek našega doživljanja in njenega samorazodevanja prepričamo o njeni prisotnosti – in le v tej obliki ta atmosfera za nas postane očitna. Za to, da bi dosegli absolutno, transracionalno, nedoumljivo, ne smemo zapustiti relativnega, racionalnega in doumljivega, nasprotno, prvo namreč *sveti* skozi drugo, je

imanentno prisotno v njem in *skupaj* z njim in nam je v tej obliki tudi dostopno, še več: samo v tej obliki je sploh miselno osmisljivo. „Transcendentalno mišljenje“ ni predmetno spoznanje, temveč *imanentno samospoznanje*, je naknadno, retrospektivno in logično oblikovano ozaveščanje imanentno razodevajoče se – skozi sfero racionalno-logičnega – transracionalne realnosti.

Iz povedanega sledi še nekaj drugega. Predmetno spoznanje je v vseh svojih sferah nekaj podobnega razpiranju zaprtega, prodiranju v prvotno neznano, skrito globino, reševanju uganke, zasledovanju skrivajočega se, bežečega plena. Predmetno spoznanje žene *radovednost*, odgovoriti pa mora na vprašanje: „Kaj se tu pravzaprav skriva? Kakšna je realnost, kako ji prideš do živega, kako potegneš z nje tančico, ki jo prekriva?“ Če se izrazimo logično, bomo spet rekli, da se predmetno spoznanje udejjanja v sodbi, katere najsplošnejša oblika je „*x* je *A*“. V *x*, v neznanem predmetu se razodeva neki *A*, sam *x* pa je tako „določen“ „*kot*“ *A*, in na ta način je naša radovednost potešena. Po tem vzoru si vsaka „dogmatična“ – zdaj lahko rečemo natančneje: „racionalno-predmetna“ – „metafizika“ prizadeva spoznati temeljno bistvo stvari, potešiti našo nepotešljivo radovednost, „razvozlati“ temeljno in najglobljo skrivnost biti. A to je jalova, notranje protislovna zamisel. Že prej smo namreč videli, da *x kot tak* – tj. nedoumljivo po svojem bistvu, transracionalno – ne more biti „razvozlan“, saj „razvozlati“ pomeni „racionalno določiti“, to pa je v nasprotju z njegovim bistvom. Potemtakem ni sodbe, ki bi se neposredno nanašala na *x kot tak*; ker je nedoumljivo nesporno v smislu „nevprašljivosti“ (*fraglos*), v njem ni prostora ne za vprašanje ne za odgovor. Tu ni prostora za potrebo, ki jo žene radovednost, potrebo po razkritju, odkritju nečesa, po prodoru v nekaj skritega. Vednost, do katere se tu dokopljemo, je nekakšno *neomadeževano posedovanje brez poželenja*, ki nam je podarjeno brez napora in iskanja z naše strani, ni *plen*, temveč čisti *dar*.

Pomen tu ni sodba, temveč čisto motrenje; a to motrenje ni motrenje nečesa, kar bi stalo pred nami in kar bi bilo mogoče opazovati, temveč je motrenje skozi doživljanje; tu imamo realnost zahvaljujoč temu, da je ona v nas oziroma da smo mi v njej – zahvaljujoč imanentnemu samorazodevanju realnosti prav v njeni nedoumljivosti. Ker sta tu sleherna sodba in določitev nemogoči in neumestni, je vednost nedoumljivega kot taka pravzaprav *nevednost*; a ker se nam pri tem očitno razodeva nedoumljivo, je ta nevednost *vedoča, učena nevednost*. Opustitev čistega, določujočega spoznanja, ki je tu nujna, pa ni prisiljena resignacija, ki bi nas obsodila na spoznavno bedo, na opustitev sanjarij o posedovanju želene temeljne resnice. Nasprotno, nujno potrebna intelektualna *ponižnost*, ki se kaže v uvidu v neustreznost in nesmiselnost našega običajnega spoznavnega gona, ki ga vodi radovednost in želja po odkritjih, nam šele omogoča polno, edino adekvatno posedovanje resnice same. Prav v tej učeni nevednosti, v premagovanju predmetno usmerjenega, iščočega, nemirno poizvedujočega spoznanja se naš pogled prvič razpre za percepcijo polnosti in pozitivnosti realnosti. Prav to ima v mislih Goethe, ko pravi, da ni ničesar treba iskati *za* pojavi, ampak da se moramo, tako kot otroci, zadovoljiti s čisto izkušnjo; izkušnja sama je namreč že resnica. Stvari so popolnoma iste kot v našem odnosu do živega človeka. Če se ga trudimo spoznati kot „predmet“, razkriti njegovo notranje bistvo z mrežo definicij, nam je resnično bistvo njegove osebnosti nedostopno. Skrivnost človeka se razkrije le drži ljubezni in zaupanja, ki je tuja slehernemu „preiskovanju“ in je z njim nezdružljiva. Samo tako se lahko dokopljemo do žive vednosti o nedoumljivi realnosti, ki tvori bistvo osebnosti. O tem, da je to več kot le preprosta analogija, se bomo prepričali v nadaljevanju.

Učena nevednost kot antinomično spoznanje

Nismo pa še do konca rešili vprašanja, kako lahko filozofiji vendarle uspe doumeti nedoumljivo oziroma, kar je isto, na kakšen način lahko mišljenje, katerega bistvo tvori racionalnost, zapopade transracionalno. Če se opremo na naša zadnja razmišljanja, lahko to vprašanje formuliramo tudi takole: kako je nedoumljivo, ki se kot tako razodeva le v živi vednosti, v živem življenju, in v odnosu do katerega je abstraktna vednost, uresničljiva v sodbah, nemogoča in neumestna, dostopno transcendentalnemu mišljenju, ki pa je vendarle izrazljivo samo v sodbah? Na osnovi tega, kar smo povedali zgoraj, je povsem jasno, da *nikakršno* mišljenje nasploh ne more adekvatno izraziti v motrenju doživljano nedoumljivo, ampak da tukaj prihaja do nekakšnega transponiranja neposredno razodevajoče se realnosti v drugo tonalno dimenzijo, ki ustreza njenemu bistvu, da imamo opraviti z nekakšnim poenostavljenim, zgolj približnim klavirskim izvlečkom zapletene simfonije za orkester. A kako je omenjeno transponiranje sploh mogoče? Kako je mogoče, da bi se mišljenje – če vzamemo zgoraj uporabljeno podobo – potopilo v „atmosfera“ transracionalnega, jo sprejelo vase in se na ta način v njej orientiralo?

Kot prvo se moramo trdno držati dosedanjih ugotovitev. Sleherna sodba, tj. sleherno spoznanje, ki temelji na predikaciji logično (tj. s pojmom) določene vsebine, je nujno neadekvatno samemu bistvu nedoumljivega, še več, v odnosu do njega je protislovno in v tem smislu nesmiselno. Če skušamo to ugotovitev izraziti v neki splošni, logični obliki, moramo reči: sleherno sodbo, katere subjekt (predmet) je nedoumljivo in ki o njem nekaj trdi, se pravi sodbo, ki se izraža v obliki „A je B“, moramo zavrniti. Ta zavrnitev ima očitno obliko negativne sodbe: „A („nedoumljivo“) *ni* B“. V kolikor ta negativna sodba ne želi biti nič več kot zgolj zavrnitev zmotne trditev „A je B“, je popolnoma utemeljena.

Tako se na primer v teologiji uvid v nedoumljivega Boga izraža v zavrnitvi vseh splošno misljivih predikatov, ki jih pripisujemo Bogu – se pravi v obliki t. i. negativne teologije. A težava oziroma nelagodje te teologije je v tem, da ima tudi takšna zavrnitev obliko *sodbe*. Sleherna sodba pa si želi biti *spoznanje*, tj. želi izjavljati nekaj o sami realnosti. Če je neposredni smisel citirane negativne sodbe samo v zavrnitvi, zavržbi nasprotujoče pozitivne sodbe, taka zavržba po splošnem pravilu (ki smo ga zgoraj sami utemeljili), tj. skladno z bistvom abstraktne vednosti, lahko temelji samo na uvidu ustreznega *realnega* odnosa: zavrnitev sodbe „A je B“ potemtakem temelji na spoznanju, da *sam* A kot *realnost* – v našem primeru: kot nedoumljivo – „*dejansko*“ *ni* B; videli smo namreč, da ima zanikanje ontološki smisel, da je del samega bistva realnosti. V tem smislu negativna sodba ne samo zavrača zmotno mnenje, temveč se hkrati izraža o nedoumljivem, ima glede nanj pomen negativne predikacije, ga negativno določa. Če je to tako, je tudi sama podvržena obsodbi principa, na osnovi katerega se je oblikovala in ki ga izraža, in sicer, da je sodba o nedoumljivem, prediciranje kakršnekoli logično določene vsebine v zvezi z njim – pa naj ima ta pozitivno ali negativno obliko – notranje protislovno in nemogoče.

Trditev „A („nedoumljivo“) ni B“, če jo razumemo kot samostojno sodbo, očitno predpostavlja načelo protislovja „A ali je ali pa ni B“ (natančneje: „A je ali B ali ne-B“). A zdaj že vemo, da načelo „ali – ali“ ni veljavno v odnosu do nedoumljivega kot absolutnega. Bistvu nedoumljivega se približamo prav prek preseganja tega načela, najprej s pomočjo načela „*in eno in drugo*“, potem pa – še bolj intimno – s pomočjo načela „*ne eno ne drugo*“ (še najbolj adekvatno pa seveda s pomočjo *združitve* teh dveh temeljnih načel – s pomočjo *premagovanja* zanikanja). Zato je trditev „A ni B“, če jo razumemo kot negativno sodbo o samem nedoumljivem, prav tako zmotna in protislovna kot njej ustrezna

pozitivna sodba. O nedoumljivem lahko rečemo le to, da je *hkrati B in ne-B*, pa tudi, da *ni ne B, ne ne-B*. Dionizij Areopagit v tem smislu pravi (v drugem poglavju prvega dela *Mistične teologije*): „Njemu bi morali pridevati in o Njem zatrjevati vse pridevke bivajočih resničnosti – saj je Vzrok vseh stvari –, še bolj v pravem pomenu pa bi o Njem morali vse zanikati – saj nadbiva nad vsemi resničnostmi. In ne smemo misliti, da zanikanja nasprotujejo trditvam, ampak mnogo bolj drži, da je Vzrok, ki je nad slehernim odvzemanjem in pridevanjem, tudi nad oropnostmi.“²¹

A videli smo, da je zanikanje zanikanja brezmejno in da nikoli ne vodi do želenega cilja. Na tem temelji uvid, da nedoumljivega ne moremo zapopasti z *nobeno splošno sodbo*. Ker pa je za nas nujno, da se spoznanje nedoumljivega uresniči v sodbi (saj drugače sploh ne moremo *misliti*), natančneje, da se ono odrazi na ravni sodbe, nam preostane le ena pot: potrditev neizrečenega in nedoumljivega, pa vendarle očitnega – *edinosti pozitivne in negativne sodbe*, pri čemer ta edinnost, kot smo že dejali, presega tako načelo „*in eno in drugo*“ kot tudi načelo „*ne eno ne drugo*“, še več, presega tudi vse nadaljnje možne izpeljave teh logičnih form pojmovnih povezav. Odraz neposredne percepcije nedoumljivega kot samorazodevajoče se transracionalne realnosti v dimenziji *sodečega spoznanja*, tj. *mišljenja*, se potemtakem udejanja prek uvida v absolutno nerešljivo, z nikakršnimi novimi oziroma višjimi pojmi premagljivo *antinomijo* v bistvu nedoumljivega. Adekvatni izraz tega spoznanja v obliki sodbe tako ne obstaja. A če upoštevamo, da je ontološki smisel sleherne sodbe – pa naj bo ta pozitivna ali negativna – v potrditvi logično zapopadljive *korelacije stvari*, v zapopadenju nečesa *pozitivnega*, moramo nujno priti do zaključka, da je forma izraza te transracionalne edinosti, ki bi ustrezala abstraktni vednosti, dvojna potrditev – potrditev

21 Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana 2008, str. 162–163, prev. G. Kocijančič.

tako *pozitivne* kot tudi *negativne* korelacije, kar pomeni, da ima formo *antinomije*.

Tako prihajamo do zaključka, da mišljenje – prav kot transcendentalno mišljenje, ki se zaveda pogojev same racionalnosti –, čeprav nikoli ne bo adekvatno doseglo nedoumljivega, vendarle zapopada njegov odsev v formi *antagonističnega spoznanja*. In prav ta forma spoznanja je logična forma učene, vedoče nevednosti. Element *nevednosti* se v njej izraža v antinomični vsebini trditve, element *vednosti* pa v tem, da ima to spoznanje kljub vsemu obliko *sodbe*, natančneje, obliko dveh nasprotujočih si sodb. Pri tem se moramo znati upreti skušnjavi (ki se nam z vidika abstraktne vednosti nekako naravno in povsem očitno vsiljuje), da bi obe nasprotujoči si sodbi izrazili v logični obliki konjunktivne sodbe (po principu „in eno in drugo“). S tem bi namreč spet pokazali težnjo po izrazu transracionalne resnice v logično fiksirani obliki. Antinomično spoznanje se kot tako izraža v *nepremagljivem, neobvladljivem lebdenju med* oziroma *nad* tema dvema logično nepovezanima in nepovezljivima sodbama. Transracionalna resnica leži v neizrazljivi *sredini*, v *neizrečeni* edinosti teh dveh sodb in ne v kakršnikoli možni logični fiksaciji njune povezave. Je nedoumljiva, logično neizrazljiva edinost spoznanj, ki v sferi abstraktno-logične sinteze ostajajo absolutno *nezdružljiva*. Z vidika abstraktne misli gre tu za zavestno *pokoro*, za *resignacijo*: naša misel se odreka sleherni logični sintezi, ki bi jo odrešila nestabilnega lebdenja med „tezo“ in „antitezo“. Za običajno, tj. abstraktno vednost, ki smo je vajeni, je to kruta, celo nesprejemljiva zahteva, kajti za abstraktno vednost je konsekventnost, jasna logična povezanost absolutno nujen postulat, sleherni protislovje pa je znak kapitulacije spoznanja, nejasnosti misli. A prav tu je principialna razlika med spoznanjem neskončnega, absolutnega, nedoumljivega in vsakršnim spoznanjem posameznih, delnih vsebin biti: pri slednjem je oklevanje med dvema nasprotujočima si sod-

bama izraz naše nemoči, kajti „v resnici“, v naravi stvari *je, da velja ali eno ali drugo*, mi pa nimamo *pravice*, da se odrečemo zahtevi po preseganju oziroma eliminaciji protislovij. Nasprotno pa je tukaj, na področju učene, vedoče nevednosti, naša resignacija popolnoma *zavestna* in temelji na uzrtju njene notranje prepričljivosti in zakonitosti [правомерность]. Tu nikakor ne gre za nemočno, neobgljeno *oklevanje* oziroma *omahovanje*, temveč za – na trdni odločitvi in jasnem uvidu temelječe – *svobodno lebdenje* na sredini oziroma v edinosti dveh spoznanj, za lebdenje, kateremu se razodeva temeljna resnica. Še več: ta transracionalna pozicija – ki je z vidika zaobjetih nasprotujočih si abstraktnih spoznanj „lebdenje“ med oziroma nad njima – je sama po sebi povsem *stanovitna postava*, ki se trdno opira na temelje realnosti. O njej je Nikolaj Kuzanski povedal: „Velik dosežek je biti zmožen stanovitno vztrajati v povezavi nasprotij.“ (*Magnum est posse se stabiliter figere in coniunctione oppositorum.*)²²

To ugotovitev moramo posebej poudariti. *Končna sinteza, ki v popolnosti poseduje realnost in je njen adekvatni izraz, nikoli ne more biti racionalna, ampak je vedno transracionalna.* To sintezo lahko ne samo nejasno čutimo oziroma slutimo, temveč je, nasprotno, nekaj popolnoma očitnega. A njena očitnost je absolutno neizrazljiva z besedami in mislimi; kot neizrečena in „nepojasnljiva“ je dostopna le *prek nekakšnega nemega dotika, tako, da se nas notranje polasti.* To seveda ni njena slabost, ampak odlika. *Mi* ne moremo govoriti o višji resnici, je izraziti v pojmih, a le zato, ker *sama* molče govori o sebi, se izraža in razodeva; mi pa nimamo ne pravice ne možnosti, da bi njeno samorazodetje do konca izrazili z *našo* mislijo; pred obličjem resnice moramo obmolkniti.

To je končni izid filozofskega samozavedanja, izven katerega je vsa filozofija zgolj jalov, zaradi svoje vzvišenosti

22 N. Kuzanski, *De beryllo (O berilu)*, XXI, 15 (op. prev.).

neuresničljiv projekt. Filozofija je po svoji prvotni zamisli – pa naj bo to njen filogenetski ali ontogenetski razvoj, v svojem prvotnem vzniku v zgodovini človeške misli nasploh ali pa v svojem prvem vzniku v posamezni zavesti – poskus dojeti in adekvatno, tj. v koherentnem sistemu pojmov izraziti celotno bit brez preostanka. A ko se zave same sebe, ko jasno uvidi svoj pomen pred obličjem same realnosti – zgodovinsko gledano se je to prvič in najbolj očitno zgodilo v osebi Sokrata, v bistvu pa že prej, v osebi nenavadnega modreca Heraklita, na drugem koncu sveta pa v indijski modrosti *Upaniṣad* –, se zelo jasno zave neuresničljivosti te svoje prvotne zamisli. A prav v tem ozaveščenju *se prvič uresniči prava zamisel in resnično vzvišena naloga filozofije*. Prav s tem namreč pripelje človeško misel do vzvišenega, končnega cilja – do stanja *učene, vedoče nevednosti* – najvišje in popolnoma adekvatne *vednosti*. Zavedanje, da ima tudi najgloblja *misel* – prav *kot* misel – svojo imanentno mejo in da se nam šele *za to mejo* lahko razodene živa in polnovredna realnost, je *misel, ki presega sleherno misel*, saj temelji na uzrtju zunajmiselnega, je končni in edino adekvatni cilj človeške misli. V tem je večni smisel sokratske „ironije“ – v nasmehu obžalovanja glede zablode, ki se skriva v sleherni človeški misli, v kolikor si ta prizadeva biti absolutna resnica, ter v sočutnem razkrinkanju te zablode. Pod to sokratsko ironijo se vsi ponosni filozofski sistemi, ki mislijo, da utelešajo absolutno resnico, sipljejo kot hiške iz kart. Edina pristna filozofija, ki si zasluži to ime, je *filozofsko premagovanje* – v zgoraj analiziranem pomenu – *sleherne racionalne filozofije*.

To, kar smo si zdaj razložili, in sicer hkratni antinomični pomen dveh nasprotujočih si sodb o nedoumljivem, je zgolj nov vidik tistega, do česar smo prišli že prej: nujnosti, da v zvezi z nedoumljivim *ne zanikamo* zanikanja v običajnem logičnem pomenu, temveč da ga s pomočjo ozaveščenja njegovega bistva presežemo tako, da bo ostalo na mestu, ki mu

pripada. Ker je zanikanje diferenciacija, *delitev*, zanikanje zanikanja pa, nasprotno, „nedrugačnost“ v pomenu *preproste, povezane, nediferencirane edinosti*, metalogično preseganje zanikanja, ki je pravzaprav ovržba obeh alternativnih členov, vodi do *edinosti delitve in povezanosti (medsebojnega prežemanja)*, in prav v tej obliki se nam mora kazati bitnostna vsebina antinomičnega, „lebdečega“ spoznanja nedoumljivega. Če s simbolom A označimo poljubno konkretno percipirano vsebino transracionalne realnosti, s simbolom B pa neko drugo, korelativno vsebino, potem A ni B in je v tem smislu s pomočjo „ni“ ločen od B, razmejen od njega (vendar ni *osamljen*, saj je relacija zanikanja v transracionalnem pomenu hkrati tudi pozitivna povezava). Po drugi strani pa ti dve ločeni, razmejeni vsebini sovpadata, saj se v sferi antinomične vednosti sodbi „A ni B“ zoperstavlja enako zakonita sodba „A je B“. To lahko izrazimo le tako, da sta A in B *spojena* oziroma se *medsebojno prežemata*. To, kar je ločeno in ki v tem smislu tvori *dvojico*, je hkrati tudi *eno*. Pri tem seveda ne gre za racionalno dojemljivo in zato očitno dvoedinost dveh členov korelacije, temveč za pristno medsebojno prežemanje, ki se izraža v „nedrugačnosti“.

„Prav v tem je največji čudež, da je Bog iz enega naredil dva, a ta dva še vedno ostajata eno.“ (Jakob Böhme)

To nas je pripeljalo do nadvse važnega zaključka, in sicer, da je za učeno nevednost, ki se izraža v antinomičnem spoznanju, edina ustrezna ontološka drža drža *antinomičnega monodualizma*. Ne glede na to, za kakšna logično zapopadljiva nasprotja gre – za edinost in mnoštvo, duha in telo, življenje in smrt, večnost in čas, dobro in zlo, Stvarnika in stvarstvo – v končnem imamo vedno opraviti z isto korelacijo, kjer je to, kar je logično ločeno, utemeljeno na vzajemnem zanikanju, hkrati tudi notranje povezano, se medsebojno prežema. Kjer *eno ni* drugo, a hkrati tudi *je* drugo, je samo z njim, v njem in prek njega tisto, kar je v svoji globini in polnosti. To je antinomični monodualizem

vsega bivajočega, in pred njim je tako sleherni monizem kot tudi sleherni dualizem le zmotna, poenostavljajoča in potvarjajoča abstrakcija, ki ni sposobna izraziti konkretne polnosti in konkretne strukture realnosti.

Ker to transracionalno edinost edinosti in dvojnosti, istovetnosti in razlike, povezanosti in ločenosti upravičeno lahko razumemo kot poseben, višji princip – po vsem povedanem verjetno ni treba posebej poudarjati, da ta „posebnost“ ni običajna, tj. logična „drugačnost“ –, ima antinomični monodualizem za nas značaj *triadizma*, *troičnosti* realnosti. Tu se skriva globlji razlog, zakaj človeška misel od nekdaj, v najrazličnejših filozofskih in religioznih izrazih prihaja do ideje *troičnosti* kot najlepšega izraza temeljne skrivnosti biti. A tudi v tej troičnosti – še enkrat poudarjamo, da se tudi tu nahajamo v opoziciji do Hegla – je tretja, najvišja stopnja, „sinteza“, popolnoma transracionalna, neizrazljiva v pojmu ali sodbi, je pravzaprav samo utelešenje „nedoumljivega“. *Pozitivni smisel, pozitivno bistvo* te sinteze nam ni dostopno v nikakršni negibni fiksaciji te sinteze kot take, ampak le, kot že rečeno, v svobodnem *lebdenju* nad prostislovjem in nasprotjem, tj. nad antinomičnim monodualizmom, v lebdenju, ki nam razpira horizonte transracionalne edinosti.

Konkretni izrazi tega temeljnega ontološkega principa transracionalnega antinomičnega monodualizma bodo postali razumljivejši v naših nadaljnjih razmišljanjih.

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

DRUGI DEL

Nedoumljivo kot samorazodevajoča se realnost

*Prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto
inde surgat atque attollatur ad Deum.*

*(Najprej se mora sam človek vrniti k samemu sebi, da se od
tam kot po izdelani stopnici povzpne in je dvignjen k Bogu.)*

Blaženi Avguštin

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

PETO POGLAVJE

Nedoumljivo kot neposredna samobit

Obogateni z metodološkimi izsledki, do katerih smo prišli v prejšnjem poglavju, se zdaj vračamo k analizi bistva naše teme. Nedoumljivo smo razumeli kot absolutno realnost, ki je v edinosti „je-sem“ oziroma v edinosti momenta biti kot take in tistega načela, za katerega bit je oziroma ki to bit „ima“. Nedoumljiva realnost kot takšna edinost je pravzaprav realnost, ki *se razodeva sama sebi*. Nedoumljivo bi bilo za nas dejansko v absolutnem smislu nedoumljivo in nespoznatno (do te stopnje, da ne bi mogli vedeti ničesar o njem, da ne bi mogli opaziti niti njegove navzočnosti), če ne bi obstajalo temeljno dejstvo, da je ono *sámo* – prav v svoji nedoumljivosti – odkrito oziroma da se razodeva samemu sebi, s tem pa tudi nam, v kolikor smo v njem soudeleženi. Kot smo nekje že omenili, to še nikakor ne pomeni, da je realnost nekaj podobnega „svetovni duši“ ali „absolutnemu duhu“; nasprotno, pridržujemo si pravico in dolžnost, da natančno določimo, *kako* se pravzaprav uresničuje ta *za-sebe-bit* nedoumljivega, to njegovo *razodevanje se samemu sebi*.

Preden se lotimo sistematične analize tega vprašanja, želimo najprej opozoriti na to, da obstaja forma biti, v obliču katere se nam ta korelacija – do katere smo prišli z velikim naporom in na zapleten način vse bolj poglobljenega razbiranja bistva realnosti v njeni absolutnosti – kaže povsem očitno, tj. takó, kot so za nas očitna dejstva vsakdanje izkušnje. To je bit, ki jo običajno imenujemo „notranja“, „duševna“ oziroma „psihična“ in za katero na tem mestu predlagamo – da ne bi prehitevali z definicijami ali pa podlegli tradicionalnim asociacijam, povezanim s temi splo-

šnouporabnimi termini –, da jo imenujemo neposredna bit za sebe oziroma – še manj določeno – *neposredna samobit* (nemško: *unmittelbares Selbstsein*).

Neposredna samobit kot sama sebi razodevajoča se bit

Sfera oziroma forma biti, ki nam je dana v podobi neposredne samobiti, se nahaja zunaj predmetne biti. Še več, v nekem smislu, ki nam še ni povsem jasen, se nekako nahaja celo zunaj *realnosti* (vsaj v tistem njenem ustroju, s katerim smo se do zdaj seznanili). Kajti na naši raziskovalni poti, na kateri smo realnost v vsej njeni polnosti razumeli kot edinost *vsega nasploh*, smo to sfero dejansko obšli, ne da bi jo sploh opazili. Pa tudi nasploh neposredno samobit prav zato, ker nam je najbližja, natančneje, ker sovпада z nami, najmanj poznamo in je pogosto sploh ne opazimo.

Zakaj se dogaja, da človek običajno ne opazi te sfere v tisti svojevrstni, njej lastni *formi biti*, v kateri se neposredno izraža? Naša zavest je do te mere zapolnjena s predmetno bitjo in priklenjena nanjo, da je od vsega začetka nagnjena k temu, da vse, kar ji je kakorkoli dostopno oziroma se ji razkriva, zaznava kot sestavni del predmetnega sveta. Tej nagnjenosti gre na roko neposredna samobit sama, za katero je po naravi značilno, da se v predmetnem svetu razkriva oziroma izraža na način, ki sam po sebi bode v oči. In sicer nastopa kot „notranja“ bit, ki jo v nasprotju z zunanjim, prostorsko-fizičnim svetom (za tistega, ki je filozofsko podkovan – v nasprotju s sleherno „idealno bitjo“) označujemo kot „duševna“ ali „psihična“ bit. Kot *taka* vrsta biti je seveda zelo dobro znana ne samo „filozofirajoči“ zavesti, ampak tudi vsakemu posameznemu človeku. Take realnosti kot so recimo dobro ali slabo razpoloženje, najrazličnejša čustva in želje, sanje in sanjarije, se očitno ločijo od vseh vrst „zunanje“ biti. V nasprotju s slednjim se „psihična“ bit kaže kot

„notranja“, ker se zoperstavlja vsej „zunanjí“, tj. prostorski biti in ker se nekako nahaja „znotraj“ človeka, „znotraj“ človeškega telesa (pri čemer običajno spregledujejo, da si ti dve opredelitvi – neprostorskost in umeščenost znotraj človeškega telesa – očitno nasprotujeta). S tem ko smo „duševno“ bit določili kot „notranjo“, je nikakor nismo iztrgali iz ustroja predmetnega sveta; nasprotno, ta bit še naprej ostaja del njega. Je njegov majhen, relativno nepomemben in podrejeni del. Naivna zavest, ko in če sploh začne filozofirati, je vedno bolj ali manj materialistično oziroma naturalistično naravnana (v najsplošnejšem pomenu teh pojmov). Viden in otipljiv, tj. materialni svet se ji vedno zdi nekaj najbolj prvotnega in bistvenega – nekaj masivnega, fundamentalnega, nekakšen temelj in splošno ozadje vsega nasploh. S tega gledišča je temelj „psihične“ biti vsa organska in neorganska narava: do izraza prihaja v življenju živali, predvsem pa v življenju človeškega telesa, in sicer kot nekakšen „izrastek“ oziroma, če uporabimo znanstveni izraz, „epifenomen“ slednjega. Popolna, vsestranska pogojenost „psihične“ biti s strani fizične in fiziološke biti naravnost bode v oči. Udarec po glavi, ki je dovolj močan, da povzroči razpok lobanje, ali pa zaužitje kapljice kalijevega cianida uniči tudi najbogatejše duševno življenje. Pomanjkanje krvi v možganih vodi v nezavest, tj. k prekinitvi duševnega življenja. Najrazličnejša fizična stanja in procesi močno vplivajo na naše duševno življenje. Videti je, da ni nič bolj nemočnega, ničnega, krhkega kot prav naše duševno življenje. V ustroju fizične biti se zdi kot nekakšna tleča iskra, ki pod določenimi pogoji vzplamti, se zamaje pod vplivom sleherne sapice, na koncu pa vendarle ugasne. Je nekakšen nepomemben, podrejeni detajl, nekakšna nemočna in krhka rastlina, ki raste iz temelja fizične narave.

A za mnoge filozofe je predmetna bit – četudi jo razumemo v najširšem smislu – še vedno splošno in vsezaobjemajoče ozadje vsega bivajočega nasploh. Kajti vse *misljivo*

je hkrati s tem, kot vemo, tudi predmet oziroma predmetna vsebina; lahko bi pomislili – ali nam je sploh lahko dostopno nekaj, kar se nahaja zunaj te forme „misljivosti“? S tega gledišča – sicer zelo razširjenega tudi v filozofskih krogih, celo med misleci, ki so se kalili v šoli kantovske kritike – „filozofija“ ni nič drugega kot le analiza najsplošnejših lastnosti in povezav predmetne biti, saj „bit“ in „predmetna bit“ sovpadata. S tega vidika je „notranja“ ali „duševna“ bit pravzaprav le del predmetne biti (pa čeprav njena bolj sofisticirana in zapletenejša oblika) in se jo v tej formi tudi preučuje. Pri tem pa pogosto pozabimo, da se filozofija nasploh, s tem pa tudi spoznanje pravega bistva tako imenovane „duševne biti“ kot *neposredne samobiti*, prvič začne šele tam, kjer smo prestopili meje vsega predmetnega.

V primerjavi s tako filozofsko držo se običajno, nereflektirano samozavedanje izkaže kot bogatejše in ustreznejše. Če običajna zavest pri prvem poskusu filozofske refleksije skoraj neizbežno podleže oblasti naturalistične sheme, človek v svojem neposrednem samozavedanju – zunaj vsakršne filozofske refleksije – razpolaga z občutkom oziroma izkušnjo neposredno doživljane, „notranje“ biti kot nečesa, kar je del neke povsem druge sfere kot pa celotna „objektivna“, predmetna dejanskost. To je sfera notranjega duševnega življenja – a ne kot se na zunaj kaže hladni observaciji in interpretaciji, temveč kot se neposredno, notranje razodeva v doživljanju samem. Takrat se neskončni svet zdi kot nekaj, kar ima smisel in pomen samo v povezavi s tem skritim notranjim svetom, ki je pravzaprav edino pravo središče biti nasploh, edina avtentična bit-v-sebi. Predmetni svet je v tem primeru tisto, iz česar naše notranje življenje črpa svoj material, čemur se mora prilagoditi in kar mora premagovati kot svojo oviro. Človek torej izmenično živi nekako v dveh svetovih – v nekakšnem skupnem, vsem vidnem, „javnem“ predmetnem svetu, v ustroju katerega je njegova lastna bit zgolj majhna, nepomembna, podrejena delna realnost, in

hkрати v „intimnem“, na zunaj nevidnem „notranjem“ svetu svojih sanjarij, radosti, trpljenja in želja, tj. v svetu vsega tistega, kar tvori pravo bistvo človeškega življenja, njegovo resnično *središče*, v primerjavi s katerim ima vsem viden in priznan predmetni svet, namenjen „vsesplošni uporabi“, le utilitarno, čisto relativno vrednost. Pesniki in pisatelji opisujejo to intimno, notranje življenje različnih ljudi prav v tisti njegovi bitni značilnosti [существо], v kateri se nam to življenje neposredno, nekako pred in zunaj sleherne interpretacije razodeva v samem doživljanju. A zanimivo je to, da se človek le izjemoma popolnoma jasno zaveda tega svojevrstnega notranjega življenja, tj. da se ga zaveda prav kot avtentične neposredne *realnosti*. V primerjavi s predmetnim svetom, ki si nekako v celoti prilašča našo zavest in se nam kaže kot edini primer resnične, utemeljene, trdne, neodstranljivo „objektivne“ biti nasploh, se nam notranji svet kaže kot sfera „subjektivnega“ – sfera vsega neresničnega, domnevnega, kot nekakšen svet sanj in iluzij, skratka – kot nasprotje avtentične biti oziroma „objektivnosti“. V nadaljevanju bomo videli, da je v tej drži tudi delček resnice, le da napačno interpretirane oziroma utemeljene. Na tem mestu moramo predhodno poudariti le eno: potreben je poseben duhovni napor, posebna pozornost, da bi v tej sanjski, izmikajoči se in megleno-razpršeni biti lahko uvideli tisto, kar ona v resnici je, in sicer nekakšna *bit*, nekakšna neposredno razodevajoča se *realnost*, ki je prav zato ne moremo zanikati oziroma vanjo podvomiti. Kot se je izrazil prodoren nemški mislec Lotze: „duša“ ni nič drugega kot to, „za kar se izdaja“.

V kolikor se filozofska refleksija zaveda te dvojnosti med predmetnim svetom, ki nam je dan od zunaj, prek predmetnega spoznanja, in svetom, ki se od znotraj neposredno razodeva samemu sebi, se v prvi vrsti – vsaj od Descartesa naprej – nagiba k temu, da notranjo bit interpretira kot „subjektivno“, natančneje, kot „*subjektno*“ bit – kot bit samega *spoznavajočega*, *subjekta* spoznanja, kot bit *tistega*,

ki (ali „kar“) je usmerjen(o) na predmetni svet in je nosilec oziroma izhodiščna točka spoznanja. V tem primeru se notranja bit nekako skrči v točko – v „čisti“, brezvsebinski „subjekt spoznanja“. Vse, kar tvori raznoliko živo vsebino tega notranjega sveta, se prav tako kaže kot nekaj, kar je „dano“ notranjemu pogledu; to „dano“ pa se navadno razume kot „dano *predmetno*“. Ker vsebino biti istovetimo z vsebino predmetne biti, zunaj slednje ostane le čisti „subjekt spoznanja“, zunaj spoznavanih vsebin pa le spoznanje – spoznavni pogled, usmerjen na bivajoče [сущий] vsebine –, tj. brezvsebinska točka biti, bistvo katere je zgolj v tem, da je izhodiščna točka spoznavanja oziroma neznani „nekdo“, ki je korelativen aktu in vsebini spoznanja. Star descartovski nazor, ki trdi, da je neposredna in edina zanesljiva bit vsebovana le v spoznavajoči oziroma „misleči“ zavesti, v *cogito*, ta *cogito* pa izčrpa ves *sum*, v principu in po svojem bistvu v filozofski literaturi še do danes ni presežen. A v resnici je ta nazor globoko zmoten – je pravzaprav smrtonosna zabloda, ki je v duhovnem življenju evropske civilizacije naredila ogromno škode ne samo v teoretskem samozavedanju filozofije, temveč nasploh – v obliki „intelektualizma“.

Nedvomno drži, da je skrivnostna sfera „notranje biti“ *tudi* taista točka, iz katere se spoznavni pogled usmerja na predmetni svet, oziroma, z drugimi besedami, da je tisti (tisto), ki (kar) je za samega sebe neposredna samobit, *tudi tisti (tisto)*, ki (kar) spoznava vse ostalo, *za kogar (kar)* se v spoznanju razodeva predmetna bit. To seveda ni naključno sovpadanje, temveč izraz globlje bitnostne povezave: razodetje realnosti kot vseedinosti sami sebi se uresničuje v sferi biti, ki nam je dana kot neposredna samobit, kar je očitno posledica njune notranje sorodnosti. A „subjekt spoznanja“ je na neki način vseeno zgolj *točka*, ki leži *znotraj* neposredne samobiti; akt spoznanja se stika s samobitjo, se v njej vrši oziroma iz nje izhaja; a ta točka nikakor ne izčrpa notranje biti in z njo ne sovpada. Če spoznavajoče-

ga vzamemo kot celostno konkretno realnost, ki udejanja spoznanje oziroma iz katere se spoznanje poraja, potem ta realnost po eni strani nikakor ni abstraktna, brez vsebinska točka, temveč je nekaj izjemno zapletenega in vsebinsko bogatega, po drugi strani pa spoznavanje nikakor ni bistvena, določujoča lastnost *forme* oziroma *značaja* biti te realnosti. Ker notranji značaj neposredne samobiti označujemo z besedo „jaz“ (v kolikšni meri je ta označitev sploh umestna, bomo presodili pozneje), moramo poudariti, da je uporaba taiste besede „jaz“ za označitev subjekta spoznanja povsem neumestna. Abstraktna točka – izhodiščna točka spoznavnega pogleda –, mišljena kot subjekt spoznanja, ne more sovpadati z nobenim polnovredno-konkretnim „jazom“. Spoznavna „intenca“ je splošna lastnost vseh „zavesti“ nasploh; če jo razumemo kot „čisto misel“, predstavlja nekaj najbolj brezosebnega v osebni biti. Še več, če jo vzamemo v njenem čistem bistvu, je nikakor ne moremo omejiti na nekaj, kar je navzoče v množstvu konkretnih zavesti, temveč se nam kaže kot nekakšna *edina* vsezaobjemajoča instanca, „*zavest nasploh*“, „*logos*“, spoznavajoča *svetloba*. Kjer se človekovo življenje v celoti spremeni v eno samo motrenje in mišljenje, se nekako raztaplja v njem, tam osebnost izginja, ugaša oziroma se kaže kot nekaj neobstoječega, s čimer se srečujemo recimo v tipični indijski duhovni drži. Čisti *ego*, kot je mišljen v descartovskem *cogito, ergo sum*, nima nič skupnega z živo človeško osebnostjo, z individualnim notranjim življenjem. Če natančno fiksiramo proces spoznavanja v ustroju posameznega živega bitja, ga lahko adekvatno izrazimo le s slovnično formo „spoznanje se *mi* daje“, „nekaj se *mi* razodeva“ (tako kot rečemo „*meni se zdi*“), nikakor pa ne s frazo „jaz *spoznavam*“. Aktivnost individualnega človeškega duševnega življenja se izraža le v *težnji po spoznavanju* in v spoznavnem *naporu*; sam akt *udejanjenega spoznanja* pa je čisti *dar*, ki ga oseba dobi od zunaj – je akt *pritegnitve* osebe k *svetlobi*, ki obstaja zunaj nje.

Tudi poskus, da bi sfero notranje biti, neposredno samobit razumeli kot „zavest“, nas zaradi večpomenskosti te besede ne bo pripeljal do cilja. Jasno načrtan pomen ima beseda „zavest“ le v primeru, da jo razumemo kot idealno „posedovanje“ nečesa, kar se kot „posedovano“ loči od samega posedovanja – se pravi kot tisto, kar imenujemo „intencionalnost“, usmerjenost na realnost, ki nekako „stoji pred nami“. Čeprav „posedovanje“ oziroma „usmerjenost“ tako po času kot po bistvu prehitevata spoznanje, sta vseeno – tako kot slednje – „predmetna“ drža – drža, za katero je „posedovano“ „predmet“. Ali je pogled pri tem usmerjen na nekaj „zunanjega“ v ozkem pomenu, tj. na „fizično“ (pa tudi objektivno „idealno“) bit, ali na človekovo „notranjo“ bit, je tu popolnoma nepomembno, saj se prav pod tem pogledom vse „notranje“ spremeni v „zunanje“, postane nekaj, kar stoji „pred nami“. A že to nesporno dejstvo, da je v neposredni samobiti tudi „nezavedno“ oziroma „podzavestno“, dokazuje, da neposredna bit ne sovпада niti s „spoznanim“, pa tudi ne z „ozaveščenim“, „posedovanim“. Najpomembneje pa je, da ne sovпада niti s samim procesom oziroma stanjem „posedovanja“. Vse, kar smo pravkar povedali o nesovpadanju „subjekta spoznanja“ z neposredno samobitjo, velja tudi v odnosu do pojma „zavesti“ kot „posedovanja“ oziroma „usmerjenosti“. Za neposredno samobit je namreč bistvena prav odsotnost same razlike, samega nasprotja med „posedujočim“ (oziroma „posedovanjem“) in „posedovanim“, med „subjektom“ in „objektom“. Očitno je, da neposredna samobit kot taka – tj. v svoji neposrednosti – ne sovпада niti z drugotno, čisto intelektualno držo „samoopazovanja“, „notranje zaznave“, „psihičnega spoznanja“, „samoanalize“, „spoznanja samega sebe“, niti s tisto izostreno, intenzivirano duševno držo, ki jo imenujemo „samozavedanje“, držo z izostrenim in jasnim zavedanjem lastne „sámosti“,²³ svojega

23 Z neologizmom „sámost“ slovenimo ruski izraz „самость“ - prevod grškega termina *autótes*, ki v asketski literaturi označuje človeka kot

„jaza“. Nasprotno, neposredna samobit prehiteva vse ome- njene drže, ki so v odnosu do nje drugotne: da bi se sploh lahko udejanjile ali bile mišljene, mora biti neposredna samobit kot *taka*, tj. v prvinskosti svojega elementarnega bistva [существо], že navzoča. Ne glede na to, kako razu- memo „zavest“, le-ta vedno vsebuje moment *refleksije*, *raz- dvojitve*, usmerjenosti *nečesa* na nekaj *drugega*, kar pomeni, da kot svojo osnovo predpostavlja nekaj še bolj prvotnega in neposrednega.

Če torej želimo adekvatno zapopasti svojevrstnost te forme oziroma sfere biti, lahko rečemo le, da v njej „bit“ in „posedovanje“ – s tem pa tudi „objekt posedovanja“ in „posedujoče“ – sovpadata, tj. *ne navzočujeta* kot dva loče- na momenta, ampak se raztapljata v neločljivo-neposredni edinosti. Seveda bi lahko to formo biti poskusili imenovati tudi „zavest“, in sicer zavest kot *notranje stanje* za razliko od intencionalno-predmetne zavesti. Če odmislimo nelagodje in težave, ki spremljajo uporabo besed s trdno zasidranim tradicionalnim pomenom v drugem, novem pomenu, in celo če odmislimo dejstvo, da pri tem nekako zbledi ozi- roma da se ne upošteva tako imenovanega „nezavednega“ oziroma „podzavestnega“, ki je prisotno v neposredni sa- mobiti, je v besedi „zavest“ (če jo uporabljamo v pomenu nekakšnega „stanja“) poudarjen oziroma podkrepljen le *en* moment neposredne samobiti, ne pa njena polna konkretna realnost. Neposredna samobit je v prvi vrsti neka *bit* – neka forma biti, katere bistvo je tudi to, da „*ima*“ sama sebe (bolj ali manj jasno), a ki je poleg tega momenta „posedovanja“, s katerim sta realno neločljiva, *tudi tisto, kar* „poseduje“. Oziroma, rečeno drugače: bistvo neposredne biti ni samo *svetloba*, ki osvetljuje *sámo* sebe, ampak tudi *temà*, ki jo ta svetloba osvetljuje. Še več: temelj oziroma izvor te svetlobe je pravzaprav *temà*. Prav kot čista bit – bit kot *taka* – je

individuuma, kot zmes „osebe“ in „narave“ (zmes, ki je lastna človeku po „izvirnem grehu“) (op. prev.).

temà, pa čeprav je, kot rečeno, element „svetlobe“ in „osvetljenosti“ v določeni, četudi minimalni stopnji, del njenega bistva. Prav zato je neumestno istovetiti neposredno samobit kot tako, v polnosti njene konkretne realnosti, z „zave-stjo“ (pa četudi v spremenjenem in preciziranem pomenu te besede). Ustreznejša bi bila beseda „življenje“ v najbolj prvotnem pomenu – v pomenu bivanja [бытие] kot neposredne izkušnje samega sebe, kot edinosti „doživljanja“ in „doživljanega“. Bistveno je namreč le eno: da neposredno samobit zapopademo, dojamemo kot *za-sebe-bit*, kot bit, ki se razodeva sama sebi oziroma kot bivajoče v obliki *samo-razodevanja samemu sebi*.

A tu se nam zastavlja vprašanje: kakšna realnost se nam pravzaprav odkriva v tej svojevrstni formi biti? Ko poskušamo odgovoriti na to vprašanje, nikakor ne smemo pozabiti na pomembno dejstvo, da so vse kvalitativno določene in določljive vsebine neposredne samobiti vedno le nekaj, kar v njej ali v zvezi z njo srečujemo oziroma kar obstaja, kar ona „nosi“ v sebi oziroma uteleša, ne pa nekaj, kar tvori njeno bistvo. Kajti po svojem *bistvu* neposredna samobit ni „vse-bina“ (oziroma „vsebovano“), ampak je „vsebujoče“ – je sfera biti, ki po svoji vsebini ni določljiva (kot taka, se pravi kot „psihična“ bit, nastopa zgolj kot projekcija v predmetnem svetu), in sicer je *vrsta*, *način* oziroma *forma* biti, s tem pa tudi *forma biti realnosti* kot take. Vse besede, ki jih uporabljamo za določevanje biti kot take – s tem pa tudi različnih form in načinov biti –, lahko v najboljšem primeru le neka-ko simbolično namigujejo na to, kar pod tem razumemo; to pa zato, ker imajo vse človeške besede prvotno predmetni pomen, izražajo vsebino pojma in zato ne ustrezajo *formi* biti, o kateri govorimo, in ki, prav kot *forma biti*, ne sovпада z nobeno logično, s pojmom fiksirano vsebino.

A ta forma biti je, ko smo jo enkrat uspeli notranje zapopasti in fiksirati, v vsej svoji neizrekljivosti nekaj povsem jasnega, očitnega. Neposredna samobit je preprosto bit, ka-

kor se nam – v končnem pa tudi sami sebi – neposredno razodeva, je *bit v formi neposrednosti*. A videli smo, da bit kot nekaj transdefinitnega in transfinitnega, kot neizrekljiva edinost eminentnega „nič“ in vsezaobjemajoče polnosti sovпада s transracionalnim – s tistim, kar se nam je razkrilo kot „*nedoumljivo po svojem bistvu*“. V obliki neposredne samobiti imamo potemtakem opraviti z *nedoumljivim v njegovi neposrednosti* – na način, kot se nam kaže oziroma odkriva brez sodelovanja misli, ki bi težila k njegovemu razumetju. To, do česar smo se dokopali s težkim miselnim naporom v prvem poglavju, se nam je tukaj odkrilo kar samo od sebe, pokazalo se nam je v svoji očitnosti. Do njega se nikoli ne bi mogli dokopati s pomočjo misli, če ga ne bi v tej formi že imeli pred in neodvisno od sleherne misli. *Nedoumljivo imamo* na način, da *smo* to *nedoumljivo*.

To pa tudi pomeni, da najjasnejše spoznanje tistega, o čemer govorimo, vodi do vednosti o njegovi nespoznatnosti in nedoumljivosti. Samo učena, *vedoča nevednost* – tj. zavestno in jasno *videnje* nespoznatnega, nedoumljivega kot takega – ustreza temu, o čemer govorimo. Sleherna „psihologija“, ki resnično vidi svoj predmet in se zaveda njegove svojevrstnosti, mora biti „*negativna psihologija*“ (po vzoru „negativne teologije“), tj. mora se zavedati, da se bistvo spoznavnega predmeta izraža prav v tem, da so v zvezi z njim vse definicije neustrezne, v tem, da, kot je rečeno v *Upanišadah* o absolutu, „ni niti to niti to“. Vse, kar psihologija odkriva kot pozitivne določitve in povezave v ustroju duševne biti, se ne nanaša na samo naravo duševne *biti*, temveč le na pojave, ki ji ustrezajo oziroma se v njej izražajo. Vsa ta odkritja seveda ne bi bila samo povsem nekoristna, temveč bi celo vodila do zgrešenih, potvarjajočih zaključkov, če jih ne bi spremljala zavest, da se za temi pojavi skriva neposredna bit kot nedoumljivo, in sicer ne kot njihovo splošno, pasivno in indiferentno ozadje, temveč kot konkretna, polnovredna in aktivno določujoča sila.

A spoznanje neposredne samobiti je več kot le učena nevednost – je več kot ozaveščenje avtentičnega, nedoumljivega bistva biti. Ker tu subjekt sovpada z objektom, oziroma, natančneje, ker tu pravzaprav ni ne enega ne drugega (oboje na ta teren vpelje šele refleksija in besedno izražanje), je vedoča nevednost tu hkrati tudi *nevedoča vednost*. Kot izkušnja, doživljanje, samorazodevanje biti kot nedoumljivega, je pravzaprav nevednost, ki iz same sebe, iz svoje lastne stihije, iz globine nedoumljivega, s katerim sovpada, bitnostno črpa védenje.

Obstaja samo en besedni izraz, ki nekako ustreza tej nevedoči vednosti, saj prav on izraža formo neposredne samobiti, ki je v nasprotju z vso predmetno bitjo, ki jo posedujemo. Gre za izraz „jaz sem“ oziroma – ker to, kar označujemo z besedo „jaz“, zaenkrat še ostaja problematično – samo beseda „sem“ (očiten in neodstranljiv ostanek „jaza“ je še vedno vsebovan v glagolski obliki besede). *Neposredna samobit je forma „sem“ (Bin-Form) biti*. Na ta način se najbolje izraža forma biti kot samorazodetja biti sami sebi – forma, ki tvori bistvo neposredne samobiti. Moment „sem“, na katerega smo na dolgi in zapleteni poti iskanj naleteli kot na moment v ustroju nedoumljivega, se tu, kot že rečeno, kaže s popolno neposrednostjo in očitnostjo nepretrgane izkušnje, ki smo je deležni sleherni trenutek.

Neposredna samobit kot dvoedinost neposredne biti in sámosti

Če je forma „sem“ neposredne samobiti forma biti in odkritja nedoumljivega, se pojavi vprašanje: ali gre tu *dejansko za isto* nedoumljivo, ki se nam je razodelo v obliki metalogične edinosti in brezpogojne biti oziroma realnosti v njeni vseedinosti? Predhodne ugotovitve kažejo na to, da nasploh lahko obstoji le eno nedoumljivo – nedoumljivo *kot táko*. A če neposredna samobit sovpada z nedoumljivim kot takim,

potem očitno zagovarjamo trditev, ki je tvegana in neutemeljena iz dveh razlogov: po eni strani namreč trdimo, da je bistvo oziroma vsebina notranje človeške biti pravzaprav sinonim realnosti kot take, v vsej njeni absolutnosti, po drugi strani pa, da mora biti celotna realnost biti razumljena in pojasnjena v duhu nekakšnega „panpsihizma“.

Iz te zagate nas lahko reši samo odgovor, ki ga ponuja miselni zaključek o logični svojevrstnosti nedoumljivega in realnosti kot take. Spomniti se moramo dejstva, da kategorialni odnos „*ali – ali*“, ki je temelj te zagate oziroma vprašanja, *nikakor ni uporaben v odnosu do nedoumljivega*. Vedeti moramo, da se nedoumljivo v svojem transdefinitnem in transfinitnem (krajše: transracionalnem) bistvu nahaja *onstran* kategorij *istovetnosti* („istega“) in *razlike* ter da je izrazljivo le v antinomični edinosti enega in drugega. Zgoraj zastavljeno vprašanje zato sploh ne dopušča *zgolj enega določnega odgovora*. Nasprotno, reči moramo, da je neposredna bit isto kot nedoumljivo v pomenu absolutne realnosti *in hkrati* nekaj drugega; ali pa, da ta bit ni *ne* isto *ne* nekaj drugega. Iz bistva nedoumljivega kot takega sledi, da ga na splošno ni mogoče misliti v množini, temveč le kot *edinega*. V tem smislu je vse bivajoče brez izjeme so-udeleženo v *biti kot taki*, je njena odkritost oziroma konkretni izraz. V tem smislu tudi neposredna samobit ni nič drugega kot *zgolj bit sama*, tj. nedoumljivo v svoji neposrednosti, v samorazodetju oziroma samopojavitvi. Tistemu, ki mu to še zdaj ni jasno, ki je še vedno privrženec običajnega (tj. razumljenega v ustroju predmetne biti in vsebinsko določenega) pojma „psihičnega“ kot specifične vrste realnosti, pa ne moremo več pomagati. Po drugi strani pa iz transdefinitnega in transfinitnega bistva nedoumljivega kot absolutne realnosti sledi, da nikoli ni *isto*, tj. nespremenljivo istovetno s samim seboj, temveč, nasprotno, sega onkraj meja vsega istovetnega in je zato v vsakem trenutku in v slehernem svojem konkretnem izrazu nekaj brezpogojno novega, edin-

stvenega, neponovljivega. Od tod sólo po sebi sledi, kar je za nas še posebej važno, da lahko obstajajo različne *modalne* forme biti, različni načini in stopnje samorazkritja oziroma samoudejanjenja biti. Forma „sem“ – forma obstoja [бытие] neposredne samobiti – je tako ena izmed teh različnih modalnosti biti, ki si jih bomo pogledali v nadaljevanju. V tem smislu je forma obstoja neposredne samobiti nekaj *drugega* kot nedoumljivo v pomenu absolutne vseedinosti – oziroma je *isto* nedoumljivo, le na *drug način*. Tu imamo opraviti s prvim primerom *antinomičnega monodualizma*, ki smo ga pojasnili v metodološkem delu: izvorna edinost se razkriva v dvojnosti različnega, ne da bi pri tem prenehala biti ona sama, tj. edinost. V obličju te antinomične transracionalnosti biti se obe drži, tako absolutizacija človekove „notranje biti“, na primer Fichtejevo istovetenje „jaza“ z „absolutnim“, kot tudi razumevanje človeške biti (če jo speljemo pod pojem „stvaritve“) kot *popolnega* nasprotja absolutnega, izkazeta za enako zmotni (o čemer se bomo dodobra prepričali v nadaljevanju). Edino ustrezna drža v tem primeru je, kot že rečeno, ta, da si rečemo: človek v svojem notranjem bistvu, v svoji neposredni samobiti, ni *ne* absolutna realnost kot taka, *ne* nekaj brezpogojno, tj. v logičnem smislu, *drugega*, oziroma, kar je pravzaprav isto – človek hkrati *je in ni* absolutna realnost. Tudi tu je *lebdenje med* oziroma *nad* tema dvema nasprotujočima si določitvama, doseženje transracionalne edinosti med njima edina forma misli, v kateri se nam razodeva prava korelacija. Nedoumljiva, absolutna realnost kot taka se diferencira, s tem ko v sami sebi – v formi „sem“ neposredne samobiti – poraja instanco, ki se ji zoperstavlja; eno in drugo pa vendarle prebiva v notranji edinosti, tako da v svoji *skrajni globini* neposredna samobit vseeno nekako sovпада z absolutno realnostjo, ne da bi pri tem prenehala biti samostojna vrsta oziroma samostojna instanca biti. Rečeno drugače, s pomočjo že znane formulacije: odnos med neposredno samobitjo in absolutno

realnostjo kot tako je misljiv samo *kot edinstvo ločenosti in medsebojnega prežemanja*.

Zdaj pa moramo – izven tega splošno-metodološkega oziroma formalno-ontološkega vidika – prodreti globlje v pravo strukturo biti kot neposredne samobiti. V besedni oznaki tega načina biti kot „neposredne samobiti“ je že nakazana nekakšna *dvoedinstvo* – dvoedinstvo biti kot čiste *neposrednosti* in biti kot „*sámosti*“. Oboje moramo zdaj podrobneje razviti.²⁴

Obstajajo taka stanja oziroma lastnosti neposredne samobiti, v katerih njena bitnostna sorodnost oziroma edinstvo z nedoumljivim kot z realnostjo v njeni strnjeni, nediferencirani vseedinstvi povsem očitno pride do izraza. Eno izmed takih stanj je mračno-sanjsko stanje duševnega življenja, na primer nesmiselno in negibno prebivanje duševnega življenja v samem sebi ali pa dremež kot prehajanje od zavesti k čisti samopozabi v spanju brez sanj. (To stanje je izjemno plastično in miselno globoko opisal Tjutčev v pesmi *Zgostile so se temne sence* [„Тени сизые смешались“], na katero na tem mestu napotujem bralca.) V tem stanju je „duša“, tj. neposredna samobit, zlita z bitjo v njeni vsesplošnosti in neposrednosti v nedeljivo in nepregledno celoto: „vse je v meni in jaz v vsem“. Obstaja pa tudi stanje povsem nasprotno vrste, v katerem pa vseeno izkušamo bitnostno sorodnost s kaotično vsesplošnostjo biti. Ko se nas strast – pa naj bo to v sreči ali trpljenju, v strahu („*panični*“ strah) ali gnevu, v ljubezni ali sovraštvu – polasti do te mere, da v stanju „ekstaze“ nekako „izstopimo iz sebe“ in izgubimo občutek za predmetno dejanskost, ki omejuje naš „jaz“, ko naš „jaz“, naša „samobit“ nekako tone, se izgublja v burnem potoku vsezaobjemajočega kaosa. Prav to občutje življenja ima v mislih Tjutčev, ko opisuje, kako v zavijanju nočnega vetra

24 V nadaljevanju bomo morali, tako kot smo to delali do zdaj, večkrat ponoviti misli iz naše knjige *Človeška duša. Uvod v filozofsko psihologijo* (Moskva 1917).

sliši krik, na katerega se odzove „kaos“ v naši duši (*O čem ti tožiš, veter v noči?* [„О чем ты воешь, ветер ночной?“]). Ko stihija notranje biti tiho, neopazno, kot stoječa voda naplavlja bregove in se brezmejno razliva ali pa drvi z divjim tokom, ki prav tako poplavlja vse okoli sebe – v obeh primerih imamo nejasen občutek bitnostne sorodnosti in edinosti naše notranje biti s temno neskončnostjo vsebine realnosti. V obeh *primerih* se brišejo meje, ki ločujejo jasno vidno, v sebi utemeljeno in od zunaj kažočo se dejanskost predmetnega sveta od tistega, česar se v nasprotju z njo zavedamo kot naše notranje biti; oboje pa se zliva v nerazločljivo kaotično-brezbrežno edinost brezoblične biti nasploh. Taka stanja so očiten dokaz tega, da nekaj v nas resnično izvira iz te temne neskončnosti izvorno-neposredne biti nasploh in je z njo eno. To edinost izkušamo v vsaki mistični ekstazi, najbolje pa prihaja do izraza v indijski mistiki *Upaniṣad*, in sicer v poistovetenju *brahmana*, absolutnega, z *atmanom*, globinsko osnovo duše. To, da gre v tem primeru za neka izjemna, relativno redka stanja, samo po sebi še ne more biti argument proti njihovi ontološki pomembnosti in poučnosti; prav v izjemnih stanjih se nam namreč lahko odkrije in razodene nekaj bistvenega, kar ima vsesplošen pomen.

Po drugi strani pa je popolnoma očitno, da je svojevrstnost takih stanj v oslabitvi ali celo izgubi naše „*sámosti*“, se pravi ene izmed bistvenih lastnosti tega, čemur pravimo „neposredna samobit“. „*Sámost*“ tukaj nekako izginja, izpareva in za seboj zapušča *neposrednost* biti, ki v tem primeru nekako sovпада z nepretrgano brezmejno edinostjo brezpogojne biti nasploh; oboje pa se nerazločljivo zliva v neko brezosebno „*ono*“ oziroma „*nekaj*“. Pod „*sámostjo*“ tu ne razumemo „subjekta“ ali „jaza“ kot „nosilca“ oziroma „substance“ neposredne samobiti, še manj „osebe“; vsi ti pojmi bi temeljili na preveč specifičnih in določenih predpostavkah – predpostavkah, ki jih sploh še nismo analizirali, če pa smo jih, pa smo se prepričali o njihovi nejasnosti in

samovoljnosti. A tudi po zavrnitvi vseh specifičnih lastnosti teh pojmov se zavedamo, da imamo v obliki neposredne samobiti opraviti z nečim, kar je – v določenem smislu – nekaj povsem drugega kot nedoumljivo, razumljeno kot realnost neke nepretrgane, vsezaobjemajoče nediferencirane in brezmejne vseedinosti. Prav v tej *drugačnosti* [инаковость], ki se pogosto izraža v *zoperstavitvi* vsemu drugemu, v *nasprotovanju*, v trmastem samopotrjevanju se skriva specifični moment biti kot *samobiti*. Samobit je namreč prav *lastna bit* – „moja lastna bit“, ki vsebuje nekakšen moment kljubovanja oziroma vztrajanja posamezno-bivajočega v zavedanju se svoje samobiti (v nemščini se pojem kljubovanja izraža v besedi *Eigensinn* = *Sinn für das Eigene*, občutek za to – ali volja do tega –, kar je moja „lastna“ bitnost [существо] oziroma kar iz nje izhaja). To je skrbno varovana, ločena, „meni pripadajoča“ sfera biti in proti njeni odtujitvi oziroma zlitju z „zunanostjo“, z vsem, kar ni ona sama, se bomo vedno odločno borili. Ta „sámost“ se vedno udejanja v osamitvi, v zaprtosti in se ne izčrpa v nobeni komunikaciji, sporočilu, samorazkritju oziroma se v njih sploh ne more v celoti udejanjiti, se izraziti oziroma razjasniti. V kolikor se resnično zavedamo naše neposredne samobiti – kar, kot že rečeno, nikakor ni stalnica oziroma se dogaja zelo redko –, se samih sebe zavedamo kot nečesa, kar dobesedno „*ni od tega sveta*“, kot nečesa molčečega, nedostopnega za vse ostalo, skratka – kot sfere biti, ki je samo *za sólo sebe* in za nikogar drugega.

A ta „sámost“ je po svojem bistvu hkrati bit, ki je notranje – *za sólo sebe* – nekaj absolutnega oziroma, natančneje, je absolutno sólo – tj. nekaj edinstvenega, temelj in središče vsega ostalega, kajti vse ostalo biva prav *za „sámost“*, dobi zapopadljivo realnost, smisel in vrednost le v odnosu do nje. V tem smislu je „sámost“ neskončno, neizmerljivo-vsezaobjemajoče kraljestvo, nekakšen kozmos zase, ki je po svojem bistvu brezmejen in vsezaobjemajoč. Za sólo sebe

je sámost *večna*, kajti neposredna samobit je prav čista *bit*, ki same sebe nikakor ne more misliti kot nebivajoče. V svoji skrajni globini se „sámost“ zaveda svoje neposredne povezave, svoje bitnostne edinosti z absolutom, ima se prav kot absolutno. Po drugi strani pa sámost vendarle *ni* vseedinost, ampak se ji, kot rečeno, zoperstavlja oziroma ji nasprotuje, se odriva od nje in se ima [имеет себя] prav v tej od-vezanosti, v svoji ločenosti. „Sámost“ je *neka* vseedinost, *ena* od vseedinosti, ki pa vendarle *ni* vseedinost *nasploh* – vseedinost *kot taka* – in se nahaja [имеет себя] prav zunaj slednje.

Če poskušamo s pojmom izraziti to dvojno bistvo „sámosti“, lahko rečemo, da je najsplošnejši smisel samobiti očitno ta, da v njej *brezmejno* nastopa v konkretni formi *omejenega*. Samobit zaobjema neskončno mnogo, a je hkrati tudi *končna*, z nečim *zamejena*; je nekaj, kar je v nekem smislu *vse*, hkrati pa je vendarle zgolj posamezna bitnost [существо]. „Duša,“ pravi Aristotel, „je na neki način 'vse'“; a ona je vse res *samo* „na neki način“, saj hkrati tudi ni vse, ampak je zgolj posameznost. „Vse“, *vseedinost biti, je kot posamezno prav to, kar razumemo pod neposredno samobitjo*. Kot vsezaobjemajoče, kot absolutno, je vendarle *táko* absolutno, ki se ločuje od vsega ostalega in ga pušča zunaj sebe; krči se, poteguje se vase in se prav v tej pomanjšani, skrčeni formi biti – prav kot zgolj *eno* sredi množice drugega – zares ima, je bit za sebe oziroma „samobit“. Sleherni „samobit“ ni zgolj *eno* sredi množice drugega, temveč je hkrati tudi sama nekaj absolutno „drugega“, tj. *edinstvenega*, neponovljivega in nezamenljivo svojevrstnega. Prav zato je v določenem smislu absolutno osamljena, ne more se do konca izčrpati, izraziti oziroma udejanjiti v nobenem razprtju za drugega, v nobeni komunikaciji; vsebuje in je nekaj – in sicer prav moment „sámosti“ –, kar za vedno ostaja nemo-neizrečeno *v sebi* in *pri samem sebi*. A prav v tem je spet podobna in notranje sorodna s samim Absolutnim – brezpogojno edinstvenim; zato je želja človekove duše po Absolutnem,

po Bogu – po posrečenih Plotinovih besedah – „beg edinstvenega (samotnega) k edinstvenemu (samotnemu)“, *phygè toû mόνου prós tòn mónon*.

V nadaljevanju si bomo še podrobneje razjasnili pomen te korelacije, zaradi katere je samobit kot edinstveno in za samo sebe nekako absolutno in prvotno središče vsega ostalega, hkrati misljiva le kot *eno sredi množstva drugega, podobnega*; tako nam bo postalo jasno, da tisto, kar imenujemo „jaz“ in kar smo zdaj označevali s pojmom samobit, tj. kot bit v formi „sem“, v končnem ni uresničljivo brez preseganja svojih meja, brez imanentne povezave s tistim, kar imenujemo „ti“ – s soodnosno formo biti-„si“ (*Bist-form*). Ne da bi se poglobljali v to trditev, želimo na tem mestu le opozoriti na splošnoontološki pomen naših dosedanjih ugotovitev.

V neposredni biti se očitno udejanja moment *delitve* oziroma *ločenosti*, ki tvori osnovo Absolutnega kot edinosti ločenosti in medsebojnega prežemanja. Nedoumljivo kot Absolutno samo na prvi pogled lahko istovetimo z nedeljivo, strnjeno, brezmejno, brezoblično polnostjo vseedinosti, z *brahmanom* – s tistim, kar se nam razodeva v trenutku čiste neposrednosti naše samobiti. Nasprotno, transracionalna bitnost [сущность] v njem predpostavlja *monadično* [монадообразный] formo biti. Vseedinost namreč ni zgolj enolito ozadje oziroma vsezaobjemajoče prostranstvo, ki enakomerno in nevtrarno zaobjema vso raznolikost, jo vsebuje in s tem nekako požira; vseedinost kot Absolutno ni „noč, v kateri so vse krave črne“, kot je pronicljivo dejal Hegel.²⁵ Kajti če bi bila taka in samo taka, potem ne bi bila vseedinost, saj bi se v tem primeru vse, kar zaznavamo kot raznolikost, kot skupno bit mnovega in ločenega in kar kot nekaj, kar nam je dano v prvotni neposrednosti, v nekem smislu vsekakor tudi *je*, nahajalo *zunaj* nje. Nasprotno, vseedinost kot avtentična edinost je, kot smo videli, edinost edinosti in raznolikosti – takšna edinost, ki zaobjema ne samo

25 Izraz iz *Fenomenologije duha* (op. prev.).

vse svoje dele in točke, ampak jih tudi notranje prežema na način, da je kot celota vsebovana v vsakem svojem delu in točki. Vsaka točka biti, ki ima vse ostalo zunaj sebe, je kot taka, tj. na svojem mestu in na svoj način, hkrati tudi celota, vseedinost. Sleherno bivajoče je *hkrati* z vsem drugim nekaj posameznega in se konstituira prek svoje *ločenosti*; a ker je z vsem drugim tudi povezano in ima to drugo hkrati tudi v sebi, je bivajoče na dva načina, v sebi in za sebe, kar pomeni, da ima vse drugo imanentno: vse *ga prežema*, hkrati pa *sámo prežema vse*. Na ta način je edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja, kot se konkretno kaže v neposredni samobiti, v momentu „*sámosti*“, odkritje realnosti kot take – realnosti kot nedoumljivega. Prav ta moment v neposredni samobiti, zaradi katerega se ona *ločuje* od vsezaobjemajoče edinosti brezpogojne biti in se ji nekako zoperstavlja – moment „*sámosti*“ – je najbolj adekvaten izraz najglobljega bistva nedoumljivega kot *konkretne vseedinosti*. A ne glede na vse, kar smo povedali o „nedoumljivosti“ Absolutnega – o njegovi transracionalnosti –, lahko v nekem smislu še vedno rečemo, da je konkretna vseedinost *kraljestvo duhov*; s to opredelitvijo je ne racionaliziramo, saj sta oba člena – tako „kraljestvo“ kot tudi „duhovnost“ biti – sama po sebi transracionalna in v sebi nedoumljiva. Pa vendarle lahko vidimo, da se moment „sem“ (moment samobiti, sebe-razodevanja samemu sebi, biti za sebe), lasten sami vseedinosti, v njej udejanja v množstvu različnih, a medsebojno prilagojenih „*sámosti*“. Ideja edine vsezaobjemajoče „zavesti“ oziroma edine absolutne „*sámosti*“ je misljiva samo tako, da ta vsezaobjemajoča bit za sebe *vključuje, vsebuje in rojeva* iz sebe tudi množico ločenih, medsebojno povezanih in hkrati omejujočih se posameznih „*sámosti*“.

Z isto transracionalno edinostjo ločenosti in medsebojnega prežemanja se srečujemo tudi pri analizi *notranje* korelacije med momenti „neposrednosti“ in „*sámosti*“ v ustroju same neposredne samobiti. Da bi lahko to uvideli, moramo

najprej nekoliko natančneje določiti neposredno samobit, formo „sem“ biti, kar pa razumljivo lahko naredimo le s pojmi, ki so sami izraz učene nevednosti, v danem primeru – „negativne psihologije“. Kot je to pokazal Bergson, je neposredna samobit po svojem bistvu proces, „delo“, dinamika, živo trajanje, „časovnost“ oziroma, kar je pravzaprav isto, *svoboda*. Vse te besede ne označujejo nič drugega kot le to, da neposredna samobit po svoji konkretni vsebini ni nič gotovega, določenega, dokončno danega, temveč je v osnovi nekaj negotovega, potencialnega, kar se rojeva in oblikuje, je bit v formi postajanja, zmožnosti, težnje in udejanjanja. Je čista *potencialnost* oziroma *zmožnost*, na katero smo nalleteli že pri analizi izvora oziroma podstave predmetne biti in ki nam je konkretno-izkušensko dana le v neposredni samobiti, v kateri se razodeva sama sebi.

Ker za označevanje te potencialnosti oziroma spontanosti uporabljamo besedo „svoboda“, se je potrebno zavedati – in tu se navezujemo na tisto, kar smo že povedali v poglavju *Potencialnost in svoboda* –, da imamo opraviti z dvema vrstama oziroma dvema instancama svobode. Hegel je, kot vemo, svobodo definiral kot „biti pri samem sebi“ (*Bei sich selbst sein*).²⁶ Ta označitev je točna in umestna, vendar le toliko, kolikor moment „samem sebi“ razumemo v najširšem smislu, v katerem sovпада z neposrednostjo, z notranje-intimno bitjo, z za-sebe-bitjo nasploh. A če miselno ločimo moment „sámosti“ od neposredne biti v njeni konkretni celoti, svoboda kot „biti pri samem sebi“ lahko označuje le višjo formo svobode, ne pa splošnega bistva svobode. Svobodo v njenem izvornem pomenu lahko izrazimo le negativno: pod tem pojmom razumemo negotovo, nezaključeno, nepovezano, lebdeče, nestanovitno, breztemeljno – čisto potencialnost, odsotnost opore in določujočega temelja, breztemeljnost (*Ungrund*), pri čemer moramo vse to misliti kot nekaj *dinamičnega*, kot notranji

26 V *Enciklopediji filozofskih znanosti* (op. prev.).

nemir, vznemirjenost, željo. Prav ta princip neukročenosti, anarhije tvori prvotno, elementarno bistvo neposredne samobiti – tisti „*kaos*“, ki, kot pravi Tjutčev, „trepeta“ v globini duše. Bistvo in pomembnost tega momenta kot nekakšnega *substrata* duševne biti je globoko občutil in živo upodabljal Dostojevski. Pravo bistvo neposredne samobiti kot globinskega pravzroka človeškega bivanja, kot je dano *sámo* sebi, je namreč v čisti iracionalnosti, nerazumnosti, breztemeljnosti in neutemeljenosti, ki ima hkrati podobo dinamične življenjske sile. Vse *nesmiselno*, ki izvira iz globine neposrednosti, sleherna kaprica in sleherna divja strast, sleherna „*čudaškost*“ (ta termin je še posebej ustrezen glede na svoj prvotni etimološki pomen!)²⁷ je izraz te prvotne svobode kot substrata notranje samobiti. Pri tem odkrivamo neko notranjo dialektiko, ki izvira iz neločljive antagonistične dvoedinosti neposredne samobiti in „*sámosti*“. Prav tam, kjer neomejeno vlada ta prvinska, slepa svoboda, je človek *nesvoboden*: tam namreč ni on gibalna, usmerjajoča sila, temveč ga „giblje“, „žene“ prav ta svoboda. Slepa svoboda je brezosebni princip, je princip „ono“ v notranjem življenju, ki izničuje oziroma zaslužnjuje našo „*sámost*“, to, kar v sebi imenujemo „jaz sam“. Tu kraljuje divja, neukrotljiva sila ekspanzije, tu nas nekaj poriva, žene, da presegamo „sami sebe“, da prenehamo biti „to, kar smo“; in to „nekaj“ se izmika vplivu notranje zaobjemajočega, formativnega in usmerjujočega načela „*sámosti*“. Prvotna, neukrotljivo-anarhična svoboda ni bit pri samem sebi, temveč nasprotno – je *bit zunaj same sebe*, je svoboda, ki je obenem tudi notranja zaslužnjenost, izganstvo iz domovine „*sámosti*“.

Tej prvobitni svobodi, v kateri nas ženejo in zaslužnjujejo sile naše lastne notranje biti, se zoperstavlja druga, višja svoboda, ki izvira iz naše „*sámosti*“. „*Sámost*“ kot usmer-

27 V originalu „самодурство“ - beseda, ki sestoji iz dveh delov, „само“ in „дурство“, kar bi lahko dobesečno prevedli kot samo-norost, samo-prismuknjenost (op. prev.).

jujoča in formativna instanca neposredne samobiti dosega oziroma vsaj skuša doseči pristno svobodo in spontanost naše notranje samobiti v boju proti slepi prvobitni sili želja – skuša doseči svobodo kot aktivni princip samooblikovanja, kot avtentično bit in trajno prebivanje „pri samem sebi“ oziroma, preprosteje, trajno bitje „to, kar si“. Slepa vztrajnost prvobitne svobode – tisti občutek „jaz tako hočem“ (ki ga v nemščini, kot že rečeno, izražamo z besedo *Eigen-sinn*), ki je kot tak tuj tako „sámosti“ (*Eigen*) kot tudi „osmišljenosti“ (*Sinn*) samobiti, grozi, da bo raztopila našo „sámost“ v „ne-sámosti“, da jo bo utopila v splošnem nedoločenem „ono“. Ta vztrajnost prvobitne svobode se, ko jo „sámost“ enkrat premaga, spremeni v avtentično „samostojno“ in „osmišljeno“ samobit. Ta svoboda se potemtakem udejanja prek *samodoločitve*. Prav o taki svobodi govori Goethe: *Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet*.²⁸ Res je sicer, da ta svoboda nikakor še ni skrajna in najvišja, v pravem pomenu „avtentična“ svoboda, ki nikoli ne izvira zgolj in samo iz človekove notranje biti, iz neposredne samobiti kot take (v njeni od-vezanosti), ni svoboda, o kateri bomo govorili v nadaljevanju. To še ni polna svoboda, saj je svoboda v obliki *boja*, nenehnega zoperstavljanja agresivnemu nasprotniku, svoboda varovanja oblegane trdnjave. A vendarle kot *samodoločitev* ostaja prava svoboda.

Paradoks dejstva, da je *samodoločitev* uresničljiva le prek *samopremagovanja*, je le deloma mogoče razložiti s tem, da moment „sámosti“ tu uporabljamo v dveh različnih pomenih: „sámost“, ki jo premagujemo, je pravzaprav le „neposrednost“, ki se kot taka loči od prave, premagujoče in formativne „sámosti“. Po drugi strani pa ta dva momenta nikakor nista dve realno ločeniinstanci, ampak tvorita ne-ločljivo edinost – edinost „neposredne samobiti“, v kateri

²⁸ „Iz okov te sile, ki vse nas veže, se bo rešil tisti, ki sebe samega preseže.“

neposrednost pripada samobiti, samobit pa neposredni biti. Omenjeni dve svobodi – prva in druga, slepa neukrotljivost in formativna sila – v končnem sestavljata eno svobodo: svobodo nasploh, svobodo kot *zmožnost*. In to ne samo zato, ker vsaka posebej predstavlja podvrsto splošnega pojma svobode (to bi bila navadna floskula), temveč zato, ker je prva, slepa svoboda, hkrati tudi že prvo elementarno dejanje samobiti, in ker druga, formativna svoboda, vsebuje vso *neposrednost* „želje“ in je kot taka prav najvišji izraz neposrednosti naše notranje biti. Gre namreč za to, da je edinost neposrednosti in sámosti tako intimno-neločljiva, da tudi „sámost“ ne more priti do izraza in se aktivirati drugače kot le v *samem substratu* prvotne svobode in z njenimi močmi. Vsak poskus, da bi se ognili substrata, da bi ga zapustili, ga od *zunaj* presegli in ga *ne bi uporabili* kot medija naše dvojnosti, vodi le do izničenja *pristine* – tj. *avtentično-neposredne* – „sámosti“ in je pravzaprav popolnoma nemogoč, saj je neposrednost kot prvotna svoboda predpogoj *sleherne* notranje samobiti. „Sámost“ kot kontrainstanca prvotne svobode je dosegljiva le znotraj te svobode, samo v njej lahko vzplamti, kar pomeni, da jo tudi premaga lahko le skozi njo samo, z njenimi lastnimi močmi. *Zwei Seelen leben, ach! in meiner Brust*²⁹ – to lahko reče o sebi pravzaprav *sleherni* človek, ki pa se hkrati vseeno zaveda, da sta ti „dve duši“ v resnici *ena* duša. Ne samo, da sta zunanje neločljivo povezani med seboj – tudi notranje sta zakoreninjeni v neki globoko intimni edinosti, vsaka izmed njiju se lahko ureniči le s pomočjo druge, v njenem naročju, v njeni stihiji. Tudi tu se torej razkriva transracionalna edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja – princip *antinomičnega monodualizma*, ki upravlja vso konkretno realnost in ki se tukaj, v intimni globini naše notranje biti, izraža v stalni dramatični paradoksalnosti našega življenja.

29 „Ah! Dve duši živita v mojih prsih!“ Citat iz Goethejevega *Fausta* (op. prev.).

Neposredna samobit kot subjektivnost

V razmišljanjih o naravi neposredne samobiti smo izhajali iz dejstva, da sta tako vsakdanja kot tudi filozofska zavest nagnjeni k temu, da v neposredni samobiti ne vidita avtentične realnosti, ampak opazita le bodisi njen odsev oziroma razkritje v ustroju predmetnega sveta, bodisi njeno funkcijo kot subjekta spoznanja. Morali smo razkriti zmotnost obeh nazorov in v nasprotju z njima poudariti, da je neposredna samobit na svoj način in po svojem bistvu vendarle avtentična realnost, še več – je neposredno razodetje realnosti kot take, realnosti nasploh. Zdaj pa se moramo osredotočiti na tisti moment v neposredni samobiti, ki ga do zdaj še nismo obravnavali in ki nam bo razkril relativno ustreznost osnovne tendence prevladujočega nazora (sicer povsem drugače utemeljene).

Gre namreč za to, da je prevladujoči nazor samo deloma mogoče pojasniti psihološko, in sicer da je človeška zavest običajno pod ogromnim vplivom predmetnega sveta (oziroma, za idealistično usmeritev, da usmerja svojo pozornost predvsem na spoznavno funkcijo). Ta nazor do neke mere izraža (čeprav nepravilno utemeljeno) nekakšno prvotno in samo po sebi v nekem smislu povsem očitno občutje oziroma zavest, da neposredna samobiti vendarle ni „prava“, „avtentična“, pomembna in polnovredna realnost, temveč nekaj, kar polnost biti doseže le v povezavi z neko drugo, pristnejšo, globlje utemeljeno realnostjo. Običajna utemeljitev, v veliki meri polzavestna, tj. nekakšna instinktivna utemeljitev tega prepričanja – prepričanja, da je naša „notranja“ duševna bit, tj. področje naših sanjarij, čustev, razpoloženj, želja in sanj v primerjavi z objektivno realnostjo zgolj nekaj „subjektivnega“, tj. le dozdevno realnega, in mora biti zato obravnavano kot neke vrste iluzija oziroma zablada – vsebuje grobo napako. „Subjektivna“ v pomenu lažna oziroma zgrešena, taka, ki ne ustrezajo objektivni re-

alnosti, so lahko le naša mnenja in sodbe oziroma, natančneje, ne mnenja in sodbe kot dejstva, ampak zgolj to, kar se v njih trdi, saj prav to želi biti pravilno uzrtje oziroma odsev objektivne realnosti. Nobena dejstva, nič, kar je kakorkoli dano, kar se nam kaže oziroma kar navzočuje kot tako, tj. po svojem notranjem ustroju, ne more biti „zmotno“ in v tem smislu „subjektivno“. A četudi je taka trditev popolnoma napačna in celo nesmiselna, neposredno občutje, ki tvori osnovo take sodbe, vendarle vsebuje delček resnice.

V momentu dinamičnosti, potencialnosti, nestanovitnosti, neustavljivosti težnje smo prepoznali bistveno določujočo lastnost neposredne samobiti. To pomeni, da je vsakršno „delo“, sleherna aktivnost znotraj neposredne samobiti obsojena na neuspeh, saj dinamizem „težnje“ oziroma „dela“ ne more ukiniti samega sebe s pomočjo dosege cilja, tj. s pozitivnim rezultatom in pomirjujočim posedovanjem. Prav to korelacijo je imel v mislih Schopenhauer, ko je opisoval principialno, iz bistva izhajajočo neuresničljivost, brezučnost „volje do življenja“, ki nikoli ne more doseči svojega cilja in je primerljiva s kačo, ki zvita v klobčič grize svoj rep. Svojevrstna forma obstoja [бытие] neposredne samobiti je forma *potencialnosti*, *zmožnosti*, *postajanja* (česar seveda ne smemo zamenjevati z ustvarjalno aktivnostjo realnosti); to je na neki način bit v obliki *težnje k biti*. Prav v tem je, če zadevo razumemo pravilno, njena „*subjektivnost*“. Nahaja se nekako na pragu med nebitjo in bitjo in jo v tem smislu lahko *na osnovi analogije* primerjamo s „senco“ oziroma „sanjami“. Kot je genialno rekel Shakespeare: „Iz take smo snovi kot sanje.“ Oziroma, če uporabimo besede antičnega pesnika: naš obstoj je samo senca, ki jo vidimo v sanjah – „sen sence“, *skiâs ónar*.³⁰ Ta forma biti kot „varljive“ biti, nečesa vmesnega med bitjo in nebitjo, je specifična transracionalnost, ki je lastna prav neposredni biti kot taki. Je transracionalna in po bistvu nedoumljiva ravno zato, ker

30 Iz Pindarjeve osme *Pitijske ode* (op. prev.).

jo lahko izrazimo zgolj antinomično – kot nekaj, kar je, *ne da bi bila bit*, oziroma kot nekaj, kar hkrati je in ni. Zato ta svojevrstnost neposredne samobiti za običajno gledišče ostaja „skrivnostna“, izmika se zavesti, ki sledi kriterijem racionalnosti.

Ne glede na to, da neposredna samobit nikakor ni nekaj nepomembnega, kar bi imelo pomen le kot nekakšen „dodatek“ objektivne realnosti, temveč je, nasprotno, sama po sebi neizmerno velika in vsebinsko bogata realnost, nekakšno posebno in v samem sebi neskončno veselje, je zanj vendarle značilno, da se v okvirih same sebe *ne more uresničiti*. Zato tudi ne more ostati znotraj same sebe, ne more prebivati v sebi, ampak ima – tako rekoč po svojem bistvu – potrebo po *dopolnitvi* oziroma po tem, da bi se *naslonila* oziroma *oprla* na nekaj drugega, kar ni ona sama, saj le v *drugem* oziroma v stiku z *drugim* lahko doseže svoj cilj, tj. svoje pravo bistvo. Po svojem bistvu je namreč orodje oziroma okolje za nekaj drugega, kar ni ona sama, in samo v povezavi s tem drugim lahko vrši svojo funkcijo in s tem dosega svoje avtentično bistvo. Če pojem *dozdevajočega* se ne razumemo v pomenu „navideznega“, tj. kot zablode oziroma zmotnega mnenja, ki nima ustreznice v realnosti, ampak v pomenu „dozdevajoče se *biti*“, tj. krhke, breztemeljne, nestalne, podobne senci (v nasprotju s pristno bitjo, avtentičnim oziroma *popolnoma bivajočim*, *óntos ón*), potem neposredna samobit ni *óntos ón*, temveč neke vrste breztemeljna, lebdeča, nestalna bit. V tem je smisel njene „subjektivnosti“. Kjer človek nenaravno in nesmiselno vztraja v okvirih neposredne samobiti, z drugimi besedami, kjer se neposredna samobit zapira sama vase in ne igra svoje vloge okolja oziroma poti k *objektivnosti*, tam imamo opravka z boleznijo, in sicer z *norostjo*.

K bistvu neposredne samobiti potemtakem nujno sodi tudi *transcendiranje*, preseganje samega sebe, prekoračitev meja svoje lastne biti. Kajti šele ko se bit polašča nečesa

drugega, ko se navezuje, prileplja oziroma pritruje na nekaj drugega, dobiva svoj trdni temelj, njena potencialnost se spremeni v stanovitno aktualnost in tako doseže svoj pravi cilj. Tu v najširšem smislu velja misel, da bo svojo „dušo“ ohranil samo tisti, ki jo bo oddal oziroma izgubil zaradi nečesa drugega.

Obstajajo različni načini oziroma oblike transcendiranja. Prva in najsplošnejša oblika, ki v nekem smislu predstavlja splošni okvir oziroma ozadje vseh drugih oblik transcendiranja (na tem mestu se ne moremo spuščati v podrobnosti te korelacije), je transcendiranje v *spoznavni intenci*, v „idealni“ usmerjenosti „pogleda“ na realnost, ki zaradi tega postane naša idealna „lastnina“ in jo predmetno spoznavamo. Če smo morali zgoraj zavrniti prevladujoče mnenje, da je spoznavna intencionalnost določujoča lastnost *lastnega načina obstoja* [бытие] neposredne samobiti, je po drugi strani popolnoma očitno, da je spoznavna intencionalnost bistvena lastnost načina njenega funkcioniranja, njene učinkovitosti. Učinkovitost neposredne samobiti se udejanja na osnovi tega, da ji je nekaj „dano“, da se nahaja „pred“ nečim, da se „srečuje“ z nečim, na kar se – na način, ki ne dopušča analize –, „idealno“ „usmerja“ tako, da se ji „vsebina“ danega „razodeva“, „razjasnjuje“, oziroma da to vsebino „spoznava“.

A ta vrsta transcendiranja prav zaradi svoje „idealnosti“ (ne glede na vso nujnost) ni „realno“ transcendiranje neposredne samobiti kot take. To, kar „transcendira“, tj. „prekoračuje mejo“ v čisto spoznavni intenci, v spoznavni usmerjenosti na predmet, pravzaprav ni neposredna samobit kot taka, ampak čisti žarek „svetlobe“, ki izhaja iz nje oziroma poteka skozi njo in pada na objekt. Lahko se zavedamo ali celo jasno spoznavamo obdajajoči nas svet, pa v odnosu do njega vseeno ostajamo popolnoma „ravnodušni“ – v svojem „duševnem življenju“ ostajamo zaprti vase, ne prekoračujemo meja neposredne samobiti, vztrajamo v

izolaciji. V skrajni obliki si lahko predstavljamo jasno spoznanje obdajajoče nas biti, pri čemer ta bit zaradi odsotnosti naše dejavne oziroma emocionalne udeležенosti v njej za nas ostaja nekaj podobnega sanjam oziroma gledališkemu „spektaku“, ki se nas notranje niti malo ne dotakne. Lahko si mislimo, da so blazneži deležni – poleg svojih prisilnih misli in idej – prav take vrste ravnodušnega spoznanja sveta in da ostajajo zaprti v svetu svoje neposredne samobiti.

Ta čista spoznavna intenca v obliki nezainteresiranega, neudeleženega motrenja ali konstatacije je v svoji odtujenosti obliki prej izjemen in patološki pojav v funkcioniranju neposredne samobiti. S spoznavno intenco je namreč običajno že od samega začetka povezana – prek funkcije „pozornosti“ (podrobnosti moramo tudi tukaj zaobiti) – intenca „občutja“ in „hotenja“, intenca „*interesa*“. Mi predmet ne samo „spoznavamo“, ampak ga tudi „čutimo“ in si ga „želimo“, se „zanimamo“ zanj – celo kadar se mu „izogibamo“ oziroma ga „zavračamo“. Tudi sicer spoznavno intenco v praksi večinoma upravlja omenjena konkretna emocionalno-volitivna intenca. Šele zaradi slednje stvari za nas postanejo „bistvene“, „pomembne“, dobijo „*pomen*“ in so v praktičnem smislu tam *za nas*; samo od tod izvira eminenten, *praktičen* pomen tega, kar imenujemo „dejan-skost“. „Dejanskost“ je v tem smislu tisto, kar *vpliva* na nas. Dinamični element neposredne samobiti je pri tem usmerjen tudi navzven; za neposredno samobit značilna opozicija med njeno lastno, notranjo brezmejnostjo in zunanjo omejenostjo se kaže v njeni težnji sprejeti „zunanje“, „drugo“ vase, si ga podrediti – se bodisi nasloniti, navezati nanj, bodisi boriti proti njemu, se ograditi od njega. Neposredna samobit je zato hkrati tudi *bit v svetu*, *bit s svetom*. Ta povezava s svetom (in bivanje v njem) je v konkretnem udejanjanju neposredne samobiti do te mere določujoča, da, kot smo se prepričali, zasenči, zakriva njeno notranje bistvo, ga dela nevidnega.

Ta živa, emocionalno-volitivna intenca je le nekakšna vmesna stopnja, nekaj sredinskega med čisto idealnim transcendiranjem v spoznavni intenci in pravim *realnim* transcendiranjem neposredne samobiti kot take. Čeprav je ta živa intenca avtentična oblika razkritja in učinkovanja neposredne samobiti, njena pristna *reakcija* na „svet“, pa vseeno ni njeno pravo *transcendiranje*. Neposredna samobit je pri tem sicer res usmerjena na nekaj zunanjega, drugega oziroma v sebi doživlja njegovo delovanje, a pri tem vseeno ne presega same sebe, ne privzema pravega temelja zase v drugem, temveč nasprotno – prebiva v sami sebi, torej v „subjektivnosti“, in se zadovolji s tem, da iz sebe steguje nekakšne tipalke. Njeno notranje protislovje oziroma nasprotovanje (ki je v tem, da je bit v sami sebi „vse“, vendar le potencialno, skrito, „na neki način“ vse, saj je dejansko, na zunaj, v svojem konkretnem udejanjenju nekaj omejenega, je „*eno od mnogega*“) v konkretni emocionalno-volitivni intenci ostaja nepreseženo. „Dejanskost“, celo če jo razumemo v eminentnem, zgoraj pojasnjenem pomenu, ostaja zgolj zunanje okolje, ovira ali pripomoček za bistvo človekovega življenja kot neposredne samobiti, ki pa je po starem bitnostno zaprta v svoji omejenosti. Tudi v najbolj spodbudnem in s praktičnega vidika zanimivem okolju, v polni in uspešni zunanji aktivnosti je človek lahko notranje osamljen, zaprt vase in še naprej trpi zaradi nasprotij med notranjo težnjo po brezmejni polnosti (težnjo, ki tvori njegovo bistvo) in dejansko omejenostjo in tujostjo vsemu drugemu.

Realno transcendiranje neposredne samobiti, njena pristna povezava in zlitje s presežno realnostjo, resnična pridobitev stabilnega temelja za svoje bivanje [бытие] in s tem realno preseženje lastne subjektivnosti se uresničuje le tam, kjer neposredna samobit zunaj sebe, zunaj svojih meja sreča oziroma najde realnost, ki ji je po bistvu v nekem smislu *sorodna* in s katero se prav zaradi tega lahko zlije oziroma v njej najde trdno oporo za svoje notranje bistvo.

To se lahko zgodi v dveh dimenzijah: v smeri „navzven“ in v smeri „navznoter“. Prva oblika je realno transcendiranje neposredne samobiti v *drugi* „jaz“, v drugi „sem“, v drugo „sámost“ – v nekaj, kar ji je po biti sicer sorodno, vendar vseeno ni ona, temveč je „drugo“; to je transcendiranje v *odnosu* „jaz – ti“. Pri drugi obliki gre za transcendiranje v čisto *objektivnost* – v pomenu notranje-očitne, v sebi utemeljene aktualne (in ne več samo potencialne) biti, ki pa je po svoji vsebini sorodna neposredni samobiti, je, tako kot ona, bit-za-sebe –, za transcendiranje v resničen, trden, aktualen temelj neposredne biti same. To je transcendiranje v realnost *duha*. Vsako izmed teh oblik transcendiranja moramo v nadaljevanju posebej analizirati.

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

ŠESTO POGLAVJE

Transcendiranje navzven. Odnos „jaz – ti“

Razodetje „tija“

Zgoraj smo pokazali, da se v transcendiranju navzven v emocionalno-volitivni intenci predmetni svet za nas spremeni v eminentno, *praktično* obstoječo „*dejanskost*“ – pa naj bo ta koristna, prijetna, privlačna ali pa škodljiva in nevarna, taka, ki bi se ji radi izognili. V tem smislu dejanskost sovпада z „*mojim* svetom“ – z zunanjo realnostjo mojega življenja oziroma z realnostjo, ki se nahaja v nekem, za moje življenje ključnem odnosu do mene – z realnostjo, ki je bistveno povezana z *mano*.

Lahko bi pomislili, da ta moment „*mojega*“, „*do mene*“, „*z mano*“ že predpostavlja pojem „*jaza*“. Ta domneva je povsem naravna in z vidika *abstraktno-logične analize* celo samoumevna. Za transcendentalno mišljenje, ki prodira v „atmosfero“, v kateri se prvotno tvorijo kategorialne povezave, pa je zadeva precej bolj zapletena. Do zdaj smo se izogibali uporabi besede „jaz“ – neposredne samobiti nismo imenovali z imenom, ki ji na prvi pogled najbolj ustreza. To smo počeli namenoma, saj v nasprotju s široko razširjenim in nekako splošno veljavnim nazorom neposredna samobit v svojem notranjem, od-vezanem bistvu, ki smo ga do zdaj analizirali in opisovali, nikakor ne sovпада z „*jazom*“ (z *mano*) v polnem, aktualno-konkretnem pomenu te besede. Res je, da smo pri analizi subjekta spoznanja uporabili formo biti „jaz sem“, vendar je bila uporaba te besede na tistem mestu le pomožna; videli smo namreč, da „jaz“ kot subjekt spoznanja nikakor ne sovпада s tistim,

kar razumemo po konkretnim „jazom“. Za označitev forme biti, ki nam je dana v podobi neposredne samobiti, smo želeli uporabiti glagolsko obliko „sem“, ne da bi v njej v vlogi samostojnega osebka posebej izpostavili „jaz“ kot posebno instanco realnosti. Kaj pravzaprav označuje „jaz“ in na kakšen način vznika iz zgolj potencialne realnosti, ki smo jo poimenovali „neposredna samobit“ – o tem bomo zdaj šele zares spregovorili. Na tem mestu moramo vnaprej opozoriti, da so momenti „moj“, „meni“, „z mano“ ipd. v določenem smislu *prvotnejši* od „jaza“. Psihogenetsko je to mogoče povsem zanesljivo ugotoviti na podlagi duhovnega razvoja otroka in njegove uporabe besed. „Moj“, „meni“, „z mano“ je v nekem smislu „jaz“ le v njegovem potencialnem, še ne do konca udejanjenem stanju. To je oblika, v kateri se neposredna samobit nahaja v odnosu do predmetne biti in se v tem odnosu *šele prvič začne* razkrivati in aktualizirati. A to je šele nepopolna, polovična, nezaključena aktualizacija. Neposredna samobit v njej ne uzreva lastnega bistva, temveč zgolj samorazkritje v odnosu do tistega, kar ji je *tuje* [инородный] – do predmetne biti. Predmetna bit v odnosu do samobiti – to, kar je Fichte imenoval „ne-jaz“ in kar mi lahko imenujemo le „nesámost“ – je še preveč neopredeljeno in zato ne more pripeljati „jaza“ do popolnega razkritja, povnanjenja, do prave aktualizacije. Popolna aktualizacija neposredne samobiti, se pravi njeno razkritje oziroma razvoj v „jaz“, se udejanja le v odnosu do skrivnostno-nejasnega, v nekem smislu čudežnega momenta „ti“.

Splošno znani gnoseološki problem, kako lahko „jaz“ pravzaprav sploh spoznava „ti“ oziroma nasploh „drug jaz“, „tujo zavest“, kako se sploh lahko v izkušnji sreča z njim, je v taki formulaciji povsem nerešljiv, to pa zato, ker pred „srečanjem“ s „tujem“, pred odnosom do „tija“ noben gotov „jaz“ preprosto ne obstaja. Če izhajamo, tako kot je to v navadi in nekako samoumevno, iz izoliranega, v sebi bivajočega gotovega „jaza“, se pojavi cel kup težav in nesmislov.

Že sam pojem „tuje zavesti“, če ga vzamemo kot „*drugi*“ [другой] oziroma „*drugi-po-vrsti*“ [второй] „*jaz*“ – in če seveda odmislimo vso težavnost vprašanja, kako smo ga, izhajajoč iz izoliranega „jaza“, sploh sposobni zaznati –, je pravzaprav nesmiseln. V natančnem in absolutnem pomenu besede ne more biti nikakršnega „drugega“ oziroma „*drugega-po-vrsti*“ „jaza“ (če odmislimo tesnoben privid „dvojnika“ – ideje, ki se je bomo dotaknili v nadaljevanju). „*Jaz*“ je po svojem bistvu zame nekaj *edinstvenega*, in sicer „*moj jaz*“ oziroma, natančneje – da bi se izognili logični napaki *idem per idem* –, „*jaz*“ mi je dan zgolj v ustroju konkretnega „*jaz sem*“, ta „*jaz sem*“ pa je po svojem bistvu v odnosu do vsega ostalega neponovljiv in edinstven. Filozofi, ki govorijo o nekem „*jazu*“, ki baje „*je*“, že samo s slovnično neustrezno konstrukcijo, v kateri se zaimek v *prvi* osebi veže z glagolsko formo v *tretji* osebi, razkrivajo neustreznost svoje misli v odnosu do realnosti. Ne samo slovnično, tudi vsebinsko je napačno reči „*jaz je*“; resnici ustreza le izraz „*jaz sem*“ in povsem očitno je, da je ta „*jaz sem*“ (in s tem „*jaz*“ kot del tega izraza) nekaj *edinstvenega* po svojem bistvu. Oziroma, natančneje, da ne bi spet podlegli omenjeni popačitvi ustroja same realnosti, bomo rekli: „*jaz* po svojem bistvu *sem* edinstven“; v tem smislu je besedna zveza „*drugi-po-vrsti jaz*“ očiten paradoks, nekaj podobnega „okroglemu kvadratu“. To, kar imenujem „*tuja zavest*“, nikakor ni nesmiseln „*drugi-po-vrsti jaz*“, temveč je preprosto – „*on*“. (Samo zato, ker imam *tudi samega sebe* v refleksiji lahko ne samo v prvotni formi „*jaz sem*“, ampak tudi v izpeljani predmetni formi „*on je*“, in nato miselno ta odnos prenesem na drugega „*on*“ in druge „*oni*“, lahko psihološko sploh pridem do nenaravnega, nekako notranje popačenega pojma „*mnogih jazov*“.)

Ampak „*on*“ je pravzaprav že „*ti*“, in sicer pretekli in prihodnji, skratka, je mogoči „*ti*“, ki pa ga v danem trenutku dojemamo ne kot polnovreden konkreten „*ti*“, a kot neka-kšen oslavljen, moten, ugašajoč „*ti*“ – kot „*ti*“, ki je za nas

že pogreznjen v brezosebno-predmetno formo biti „ono“. „On“ je „ti“ v sferi „ono“. A kot je znano, je že tudi pojem „on“ – pojem „tuje zavesi“, v kolikor ga jemljemo v gotovi obliki – nerazrešljiva uganka. Kajti predmetno-spoznatna „duša“ (ali „notranja bit“), ki jo srečam „zunaj“, bi morala biti zame absolutno skrita in nedostopna; pravzaprav bi moralo biti povsem nerazumljivo, kako sploh lahko pridemo do tega pojma. „Tuje duše“ ne moremo videti ne otipati, ne moremo je čutno zaznati; postulirati „nadčutno intuicijo“ pa bi v tem primeru pomenilo trditi, da nam je tuja zavest nadčutno le nekako dostopna, ne da bi pojasnili, kako in na kakšen način je to mogoče. Po drugi strani pa ni težko pokazati, da se vsi poskusi pojasniti „spoznanje tuje duše“ kot nekakšno delno, posredovano spoznanje vrtijo v začaranem krogu, v katerem nezavedno predpostavljamo tisto, do česar šele moramo priti. Tako hipoteza, da je spoznanje mogoče s pomočjo „sklepanja po analogiji“ (po analogiji „z mojim lastnim jazom“), kot tudi hipoteza, da je mogoče s pomočjo „vživetja“ (*Einführung*), predpostavljata – poleg vseh ostalih težav, ki se ob tem pojavijo – sam *pojem* „tuje živosti“, tj. našo vednost o obstoju [бытие] nečesa podobnega. S pomočjo sklepanja po analogiji res lahko prenesemo lastnosti pojma z enega predmeta na drug, njemu podoben predmet, nikakor pa ne moremo na ta način utemeljiti in določiti novega, doslej neznanega pojma. Tisto pa, kar imenujemo „vživetje“ – posebno ozaveščenje meni podobne, a glede na bit zunanje realnosti (ozaveščenje, ki se udejanja v občutjih, ki jih doživljam kot „ne svoja“, kot vsiljena „od zunaj“) –, lahko presega moj „jaz“ ne kot iluzija, ne kot stanje mojega jaza (pa čeprav meni tuje stanje), temveč kot sposobnost *spoznavati* drugo, zunanjo realnost, vendar le pod pogojem, da mi je ta realnost na neki način že dana neodvisno in pred vsakršnim „vživetjem“ v njo. Lahko se seveda „vživim“ v tuja psihična stanja, a le pod pogojem, da vem, da taka stanja, s tem pa tudi „tuje duše“ oziroma „zavesti“, sploh *obstajajo*.

K temu je treba dodati še to, da „ti“ označuje nekaj povsem drugega in veliko več kot „tuja zavest“. Če ga skušamo razumeti kot „objekt spoznanja“, je „ti“ „tuja duša“, ki ni samo pasivni predmet mojega spoznavnega pogleda, ampak nekaj, v čemer prepoznavam tudi *usmerjenost nase*. A to še ni vse: ob tem se moram zavedati, da se ta tuja duša v svoji usmerjenosti name zaveda moje usmerjenosti nanjo, zaveda se, da se je jaz zavedam oziroma da jo spoznavam kot nekaj, kar spoznava mene, ki jo spoznavam, in tako naprej – v neskončnost. Kot dve ogledali, ki si stojita nasproti, izzoveta neskončno število odsevov zahvaljujoč temu, da žarek, ki se v njiju lomi, neštetokrat premaguje razdaljo med njima, tudi spoznanje nekega „tija“, v kolikor ga obravnavamo kot predmetno spoznanje, vsebuje neskončno število lomečih in odsevajočih se spoznanj, ki potekajo v obe smeri – kar pa je samo po sebi popolnoma nemogoče in očitno nasprotuje preprosti, neposredni percepciji „tija“.³¹

Težav s tem še zdaleč ni konec. Poleg vsega ostalega gre tudi za to, da imamo tukaj v nasprotju z običajnim psihološkim prepričanjem, ki pravi, da so nam neposredno dostopni le posamezni psihični pojavi oziroma procesi, nikakor pa ne njihov „nosilec“, dejansko opraviti s točno nasprotnim dejanskim ustrojem. Dejstvo, da sploh naletim na neki „ti“, da je name usmerjen pogled „d drugega bitja“, da se sploh nahajam pred obličjem *neke* „tuje duše“, *neke* „tuje zavesti“ – to dejstvo mi je očitno dano na mnogo bolj prvoten in neposreden način kot pa vednost tega, *kaj* se *pravzaprav* dogaja oziroma nahaja v tej drugi „duši“. Ta splošna *navzočnost* „tija“ mi je sicer dana skupaj z nekakšnim uvidom njegovega psihičnega stanja v danem trenutku oziroma, natančneje, skupaj s kvalitativno specifikko njegove usmerjenosti name. „Ti“ mi „daje vedeti“ o sebi,

31 O tem glej esej *Jaz in mi* v zborniku, posvečenem P. B. Struveju (Praga 1926), podrobnejšo analizo pa je mogoče najti v nemškem članku *Ich und Wir*, objavljenem v reviji *Der Russische Gedanke* (Bonn 1928).

o svoji biti v sovražnem ali prijaznem pogledu, v grobosti ali nežnosti nagovora, v ustreznih gestah, mimiki ipd. A *za temi mejami* mi je vsebina tujega duševnega življenja dostopna zelo nepopolno in z velikim naporom. Do neke mere seveda lahko – neodvisno od vse filozofske problematičnosti te korelacije – spoznamo tudi „vsebino“ te realnosti, lahko prodremo „v“ tujo dušo. A to spoznanje vseeno ostaja nekoliko nezanesljivo, netočno, majavo, bolj ali manj megleno. „Tuja duša je uganka.“³² To pomeni, da neposredna vsebina „tuje duše“ za nas ostaja nepredirno temna; celo najbližji prijatelj, za katerega imamo občutek, da ga zelo dobro poznamo, nas kdaj lahko preseneti z nečim, česar od njega nikakor ne bi pričakovali. Notranja vsebina „tija“, ki je načeloma do neke mere spoznatna, po svojem bistvu in konkretni polnosti za nas ostaja nedosegljiva in nedoumljiva. A ta skrivnostna, nedoumljiva realnost nam je *prav v tej svoji nedoumljivosti* (kot čista realnost) na neki način popolnoma neposredno „dana“. Tu se spet srečujemo s temeljnim dejstvom (ki postavlja na laž vse racionalistične teorije vednosti), da se popolnoma zanesljivo in jasno zavedamo *obstoja* tistega, česar *vsebina* je od nas – vsaj v smislu neposrednosti – skrita. Vendar odnos, o katerem govorimo, ni isto kot preprosto „posedovanje“ predmeta (o čemer smo govorili v prvem poglavju), za katerega smo videli, da je prvotnejši od spoznanja njegove vsebine. Tukaj namreč ne gre za absolutno nedoločeno realnost, ki jo imam na način, da nekako molče *stoji* pred menoj in se pasivno predaja mojemu spoznavnemu pogledu, nekako pasivno čaka, da jo „odkrijem“. Nasprotno, gre za realnost, ki se mi kot taka pokaže oziroma razodene tako, da je *usmerjena* name in se me dotika kot žarek žive dinamične sile. Še več, gre za realnost, ki je ne morem imeti drugače kot tako, da z njo kot z nečim, kar mi je po bistvu sorodno, stopim v nekakšno neopisljivo interakcijo.

32 Ruski rek: „Чужая душа — потемки.“ (op. prev.)

Tako je očitno, da „ti“ ni predmet spoznanja – ne abstraktnega spoznanja v pojmi, ne spoznanja-motrenja, ki abstraktnemu spoznanju predhaja in ga v bistvu šele utemeljuje. „Ti“ nam „daje vedeti o sebi“ tako, da *nas zadeva*, da „prodira“ v nas, stopa z nami v stik, se nam na neki način „izpoveduje“ in nas sili, da se nanj živo odzivamo. Pred slehernim spoznavanjem ni le preprosto „posedovanje“ (po vzoru posedovanja mrtvih stvari), temveč neke vrste živo sodelovanje oziroma druženje – izmenjava aktivnosti, izhodišče katere je „ti“, realnost, ki se nam tu razodeva. Obstaja samo en pojem, ki ustreza tej korelaciji – pojem *razodetja*. Do zdaj smo uporabljali besedo „razodevati se“ tako v splošno obliki, za označevanje dejstva, da je realnost kot vseedinost imanentna sama sebi, da je sama zase, kot tudi za označevanje določujoče konkretne lastnosti „neposredne samobiti“. V obeh primerih je šlo za „samorazodetje“, za „razodetje se samemu sebi“ oziroma za „bit za sebe“. A pojem razodetja dobi posebej jasen in natančen pomen šele kot *razodetje za drugega*, kot *razodetje sebe*, *odkritje sebe drugemu*, razodetje, ki aktivno prihaja od razodevajočega se in je usmerjeno na neko drugo samobit. Ta „usmerjenost“ na drugega se, kot vemo, udejanja v zunanjih sredstvih „izražanja“: v pogledu, „izrazu obraza“, mimiki, besedi. Navkljub vsem naturalističnim miselnim vzorcem je izredno pomembno, da se zavedamo, da odnosa med „zunanjim“ in „notranjim“, med tem, *kar se izraža*, in tem, *v čem se izraža*, nikakor ne smemo razumeti kot „psihofizično vzročnost“ oziroma kot „psihofizični paralelizem“: prvemu nasprotuje istočasnost, hkratnost „izraza“ in „izražanega“, drugemu pa očitna, z nobeno razlago ovrgljiva *aktivnost* procesa izražanja kot dinamične težnje oziroma gibanja *od znotraj navzven*. Ta, sam po sebi splošno znan pojav „izražanja sebe“, v katerem nekaj „notranjega“, neka samobit zasije, se prebije na plan in se pokaže v „zunanjem“, je proces *sui generis*, ki se izmika vsem kategorijam, ustrezajočim predmetnemu

svetu – je nekaj, česar z ničimer ni mogoče primerjati, nekaj edinstvenega v svoji vrsti, nekaj prvinskega. Je očiten in v svoji očitnosti vselej skrivnosten in čudežen pojav *razodetja*.

Jasno je, da „razodetje“ v tem pomenu nikakor ne sovpada s pomenom te besede v njeni teološki rabi; kako se obravnavana korelacija kaže in deluje na področju religioznega življenja, si bomo pogledali v nadaljevanju. Glede na to, da je človeška misel nagnjena k razumevanju *besede* v njenem običajnem pomenu, moramo bralca posebej opozoriti, da besedo „razodetje“ uporabljamo *ne* v običajnem, temveč v mnogo širšem in splošnejšem pomenu. Ta *splošni* pomen pojma „razodetje“ določata *dve* lastnosti. Razodetje je, *prvič*, *aktivno* samorazkritje, samoodstiranje, *ki izhaja iz same razkrivajoče se realnosti in je usmerjeno „name“*, s čimer zame konstituira in razodeva to realnost kot „ti“; v tem odnosu se vednost, ki temelji na razodetju, ostro loči od običajne vrste spoznanja – od spoznanja, ki ga določa aktivnost spoznavajočega *subjekta*, ki izhaja iz njega in je usmerjeno od subjekta na objekt. *Drugič*, gre za razodetje *realnosti kot take* in ne njene vsebine, se pravi za razodetje *nedoumljivega*. To, kar se pri tem „razodeva“ oziroma se je že razodelo, ne preneha biti „neznano“ in „nedoumljivo“, nasprotno – razodeva se prav *kot* neznano in nedoumljivo. To, da nedoumljivo za nas privzema značaj „tija“, še ne pomeni doumetja njegove *vsebine*, temveč zgolj sovpada z *razodetjem samega sebe* oziroma z razodetjem, kot smo ga opisali; „ti“ *tu ni nič drugega kot* prav neznano „bistvo“, ki se nam na ta način razodeva. V podobi „tija“ gre za konkretno razkritje nedoumljivega, ki ne samo „stoji pred nami“, „nas obdaja“ oziroma nas kot neka splošna stihija zaobjema in prežema, temveč od zunaj *vdira v nas*. To, kar imenujemo „ti“ oziroma kar je v odnosu do nas „ti“, je po svojem bistvu nedoumljiva skrivnost žive realnosti, ki se nam razodeva tako, da se nas dotika, da vdira v nas, da jo doživljamo v njenem aktivnem vplivu na nas. Vse to je dano že v enem

preprostem pogledu, ki je usmerjen na nas – v skrivnosti živih človeških oči, ki nas gledajo. A s tem je neposredno in neločljivo povezana nasprotna, iz nas izhajajoča aktivnost. Sleherno spoznanje oziroma „zaznava“ „tija“ je živo *srečanje* z njim, *križanje* dveh pogledov; vdor „tija“ v nas je hkrati tudi *naš vdor vanj*, pa naj bo ta še tako neopazen, skromen, molčeč in zadržan. Srečanje dveh parov oči, križanje dveh pogledov (to, s čimer se začne vsaka ljubezen in prijateljstvo, pa tudi vsako sovraštvo), sleherna komunikacija, pa naj bo še tako kratkotrajna in površna, ta najbolj običajen in vsakodnevni pojav je za tistega, ki je vsaj enkrat razmišljal o njem, hkrati tudi eden izmed najbolj skrivnostnih pojavov človeškega življenja – natančneje, je najkonkretnjše razkritje *večne skrivnosti*, ki tvori bistvo človeškega življenja. V tem pojavu gre za pravi čudež: čudež *transcendiranja* neposredne samobiti prek same sebe, vzajemnega samorazkritja dveh – sicer vase zaprtih in zase bivajočih – nosilcev biti. Gre pa še za en čudež: prek razodetja „tija“ in s tem povezanega samorazkritja *mene* neposredna samobit v transcendiranju nekako sreča oziroma spozna svoje lastno bistvo (v nekem smislu *sebe sámó*) – zunaj *same sebe*, v „drugem“ – v dinamično živi realnosti neposredne samobiti, ki pa je usmerjena drugače kot običajno, in sicer *od zunaj navznoter*. Tu, v tem srečanju, se pokaže, da ima neposredna samobit poleg lastnega središča „znotraj sebe“ tudi nekaj korelativnega zunaj sebe, v „zunanji“ realnosti. Dinamični *izhod* iz samega sebe tu sovpada z izkušnjo *vstopanja vame* (od zunaj) nečesa, kar mi je podobno, sorodno, nečesa oziroma, natančneje, *nekoga*, ki je bitnostno povezan z menoj kot nekaj *jazu-podobnega* zunaj *mene* in ki ga zato lahko označimo – v abstraktnem jeziku, ki ne ustreza konkretni korelaciji – z nenaravnim imenom „*drugega*“ oziroma „*drugega-po-vrsti*“ „jaza“.³³

33 Znano je, da rablji in profesionalni morilci ne svoji žrtvi ne katere-mukoli drugemu človeškemu bitju nikoli ne gledajo v oči. To je

Soodnosnost „jaza“ in „tija“

Pojav srečanja s „tijem“ je tisto mesto, kjer prvič resnično vznikne „jaz“. Tu se tista potencialna bit, ki smo jo poimenovali „neposredna samobit“ in ki smo jo do zdaj razbirali v njeni nezaključeni, še ne povsem konkretni obliki, prvič aktualizira kot „jaz“ [имеет себя как 'я']. Neposredna samobit, ki se doživlja kot nekaj, kar je obdano oziroma prežeto z neko širšo, a sorodno „atmosfera“, v kateri hkrati prepozna tudi svoje lastno bistvo, moment „mojega“ – ki prek kontrasta s „tujim“ postane še posebej izrazito – prvič začne povezovati s *svojo lastno bitjo* (in ne zgolj s stvarmi in pojavi, s katerimi je kakorkoli praktično povezana). Prav zahvaljujoč temu vznikne „jaz“ (ustrezneje bi bilo reči: *vznikam jaz kot „jaz“*) – hkrati s „tijem“, kot točka realnosti, soodnosna s „tijem“, kot člen edinosti „mija“, ki se ob tem konstituira.

V obličju odnosa „jaz – ti“ potemtakem ne gre za zunanje srečanje dveh realnosti, ki bi „sami po sebi“ obstajali pred tem srečanjem, realnosti *gotovih* „jaza“ in „tija“. Vse zgoraj omenjene težave pri razumevanju možnosti takega srečanja in takega odnosa izhajajo zgolj iz napačno zastavljenega vprašanja. Gre namreč za to, da *pred srečanjem s „tijem“* ne obstaja noben gotov, v sebi bivajoči „jaz“. V razodetju „tija“ in z njim povezanem transcendiranju neposredne samobiti – pa četudi samo v naključnem in kratkotrajnem srečanju dveh parov oči – se šele prvič nekako rojevata „jaz“

popolnoma razumljivo. Morjenje od morilca zahteva držo, pri kateri je drug človek zanj zgolj zunanji „predmet“, čisto, brezosebno „ono“. Da bi lahko moril, mora morilec torej vaditi to držo. Poljubno, celo povsem površno srečanje z živim človeškim pogledom – s skrivnostnim razodetjem „tija“, tj. meni podobnega, „drugega-povrsti jaza“ – takoj v srži onemogoči predmetno držo: prestavi nas v drugo dimenzijo biti, kjer je taka drža popolnoma nemogoča. Povsem razumljivo je, da taka obrt prepoveduje srečanja s „tijem“ in da se morilec takih srečanj instinktivno izogiba.

in „ti“; rojevata se tako rekoč iz vzajemnega, skupnega krvnega obtoka, ki že od samega začetka teče oziroma prežema skupno kraljestvo dveh medsebojno povezanih in prilagojenih neposrednih biti. Zame „jaz“ prvič vznikaja šele takrat, ko ga obsijejo in pogrejejo žarki „tija“; forma biti „sem“, o kateri smo govorili zgoraj, postane pravi, polnovreden „jaz sem“ šele v neločljivo-nezliti edinosti s soodnosno formo biti „ti si“.

Ta sklep na prvi pogled spominja na velik paradoks, na grobo in izzivalno popačenje pravega bistva realnosti, o kateri teče beseda. Mar namreč ni to, kar imenujemo naš „jaz“ – nekaj globoko intimnega, „notranjega“, v svojem bistvu in biti neodvisnega od vsega zunanjega, nekaj avtonomno in suvereno bivajočega?

Ne glede na navidezno prepričljivost se ta ugovor pri globlji analizi izkaže za neutemljenega, in sicer iz dveh razlogov: prvič, obstajajo realna dejstva in odnosi, ki vsaj do določene mere zamajajo njegovo verodostojnost, po drugi strani pa ne glede na to, da je misel, na kateri temelji, sama po sebi pravilna, ugovor kot tak vseeno ne doseže svojega cilja, *saj zgolj navidezno nasprotuje našim trditvam*. Začnimo pri slednjem zadržku, ki je z načelnega vidika pomembnejši.

Misel, da je ta instanca biti, ki jo doživljamo kot „jaz“ in jo tako tudi imenujemo, v nekem smislu nekaj suverenega, samozadostnega in od vsega zunanjega neodvisna, je sama po sebi povsem pravilna. A s stališča „*transcendentalnega mišljenja*“, s katerega smo na tem mestu dolžni razbirati realnost, se nimamo pravice zadovoljiti s preprosto *konstatacijo* te „suverenosti“ oziroma „neodvisnosti“, ampak moramo pojasniti sam *smisel* teh lastnosti, tj. njihovega *kategorialno-konstitutivnega momenta*. Predvsem smo dolžni opozoriti na to, da „suverenost biti“ v smislu *absolutne biti iz same sebe (aseitas)* ni lastnost ničesar posameznega, temveč pripada le absolutni vsezaobjemajoči vseedinosti

oziroma njenemu izvornemu pratemelju (pozneje se bomo prepričali, da ima tudi ta trditev zgolj relativno veljavo). „Jaz“ kot nosilec posamezne, delne „neposredne samobiti“ nikakor ne obstaja (natančneje: obstajam) kot neko absolutno samozadostno božanstvo, temveč le kot moment v ustroju celotne vsezaobjemajoče biti. „Suverenost“ moje biti je v vsakem primeru „relativna“ suverenost: pri njej gre za to, da sem „neodvisen“ v odnosu do drugih, meni podobnih bitij, da razpolagam s svojo *posebno* – tj. ločeno od ostalih – bitjo. A ta ločenost, posebnost, osamljenost, neodvisnost je *negativen odnos do tistega, od česar se čutim ločenega* (tako kot je „suverenost“, „neodvisnost“ države izraz njenega položaja in pomena v „koncertu držav“, tj. kot se konstituira njen položaj v *mednarodnem pravu*). „Avtonomnost“ se konstituira s posebnim *odnosom zanikanja* tistega, kar se nahaja „zunaj mene“, kar je v odnosu do mene „zunanja instanca“. Zanikanje v danem primeru ni čisto logično zanikanje (ki konstituira golo „razliko“ med enim in drugim), temveč je *živo zanikanje – zavračanje, odtrgovanje, samoo-
bramba, varovanje sebe* pred vdorom česarkoli od zunaj. Ta „zunanja instanca“, v nasprotovanju kateri utrjujem svojo neodvisnost, suverenost mojega „jaza“, pa ni nič drugega kot – „ti“. *Suverenost „jaza“ v odnosu do slehernega „tija“ je potemtakem neka realna zveza* (pa čeprav z negativno vsebino) s „tijem“. V nadaljevanju bomo še razločneje videli, kako se moment „jaza“ rojeva iz same pozicije samozaprta pred „tijem“, *boja proti „tiju“*.

Morda nam bodo ugovarjali, da ima suverenost oziroma avtonomnost biti „jaza“ poleg *negativnega* pomena, ki smo ga zapazili, tudi čisto pozitivni pomen: označuje namreč neposrednost „moje“ zakoreninjenosti v brezpogojni biti, v realnosti kot taki. Ta opazka je sama po sebi povsem na mestu. Vendar nas transcendentalna analiza njenega *smisla* spet pripelje – pa čeprav po drugi poti – ne do ovržbe naše teze, ampak nasprotno – do njene potrditve. Ta brezpogojna

bit, v kateri se čutimo neposredno zakoreninjene, je namreč bit kot *bit za sebe*, kot *sama sebi razodevajoča se realnost*. A realnost s tega vidika predpostavlja instanco „subjekta“ – tistega, ki jo „ima“, ki se je „zaveda“, ki se *mu* ta realnost razodeva. Kdo je ta „subjekt“? Če rečemo – to sem „jaz sam“, podležemo logični napaki *idem per idem*, tавтолоške-mu in hkrati zmotnemu prepričanju, da je bit mojega „jaza“ zakoreninjena v „meni samem“. Očitno je mogoče reči le tole: bit mojega „jaza“ je njegova zakoreninjenost v „kraljestvu“ „biti za sebe“ kot take. A tega kraljestva si ne moremo predstavljati in ga misliti drugače kot v obliki povezanega *policentričnega* sistema – v obliki kraljestva „duhov“ oziroma konkretnih nosilcev „neposredne samobiti“. Tako se izkaže, da je bit „jaza“ *njegova zakoreninjenost v biti* „mija“ (kar bomo natančneje pojasnili v nadaljevanju). „Mi“ pa je – „jaz“ in „ti“. Tudi ta pot nas je torej pripeljala do istega zaključka. Ne glede na to, s katere strani se lotimo vprašanja, se bistvo „jaza“ v vsej „suverenosti“ in „neposrednosti“ njegove biti razkriva kot njegov specifičen odnos do „tija“. Konkretno lahko tisto, kar je v tej zavesti o suverenosti in neodvisnosti biti „jaza“ zakonitega [правомерный], omeji-mo na neko *svobodo*, *spontanost* in v tem smislu „izvornost“ [изначальность] „jaza“ – in zatorej načelne „enakosti“ vseh „jazov“. Pri vsej neposrednosti tega uvida pa v ustroj biti „jaza“ kot konstitutivni moment sodi *odnos do drugih* – *odnos do „tija“*. (V nadaljevanju, pri razbiranju odnosa med „jazom“ in „Bogom“, se bomo prepričali, da se taisti dialektični odnos, zaradi katerega „izvornost“ in „avtonomnost“ „jaza“ nista njegovi notranji, imanentni lastnosti, temveč izraz njegove povezave z „*drugačnim*“ [иной], razkriva še na neki drugačen način.)

To splošno in načelno razlago lahko dopolnimo in delno potrdimo z vrsto *realnih* dokazov. Če na zadevo pogledamo s psihogenetske plati, bomo ugotovili, da se v novorojenčku ali dojenčku zavest (ki jo v poznejši refleksiji izraža z bese-

dami „jaz sem“ oziroma preprosto z „jaz“), tj. posedovanje sebe kot posebne instance, kot notranjega središča življenja, ki je dinamično usmerjeno navzven, prvič rojeva iz splošnega, nejasnega, nediferenciranega občutja življenja šele takrat, ko otrok na sebi čuti ljubeč ali grozeč materin pogled in se na ta dinamičen, nanj usmerjeni žarek življenja odziva z ustrezno živo dinamiko v smeri od znotraj navzven. V tej naši prvi življenjski izkušnji je moment „ti“ (ali „ti si“) *enako prvoten* kot sam „jaz“, je preprosto neločljiv od „jaza“. Če pa se s tega kronološko prvotnejšega in po svojem bistvu embrionalnega stanja našega občutja življenja povzpemo na višave najbolj preciznega in izpopolnjenega analitičnega mišljenja, taisto korelacijo izpričuje tudi zgodovina filozofske misli. Mar ni presenetljivo, da si kljub prisotnosti in široki razširjenosti in vplivnosti gnoseološkega idealizma – nauka o primatu subjekta nad objektom, o svetu kot „naši predstavi“ –, noben kolikor toliko pomemben in resen mislec ni drznil utemeljevati *solipsizma* – nauka, ki zanika realnost „tuje zavesti“, realnost „tija“ in „mija“, čeprav bi s čisto logičnega gledišča dosledni subjektivni idealizem pravzaprav moral sovpasti s solipsizmom. Berkeley, za katerega pojem „biti“ pomeni isto kot „biti zaznan“ (*esse est percipi*) in ki se mu misel, da je npr. kruh, ki ga uživamo, nekaj več in nekaj drugega kot preprost „kompleks idej“, zdi navadna metafizična megla, ki prekriva preprosto in očitno korelacijo, taisti Berkeley brez odlašanja, povsem spontano priznava obstoj množstva „duhov“ oziroma „duš“. Podobno se tudi Kant, ki ga imenujemo „vserušilen“ (*der Alleszermalmende*) – natančneje bi ga bilo imenovati „vsepreverjajoč“ – in ki predmetno realnost skrči na neko sliko, ki jo tvori subjekt na osnovi njemu lastnih „form zavesti“, niti ne sprašuje o utemeljenosti naše vere v realno bit „tujih zavesti“, ampak to vero le molče sprejme in jo nevede vgradi v osnovo svoje teorije vednosti („univerzalna obvezujočnost“ kot kriterij resnice namreč pomeni obvezujočnost *za vse*, kar pomeni,

da predpostavlja obstoj množstva zavesti). Seveda si je veliko lažje zamisliti „subjekt“ – mene – brez „objekta“, brez realne biti sveta, kot pa „mene“ brez soodnosnega „tija“.

Do enakega zaključka pripeljeta tudi psihogenetska in psihološka izkušnja. Znano je, da je za percepcijo sveta otroka in prvobitnega človeka značilno, da se samega sebe zavedata kot nekaj, kar je vedno in povsod obdano s potencami „ti-morfnega“ značaja, da je za njiju ves svet poln „duhov“, živih sil, s katerimi ju veže odnos „jaz – ti“; Bergson je v *Deux sources de la morale et de la religion* (Dva vira nravnosti in religije) genialno pokazal (v nasprotju z Lévy-Bruhlom), da vsi mi, ne glede na našo „razsvetljenost“, v instinktivno-neposredni življenjski drži ostajamo „otroci“ in „prvobitni ljudje“, tj. da tu ne gre za ontogenetsko ali filogenetsko *stopnjo* duhovnega razvoja človeka, temveč za stalno, temeljno tendenco človeškega duha. Racionalno-predmetna zavest, ki kraljestvo duhov, v katerem smo *soudeleženi*, zamenja s svetom stvari, v katerem se trezno in hladnokrvno „orientiramo“ (z drugimi besedami: ki vse „tije“ spreminja v „ono“), se zgolj *useda* na to temeljno življenjsko držo in jo zastira, nikakor pa je ne izrinja oziroma izničuje. Na najvišji stopnji duhovnega razvoja, na primer v religioznem življenju takega genija kot je Frančišek Asiški, pa ne samo volkovi, ptice in ribe, temveč tudi sonce, veter, celo smrt in lastno telo postanejo „bratje“ in „sestre“, ki jih doživljamo kot „ti“.

„Razsvetljena zavest“ bo tu seveda takoj ugovarjala, da gre pri vsem tem zgolj za psihološki pojav, za iluzijo, ki ji podlega človek. Jasno je seveda, da nobenega nazora ne moremo objektivno dokazati s sklicevanjem na njegovo psihološko razširjenost ali celo naravnost oziroma nujnost. Tudi v danem primeru moramo takoj priznati, da se človek lahko moti tudi glede tistega, kar se mu kaže kot razodetje „tija“, da *navidezno* razodetje „tija“ lahko razume kot pristno, *doživljanja* „ti-morfne“ narave pa lahko smatra za avtentično

realnost „tija“. A nekomu, ki zavzame nepristransko držo, se predvsem zastavlja vprašanje, ali ni „trezna“ zavest, usmerjena na predmetno zaznavo dejanskosti, nagnjena k zablodi nasprotnega tipa, tj. k temu, da je preprosto slepa za avtentično razodetje „tija“, da zanika „ti“ tam, kjer ta dejansko obstaja in se razodeva, se pravi, da ima avtentično razodetje „tija“ za nekaj zgolj navideznega. V nekaterih primerih, recimo v prevladujočem odnosu „civiliziranega“ človeka do živali (včasih celo do ljudi tuje, „nižje rase“), je taka zabloda povsem očitna. Ne smemo vnaprej zanikati možnosti, da so otrok, prvobitni človek in pesnik v njihovem, kot običajno pravimo, „poduhovljenju“ sveta sposobni prodreti globlje v avtentično, globinsko, skrito bistvo realnosti, kot pa je tega sposobna naša trezna, prozaična in znanstvena zavest.

Z bolj splošnega, čisto filozofskega gledišča se ta možnost spremeni v zanesljivost, v kolikor upoštevamo zgoraj opisano splošno tezo, da se za predmetno, tj. racionalno misljivo, racionalno oblikovano dejanskostjo skriva „nedoumljivo“ kot pravo bistvo realnosti in da se nam prav to nedoumljivo razodeva neposredno – pa čeprav v posebni formi biti – kot neposredna samobit. Tako je jasno, da sleherno doživljanje „tija“ - ne glede na vse možne zablode in pristranska, naivna, prekomerna in prehitra posploševanja – v končnem vsebuje delček pristne izkušnje realnosti.³⁴

Vseedinost biti je, kot smo že rekli, *kraljestvo duhov*; v tem smislu ima izkušnja realnosti „tija“ – kljub vsem mo-

34 Ta odnos „jaz – ti“ v njegovem prvotnem pomenu, tj. kot neposredno izkušnjo realnosti, je živo upodobil Turgenjev v odnosu med človekom in živaljo v svojem *Psu* (*Verzi v prozi*). „Pes sedi pred menoj – in me gleda naravnost v oči. Tudi jaz ga gledam v oči. Kot da bi mi hotel nekaj povedati. Nem je, ne pozna besed, samega sebe ne razume – a jaz ga razumem. Razumem, da v tem trenutku v njem in v meni živi eno in isto občutje, da med nama ni nobene razlike. Isto sva; v obeh gori in sveti isti drhteči plamenček ... Ne! To nista človek in žival, ki se spogledujeta ... To sta dva para enakih oči, ki strmita drug v drugega. In v vsakem izmed teh parov oči, v živali in v človeku, se taisto življenje boječe prižema k drugemu.“

gočim delnim zablodam pri njeni interpretaciji – očitno univerzalno veljavo.

Ta metafizični zaključek kot tak za našo tezo sicer ni bistven. Ni pomembno to, ali ima *sleherno* doživljanje „ti-morfne“ narave realen pomen, ali se v vsaki konkretno-bivajoči instanci realnosti v resnici skriva neki avtentični „ti“. Pomembno je zgolj eno, in sicer to, da se „jaz“ v vsakem trenutku svojega obstoja [бытие] nahaja (spet bi bilo pravilneje reči: jaz se nahajam) v odnosu *do nekega* „tija“, sem povezan *z nekim* „tujem“, ter da sta zunaj tega odnosa in te povezave bit in samozavedanje „jaza“ preprosto nemisljiva. V tem smislu *psihološka izkušnja kot taka* – četudi v posameznih primerih z vidika racionalno-predmetne dejanskosti vsebuje napake – sovпада s čisto fenomenološkim opisom ustrezne realnosti, ki jo imenujemo „jaz“, in je potemtakem imanentno očitna. Dejstvo, da so doživetja „ti-morfne“ narave vsesplošno razširjena, da jih ni mogoče misliti ločeno od samega bistva doživljanja „jaza“ (o čemer se bomo prepričali v nadaljevanju), priča o strogi, neločljivo-intimni povezanosti med „jazom“ in „tujem“, o nujni soodnosnosti teh dveh momentov oziroma form realnosti.

Ugovor, ki smo ga pravkar razbiral, je za nas pomemben zato (in to povsem neodvisno od njegovega prvotnega namena in smisla), ker opozarja na nekaj, česar do zdaj nismo upoštevali, in sicer na možno razliko v ustroju in smislu razodetja „tija“. Ker je ta razlika pomembna za nadaljnje razumevanje narave nedoumljivega, kot se nam ta konkretno razodeva v „tiju“, se moramo pri njej podrobneje zadržati. Ustroj razodetja „tija“ lahko zaznamo in doživimo tudi tako, da se nam v njem odkrije oziroma nas opozori nase neka soodnosna instanca, instanca, ki je misljiva zgolj *v odnosu do mene*; v tem primeru je „ti“ nekaj, kar se sicer nahaja „zunaj“ mene, vendar le tako, da je njegov smisel skrčen na funkcijo „tija“ *v mojem življenju*; „ti“ tu sovпада *z bitjo za mene* „drugega“, transcendiranje pa v takem pri-

meru pomeni doseganje „drugega“, a le kot *bivajočega za mene*. Razodetje „tija“ vsebuje tudi nekaj povsem drugega, če in v kolikor nam podarja uzrtje „tija“ kot *v sebi in za sebe bivajoče* realnosti; čeprav je smisel pojma „ti“ v bistvu v tem, da je to realnost, ki se nahaja v odnosu *do mene*, ki je *usmerjena name*, ta odnos in to usmerjenost vendarle lahko doživljamo tako, da za nas predstavljata odkritje in delovanje *po sebi bivajočega* „tija“, tj. avtentične, po svojem ustroju od mene neodvisne realnosti. A da bi lahko resnično dojeli ves pomen te bistvene razlike, moramo spoznati vse mogoče forme in momente odnosa „jaz – ti“.

Dve temeljni obliki odnosa „jaz – ti“

Pomembno je, da odnosa „jaz – ti“ kot takega, tj. v njegovem najsplošnejšem bistvu, ne mešamo s čim takim, kot so „simpatija“, „ljubezen“, „predanost“, „vzajemna bližina“ itd. Nasprotno, nujno moramo ločevati med *dvema vrstama* odnosa „jaz – ti“.

V prvi vrsti in v svoji prvotni neposrednosti se mi „ti“ kaže in ga doživljam kot nekaj tujega, tesnobnega, grozečega – nekaj, kar čutim kot tesnobno in grozeče prav zato, ker se nahaja na isti ravni, v isti sferi biti kot jaz sam. Je „ti“, tj. neposredna samobit, in mi je v tem smislu podoben oziroma enak. A poleg tega je še vedno „tuj“ – pa ne zato oziroma ne samo zato, ker se po svoji vsebini razlikuje od mene, temveč zaradi same *forme svoje biti* – kot „ti“, kot „drugi-po-vrsti jaz“, ki v nasprotovanju edinstvenosti *mojega* „jaza“, *mene*, nastopa kot „*ne moj jaz*“, ima značaj tesnobnega „dvojnika“. „Ti“ ni „jaz sam“ – ni tisti neizrekljivi, edinstveni izvir, prek katerega brezpogojna bit postane samobit, se razkriva v *meni*, a hkrati si ono vseeno nekako samohotno in nezakonito prisvaja veljavo [значимость] „jaza“, želi biti podoben „meni“, zahteva zase položaj „jaza“ in nekako kopira *moj jaz* – *mene*. *Moja* neposredna samobit, ki je v svoji potencialno-

sti brezmejna, z vseh strani obdana in ovita z lastno stihijo, je zmedena in se v svoji samozadostnosti čuti ogroženo *prav v trenutku*, ko skozi odnos „jaz – ti“ prvič postane avtentični „jaz“. Ob tem namreč spozna mejo, se pravi – nevarnost. Res je sicer, da tudi zunaj tega odnosa pozna mejo in nasprotovanje s strani predmetne biti, v podobi preprostega „ne-jaza“, a ker gre v tem primeru za odnos do nečesa, kar ji je brezpogojno tuje in se nahaja na povsem drugi ravni, v tej meji ne vidi tako močne *omejitve*; poleg tega predmetna bit ne vdira aktivno v mojo neposredno samobit, ampak jo čutim zgolj kot zunanje okolje, kot oviro – v najslabšem primeru kot *zunanjo* nevarnost, kot sovražno silo, ki me sicer od zunaj „oblega“, a ne more vdreti v mojo notranjost. Nasprotno pa „ti“ prinaša s seboj nevarnost sovražnika, ki vdira vame, ki omejuje *notranjo* polnost moje neposredne samobiti kot take. „Jaz“ pri tem čuti strah čisto posebne vrste – strah notranje nezavarovanosti, zato se nekako potegne globoko sam vase, zaradi česar se samega sebe prvič zave kot *notranje* samobiti. Zapre se vase, da bi se obvaroval pred napadom. Najbolj tipičen in splošno znan konkreten izraz te korelacije je verjetno *sramežljivost*. Name usmerjeni pogled para tujih oči – prvi neposredni vpliv „tija“ name – me pahne v stanje nesvobode, zvezanosti, sklenjenosti moje neposredne samobiti, v neke vrste ohromljeno samorazkrivanje te biti v meni, ki se izraža tudi v določeni deformaciji mojega notranjega življenja. Hkrati pa se prav v tej konstelaciji prvič rodi zavedanje jaza – še več, rodi se sam *jaz* kot aktualizirana bit *v sebi* in *za sebe*. Zgoraj smo videli, da je temeljna zavest *notranje*, *avtonomne*, *neodvisne* narave biti „jaza“ izraz prav te pozicije *samoograditve*, samoobrambe, nekakšnega skrivanja pred vdori od zunaj – skrivanja „notri“, za nekakšnimi okopi oziroma stenami. Tako kot se miroljubno, neorganizirano prvobitno plemo, ko nepričakovano naleti na zunanjega sovražnika, takoj *notranje* spoji, organizira in strne okoli vodje in se prav zaradi

tega prvič začne zavedati samega sebe kot zunanje omejene in notranje solidarne edinosti, nekakšne kolektivne celote (v tem je pravzaprav prafenomen države), se tudi neposredna samobit notranje integrira, izgubi svojo nedoločeno brezmejnost in se strne okoli svojega središča – „jaza“, ter s tem prvič sploh *postane* „jaz“, ki je v tem primeru – kot višja centralna instanca – „predstavnik“ celote. „Jaz“ je neposredna samobit, ki se je umaknila vase, ki se je v strahu zaprla vase in se s tem nekako mobilizirala za napad, naskok, boj. Samozaprtnost in odtujenost sta v celoti pogojeni z usmerjenostjo samobiti na „ti“, z njeno priklenjenostjo k „tiju“ kot k sovražnemu, ogrožajočemu načelu. „Jaz“ vznikla in obstaja zgolj v *obličju* „tija“ kot tujega, tesnobno-skrivnostnega, strašnega in s svojo nedoumljivostjo vznemirjujočega pojava *meni podobnega ne-jaza*. Realnost „tija“, ki v vlogi realnosti kot take sovпада z nedoumljivim nasploh, se tu razkriva v svoji *nerazumljivosti, tujosti*; če uporabimo posrečen termin, s katerim je Rudolf Otto označil eno izmed določujočih lastnosti religioznega doživljanja, bomo rekli, da sem nam „ti“ tukaj razodeva kot *mysterium tremendum* (grozljiva skrivnost).

A zame se „ti“ prav s tega vidika, se pravi kot „*tuje*“, nahaja v neposredni bližini z „onim“ – je „ti“, ki je hkrati tudi neko „ono“. „*Drugi*“, v kolikor je zame *samo* „*tujec*“, je s tem tudi „*nekaj tujega*“. Če „tija“ še ne dojemam kot „*drugega-po-vrsti*“, tj. meni ontološko enakovrednega „jaza“, ampak ga dojemam zgolj kot meni podobno (vendar „ne mojo“), proti meni usmerjeno, meni sovražno in grozečo instanco, potem „ti“ zame neposredno meji na predmetno bit oziroma na skrivnostno naročje slednje – na „ono“. „Ti“ kot „tujec“ že meji na „on“. Kot moj tekmeč ali sovražnik lahko postane moj plen, suženj, orodje oziroma nekaj, kar je namenjeno uničenju. Ker „tija“ ne dojemam kot meni enakovrednega, zame ni zakoniti „*drugi*“, ni legitimen *dru-gačen* „jaz“, kot sem „*jaz sam*“, in je potemtakem neko „ono“.

(„On“ je, kot smo že rekli, „ti“, ki je že potopljen v sfero „ono“.) Res je, da se „ti“ pri tem ne more *do konca, v celoti* spremeniti v „ono“, saj bi bil v takem primeru uničen sam odnos „jaz – ti“. Celo najodločnejša odvrnitev od „drugega“, najhujše sovraštvo in mržnja je še vedno odnos „jaz – ti“, pa čeprav meji na stanje odsotnosti odnosa. Le prezir, ki vodi do popolnega ravnodušja, k nebiti „tija“ kot takega, ta „ti“ spreminja v brezosebni „on“ in s tem uničuje odnos „jaz – ti“.

Držo, ki v „tiju“ vidi nekaj „tujega“, lahko smatramo – seveda le pogojno, samo v določenem in omejenem smislu – za prvo in temeljno formo odnosa „jaz – ti“, na kateri se potem izgrajuje vse ostalo, med drugim tudi naslednja, drugačna forma tega odnosa. „Ti“ ima zame seveda lahko tudi *povsem drugačen smisel*, lahko vsebuje moment, ki je ravno nasproten zgoraj opisanemu. Neposredna samobit lahko v „tiju“ prepozna pomirjujočo, sebi naklonjeno realnost nečesa *podobnega, sorodnega, blizkega* – neko svojo *domovino*, tj. realnost zunaj sebe, ki pa ji je notranje istovetna. Ko se srečam s take vrste „tujem“ oziroma ko zapopadam ta moment v ustroju „tija“, se ne dojemam več kot edinstvenega, osamljenega – zunaj sebe sem namreč našel *meni podobno*, bivajoče po moji podobi. „Ne-jaz“, ne da bi prenehal biti „ti“, se pravi „ne jaz sam“, je „jaz“ zunaj *mene samega*, vendar ne na tesnoben, nenaraven in nezakonit način dvojnika, temveč tako, da v njem, ki ne ukinja oziroma ne spodnaša moje edinstvenosti in neponovljivosti mojega „jaza“ kot takega, najdevam bitje, polno stihije moje lastne notranje biti. To je rahločutni, razumevajoči, prodorni „ti“, ki *se razodeva v odnosu* „jaz – ti“ in v katerem se ta odnos pravzaprav šele prvič popolnoma aktualizira. Skrivnost druge, druge-povrsti – bivajoče zunaj mene – biti [бытие] tistega, kar tvori bistvo mene samega, ne preneha biti skrivnost, razodetje nedoumljivega. A to ni več tesnobna in strašna, temveč tolažilna in sladka skrivnost, ni *mysterium tremendum*, ampak

mysterium fascinosum. K bistvu te skrivnosti kot skrivnosti ljubezni se bomo še vrnili. Tu moramo poudariti le tole: če velja (ponavljamo, da le pogojno in v omejenem smislu), da zavest „jaza“ in s tem samobit „jaza“ kot takega za samega sebe prvič vznikne iz reakcije na „ti“ kot tujo in mene ogrožajočo instanco „drugega“ (tj. iz reakcije na jazu-podobno bitje zunaj mene), potem po drugi strani velja, da se „jaz“ kot tak prvič notranje formira, privzame trdno realnost, nekako uzre edinstvenost, zakonitost, razumnost svojega bistva šele takrat, ko se vidi v luči sorodnega, bližnjega, po bistvu istovetnega „tija“, z drugimi besedami – šele takrat, ko najde neko potrditev svoje biti zunaj samega sebe, in sicer kot od zunaj dano, od zunaj razodevajočo se in v tem smislu „objektivno“ realnost. Izven „spoštovanja“ do „drugega“ – tj. izven percepcije „tija“ kot očitne, notranje zakonite realnosti – ni zaključenega samozavedanja, ni notranje trdne samobiti „jaza“.

Na tem mestu moramo poudariti, da pri vsem tem ne gre samo – in ne toliko – za dve različni vrsti oziroma obliki odnosa „jaz – ti“, ampak tudi za dva momenta, ki sta v določeni meri in proporcijah značilna za sleherni odnos „jaz – ti“. Vsa razlika med tema dvema konkretnima oblikama odnosa je pravzaprav le v relativni prevladi oziroma v stopnji ozaveščenosti vsakega izmed teh momentov. Če ti dve vrsti odnosov poimenujemo *negativen* in *pozitiven* odnos „jaz – ti“, lahko rečemo, da je vsak konkreten odnos „jaz – ti“ hkrati pozitiven in negativen. Celo v najbolj sovražni drži – drži samoobrambe pred „tujem“ ali napada „jaza“ na „ti“ – se skriva izkušnja neke sopripadnosti, tj. notranje istovrstnosti „jaza“ in „tija“; nekaj absolutno tujega in tujevrstnega me namreč sploh ne bi zadevalo, saj bi se njegova bit nahajala v povsem drugi, meni tuji sferi realnosti, kar pomeni, da z njim na ta način sploh ne bi mogel priti v stik. Obstajati mora vsaj nekakšen „interes“ „jaza“ za „ti“, nekakšna zavest o skupni vrsti biti, kar pa je potencialno že

element bližine in združitve. V skrajnem primeru si seveda lahko zamislimo tudi „zatiralsko vojno“, boj „ne na življenje, temveč na smrt“, in sicer ne v smislu „dvoboja“, temveč v smislu „lova“, ki se konča z uničenjem plena; a v takem, skrajnem primeru ne gre več za odnos „jaz – ti“, ampak za čisti odnos „jaz – on“, ki je primerljiv z odnosom „jaz – ono“. Sleherni „dvoboj“ (tako med posamezniki kot med narodi) namreč predpostavlja nekakšen minimum „spoštovanja“ do sovražnika – minimum percepcije sovražnika kot meni podobnega, meni sorodnega „tija“. Po drugi strani pa se tudi v vsakem pozitivnem odnosu „jaz – ti“, ne glede na to, koliko je prežet z ljubeznijo, medsebojnim zaupanjem, simpatijo in razumevanjem, skriva neki ne do konca oziroma ne v celoti premagljiv moment „tujosti“, „nesorodnosti“; v vsakem, celo ljubljenem in sorodnem „tiju“ je zame vedno nekaj tesnobe in nerazumljivega, to pa zato, ker sem konec koncev sam zase še vedno brezpogojno edinstven in osamljen, ne dopuščam nikakršne absolutne, brezmejne in brezpridržne istovrstnosti med menoj in katerimkoli „tijem“. Prav zato sta sovraštvo in mržnja lahko izraz skrivne, neudejanjene ljubezni, tako kot sta nasploh ljubezen in sovraštvo na skrivnosten način povezana med seboj. Erotična ljubezen, ki teži k intimni edinstvi „jaza“ in „tija“, predpostavlja tudi zapletene, včasih celo tragične konflikte med udeležencema; „zveza duše s sorodno dušo“ je, po besedah Tjutčeva, vedno „njun usodni dvoboj“.³⁵ Odnos „jaz – ti“ je v svojem bistvu – podobno kot religiozni odnos, kot ga je opisal Rudolf Otto – neka skrivnostna, nedoumljivo-transracionalna edinstvo *mysterium tremendum* in *mysterium fascinosum* – edinstvo skrivnosti strahu in sovraštva s skrivnostjo ljubezni.

35 Iz Tjutčeva pesmi *Predestinacija* („Предопределение“) (op. prev.).

Odnos „jaz – ti“ kot edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja

Neskončno raznolika polnost konkretnih pojavov in form odnosov, ki se razvijajo na skupnem temelju odnosa „jaz – ti“, znanstveno še zdaleč ni zadovoljivo raziskana; lahko rečemo, da se znanstvena (filozofska, psihološka in sociološka) misel sploh še ni lotila teh raziskav, to pa zato, ker filozofska misel – z redkimi izjemami (Max Scheler, Martin Buber, Ferdinand Ebner, h katerim iz starejše generacije z rahlimi zadržki lahko prištejemo še Georga Simmla) – odnosa „jaz – ti“ še ni prepoznala kot posebne, prvotne *forme biti*; iz tega področja so svoje teme do zdaj črpali le pesniki, pisatelji in dramatik. Konkretni, diferencirani izrazi splošnega odnosa „jaz – ti“, kot jih določa na primer moment nadvlade in podrejenosti, aktivnosti in pasivnosti, stopnje „bližine“ oziroma „intimnosti“ odnosa, zadržanosti in vmešavanja, svobode in omejenosti ipd., nas tu ne bodo zanimali. Za nas je pomembno, da natančneje pojasnimo splošno kategorialno *formo biti* zveze „jaz – ti“, in sicer zgolj v obsegu, ki je pomemben za našo osnovno témo.

„Ti“ je „*ne-jaz*“ *par excellence*; konstituira ga moment „*ne*“, ki se doda „jazu“. Vendar tu ne gre za čisto logični „*ne*“ v splošnem pomenu, ki konstituira *razliko* oziroma *nasprotje* (v pomenu abstraktno-logično zapopadljive „*ne-združljivosti*“). Tukaj gre – v skladu z razbiranim področjem oziroma *formo biti* – za konkretni „*ne*“, *ki ga doživljamo oziroma ki se nam razodeva kot realen živ odnos*. Glede na dve pravkar razbirani formi oziroma dva momenta odnosa „jaz – ti“ ima lahko ta „*ne*“ – ta *ločenost* – dva smisla. Ločenost se lahko nanaša zgolj na *realnost* „jaza“ in „tija“, lahko pa zadeva tudi njun notranji *ustroj* oziroma *bistvo* [существо]. V prvem primeru – v primeru „razumeva-jočega“, na „simpatiji“ in „sočutju“ utemeljenega odnosa „jaz – ti“ – je „*ti*“ pravzaprav le številčno „*drugi*“, nekdo,

ki se nahaja *zunaj* mene, ki se mi od zunaj približuje in se mi razodeva, ki ga doživljam kot neposredno samobit, kot nekaj podobnega pravemu drugemu-po-vrsti „jazu“. V drugem primeru pa se ločenost nanaša tudi na kakovost, ustroj, bistvo samega „tija“: „ti“ ni zgolj „drugi“ v pomenu „drugi-po-vrsti“, temveč je „*drugačen*“ – je meni tuja in tujevrsna samobit; moj odnos do njega pa je odnos nasprotovanja, upora, antagonizma. A ker sta ti dve formi, kot že rečeno, dva soodnosna in integralna momenta *sleherne*ga odnosa „jaz – ti“, se dokončen, izčrpen smisel razbirane ločenosti skriva prav v edinosti teh dveh momentov. „Ti“ *ni* „jaz“ – „jaz“ *sem* kot tak nesporno edinstven, lahko se mislim le v ednini; v tem smislu je vsakršen „ti“ nekaj povsem drugega kot jaz. Po drugi strani pa „ti“ hkrati je „drugi“, „drugi-po-vrsti“ „jaz“ oziroma „jazu-podobno“ bitje, ki se nahaja zunaj mene in je z menoj povezano, vstopa v moje življenje. Prav v tej antagonistični dvoedinosti „tesnobe“ in „sorodnega“ se skriva skrivnostno bistvo „tija“.

S tem je povezano tudi dejstvo, da je ločenost notranje povezana z *medsebojnim prežemanjem*. Bistva odnosa „jaz – ti“ nikakor ne moremo skrbiti na pojem čisto „zunanje“ga odnosa, recimo odnosa med dvema ločenima telesoma. Nasprotno, pri tem odnosu gre za „*druženje*“ [общение]; ta tako vsakdanja beseda že sama po sebi vsebuje uganko, ki jo lahko rešimo oziroma pojasnimo le s pomočjo antinomičnega pojma *medsebojnega prežemanja v ločenosti* – *medsebojnega prežemanja ločenega*. Odnos „jaz – ti“ v nekem smislu vsebuje moment „*srečanja*“, gibanja z dveh različnih točk v smeri eden proti drugemu, saj se tu, kot že rečeno, križata dve dinamični potenci, ki delujeta v nasprotnih smereh, druga proti drugi. Po drugi strani pa bi bilo to srečanje nemogoče, če „jaz“ in „ti“ že izvorno ne bi pripadala eden drugemu, če že izvorno ne bi bila *eden zraven drugega, eden pri drugem*. To bitje enega z drugim, enega pri drugem ni preprosto sosedstvo oziroma interakcija, tudi če ta odnos

razumemo kot notranje doživljani, sam sebi razodevajoči se in *zase* bivajoči odnos. Vpliv kamna, ki zadene moje telo ter izzove bolečino in jezo, je nekaj *povsem drugega* kot najbolj antagonističen odnos „jaz – ti“. Prvega izmed teh dveh procesov doživljam na način, da ima realnost, ki name deluje „od zunaj“, za posledico neke pojave „znotraj“ mene, tj. v moji neposredni samobiti, ki pa s to realnostjo nimajo nič skupnega; z drugimi besedami – v tem procesu se v celoti ohranja vsa razlika med tistim, kar je „*zunaj*“, in tistim, kar je „*znotraj*“. Dve telesi – ali na splošno dve predmetni realnosti – pri vsej intimnosti in globini medsebojnega vplivanja ostajata dve ločeni, v odnosu eden do drugega povsem zunanji, tj. *nepredirni* realnosti.

Za nekaj povsem drugega gre pri odnosu „jaz – ti“, kot se nam neposredno razodeva v svojem bistvu. Bistvena lastnost odnosa „jaz – ti“ je namreč v tem, da kljub strogo vzdrževani, nikoli odsotni *ločenosti* v njem vedno vlada neka pristna *notranja* edinost. Ta edinost je po svojem bistvu pravzaprav *dvoedinost*; kjer se, kot na primer v ekstatično-mistični potopitvi v absolutno in raztopitvi v njem, izgubi dvojnost, tam skupaj z njo izgine tudi sam odnos „jaz – ti“. A ta dvoedinost je hkrati tudi globoko notranja, pristna in do samega izvora segajoča *edinost*; „sodelovanje“ se tu udejanja v formi *medsebojnega prežemanja*. Bit [бытие] enega z drugim, vplivanje enega *na* drugega je tu bit enega *za* drugega; ta bit enega *za* drugega pa je s tem tudi – ne glede na ločenost – bit *enega v drugem*. Sama realnost „drugega“ (*samega* „tija“) prodira vame; „ti“ je zame, doživljam ga, razodeva se mi *znotraj mene* – pa čeprav kot realnost, ki je v odnosu do mene *zunanja*. Oziroma drugače: jaz pri tem „transcendiram“, stopam preko „samega sebe“, doživljam „ti“ kot *zunanj*o – v odnosu do mene – realnost; a prav zato, ker jo *doživljam*, je ta realnost *del* ustroja mojega življenja, moje neposredne samobiti (čeprav je v tem ustroju „drugo, kot jaz sam“, je – „*ti*“). Le kadar „ti“ dojemam v predmetno-

-prostorskih kategorijah, kot „tuje telo“ in njemu pripadajočo „tujo dušo“, „ti“ povsem očitno stoji „zunaj“ mene v dobesednem, prostorskem smislu besede: nahaja se „na *dru- gem mestu*“ kot „jaz“; a če ga dojemam na ta način, potem pravzaprav ni več „ti“, temveč je v najboljšem primeru „on“. Kot „ti“, se pravi kot vsebina neposredno doživljane samobiti, v kateri se mi razodeva druga, drugačna, zunaj mene bivajoča realnost, pa se „ti“ hkrati nahaja tudi *v meni*. Kot smo že povedali (na koncu prejšnjega poglavja), je to nekaj povsem drugega kot transcendiranje v spoznavni instanci; v tem zadnjem sem jaz le izhodišče oziroma nosilec iz mene izhajajočega „svetlobnega žarka“, ki „osvetljuje“, ki *za mene* „odkriva“ neko realnost, ki nedvomno biva *zunaj mene*, v vseh drugih ozirih pa jaz kot neposredna samobit pri tem ostaja pri samem sebi, znotraj samega sebe, predmetna realnost pa ostaja zunaj mene: jaz se je le od *zunaj* dotikam s svojim „pogledom“, z „žarkom spoznanja“. Nasprotno pa imamo v našem primeru opraviti z *realnim* transcendiranjem neposredne samobiti, z njenim realnim preseganjem samega sebe in prodiranjem v drugo (v „*drugega*“ – v „ti“); to transcendiranje pa obenem pomeni tudi prodiranje tuje realnosti vame.

V odnosu „jaz – ti“ se potemtakem transracionalno bistvo realnosti – *nedoumljivega po svojem bistvu* v njej – razodeva z vso očitnostjo kot *edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja*. To, kar se nam je pri razbiranju splošnega bistva realnosti nasploh in neposredne samobiti posebej pokazalo kot neke vrste skrita, a bistvena lastnost konkretne realnosti, ki je dosegljiva le s pomočjo prodora v globino – govorimo seveda o konkretni edinosti ločenosti in medsebojnega prežemanja, ki presega sleherno čisto logično misel –, nam tu takoj pade v oči. Ta edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja tvori *sámo bistvo* odnosa „jaz – ti“ kot prvotne *vrste biti*, v kateri se ta edinost docela aktualizira v popolnem ravnotežju (pa čeprav vedno „nestabilnem“).

To sovpadanje „znotraj“ in „zunaj“, „jaza“ in „ne-jaza“ ob popolni aktualnosti njune nasprotnosti je najizrazitejša demonstracija sovpadanja nasprotij, edinosti dveh – t. i. *antinomičnega monodualizma*. Odnos „jaz – ti“ kot *bit* „jaz – ti“ [бытие я-ты] se tako razkriva v vlogi *izvirne podobe biti* – kaže se nam kot *razodetje notranje strukture realnosti kot take* (tj. v njeni *nedoumljivosti*) onstran slehernega pojmovnega koncepta. Tu gre za absolutno nedoumljivo (za logično misel, ki jo določa načelo zanikanja), *realno notranjo, za sebe bivajočo medsebojno prepletenost in prežetost* med „enim“ in „drugim“. V kolikor smo razumeli metalogično edinost realnosti kot konkretno vseedinost, tj. kot edinost edinosti in raznolikosti – z drugimi besedami: kot edinost, ki je v vsej svoji celostnosti prisotna v vsakem svojem delu in ga prežema –, lahko rečemo, da se *v odnosu „jaz – ti“ prvič očitno razodeva resnična, konkretna vseedinost v svojem transracionalnem nedoumljivem bistvu*, in sicer kot *živa bit*. To, da je vseedinost *vsepričujoča*, da je kot celota navzoča v vsakem svojem delu, se nam tu z vso vitalnostjo tega odnosa razodeva na način, da posamezna bit – kot samobit – ni vase zaprta, osamljena, izolirana bit, ampak je – kot „jaz“ – po svojem bistvu prilagojena „tiju“, povezana s „tijem“, skratka, je bit, ki se udejanja kot *bit* „jaz – ti“. Vsaka neposredna samobit postane „jaz“, tj. udejanja *sámo* sebe, le tako, da sega preko svojih meja, da *transcendira* v „ti“. *Bit je kraljestvo duhov*, pri kraljestvu duhov pa gre za to, da *eno* vedno obstaja *za* drugo, *v* drugem, in sicer tako, da presega svoje meje; potrjuje sebe s tem, da se zapušča zaradi drugega.

Ljubezen

Transracionalnost in nedoumljivost neposredne samobiti, kot se kaže v biti eden za drugega, v biti „jaz – ti“, se v svoji skrajni globini razodeva v pojavu *ljubezni*, v katerem se prvič v celoti, tj. v vsej svoji polnosti udejanja odnos „jaz

– ti“. Vse, kar smo do zdaj povedali, še ne rešuje uganke odnosa „jaz – ti“, v njej še vedno ostaja neka nepremagljiva nejasnost. Videli smo že, da ima lahko posedovanje „tija“, transcendiranje k „tiju“ dvojni pomen. Prepričali smo se, da je treba razlikovati med preprostim „*posedovanjem*“ nekega „tija“, tj. med doživljanjem nekega zunanjega, na mojo neposredno samobit usmerjenega in v nekem smislu njej analognega dinamičnega delovanja, ter *uzrtjem* „tija“ kot *v sebi in za sebe bivajoče avtentične realnosti*. Kraljestvo same sebi razodevajoče se realnosti, kot se odkriva v odnosu „jaz – ti“, je bit z več soodnosnimi središči; je *policentrična bit*. A kot taka se nam pokaže šele v sekundarni refleksiji. Za neposredno samobit kot konkretni „jaz“ ti centri ne morejo biti enakovredni. *Moj „jaz“* je zame, kot že rečeno, nekaj brezpogojno edinstvenega. Ta globinska, izvorna točka biti, ki jo imenujem „jaz“ – in zaradi katere sem jaz zase prav „*jaz sem*“ – ima zame neki absoluten, z ničimer primerljiv pomen. V tem smislu *sem edinstven*, vse ostalo pa v primerjavi s tem „jaz sem“, s to samo sebe osvetljujočo in za sebe bivajočo točko svetlobe in življenja, prek katere vse ostalo prvič sploh lahko je *za mene*, pripada neki drugi, v nekem smislu podrejeni sferi. Tega seveda ne smemo razumeti tako, kot da je vsak človek po svojem bistvu „egoist“ v običajnem, razširjenem pomenu te besede; tako prepričanje temelji na megleni, nejasni predstavi, ki ni sposobna razlikovati med popolnoma različnimi pojmi. Ta vulgarna in intelektualno šibka teorija je v veliki meri utemeljena na zamenjevanju „jaza“ kot subjekta zavedanja in spoznanja z „jazom“ kot neposredno samobitjo v vsej kompleksnosti in neopredeljenosti njegovega življenjskega ustroja. A čeprav je neposredna samobit sama po sebi nedvomno nekaj povsem drugega kot subjekt spoznanja in celo zavedanja, pa vseeno velja dejstvo, da se idealna točka, ki jo imenujemo subjekt, točka, v kateri zagori luč zavedanja in spoznanja, nahaja znotraj neposredne samobiti. V tem smislu drži, da je človek

po ontološki strukturi biti kot samobiti v svojem prvotnem ustroju „egoist“, egoist v dobesednem pomenu te besede, se pravi bitje, katerega absolutno središče je to neizrekljivo nekaj, kar označujemo z besedo *ego*, „jaz“. Zaradi tega je tudi „ti“ predvsem „ti za mene“ – realnost, ki jo posedujem v njenem vplivu *name*, v njenem pomenu *zame*, in bistvo katere je zame prav v tem načinu njene biti. Ne morem namreč stopiti iz svoje kože in imeti „ti“, ki po svojem bistvu *ni* jaz sam, v tisti formi in s tisto prvotno neposrednostjo, kot imam samega sebe. Čeprav je zame mogoče *posedovanje* „tija“ (*moje* posedovanje „tija“), pa očitno ni mogoča avtentična, od mene popolnoma neodvisna bit „tija“ kot samobit – sam moment „si“ sodbe „ti si“ v vsej polnosti in globini, v kateri je „si“ meni *razodevajoče se tuje* „sem“. A najgloblja, resnična skrivnost „tija“ se nahaja prav v tem „si“ – od mene neodvisni, po sebi bivajoči realnosti, v kateri se mi razodeva nedoumljivi čudež *drugega, drugega-po-vrsti* „jaza“ hkrati z „mano“.

Ta čudež se zame udejanja, konstituira v fenomenu *ljubezni*, zato je ljubezen sama čudežni pojav, nekakšen *misterij*. Ljubezen po svojem bistvu ni preprosto „čustvo“, emocionalni odnos do drugega; prvotni smisel fenomena ljubezni je v tem, da je ljubezen aktualizirano, zaključeno transcendiranje k „tiju“ kot k avtentični, jazu-podobni, po sebi in za sebe bivajoči *realnosti*, je odkritje in uzrtje „tija“ kot prav take vrste realnosti in odkritje v njej *ontološke oporne točke za mene*. Nedoumljivo je tu udejanjeno, saj jaz dejansko „zlezem iz svoje kože“; neposredna samobit postane resnično dvocentrična, ne da bi zgubila svoje edinstveno središče – hkrati s središčem „jaza“ neposredna samobit razpolaga tudi s središčem „tija“ kot svoje *lastne* oporne točke. „Ti“ tu ni zgolj moja *lastnina*, ni realnost le *v odnosu do mene*, realnost, s katero bi razpolagal in ki bi obstajala le v okvirih *moje* samobiti, tj. v svojem vplivanju *name*. „Tija“ ne jemljem vase, nasprotno, jaz sam vstopam vanj,

„prenesem“ se vanj, on pa postane „*moj*“ samo tako, da se jaz zavedam *sebe* kot pripadajočega njemu. Tu gre za čisto transcendiranje k *realnosti* drugega kot takega. In v kolikor se mi v tem transcendiranju razodeva realnost drugega, se s tem *od znotraj* (prek sodoživljanja) udejanja spoznanje njegove drugačnosti in *edinstvenosti*, to spoznanje pa je obenem tudi *priznanje*. Samo na tej poti, prek ljubezni, se mi odprejo oči v priznavajočem uzrtju drugačnosti „d drugega“, „tija“ – in „ti“ postane zame „drugi-po-vrsti jaz“.

Banalna življenjska modrost pravi, da je ljubezen „slepa“. Ta navidezna modrost vsebuje delček resnice, in sicer v smislu, da ljubezen, ki onemogoča „trezno“, „hladnokrvno“ orientacijo v „dejanskosti“, lahko vodi – prav v *povezavi* s tako orientacijo – k napačnim *primerjalnim* sodbam in vrednotenjem (v kolikor pri tem neupravičeno dajemo prednost „ljubljenemu“ pred „neljubljenim“ oziroma nečim, kar zgolj ravnodušno opazujemo). Nasprotno pa ljubezen sama po sebi, tj. zunaj povezave s predmetnimi sodbami o drugih, ne zaslepljuje, temveč nam odpira oči, omogoča nam, *da vidimo*. Ljubezen nam šele prvič pokaže „ti“ v njegovem realnem, globinskem središču – pokaže nam „ti“ kot *osebo* – in nas s tem prvič naredi dovzetne za razodetje *svetosti* osebe – svetosti, za katero ne moremo, da je ne bi s pieteto ljubili celo v najbolj zločinskem, sprevrženem, pokvarjenem in poživinjenem človeku.

Sicer pa so vse besede, s katerimi v obliki pojmov želimo opisati in določiti čudež ljubezni, neadekvatne – ne ustrezajo njeni skrivnostni, nadracionalni naravi. Ljubezen je, kot običajno pravimo, *zedinjenje*, prebivanje v *edinosti* z „*dru- gim*“. Na prvi pogled se zdi, da ni nič bolj preprostega in razumljivejšega kot ta pojav; vendar v tej formuli, če se vanjo poglobimo, najdemo namig na nedoumljivo skrivnostno bistvo ljubezni. Za abstraktno misel sta *dva dva* in nikakor ne moreta biti *eden*, tako kot kvadrat nikakor ne more biti krog. Tu pa kljub vsemu *dva* postaneta *eno* oziroma je *eden*

eno z drugim, drugim-po-vrsti. Ko dosežem to transcendentno sfero realnosti v njeni polni življenjski konkretnosti, vidim, da v svoji skrajni globini nisem edinstven, nisem „osamljen“: izkaže se, da je moja „osamljenost“, ne da bi prenehala biti odtujena, edinstvena bit, hkrati – naj uporabimo v slovenščini okorno skovanko – „dvosamljenost“ (*Einsamkeit* – *Zweisamkeit*; drugi pojem je vpeljal Nietzsche). Z ničimer primerljiva, po naravi svoje biti absolutno edinstvena bit, ki jo imenujem „jaz“, se doživlja oziroma nastopa tudi kot člen oziroma delni moment biti širše celote, ki ji je po značaju in ustroju istovetna. Šele tu notranje bistvo vseedinosti biti nastopa kot notranje razčlenjena celostnost [всеобщность] neposredne samobiti. Tu se pokaže, da je sleherni „eden“ hkrati že tudi eden izmed *dveh* v ustroju „dveh“ (ali mnogih) in da sta ta „dva“ (ali „mnogi“) v svoji skrajni globini „eno“. Pravo transcendiranje k „tiju“ kot k „meni podobni“ avtentični realnosti potemtakem predpostavlja izvorno bit moje sámosti v sferi „jaz – ti biti“, v sferi žive, za sebe bivajoče vseedinosti. To je nekakšna težnja po ponovnem zedinjenju tistega, kar je izvorno, tj. v skrajni globini realnosti že *edino*.

Pri tem ne gre za kakšen izjemen pojav – ne gre ne za „idealno“, „romantično“ ljubezen v erotičnem smislu (*le grand amour*, kot pravijo Francozi), ne za religiozno-razsvetljeno in globoko ljubezen do človeka nasploh, v smislu krščanske zapovedi ljubezni do bližnjega, za *agápe* kot nasprotje vsakršni drugi, „zemeljski“ ljubezni. Nasprotno, tukaj gre za temeljni in vsesplošni pojav, ki upravlja celotno človeško življenje: uztetje in priznanje „tija“ kot meni enakovredne in po naravi biti istovrstne realnosti namreč na neki način in do neke mere tvori temelj celotnega človeškega življenja kot neposredne samobiti. To bistvo ljubezni se kaže ne samo v erotični oziroma zakonski ljubezni, v materinski ljubezni, ljubezni do staršev, bratov in sester, v pristnem intimnem prijateljstvu, ampak tudi nasploh v slehernem od-

nosu do „tija“ kot do istovrstne realnosti, v vsakem odnosu do „tija“ kot „bližnjega“. Vsakršno „so-čutje“ – sotrpjenje in soradovanje –, pa naj bo še tako kratko in površinsko, celo preprost pozdravni nasmeš, nenazadnje celo preprosta „prijaznost“, v kolikor ni le zunanja, naučena manira, ampak je plod neposrednega „spoštovanja“ človekove osebnosti, je izraz ljubezni v pravkar prikazanem metafizičnem bistvu. Po drugi strani pa – če odmislimo religiozno utemeljeno ljubezen, o kateri bomo govorili nekoliko pozneje – „popolna“ ljubezen ne obstaja, ne obstaja tak odnos „jaz – ti“, ki bi bil „čista“ ljubezen v njenem metafizičnem smislu, saj je moment „tujosti“ „tija“, njegove neenakovrednosti, njegove neistovrstnosti oziroma, rečeno drugače, posedovanje „tija“ kot zame nujne oziroma koristne – ali pa sovražne – dinamične instance v okvirih moje samobiti, je, kot že rečeno, vedno prisotno v sleherni konkretni človeški ljubezni. Sleherni konkretni odnos „jaz – ti“ je nihanje med dvema poloma – med pravo ljubeznijo kot *biti* „jaz“ *skupaj ali v sami realnosti* „tija“ in med običajnim „posedovanjem“ „tija“ kot faktorjem *moje lastne samobiti*.

Samo v ljubezni se torej na konkreten, življenjski način kaže sovpadanje nasprotij, *coincidentia oppositorum*, kaže se antinomični *monodualizem* kot temeljno načelo realnosti. Tu se razodeva nedoumljivost realnosti v njenem konkretnem ustroju, onstran razlike in nasprotstva med „enim“ in „drugim“ (ne kot logičnimi, ampak kot konkretno bivajočimi vsebinami), *sovpadanje* v pomenu *biti za drugega in v drugem* tistega, kar je po svojem bistvu bit v sebi in za sebe; to sovpadanje pa je poleg tega takšno, da se razčlenjenost, medsebojno povezana raznolikost biti v sebi in za sebe pri tem ne ukinja, temveč se ohranja oziroma se celo prvič *udejanja* v vsej svoji polnosti in globini.

Odnos „jaz – ti“ je z vidika edinosti zastopan v pojmu „mi“. Na prvi pogled se morda lahko zdi, da je to zgolj druga, sinonimna označitev iste korelacije. Nasprotno, naš jezik je s tem, ko je ustvaril čudovito, globoko pomenljivo besedo „mi“, izrazil svojevrsten moment realnosti, poseben značaj oziroma podobo biti, ki se je zavestna misel – vsaj v novo-veški filozofiji – komaj zaveda.

Če jo razbiramo od zunaj, z vidika predmetnega opazovalca, se nam bit „mija“ – bit v druženju – zdi nekaj samo po sebi razumljivega. To, da je posamezen človek, ki se ima že v biološkem smislu za svoj obstoj zahvaliti združitvi dveh ljudi – njegovih staršev –, z vsem svojim materialno-tesnim, duševnim in duhovnim življenjem član neke „družbe“ – oziroma „druženja“ [общение] –, pa naj bo to družina, narod, država, družbeni sloj, razred, skupina iste veroizpovedi, cerkev ipd., se na prvi pogled zdi obrabljena floskula; očitno je danes že do konca razgaljena površnost in zmotnost nekoč popularnega individualističnega prepričanja, da je človek po svoji naravi ločeno, posamezno bitje, ki zgolj z namenom, da bi dosegel določene cilje, s pomočjo posebnega „dogovora“ oziroma „pogodbe“ navezuje kontakte in tako „tvori“ družbo skupaj s sebi podobnimi. Tudi Robinson na svojem otoku živi zgolj na osnovi druženja in zahvaljujoč druženju; tisto, kar ga ohranja pri življenju, so – celo neodvisno od tega, da je s toneče ladje rešil zunanje sadove komunikacije (raznovrstna orodja in živila) – notranje navade, znanja in sposobnosti, ki jih je pridobil v domovini, v svoji družbi. Nesporna očitnost te korelacije na prvi pogled ne dopušča nobene globlje filozofske problematizacije.

Navkljub pravilnosti te ugotovitve moramo vseeno znova spomniti na dejstvo, da bit „mija“ v svojem prvotnem notranjem ustroju nikakor ni objekt predmetnega opazovanja

in spoznanja, temveč nam je dana le kot doživljana in sama sebe razodevajoča realnost, ki je kot taka dostopna le določnemu, sebi ustreznemu načinu spoznavanja. A z vidika svojega ustroja, *od znotraj*, se bit „mija“ kaže kot neka čisto posebna, v nekem smislu čudežna vrsta oziroma podoba biti. To je, na kratko rečeno, vrsta biti, ki se običajno izmika naši pozornosti in v kateri se prvotni formi biti „sem“ in „si“ zlivata v globljo in v primerjavi z njima tujevrstno edinost oziroma, natančneje, nam razodevata to edinost kot svoj skupni izvir. Poleg forme biti „ono“ oziroma „je“ in poleg form biti „jaz sem“ in „ti si“ – celo če slednji jemljemo v njuni neločljivi povezanosti in medsebojni prilagojenosti – obstaja še globlje zakoreninjena forma biti – „mi“. V „mi – biti“ je *preseženo* – čeprav hkrati *ohranjeno* (v dvojnem, heglovskem pomenu nemške besede *aufheben*) – *sámo nasprotje med* „jaz sem“ in „ti si“, med „jaz“ in „ti“. Ker se „jaz sem“ lahko misli oziroma je dano zgolj v edinosti „mi smo“ (ki zaobjema tudi „ti si“), se izkaže, da v nasprotju z običajnim prepričanjem „jaz sem“ *nikakor ni prvotna, adekvatna in vsezaobjemajoča forma „notranje biti“, neposredne samobiti*, temveč jo lahko priznamo zgolj kot delni in izpeljani moment globljega in prvotnejšega razodetja realnosti v formi biti „mija“. „Mi“ je neposredno notranje doživljano in razodevajoče se sovpadanje nasprotij, *coincidentia oppositorum*, v podobi katerega uziram notranji temelj *mojega lastnega bivanja (mene)* – v edinosti biti „v meni“ in „zunaj mene“, ki presega sleherno racionalno mišljenje. Tu se pokaže, da *sem* tudi tam, kjer nisem *jaz sam*, da je moja lastna bit utemeljena na moji *soudeležnosti* v biti, ki ni *moja*, da *sem jaz sam tudi v „ti si“*. „Mi“ kot zunanje vidno druženje oziroma družba, kot sopripadnost dveh ali več ljudi – družba, ki me obdaja in ki ji jaz le nekako od zunaj „pripadam“ –, je zgolj zunanji pojav in odsev „mija“, v katerem obstajam na način, da je *ono v meni* oziroma, natančneje, da je ono prvotni notranji temelj samega „jaz sem“.

Razumevanje biti, ki temelji na uvidu v bistvo fenomena „mija“, lahko srečamo v nekaterih motivih antične misli (Heraklitov nauk o notranji sopripadnosti in medsebojni povezanosti zavesti prek udeležbe v skupnem, prežemaajočem *logosu*, stoiški nauk o kozmosu kot o „državi bogov in ljudi“, Plotinova primerjava ljudi z listi dreves, ki so na zunanaj ločeni, notranje pa se, prek vej skupnega debla, hranijo in krepijo z istim sokom, ki prihaja iz korenin); na takem razumevanju biti temelji tudi krščanska, Pavlova mistična predstava o Cerкви kot o živem telesu, katerega notranji členi – posamezni ljudje – tvorijo neločljivo edinost, ki zaobjema in prežema celotno duhovno življenje. Nasprotno pa je novejši filozofiji to prvotno uzrtje biti očitno tuje. Prava ontologija pa je vendarle možna le s pomočjo intelektualnega ozaveščenja razodetja realnosti v biti „mija“, se pravi v formi, ki bi jo lahko poimenovali *sociomorfizem*. Zgoraj smo vpeljali razliko med samorazodetjem realnosti sami sebi v podobi neposredne samobiti in med razodetjem „tija“, ki se dogaja od zunaj in je usmerjeno na drugega, na „mene“. V biti „mija“ imamo opraviti s še prvotnejšo vrsto razodetja, ki presega obe omenjeni formi: v izkušnji „mija“ se name usmerjeno razodetje „tija“ zliva, spaja s samorazodetjem moje lastne biti v *prvotni edinosti zunanje in notranje biti*, ki se „meni“ razodeva tako, da je to razodetje *hkrati* samorazodetje notranjega temelja moje lastne biti. V razodetju „mija“ nam je dana radostna in izgrajujoča izkušnja notranje sopripadnosti in istovrstnosti „notranje“ in „zunanje“ biti, izkušnja intimne sorodnosti moje notranje samobiti in obdajajoče me zunanje biti, izkušnja notranjega zavetja duše v domači hiši. Odtod svetost, ganljivost, nespremenljiva globina čustev v odnosu do domovine, družine, prijateljstva, konfesionalne skupnosti. V podobi „mija“ se realnost razodeva kot kraljestvo duhov ob hkratnem notranjem samorazodevanju. Ontološki kategoriji „*znotraj*“ in „*zunaj*“ sta tu, kot že rečeno, preseženi v višji edinosti. Z drugimi

besedami: *edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja*, ki tvori transracionalno bistvo realnosti kot „nedoumljivega po svojem bistvu“, nam je prvič dana šele tukaj, in sicer v formi samorazodetja, tj. kot *prava, brezpogojna, prvotna in očitna edinost*, ki ne dopušča in ne potrebuje nikakršne nadaljnje analize.

Jasno je, da socialna filozofija, ki bo ustrezala svojemu predmetu, lahko zraste le na intelektualnem doumetju, na umstvenem zapopadenju te prvotne podobe biti kot „mija“. A ta naloga že presega predmet našega razmišljanja. Tu lahko le kratko začrtamo nekatere splošne misli, ki so tesno povezane z našo témo in jo lahko še dodatno osvetlijo.

Če bit „mija“ ni nič drugega kot notranja plat odnosa „jaz – ti“, je sama po sebi hkrati vseeno, kot že rečeno, posebna vrsta biti. To se konkretno izraža v tem, da se bit „mija“ lahko na paradoksalen način nekako odtrga ali odtuji od globine naše samobiti in se nam *kaže od zunaj* – prav v kolikor jaz lahko miselno in celo v živi izkušnji izločim svojo neposredno samobit kot posebno sfero lastnega „notranjega življenja“, ločeno od sfere biti „mija“. V takem primeru izkušam, da se „jaz“ *nahajam v odnosu* ne samo do „tija“, ampak tudi do „mija“ *kot takega*. Moje življenje je nekako notranje razdeljeno na dva dela: na ločeno, osamljeno življenje „jaza“ kot takega, na intimno, za drugega neprenikljivo skrivnost mojega notranjega življenja kot edinstvene, neponovljive osebe, in na tisti socialno-oblikovani „jaz“, ki je član edinosti „mija“. Celo tam, kjer gre za čisti odnos „jaz - ti“, tj. za svobodno druženje dveh človeških bitij, ob določeni trdnosti in trajnosti odnosa vznikne nekaj *tretjega*: celota, ki sestoji iz „jaza“ in „tija“, celota, ki razpolaga z neko bitjo *za sebe* (poleg dveh posameznih človeških bitij, ki sta del nje). Govorimo o *začetku, trajanju in koncu* „zakona“ ali „prijateljstva“, o *vezi*, ki je združevala dve človeški bitji. Svojih obveznosti se namreč zavedamo ne le v odnosu do drugega živega udeleženca odnosa, temveč

tudi v odnosu do veze kot *celote*; pogosto je trdnost odnosa odvisna prav od pozornosti, ki jo namenjamo tej celoti kot vrednoti, vezi kot taki. Še očitneje in učinkoviteje se edinost „mija“ in odnos našega „jaza“ do te edinosti izraža tam, kjer odnos „jaz – ti“ zaobjema ne samo dve, temveč tri ali več oseb, tj. tam, kjer je „ti“ dan v množini – kot „vi“. *Tres faciunt collegium*. Tam, kjer mi stojita nasproti vsaj dva „tija“, ki sta med seboj v odnosu „jaz – ti“, tam se ne nahajam le v odnosu do vsakega izmed njiju kot do posameznega bitja, temveč sem tudi v odnosu do veze, ki ju združuje, do njune *dvoedinosti*, do biti „mija“ *njiju dveh*. Sleherni „vi“ je od mene odtujen del „mija“, ki se mi kaže od zunaj. Edinost „mija“ potemtakem živi ne samo v odnosu „jaz – ti“, je ne samo ta odnos, razumljen kot celota, tako da bi se jaz samega sebe lahko zavedal samo kot nekaj, kar se nahaja *znotraj* njega, ampak mi stopa nasproti kot nekaj meni zunanjega in od mene zahteva, da *z njim* navežem *odnos*. Tam, kjer pa odnos zaobjema več ljudi, na primer v neki „zvezi“, „združbi“ ipd., še posebej pa tam, kjer celota ne nastane oziroma se ne tvori na osnovi posameznih ljudi, ampak obstaja od nekdaj, tako da se že rodim *vanjo* (rodim se kot njen pripadnik), kot je to v primeru „naroda“ ali „države“, tam se odnos „jaz – ti“ kot odnos do posameznih ljudi pomakne v ozadje in odstopi mesto odnosu do same „skupine“, „kolektiva“ kot *edinosti* njegovih udeležencev. Tu ni več pomembno to, da sem eden izmed „mnogih“, temveč zgolj to, da sem del te *edinosti*. Jaz sem tu le delno in nekako posredno – prek celote kot take – v odnosu s posameznimi „tiji“; v pravem in neposrednem odnosu sem le s celoto, ki živi in deluje v vseh členih skupaj, z edinostjo, duhovno atmosfero, z *esprit de corps*, skratka – z živim in konkretno-otipljivim „mijem“ kot takim.

Ta objektivacija „mija“ – v podobi katerega nikakor nimamo opraviti z „iluzijo“, temveč s povsem realnim pojavom (njegovo realnost lahko zanika le tisti, ki v duhu

„nominalističnih“ oziroma materialističnih predsodkov realnost vnaprej istoveti s konkretno dano, vidno in otipljivo bitjo posameznih bitij) – priča o tem, da četudi je „mi – bit“ notranji temelj moje „jaz – biti“, to še ne izključuje, temveč, nasprotno, celo vedno predpostavlja neko notranjo napetost in borbo med tem temeljem in bitjo „jaza“ kot čisto „notranjo samobitjo“. Bit „mija“ razpolaga z nekakšno neustavljivo težnjo po tem, da se od mene od-vezuje, da izrašča v predmetni svet, da mi stopa nasproti kot zunanja, sama po sebi bivajoča realnost – in me od zunaj *določa* ter *poseduje*. Pri tem seveda nikakor ne gre za zunanjo, telesno realnost posameznih ljudi, ki tvorijo ustroj „družbe“, temveč za nevidno, breztelesno edinost „mija“, ki nas obdaja in si nas lasti kot nadčasna edinost, ki ni prilagojena nobenemu konkretnemu človeškemu življenju. Ko čutimo, kako ogromna moč zakona, državne ureditve, družbenega mnenja, prevladujočih običajev ipd. obvladuje celotno naše življenje, se nahajamo pred obličjem mistične realnosti, ki na nas deluje kot realno bistvo predmetnega sveta – pred obličjem realnosti, ki lahko razsuje naše življenje kot ogromen kamen, ki nam pade na glavo, ali pa ga omejuje kot neprodorne kamnite stene temnice. Mistični značaj te realnosti je popolnoma neodvisen od njene religiozno-etične *ocene*, ampak preprosto navzočuje kot dejstvo, ki se nam vsiljuje z vso nujnostjo in neukinljivostjo dejansko danega. Vseeno je, ali tako kot Hegel v državi vidimo „zemeljskega boga“³⁶ ali pa jo skupaj z Nietzschejem zgroženo zavračamo kot „najhladnejšo izmed vseh hladnih pošasti“ (v nadaljevanju bomo videli, da obe omenjeni drži vsebujeta delček resnice) – to, kar je v njej mističnega, se pravi dejstvo, da v njeni podobi nevidno, nematerialno in hkrati brezosebno *nekaj* obvladuje našo usodo z močjo ogromne predmetne realnosti, obstaja kot dejstvo, ki ga ne moremo zanikati.

36 Ta izraz se pojavlja v Heglovih delih *Predavanja iz filozofije zgodovine* in *Oris filozofije prava* (op. prev.).

„Mi“ tukaj nastopa po vzoru nekega „ono“ – po analogiji z brezosebnim „ono“, ki je temelj in hkrati pravir predmetne biti. To je več kot zgolj preprosta analogija. Če „mi“ tukaj nastopa v taki formi, je to zgolj zato, ker izhaja iz zgoraj (tj. v 5. poglavju) pojasnjene „ono“ neposredne samobiti in se v svojem razkritju v „miju“ nekako zgosti do predmetnosti. *Socialni in historični element sta kozmično načelo v ustroju človeškega življenja*; od tod njuna tesnoba in iracionalnost, ki je značilna za kozmično načelo; zanj je nasploh značilna ravnodušnost in brezsrčnost narave. V podobi kozmičnega načela se razkriva, da mi ne samo smo, obstajamo v „svetu“, temveč da temu „svetu“ pripadamo, in sicer na način, da „svet“ živi znotraj nas samih, se razrašča navzven in z vso silo kozmičnega načela deluje na nas, na našo samobit (ona je namreč naše „osebno življenje“), in ji vlada.

A ravnali bi povsem enostransko, če bi „mi“ v njegovi zgostitvi v „ono“ dojemali zgolj kot „temno“ silo čiste iracionalnosti. Tako kot predmetnost v zunanjem svetu, v naravi, je popredmeteni „mi“ edinost *racionalnosti* in *iracionalnosti*, kar pomeni, da ni čisto iracionalno, ampak je *transracionalno*. Bit „mija“ ni elementarno-kozmična, stihjska edinost življenja, ampak je tudi racionalna edinost skupne *ureditve* in skupnega življenjskega *cilja*. Ogromni moči „mija“ v formi „ono“ smo v najvišji meri in povsem brezizhodno podrejeni ne tam, kjer nas ta preprosto obvladuje kot temna brezosebna sila, kot slepa sila narave, v anarhičnih pojavih kot na primer v „metežu“, podobnem hurikanu, temveč tam, kjer nas v obliki zakona in dejanj državne oblasti upravlja kot zavestna človeška namera. *Norma* zakona oziroma državnih predpisov – kot *splošna dolžnost* – je tisto, kar v socialnem življenju ustreza *zakonu narave* – v končnem oblasti abstraktne *določenosti*, ki kot edina konstituira bit kot *predmetno* bit.

Ne glede na vso krutost tega popredmetenega „mija“ ima le-ta povsem določeno in smotrno funkcijo: je kot nujna

skorja oziroma lupina (ki je otrdela, kristalizirala ravno zaradi momenta *racionalne splošnosti* [общность]), s katero se obda živa, izvirna globina biti „mija“, da bi obvarovala in okrepila svojo *notranjo* aktivnost in veljavo kot živi temelj našega osebnega življenja. Med tem notranjim jedrom „mi – biti“ v njegovi – za naše življenje nujno potrebni – metafizični globinskosti in njegovo od-vezano, popredmeteno, zunanjo skorjo oziroma lupino obstaja nepretrgana povezava, pa tudi stalna napetost. Žive svetinje naroda oziroma domovine ni mogoče udejanjiti brez obrambne pomoči hladne, brezosebno-surove trdnosti države, žive svetinje cerkve pa ne brez cerkvene discipline, kanonskega prava in oblasti, in celo v družini oziroma prijateljskem krogu ne moremo brez reda, discipline in obvezujočih norm. Sveta in globoka skrivnost „mija“ je, tako kot skrivnost odnosa „jaz – ti“, skrivnost ljubezni. A blagodejni misterij ljubezni se v svetu ohranja in udejanja s pomočjo hladnega, razumnega *reda*, čeprav sta notranje bistvo in zunanja podoba vseskozi v stanju imanentne napetosti. V tem smislu je tudi bit „mija“ podrejena splošnemu ontološkemu načelu *antinomičnega monodualizma – sovpadanja nasprotij*. Naloga ontološko utemeljene politične filozofije je, da v konkretnih pogojnih (kulturno-zgodovinskih, socialnih, psiholoških itd.) najde formo, ki bi v največji meri zagotavljala zdravo – a seveda vedno nestabilno – ravnotežje med tema dvema elementoma biti „mija“. Tu lahko orišemo le splošno načelo: to ravnotežje se v vsakem primeru nahaja onstran tako čistega *racionalizma* – brezmejne racionalnosti in s tem popredmetenja, nekakšnega postvarjenja družbenega življenja –, kot tudi univerzalnega, po svoji naravi anarhičnega romantičnega *iracionalizma*. *Kajti* bistvo biti „mija“, tako kot na splošno sleherne realnosti, je prav *nedoumljivo* kot *transracionalno*, ki kot tako presega sleherni golo racionalnost ali iracionalnost in razpolaga z vso antinomično polnostjo in konkretnostjo tistega, kar razumemo pod „transracionalnim“.

Pri analizi biti „mija“ smo naleteli na dejstvo, da je v njej sámo nasprotje med „zunanjim“ in „notranjim“ na neki način že preseženo. Izkazalo se je, da je v njej transcendiranje „navzven“, v smeri „tija“, hkrati tudi transcendiranje „navznoter“, v prvotno globino in temelj neposredne samobiti same. Avtentično transcendentalno-metafizično bistvo odnosa „jaz – ti“ zato lahko dojamemo pravzaprav le takrat, ko razumemo tudi drugo formo transcendiranja – *transcendiranje navznoter*. Prav temu bomo zdaj namenili našo pozornost.

SEDMO POGLAVJE

Transcendiranje navznoter: duhovna bit

Transcendiranje navznoter

Videli smo, da neposredna samobit v svoji subjektivnosti, v svoji potrebi po dopolnitvi in okrepitvi transcendirava navzven, v smeri „tija“, in v tem transcendiranju prvič najde svojo dovršitev. Pa vendar nas izkušnja uči, da se transcendiranje neposredne samobiti – iz samega bistva izhajajoča želja najti temelj, zanesljiv fundament v nečem „drugem“ – s tem ne izčrpa. Za neposredno samobit ni nič manj pomembno in bistveno od transcendiranja navzven (tj. v odnos „jaz – ti“, v bit „mija“) *transcendiranje v smeri „navznoter“ oziroma v globino*, zahvaljujoč kateremu bit doseže področje „duha“ oziroma „duhovne biti“ in v njej požene korenine.

Preden se lotimo razlage možnosti takega transcendiranja in pravega bistva tistega, kar z njim dosežemo, si zastavimo vprašanje: zakaj se neposredna samobit oziroma, če uporabimo običajno besedo, „duša“ ne more zadovoljiti s transcendiranjem k „tiju“, ki se udejanja v druženju? Videli smo namreč, da se vsaj v pozitivnem, na simpatiji osnovanem odnosu „jaz – ti“, še posebej pa v potenciranem transcendiranju v pravi „ljubezni“ za „jaz“ skriva pomirjujoča in radostna izkušnja odkrivanja svoje domovine, stihije svoje biti v „drugem“, kar pomeni, da najde oporo zase zunaj sebe. Zakaj mu torej to ne zadostuje, da bi udejanjil težnjo po preseganju lastne subjektivnosti?

Prvi in najpreprostejši odgovor na to vprašanje bi bil ta, da, kot smo videli, ne obstaja konkretni odnos „jaz – ti“, ki v „tiju“ poleg momenta „sorodnega“ (odkrivanja sebe

v „drugem“) ne bi vseboval tudi nasprotnega momenta – nečesa „tujega“, „tesnobnega“, tujevrstnega in sovražnega. Tudi v najintimnejšem in osrečujočem odnosu „jaz – ti“ je vsebovan kanček grenkega razočaranja; tudi v najgloblji „*dvosamljenosti*“, v kateri je presežena tesnobna osamljenost neposredne samobiti – tako kot je pravzaprav presežena v slehernem, celo najbolj naključnem in površinskem druženju –, ostaja del neizrečene, neizrazljive, le sami sebi molče razodevajoče se osamljenosti. Osamljenost moje neposredne samobiti, v kolikor ni nič drugega kot le izraz njene neponovljive svojevrstnosti, absolutne edinstvenosti, je, kot smo videli, del njenega bistva. V tem smislu tudi najintimnejša ljubezen niti *nima pravice*, da bi poskušala prodreti v to osamljenost, vdreti vanjo in jo preseči prek izničenja, saj bi to pomenilo sesutje najbolj notranje biti ljubljene; nasprotno, ljubezen mora biti – kot je pronicljivo pripomnil R. M. Rilke – nežno varovanje osamljenosti ljubljene človeka. Pa vendarle mora biti ta osamljenost, ki se tako ljubosumno zapira in ki je od zunaj ni mogoče preseči, nekako le presežena – zato, da se neposredna samobit ne bi iztrošila in izčrpala v pusti, navidezni subjektivnosti.

A če se malo poglobimo, vidimo, da za nezadostnost čistega transcendiranja navzven obstaja tudi drug, globlji in splošnejši razlog. Nobena subjektivnost – prav tako ne subjektivnost „drugega“, „*tija*“, ki se mi približuje od zunaj v podobi objektivne realnosti – me kot taka ne more odrešiti, osvoboditi lastne subjektivnosti. Ko torej govorimo o odnosu „jaz – ti“ v njegovem bistvu, ki se razlikuje od vseh drugih vrst biti, tj. o srečanju, sopripadnosti, moji povezanosti z drugo subjektivnostjo, to sicer razširja krog subjektivnosti, ne popelje pa me onkraj nje. Biti skupaj s „*tijem*“ kot z drugo subjektivnostjo (čtetudi odmislimo nujna trenja, ki spremljajo tako zvezo oziroma skupnost dveh), me v določenem smislu vodi onkraj *moje* subjektivne biti, pomaga mi izkusiti, da forma biti „jaz sem“ ni zaprta, temveč ima

nujni korelat v „ti si“, tj. v subjektivnosti, ki mi je dana v podobi objektivne zunanje realnosti, ne udejanja pa meni nujno potrebne zakoreninjenosti moje subjektivnosti v neki *objektivnosti* – v realnosti, ki ima zaradi svoje aktualnosti lastno imanentno veljavo in tako lahko zame predstavlja stabilna in trdna tla. Sobivanje [событие] z „drugimi“ v obliki, na primer, „prijateljskega“ ali „tovariškega“ druženja je pravzaprav brezupen poskus ubežati nezadovoljenosti, ki tvori temelj moje omejenosti, in sicer prek njene pozabe, prek začasne izgube samega sebe v navidezni dopolnitvi in utrditvi samega sebe s pomočjo dinamično-vitalnega sevanja tujih subjektivnosti. V nasprotju s tem eminenten odnos „jaz – ti“, s katerim imamo opraviti v *ljubezni* (v avtentičnem transcendiraju k realnosti „drugega“), pomeni, kot smo videli, čudež pravega prestopa meja lastne subjektivnosti. A del njenega bistva je to, da v njej „tija“ ne dojemamo več kot čiste, zgolj „druge“, meni sorodne subjektivnosti, ampak kot avtentično *realnost*, ki ima lastno imanentno vrednost in veljavo, tj. da se nam „ti“ razodeva in da ga doživljamo že kot nekaj *transsubjektivnega*. To pa pomeni, da se tu udejanja – v smeri k „tiju“ in s pomočjo transcendiranja k „tiju“ – *drugo transcendiranje*, transcendiranje povsem drugačne vrste, in sicer prestopanje meja *subjektivnosti nasploh*. *Táko* transcendiranje pa v bistvu že sovпада s tistim, kar je pravzaprav predmet našega sedanjega razmišljanja – s transcendiranjem *navznoter*, le da pri tem iskano „notranje“ najdemo *zunaj*, v notranji globini „drugega“ kot tistega, ki ga ljubimo. Pri tem seveda lahko zelo hitro zablodimo in čisto subjektivnost – tj. nekaj po bistvu nezaključenega, samovoljnega, zgolj potencialnega, nekaj kar kot *táko* potrebuje dopolnitev – v ustroju „tija“ zamenjamo z iskano, resnično veljavno bitjo kot trdnim temeljem, objektivnostjo; ta zabloda tvori bistvo „zagledanosti v človeka“, romantične „zaljubljenosti“, ki jo lahko primerjamo s *kratko zaustavitvijo toka* na njegovi poti „navznoter“, v temelj. Ta zabloda

nima nič skupnega s pravim bistvom ljubezni, ki je v živem dosegu, uzrtju in priznanju polnovredne realnosti v globini „drugega“; prav v ljubezni se namreč udejanja odkritje iskane notranje objektivnosti – transcendiranje *navznoter* – v ustroju „tija“ in s pomočjo „tija“. To je morda nasploh najlažja in najnaravnejša pot, na kateri se nam posreči to transcendiranje navznoter oziroma na kateri se ga vsaj najlažje zavemo. Gre namreč za to, da ker iskana notranja bit ni nekaj, kar bi pripadalo moji subjektivnosti, moji odtujeni samobiti, ampak je po svojem bistvu nekaj objektivnega, kar ima veljavo samo po sebi, tj. je skupno in veljavno za vse, ni nič nenavadnega, da jo lahko najdemo v transcendiranju k „tiju“, se pravi na poti navzven, še več, nič čudnega ni, da je prav na tej poti najlažje dostopna. Ne smemo pa pozabiti, da simbolov „navznoter“ in „navzven“ ne smemo razumeti v njihovem dobesednem, tj. prostorskem pomenu, v katerem označujeta dve nasprotni smeri. Če že ostajamo pri prostorski analogiji, lahko rečemo, da najlažjo in najzanesljivejšo pot „v globino“ lahko povsem enako kot s pomočjo neposredne poglobitve vase najdemo tudi s pomočjo druge, *zunanje* neposredne samobiti – tako kot je podtalnico lažje najti, če vrtamo pri sosedu kot pa pri sebi. A v tem primeru tudi ta analogija še ne zadostuje povsem, saj je sam prehod – v obliki *ljubezni* – v notranjo „lastnino“ sosedu že „transcendiranje“, prestop meja moje lastne subjektivnosti, se pravi nekakšen začetek prehajanja s „površja“ moje biti v nekakšno globino. Zato je torej najnaravnejša pot k transcendiranju *navznoter* oziroma *v globino* – pot transcendiranja *navzven* v obliki ljubezni: „neposredna povezava“ je sicer res „najkrajša razdalja“ med dvema točkama, kar pa še zdaleč ne pomeni, da je to najhitrejša in najpreprostejša pot do cilja. Tako je tu pot „navzven“ *lahko* hkrati tudi pot „navznoter“ oziroma „v globino“ in v določeni meri vedno tudi že je prav to: edino pravi, adekvaten, aktualen odnos s „tujem“ je namreč prav odnos, v katerem v njegovem ustro-

ju zapopademo *transsubjektivno globino realnosti*. Povsem jasno pa je tudi, kot smo že videli, da je izkušnja biti „mija“ (in sicer prav metafizičnega vidika te biti) pravzaprav že neke vrste prestop meja čiste subjektivnosti, prodor v globljo plast oziroma vrsto biti.

To nam seveda ne preprečuje, da ne bi v mislih ločevali med tema dvema potema oziroma formama transcendiranja. In tu se nam zastavlja vprašanje, kako je sploh mogoče transcendiranje „navznoter“ in kaj pravzaprav pomeni to iskano „*znatraj*“ oziroma iskana „*globina*“.

Vprašanje o možnosti takega transcendiranja je samo po sebi pravzaprav nepotrebno oziroma, drugače rečeno, je napačno zastavljeno: tu se namreč nahajamo pred neko prvotno, povsem očitno korelacijo, ki ne potrebuje „razlage“, ampak le preprost opis. A to vprašanje je vseeno smiselno, in sicer v zvezi z zelo razširjenim nazorom, ki to korelacijo potvarja. V mislih imamo predstavo o *notranji zaprtosti* „duše“. Naturalistični nazor, h kateremu se, kot smo že dejali, nagiba sleherna predmetno-spoznavna drža, si dušo predstavlja kot nekaj, kar se nahaja znotraj telesa, kar je zaprto v telo; v kolikor je „duša“ povezana z nečim, kar ni ona sama, za to potrebuje posebne „odprtine“, ki so ji dejansko dane le v obliki „organov čutil“, se pravi v smeri navzven. Sleherna duša je nekako obsojena na zaprtost v nečem, kar spominja na „samico“, ta samica pa ima „okna“, ki gledajo navzven. V notranjosti, v notranji biti pa smo vsi zaporniki, ki jim ne preostane drugega, kot da živijo in sanjarijo v svojem odtujenem, samotarskem, vase zaprtem duševnem življenju.

Verjetno ni treba posebej poudarjati, da že samo spoznanje (spoznavna intenca, ki je v svojem bistvu transcendiranje s pomočjo *mišljenja*), pa tudi transcendiranje v odnosu „jaz – ti“, ta nazor spodbija; obe omenjeni formi imata namreč nečuten značaj. Tudi nasploh omenjeni nazor lahko privede zgolj k absolutnemu skepticizmu in subjektivizmu.

Gre namreč za predsodek, ki je, o čemer smo se že prepričali ob neki drugi priložnosti, povsem sprt s splošnim bistvom neposredne samobiti.

Neposredna samobit (tj. tisto, čemur pravimo „notranja bit“), če nanjo gledamo čisto fenomenološko-opisno, je že sama po sebi nekaj potencialno brezmejnega, nekakšno potencialno neskončno veselje. „Meja duše ne boš našel nikjer, pa četudi boš vse prečesal na poti, tako globok je njen temelj (*lógos*)“, upravičeno trdi antični mislec Heraklit. Ta potencialna neskončnost neposredne samobiti že sama po sebi nasprotuje grobi predstavi „duše“ kot nečesa, kar je zaprto v nekakšni kamri oziroma samici. To pa seveda še ne pomeni, da neposredna samobit ni „zaprta“ v pomenu, da ne more preseči lastnega kvalitativnega bistva oziroma vrste biti.

Predpostavko o „zaprtosti“ duše v sami sebi je mogoče ovreči že samo s pomočjo prvotnega in samoočitnega dejstva, da je neposredno samobit nemogoče ločiti od *razodetja* v njej in skozi njo „drugega“ - tistega, kar *ni* del nje. Nenazadnje prav na tem prvotnem samorazodetju realnosti v neposredni samobiti temelji, kot smo že pokazali, spoznanje nasploh – tako spoznanje kot idealno „posedovanje“ realnosti v predmetni intenci, „nahajanje se“ predmetne biti pred našimi očmi, kot tudi pojav „tija“ oziroma odnosa „jaz – ti“. Potemtakem moramo kot temeljno in hkrati prvotno samoočitno priznati dejstvo, da realnost kot taka, tj. v vsej svoji polnosti in širini, nekako *prihaja na površje* v neposredni samobiti oziroma, z drugimi besedami, da „duša“ tudi v smeri „navznoter“ oziroma „v globino“ ni zaprta, ampak *odprta*. Duša ni brezmejna in potencialno neskončna samo *v sami sebi*, v svoji lastni stihiji (tj. v svoji subjektivnosti), ampak je ta njena neskončnost hkrati taka, da se duša, ko prestopi lastne meje, dotakne nečesa drugega, nečesa, kar ni ona sama, oziroma da to „drugo“ prodira vanjo in se ji na ta način odpira. *V tem je smisel transcendiranja navznoter.*

Vprašanje o „možnosti“ takega transcendiranja je v obličju te prvotno samoočitne korelacije pravzaprav brezpredmetno. Ta korelacija je samoočitna v eminentnem pomenu te besede, tj. v pomenu „nevprašljivosti“ (prim. ustrezen komentar v 1. delu naših razmišljanj). Edino, kar moramo tukaj še pojasniti, je zgoraj omenjeno *drugo* vprašanje: kaj na tem mestu pravzaprav pomenita izraza „*znotraj*“ oziroma „*globina*“? V čem je svojevrstnost dane oblike transcendiranja – za razliko od oblik transcendiranja, ki smo jih že razbiral?

Realno transcendiranje, neke vrste *samovnos* neposredne samobiti v nekaj drugega, zunanjega, oziroma sprejetje vase nečesa drugega je, za razliko od idealnega transcendiranja v spoznavni intenci, mogoče le glede na realnost, ki je notranje, po svojem bistvu sorodna neposredni samobiti. Poleg realnosti kot vseedinosti – ki ima z neposredno samobitjo skupno *to*, da je *realnost*, se pravi v sebi nedoumljivo, in poleg „tija“, ki je druga druga-po-vrsti subjektivnost – subjektivnost „d drugega“ oziroma realnost v formi „druge-po-vrsti“ subjektivnosti, ki jo srečujemo zunaj, obstaja še *tretja* forma, v kateri se nam kaže oziroma nam je dostopno nekaj, kar nam je po bistvu sorodno, kar pa vseeno ni „jaz sam“, ni moja neposredna samobit. To je *življenje* oziroma *živo*, ki pa je hkrati tudi *objektivnost*, *objektivna bit*. „Objektivnost“ tu nikakor ne označuje predmetnosti, temveč *aktualno realnost* v nasprotju s potencialnostjo, se pravi bit in veljavo v sebi in po sebi, zaključeno, spokojno, trdno in dejavno kot takšno – v nasprotju z nezaključenim, nespokojnim, želečim in zgolj potencialnim v neposredni samobiti. To je tisto, kar doživljamo kot „duha“ oziroma kot „duhovno realnost“ in brez česar naša subjektivna neposredna samobit praktično ne more funkcionirati.

Transcendiranja k tej realnosti – ali pa njenega razodetja – ne smemo razumeti kot poseben proces, ki bi se nekako *pridruževal* zaprti, v sebi prebivajoči duševni biti.

Tudi če transcendiranje pogosto ostaja neozaveščeno (in pri tipičnem, pozitivistično nastrojenem človeku je to nekaj običajnega), tudi če se mnogim ljudem na podlagi izkušnje lastnega samozavedanja še vedno niti sanja ne o duhovni biti, je – sicer ne na ravni zavedanja, temveč na ravni biti – transcendiranje k duhovni biti, razodetje duhovne biti vseeno del bistva neposredne samobiti; dosedanja analiza neposredne samobiti, ločena od momenta duhovnosti, je temeljila le na abstrahiranju te povezave. Tudi tukaj moramo, skladno s splošnim načelom transcendentalnega mišljenja, zapisati tezo: „*duša*“ je po svojem bistvu in prav zato vedno tudi nekaj drugega kot le to, kar je po svojem od-vezanem, notranjem, logično določljivem ustroju. V svoji izvorni globini, tj. v svojem resničnem bistvu, je duša to, kar se ji razodeva za njenimi lastnimi mejami. Ker se neposredna samobit same sebe zaveda kot *subjektivnosti*, tj. kot nečesa po bistvu nezaključenega, neosnovanega, majavega, želečega, potencialnega, se pravi samovoljnega in *neutemeljenega* oziroma *breztemeljnega*, ta zavest že sama po sebi vsebuje usmerjenost na *objektivnost* – na tisto, kar utemeljuje, fundira duševno bit, kar ji šele prvič podarja pravo, v temelju zakoreninjeno, *osmišljeno bit*. V *povezujoči, transcendirajoči sili „ne“* (v zavedanju se lastne omejenosti in nezadostnosti) je že sam po sebi *vsebovan odnos z drugim, posedovanje drugega*. Sv. Avguštin je glede iskanja Boga pronicljivo povedal, da ga sploh ne bi mogli iskati, če ga v nekem smislu ne bi že *imeli*, in enako bi lahko rekli glede odnosa med neposredno samobitjo kot subjektivnostjo in objektivnostjo duha: *sámo* zavedanje subjektivnosti, tj. sam občutek, da „nam“ v naši čisto duševni biti *primanjkuje* objektivnosti, je hkrati že potencialno posedovanje te objektivnosti, je njeno razodetje, je pozitiven odnos z njo.

Duh kot osmišljajoči temelj [основание]

Vse, kar smo ravnokar povedali, nam pomaga bolje razumeti pomen tistega, kar označujemo z besedama „znotraj“ oziroma „globina“. Transcendiranje *navznoter*, v *globino*, je transcendiranje k tisti *osnovi* oziroma *temelju*, v odnosu s katerim neposredna samobit dobi manjkajočo objektivnost. Ko se neposredna samobit zazira vase, tj. navznoter, in uzi- ra lastno bistvo, jo prevzema grenka, nepotešljiva zavest o lastni subjektivnosti, lastni neosnovanosti, o nestabilnosti in nepristnosti lastne biti; a prav v tem samozavedanju neposredna samobit zapopada svoje korenine, ki kažejo na temelj, v katerem bi se želela utrditi. Na ta način se neposredni samobiti „od znotraj“ (v pojasnjem pomenu) razodeva nova *realnost*, ki se sicer nahaja v njeni neposredni, intimni bližini, a hkrati nastopa kot potencia, ki ji vlada, in na ta način potrjuje svojo transcendentnost. Intimnost odnosa je tu tako globoka, da neposredna samobit, ko stopi v vezo z duhovno bitijo, sama postane podobna slednji in se z njo zlije, tako da *pravzaprav nastopa kot duhovna bit*.

Neposredna samobit ni bit v sebi, ni osamljena, vase zaprta sfera biti; konkretno lahko obstaja le tako, da se pridruži, nasloni na tujevrstne sile, na sfero biti, ki presega čisto človeško, „subjektivno“ bit; ko se nasloni na te sile, jih vsrka vase, te sile jo tako rekoč prežamejo. Izolirana samobit torej ni abstrakcija, ki konkretno ne bi obstajala, le zato, ker se že v odnosu „jaz – ti“ prelija čez rob, ampak tudi zato, ker je vedno zakoreninjena v neki višji – oziroma globlji – biti in se z njo hrani.

Zgoraj, v 5. poglavju, smo morali v nasprotju s prevladujočim nazorom poudariti, da je duševno življenje kot neposredna samobiti poseben svet in v tem smislu neposredno očitna realnost. Hkrati smo morali opozoriti tudi na tisto lastnost, zaradi katere duševno življenje – kot potencialnost in subjektivnost – vendarle ni avtentična, polnovredna re-

alnost, ampak je zgolj nekakšna „varljiva realnost“, in sicer ne v pomenu „iluzije“, se pravi nečesa, kar sploh ne obstaja, temveč v pomenu nekakšne zgolj lebdeče oziroma prhuta-joče, neosnovane, notranje nezadostne, nekako prizadete realnosti. Pravo, polnovredno realnost neposredna samobit dobi le tako, da požene korenine v temelj druge biti, kot je ona sama – v temelj *duhovne biti*. Lahko torej rečemo, da je duhovna bit v nekem najsplošnejšem smislu *temelj* [основание] in *izvor realnosti* neposredne samobiti. Tam, kjer se jasno zavedamo lastne neposredne samobiti kot neke globoke, trdne, utemeljene in nekakšne masivne realnosti, kot avtentične „*notranje biti*“, tam, kjer nam je dano jasno *razodetje* naše lastne duše (kar se resnici na ljubo dogaja zelo redko, saj gre glede na intenzivnost in jasnost tega razodetja za izjemno stanje našega samozavedanja), tam nam je duševna bit dana ne v svoji od-vezanosti, ampak nasprotno, v svoji zakoreninjenosti v temelju duhovne biti, v zlitosti s slednjo in prežetosti z njo. Hkrati z od-vezano neposredno samobitjo, ki je, kot smo videli, bit za sebe, samorazodetje samemu sebi, je neposredna samobit tudi medij, okolje *avtentičnega razodetja*, in sicer – za njo in skozi njo – razodetje duhovne biti; in zgolj v luči tega razodetja se neposredna samobit šele zares zave svoje realnosti *kot* realnosti.

Duhovna bit je na ta način, ponavljamo, temelj, v katerem je duševna bit zakoreninjena – oziroma si prizadeva biti zakoreninjena – takó, da bi s tem dobila avtentično realnost. A v tej formulaciji gre le za podobo, sposojeno iz prostorske biti, ki zahteva nadaljnjo razlago. V drugem poglavju smo se dotaknili problema „utemeljenosti“ vednosti in s tem biti. Utemeljenost biti v običajnem – teoretskem in ontološkem – pomenu garantira tako imenovani „zakon“, natančneje, „načelo *zadostnega razloga*“. Sleherna miselna vsebina je „upravičena“ oziroma „utemeljena“, tj. uzrta kot bivajoča, kot vsebina same *biti*, takrat ko lahko določimo njeno nujno povezavo z drugo vsebino, ki pa jo že imamo za „resnično“,

tj. bivajočo. Prek te povezave dana vsebina najde svoje mesto v biti kot celoti, v vseedinosti bivajočega (ki je, kot smo videli, metalogična edinost). Tak je običajen kategorialen pomen tistega, kar imenujemo „razlog“ [основание]. Že vnaprej je jasno, da ko na tem mestu govorimo o duhovni biti kot „temelju“ oziroma „razlogu“ realnosti duševne biti, s tem „razlogom“ razumemo nekaj drugega kot z „razlogom“, ki „utemeljuje“ spoznanje na način, da mišljeni vsebini podarja veljavo predmetne biti, da priča o njeni pripadnosti k predmetni biti. Neposredna samobit ni „miselna vsebina“ in ji ni treba dodeliti statusa vsebine predmetne biti (to bi bilo celo v nasprotju z njenim bistvom); ona sama z neposredno očitnostjo priča o sebi kot o posebni realnosti – razodeva se nam (ali sami sebi) kot posebna forma biti (in sicer forma „jaz sem“); tu se spet lahko spomnimo na Avguštinovo in Descartesovo uzrtje očitnosti biti v podobi „jaz sem“. Pa vendarle našo pozornost zasluži tudi ta analogija (ki priča o nekakšni pristni povezavi), tj. dejstvo, da tako tu kot tam govorimo o „temelju“ oziroma „razlogu“ (po nemško *Grund*, se pravi „tla“) in pod tem razumemo nekakšen moment, ki „utemeljuje“ pojav, tj. mu podarja avtentično *realnost*; ni naključje, da je tudi Leibniz, tvorec „načela zadostnega razloga“, besedo „razlog“ uporabljal ne samo v njenem splošnem, tj. logičnem pomenu, ampak tudi v drugem, teleološkem pomenu. Pojem „razloga“ ima očitno dva, med seboj tesno povezana pomena; razlika med njima pa je, kot vse kaže, pogojena s tem, da tudi idejo „avtentične realnosti“ lahko razumemo na dva različna načina.

To (hkrati pa tudi globlji pomen pojma „razlog“) lahko pojasnimo v kratki digresiji. Mar ni zanimivo, da vprašanje „razloga“ (vprašanje „zakaj?“) lahko zastavimo (tj. je smiselno) tudi glede *same realnosti kot take*, tj. glede vsezaobjemajoče edinosti vsega bivajočega? Celó ko se soočamo s sámo bitjo v vsej njeni celostnosti, imamo pred seboj nekaj, kar se nam kaže kot slepo, grobo, „nerazumljivo“ *dejstvo*.

In v zvezi s tem, pa čeprav vsezaobjemajočim in prvotnim dejstvom, naš duh v svojem nemiru, v svoji nezadovoljnosti lahko in tudi mora vpraševati: *zakaj* to pravzaprav *je*? *Kako* to lahko „*pojasnim*“? Zakaj pravzaprav *vse* oziroma *bit* sama sploh *je* oziroma – kar je isto – *zakaj* sploh *karkoli* *je*? Očitno je, da to vprašanje nima nikakršnega smisla, saj gre v njem spet za iskanje *realnega* (oziroma, kar je isto, teoretsko-spoznavnega) *razloga*; vse realno je namreč že del ustroja biti, realni razlog pa je prav v pripadnosti biti, v tem, da imaš mesto v ustroju biti, tako da bi bilo iskanje „*razloga*“ *same biti* pravzaprav protislovno in nesmiselno. Pozitivisti vseh vrst in smeri se kar ne utrudijo z zmago-slavnim nasmeškom opozarjati na notranjo nesmiselnost metafizičnega prizadevanja „razumeti“ bit kot tako, uvideti njen „razlog“ oziroma „smisel“. A kljub temu cenenemu zmagoslavju umov, obsedenih z zgolj teoretsko-predmetno držo zavesti, to vprašanje še vedno *ima* smisel, in mi mu ne moremo preprečiti, da ne bi vznikalo iz globin naše duše in nas vznemirjalo. *Zakaj* oziroma *čemu* vse to *je*? „To življenje – le *čemu*?“³⁷ Očitno je, da je mogoč še neki drug „*zakaj*“, vprašanje o nekem *drugačnem* „razlogu“ kot le o *realnem*, ki se omejuje zgolj na preprost uvid mesta v biti. Zaenkrat bomo ta iskani drugačni razlog imenovali „idealni“. Seveda je takoj jasno, za kaj gre. Gre namreč za vprašanje o *pravic* *in smislu*. „Razumeti“ realnost v pravem, osnovnem pomenu te besede ne pomeni pokorne konstatacije njene slepe, čisto faktične nujnosti, ne pomeni zgolj videti: „tako to v resnici je“, temveč pomeni uzreti njeno *idealno*, *osmišljeno* nujnost. Če se soočamo z dogodkom, ki se nam zdi nesmiseln, ki nasprotuje notranjemu bistvu naše lastne realnosti, recimo z nenadno smrtjo v nesreči mladega, ljubljenega bitja, se sprašujemo: kako se je nekaj takega sploh *lahko* zgodilo? Pri Dostojevskem Ivan Karamazov, ki išče smisel biti in je prizadet zaradi nesmiselnosti dejanskega stanja stvari,

37 Iz Puškinove pesmi *Dar brezplodni, dar slučajni* (op. prev.).

pravi: „Ničesar ne morem razumeti – in tudi ničesar nočen razumeti; da bi lahko razumel, bi moral zavreči dejstva, jaz pa želim ostati pri dejstvih.“ „Idealen“ razlog, uzrtje katerega bi nam dalo „razumevanje“, tu nastopa kot nekaj, kar je v nasprotju s čisto realnim oziroma spoznavnim razlogom. V tem smislu je nekoč Lev Tolstoj glede smrtne kazni, ki jo je dojemal kot nekaj absolutno *nerazumljivega* in v tem smislu „nemogočega“, rekel tole: „Smrtna kazen sodi med tiste pojave, katerih *dejanskost* me nikakor ne prepriča o njihovi *možnosti*.“

Vprašanje o razlogu v *tem* pomenu se nikoli ne more nanašati na predmetni svet kot tak, saj ga vedno razbiramo izolirano, kot nekaj, kar je utrjeno samo v sebi [утвержденное в себе], kot bit v sebi. Značilnost *pojma* predmetne biti je to, da gre za slepo *faktičnost*. Temu vprašanju se približamo zgolj prek naše neposredne samobiti in tudi vprašanje se nanaša predvsem nanjo. Naša neposredna samobit – oziroma to, kar je z njo povezano – se nam zdi *avtentično realna* (in s tem „razumljiva“) le takrat, ko jo dojemamo kot *osmišljeno* in v *tem* smislu kot nekaj, kar je z „razlogom“.

A osmišljeno je le tisto, kar vsebuje lastno zakonitost oziroma vrednost, kar dojemamo kot nekaj, kar ima veljavo, kar je samo v sebi upravičeno. Tisto, kar je vredno samo po sebi, kar je brezpogojno veljavno po sebi in iz sebe, razpolaga s tisto skrajno samoočitnostjo, s tisto notranje-imanentno „prepričljivostjo“, na katero je usmerjen sleherni „zakaj“, „zaradi česa“, „čemu“ in „s kakšnim namenom“. Vse faktično je samo po sebi slepo in temno; res je sicer, da razpolaga z „očitnostjo“ faktičnosti, vendar ta očitnost nekako ni *prosojna*, ne vidi se *skoznjo*, ne utemeljuje same sebe. Tisto, kar „osmišlja“ in s tem podarja temeljno, avtentično, skozinskoz prosojno *očitnost*, je zgolj moment vrednosti v pomenu tistega, kar je „veljavno“ in „vredno“ *samo po sebi* – za razliko od čiste „subjektivne vrednosti“ tistega, kar občutimo kot

zgolj „želeno“, tj. kot nekaj, kar izvira iz naših želja, se pravi iz naše subjektivnosti. V tem smislu samo moment notranje, objektivne vrednosti sovpada z resničnim, temeljnim *razlogom* – s prarazlogom [первооснова]. In ker zgolj tisto, kar je očitno, razpolaga s pristno, globljo *realnostjo*, v obliči katere se naš duh (kot pred prvim oziroma poslednjim) lahko pomiri in se čuti zadovoljénega, je osmišljajoči razlog v tem smislu hkrati tudi najgloblji *razlog realnosti*. (S tem je, mimogrede rečeno, presežen tudi tisti pojem vrednote, ki ga novejša nemška filozofija od Kanta dalje dosledno loči od biti in dojema kot ločeno kraljestvo v sebi; v pojmu vrednote-po-sebi [самоценность] kot končnega razloga realnosti moment vrednote izstopa iz osamitve in znova vstopa v neposredno povezavo z realnostjo, kar pravzaprav edino ustreza tradiciji *philosophiae perennis*.)

Splošen ontološki pomen te temeljne korelacije in iz nje izhajajoči nov, globlji pojem „*realnosti*“ si bomo podrobneje pogledali v nadaljevanju, ko bomo analizirali sfero biti, ki se razodeva religiozni zavesti. Na tem mestu zadostuje opozorilo, da pod po-sebi-vrednim [самоценный], notranje veljavnim, očitnim (v smislu notranje „prosojnosti“ oziroma prepričljivosti) načelom, tj. pod pojmom *osmišljajočega razloga*, nikakor ne smemo razumeti zgolj *moralne* vrednote. Ne glede na to, kakšna je določujoča lastnost moralne vrednote za razliko od drugih oblik objektivne vrednote, je moralna vrednota vedno le ena od možnih manifestacij *vrednote kot take*, tj. v sebi veljavne instance, ki osmišlja in s tem utemeljuje realnost. V estetskem zavedanju, v doživljanju *lepote*, empirično dano realnost dojemamo kot *osmišljeno* in veljavno *sámo po sebi*, se pravi kot razodetje nekega najglobljšega pratemelja realnosti. A v tem primeru je razodetje tako neposredno, višja realnost pa tako imanentno očitna v samem čutno-danem pojavu, da je vprašanje o *razlogu* oziroma, natančneje, da je sama *vprašujoča* drža povsem odveč, da je neumestna – in v tem je svojevrstnost

estetskega doživljanja, estetskega razodetja realnosti. (O smislu lepote v odnosu do realnosti v najglobljem pomenu te besede bomo v nadaljevanju še govorili.) Podobno *ustvarjalnost* nasploh – na vseh področjih, kjer je le mogoča – pomeni preboj transcendentne, v sebi veljavne in v tem smislu *avtentične* realnosti v naši neposredni samobiti, v našem subjektivnem življenju. Za našo témo – govorimo namreč o duhovni biti kot taki – pa je še pomembneje to, da tudi temne, zle, nevarne sile, ki jih doživljamo kot *transcendentne* in ki vladajo naši subjektivni samobiti, v tem smislu sodijo v sfero *duhovne* biti, tj. delujejo na nas kot nekaj objektivnega, se pravi takega, *kar lastno veljavo črpa iz samega sebe*, kot nekaj, čemur se ne podrejamo kot slepi faktični nujnosti, ampak kot nečemu idealnemu, tj. nečemu, kar v našo subjektivnost vnaša *smisel* in ji s tem podarja značaj avtentične realnosti. Kot *temne* sile seveda nikakor niso „očitne“, skozinskoz prosojne, ne prežarja jih lastna notranja luč tako kot vse, kar je resnično vredno in v sebi veljavno; a glede na to, da se jim podrejamo, je ta podrejenost pogojena z zavestjo o tisti neposredni notranji samozadostni veljavi, s katero te sile v nas nastopajo in na nas delujejo. Poljubna temna strast, ki v nas nastopa prav kot sila višjega, nadčloveškega reda – za razliko od strasti, ki jo doživljamo kot čisto subjektivno nagnjenje naše neposredne samobiti –, se nam kaže kot višja, samozadostna vrednota, ki ne dopušča vprašanja o lastnem smislu in razlogu, o lastni upravičenosti. „Zli duh“ je spletkarski duh, ki nas zapeljuje s svojim „čarom“, varljivim *videzom* lastne samozadostnosti. Ko mu podležemo, lastne podrejenosti ne doživljamo le v obliki gospostva slepe sile, temveč tudi v obliki zavesti, da mu „moramo“, da „*smo mu dolžni*“ slediti zaradi njegove nevprašljive očitnosti in vrednosti; v tej podrejenosti, v tej ubogljivosti, v tem pokornem, dobrohotnem sledenju njegovemu klicu čutimo – ne glede na občutek groze, ki nas ob tem prežema in nas opozarja na varljivost, zlaganost te sile

– smisel, realni temelj naše neposredne samobiti (pa čeprav bi se pri tem zavedali, da nas ta temelj in realnost pehata v prepad). Tu se skriva globlji, resnični pomen povezave med „dobroto“ in „resnico“, ki jo je odkril Sokrat, pa tudi povezave med „zlom“ in „zablodo“. Zlim, temnim silam je lastna prav navidezna, varljiva, nezakonita očitnost, s katero nas zapeljujejo in zvajajo s poti resnice; a prav zato, ker imajo ta namen, so del sfere duha, saj jih doživljamo kot instanco, ki osmišlja našo neposredno samobit in ji podarja avtentično, samoveljavno realnost. Duhovna bit se nam namreč lahko razkriva v povsem različnih oblikah in delovanjih, zato bi vsak pojem, ki bi jo definiral preozko (ki bi recimo predpostavljал kvalitativno opredelitev njene vsebine), pomenil popačenje njenega pravega bistva. Gre namreč za to, da duhovna bit (povsem enako kot smo to videli v primeru „duševne“ biti, tj. neposredne samobiti) ni kvalitativno, tj. po svoji vsebini določljiva *sfera* biti, ampak je le posebna *vrsta* oziroma *podoba*, posebna *modalna forma* biti. To je forma biti „*notranje objektivnosti*“ v pomenu *transsubjektivne biti*, ki jo uziramo v globinah neposredne samobiti, je vrsta manifestacije in delovanja realnosti, v kateri ta nastopa kot osmišljajoča, bitnostno aktualizirajoča instanca v neposredni samobiti in ji vlada s svojo avtoritetnostjo, svojo lastno notranjo „prepričljivostjo“, in sicer zato, ker po vrsti svoje biti presega čisto subjektivno bit.

Duhovna bit, ki ni sfera, temveč način oziroma oblika biti, je – podobno biti kot taki – določljiva in opisljiva le v svojem pomenu in delovanju za nas in na nas, ne pa po svoji vsebini; *in prav zato je po svojem bistvu nedoumljiva*. Ko se v izkušnji srečamo z duhovno bitjo, se nahajamo pred nekim „*nekaj*“ ne samo v pomenu nečesa nam neznane-ga ali ne dovolj poznanega, temveč v smislu, da to „*nekaj*“ po svojem smislu ni *nekaj po vsebini določljivega*, ni *nekaj „takšnega“ ali „drugačnega“*, ampak je preprosto razodetje *biti kot take* v vsej (zgoraj opisani) transracionalnosti in

nedoumljivosti tega pojma oziroma, natančneje, v uzrtju *istovetnosti* tega, kar razumemo pod „bitjo“, s tistim, kar razumemo pod „*nedoumljivim* po svojem bistvu“. Zato ima tisti, ki ima vsaj minimalno izkušnjo realnosti duhovne biti, hkrati tudi izkušnjo videnja nekih brezdanjih globin, ki so logični misli nedosegljive, a prav v tej svoji nedosegljivosti prosojno jasne, očitne. Duhovna bit, ki je živa bit, bit *življenja*, hkrati v postajanju in svobodi razpolaga tudi z vso (v drugem in tretjem poglavju opisano) transdefinitnostjo in transfinitnostjo konkretnega, živega, bivajočega. Z drugimi besedami, tisti, ki ima živo izkušnjo duhovne biti, tisti neodvisno od vseh abstraktnih spekulacij z neposredno očitnostjo ve, da bit ni samo njena logično določljiva, predmetna vsebina, temveč da ima tudi drugo, *globinsko* dimenzijo, ki presega vse logično doumljivo in nam razodeva lastno notranjo nedoumljivost. Izkušnja transcendiranja navznoter, k duhovni biti, nas še prepričljiveje kot izkušnja transcendiranja navzven, k „tiju“, uči strahospoštovanja do biti, razodeva nam bit kot edinost skrivnosti, ki v nas zbuja strah (*mysterium tremendum*), in skrivnosti, ki nas očara (*mysterium fascinosum*).

„Duh“ in „duša“

Ta uvodna razlaga transracionalnosti in nedoumljivosti duhovne biti sama po sebi še ne zadostuje. V njeno bistvo bomo prodrli le, če se lotimo natančnejše analize teh dveh vrst oziroma stopenj biti, ki ju na tem mestu lahko na kratko označimo z besedama „duh“ in „duša“.

Odkar človeštvo pozna pojem „duha“ oziroma uzira duhovno realnost – v zametkih že pri Heraklitu in tedanji indijski mistiki, v zavesti evropskih religioznih prerokov, povsem jasno pa v helenistični in krščanski misli –, v bistvu še nikomur ni uspelo definirati razlike med „duhom“ in „dušo“ tako jasno in enoznačno, da bi s tem potegnil

natančno mejo med tema dvema področjema. Kje se pravzaprav „konča“ „duša“ in začne področje „duha“? Tudi drugo, s tem tesno povezano vprašanje ostaja nerešeno: ali je „duh“ nekaj, kar je del mene, mojega lastnega notranjega življenja (kot njegov imanentni del), ali pa je v odnosu do mene nekaj razločljivo drugega, drugačnega, tj. nekaj transcendentnega? Imam „duha“ v pomenu, da jaz sam *sem* duh (in ne samo „duša“), ali pa imam duha tako, da sem z njim v odnosu kot z neko – glede na „mene“, tj. na „mojo dušo“ – zunanjo realnostjo? Je „duh“ *del* mene ali pa *mi* zgolj pritiče – kot vse drugo, v čemer sem lahko le udeležen? Ali pa moramo reči, da velja oboje, tj. da je po eni strani princip „duha“ element mojega duševnega življenja, po drugi strani pa prek njega prihajam v stik z duhovnimi realnostmi, ki presegajo moj „jaz“? V prid tej predpostavki je moč najti precej dokazov. Izkušnjo duhovne realnosti imam najprej in predvsem v obliki „*mojega* duhovnega življenja“ kot najglobljega in najbistvenejšega elementa moje neposredne samobiti; a ta izkušnja vsebuje tudi zavest o stiku z duhovnimi realnostmi, ki me presegajo (recimo zavest o mojem „služenju“, „resnici“, „dobremu“, „lepoti“, „Bogu“, o mojem sledenju klicu višje sile). Filozofska misel na to izkušnjo odgovarja z delitvijo na „subjektivnega“ in „objektivnega“ duha. A tudi ta rešitev nam ne pomaga kaj dosti, saj se spet pojavi ista težava – kako definirati pravo razliko in odnos med tema dvema vrstama življenja in delovanja „duha“. Ta nedoločljivost nikakor ni posledica šibkosti dosedanje filozofske misli, prav tako pa si ne domišljamo, da bomo mi v tem smislu pronicljivejši od naših predhodnikov. Nasprotno, ta nedoločljivost izhaja iz samega bistva stvari in to je edino, kar smo na tem mestu dolžni dokazati s pomočjo naših splošnih metodoloških pridobitev.

Najprej je treba povedati, da enoznačna, točno določena meja med „dušo“ in „duhom“ dejansko ne obstaja; nasprotno, prehod od enega do drugega je nepretrgan. Če se spet

vrnemo k podobi „duha“ kot „zemlje“ [почва], v kateri korenini „duša“, se bomo prepričali, da ta analogija v določeni meri „šepa“. Za to, da bi bila ta podoba – ki sama po sebi vendarle kolikor toliko ustrezno izraža tisto bistveno, v čemer se razlikujeta duh in duša, ter odnos med njima – točna, bi morali dodati, da se oboje, tako „korenine“ kot „zemlja“, na skupni meji ali pa celo na obmejnih področjih nekako prelivata eden v drugega, skrajni konec korenine ima v nekem smislu že značaj in lastnosti „zemlje“, ne da bi prenehal biti „korenina“; „zemlja“ s svojimi sokovi hrani „korenine“, hkrati pa se na neki način namešča v njih. Najgloblja plast „duševne biti“, tj. neposredne samobiti, ki se razodeva našemu samozavedanju, je že „duhovna“; s tem pa je tudi najbližja plast „duha“ oziroma duh v njegovem neposrednem vplivu na „duševno“ bit v določenem smislu „duši-podoben“, kar pomeni, da ga doživljamo kot moment oziroma instanco neposredne samobiti. Ko vztrajamo pri določitvi duha kot instance, ki duševni biti v njeni subjektivnosti in potencialnosti daje polnovredno, aktualno realnost, moramo reči, da „duša“ v smeri „navznoter“, „v globino“ postopoma postaja *čedalje bolj realna*, razpolaga s čedalje večjo stopnjo samozadostne, „objektivne“ realnosti, po drugi strani pa „duh“ v svojem delovanju na „dušo“ na svojih mejnih področjih sam nekako postaja „potencialnost“, tj. nastopa kot „subjektivno življenje“. Ne smemo pozabiti, da pojma natančne meje, ki smo si ga sposodili na področju prostorskih relacij in ki je popolnoma uporaben tudi na področju čisto *logičnih* relacij (relacij med pojmi kot določenostmi), ne moremo brez zadržkov uporabljati v zvezi s konkretno-realnim in živim, se pravi, tudi ne v zvezi z realnostmi „duše“ in duha“.

To pa pomeni, da se nam na ta način razodeva *transracionalnost* odnosa med „dušo“ in „duhom“. Ta odnos se (v nič manjši stopnji kot odnos „jaz – ti“) podreja temeljnemu načelu, ki tvori bistvo konkretne realnosti, tj. načelu *antino-*

mičnega monodualizma – edinosti ločenosti in medsebojnega prežemanja. Tudi tu se torej nahajamo pred dvojico, ki je hkrati izvorno-nedeljiva edinstvo, oziroma pred edinstvom, ki se razkriva kot konkretna, avtentično notranja vseprežemajoča *edinstvo* prav v neločljivi sopripadnosti, v nezadržnem medsebojnem prelivanju *teh dveh, iz katerih sestoji.*

Prav to pa je v bistvu edino možen in adekvaten odgovor na vprašanje o „transcendentnosti“ oziroma „imanentnosti“ duha glede na dušo. Zaradi načela antinomičnega monodualizma je ta odgovor lahko le transracionalen. Duh je duši *tako* imanen *kot* transcendent, in sicer ne v smislu preprostega sešteevka *teh dveh* relacij, temveč v smislu njune notranje bitnostne edinosti, zaradi katere lahko tudi rečemo, da nobena izmed *teh dveh* opredelitev ne izraža ustrezno bistva tega odnosa, tj. da duh duši *ni* transcendent *ne* imanen, ampak je z njo v nekem drugačnem, neopisljivem odnosu. Tudi tukaj se moramo zavedati neadekvatnosti, „približnosti“ vseh logičnih določitev – v danem primeru kategorij „imanentnosti“ in „transcendentnosti“ – in začititi, v nemi izkušnji *doživeti* neizrekljivo svojevrstnost tega odnosa. Svojevrstnost tega odnosa bomo adekvatno zapopadli le, če si bomo drznili *lebdeti* nad tema dvema logičnima določitvama – v tem primeru v sferi „*ne izključenega tretjega*“.

Bistveno je, da poleg načelnega priznanja te neizrekljive transracionalne sinteze to sintezo tudi *uzremo* v vsej njeni nedoumljivosti oziroma, natančneje, da brezpridržno in nepotvarjajoče sprejmemo vase njeno razodetje. Kot že rečeno – s tem ko se do konca zavedamo lastnega „duševnega življenja“, naše neposredne samobiti, tj. ko se je zavedamo kot sicer svojevrstne, a vendarle *avtentične* realnosti, že prestopamo meje subjektivnosti, tj. meje neposredne samobiti v njeni od-vezanosti, in se nahajamo na področju *duhovne* biti. S tem ko se zavedamo sebe kot *avtentične realnosti*, ko se zavedamo najglobljih korenin oziroma temelja naše

subjektivne samobiti, se hkrati zavedamo, da *imamo* v sebi tudi nekaj *notranje objektivnega* – nekaj *večjega in drugačnega* kot smo mi v naši lastni subjektivnosti, v neosnovanosti, ki tvori naše bistvo, v varljivosti, potencialnosti naše čisto duševne biti. Nahajamo se pred paradoksom, ki ne *more* in ne *sme* biti ukinjen oziroma presežen, nasprotno, pokorno ga moramo sprejeti kot takega – sprejeti moramo paradoks, da je tisto, kar je najbolj *imanentno*, kar se nam razkriva prek samozavedanja in notranje poglobitve v samega sebe, *s tem* že tudi *transcendentno*.

V prostorskih kategorijah ta paradoks lahko izrazimo tako, da rečemo, da se skrajna, najintimnejša in očitno tudi najbolj „notranja“ *globina* človeške duše nahaja ne *znotraj*, temveč *zunaj* nje – to je sfera, v katero prodiramo takrat, ko smo že prestopili meje našega subjektivnega „jaza“ kot takega. Moment „*sem*“ samozavedanja „*jaz sem*“, samorazodetja samemu sebi, je zgolj na videz čista imanentnost, tj. od-vezano prebivanje v samem sebi; dejansko je ta „*sem*“ (prav tam, kjer se razodeva skrajno očitno in polnovredno kot neka objektivna realnost) hkrati že tudi odkritje mene presegajoče, meni transcendentne realnosti. „*Sem*“ ni moje „notranje stanje“, ampak *nit*, ki me povezuje z nadčloveško, transsubjektivno globino realnosti. Enako kot to velja za odnos „*jaz sem*“ z realnostjo kot vseedinostjo, pa tudi za odnos s „*ti si*“, velja tudi za moj odnos s *tisto* modalno formo biti, ki je kot „duhovna realnost“ notranji temelj mojega „*sem*“, ki mu podarja aktualno realnost, objektivnost v pomenu „veljave“ [значимость]. Tu velja trditev, da je zgolj v „*duhu*“ (tj. v *logosu*) življenje in da je bistvo življenja „svetloba“.

Ta transracionalni odnos izkušensko spoznavamo v primerih, ko si človek – kot je to izjemno prepričljivo pokazal Dostojevski – prizadeva, da bi se zaprl na transcendentno realnost, da bi živel v sebi in iz sebe, s pomočjo svoje subjektivne samovolje, a prav zaradi tega propade, postane suženj in igračka transcendentnih sil, in sicer temnih, pogubnih

sil. Prav v tem stanju, v tej izkušnji suženjstva, podrejeno-
sti *tujim* silam se še posebej tesnobno in boleče zavemo
čiste transcendentnosti – nadčloveškosti in nečloveškosti
– teh sil. Kajti prav takrat, ko transcendentna sila agresivno
vdre v izmikajoči se in navidezno zaprt notranji svet čiste
subjektivnosti, vdre vanj kot tuja, sovražna, zaslužnjujoča
in nam transcendentna sila, ki je oropana pomirljivega,
tolažljivega momenta svoje lastne imanentnosti v odnosu
do mene, svoje intimne sorodnosti z mano in pripadnosti
najglobljemu jedru moje osebne biti. Nasprotno pa tam,
kjer je naša duša prostovoljno razprta za miren stik s tran-
scendentnim, tj. v normalnem, bistvu odnosa ustrezajočem
razodetju duhovnih sil v duševni biti, v percepciji duhovne
biti hkrati izkušamo njeno najglobljo imanentnost, njeno
mirno in neovirano vstopanje v našo dušo in zlitje z njo
zahvaljujoč globoki medsebojni notranji sorodnosti in na-
ravni sopripadnosti. Tam, kjer pa se duhovno načelo v nas
izraža v obliki nekakšne agresivne eksplozije, tam se tiha in
blagodejna luč duha sprevrže v divje besneči, zatiralski in
življenjsko uničujoči peklenski plamen. Duhovna realnost
se nam seveda lahko razodeva oziroma prodira v nas na oba
omenjena načina oziroma po obeh poteh hkrati in takrat v
svoji notranjosti izkušamo boj med „svetlimi“ in „temnimi“
silami, naše srce pa postane, kot pravi Dostojevski, „bojno
polje“ med „Bogom“ in „hudičem“.³⁸

S transcendentno-imanentnim odnosom med dušo in
duhom je neposredno povezana svojevrstna forma *razode-
tja* duhovne biti. To, da nam je realnost duha dostopna le v
njenem *razodetju*, je samo po sebi razumljivo; tu namreč ne
gre za predmetno realnost, za subjektovo posedovanje kakr-
šnekoli realnosti (ki se mu *kaže* ali *zoperstavlja*) s pomočjo
spoznavnega pogleda; transcendiranje je tu dano v samem
doživljanju – gre namreč za realnost, ki od zunaj prodira v
nas, za njeno samorazodetje v izkušnji njenega realnega de-

38 Misel Mitje Karamazova iz romana *Bratje Karamazovi* (op. prev.).

lovanja na nas, njene lastne privlačne sile oziroma njenega „klica“ v naši smeri. A razodetje v tem primeru po svojem *značaju* ni enako čisto imanentnemu samorazodetju same-mu sebi, samorazodetju, ki tvori bistvo neposredne samo-bitosti, prav tako pa ne gre za enoznačno jasno razodetje čisto transcendentne realnosti *drugemu* (tj. „meni“), kot velja v primeru razodetja „tija“. Način razodetja duhovne biti se nahaja nekje na sredini – v transracionalni vmesnosti – med tema dvema formama razodetja. Je razodetje samemu sebi *in hkrati* razodetje transcendentne realnosti *meni* oziroma, kot smo ravnokar rekli, ni *ne eno ne drugo*. (V tem smislu je sorodno izkušnji biti „mija“, ki prav tako v sebi združuje ti dve formi razodetja oziroma tvori nekakšen skupni temelj zanju.) Prav zato duhovna realnost zame ni enako očitna kot „jaz sam“, pa čeprav jo doživljam v najintimnejši bližini „jaza“, v njegovi globini, kjer z njim tvori nekakšno celoto, po drugi strani pa nima nekakšnih jasno izraženih lastnosti „tija“, čeprav jo doživljam kot „glas“ v meni, kot „klic“, naslovljen name, in se je včasih zavedam – po vzoru sokratskega „demona“ oziroma „angela varuha“ – prav kot nečesa „ti-morfnega“. Prav tako duhovna realnost ni čisto „ono“ v pomenu brezosebne globine ali naročja brezpogojne biti. Za kategorialno formo razodetja duhovne realnosti jezik ne pozna ustrezne besedne oblike; tu bi potrebovali nekakšno „četrto osebo“, ki bi se nahajala nekje med „jaz“, „ti“ in „on“ („on“ je, kot že vemo, le „ti“, ki je potopljen v stihijo „ono“) – podobno glasbena tonska lestvica ne pozna označitve za intervale, ki so nižji od poltona. Ta nepopolnost slovnične forme nas seveda ne sme zмести oziroma vreči iz tira, nasprotno, s fenomenološko natančnostjo moramo vztrajati pri ozaveščanju te svojevrstne, besedno neizrazljive forme realnosti in razodetja duhovnega načela. To svojevrstnost določa, kot smo dejali, transcendentno-imanentna korelacija med „duhom“ in neposredno samobitjo.

Skrivnost osebe

Predstavljeno korelacijo lahko pojasnimo tudi na drug način. Pri analizi neposredne samobiti smo v njej uzrli prvotno neločljivo dvoedinost „neposrednosti“ in „sámosti“. A za našo aktualno témo je pomembno to, da povezuje „duševnega“ kot neposredne samobiti z „duhom“ *poteka prek te*, na območju neposredne samobiti središčne *instance*, ki jo imenujemo „sámost“ (prek „jaz sam“). Duhovna realnost deluje prav na središče (vrh, globino) neposredne samobiti, na „sámost“, in se razodeva kot sila, ki privlači našo „sámost“, deluje v njej oziroma prek nje. S tem ko lastno „sámost“ nekako iztezam proti duhu in jo razpiram zanj, še več, ko pri tem „sámost“, tj. mene samega, že doživljam kot nekaj „duhovnega“ oziroma „duhu-podobnega“, s tem že tudi odpiram možnost za prodor „duha“ v „dušo“, za njuno medsebojno zlitje. Res je, da se lahko, kot smo že rekli, tudi zaprem – lahko zaprem svojo „sámost“ pred mirnim vstopom vanjo duhovne realnosti kot samozadostnega, veljavnega načela; v takem primeru se me bo nasilno polastila, polastila se bo mojega življenja kot temna, sovražna sila. „Sámost“ so vrata, skozi katera duh vstopa v neposredno samobit. Tu se nehote spomnimo na pretresljivo evangelijsko priliko o tem, kako pravi pastir vstopa v ovčjo stajo skozi „vrata“, ki mu jih odpre vratar, ovce pa gredo za njim, ker poznajo njegov glas, medtem ko lažni pastir „spleza“ vanjo „od drugod“ kot tat in ropar in za ovce ostane „tujec“.³⁹ A tudi ta temna sila, ki „spleza od drugod“, dobi oblast nad nami le tako, da se v končnem – pa čeprav nasilno – polasti naše „sámosti“.

Instanca „sámosti“ se po svojem bistvu torej vedno nahaja na pragu med duševno in duhovno bitjo, je mesto, kjer duhovno prodira v dušo oziroma mesto, ki se ga duhovno najprej polasti; samo tako, se pravi na enega izmed omenjenih načinov, se duhovno in duševno zlijeta v eno. Ta mono-

39 Jn 10,1–4 (op. prev.).

dualizem se na ravni naše zavesti največkrat odraža tako, da se čutimo prisiljeni na področju preproste edinosti „sámosti“ pripoznati nekakšno dvojnost. „Sámost“ kot „vrata“ za duhovno, v sebi veljavno bit (tj. za nosilca, predstavnika in pooblaščenca „duha“) namreč nastopa v imenu „višjega“, „duhovnega“ jaza, se pravi kot nekaj nasprotnega „sámosti“ v njeni funkciji samovoljnega vodnika naše subjektivnosti, naše čiste „duševnosti“; ta zadnja, čisto „duševna“ sámost se nam, ko nanjo zremo z višje pozicije, zdi enako slepo „neutemeljena“, breztemeljna, neosnovana in notranje neupravičena kot sama stihija neposredne samobiti. Na tem temelji skrivnostna sposobnost človeka – edina avtentična lastnost, ki ga loči od živali –, da *vzdržuje distanco v odnosu do samega sebe*, da svojo neposredno sámost postavi pred sodišče najvišje instance, da presoja in vrednoti njo in njene cilje.

Prav ta višja, duhovna „sámost“ konstituira tisto, kar imenujemo oseba. Oseba je sámost, ki se nahaja pred obličjem višjih, duhovnih, objektivno veljavnih sil, jih zastopa in je hkrati z njimi tudi prežeta – je torej princip nadnaravne, izredne biti, kakor se ta razkriva v neposredni samobiti.

To višjo instanco sámosti – in s tem osebo – ima sleherni človek v vsakem duhovnem stanju. Že sama breztemeljnost, neosnovanost, subjektivnost njegove neposredne samobiti, njegove čiste „duševnosti“ neposredno priča, kot smo že dejali, o resničnem temelju, o tistem, kar je zakonito in veljavno. Celo najbolj preprost in v duhovnem smislu reven človek premore občutek lastnega, po sebi veljavnega, tj. „duhovnega“ temelja svoje biti, nekakšno – pa čeprav dremajočo – težnjo po takem temelju. Prav tako tudi človek, ki so ga obsedle temne sile, čuti realnost duhovne biti in v tem smislu premore duhovno „sámost“, je oseba.

Skrivnost duše kot osebe je prav v tej sposobnosti, da *se dvigne nad samo sebe, da se nahaja onstran same sebe* – onstran slehernega svojega faktičnega stanja in celo onstran

svoje faktične *splošne* narave. Tu spet še v neki drugi obliki vidimo delovanje transracionalnega principa antinomičnega monodualizma. Oseba, to, kar tvori skrajno, izvorno *edinost* našega duševnega življenja, njeno substancialno formo, nam je dana le prek *dvojnosti* – dvojnosti, ki jo je bil primoran upoštevati tudi tako naturalistično usmerjeni mislec, kot je Freud, ko je v ustroju „jaza“ ločil zgolj „jaz“ od „nadjaza“ oziroma od idealnega „jaza“. Najbolj notranje v našem notranjem življenju, tj. najbolj imanentno v nas, se opira na oziroma udejanja le v *imanentnem transcendiranju skozi povsem imanentno duševnost*.

To je avtentični notranji temelj tistega, kar doživljamo kot naš „jaz“. Pokazali smo, kako moment „jaza“ vznika le v odnosu „jaz – ti“, in pretresli tiste ugovore, ki se nam v zvezi s tem nekako spontano vsiljujejo. Na tem mestu lahko opozorimo še na en izvir, iz katerega se napaja naša nezlomljiva gotovost o čisto „notranjem“, samozadostnem značaju našega „jaza“. „Jaz“ je sicer res „notranja“ instanca našega življenja, a le v kolikor je *oseba*, tj. v kolikor se, ko transcendirata, nahaja v odnosu z *duhom* in je v njem udeležen. Tudi če duhovna bit ni „ti“, je vendarle razodetje nečesa „drugega“, transcendentnega v dimenziji naše „globine“, našega „znotraj“, in prav v srečanju s transcendentnim principom in pripadnosti njemu se neposredna samobit konstituira kot „jaz“. S tem pa je povezano še nekaj drugega. „Bit pri sami sebi“, ki tvori bistvo resnične *svobode*, se prvič v vsej veljavi udejanja tam, kjer „sámost“ *zapusti* sámó sebe in se zakorenini v nečem drugem, višjem. Tu namreč ne gre več za svobodo čiste neposrednosti, ki zaslužnjuje našo „sámost“, pa tudi ne za svobodo prek samodoločitve, ki vedno predpostavlja notranji boj in s tem nesvobodo, ampak za pravo, dokončno osvoboditev, pri kateri gre za to, da se „sámost“ žrtvuje na ravni svoje subjektivnosti, se raztopi v samozadostno veljavnem in tako *postane del* „realizirajoče“ sile resnično veljavne biti, ki podarja avtentično realnost, ter

v njej najde trdni temelj zase. „In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.“⁴⁰

Vendar tudi ta intimna imanentnost duhovne potence ne ukinja transcendentnosti duhovne realnosti v nas, ampak jo ohranja hkrati z imanentnostjo in je pravzaprav tudi sama misljiva le v odnosu do tistega, kar je naši „sámosti“ „transcendentno“; naša „sámost“ pa bi prenehala biti to, kar je, tj. instanca naše neposredne samobiti, če „transcendentnega“ ne bi imela *zunaj* sebe. Višja, duhovna „sámost“ je predstavnik, pooblaščenec duhovne realnosti *v nas*, s katero smo povezani kot z realnostjo *zunaj nas*; ta predstavnik, ki je v nas višja instanca, pa je sam odgovoren pred transcendentno realnostjo. On ni nepogrešljiv, ne premore samozadostne veljave: njegova avtoriteta ima drugoten značaj. Tudi tu edinost ne izničuje dvojnosti, ampak se v njej šele prvič zares udejanja; prevladujoči odnos je v tem primeru – če uporabimo podoben, ki je bila ljuba mistikom – podoben odnosu med čistim ognjem in do konca razbeljenim železom. Duhovno življenje je sicer res avtonomno in se udejanja v formi *samodoločitve*. Vendar je sama avtonomija tu le način izraza in delovanja višje *heteronomije*: imanentno je tukaj izraz transcendentnega, ki deluje *na nas v nas in skozi nas*. Oziroma, natančneje, *sámo* nasprotje med *avtonomijo* in *heteronomijo* tu pravzaprav ne ustreza bistvu odnosa, saj je racionalno-kategorialen odnos razlike in nasprotstva med „*enim*“ in „*drugim*“ v tem primeru presežen s transracionalno edinostjo. Zato lahko upravičeno trdimo (in s tako korelacijo smo se že večkrat srečali), da je duhovno življenje avtonomno *in* heteronomno *obenem*, hkrati pa ni *ne* avtonomno *ne* heteronomno, saj je v skladu s svojo antinomično transracionalnostjo po bistvu in izvoru *monodualistično*, kar pomeni, da je avtonomno v njej že heteronomno, heteronomno pa avtonomno.

Tudi osebo zato lahko razumemo le transracionalno-monodualistično, kot *edinost ločenosti in medsebojnega pre-*

40 Jn 8,32 (op. prev.).

žemanja, kot edinost, katere bistvo je v njeni *nedoumljivosti*. Za človeka kot osebo še posebej velja tisto, kar se nam je razkrilo kot bistvena lastnost sleherne konkretne realnosti nasploh: on je po svojem bistvu *nekaj več in nekaj drugega* kot vse, kar v njem zaznavamo kot zaključeno določenost, ki tvori njegovo bistvo. In sicer je človek v nekem smislu neskončnost, saj je notranje zraščен z neskončnostjo *duhovnega kraljestva*. A edinost ločenosti in medsebojnega prežemanja, ki določa osebo kot nedoumljivo, razpolaga tudi s čisto svojevrstno lastnostjo: je namreč edinost višje in podrejene instance, edinost samozadostno veljavnega temelja [основание] in tistega, kar je samo po sebi breztemeljno in je treba šele utemeljiti. To je edinost dveh modalno popolnoma različnih plasti biti, izmed katerih je globlja in prvotnejša resnično neizmerljivo, neskončno globoka. Prav zato je sleherni oseba, sleherni duhovno bitje, večna skrivnost in to ne samo zato, ker z nobeno logično analizo, z nobenim sistemom abstraktnih pojmov ne moremo izčrpati njenega konkretnega ustroja, ampak tudi zato, ker je sama vrsta njene realnosti v svojem splošnem bistvu neki čudež, ki presega vse naše pojme. Na tem temelji strahospoštovanje do osebe, zavest, da se nam v njej razodeva nekaj božanskega, „Božja podoba in podobnost“.⁴¹ Ta čudovita, izvorna skrivnost se nam v *vsej svoji nedoumljivosti odkrito kaže* oziroma je neposredno dostopna učeni nevednosti. V obličju te korelacije se vsi poskusi, da bi *racionalno* razumeli duhovno bit in osebo, izkažejo za neuspešne – vse to se le poskusi, da bi zanikali, kar je nedoumljivo po svojem bistvu, da bi slepo obšli ta bistveni moment, ki konstituira osebo. Ti poskusi nikoli ne ustrezajo nedoumljivi edinosti ločenosti in medsebojnega prežemanja, ki tvori *bistvo* osebe. To resnično bistvo lahko popačimo *psihološko*, če ga razumemo zgolj čisto imanentno – kot neko dejstvo, kot realnost, ki je sama po sebi „nekaj takega“ zunaj odnosa s transcenden-

41 1 Mz 1,26 (op. prev.).

tno duhovno bitjo, medtem ko se v resnici osebno duhovno življenje pravzaprav šele prvič konstituira prav prek svoje udeležnosti v transcendentni duhovni biti. Bistvo osebe pa lahko popačimo tudi *racionalno-teološko* (oziroma, kar se dogaja v tipični tendenci idealizma, *racionalno-filozofsko*), če duhovni princip, ki je veljaven sam po sebi, razumemo le z vidika njegove transcendentnosti, oseba pa se nam kaže kot zgolj slepo orodje, posoda oziroma medij višjih sil, se pravi kot nekaj, kar samo po sebi ni nič oziroma je zgolj slepa pasivnost. V obeh primerih prihaja do ukinitve momenta *svobode*, prek katere se udejanja transracionalno zlitje in preplet transcendentnega in imanentnega principa in ki je prav zato pravo središče duhovnega življenja in osebe. V primeru, ko transcendentno v celoti prenesemo v notranjost subjektivne samobiti in zato svobodo, notranjo spontanost in avtonomijo razumemo racionalno – kot neko bit v sebi in iz sebe, pa izgine objektivnost duhovnega kot po sebi veljavnega, medtem ko se tisto, kar ima samozadostno objektivno vrednost, subjektivizira, tj. prestavi v sfero čiste subjektivnosti. Tudi v tem primeru pride do popačitve avtentičnega antinomičnega bistva osebe. V vseh poskusih, da bi racionalno razumeli skrivnost duhovne in osebne biti, se ta skrivnost nujno *profanira*. A *avreola nedoumljivosti* je del *samega bistva te biti*. Ustrezno jo bomo doumeli le takrat, ko jo bomo v učenju nevednosti uzrli transracionalno, kot sovpadanje nasprotij, kot edinost subjektivnega *in* objektivnega, imanentnega *in* transcendentnega. To lahko izrazimo le v tisti kategorialni formi, ki tvori bistvo vse konkretne biti kot nedoumljivega – v formi jasno razodevajoče se edinstvi ločenosti in medsebojnega prežemanja, ki je ni mogoče doumeti racionalno in ki je v tem primeru, kot že rečeno, antinomična edinost višjega in tistega, kar mu je podrejeno, objektivne duhovnosti in subjektivnega duhovnega življenja.

To lahko osvetlimo še z druge plati. Ker duhovna bit konstituira *osebo*, je del njenega bistva tudi *individualnost*.

Oseba je namreč vedno individualnost, kar se izraža v njeni brezpogojni edinstvenosti, nezamenljivosti, neponovljivosti. Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da je ta edinstvenost, nezamenljivost, neponovljivost pravzaprav isto kot notranja zaprtost, osamljenost, absolutna subjektivnost. A dejansko je človek „oseba“ in „individualnost“ z vsemi omenjenimi lastnostmi individualnosti le v taki meri, v kakršni nekaj „*pomeni*“ za *druge*, lahko drugim nekaj da, medtem ko sta zaprtost vase in resnična osamljenost konstitutivni lastnosti norosti, blaznosti, *izgube osebe*. To pomeni, da se prav v individualnosti v vsej svoji edinstvenosti izraža načelo, ki ima samozadostno veljavo – in je zato *splošnoveljavno* –, medtem ko je čista subjektivnost v svoji vsesplošnosti (ki je enako lastna vsem ljudem) tisto, kar ljudi osamlja in deli, kar tvori izolirajoči princip neposredne biti. Skrivnost osebe kot individualnosti je potemtakem v tem, da se v njej, se pravi v njeni *najgloblji posebnosti*, ki določa njeno bistvo, izraža *splošnoveljavno*, in sicer vsezaobjemajoča neskončnost transcendentne duhovne biti, ki je lastna vsem ljudem oziroma ki se v enaki meri tiče vseh, saj prav *ločenost* in *posebnost* individualnosti predstavljata formo, ki skozinskoz *prežema* vsem ljudem skupno sfero transcendentnega; in nasprotno, objektivno-pomenljivo v celoti adekvatno pokaže svoje avtentično bistvo in delovanje šele v konkretno-individualni biti, ne pa recimo v formi racionalno izrazljivih splošnih vsebin, trditev in norm. *Neskončno* se najbolj adekvatno izrazi v konkretni *točki* – v monadi z njeno edinstvenostjo in absolutno svojevrstnostjo. In obratno: le tisto, kar lahko pripoznamo kot resnično osebno bit za sebe, kot monado, lahko sprejme in izrazi neskončno. Bistvo vseedinosti kot duha, kot realnosti biti, ki ima vrednost in veljavo sama po sebi, postane dokončno *določeno* šele v *konkretni individualnosti* – v nasprotju z določenostjo predmetne biti, ki vedno ostaja abstraktno-splošna. *Resnično konkretna vsesplošnost* [всеобщность] *sovpada* z *resnično konkretnostjo* individu-

alnega, avtentična splošna resnica sovpada z življenjem. V tej nesporno transracionalni korelaciji se spet razkriva transracionalna edinost subjektivnosti in objektivnosti.

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

TRETJI DEL

Absolutno nedoumljivo: „sveto“ [СВЯТЫНЯ] oziroma „božanstvo“

*he theiotáte tou Theou gnôsis he di' agnosías gignoskoméne*⁴²
Dionizij Areopagit

*Der Abgrund meines Geistes ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: sag, welcher tiefer sei?*⁴³
Angel Silezij

*Viderim me – viderim te*⁴⁴
Sv. Avguštin

42 Najbolj božansko spoznanje Boga je tisto, pri katerem spoznavamo prek nespoznanja (op. prev.).

43 Brezno mojega duha vselej glasno kliče / Breznu BOžjemu: povej katero globlje je? (prev. G. Kocijančič).

44 Da bi videl sebe, da bi videl Tebe (op. prev.).

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

OSMO POGLAVJE

Sveto [святѣнѣя]

Nasprotje med zunanjim in notranjim svetom
ter problem njune notranje edinosti

Do zdaj smo nedoumljivo razbirali v dveh dimenzijah biti: v predmetni biti, katere pratemelj se nam je razkril kot brez-pogojna bit, in v realnosti, ki se nam daje skozi samoraz-odetje, kakor se manifestira v naši neposredni samobiti in udejanja v transcendiranju k „tiju“ in k duhovni biti. Tako „zunanjí“ kot „notranji“ svet sta se v svojem temeljnem bistvu izkazala za formo manifestacije nedoumljivega. In tu se pojavi vprašanje: v kakšnem medsebojnem odnosu sta ti dve formi manifestacije nedoumljivega v dveh različnih dimenzijah biti? Ali obstaja edinost, ki bi ju obe zaobjemala, edina realnost, iz katere bi obe izhajali, in če obstaja, kakšne vrste je ta realnost?

To nikakor ni „neplodno“ teoretično vprašanje, ampak je temeljni in mučen problem človekove biti, vprašanje, ki neizogibno postaja človekova *usoda*. Kajti človeško bit, v kolikor se, po eni strani, zaveda same sebe, svoje neposredne samobiti in njene svojevrstnosti (tj. globine svoje „notranje“ biti kot posameznega bitja in kot samobiti, ki se razširja v relacijo „jaz – ti“ ter v duhovno bit), in v kolikor se, po drugi strani, zaveda sebe kot nečesa, kar se nahaja v tujem predmetnem svetu, kar je nekako vrženo v ta svet, kot takšno od nekdaj določa tragizem te dvojnosti in nesoglasja, iz katerega išče izhod.

Res je, da tega tragizma pogosto ne opazimo. Omenili smo že, da smo nekako naravno nagnjeni k temu, da ne

opazimo neposredne biti kot take, biti v njeni svojevrstnosti, in da imamo predmetno bit za edino realnost nasploh. Tako je naravno občutje življenja človeka, ki ne pozna grenke *izkušnje* brezupne kolizije med tema dvema svetovoma (življenjsko občutje večine ljudi v mladosti, občutje v življenju „uspešnih“ in zaradi svojih uspehov notranje izpolnjenih ljudi), človeka, ki nikoli ni dovolj ostro in globoko izkusil takih dogodkov, kot so recimo sesutje mladostniških sanjarij, muhavost usode, izguba bližnjih ali pa soočenje z neizogibnostjo lastne smrti. V takem občutju življenja se človek želi raztopiti v predmetnem svetu, se udobno „zasidrati“ v njem, se mu dokončno in popolnoma „prilagoditi“. Redkeje srečujemo nasprotno držo, ki pa si je ni težko zamisliti in ki si prav tako prizadeva, da bi zaobšla tragično kolizijo dveh svetov. Egocentrični značaji so sposobni dojemati celotno bit, vse, kar jim namenja usoda in pri čemer sodelujejo, kot „doživljanje“, tj. kot nekaj, kar je del njihove lastne „notranje“ samobiti. Kajti vse, kar doživljamo in se nas dotika, v obliki „podobe“ oziroma „vtisa“ na neki način vstopa v nas, se zrašča z našim notranjim svetom, postane njegova vsebina. V tem primeru vsa bit, ki nam je v kakršnikoli formi dostopna, za nas postane nekaj v stilu sanj, celotno naše življenje sovпада s sanjami. Abstraktna misel to občutje življenja sankcionira v teoriji „subjektivnega idealizma“, podobno kot v teoriji „pozitivizma“ oziroma „empiričnega realizma“ sankcionira nasprotno občutje življenja.

Pa vendar se obe drži – kot izraz gole slepote ali instinktivnega zatiskanja oči pred resnico – v končnem ne moreta ubraniti pred realnostjo tragične dvojnosti, ki obvladuje naša življenja. Ni treba biti filozof, da te prej ali slej pretrse kolizija teh dveh svetov. Tam, kjer je njuno trčenje dovolj močno, da prizadene naše notranje bistvo, tam tudi najbolj zagrizeni realist, ki je usmerjen zgolj na predmetno bit, končno postane dojemljiv za neodstranljivo realnost lasnega notranjega življenja, ki se manifestira v trpljenju

in tesnobi. Še sunkoviteje se iz sanj svojega življenja ob takem trčenju prebudi idealist in se z vso jasnostjo zave, da je predmetni svet nekaj več kot le njegovo lastno doživljanje, kot sanje njegove duše: predmetni svet se mu predstavi kot nekakšna nepremagljivo objektivna, tujevrstna in kruta realnost. Hudomušno Goethejevo pripombo, da so kamni, ki so jih jenski študentje metali v okna Fichtejevega doma, najboljši dokaz biti „ne-jaza“, je vsebinsko gledano treba jemati povsem resno. Preizkušnje notranje pretresljivega trka med predmetno bitjo in našo neposredno samobitjo ne zdrži ne empirični realizem ne sanjaški idealizem. Takrat se oba streznita in se zavesta, da se soočata z *metafizičnim* problemom v vsej njegovi resnosti in življenjskosti. Izkaže se namreč, da „svet“ ni ne naravna domovina „duše“, ne njeno „doživljanje“, ter da je „bitje v svetu“ [бытие в мире], nasprotno, težavna in grenka *usoda* duše. Zmedeni, nemirni in z bridkostjo v duši se soočamo z neizpodbitnim dejstvom, da je naša samobit v vsej neposrednosti svoje realnosti, v vsej nepremagljivi težnji po neskončnosti in absolutni veljavi zgolj sirota, osamljeni pregnanec v predmetnem svetu, ki ga z vseh strani ogroža in utesnjuje. In v tem trenutku se kot vprašanje našega življenja pojavi ključni problem – problem, ki je pravzaprav končni cilj človeške misli kot take: ali je tu sploh mogoča sprava? Ali v realnosti sploh lahko najdemo mesto, kamor bi se naša neposredna samobit v tej obupni situaciji lahko zatekla, kjer bi se počutila varno in kjer bi zase našla trdni temelj in zanesljivo zaščito? V tem je življenjski pomen vprašanja, ki si ga zastavljamo: ali sovražna dvojnost dveh svetov za nas pomeni *dokončno, neizpodbitno* dejstvo, s katerim se moramo sprijazniti (v obupu ali s stoično resigniranostjo), ali pa vendarle *obstaja* taka globina biti, v kateri je to nasprotje preseženo in kjer se nam razodeva skrivnostna, tolažljiva edinost obeh svetov?

Če malo prehitavamo, lahko na kratko rečemo, da je prav na *to* problematiko mogoče omejiti problematiko re-

ligije, tj. nesoglasje med „vero“ in „brezverstvom“. Če pustimo ob strani brezverstvo v pomenu čistega indiferentizma (duhovnega stanja, ki ustreza zgoraj omenjeni drži slepote, ignoriranja problematike same), nasprotje med tem, kar imenujemo „brezverstvo“, in „vero“ nikakor ne pomeni, da „brezverstvo“ preprosto *zanika* tisto, kar „slepo dopušča vera“. Nasprotno, „brezverstvo“ in „vera“ sta oba neke vrste pozitivni *metafizični stališči*, lahko bi celo rekli, da v nekem smislu predstavljata dve različni *religiozni drži*. Brezverstvo je namreč potrditev absolutnega metafizičnega dualizma – popolnega, globinskega *nasprotstva* med sfero našega notranjega življenja in predmetnim svetom oziroma „objektivno dejanskostjo“, je priznanje, da med njima obstaja absolutno nepremostljiv prepad. Nasprotno pa je „vera“ afirmacija metafizičnega *monizma* biti – stališče, da sta ta dva svetova, ne glede na vso raznovrstnost in nasprotstvo, vendarle zakoreninjena v nekem *skupnem temelju*, da sta *vzniknila* iz nekega *skupnega pravira* in da pot do te končne edinosti, v kateri bo naša notranja bit našla svoj pristan, za nas nikakor ni zaprta, ampak jo, nasprotno, lahko vedno odkrijemo.

Dejstvo, da je brezverstvo prav tako svojevrstna *metafizična* in v določenem smislu celo „*religiozna*“ drža, običajno zamegljujeta dve okoliščini. *Prvič*, pri brezverstvu končajo tisti, ki se kot poslednji, najvišji instanci pustijo voditi čistemu „razumu“, tj. zavesti, ki se orientira zgolj glede na „dejstva“, ki jih posplošuje v racionalne „pojme“; s tega vidika se nasprotje med dvema svetovoma izkaže za neizpodbitno in logično jasno fiksirano dejstvo – za razliko od samovoljnih „domnev“ in „izmišljotin“ vere. Temu pa se pridružuje še *drugo*. V kolikor izhajamo iz zavesti o svojevrstnosti neposredne samobiti kot čiste *subjektivnosti* (glej 5. poglavje, 3. del), tj. neke neavtentične, navidezne, prizadete realnosti, se kot osnovno dejstvo naše biti, ki mu edinemu pritiče *avtentična, objektivna* realnost, izkaže prav tujevrstnost in z vidika potreb našega subjektivnega življenja „nesmiselnost“

biti kot *biti predmetnega sveta*. Takrat se človek znajde v brezupnem položaju vojaka, ki ga z vseh strani obdaja po moči nepremagljiva sovražna sila, oziroma v položaju nemočnega „mislečega trsa“, ki umira z zavestjo, da se edino on pogubno in trezno zaveda svojega dejanskega položaja in se ne utaplja v „iluzijah“, s katerimi se tako rade tolažijo strahopetne duše. Da zadeva ni tako preprosta in da je brezverstvo v bistvu posebna religiozno-metafizična drža – drža religiozno-metafizičnega *dualizma* – je najlažje dokazati s konkretnimi primeri iz zgodovine človeške misli. Ko se človek enkrat zave, da je njegovo notranje življenje, njegova neposredna samobit kljub vsej svoji „subjektivnosti“ v skrajni globini vseeno neka *realnost*, tj. manifestacija neke posebne vrste *biti*, „brezverstvo“ odkrito zagovarja neke vrste religiozni dualizem gnostično-markionističnega tipa: obstaja neka domovina, neki ontološki pratemelj naše duše, vendar obstaja ločeno, kot oddaljeni, „nepoznani“ Bog-Oče, Bog-dobro, *poleg njega* pa obstaja tudi demonična sila, ki je ustvarila svet in v boju s katero je nam sorodni bog enako nemočen kot mi. Ta, v nekem smislu najbolj „naravna“ in preprosta religiozna drža, ki se nam nekako spontano vsiljuje, je, če jo dobro premislimo, v bistvu „vera“ sodobnega brezverstva in je med ljudmi enako priljubljena in razširjena, kot je bila ob koncu antike.

V naših razmišljanjih nas ne zanimata kritika in apologetika, ampak nam gre predvsem za nepristransko odkrivanje in opisovanje *resnice* v vsej njeni polnosti, zato tudi nimamo namena „spodbijati“ brezverstva kot religiozno-metafizičnega stališča, ga razglasati za preprosto „zablodo“. Nasprotno, izhodiščna pozicija naših razmišljanj vsebuje priznanje, da tudi opisana drža religiozno-metafizičnega dualizma vsebuje delček nesporne resnice. Nasprotje med notranjim svetom naše neposredne samobiti in zunanjim svetom predmetne biti, tragična odvisnost prvega od drugega in njegova zunanja nemoč v boju s pritiskom slednjega,

razklanost biti na dva dela je realno *dejstvo*, ki ne dopušča zanikanja. Nič ni tako škodovalo filozofiji in religiji kot prav nemočen, neutemeljen poskus, da bi to dejstvo zanikali oziroma ga nekako „zameglili“, „zabrisali“. Temeljna ontološka pozicija *antinomičnega monodualizma*, ki jo tu odkrivamo, od nas vnaprej zahteva, da priznamo resnico dualizma tudi v zgoraj omenjeni, najosnovnejši drži te vrste. A ta pozicija od nas terja tudi spoznanje, da je dualizem komplementaren z monizmom, terja iskanje in uzrtje *edinosti* v globini te dvojnosti.

Pozoren um se ne zaveda samo dejstva dvojnosti oziroma razklanosti biti, temveč jasno opazi tudi posamezne manifestacije omenjene edinosti, nekakšne simptome oziroma namige nanjo. V različnih oblikah nam je dostopna izkušnja, ki absolutno nasprotuje preprosti rešitvi, ki se nam ponuja v naši brezupni situaciji. Med take izkušnje lahko prištejemo že čisto intelektualno samozavedanje, če to seže dovolj globoko. Kajti že samo dejstvo, da se *zavedamo* te tragične dvojnosti, kaže na neko splošno, vsezaobjemajočo edinost. Edinost *zavesti*, ki to dvojnost zaznava oziroma se ji ta dvojnost razkriva in je zanjo očitna, že sama po sebi predpostavlja nekakšno edinost same biti, katere odsev oziroma soodnosna točka je ona sama: edinost naše zavesti je že sama po sebi *edina* realnost, ki vsebuje dva svetova; tej edinosti pa ustreza *edinost brezpogojne biti same* – tiste realnosti, v kateri je zakoreninjena sleherna zavest (glej 3. poglavje, 4. del). O nekakšni vsezaobjemajoči edinosti biti priča ne samo zavest v njeni nedoločeni splošnosti, ampak tudi njeno racionalno samouresničenje v *spoznanju*. Kajti temeljno dejstvo, da je človeška misel sposobna „spoznavati“ bit, tj. bit idealno posedovati, jo imeti „zase“, je nemisljivo, če ne dopuščamo možnosti bitnostne sorodnosti med človeško subjektivnostjo in kozmično oziroma predmetno dejanskostjo. Prvotna, z ničimer primerljiva „luč“, ki vzplamti v nas in osvetljuje predmetno bit, na neki način mora ustrezati

samemu bistvu biti – v nasprotnem primeru je ne bi mogla osvetljevati. Zakoni „razuma“ v nekem smislu sovpadajo z zakoni same biti; rešiti to uganko tako, kot jo rešuje Kant, tj. da to sovpadanje razglasi za iluzijo (prava bit kot „stvar na sebi“ ostaja zunaj spoznanja, svet, ki ga lahko spoznavamo, pa ni nič drugega kot zgolj naša predstava), bi bilo prelahko in nelegitimno. Nasprotno, edina resnično nepristranska drža mora tukaj zavzeti stališče, da „luč“ misli, ki vzplamti v spoznanju, izvira iz same biti; in če se nam zahvaljujoč tej luči razkriva členitev same biti, ki se nato zrcali v razčlenjenem sistemu pojmov našega mišljenja, je to dokaz, da naša subjektivnost notranje „ustreza“ strukturi biti, da imata z bitjo skupen izvor. V kolikor je filozofija „teorija vednosti“ v edino pristnem in ustreznem pomenu te besede (tj. ontologija vednosti, razkritje spoznavnega odnosa kot nekega *dejansko obstoječega* [сущий] odnosa med dvema korelativnima momentoma realnosti, med subjektom in objektom), se prepričanje o notranji sopripadnosti teh dveh momentov realnosti nekako spontano vsiljuje, je preprosta prvotna konstatacija. V dejstvu vednosti, uspešnega *motrenja*, *videanja* biti se z neovrgljivo, skrajno jasnostjo razodeva, da sta subjektivnost in objektivnost nekako usklajeni med seboj, da „ustrezata“ druga drugi, ta usklajenost pa ima prvotni izvor v skupnem momentu *racionalnosti*, „*logosa*“.

Z enako očitnostjo se v obeh delih biti razodeva tudi drugi, racionalnosti korelativni moment biti: moment *iracionalnosti*. Ta moment smo našli v stihiji čiste neposrednosti neposredne samobiti in ugotovili, da je bitnostno soroden iracionalnemu elementu kozmične biti; v razodetju „tija“, v kolikor se nam „ti“ razodeva kot nekaj tujega in sovražnega, smo naleteli na nekaj tesnobnega, kar občutimo podobno kot tujost in tesnoba temelja predmetne biti; v biti „mija“ pa smo se srečali s kozmičnim načelom v sami stihiji človeškega življenja. Čeprav ta princip doživljamo kot nekaj tujega in sovražnega, kar torej priča o dvojnosti, ki prežema

našo celotno bit, ta dvojnost vendarle ne sovpa z dvojnostjo med „notranjim“ in „zunanjim“ svetom, temveč se z njo nekako križa, kar nam spet daje občutek globlje edinosti obeh svetov. Iracionalnost, ki tvori bistvo neposredne samobiti, našega „življenja“, določa – skupaj z racionalnostjo in v neposredni povezavi z njo – tudi bistvo „zunanjega sveta“. Forme biti potencialnosti, svobode, postajanja, časa vladajo obema področjema oziroma sodelujeta na obeh področjih, čeprav se v konkretnih primerih izražajo na različne načine. Le oči moramo odpreti in takoj nam bo jasno, da sleherno bit na splošno obdaja atmosfera nerazumljivega, iracionalnega, da je sleherna bit potopljena v to atmosfero.

Če sta ta dva temeljna momenta – racionalnosti in iracionalnosti v njuni neločljivi edinosti – lastna obema deloma biti, obema svetovoma, se v tem smislu sleherni absolutni dualizem kot dokončna metafizična resnica izkaže za teoretsko neutemeljeno, notranje protislovno gledišče: tako v racionalnosti kot v iracionalnosti *bit* že v pojmu sovpa z edinostjo. Sleherna, še tako ostra in brezizhodna dvojnost je vedno le dvojnost v *mejah edinosti*, v naročju edinosti, ki to dvojnost zaobjema in prežema. Če na osnovi vseh dosežanj dognanj to misel razvijamo še naprej, pridemo do ugotovitve, da je v končnem sleherna bit nasploh že zakoreninjena v vseedinosti *nedoumljivega* kot *transracionalnega*, da je razodetje in način manifestacije „nedoumljivega“ kot takega. Res je sicer, da to nedoumljivo za nas na nerazumljiv način razpade na dva različna svetova pojavov, nekako na dve polovici, vendar se pri tem vseeno ohranja vsaj *tista* edinstvo, zaradi katere ti dve polovici ostajata del neke *celote*, kar pomeni, kot pravzaprav že dolgo vemo, da imata skupno izvirno globino v nedoumljivem. V tem smislu dvojnost kljub medsebojnemu nasprotstvu obeh delov vendarle ostaja *dvoedinost*.

Vendar nas *ta* edinstvo, ki jo v končnem lahko zreduciramo na skupno zakoreninjenost v nedoumljivem kot

takem v njegovi splošnosti, tukaj ne more zadovoljiti, saj to ni *tista* edinost, ki jo iščemo. Moment racionalnosti, čeprav se v ustroju naše subjektivnosti izraža kot „razum“ oziroma „subjekt vednosti“, vendarle ne sovpada – kot smo že pokazali – s subjektivnostjo kot z bistvom neposredne samobiti. Poleg tega nas racionalnost, v kolikor se izraža v čistem momentu *zavesti* in *vednosti*, v čisti luči teoretične osvetlitve biti, ne osvobaja slepe neosmišljenosti predmetnega sveta in v njej ničesar ne spreminja; biti umirajoči „misleči trs“ vendarle ni nikakršna resnična in posebna tolažba. Kar pa zadeva moment iracionalnosti kot stihije čiste „neposrednosti“, smo se prepričali, da je kot taka pravzaprav nasprotna naši „sámosti“, tj. momentu, ki predvsem konstituira svojevrstnost neposredne samobiti; videli smo tudi, da se neposredna samobit – *moje* življenje, kakor je dano od znotraj *zame* (ali *sámo zase*) – po svojem bistvu upira temu, da bi se raztopila v brezpogojni biti, tj. v vseedinosti, saj ta sovpada prav z vsezaobjemajočo in vserezatapljajočo brezpogojno bitjo, in ljubosumno varuje svojo *lastno* bit kot *samobit*. Vzhodna, indijska rešitev, da bi lastno „sámost“ nadomestili z brezmejno splošnostjo (v *tat twam asi*, v zavesti „to si ti“, tj. „ti si v vsem“), da bi se na račun „sámosti“ raztopili v vseedinosti, v tistem, kar je „vse in nič“, in v njem našli končni mir in odrešitev, nam vseeno ne razodene *tiste* vseedinosti, ki jo iščemo oziroma h kateri izvorno težimo. V *pravi* vseedinosti bi moralo biti ohranjeno prav *vse*, se pravi tudi in predvsem naša lastna *samobit* v vsej njeni polnosti in metafizični globini.

Ali lahko v tistem, kar se nam neposredno razodeva v izkušnji, najdemo smernico, namig na realnost take, resnično zadovoljujoče notranje edinosti med „notranjim“ in „zunanjim“ svetom, *take* edinosti, v kateri bi bila ohranjena vsa intimnost, vsa neizrazljiva, pa vendar neodtujljiva prvotna vrednost, ki jo ima za nas naša lastna notranja samobit?

Tako smernico najdemo predvsem v pojavu *lepote*.

Lepota

Na tem mestu ne moremo razviti splošne teorije lepote (in to tudi ni potrebno). Tu moramo le načrtati, pa še to v kar najbolj strnjeni obliki, tiste plati vidika biti, ki jih imenujemo „lepota“ oziroma „lépo“ in ki so neposredno povezane s splošnim potekom naših razmišljanj.

Ne da bi poskušali določiti, kaj sploh je „lepota“ oziroma „lépo“, moramo poudariti predvsem dva momenta, ki sta navzoča v tistem, kar dojemamo kot „lépo“ oziroma kar zaznavamo „estetsko“. Prvi izmed teh momentov je nujno navzoč v vsem, kar zaznavamo estetsko in doživljamo kot lépo, to je moment, ki konstituira estetsko percepcijo kot tako. Drugi moment pa je nujen moment lepega, kakor nam je dano v umetniškem delu, tj. lepega kot predmeta umetnosti.

Vse „lépo“, vse, kar zaznavamo estetsko, je *predvsem* neka nepretrgana, zlita, z *notranjo edinostjo* prežeta celota. Lahko ima – in celo mora imeti – raznolik ustroj, a členi oziroma deli te raznolikosti (na primer posamezne poteze lepega obraza ali pa gore, hiše, zelenje, svetloba, nebo lepe pokrajine in podobno) imajo moč in pomen ne sami po sebi, ampak le kot integralni, medsebojno neločljivo povezani momenti *celote*, ki je neka nepretrgana, *notranje povezana* edinost. *Lépo* je vedno „*podoba*“, „*slika*“, *neanalizirana celota* – predmet čistega čutnega motrenja in ne analitične, razbirajoče misli. (To je najbolj očitno v vizualno lepem – v primeru narave, slike, skulpture, lepega obraza ipd., vendar povsem enako velja za lépo v glasbi in poeziji.) Če se omejimo na pojme, ki smo jih definirali v prvem delu naših razmišljanj, lahko rečemo, da je lépo v tem smislu *metalogična edinost*, *saj nam je nazorno dano* in *ga motrimo* v njegovem čutno danem ustroju oziroma skozi njega. Morda celo vedno in povsod, kjer se nam uspe otresti običajne težnje po *predmetni interpretaciji* realnosti, se osvoboditi tega, da nehote v podobah prepoznavamo zgolj kazalce predmetne

realnosti, ki v tem primeru za nas razpade na posamezne stvari in lastnosti, ki jih izražamo s pojmi, in se osredotočiti na preprosto motrenje realnosti v njeni *neposredni konkretnosti*, vedno in povsod, kjer smo sposobni – tako kot otroci, ki brez razmišljanja hlastno sprejemajo podobe življenja – *čiste izkušnje realnosti* zunaj vsakršne intelektualne analize, realnost dojemamo kot lépo. Pravi umetnik ima sposobnost, da nam realnost pokaže prav v tej nazorni neposrednosti in nam tako omogoči, da začutimo novost, pomenljivost – *lepoto* – tudi tistega najbolj vsakdanjega, prozaičnega, znanega in navadnega.

S tem je povezan drugi moment. Značaj enolite, celostne, nedeljive in vseprežemajoče edinosti „lepega“ (ki lépo približa organski edinosti) se krepi in postane še posebej izrazit, kadar se izraža v notranji usklajenosti in sorazmerju posameznih sestavnih delov edinosti, ko to edinstvo doživljamo kot neko *harmonijo*. Ta element harmonije lepemu podeljuje notranjo zaključenost, neko spokojno samozadostnost in s tem neko absolutno notranjo vrednost. Zaradi tega momenta – ki je, kot rečeno, nujen element slehernega umetniškega dela, tj. vsega lepega, *kar* človek ustvari z namenom, da bi dosegel učinek lepega –, se „lépo“ nekako *iztrga iz ustroja predmetnega sveta* (v katerem ni samozadostnih delov, ni ničesar zaključenega, saj je vse le fragment, ki svojo polnost črpa iz povezave z vsem drugim, iz svoje odvisnosti od vsega drugega) in sólo zase, neodvisno od vsega preostalega, postane nosilec neke skrajne, najgloblje, vseprežemajoče in večne edinosti biti. Lepoto (utelešeno v lepi ženski podobi) v tem smislu ustrezno opiše Puškin:

Vsa je soglasje očarljivo
in vzvišena je nad strastmi;
ponižno, vdano, sramežljivo
z lepoto čudežno žari.⁴⁵

45 Verzi iz Puškinove pesmi *Krasotica* (prev. M. Klopčič).

Oba omenjena momenta skupaj lépo iztrgata iz predmetnega sveta, ga po eni strani osvobajata značaja delnosti, nepolnosti, nezaključenosti in nedovršenosti, ki je značilen za vse posamezno v ustroju predmetnega sveta, po drugi strani pa ga osvobajata značaja grobe, slepe, notranje neosmišljene *faktičnosti*, s kakršno nam je dana predmetna bit. „Lépo“ postane nosilec samozadostne vrednosti, samoutemeljenosti biti, njene lastne notranje *veljave* in v tem smislu „duhovnosti“ (glej 7. poglavje). *Imanentno bistvo lepote je v tem, da v njej v zunanji podobi biti neposredno in nazorno zaznavamo njeno absolutno vrednost, njeno osmišljenost in notranjo utemeljenost.* Zato je lépo *neproblematična, nevprašljiva* bit; vprašanje „zakaj“ ali „čemu“, tj. „s kakšnim razlogom“ (pri čemer pojem razloga razumemo v vsej njegovi globini), je neumestno tam, kjer se notranja „utemeljenost“ imanentno razkriva v samem pojavu in je v njem vsebovana.

Isto bomo povedali, če rečemo, da je lépo *izrazno*. Vse, kar doživljamo kot lépo, ni zgolj grobo, golo *dejstvo*, ki nam ne daje ničesar razen samega sebe in se nam – nerazjasnjeno s strani neke višje, razumske nujnosti, neke notranje jasnosti in osmišljenosti – preprosto agresivno, že kar nesramno in nelegitimno vsiljuje, zahteva, da ga priznamo, čeprav sólo ne premore nikakršne notranje prepričljivosti in avtoritarnosti. Nasprotno, lépo je tisto, kar „očara“, kar nas notranje „privlači“, kar v nas izzove priznanje prav zaradi svoje notranje prepričljivosti in osmišljenosti. V obličju lepega smo notranje *spravljeni* z bitjo, saj nam razkriva oziroma imanentno nosi v samem sebi skrajno globino, temeljni, notranje očitni in za nas „prosojni“ razlog biti.

Če se zdaj vprašamo: kaj *pravzaprav* izraža lépo, kaj nam razodeva, o čem govori, je bistveno, da se zavedamo, da je narava lepega taka, da se ta „*kaj*“ *ne da izraziti z nobenim pojmom*. Estetsko dojemljivi bralec, ki mu je znana estetska izkušnja, nas bo osvobodil dolžnosti spodbijati nesmiselno mnenje, ki je v protislovju s samo estetsko izkušnjo, na-

mreč mnenje, da lépo (na primer v umetniškem delu) izraža neko s pojmom izrazljivo abstraktno misel, da ima neko prozaično in izrazljivo „vsebino“ (ki je kot taka neodvisna od umetniške forme), da nam nudi neko praktično koristno „načelo“ oziroma nekakšen „moralni nauk“. Nasprotno, to, kar lépo izraža, je preprosto *realnost sama*, realnost v njeni abstraktno-neizrazljivi konkretnosti – v njeni *bitnostni nedoumljivosti*. Estetsko doživeti realnost – pa čeprav v njeni najmanjši, delni manifestaciji – pomeni imeti *živo, nazorno-prepričljivo izkušnjo njene nedoumljivosti, njenega sovpadanja z nedoumljivim*. To, na kar bi skozi vsa naša razmišljanja radi usmerili bralčevo pozornost s pomočjo težkih in zapletenih sodb, in sicer na nedoumljivost realnosti kot take oziroma, naj še enkrat ponovimo, na sovpadanje *samih pojmov* konkretne žive realnosti in „nedoumljivega“, je popolnoma neposredno dano v poljubni estetski izkušnji, ki nas vpotegne v stihijo nedoumljivega, nam omogoči, da dihamo njegov zrak, nas prisili, da začutimo vso njegovo veljavo, njegovo sovpadanje z avtentično, konkretno polnostjo realnosti. V tem smislu ni boljše in preprostejše ovrzbe mnenja, ki *realnost istoveti s predmetno dejanskostjo* (tj. s tisto sliko biti, ki jo sestavimo s pomočjo intelektualno-logične *interpretacije* realnosti in zreduciramo na goli *sistem* s pojmi izrazljivih *definicij*), kot je preprost sklic na tisto podobo in značaj realnosti, ki sta nam dana v estetski izkušnji. Na tem mestu ni nikakršne potrebe, da bi to podrobneje razvijali. Lahko se sklicujemo na tisto, kar smo že razvili skozi analizo pojma „realnosti“ v vsej njeni globini in polnosti – za razliko ne le od predmetne biti, ampak tudi od brezpogojne biti (3. poglavje, 4. del). Vse primere, s katerimi smo tam ponazarjali pojem realnosti kot edinosti, ki zaobsega tako notranje življenje spoznavajočega kot tudi vsebino spoznavanega, realnosti kot vsezaobjemajoče polnosti konkretnosti, smo si pravzaprav sposodili na estetskem področju oziroma na področju izkušnje, ki meji na

estetsko izkušnjo. Realnost v njeni neposredni konkretni polnosti, globini in življenjskosti ter realnost, o kateri nam govori estetska izkušnja, v nekem smislu (podrobnosti tega odnosa moramo na tem mestu pustiti ob strani) sovpadata med seboj.

To je neposredno povezano s korelacijo, v zvezi s katero smo se morali dotakniti pojava „lepote“. *Lepota je najbolj neposredno in nazorno prepričljiv dokaz neke skrivnostne sorodnosti med „notranjim“ in „zunanjim“ svetom* – med našo notranjo in neposredno samobitjo ter pratemeljem zunanjega, predmetnega sveta. Ta edinost se nam neposredno razkriva – oziroma, natančneje, mi razpolagamo z neko zunanjo manifestacijo te iskane, globinske edinosti – v sleherni estetski izkušnji: estetska izkušnja nas prepričuje, da taka edinost *je*, da jo *lahko* in da jo tudi *moramo* najti – kljub vsej neovrgljivo-očitni *faktični* disharmoniji in razdoru med tema dvema svetovoma.

Vrnimo se še enkrat k temeljnemu dejstvu, da je lepota (v naravi in umetnosti) nujno *izrazna*, da *nekaj izraža* (in zdaj že vemo, *kaj točno* izraža: realnost v njeni nedoumljivosti, v nekem njenem konkretnem vidiku). „Izraznost“ lepote z drugimi besedami pomeni (glej 6. poglavje, 1. del), da se v njej nekaj „notranjega“ („izražanega“) v realnosti *razodeva* v „zunanjem“ („izražajočem“), to pa označuje najbolj prvotno (tj. takšno, ki se je ne da zreducirati na nič drugega) korelacijo med „notranjim“ in „zunanjim“ slojem realnosti, ki smo jo našli v *razodetju „tija“*. Vse „lépo“, vse, kar se nam razodeva v estetski izkušnji, v tem smislu doživljamo kot nekaj sorodnega živemu, človeškemu bitju – kot nekaj sorodnega naši lastni notranji samobiti. Je nekaj „duši-podobnega“, nekaj, kar ima neko „notranjo vsebino“, „notranjo realnost“, ki se *izraža* oziroma *razodeva* v zunanji podobi – podobno kot se naša „duša“ (oziroma nagovarjajoči nas „ti“) „izraža“ v mimiki, pogledu, nasmehu, besedi. Lépo (v naravi in umetnosti) nam nekaj „govori“, „sporoča“, pošilja nam

znamenje neke tajne, skrite, žive globine realnosti, mi pa z lepim (z lepoto narave ali obraza, s sliko, kipom, hramom ali glasbenim delom) v nekem smislu „občujemo“ – kot občujemo z drugim, z bližnjim. V zunanji realnosti uziramo nekaj podobnega naši intimni globini, naši skriti samobiti; v trenutku estetskega užitka se ne čutimo osamljeni, nasprotno, v obdajajoči nas zunanji realnosti prepoznavamo neko „pradomovino“ naše „duše“, tega osamljenega potepuha v predmetnem svetu.

Seveda ima pozitivistično nastrojeni bralec (tj. bralec, pripravljen priznati le predmetno realnost) že zdavnaj pripravljen običajen, šablonski ugovor zoper naša razmišljanja. V estetskem doživljanju, bo porekel, se predajamo nekakšni iluziji; naša lastna občutja, razpoloženja in čustva samovoljno „prenašamo“ na objekt (na naravo ali umetniško delo), jih „vnašamo“ vanj, ga „oživljamo“. Zato sta tako umetnost oziroma umetniška ustvarjalnost kot zaznavanje lepote nekaj, kar spominja na otroško igro – gre za zabavo prestavljanja samega sebe v imaginaren, izmišljen svet. Za ta zdravorazumski meščanski ugovor je uslužna filozofska misel (še posebej nemška filozofska misel na prelomu iz 19. v 20. stoletje) ustvarila ustrezno teorijo t. i. *Einfühlung*, teorijo „vživetja“ [вчувствование] oziroma „oživljanja“ [одушевление]. Ni se nam treba spuščati v podroben pretes tega šablonskega ugovora „zdrave pameti“ in njemu ustrezne estetske teorije (oziroma njenih številnih različic, od katerih pravzaprav nobena ne ustreza splošni drži te usmeritve). Dovolj je, če pokažemo, da si ta ugovor – podobno kot recimo materializem – preprosto „izmisli“ *ad hoc* razlago, s katero želi upravičiti omejenost in slepoto temeljne instinktivne drže, ne da bi pri tem upošteval realna dejstva, tj. tisto, kar je resnično dano v estetski izkušnji. V praksi še nikoli nihče ni mogel pokazati, kako človeku uspe ta zvita samoprevara in kako se pravzaprav udejanja; v estetski izkušnji sami ni niti najmanjšega namiga na to, da

človek iz samega sebe potegne občutja in jih vtisne v objekt, da bi mu bila ta naposled „dana“ v samem predmetu. To je čista pozitivistična in materialistična mitologija. Nepristranska fenomenološka, tj. čisto opisna analiza estetske izkušnje nam govori nekaj povsem drugega: ta izkušnja pravi, da človeški duh v estetski izkušnji najde „gotovo“, tj. v ustroju same realnosti neposredno dano *izraznost*, v kateri se mu neposredno razodeva notranja veljava, osmišljenost, duši-podoben značaj realnosti; ne gre torej za to, da človek nekaj svojega „vtiska“ v realnost, ji vsiljuje nekaj tujega, temveč nasprotno – realnost *nam* vsiljuje lasten ustroj opisanega značaja, nas z njim „okuži“. Pri tem je naša lastna aktivnost omejena – lahko se le umetno zapremo na vpliv realnosti, postanemo neobčutljivi zanj, ali pa, nasprotno, svobodno razpremo našo zavest za ta vpliv in v sebi razvijemo dojemljivost zanj.

To seveda ne pomeni, da imata narava ali umetniško delo v sebi nekaj, kar je dejansko istovetno s človeško „dušo“ ali „duhom“, prav tako ne zanikamo vloge „izmišljije“ (natančneje – metaforičnega mišljenja „po analogiji“) v intelektualnem izrazu estetske izkušnje. To, kar nam je dano v estetskem objektu, je prav nekaj „duši-podobnega“ oziroma „duhu-podobnega“; realnega ustroja te izkušnje človek z besedami ne more izraziti drugače, kot da ga prisposodablja, izenačuje (v poeziji in mitologiji) s pojavi človeškega duševnega in duhovnega življenja. (V nadaljevanju bomo sami primorani omeniti pravi pomen „iluzornosti“ estetske izkušnje.) Vendar tako prisposodabljanje in izenačevanje objektivnega s subjektivnim – da ne omenjamo *ad hoc* izmišljenega „vtiskanja“ v objekt nečesa, kar je misljivo zgolj kot subjektivno doživljanje – ne bi bila mogoča in misljiva, če ne bi temeljila na neki *objektivni podobnosti*. Nihče ne more kroga „prisposodobiti“ trikotniku, še manj pa svoje radosti ali žalosti „kvadratnemu korenu števila 2“. Ko pa rečemo, da je pejsaž „otožen“ oziroma „radosten“, da melodija 3. Beethov-

nove simfonije uteleša epopejo junaškega boja človeškega duha, melodija zadnjega dela 9. simfonije pa opoj brezmejne radosti, da nam Rembrandtove sence omogočajo začutiti metafizično, duhovno globino biti ipd., se popolnoma jasno zavedamo, da so te, metaforično izražene analogije utemeljene v realnem objektu samem. Posebno pozornost si zasluži tudi dejstvo, da „metafora“ (dobesedno: „prenos“) lahko *poteka tudi v nasprotni smeri*, in sicer od kategorije čutno dojemljive, prostorsko zunanje biti k značaju človeških duševnih oziroma duhovnih stanj. Od kje nam sposobnost, da sploh razumemo pomen takih „prisposodobitev“ kot recimo „padec“, „vzpon“ človeške duše, njena „praznina“ oziroma „polnost“, „duševni vzgib“, „razcvet“ in „ovenelost“ duše, njena „površinskost“ in „globina“, „tok“ oziroma „tek“ življenja in celo „*vplivanje*“ človeškega duha (kar dobesedno pravzaprav pomeni „vlivanje“)? Na splošno lahko rečemo takole: ker vse človeške besede v prvotnem pomenu označujejo nekaj nazorno-prostorskega, že sama *možnost* njihove uporabe v „prenesenem“ psihološkem pomenu predpostavlja neko globljo realno podobnost oziroma sorodnost med „zunanjo“ in „notranjo“ bitjo. Seveda nam tudi tu teorija, ki skuša ustreči našim predsodkom, uslužno ponudi „preprosto“ – preveč preprosto, tj. tako, ki kazi in poenostavlja – razlago, da gre tu pač le za analogijo med človeškimi „občutji“, ki spremljajo zaznavanje realnosti. V odgovoru se bomo omejili na Bergsonov komentar: „Ne bomo podlegali prevari iluzije. Obstajajo primeri, ko prav jezik podob natančno izraža bistvo zadeve, medtem ko jezik abstraktnih pojmov ostaja prilepljen na vidno površino stvari.“

Naj povzamemo. Dejstvo „lepote“ oziroma „estetske izkušnje“ nedvomno priča o globoki *notranji sorodnosti v sami strukturi* objektov „zunanje“ in „notranje“ izkušnje, o neki edinosti med zunanjo predmetno bitjo in notranjo „samobitjo“. Še več: estetska izkušnja sama, estetsko doživljanje je kot tako neko posebno stanje biti, v katerem se *zabriše*

meja med „objektivno“ bitjo in „notranjo“, „subjektivno“ bitjo. Kljub neskončni raznolikosti objektov in form estetske izkušnje, „tem“ in „stilov“ umetniškega ustvarjanja, je estetska izkušnja še vedno sposobna našemu pogledu razkriti tisto dimenzijo oziroma plast realnosti, o kateri ne moremo več na splošno reči, ali gre za nekaj „subjektivnega“ ali „objektivnega“, ampak lahko rečemo le – in zdaj že vemo, kaj pomeni ta logična forma –, da je ta realnost objektivna *in* subjektivna obenem oziroma da ni *ne* objektivna *ne* subjektivna. V izkušnji „lepote“ se nam razodeva po svojem bistvu nedoumljiva edinost realnosti kot take (onstran kategorij zunanjega in notranjega, objektivnega in subjektivnega), z drugimi besedami, razkriva se nam globoka, skrivnostna – „prozaično“ nerazložljiva, a v svoji skrivnostnosti vendarle povsem očitna – *sorodnost* med intimnim svetom človeške duševnosti in osnovo tistega, kar se nam kaže kot zunanji svet predmetne realnosti.

Na osnovi tega, kar smo do zdaj povedali, bi se komu lahko zdelo – in človeškemu duhu se je zdelo že mnogokrat –, da pojav lepote prinaša rešitev tragične uganke, ki muči človeško srce, da nam ponuja izhod iz dvojnosti, iz ontološke disharmonije, ki tvori bistvo tragizma človeškega bivanja. A na žalost ni tako. V tem primeru ni teorija tista, ki nas sooča z resnico, ampak je to življenje *sámo*: sooča nas z občutkom „iluzornosti“, „neresnosti“, nezadostne *ontološke utemeljenosti* tistega, kar se nam razodeva v estetski izkušnji. Res je, da se nam v njej razodeva neka pristna realnost, a ta realnost je nekako „površinska“, ne zaobjema celotne globine biti. Lepota se nanaša bolj na „obličje“ realnosti kot na njeno bistvo, na jedro, ki v celoti določa njeno strukturo. Res je, da lepota, ki se je resno in iskreno zavedamo, ki jo izkušamo v našem življenju, namiguje na neko globljo skrivnost biti, na neko značilnost njene skrajne globine, vendar gre pri tem zgolj za namig, za pričevanje o njej, lepota sama pa ostaja uganke, ki nam ne

pojasni, kako naj tisto, o čemer priča, uskladimo z ustrojem realnosti. Kako pogosto recimo „božanski“, ganljivi lepota ženskega obraza ustreza pusta in površna, „prozaična“ duša! Celo tisto, kar imenujemo „duševna lepota“, pogosto ne dosega skrajne globine človeškega duha, temveč zgolj prikrija globljo disharmonijo, nesoglasje, brezobličnost ali celo grdoto. Vsa lepota narave – pa naj bo to lepota mogočne divje zveri, recimo tigra, vzvišena lepota oceana, ki mornarjem grozi s smrtjo, ali pa lepota tropskega pejsaža, ki v sebi skriva grozote vedno mogočega potresa – je nasploh lepota zunanje podobe bitja in stvari, pod katero se skriva kaos razdejanja, disharmonije, borbe in smrti. Tudi umetnika samega – človeško bitje, ki živi v stihiji lepote in je z njo omamljeno – ta stihija le v redkih trenutkih njegovega življenja (pa še to nikoli povsem do konca) notranje razsvetljuje; praviloma v njem vedno ostaja (tj. v njegovi pravi celostni samobiti, kot se izraža v njegovem notranjem in zunanjem življenju) taista temna, neosmišljena, notranje izpraznjena realnost čiste subjektivnosti, kot jo najdemo v vseh drugih ljudeh: „takrat od vseh sirot mogoče / je on največji siromak“.⁴⁶ Lepota kot taka ga ne osvobaja rušilnih moči zla, ne tragizma človeškega življenja. Lepota kot taka je nevtralna, v nekem smislu ravnodušna do dobrega in zla. Oznanja neko potencialno harmonijo biti, hkrati pa mirno sobiva z njeno aktualno disharmonijo; še več, lepota, kot je pronicljivo dejal Dostojevski, v sebi združuje „božansko“ in „hudičevo“ – kajti povsod tam, kjer nas nekaj zapeljuje s svojim varljivim videzom, imamo opraviti z demoničnim principom. Konkretno, s pretresljivo prepričljivostjo se je to nesovpadanje lepote – *estetske* harmonije – s pristno, *pomirljivo* in *odrešujočo bitnostno* harmonijo odrazilo v tragični življenjski izkušnji Botticellija, Gogolja in Tolstoja. Rekli bi lahko takole: lepota je znak potencialne harmonije biti, poroštvo *možnosti*, *misljivosti* njene aktualne, do konca udeja-

46 Verz iz Puškinove pesmi *Pesnik* v prevodu M. Klopčiča (op. prev.).

njene harmonije; če bi bil svet v celoti lep, bi bil tudi v celoti harmoničen, notranje usklajen in ne bi poznal tragičnega nesoglasja in razklanosti. Sanje o končni preobrazbi sveta so potemtakem sanje o popolnem zmagoslavju lepote v njem; a to so le sanje, ki jim nasprotuje grenka realnost notranje neusklajenosti, razklanosti biti. Lepota je zgolj odsev „raja“, ontološke zakoreninjenosti celotne realnosti v božanski vseedinosti; ta odsev nas v grešnem, padlem, zaradi notranjih protislovji razpadajočem „zemskem“ svetu očarjuje, ponuja nam spodbuden namig na možnost povsem drugačne biti in s tem na ontološki pratemelj te možnosti. A lepota kot taka sama še ni ta izvorna, ontološko trdna in globinska edinost, ki jo iščemo.

Prvotna edinost kot pratemelj biti

Vse do zdaj prehojene poti k vseedinosti biti – k notranji usklajenosti in notranji sorodnosti med intimnim svetom našega notranjega življenja in ravnodušnim, mučnim predmetnim svetom zunanje realnosti – so potemtakem le ozki in majavi mostovi čez prepad, ki nam še naprej zija pod nogami; pogled v njegovo globino povzroča mučno vrtočlavo. To, da je vseedinost biti počena, razklana, notranje protislovna in antagonistična dvoedinost (tj. da razpade na dve raznovrstni in med seboj sprti polovici, ne da bi prenehala biti edinost), je, kot že rečeno, preprosto *dejstvo*, ki ga ne bomo odpravili z nobenim razglabljanjem. V kolikor gre za čisto teoretično razlago sveta, so dejstva pač dejstva in jih ne moremo, kot pravijo Nemci, *hinwegräsonnieren* (odstraniti z razmislekom). Zapopadenje edinosti prav kot avtentične vseedinosti si je mogoče zamisliti le s popolnoma drugačnega izhodnega gledišča, s povsem drugačne perspektive, perspektive, ki na neki način pušča za sabo sleherno faktičnost kot tako, o čemer bomo spregovorili v nadaljevanju. Zaenkrat si to izvorno edinost lahko zamišljamo le

kot edinnost *jedra* oziroma pratemelja – kot edinnost točke, v kateri kljub vsej neusklajenosti ta dva svetova *konvergirata*, se v svoji skrajni globini oziroma daljavi ujameta.

Tudi za najbolj raznovrstno bit je najbližja *možnost točke* take *konvergence* dana v *globinski dimenziji* biti, in sicer v neskončnosti te dimenzije. Slehera nam dostopna bit – ne glede na to, da nam je v tej dostopnosti *imanentna* in očitna – je obenem tudi (kot smo se prepričali v prvem delu naše analize) vedno nekaj *drugačnega* in nekaj *več* kot vse, kar v njej lahko zapopademo, in sicer je *neskončno več*, kar pomeni, da je potencialno tudi nekaj *neskončno drugačnega*. Je tudi vse tisto, kar je v svoji, pred nami skriti realnosti; je tudi tisto, kar razumemo pod „*globino*“ biti. Vse imanentno je obenem transcendentno; transcendentno v njej pa je prav kot tako po svoje že tudi imanentno: skrito, neznano se nam kot takšno, tj. v svoji realnosti, razodeva z vso očitnostjo. Za sleherno stvarjo in slehernim pojavom se nahajajo neskončne, nam nedostopne daljave oziroma globine, ki so nam *kot takšne* popolnoma neposredno dane. *Alles ist weit und nirgends schliesst sich der Kreis* (R. M. Rilke).⁴⁷

Prav iz neposrednega uzrtja tega se rojeva metafizična zavest, v primerjavi s katero je slehera empirično-racionalna vednost, sleherno intelektualno posedovanje nečesa kot *določene* in *omejene* biti le drugoten, fragmentaren, ločen odsek. Ta korelacija ustreza dejstvu, da bit v svojem temelju in v vsezaobjemajoči polnosti svojega ustroja vedno in povsod sovпада z *nedoumljivim*.

V nedoumljivem – v neskončnih globinah, ki so nam v svoji določenosti nedostopne, še več: v globinah, ki *po svojem bistvu* presegajo vse določeno – *je na splošno vse mogoče*. Resnično modri in daljnovidni umi so se – celo v okviru ozke znanstvene drže – tega vedno zavedali. Veliki francoski fizik Arago je nekoč dejal: „Onkraj področja matematike (mi bi lahko dodali: onkraj čiste racionalnosti kot take) bi

47 Vse je razprto in nikjer se ne sklene krog (*Soneti Orfeju*).

se bal uporabljati besedo 'nemogoče'.“ Še več, ne samo, da je v neskončnih transcendentnih globinah biti vse mogoče, ampak so, kot smo videli, že same te globine *naročje vsezaobjemajoče, čiste možnosti in zmožnosti*, ki presega sleherno določeno bit. Istovetenje tudi najsplošnejše lastnosti nam dostopne biti z njeno globinsko strukturo, tj. strukturo, ki jo prežema vse do *skrajnih globin*, bi bilo povsem neupravičeno in bi zgolj pričalo o naši duhovni omejenosti. Prav to je bistvo večne zablode sleherne *racionalne* („dogmatične“, kot bi rekel Kant) metafizike. Pripisovati absoluten, brezpogojen in brezmejen pomen dejstvu, ki določa naše življenje – dejstvu, da bit razpada na dva raznovrstna in nasprotujoča si svetova –, bi bilo prav zaradi tega neupravičeno in preuranjeno.

V nedoumljivem in neskončnem pa je prav lahko tudi zabloditi; nedoumljivo je namreč v svojem neposrednem vidiku temen prepad, v katerega le nemo in nemočno strmimo. Katero pot moramo ubrati, v kateri smeri iti, da bi našli izvorno edinstvo, tj. mogočo točko konvergence med notranjim in zunanjim svetom? Ni treba še enkrat poudarjati, da nas nobena iskanja na poti „objektivnega“, tj. *predmetnega* spoznanja ne bodo pripeljala do cilja – tudi če bi dosegli neskončnost, bi vseeno ostali v enem izmed teh dveh svetov in ne bi prestopili njegovih meja. Tudi če bi se nam zdelo, da smo na tej poti dosegli skrajni, absolutni pratemelj – tj. tisto, čemur se v jeziku vere reče „Bog“ –, bi se kaj kmalu pokazalo, da je to iluzija oziroma zabloda; v obličju gole, temne *faktičnosti*, ki je bistvena lastnost predmetne biti kot take, bi neukinljive zahteve, ki izvirajo iz globine naše neposredne samobiti, našega osebnega življenja, ostale neizpolnjene. Razpoka, ki preči celotno naše življenje, bi ostala nezaceljena. To je razlog, zakaj noben, pa naj bo še tako globok in pronicljiv poskus metafizike, da bi „racionalno“ utemeljila „*objektivno*“, „*predmetno*“ *bit Boga*, „duše“ ipd., nikoli ne bo zadovoljil religiozne misli, potešil religioznega

hrepenenja človeka, ki jih občuti celo kot nekakšno norčevanje, skrunjenje svetinje „srca“. Prav tako je jasno, da nas sleherno poglobljanje v našo neposredno samobit, v naše „notranje življenje“, v kolikor pri tem ostajamo v okviru *subjektivnosti*, lahko vodi proč od iskane spravljive edinosti. Pred tragizmom življenja se lahko „*skrijemo*“ v svojo „lupino“ – *premagati* pa ga po tej poti ne moremo in tudi tam nas bo nekoč dohitel.

A če je iskanje končne edinosti biti *znotraj* subjektivnega sveta jalovo (ker je protislovno), pa nam vendarle neko nejasno, a v svoji nejasnosti vseeno prepričljivo občutje prišepetava, da edina pot, ki nas lahko pripelje do te končne, spravljive edinosti, vodi *skozi* neposredno samobit, *skozi poglobitev v svet notranjega življenja*. V tem smislu ima navodilo sv. Avgušтина – „vrni se vase, ne hodi ven; v notranjem človeku domuje resnica; in tam, kjer boš naletel na meje (znotraj sebe!), tam *preseži samega sebe* (*transcende te ipsum*)“⁴⁸ – splošen, načelen pomen. V resnici nas na to pot pošilja že sam cilj, ki smo ga izbrali. In kaj pravzaprav iščemo? Iščemo tisto skrajno *globino* biti, tisti temelj absolutne realnosti, v katerem bi bila naša neposredna samobit trdno zakoreninjena, v katerem bi naše notranje bistvo v vsej svoji posebnosti, z vsemi svojimi potrebami in zahtevami našlo varno zavetje, svojo pravo *domovino*, kjer bi se *lahko* počutilo varnega pred ravnodušnim in vedno ogrožajočim tujerodnim svetom predmetne dejanskosti. Ker pa govorimo o domovini duše, jo očitno lahko iščemo oziroma ponovno odkrivamo le v smeri same duše.

Te domovine, ki mora praviloma sovpadati z najglobljo edinostjo, s prvotno realnostjo biti, ni treba – in tudi ni mogoče – iskati v neskončnih daljavah. Dovolj je, da vsaj za hip jasno začutimo, da naš „jaz“, svet našega notranjega življenja, naše neposredne samobiti – kljub vsej njeni „subjektivnosti“, majavosti, neposredni „neosnovanosti“ –

48 Iz spisa *De vera religione* (op. prev.).

vendarle v nekem smislu povsem očitno in avtentično je, tj. je avtentična *realnost*. „Biti realnost“ pa pomeni izhajati iz neke *absolutne realnosti* oziroma biti v njej zakoreninjen; tudi najbolj nepomembno in neobstojno namreč ne bi moglo *biti*, če ne bi koreninilo v skrajni globini absolutne realnosti. To preprosto zavedanje – ozaveščenje te povsem očitne, a začuda tako redko dostopne resnice – povzroči neki nepričakovan, čudežni preobrat celotne situacije, v kateri se nahajamo. Tragizem našega najosnovnejšega, neposrednega metafizičnega občutja življenja je namreč prav v zavesti, da stojimo na robu prepada, ki nas je še ta trenutek pripravljen potegniti vase, oziroma, natančneje, da *visimo* nad tem prepadom. To, kar imenujemo „bit“ oziroma „realnost“, se nam kaže kot prav takšno „brezno“. Zakaj? Očitno zato, ker sami sebe dojemamo kot nekaj, kar je tej biti povsem tuje, kot nekaj, kar se je – po nekem nerazložljivem naključju – vzelo od nekod drugod kot ta prepad in se zato (*zaenkrat!*) nahaja na njegovem robu oziroma lebdi *nad* njim. Z drugimi besedami: samo zato, ker sami sebe *izključujemo* iz *biti*, smo se znašli v situaciji, v kateri je bit za nas *zunanj*i prepad, ki grozi, da nas bo pogoltnil. Treba pa je le obrniti to sodbo – moramo le ozavestiti dejstvo, da je ta „prepade“ pravzaprav bit in se spomniti na to, da tudi mi sami kot bivajoči izvirno nekako od znotraj pripadamo *tej biti* in smo v njej zakoreninjeni, in že bo naše metafizično občutje življenja dobilo popolnoma drugačno vsebino. Če smo sami v tej biti zakoreninjeni, to namreč pomeni, da *se ne moremo* „zvaliti“ vanjo in tam umreti; preprosto *se nimamo kam* „zvaliti“. Že samo dojemanje naše samobiti kot avtentične biti (v kolikor je ta zavest dovolj jasna in močna) nam razkriva tisto *praedinos*t, ki nam je neposredno primanjkuje in ki jo pogosto brezizhodno in mučno ter hrepeneče iščemo. Tisti, ki je vsaj enkrat samkrat zapopadel, pa čeprav zelo nejasno, to očitno resnico, se ne čudi njej, temveč nemočni zaslepljenosti naše običajne,

„razsvetljene“ zavesti, tj. tisti naivni in vztrajni omejenosti, ki kot nekaj nespornega zagovarja pozicijo „brezverstva“ oziroma, kot že vemo, pozicijo nepremagljivega absolutnega metafizičnega dualizma. Zavest, ki se ima za „razsvetljeno“ in „znanstveno“, ne verjame na besedo, za vse išče razlago, o vsem sprašuje „zakaj?“, „od kod se je vzelo?“. A v zvezi z nečim – in sicer prav najpomembnejšim – ta zavest *nikoli* ne vprašuje po vzroku, razlogu, izvoru, ampak je mirno prepričana, da gre za čisto, nepojasnjeno in nerazložljivo naključje. Razsvetljena zavest mirno pristaja na to, da je naš „jaz“, naša „oseba“, naše notranje življenje z vsemi potrebami, željami in sanjarijami nekaj, kar je po nekakšnem nedoumljivem naključju od neznano kje zatavalo v ta svet biti, v katerem nastopa kot povsem tujerodno, osamljeno, brezdomno bitje, ki je obsojeno na poraz in smrt. Vendar ali ni naša *oseba* kljub vsej svoji tujosti „svetu“ vseeno tudi realnost, ki ima kot vsaka realnost svoj „vzrok“, tj. ontološki razlog oziroma ontološki izvor svoje biti? Znanstvena zavest niti ne pomisli, da bi lahko zastavila to vprašanje. Če pa ga že zastavlja, pa že na samem začetku *sprevrže njegov pravi pomen*, s tem ko bit človeka kot neposredno razodevajoči se notranji svet – svet *neposredne samobiti* – zamenja z bitjo človeka kot „naravnega“ bitja, tj. kot posebnega predmeta v ustroju predmetnega sveta. In celo na to sprevrženo vprašanje pozna le komičen, nebogljen odgovor t. i. „evolucionizma“, ki pravi, da se je človek z dušo, razumom in osebnostjo „postopoma“, „polagoma“ „razvil“ iz nečesa, kar mu je povsem *nasprotno* – iz neke slepe, neosmišljene „amebe“ oziroma „protoplazme“. To je isto, kot da bi trdili, da se je, recimo, *krog* „postopoma“, „v nepredstavljivo dolgem času“ „razvil“ iz *trikotnika* ali *točke*! „Razsvetljena“ zavest s prezirljivo ironijo govori o „antropomorfizmu“ t. i. „verujoče“ zavesti. Mar nimamo pravice obrniti te ironije proti njej in spregovoriti o njeni lastni ujetosti v naivno mitologijo *pragmomorfizma* in *kozmomorfizma*?

Ne glede na to, kako trmasto „znanstvena“ zavest vztraja prvi svoji omejenosti, imamo mi še vedno pravico zagovarjati očitno resnico: če smo kot osebe, kot nosilci notranje realnosti neposredne samobiti še vedno osamljeni v obličju hladnega, brezdušnega in neosebnega, do nas ravnodušnega predmetnega sveta, če smo v tem svetu nemočni in nezaščiteni pregnanci in potepuhi, *je to zato, ker je naša domovina v drugi sferi realnosti*. Ker smo sami realnost, ker izviramo iz neke realnosti in smo zakoreninjeni v njenem naročju. In ne glede na oddaljenost te naše izvirne domovine, tega izvirnega metafizičnega zavetja pred tujim predmetnim svetom zunanje realnosti, imata oba – kot biti – očitno neki skupen izvor, obstaja neka njuna skrita praednost. Zato se nam tudi tisto, kar se nam neposredno kaže kot tesnoben, grozeč prepad, zdaj – zaradi tega neopaznega, a odločilnega premika v našem samozavedanju, ki nam je našo lastno bit razkril kot avtentično *realnost* – v vsej svoji globini razodeva kot nekaj, kar je prav tako zakoreninjeno v domačem temelju *prarealnosti*. Zato zdaj to ni več prepad, ampak *trdna tla*, ki so neločljivo – pa čeprav nevidno – povezana s tlemi, na katerih *stojimo*. Ne glede na to, v kakšnih miselnih kategorijah se trudimo izraziti razodeto metafizično zavest, njeno bistvo ostaja enako, in sicer gre za zelo jasno življenjsko občutje varnosti, nedotaknjenosti [сохранность] naše notranje samobiti v rodnem temelju *prarealnosti*.

Neki dvom pa vseeno ostaja nerazjasnjen. Prarealnost – pratemelj biti – se nam, kot vedno, razodeva v dveh zoperstavljenih in nasprotujočih si svetovih: v svetu našega lastnega notranjega življenja, naše lastne samobiti in v predmetnem svetu „zunanje“ realnosti. Recimo, da ima, kot smo se prepričali, prvi izmed teh dveh svetov – naše lastno bistvo in bit – *prav tako* ontološki izvor, pravo domovino v samem pratemelju biti. Vendar tudi drugi svet – nam tuj in sovražen svet predmetne biti – izvira prav od tam in je zakoreninjen v taistem pratemelju biti. Ni dovolj,

da imamo domovino nasploh – za to, da bi se počutili varne, moramo biti gotovi, da je ta domovina dovolj močna, da se bo vedno ubranila pred sovražniki, napadalnimi silami, oziroma drugače – da je *močnejša* od njej tujih in sovražnih sil. Ker te gotovosti nimamo, nas monistična zavest, da imamo na neki neviden in nerazumljiv način skupen pratemelj z nam tujo predmetno bitjo, kot taka še ne varuje pred tistim religiozno-metafizičnim dualizmom, o katerem smo govorili zgoraj. Metafizična domovina oziroma temelj naše duše bi se vseeno lahko izkazala kot relativno šibka, nemočna v obličju sil prarealnosti, kot se manifestirajo v neosebni, zunajčloveški in zatorej nečloveški podobi predmetnega sveta. Imeti moramo zagotovilo, da je tisti vidik pratemelja, ki pomeni *izvorno domovino duše, globlji, močnejši, izvirnejši in ontološko prvotnejši* od njegovega drugega vidika, ki predstavlja naročje oziroma temelj predmetne biti, da je torej dragocena, neodsvojljiva svojevrstnost tistega, kar tvori intimno bistvo naše neposredne samobiti, *bliže* in ustreznejše prarealnosti kot pa svojevrstnost nam tujega predmetnega sveta. A kako naj nekaj podobnega sploh dokažemo? In ali ni že samo iskanje takega dokaza izraz potrebe po tolažbi v obličju nasprotne, grenke resnice? Ali ni tukaj, kot pravijo Nemci, *der Wunsch der Vater des Gedankens* (želja oče misli)? Tu se še enkrat srečujemo z zbadljivo-zmagoslavnim mefistofelskim nasmeškom zavesti, ki je usmerjena na „objektivnost“, na trezno konstatiranje *dejstev*. Zdi se namreč, da dejstva nesporno pričajo o nasprotnem: o nemočnem ujetništvu naše duše – ne glede na to, kako ontološko globoke in večne so njene korenine – v krempljih sil predmetnega sveta, sil kozmične ureditve.

To veliko skušnjavo lahko premagamo, če se spomnimo na „*tretjo*“ vrsto biti, ki se nam je že razodela – na svet *duhovne* biti. Če se spomnimo dejstva, da duhovna bit ni zgolj zunanji, transcendentni temelj duševne biti, ampak

tudi moment, ki to duševno bit konstituira kot avtentično realnost (glej 7. poglavje, 3. del), bomo ugotovili, da smo se med svojimi razmišljanji o pratemelju neposredne samobiti (v kolikor nas je pri tem vodila zavest o *avtentični realnosti* slednje), že, ne da bi vedeli, nahajali v sferi *duhovne biti*.

Pratemelj [первооснова] kot prapočelo [первооснование], luč in življenje

Videli smo (7. poglavje), da je duhovna bit po eni strani globoko, notranje-intimno sorodna neposredni samobiti, da predstavlja njen pravi temelj (osnovo, na kateri se ta udejanja), po drugi strani pa da sega preko meja neposredne samobiti, da se ji zoperstavlja kot *objektivnost*. Gre torej za edino področje biti, ki v sebi združuje lastnosti tako *objektivnosti* kot *od znotraj* samorazodevajoče se biti in nekako od samega začetka presega nasprotje med predmetno bitjo in notranjo samobitjo. Bistvo [сущность] te objektivnosti je, kot smo videli, v tem, da je duhovna bit, v kolikor se nam v njej razodeva nekaj, kar ima pomen in vrednost samo po sebi, s tem že tudi temelj oziroma osnova, v povezavi s katero premagujemo subjektivnost, breztemeljnost in neosnovanost neposredne samobiti. Tisto, *kar je v sebi veljavno* [значимое в себе], je obenem tudi očitno v *pomenu notranje prepričljivosti in prosojnosti*, zato prav ono zagotavlja temeljni pogoj [основание] slehernega spoznanja biti nasploh in ga v tem smislu lahko razumemo kot skrajno prapočelo [первооснование] biti same. Če na področju duhovne biti sledimo tistemu, kar je vredno in veljavno samo v sebi in kar prav zato v odnosu do našega zavedanja življenja vrši funkcijo osmišljajočega *počela* [основание], in vztrajamo na tej poti do konca, do skrajne globine, se bomo dokopali do pojma vseutemeljujočega in zato tudi vsezobjemajočega *prapočela* [первооснование].

To prapočelo kot takšno ni le brezpogojno *samoočitno* –

vse sólo po sebi veljavno, notranje prepričljivo je obenem že tudi očitno –, ampak je *očitnost sama*, je resnica sama. Pojma očitnosti in resnice v tem primeru ne gre razumeti v običajnem, temveč v eminentnem, potenciranem pomenu. Resnica [истина] je le drugotno resnica spoznanja, pa naj bo to resnica „objektivnega“, tj. predmetnega spoznanja kot ujemanja naših misli in predstav z realnostjo, ali pa resnica kot odkrita navzočnost, samorazkritje, samorazodetje realnosti. Resnica [истина] je sama po sebi „resnica“ [правда] – *luč, ki razsvetljuje sólo sebe*. Če smo najprej v duhovni biti našli tisto, kar je *sólo po sebi resnično, notranje prepričljivo, skozinskoz prosojno*, potem to, tj. notranja svetlost oziroma razsvetljenost, predpostavlja tudi luč kot princip osvetljave; *resnično* [истинное] predpostavlja *resnico* [истина] sólo. Resnica [истина] je v tem smislu nekaj več kot edinstvo biti in spoznanja, je več kot luč spoznanja, ki razsvetljuje, ki obenem tej biti pripada in iz nje izhaja. V končnem resnica kot luč zunaj sebe predpostavlja temno, notranje neutemeljeno faktičnost tistega, kar razsvetljuje; če „luč“ izvira (tako kot vse drugo) iz biti, pa vseeno samo *od zunaj* dosega realnost spoznavanega in jo od zunaj osvetljuje, kar pomeni, da ta realnost notranje ostaja nerazsvetljena. V tem smislu resnica [истина] torej ni resnično prapočelo. Nasprotno, integralna resnica [истина] oziroma *resnica* [правда], ki smo se je tu šele dotaknili, je resnično *prapočelo*. Kot taka, se pravi kot *osmišljajoče* počelo biti, kot njen smisel, je resnica edinstvo *biti in zakona* – razlog biti, ki jo utemeljuje tako, da razkriva njeno *zakonitost*. A ker je ta resnica [правда] bivajoča resnica, tj. *realnost*, je prav ona hkrati že tudi *najgloblja, najbolj prvotna* oziroma, natančneje, *absolutno prvotna realnost*. V tej realnosti ni več nikakršne slepe nujnosti oziroma faktičnosti – ničesar, kar bi se nam nezakonito in *nasilno* vsiljevalo in *zahtevalo* naše priznanje. Nasprotno, ta realnost je tisto, kar je samo v sebi „pristno“, „pravilno“, kar v sebi skriva svoj veljavni vzrok oziroma z njim sovпада.

Resnica [истина] v tem globljem, prvotnem pomenu nika-
kor ni nekakšen zgolj teoretično-filozofski „mejni pojem“. Modrost preproste ruske besede „*resnica*“ [правда] – v dvo-
edinem pomenu „resnica – resnica“ [правда — истина] in
„resnica – pravičnost“ [правда — справедливость] (oziro-
ma „upravičenost“) – priča o tem, da je resnica [истина] v
tem smislu tisto, čemur služi sleherni korak našega življenja,
v kolikor motivacija izvira iz naših skrajnih globin, tisto,
kamor so usmerjena vsa naša prizadevanja, v kolikor se za-
vedamo njihovega *skrajnega*, globokega bistva [существо].
Kajti tisto, kar pravzaprav v življenju iščemo, je prav ta živa
resnica [правда] – nekaj, kar je samo po sebi vredno, kar
je pristna, „pravilna“, „resnična“ bit. S tem ko smo doumeli
skrajno *počelo* kot *resnico* [правда], smo doumeli tudi re-
snični, najgloblji *pratemelj* vsega bivajočega.

Pratemelj biti, ki smo ga tu iskali, tako ni neka čisto fak-
tična sila biti, ni zgolj njen najgloblji realni, večni *temelj*,
ampak je osmišljajoče *prapočelo* biti – to, kar je samo v sebi
resnica [правда]. In tako smo prispeli do odgovora na naše
dvome. *Prarealnost* oziroma *pratemelj* biti, ki je njeno *pra-*
počelo, je *smisel*, je nekaj več in nekaj drugačnega kot neo-
sebno, temno, notranje neosmišljeno naročje predmetnega
sveta. Kot *luč resnice* [правда], tj. kot tisto, kar notranje
utemeljuje bit, kot edinstvo *realnega* in *idealnega* vzroka, po-
čela [основание], je *močnejša, globlja in pomembnejša od*
vsega faktičnega – in prav zato je tudi bližja, bolj sorodna
nam oziroma naši samobiti (kljub vsej njeni nestabilnosti)
kot pa neosebni in neosmišljeni predmetni biti. V tem, da
naša subjektivna neposredna samobit za nas predstavlja
edina vrata, ki vodijo k *duhovni* biti, v globini katere lahko
najdemo *pratemelj* kot *osmišljajoče prapočelo*, je *neizpod-*
bitna ontološka prednost naše notranje samobiti (ne glede
na njeno šibkost) pred celotno zgolj faktično predmetno
bitjo. V nadaljevanju bomo videli, da resnična uganka ni v
tem, na kakšen način je naše notranje bistvo lahko sorodno

pratemelju biti, ampak le v tem, kako je iz tega pratemelja sploh lahko vzniknil predmetni svet z vsem, kar nas v njem straši in odbija.

Isto stvar imamo v mislih, ko pratemelj (v pomenu prapočela) imenujemo „*praživljenje*“ – *živi pravir življenja*. Jasno je, da tu ne gre za opredelitev njegovega bistva („definicija“ v točnem, logičnem pomenu je tu absolutno nemogoča), ampak za metaforični namig, s pomočjo katerega želimo označiti tisto, kar iščemo, in sicer na osnovi poti, po kateri se mu približujemo, oziroma zahtev, ki jih nanj naslavljam. K njemu prodiramo skozi *duhovno bit* kot nekaj, kar je veljavno samo po sebi oziroma, natančneje, kar je *veljavnost sama*; pratemelj kot *resnica* [правда] je prvotni vzrok in smisel vsega našega življenja in je v nekakšnem bitnostnem sorodstvu z njegovim neizrekljivim bistvom oziroma je z njim intimno povezan. Kot vrednoto in resnico ga ne smemo razumeti abstraktno, ampak kot konkretno realnost, ki pa vseeno ni slepa nujnost, tj. v gotovi obliki faktično navzoča bit, temveč nekaj, kar utemeljuje, na neki način tvori in izgraja samo sebe. Za označitev tega nimamo druge besede kot „*življenje*“, pod katerim razumemo realnost kot ustvarjalnost in samoutemeljenost. Ker je neposredna samobit prav *življenje* v omenjenem pomenu, pratemelj pa moramo razumeti kot nekaj, kar mu je notranje sorodno, moramo tudi pratemelj razumeti po analogiji z življenjem in ga v tem smislu imenovati *praživljenje*, *živi pravir življenja*. To, da je ta pratemelj kot tak točka, h kateri *konvergira* in iz katere *izhaja sleherna bit nasploh*, je imanenten dokaz za to, da je pratemelj predmetne biti (s tem pa tudi brezpogojne biti) pravir življenja oziroma *praživljenje*. To, kar se nam je sprva kazalo kot nepremagljivo nasprotje med neposredno samobitjo, med vznemirjeno, hrepenenja polno živahnostjo našega notranjega življenja in hladno, negibno okrutnostjo predmetne dejanskosti, se v tem, kar imenujemo *živi pravir življenja* (v tem neizrazljivem *prvem in zadnjem*) razkri-

va kot edinost. Praživljenje kot nekaj v sebi veljavnega in prepričljivega oziroma, natančneje, kot luč resnice same, je končna dovršitev in temelj neposredne samobiti. Poleg tega pa je kot prvo in zadnje, kot *causa sui* hkrati tudi pratemelj absolutne vsezaobjemajoče polnosti, sleherne realnosti nasploh in s tem tudi predmetne biti. Ker živi pravir življenja, ki je pratemelj in prvotna resnica [правда], vse utemeljuje, je obenem tudi pravir in praedinost vsega. Pratemelj ni namreč nič drugega kot *neizrekljiva skrajna* globina – skrajni razlog [основание], *zakaj* oziroma *zaradi česa* nekaj je, in tudi tega, da *sploh* je.

Ta pratemelj (oziroma prapočelo) je središče, kamor se vse steka, konvergira in *iz* katerega vse izhaja. Vse ostalo je v primerjavi z njim zgolj periferija, nekaj, kar je samo po sebi breztemeljno, neosnovano, negotovo, nekaj, kar bi se moralo sesuti, se podreti, če ne bi bilo povezano s tem pratemeljem, če ne bi iz njega črpalo svoje biti, svoje trdnosti in veljave, če ga torej pratemelj ne bi tvoril, ohranjal in utemeljeval. Sam pratemelj oziroma prapočelo zato *ni več* „bit“; kot prapočelo, tj. prvotno načelo, ki s tem, ko podarja smisel, vrednost, razlog, ki prvotno utemeljuje in v tem smislu priklicuje v bit vse drugo, *sámo* po sebi – podobno kot Platonovo *tò agathón* (Dobro) – glede na svojo moč, veljavo in popolnost že presega meje biti (*epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchon*; *Država* 509a); oziroma, kot se je izrazil Plotin, je tisto, kar *nase prevzema nalogo*, da je bitnostnost [бытийственность] in bivališče (*ousía kai hestía*) vsega. *Je več kot bit* – je *prarealnost*, v primerjavi s katero je sleherna bit že nekaj drugotnega, nekaj, kar podlega utemeljitvi in udejanjenju. Ne glede na vsa razhajanja in vso raznovrstnost med neposredno samobitjo in predmetno bitjo, ne glede na to, da smo obsojeni na življenje v teh dveh sovražno stikajočih se svetovih hkrati, vseeno čutimo in doživljamo skrajno, nedoumljivo edinost teh dveh svetov, razpolagamo s to edinostjo, čeprav se nam njeno posedovanje nekako

izmika in se le s težavo popolnoma aktualizira. *Ta* edinost je potemtakem resnična, v neskončni globini nahajajoča se *točka stičišča*, *konvergence* teh dveh raznovrstnih plasti biti, ki tvorita bit nasploh.

Ko govorimo o „točki konvergence“, si pod tem ne smemo predstavljati neke *prostorske točke*, ki leži „nekje“ in ima vso neskončnost prostora *zunaj* sebe. V obličju razklanosti celotne empirične biti na dva dela to končno praedinost biti sicer res občutimo kot nekaj, kar leži v skrajni „globini“. A ko smo jo enkrat našli, smo se hkrati tudi zavedeli, da gre pravzaprav za praedinost, ki kot takšna vlada nad *celotno bitjo* in jo prežema, jo v celoti zaobjema in prehaja skoznje. Ne samo, da ima pratemelj – kot pravi Nikolaj Kuzanski o Bogu – svoj center *povsod*, svoje periferije pa nima *nikjer*, ampak je hkrati tudi neke vrste vseprisotna *atmosfera*, ki je neločljiva od pratemelja kot od centra – tako kot je od sonca nemogoče ločiti svetlobo, ki zaobjema, napolnjuje in prežema prostranstvo. Pratemelj je tako *vseedinost* oziroma *vseedino*. Ta temeljna korelacija tako še enkrat potrjuje univerzalni značaj načela *antinomičnega* – v danem primeru *antagonističnega* – *monodualizma*. Dejali smo že, da se antagonistične dvojnosti med notranjo samobitjo in zunanjo predmetno bitjo ne da *izločiti* iz biti, je razglasiti za neobstoječo; ta dvojnost je dejstvo, ki ga mora kot takega naša misel pošteno priznati. A s to faktično dvojnostjo se stvar *ne konča*: to, kar je „na *zunaj*“ dva, se od znotraj, v svoji skrajni globini razkriva kot *eno* oziroma kot izhajajoče iz *enega*.

Pratemelj kot Sveto („Božanstvo“)

Jasno je, da pratemelj kot živa celostna resnica, kot čisto ustvarjalni smisel in absolutni pravir življenja ne more biti „spoznan“ v običajnem pomenu te besede; pratemelj namreč v nobenem primeru ni „predmet“ spoznanja, „vsebino“ katerega bi lahko „razkrili“ oziroma „pokazali“. Videli smo tudi, da pratemelj biti sam niti ni *bit* – pratemelj je namreč osvobojen temnega, neprodornega elementa *faktičnosti*, slepe nujnosti, ki je lastna biti. Po drugi strani pa pratemelj, kot je prav tako že bilo povedano, ne sovпада z lučjo zavesti oziroma spoznanja, ki se razodevata v samozavedanju. Ta pratemelj lahko naredimo spoznavno viden le na en način oziroma, natančneje, lahko pomagamo našemu duhu, da ga bo sposoben zapopasti. Ko govorimo o načelu potencirane, transcendentalnega mišljenja, se hkrati zavemo (do tega so nas pripeljala razmišljanja v prejšnjem poglavju), da je teoretično in realno neukinljiva razlika med po sebi veljavno vrednoto (oziroma „smislom“) in grobo faktičnostjo vendarle že *odnos*, se pravi *povezava* (pa čeprav antagonistična) med njima v območju realnosti, ki je pravzaprav že tudi dokaz njune transracionalne *edinosti*. To transcendentalno mišljenje samo izhaja iz žive poglobitve našega duha v kažočo se edinost kot v nekaj avtentično prvega in zadnjega, v čemer je nenazadnje zakoreninjena in utemeljena sleherna realnost.

To je ta globoka tolažba, in sicer ne tolažba, ki bi jo morali mukotrpno iskati, ki bi jo morali „iztrpeti“, temveč tolažba, ki nam je odkrito in očitno podarjena, ki jo najdemo v vsaki duhovni poglobitvi, se pravi tudi v iz nje izhajajočem transcendentalnem mišljenju. Ker gre za skrajno, vsezaobjemajočo nedoumljivo realnost, se je popolnoma nenaravno in protislovno osredotočati na golo zanikanje, na „*ne*“ [нет] oziroma „*ni*“ [не] *kot takšna*: sleherni „*ne*“ oziroma „*ni*“ *namreč že predpostavlja to edinost*, znotraj in na osnovi katere ima ono samo smisel oziroma pomen. Na

področju duhovne in absolutne realnosti *imamo tudi vse tisto, česar nam primanjkuje* – če tega ne bi imeli, se namreč ne bi mogli zavedati njegove odsotnosti. *Ves tragizem pomanjkanja v končnem izhaja iz spokoja nevidnega, nezaveščenega, skritega posedovanja.* Tudi slavnih Kantovih „sto talarjev“, ki si jih, kot vemo, prav lahko predstavljamo oziroma zamišljamo, ne da bi jih sploh imeli v žepu, vendarle mora nekje obstajati, drugače preprosto ne bi mogli ogorčeno konstatirati njihove odsotnosti v *lastnem* žepu. Kjer pa ne gre za „sto talarjev“, ampak za prarealnost, ki je po samem bistvu dostopna vsem in se neposredno vsem podarja, tam je sleherno zavedanje odsotnosti hkrati že tudi trajno, z vsesplošnim razodetjem zagotovljeno *posedovanje*.

To pa v končnem pomeni, da se nam pratemelj kot resnica in življenje – in za katerega bi se nam lahko zdelo, da se nam je tu, v refleksiji, razodel le na poti zapletenega in napetega razmišljanja – sam po sebi razkriva prav v formi neposrednega *razodetja*. Tudi tu pod „razodetjem“ ne razumemo tistega, kar v ožjem smislu pod tem pojmom razume teologija, temveč tisto splošno bistvo svojevrstne samomanifestacije oziroma samosporočitve [самосообщение], o kateri smo govorili v drugem delu, jo označili s pojmom „razodetja“ in s tem ločili od slehernega „spoznanja“. Gre namreč za to, da nismo *mi* tisti, ki si z lastno aktivnostjo, prek spoznavnega pogleda prisvajamo ta pratemelj in prodiramo vanj, ampak nasprotno, pratemelj *si sam* prisvaja *nas*, prodira v nas in se nam na ta način razodeva. Pri tem gre za bistvo razodetja kot takega, za nekakšno njegovo transcendentalno načelo. Vsako razodetje je pravzaprav *žarenje, razsvetljenost, razkritje se v luči*, a tu gre za luč *sámo*, ki nekako razsvetljuje *sámo* sebe in s tem tudi vse drugo. Te luči ni treba dolgo iskati, še več, te luči po definiciji celo *ni mogoče* iskati: kajti kako je mogoče v obličju *luči* bloditi v temi oziroma kako je mogoče „razjasniti“ *očitnost kot tako*?

Zgoraj smo že videli, da zadostuje en neopazen notranji premik duše, njeno hipno samorazprtje, in že se nam tisto, kar se nam je kazalo kot prepad, katerega tujost in neosmišljenost nas je strašila, razkrije kot večna domovina in trdna osnova naše duše oziroma, kot bi lahko zdaj dodali, kot *prav tista luč notranje resnice* [правда], ki jo iščemo *zunaj nas* s pomočjo *nje same, nje, ki je v nas*.

To razodetje pratemelja – kot tudi razodetje nasploh – nikakor ne pomeni logičnega, jasnega doumetja ustroja oziroma vsebine tistega, kar se nam razodeva, ne pomeni preseženja njegove nedoumljivosti. Nasprotno, sleherno razodetje je za razliko od predmetnega spoznanja po samem svojem bistvu razodetje nedoumljivega kot takega. Po eni strani nam luč pratemelja sveti iz neke neskončne globine; sveti pa le *skozi* nazorno in racionalno kažočo se bit, ki to prikriva oziroma zaslanja. Bistvo te luči je skritost, zato je njeno razodetje pravzaprav razodetje skritega *kot takega*. Tu ne gre za odkrito manifestacijo, za neko nazorno očitnost, ki bi se z nepremagljivo močjo vsiljevala hladnemu pogledu opazovalca. To, kar se tu dogaja s pomočjo aktivne koncentracije in poglobitve vase, je razplamenitev luči v globini in daljavi, ki zahteva napor iskanja, aktivne osredotočenosti nanjo. Kljub temu, da je ta luč v trenutku, ko vzplamti za nas, *nekaj najbolj zanesljivega*, kar nam je sploh dostopno, jo lahko vedno znova izgubimo izpred oči. Pratemelj je potemtakem v nekem smislu *za nas nedoumljivo*, je celo – kot ciljna točka neke neskončne poti v globino – *za nas brezpogojno in absolutno nedoumljivo*.

Po drugi strani pa pratemelj ni nekakšen „*nekaj*“, ampak je pratemelj in pravir *vsega*, ustvarjalna in osmišljajoče-utemeljujoča *potenca vsega*. Zato je na vprašanje o njegovem „bistvu“ oziroma „bitnosti“ – v kolikor je tu sploh mogoče uporabiti to kategorijo – edino možen odgovor ta, da je pratemelj *absolutna edinost in sovpadanje vseh nasprotij – coincidentia oppositorum*. Zgoraj (3. poglavje) omenjeno

sovpadanje nasprotij v brezpogojni biti (pa tudi transracionalna antinomičnost realnosti kot nedoumljivega) je zgolj odraz oziroma drugotna manifestacija sovpadanja nasprotij v pratemelju. Kajti tu, v pratemelju, je to sovpadanje še globlje, ima tako rekoč „prvoten“ in absoluten značaj. Gre za to, da zaobjema in prežema tudi *najbolj temeljne forme in načine* biti, zato je *modalnega* značaja. Po eni strani v edinosti zaobjema *najrazličnejše kategorialne* povezave oziroma odnose. V pratemelju „bistvo“ sovpada z „bitjo“, „idealno“ sovpada z „realnim“, vzrok z razlogom, oboje pa s posledico oziroma učinkom, vse skupaj pa s preprosto navzočnostjo; ednina sovpada z množino, kakovost z nosilcem kakovosti, odnos z drugim z njegovim notranjim bistvom, negativna povezava s pozitivno, bit z nebitjo. Vsa vprašanja glede pratemelja se zlivajo v *eno in edino* vprašanje, a tudi to edino vprašanje je tako, da je hkrati že tudi *odgovor*, saj je pratemelj pravzaprav pogoj samega vprašanja. Po drugi strani pa sovpadanje nasprotij zaobjema tudi omenjeni konkretni, a zoperstavljeni formi manifestacije biti, in prav *to* sovpadanje je tisto, ki je za nas najbolj pomembno. Najintimnejša globina neposredne samobiti v tem sovpadanju odkriva svojo edinost s trdo skorjo biti, razumljeno kot predmetni svet; duhovna bit kot tisto, kar ima samozadostno vrednost in veljavo, kot rodna gruda in cilj našega notranjega življenja, v pratemelju sovpada s tesnobno tujim bistvom vrednostno indiferentnega, neposredno neosmišljenega sveta kozmične realnosti.

Pratemelj je tako po svojem bistvu nekaj nesporno *paradoksalnega, neverjetnega*, nekaj, česar racionalno *ni mogoče doumeti*, nekaj *antinomičnega*. V tem oziru je pratemelj *nedoumljivo po svojem bistvu*, in sicer skrajno, maksimalno nedoumljivo. V tej edinosti nepremagljive *skrivnostnosti* in notranje-bitnostne, globoke *transracionalnosti* je pratemelj *brezpogojno nedoumljivo* oziroma nedoumljivo v najvišji možni potenci – neke vrste *najgloblja točka*, v kateri se stika

in iz katere izhaja vse nedoumljivo v svoji nedoumljivosti, še več, je sam *princip*, ki tvori *bistvo nedoumljivosti* kot take. Pratemelj je najgloblja, večna *pratajna* realnosti kot take – tajna, ki se v vsej svoji nedoumljivosti, nerazumljivosti, nerazrešljivosti vseeno popolnoma očitno razodeva duhu, ki se zaveda lastne globine oziroma, natančneje, razodeva se mu kot *očitnost sama*, kot *absolutna resnica* [правда] *sama*.

V zvezi s to globinsko, vsezaobjemajočo, nadbitnostno realnostjo, ki se nam razodeva v podobi pratemelja, so vse besede, vsa poimenovanja dejansko, kot pravi Faust, le *Schall und Rauch*, tj. „zvok in dim“. Ne glede na to, kakšno besedo ali ime bi tu uporabili, to nikoli ne bo ustrezalo skrivnostni, nedoumljivi globinskosti in vsezaobjemajoči polnosti tistega, kar imamo v mislih, vedno bo na neki način izkrivljalo oziroma zoževalo njeno bistvo – njeno neizrekljivo bitnost kot nadbitnostni pravir realnosti bo zamenjevalo z neustreznim vidikom nečesa *predmetno bivajočega*, ki razpolaga z določeno „vsebinó“. V tem smislu sodobni mistični pesnik (R. M. Rilke) o pratemelju biti pravi takole: „Tako tih tvoj način je biti. In tisti, ki glasna imena ti posvečajo, ne pomnijo več tvojega sosodstva.“⁴⁹

A človeška beseda se je vseeno opogumila in se približala tej skrajni realnosti, da bi jo nekako zapopadla in si jo prilastila. Imenujejo jo *Bog*. Mi si tega svetega imena, ki ga tolikokrat zlorabljajo, v njegovem polnem in strogem pomenu v zvezi z njo nekako ne upamo uporabiti (čeprav ga bomo v nadaljevanju zaradi jedrnatosti in prilagajanja vsakdanjemu besednjaku prisiljeni uporabljati). Bolj natančno to neizrekljivo realnost izraža latinski termin *numen*; eden izmed najpronitnejših sodobnih nemških raziskovalcev religiozne zavesti (Rudolf Otto) je iz tega korena stvoril posrečen

49 *Du hast so eine leise Art zu sein;
Und jene, die der laute Namen geben,
Sind schon vergessen deiner Nachbarschaft* (Rilke, *Stundenbuch*; prev. G. Kocijančič).

pojmem *das Numinose*. V slovenščini bi se temu do neke mere lahko približali z besedo „Sveto“ [СВЯТЫНЯ], „Božansko“ oziroma, če uporabimo termin Mojstra Eckharta – *die Gottheit*, „Božanstvo“ (za razliko od „Boga“). Mi bomo torej to prarealnost v odvisnosti od konteksta imenovali „Sveto“ oziroma „Božanstvo“, pri tem pa pomnili, da je tu vsakršna besedna opredelitev pravzaprav neustrezna. Edino, kar je tu za nas pomembno in o čemer se bomo prepričali v nadaljevanju, je spoznanje, da je tisto, kar jezik religioznega življenja imenuje „Bog“, pravzaprav že popolnoma določena *forma manifestacije oziroma razodetja* tistega, kar mi razumemo pod „Svetim“ oziroma „Božanstvom“.

V obličju Svetega bi pravzaprav moral obmolkniti sleher ni človeški jezik. Govoriti *neposredno o njem* je malovredno in bogoskrunsko dejanje. Edino, kar ustreza svetosti tej realnosti, je *molčanje* – tiho, neslišno in neizrazljivo uživanje njene prisotnosti v nas in za nas. To je zelo dobro prikazano v *Upanišadah*, v pripovedi o tem, kako modrec na večkratno vprašanje učenca, *kaj je pravzaprav Brahman*, odgovarja z *molkom* in *na ta način* osuplemu učencu *sporoča*, da je *prav to bistvo* tistega, o čemer teče beseda in kar ni izrazljivo z besedami. V tem smislu tudi Platon v znamenitem Sedmem pismu pravi, da ni in ne bo spisa, v katerem bi razkril končni cilj, končni predmet svoje misli, „kajti (to) nikakor ni izrekljivo, kot drugi nauki, temveč zaradi dolgega sobivanja s stvarjo *sámo* in zaradi skupnega življenja (z njo) nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre, ki preskoči in že (takoj) hrani *sámo sebe*“.⁵⁰ Gregor iz Nazianza v himni Bogu vzklika: „Smoter vsega si Ti, Eden in Vse in Nihče, nisi ne Eno ne Vse – Vseimni, kako naj Te imenujem, edini Neimenljivi?“⁵¹ Sveti Janez od Križa pa pravi, da celo angeli tem jasneje zrejo popolno nedoumljivost Boga, čim globlje zapopadajo Njegovo bistvo. Edini neposredni

50 Prim. Platon, *Sedmo pismo*, 341cd (prev. G. Kocijančič).

51 Prev. G. Kocijančič.

govor, ki je glede Svetega mogoč in umesten, ni govorjenje o njem, ampak *njemu*, o čemer bomo podrobneje govorili v nadaljevanju. Filozofiranje o samem Božanstvu, razmišljanje, ki bi imelo za svoj neposredni „predmet“ Božanstvo, ni mogoče v obliki predmetnega spoznanja ne v obliki samozavedanja.

Če zdaj, ko smo se dotaknili skrajnega pratemelja, nismo primorani preprosto obmolkniti in odložiti pero, je to mogoče – seveda pod pogojen *realne usmerjenosti* našega duha k temu pratemelju – samo na en način, in sicer tako, da se ne lotevamo jalovega, intelektualno in duhovno enako neumestnega poskusa, da bi miselno prodrli v samo nedoumljivo bistvo „Svetega“ oziroma Božanstva, temveč da se v svojih mislih sučemo *okoli* njega, da nekako krožimo *nad* njim. V tem je smisel sleherne spekulativne mistike. Kot je rekel sv. Gregor Veliki: *balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus* – s tem ko jecljamo, po svoji moči dajemo odmev Božjim presežnim vzvišenostim.

To „jecljanje“ je lahko neskončno, tako kot je neskončno Božanstvo samo. A v njegovem ustroju vendarle lahko izluščimo tri glavne naloge. *Prvič*, po tem, ko se nam je verodostojnost Svetega oziroma Božanstva razkrila v živi izkušnji, v splošnem razodetju, lahko poskusimo to verodostojnost približati še naši *misli*, tj. lahko poskušamo miselno dojeti ne „*kaj*“, ne „*vsebino*“ Božanstva kot nedoumljivega, absolutnega pratemelja (kar je v bistvu nemogoče, saj je protislovno), temveč njegovo *realnost* – tisti pomen, v katerem le-ta *je*. *Drugič*, lahko poskusimo intelektualno doumeti *bitnostni* odnos med Božanstvom in vsem drugim, tj. tisto, čemur na področju racionalno spoznavnega ustreza logično fiksirani odnos med vsebinami pojmov. In *tretjič*, lahko se poskusimo miselno nekoliko boljše orientirati tudi v tistem odnosu med Božanstvom in vsem drugim, ki mu na področju racionalno spoznavnega ustreza *realna* povezava med pojavi, tj. lahko poskusimo nekako ozavestiti forme

delovanja in manifestacije Svetega in Božanstva v nas in v predmetnem svetu. Ker v Svetem oziroma Božanstvu različnosti in nasprotja sovpadajo, je jasno, da je tudi ločevanje teh treh nalog oziroma tem v nekem smislu pogojno – gre namreč za transponiranje nedoumljive, preproste bitnosti Svetega oziroma Božanstva na raven našega človeškega intelektualnega horizonta.

Verodostojnost Svetega („Božanstva“)

Na specifični značaj „verodostojnosti“ Božanstva, ki izhaja iz forme njegove nadbitnostne realnosti in iz načina njegove samomanifestacije (zveza absolutne očitnosti s skritostjo, „ne-danostjo“, ne-predmetnostjo), smo opozorili že zgoraj, pri razbiranju same „ideje“ Svetega oziroma Božanstva. Vseeno bi bilo koristno dopolniti oziroma do konca pojasniti tisto, kar se nam je razodelo, pa čeprav le s krajšo analizo odnosa med to transracionalno verodostojnostjo in običajno verodostojnostjo, tj. tistim idealom utemeljenosti in očitnosti, ki mu sledi čisto intelektualno spoznanje, spoznanje s pomočjo *misli*. Najboljši način, kako se tega lotiti, je kritična preverba tistega, čemur pravimo „*dokazi*“ „Božjega bivanja“ [бытие Бога]. Po vsem tem, kar smo že povedali, lahko pričakujemo, da so vse tovrstne misli v najboljšem primeru polne nesporazumov in dvoumnosti, in sicer kar na dveh ravneh: tako na ravni *teze*, ki se jo zagovarja oziroma dokazuje, kot tudi na ravni *konstrukcije samega dokaza*.

Kar se tiče *prve* ravni, tj. same *teze*, se moramo brez vsakršne zadrege vprašati: v kakšnem smislu sploh lahko govorimo o „*biti*“ oziroma „*bivanju*“ Boga? Kaj pravzaprav pomeni, da „Bog“ oziroma, če ostanemo pri naši terminologiji, da „Božanstvo“ *je*? Že zgoraj smo opozorili na *nadbitnostni* značaj realnosti Božanstva. V običajnem pomenu besede „*je*“ („*obstaja*“) le *posamezno bivajoče*: „*biti*“ namreč

pomeni „pripadati biti“, „soditi k ustroju biti“. Ugotovili smo že, da v tem smislu, če smo natančni, celo same *biti* – in sicer brezpogojne biti – ne moremo označiti kot nekaj „bivajočega“. V tej miselni konstrukciji se skriva nesporezum in protislovje, v katerem se znajdemo vedno, kadar nepremišljeno kategorialno formo uporabljamo *v odnosu do nje same*. Ne moremo namreč govoriti o „vzroku“ same vzročnosti, o „kvaliteti“ same narave „kvalitete“ ipd., prav tako torej za samo „bit“ ne moremo reči, da „je“. Besedica „je“ pa je še toliko bolj sumljiva in dvoumna, ko govorimo o Božanstvu, ki presega sleherno bit, saj je pravzaprav njen vir in pogoj.

V kolikor pod besedo „je“ oziroma „obstaja“ razumemo pripadnost „dejanskosti“ oziroma „predmetnemu svetu“, se ne smemo bati (tvegamo namreč, da bomo narobe razumljeni) in moramo ob polnem zavedanju višje, absolutne očitnosti Božanstva in spoštljivem čutenju njegove vseprisotnosti v navideznem soglasju z ateizmom trditi, da Bog ne „biva“. Ta trditev, ki je drugače sicer povsem zgrešena in priča zgolj o duhovni slepoti, za nas označuje nekaj popolnoma očitnega in nespornega, in sicer to, da Bog ni *del* ali *košček* „dejanskosti“ oziroma *predmetnega sveta*. (Spodaj, v naslednjem poglavju, bomo spoznali še en razlog, zakaj formulacija, ki vsebuje besedo „je“, v zvezi z Bogom ni ustrezna.) *Sleherni* ateist ne glede na to, kako prefinjeno utemeljuje svojo tezo, v končnem izraža to, kar je imel v mislih tisti intelektualno omejeni sovjetski propagandist brezboštva, ki je poslušalcem skušal dokazati neobstoja Boga z dejstvom, da na nebu še nikoli ni srečal Boga, čeprav pogosto leti z letalom. Že sama možnost, da v taki neumnosti vidiš dokaz neobstoja Boga, je pogojena z običajnim nazorom, ki pravi, da je treba realnost Boga *konstatirati* na enak način, kot konstatiramo realnost posameznega *dejstva*. V kolikor pa tezo ateizma formuliramo na način, ki v nemškem jeziku ustreza formi *es gibt* oziroma v francoščini *il y a* – če reče-

mo, recimo, *es gibt keinen Gott* oziroma *il n'y a pas de Dieu* (slovenska ustreznica: „Boga *ni*“) –, pa relativna resničnost te misli temelji na točnem, dobesednem pomenu te fraze (glej zgoraj, 3. poglavje, 3. del). Ne obstaja namreč tak *es* oziroma *il*, tako „*ono*“, ki bi „*imelo*“ oziroma bi nam „*dajalo*“ Boga, saj *sámo* izhaja iz Boga oziroma sloni na njem. Boga nam ne daje nikakršno „*ono*“ – *Bog lahko daje samo sam sebe*. Bog, kot že rečeno, ni del oziroma element predmetne biti, prav tako ni tudi nobena druga, delna vsebina *brezpogojne biti*. Boga torej *ni* – a ne v smislu, da je „iluzija“ in da ga moramo izključiti iz ustroja avtentične biti, temveč v smislu, da njegova realnost kot realnost absolutnega pratemelja oziroma pravira biti presega sleherno bit. Ni Bog v biti, ampak nasprotno – sleherna bit je v njem in iz njega. Tako kot za bit ne moremo reči, da „*je*“, ampak da „*bituje*“ [бытийствовать], tako tudi za Božanstvo ne moremo reči, da „*je*“, ampak da „*božanstvuje*“, „*sveti*“ in takó ustvarja bit *sámo*.

Če trditev ateistov, da „Bog *ne biva*“ sicer vsebuje neko grenko razočaranje (odsotnost slehernega upanja, da se boš z Bogom kdajkoli srečal „iz oči v oči“, da boš uzrl njegovo živo, otipljivo, „utelešeno“ prisotnost v realnem svetu), se pravi, da pravzaprav izvira iz nekakšne religiozne želje, iz iskanja Boga, je vseeno zelo pomembno, da se zavedamo, da to iskanje temelji na neki zaslepljujoči skušnjavi, ki potvarja *sámo* idejo božanstva; prav to ima v mislih R. M. Rilke, ko pronicljivo pravi: „Vsi, ki te iščejo, te skušajo.“ (*Alle, die sich suchen, versuchen dich.*) Božanstvo kot *táko* ni samo skrito [скрытый], ampak je *po samem svojem bistvu skrivnostno* [сокровенный]. In sicer ne samo v smislu, da kot nadčutno pač ne more biti čutno „*dano*“ (to je banalna resnica), temveč v smislu, da Božanstva niti nadčutno ni mogoče „*zreti*“ („Boga nihče nikoli ni videl“),⁵² ampak se nam v *živi* izkušnji *sámo* razodeva. Ne razkriva se našemu pogledu

52 1 Jn 4,12 (op. prev.).

tako kot predmetna bit, prav tako nas ne zaobjema, kot nas zaobjema brezpogojna bit, ki jo lahko ozavestimo le čisto teoretično in je torej dostopna le intelektualnemu zrenju. Le takrat, ko skozi brezpogojno bit in s pomočjo neposredne samobiti bitnostno dosežemo globino absolutnega pratemelja, se nam Božanstvo razodene kot *absolutno očitno v svoji absolutni skritosti* [сокровенность].

To korelacijo lahko pojasnimo tudi na drug način. Dvom o „Božjem bivanju“ je dvom o tem, ali naši misli o Bogu, naši zavesti o Bogu ustreza neka „objektivna realnost“. Ali se ta zavest, to navidezno razodetje lahko izkaže za golo samoprevaro, iluzijo, mešanje subjektivne realnosti samega doživljanja z objektivno realnostjo njenega (domnevnega) predmeta? A ta dvom temelji na nesporazumu, in sicer na neumestni, protislovni uporabi kriterija „čistega“, „objektivnega“ *spoznanja* v odnosu do vsebine *razodetja* (v pomenu, ki smo ga predstavili zgoraj). Drži, da so mogoča tudi navidezna „razodetja“, in sicer v smislu *nepravilne interpretacije vsebine oziroma ustroja* tistega, kar „se razodeva“. A razodetje kot takšno ni razodetje neke posamezne vsebine, ampak je *razodetje realnosti kot take*. Poleg tega pa beseda teče o razodetju pratemelja oziroma prapočela same realnosti, tj. tistega, kar, kot že rečeno, *sovpada z očitnostjo*, in sicer z absolutno očitnostjo. Spraševati se, *ali „dejansko“ biva tisto*, kar imamo tu v mislih, ali pa je to zgolj iluzija, nima nikakršnega smisla – *prvič*, zato ker v tem primeru sploh ni nobene razlike med „idejo“, „mislijo“ (tj. med tistim, kar „imamo v mislih“) in transcendentno realnostjo „predmeta“ misli, saj izkušnja razodetja pomeni prav *realno prisotnost razodevajoče se realnosti*, in *drugič*, zato ker je *preverjati* samo očitnost oziroma, natančneje, *samo luč očitnosti* v bistvu nesmiselno početje.

To, kar smo prej ugotovili glede brezpogojne biti, *a priori* velja tudi za Božanstvo kot pravir in prapočelo sleherne biti; kot pogoj, ki sploh šele omogoča in osmišlja vsakršna

vprašanja in celo *sámo držo vpraševanja*, je *sámo* kot tako popolnoma *nevprašljivo*, ne dopušča *drže vpraševanja*, ki se v odnosu do nje izkaže za nesmiselno in notranje protislovno. Če se torej tukaj pojavi vprašanje ali dvom, to priča le o – v psihičnem pogledu popolnoma naravnem – *zdrsu* s pozicije posedovanja očitnega smisla razodetja proti običajni drži, ki jo pogojujeta naša duhovna zaprtost in slepota.

S tem smo v bistvu izčrpali tudi *drugo* vprašanje, ki se je nanašalo na „dokaz Božjega bivanja“, in sicer dejstvo, da ga sploh skušajo „dokazati“. Če pod dokazom razumemo tako formulacijo misli, pri kateri do uvida pridemo s pomočjo prepričljive spekulacije, je sleherni dokaz „obstoja“ oziroma, natančneje, „očitnosti“ Božanstva nepotreben in hkrati nemogoč. *Nepotreben* je zato, ker je očitnost Božanstva (ne glede na to, da vedno grozi, da se nam bo izmaknila) v svoji neposrednosti žive izkušnje veliko prepričljivejša in jasnejša od slehernega dokaza. Prepričljivost dokaza temelji na logični nujnosti miselne povezave. Logična nujnost ne glede na svojo prepričljivost torej nikakor ni skrajna, najgloblja, povsem „prosojna“ nujnost. Nanaša se na področje čisto „spoznavne luči“, temelji na načelu „zadostnega razloga“ kot čisto teoretičnem temelju in nam razkriva le teoretično resnico – v končnem za nas prisilno povezavo stvari. Zahteva našega duha po *živi resnici* [истина], po *resnici* [правда] kot nečem, kar je brezpogojno veljavno v smislu *notranje zakonitosti*, ostaja pri tem neizpolnjena. Nujnost, lastna očitnosti Božanstva, je absolutna nujnost, ki je notranje prepričljiva in zaobjema skrajno globino našega življenja – je notranja prepričljivost najbolj žive celostne resnice [правда].

A kot že rečeno, dokaz tukaj niti *ni mogoč*. O deduktivnem sklepanju, tj. o sklepanju od vzroka k posledici, v tem primeru ne moremo govoriti, saj je tisto, kar iščemo, prapočelo vsega drugega. Induktivno sklepanje – od posledice k vzroku, v tem primeru v smeri od biti in ustroja sveta k

obstoju Božanstva – tu prav tako ni mogoče, in sicer iz dveh razlogov. *Prvič*, ker je Božanstvo absolutno *drugačno* kot svet (o tem podrobneje v nadaljevanju), kar se najjasneje kaže v nepopolnosti in disharmoničnosti sveta. Ne da bi želeli zmanjšati pomen harmonije, uglašenosti, razumne ureditve, ki jih srečujemo v ustroju sveta, je treba reči, da če bi na celem svetu našli le en sam samcat in še to majhen pojav zla, nerazumnosti in neupravičenosti trpljenja, bi spekulacija izgubila vso svojo prepričljivost. *Drugič*, zato ker je iskanje „utemeljitve“ [основание] (v tem primeru očitno teoretičnega oziroma realnega vzroka biti v celoti), kot že rečeno, notranje protislovno, saj „utemeljitev“ v tem primeru ni nič drugega kot zakoreninjenost posameznega pojava v celoti biti. Teoretično – tj. čisto ontološko – se razlaga sklene z redukcijo vsega problematičnega na ustroj biti kot celote, zato pri čisto teoretični drži ni nobene ovire, da svetovno bit (natančneje – brezpogojno vsezaobjemajočo bit) spoznamo za končno realnost, ki je utemeljena sama v sebi. Še več, tako spoznanje je tu edina možna predpostavka. K temu je treba prišteti še dejstvo, da vsak poskus, da bi s pomočjo spekulacije dokazali Božje bivanje, potvarja samo idejo Božanstva. Vsako sklepanje, pa naj bo to kakršnokoli že, predpostavlja *povezavo*, ki jo želi odkriti, in temelji na prepoznavanju *podrejenosti* vsebine sklepa tej *povezavi*, njene *pogojenosti s to povezavo*. Zato bi *sklepanje* o obstoju Boga oziroma takšno ali drugačno izpeljevanje tega obstoja pomenilo, da *Boga mislimo kot podrejenega povezavam biti*, da mu kot posamezni vsebini biti določamo mesto v ustroju same biti – kar je spet nesmiselno in protislovno.

Dokaz v formi izpeljave iz „predpostavk“ v tem primeru v bistvu ni mogoč. Tu je nemogoče, pa tudi nepotrebno kar koli *dokazovati*; edino, kar tu lahko naredimo, je, da *pokažemo*, napeljemo na neposredno uzrtje tistega, kar iščemo, pri čemer pa imajo misli lahko le negativno funkcijo – izločiti morajo lažna mnenja, ki ji preprečujejo, da bi svobodno

sledila bitnostnemu dvigu „duše“ k „Bogu“. Tak je vsaj prvotni namen tistega, kar si predstavljamo pod „ontološkim dokazom“, zato je ta dokaz – ki so ga na omembe vreden način največkrat zavračali in spodbijali – edino filozofsko razmišljanje, ki je izbralo vsaj pravo pot do cilja. Pravi *smisel* ontološkega „dokaza“ so v kali potvorili njegovi nasprotniki in kritiki, ki so imeli proti njemu vsi – od Anzelmovega sodobnika, meniha Gaunilona, do Kanta – v bistvu enak ugovor. Gre pa za to, da vsi nasprotniki ontološkega dokaza *izhajajo iz* – za njih povsem očitne – *predpostavke*, da je Bog poseben, *v misli obstoječi „predmet“*, medtem ko ontološki dokaz *prav to* zanika (zgolj v svojih manj posrečenih – in zato najpopularnejših – formulacijah izhaja iz te predpostavke, da bi jo potem ovrigel). Smisel ontološkega dokaza torej ni v tem, da bi iz čiste „ideje“ Boga kot hipotetično misljive vsebine pojma s pomočjo sklepanja „izpeljal“ *realni obstoj* Boga (kar je dejansko popolnoma nemogoče in prav v tej banalni ugotovitvi se skriva zmagoslavje kritikov tega dokaza). Pravi pomen tega dokaza je namreč v tem, da pokaže, da je Božanstvo realnost, ki, če jasno uvidimo njeno bistvo, nikoli ne more biti dana kot „čista *ideja*“, ampak se nam vedno neposredno razodeva kot polnovredna konkretna realnost, tako da „ideje“ (kot zgolj „misljive vsebine“) tu ne moremo ločiti od realnosti in jo kot takšne abstraktno dojeti (nekako tako kot se nam v Descartesovem *cogito, ergo sum* vsebina *cogito* ne daje kot neka hipotetična ideja, ampak se nam neposredno razkriva, kaže kot realnost, kot *sum*). Najustreznejše formulacije tega dokaza ne najdemo pri Anzelmu, ampak pri Bonaventuri, Nikolaju Kuzanskem ali Malebranchu. Naj kot primer navedemo nekaj misli Nikolaja Kuzanskega. Zanikanje biti posameznega predmeta predpostavlja *sámo* bit, iz katere nato s pomočjo zanikanja izločimo dani predmet, a to pomeni, da v zvezi s *sámo* bitjo to zanikanje ni uporabljivo. Ali pa: Bog ni nekaj, kar lahko „je“ ali pa „ni“, ampak je *čista možnost* oziroma *zmožnost*

vsega bivajočega in nebivajočega, zato je protislovno misliti, da Boga „lahko“ ni, saj ta „lahko“ že predpostavlja obstoj same možnosti. Še drugače: zanikanje in potrditev pomenita izbiro med „enim“ in „drugim“, kar pomeni, da same celote, iz katere bomo izbrali, ne moremo zanikati.⁵³

Resnična in poučna pomanjkljivost ontološkega dokaza nikakor ni v tem, da ta ni sposoben prepričljivo dokazati svoje teze, temveč v tem, da je sama teza dvoumna. S tem ko želi dokazati „bivanje“ [бытие] Boga, prodre le do brez-pogojne biti in je tako primoran Boga poistovetiti z njo. Živa, nedoumljiva globina realnosti, ki pa je nekaj neizmerljivo več in nekaj drugačnega kot zgolj bit (pa čeprav v njeni brezpogojnosti) in ki je dostopna zgolj bitnostnemu pogledu iz globine našega lastnega življenja, tukaj povsem lahko ostane nezapopadena. Ontološki dokaz je na neki način le shematična projekcija polne in žive očitnosti Božanstva na raven mišljenja.

Ker je Božanstvo kot večna edinstvo vrednote in realnosti, kot živi pravir življenja absolutno transracionalno, je tudi njegova očitnost transracionalna. Kot pratemelj vseedinosti se Božanstvo razodeva le vseedinosti naše notranje biti, nerazklani celostnosti našega življenja – „neomadeževanosti“, tistemu „otroškemu“ v nas, v primerjavi s katerim vse „modro“ in „izkušeno“ v nas hkrati že pomeni razdrobljenost, počenost našega bistva, ki se mu realnost Božanstva izmika. Realnost Božanstva se skriva pred „modrimi in razumnimi“ in razodeva „otročičem“.⁵⁴ Prav to živo, notranje-intimno vseedinost duše, ki se ji razodeva realnost pratemelja resnice in življenja, ima v mislih Plotin, ko pravi: „S kakšnim nenadnim in celovitim metom lahko dosežemo Tisto, kar presega naravo uma? Temu (ki bi nas to vprašal) odgovarjamo in

53 V tem duhu ontološki dokaz uporablja že Plotin (Enn. IV, 7,9), v mislih pa ga ima celo Platon v zadnjem, odločilnem dokazu nesmrtnosti duše v *Fajdonu* (102a in dalje). Več o tem glej v naši knjigi *Predmet vednosti* (priloga *Iz zgodovine ontološkega dokaza*).

54 Prim. Mt 11,25 (op. prev.).

trdimo: kolikor je mogoče - *s tem, kar je v nas Temu podobno*.“ (Enn. III 8,9) To je tisto, kar razumemo pod „srcem“, in v tem smislu je Božanstvo dostopno samo „srcu“. „Blagor čistim v srcu, kajti Boga bodo gledali.“⁵⁵ A „srce“ ni, kot se to ponavadi misli, neka ločena instanca, *nasprotna* „umu“; srce je *središče* celostne, vsezaobjemajoče notranje biti, eden izmed žarkov, ki iz nje izhajajo, pa je lahko tudi „um“. „Srce“ kot vseedinost se *zoperstavlja* le ločenemu, iz središča izkoreninjenemu „čistemu“ umu. Za „čisti“, tj. nenaravno vase zaprti um realnost Božanstva ostaja nedostopna. V kolikor pa „um“ črpa svojo moč in svojo luč iz potence „srca“ in s tem dobi možnost presegati samega sebe, v kolikor se torej udejanja v transcendentalnem in transcendirajočem mišljenju, lahko spremlja živo uziranje Božanstva, v njem sodeluje in prispeva k večji jasnosti. Od *Upanišad*, Heraklita, Sokrata in Platona dalje je um počel prav to in to še vedno počne, pa čeprav je to šokiralo filozofske in teološke mračnjake vseh časov.

Bitnostni odnos Božanstva do vsega ostalega

Tako kot je na področju racionalno misljivega „bitnost“ [сущность] nečesa določena z njegovim „mestom“ med vsem drugim in njegovim odnosom do vsega drugega, lahko po analogiji – ki je sicer nujno neustrezna in zgolj „metaforična“ – enako načelo uporabimo v odnosu do Svetega in Božanstva. Zato smo v to, že tako predolgo poglavje dolžni vključiti tudi strnjeno analizo bitnostnega odnosa Božanstva do vsega ostalega. Kratki smo lahko med drugim tudi zato, ker je zaradi nedoumljivosti Božanstva tudi njegov odnos do vsega drugega nedoumljiv, poskus intelektualnega doumetja tega odnosa pa se mora omejiti na uztetje transracionalnosti tega odnosa; po drugi strani pa

55 Mt 5,8 (op. prev.).

smo kratki lahko tudi zato, ker je zunajčasna „bitnost“, ko govorimo o Božanstvu, neločljiva od polnosti konkretne realnosti, tako da bomo tisto, kar je za našo témo najpomembnejše, najbolje razumeli s pomočjo analize *realnih* povezav oziroma odnosov.

Ker Božanstvo kot pratemelj tako po svoji bitnosti [сущность] kot tudi realno presega vse bivajoče, ker je v odnosu do bivajočega transcendentno in njegovo bistvo [существо] izraža le sovpadanje nasprotij celo v najglobljih in večnih kategorialnih formah biti, se nam mora neposredno kazati kot nekaj *popolnoma različnega* od vsega drugega (misljivega, prvotnega, spoznavnega in znanega), kot nekaj „*popolnoma drugačnega*“. Moment občutenja te „popolne drugačnosti“ [совершенная инаковость] Božanstva mora biti vsebovan v vsaki *religiozni* izkušnji – v nasprotnem primeru ne bi šlo za *religiozno* izkušnjo; v neki nejasni obliki čutimo resnico take zavesti. A tudi če se, sploh v zadnjem času, v bogoslovju (Rudolf Otto) vztrajno poudarja prav ta značaj Boga kot „*popolnoma drugačnega*“ („*der ganz Andere*“), je treba poudariti, da je to lažje reči, kot pa se tega adekvatno zavedati. Posebej moramo paziti na to, da pri intelektualnem, abstraktnem opredeljevanju transracionalnosti in transcendentnosti Božanstva ne bi spet podlegli prekanjeni moči racionalnosti kot lastni stihiji *misli*. Ko pravimo „povsem drugo“, „nasprotno“, s tem običajno mislimo *kontradiktorno nasprotstvo*, recimo nasprotstvo med svetlobo in temo, dobrim in zlom, večnostjo in časom ipd. A kontradiktorno nasprotstvo se še vedno nahaja na območju neke *skupne vrste*, je zgolj razlika med najbolj oddaljenima *primerkoma iste vrste*. Če torej Božanstvo razumemo kot nekaj „povsem drugega“ *v tem smislu*, s tem nezavedno že predpostavljamo nekaj *skupnega* med njim in vsem ostalim, kar pripada skupni vrsti; naš prvotni načrt tako ostaja nerealiziran. Poleg tega pa se hudo motimo, ko Božanstvo, vsezaobjemajoč in vseutemeljujoč pratemelj

podrejamo določeni vrsti. Če pa imamo v mislih odnos med nečim popolnoma *disparatnim*, *raznovrstnim*, nečim, kar nima nikakršne veze eno z drugim, recimo odnos med „jabolkom“ in „krepostjo“, pa se znajdemo – da ne omenjamo dejstva, da nam pojem odnosa, ki temelji na *odsotnosti slehernega odnosa*, ničesar ne daje in je le nekakšna karikatura – v protislovju s samim smislom Božanstva kot pratemelja in prabitnosti vsega bivajočega, kot *točke konvergence* tudi najbolj raznovrstnega. Poleg tega pa smo spet naredili isto napako – Božanstvo smo podredili *določeni vrsti*, v danem primeru „popolnoma drugačni“ vrsti.

Po vsem, kar smo povedali, je samo po sebi razumljivo, da odnosa Božanstva do vsega ostalega ne moremo ustrezno izraziti z nobeno izmed običajnih kategorialnih form, saj te *same izhajajo* iz pratemelja, njihov *pomen* pa predpostavlja njegovo realnost; z drugimi besedami: pravo pot nam lahko pokaže le *transcendentalno mišljenje*, ki raziskuje bistvo samih logično-kategorialnih povezav in jih na ta način presega. Rečeno drugače: če želimo ustrezno določiti Božanstvo kot nekaj „*povsem drugačnega* kot vse ostalo“, potem mora biti *sama „drugačnost“ tu povsem drugačna kot običajna drugačnost.* To v nobenem primeru ni „drugačnost“ kot *nasprotje* istovetnosti, istovrstnosti oziroma podobnosti. Po vsem tem, kar smo do zdaj povedali, sploh pa po metodoloških pojasnilih v 4. poglavju, bi moralo tu zadostovati, če rečemo, da gre za tisto transracionalno, logično neopredeljivo „drugačnost“, ki se razodeva le duhovni drži, ki je *povsem drugačna* od abstraktnega mišljenja – drži transracionalnega *lebdenja nad* nasprotji. Božanstvo je v primerjavi z vsem ostalim in v odnosu do njega *prav zato* nekaj „povsem drugačnega“, ker *presega nasprotstvo med „drugačnostjo“ in „nedrugačnostjo“*, ki zaobjema vse ostalo. V duhu naših dosedanjih razmišljanj lahko rečemo, da Božanstvo hkrati je in *ni* nekaj drugačnega kot vse ostalo oziroma da *ni* drugačno *ne* nedrugačno in da nenazadnje

celo ti dve, najširši obliki sodbe – prav kot *sodbi* – zgolj približno izražata avtentično transracionalnost odnosa, ki jo lahko zapopademo le v drznem, z nobeno sodbo izrazljivem duhovnem lebdenju nad vsemi nasprotji, v transracionalni sintezi vseh nasprotij.

Če je k tej splošni resnici sploh še treba kaj dodati, bi morda lahko posebej poudarili le to, da ta resnica omogoča enostransko predstavo o Božanstvu kot o nečem „povsem drugačnem“. Transracionalnost odnosa pa pomeni, da se tu *najgloblja, najradikalnejša „drugačnost“* prepleta z *najglobljo, najbolj imanentno notranjo sorodnostjo oziroma podobnostjo*. Iz tega izhaja, da je kljub temu, da Božanstvo ni z ničimer primerljivo in ničemur sorodno, *vse ostalo vseeno v nekem smislu podobno njemu*. Te podobnosti seveda ne gre razumeti kot nekaj, kar je mogoče logično določiti in analizirati (kot smo to pokazali že na primeru metalogične edinosti), se pravi – razstaviti jo na delno istovetnost in delno razliko; ne smemo je torej razumeti tako, da sta Božanstvo in vse ostalo glede določenih elementov oziroma lastnosti istovetna, v drugih pa se razlikujeta – Božanstvo namreč sploh nima „lastnosti“, nima določenih potez, dojamemo ga lahko le kot celoto, kot preprosto nerazstavljivo edinost. To je podobnost med *simbolom* in tistim, kar ta *simbolizira*, sijanje Nedoumljivega in Neprimerljivega skozi konkretno podobo vseh pojavov in plati biti – neizrekljivi namig na Nevidno in Nezapopadljivo, o čemer nam govori vse vidno in zapopadljivo. Kdor ne čuti tujevrstnosti in transcendentnosti Božanstva v primerjavi z vsem ostalim, tisti Božanstva nima; prav tako ga nima tisti, ki ne čuti njegove *prisotnosti v vsem*, skrivnostne podobnosti med njim in *vsem* ostalim.

Ta neizrečena, logično nedoločljiva podobnost vsega bivajočega z Božanstvom se nanaša predvsem na bit kot celoto. Brezpogojna bit je v svoji neskončnosti, konkretnosti, transracionalnosti, edinosti – tj. v vsem, do česar

smo se dokopali v razmišljanjih 2. in 3. poglavja – odsev in simbol svojega pravira – Božanstva, ki jo zaobjema in prežema. Na tem nenazadnje temelji tudi možnost doumetja biti v njeni skrajni globini, tj. kot *brezpogojne biti* oziroma, še globlje, kot *realnosti* v pomenu neke vsezaobjemajoče absolutne celote. Naša trenutna premišljanja pa kažejo, da *prava brezpogojnost* oziroma *absolutnost* ni lastna čisti biti kot taki v njeni slepi, tj. *neočitni* in v bistvu neprepričljivi *faktičnosti*, pa tudi ne realnosti kot edinosti biti in samorazodetja. Totalna brezpogojnost in pristna absolutnost sta lastnosti edinole Božanstva kot pravira in prapočela, ki edino *utemeljuje* sebe in vse ostalo. Vendar ta brezpogojnost oziroma absolutnost sveti skozi bit kot takšno in zato na drugoten način, v nekem nepristnem, temveč analognem smislu tej biti tudi pripada.

To seveda velja za tisti odsek brezpogojne biti, ki se nam kaže kot „dejanskost“ oziroma „svet“. Veliko smo govorili – in še bomo – o nepopolnosti „sveta“, o tistih njegovih vidikih, ki ne izpolnjujejo zahtev po notranji očitnosti in prepričljivosti, ampak v njih nastopa kot neka temna, nerazumljiva, tesnobna realnost grobe faktičnosti. To pa nam vseeno ne sme preprečiti, da ne bi videli tudi druge plati, ki je bila tako očitna za antično in srednjeveško zavest, sposobnost njene percepcije pa smo v novem veku v veliki meri neupravičeno izgubili. Svetovna dejanskost („kozmos“) ni zgolj in samo slepa, kaotična, neharmonična sila. Kozmos nosi tudi sledi edinosti, notranje harmonije, organske in s tem teleološke sopripadnosti in povezanosti delov med seboj; o tem priča, kot smo videli, že njegova „lepota“. Prav v tem je kozmos odsev in simbol edinosti in osmišljenosti Božanstva. O tem bomo govorili v nadaljevanju.

Tudi v območju biti kot celote in sveta kot celote je v nekem smislu vse podobno Božanstvu. Res pa je, da ne v enaki meri. Na tem temelji globok smisel metode analogij – *analogia entis* (analogija bivajočega) –, ki jo je prvič

predstavil Dionizij Areopagit, razvil pa Tomaž Akvinski. Vse bivajoče je glede na lastno globino (tj. glede na bližino vrste oziroma podobe lastne biti do Božanstva) hierarhično urejeno. Vse bivajoče je simbol Božanstva in se v različni stopnji približuje tistemu, kar simbolizira oziroma oznanja, v različni meri mu ustreza – ne glede na to, da vse bivajoče ostaja nesporno neustrezno Božanstvu, in sicer zaradi njegove od-vezane „drugosti“. Pri razvijanju te misli moramo biti enako pazljivi glede obeh skrajnosti: izogibati se moramo tako vzvišenega, nemilostnega ontološkega *aristokratizma*, za katerega si samo najvišje, najbolj plemenito zasluži biti odsev Božanstva, medtem ko je vse nižje zgolj slep, nesmiseln material biti, kot tudi vulgarnega ontološkega demokratizma, ki zavrača sleherno hierarhizacijo biti in v ideji evolucionizma vse, kar je višje, praktično spelje na raven nižjega. Nasprotno, hierarhično je treba uskladiti z vseedinostjo, sopripadnostjo, notranjo solidarnostjo in neko splošno *istovrstnostjo* (v smislu skupnega izvora) vsega bivajočega. Tako razumljena ideja hierarhičnosti je splošno veljavna. Videli smo že, da je svet našega notranjega življenja v nekem smislu, kar se tiče bistvenega, bližje prapočelu – tj. Božanstvu – kot svet predmetne biti. Če to še malo razvijemo, lahko rečemo: področje duhovnega sveta in človek kot njegov predstavnik in nosilec v svetu, tj. kot oseba, je Božanstvu najbližji; svet neposredne samobiti je bližje Božanstvu kot kozmična bit, razumno mu je bližje kot nerazumno in nesmiselno, živo mu je bližje kot mrtvo, dobro bližje kot zlo. Nedoumljivo in neizrekljivo Božanstvo z različno intenzivnostjo sveti skozi vse bivajoče – a v obličju vsega bivajočega vseeno ostaja nekaj absolutno „drugega“.

Brezpogojno nedoumljivo bistvo Božanstva nam je torej vendarle dostopno tudi z vidika njegovega bitnostnega odnosa do vsega ostalega – in sicer ne tako, da bi mi doumeli njegovo bistvo, da bi prodrli vanj, ampak nasprotno, dostopno nam je prav v svoji nedoumljivosti, okoli katere

se pri tem le intelektualno sučemo. *Attingitur inattingibile inattingibiliter* (*Nedosegljivo se dosega nedosegljivo*, Nikolaj Kuzanski): nedoumljivo *doumemo* prav skozi *nedoumetje*. Doumemo ga, ker njegov sij prihaja iz neskončne, nedoumljive daljave in sveti čisto blizu v vsem vidnem in znanem ter tako postane zapopadljivo prav *kot* neskončno oddaljeno in nedoumljivo – ima (*prav kot* „popolnoma drugačno“) svojo podobnost v vsem brez izjeme. Tolstoj je nekoč pronicljivo dejal: „Boga poznamo tako kot novorojenček, ki se še ni prebudil v polno zavest, pozna svojo mater, v naročju katere leži in čuti njeno toploto.“ Oziroma, če se sklicujemo na besedo z večjo avtoriteto: Boga vidimo „z (motnim) ogledalom, v uganki“.⁵⁶

S tem pa smo se že približali *tretji* poti intelektualnega sukanja okoli brezpogojno nedoumljivega – zavesti o formah njegove *realne* manifestacije in delovanja v vsem ostalem. Vse poti intelektualnega sukanja se tu križajo in medsebojno stikajo. A to zadnje spoznanje lahko najbolj sistematično razvijemo v dveh ločenih razmišljanjih – v razmisleku o odnosu Boga do *mene* in o njegovem odnosu do *sveta*.

56 1 Kor 13,12 (op. prev.).

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

DEVETO POGLAVJE

Bog in jaz

Božanstvo kot „ti“

Če se zdaj lotimo razmišljanja o *realnem* odnosu med „Svetim“ (oziroma „Božanstvom“) in vsem ostalim, takoj začutimo, da imamo opraviti z bistvenim momentom v razlagi tistega, kar smo spoznali kot „Sveto“ oziroma „Božanstvo“. Ideja tega pravira resnice in realnosti namreč kljub svoji veličini in vzvišenosti za našo religiozno zavest v nekem smislu vseeno ostaja nedoločena in nejasna, in sicer ne v smislu, ki ustreza samemu bistvu Božanstva (tj. da ta ideja že sama po sebi presega sleherno definicijo), temveč tudi v smislu, da *mi sami* še nismo do te mere tesno in intimno povezani z njo, da bi jo lahko dojemali tako jasno in konkretno, kot bi si želeli. Celotno filozofsko mišljenje, ki – v transcendentalnem mišljenju – presega čisto *misel*, se, v kolikor je usmerjeno le na „Božanstvo“ *kot takšno* (ne glede na vsa svoja prizadevanja, da bi zapopadlo skrajno, resnično konkretno realnost), ustavi pred nečim umetno izoliranim in s tem v določeni meri abstraktnim. Božanstvo kot pravir in prazачetek *vse realnosti* pa nikakor ne more biti ločeno od ostale realnosti, saj je njegovo bistvo prav v njenem porajanju in utemeljevanju. Absolutni prazачetek se v vsej svoji konkretnosti razodeva le v povezavi z ostalo realnostjo, ki jo umešča *zunaj sebe*, a jo ima hkrati vendarle tudi *v sebi* in *skozi sebe*. Če pustimo ob strani zapleteno problematiko, ki se tu razpira, lahko rečemo, da Božanstvo v njegovi pravi absolutnosti, tj. kot vsezaobjemajočo in vseprežemajočo edinost lahko uziramo le v povezavi s preostalo realnostjo.

Ker se nam Božanstvo neposredno razodeva le prek *moje* bitnostne usmerjenosti nanj, le skozi notranje ozaveščanje te realnosti, ki je hkrati skrajni temelj oziroma prvotna utemeljitev [основание] mojega duševnega in duhovnega življenja (skratka, ker se nam razodeva le v religiozni izkušnji), je prvo, kar nas mora tu zanimati in kar nas dejansko zanima, odnos med Božanstvom in *menoj*.

Če se zdaj lotimo tega odnosa, hitro odkrijemo, da je Božanstvo, strogo rečeno, zunaj in neodvisno od njegovega odnosa do *mene* nemogoče misliti oziroma, natančneje, nemogoče ga je izkusiti [опытно иметь]. In tu nam ne gre za abstraktni moment njegovega odnosa do človeka, ampak za življenjsko-konkreten, z ničimer pirmerljiv, edinstven moment njegovega odnosa do *mene* (do mene, ki sem sam edinstven in neponovljiv) oziroma, natančneje, za moment *mojega* odnosa do njega. Ta odnos ni samo edina pot, po kateri lahko pridem do Božanstva, po kateri se mu lahko približam, ampak je tudi edina *stihija*, v kateri se Božanstvo razodeva in ki zato v nekem smislu pripada *bistvu in biti* samega Božanstva. Božanstvo namreč ni predmet, katerega bit bi bila neodvisna od tega, ali ga moj spoznavni pogled ujame ali ne. Sicer pa tu sploh ne gre za „spoznavni pogled“, temveč za bitnostno naravnost [бытийственная обращенность] kot pogoj razodetja Božanstva. To razodetje je del bistva in biti Božanstva in če je Božanstvo po svojem bistvu *skrito* [сокровенный], je po drugi strani hkrati tudi *razodevajoče* se Božanstvo (tj. razodevajoče se prav v svoji skritosti in nedoumljivosti). To razodetje je razodetje *meni*, usmerjeno je neposredno *name* – drugače ne bi bilo razodetje, ampak novica iz druge roke o nečem, česar smisla niti ne morem razumeti. „Ideja“ Božanstva torej nikakor ne more biti ločena od konkretnega doživljanja, od življenjske izkušnje Božanstva – od *moje* izkušnje Božanstva; ne le, da se luč te ideje prvič prižge v izkušnji, temveč je ideja po svojem bistvu del izkušnje oziroma obratno, izkušnja je del nje. Božanstvo je

po svojem bistvu vedno „z nami Bog“ (*Emanuel*), se pravi tudi „z *mano* Bog“; „Bog brez mene“ je neki mejen pojem, ki ga religiozna misel resda nujno potrebuje (Bog bi ne mogel biti *za mene*, če ga jaz ne bi mogel misliti *kot takšnega*); a ta mejen pojem ne označuje v celoti in konkretno tistega, kar se mi pri tem razodeva. Kajti to, kar se mi razodeva, ni le Bog „kot tak“, ampak je prav „Bog z mano“, konkretna polnost nerazločene in nezlite dvoedinosti „*Bog in jaz*“. Zato je prav iz skrajne globine mistične zavesti o Bogu lahko vzniknila drzna beseda, katere pravi pomen ni napuh samovzvišenosti, ampak spoštljivi trepet pred polnostjo tega, kar se nam tu razodeva: „Vem, da Bog brez mene ne more niti hip živeti. / Če se izničim, mora nujno duhu se odreči.“⁵⁷

V tej bitnostni usmerjenosti k prazacetku in praviru (ki se udejanja iz moje najgloblje subjektivnosti, moje neosnovanosti in breztemeljnosti in ki je, strogo rečeno, v njej navzoča že od samega začetka, se pravi, da je dana hkrati z mojo bitjo) *prvič vznikla sveto ime* „Bog“, tisto veliko Brezimensko in Vseimenljivo [Безымянное и Всеимянное], ki smo ga pogojno poimenovali „Sveto“ oziroma „Božanstvo“, prvič postane Bog – *moj* Bog. Bog je Božanstvo, kot se mi razodeva in kot ga doživljam *povsem konkretno*, tj. v povezavi in monolitni edinosti z mano. Če se spomnimo, kaj smo v četrtem poglavju povedali o razodetju „*tija*“, bomo razumeli, kaj to pomeni. Iz tega namreč izhaja, da Božanstvo zame postane „ti“, da se mi razodeva kot „ti“; in le kot „ti“ Božanstvo tudi *je* Bog. Rekli bi lahko takole: s tem ko me *nagovarja*, brezimensko in vseimenljivo Božanstvo prvič *dobi ime* – ime „Bog“; njegova usmerjenost name – oziroma moja bitnostna usmerjenost nanj – *je mesto*, kjer *se rojeva njegovo ime*, tako kot se „ime“ nasploh rojeva iz *samomanifestacije* realnosti in iz njenega *klica*.

57 *Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben; Werd ich zu nicht, Er muss von Noth den Geist aufgeben* (Angel Silezij; prev. G. Kocijančič).

Bog je brezpogojno nedoumljiv, je absoluten prazčetek, ki ga doživljamo in ki se nam razodeva v izkušnji „tija“, in sicer na način, da to „ti-morfno“ doživljamo kot nekaj, kar na neki način pripada njegovemu bistvu in načinu obstoja [образ бытия]. Govoriti o Bogu v tretji osebi, imenovati ga „on“, je s čisto religioznega vidika pravzaprav svetoskrunstvo; predpostavlja namreč, da je Bog odsoten, da me ne sliši, da ni obrnjen k meni, ampak je nekaj predmetno bivajočega. Kot se je pronicljivo izrazil prodoren sodoben religiozni mislec (Ferdinand Ebner, *Das Ort und die geistigen Realitäten*), v tem primeru uporaba tretje osebe, ki je namenjena označevanju odsotnega, pravzaprav izraža nevero v Božjo vseprisotnost, tj. v njega samega. Religiozna zavest o Bogu se neposredno izraža ne v govoru o Bogu, temveč v besedah, naslovljenih *na Boga* – v molitvi, pa tudi v besedah Boga, *namenjenih meni*. V tem smislu Goethe pravilno ugotavlja: „O Bogu lahko govorimo pravzaprav le s *samim Bogom*.“ Bog je vedno ob meni in z mano, vedno me vidi in vedno me sliši; v kolikor to pozabim, sem s tem že izgubil samega Boga. To seveda ne pomeni, da ta korelacija ne bi mogla retrospektivno postati predmet refleksije, filozofskega razmisleka, za kar je potrebna prav forma tretje osebe. Tu seveda ne gre za zunanjo slovnično obliko, temveč za *smisel* izjavljanja. Ko razmišljamo „o Bogu“, ko „o njem“ govorimo z ljudmi, ga imenujemo „on“; vendar pa nikoli ne smemo pozabiti, da se za tem „on“ skriva njega utemeljujoči „ti“ (natančneje: *stojiš Ti*). V tem „on“ in v vseh nadaljnjih razmišljanjih mora v naši duši zveneti „ti“ – moraš zveneti *Ti*. Prvotna usmerjenost k Bogu, govor *njemu*, morajo v naši duši ostati živi kot temelj vsega našega razmišljanja o njem; v nasprotnem primeru se bo vse spremenilo v prazne, ničeve in potemtakem svetoskrunske besede.

V pojavu Boga kot „mojega Boga“, kot bitja, ki se sreča z menoj, gre za odnos „tija“ do „jaza“, ki v sebi skriva globoko problematiko: neposredno se namreč zdi, da ni kompatibi-

len z bitnostjo Boga kot z brezpogojno vsezaobjemajočim in vseutemeljujočim prazčetkom. A preden se lotimo analize tega problema, si moramo razjasniti pravi pomen te forme manifestacije Boga in njenih posledic.

Vemo, kaj označuje običajni „ti“ – „ti“ sočloveka oziroma, širše, živega bitja, ki sobiva z nami: je „druga“, „tuja“, a obenem meni podobna realnost, ki jo „srečujem“ *zunaj* in ki nastopa v podobi predmetne realnosti. Vendar „ti“ vseeno ni „predmet mojega spoznanja“, ampak je realnost, ki se mi sama „razodeva“, pri čemer se prav v tem pojavu „tija“ udejanja resnično aktualizirano *bistvo* razodetja kot aktivnega samorazkritja „drugega“, ki je usmerjen „name“ in se mi razodeva tako, da se me polašča oziroma tako, da jaz transcendiram k njemu. „Ti“ pravzaprav ni nič drugega kot tista forma danosti oziroma razkritja realnosti, ki jo imenujemo „razodetje“. Iz tega že *sámo* po sebi sledi, da se pristno, aktualno razodetje Božanstva (pri čemer „razodetje“ razumemo v splošnem pomenu, ki smo ga predstavili zgoraj) – za razliko od splošnega brezodnosnega samorazodetja realnosti in od samorazodetja neposredne samobiti sami sebi – udejanja v formi „tija“, še več, da *sovpada* s formo biti „*ti si*“. Na tem mestu moramo dodatno opozoriti le še na eno, a nadvse pomembno okoliščino. Že *sámo* po sebi je jasno, da Božanstvo ne more biti *neki* „ti“, *eden izmed mnogih* „*tijev*“, tj. posamezen primerek nekega splošnega pojava, in sicer že samo zato ne, ker ne pripada nobeni ločeni *vrsti*, niti ni podrejeno posebni vrsti *biti* in *manifestacije*. Zato način obstoja in manifestacije, ki se izražata v „tiju“, nista *atribut* Boga; nasprotno, to korelacijo lahko razumemo le tako, da je Božanstvo kot pratemelj in prazčetek vsega nasploh *počelo*, *transcendentalni pogoj možnosti same forme biti* „*tija*“, tj. da razodetje Božanstva kot *Mojega* Boga, kot *Boga-z-mano šele prvič omogoči vsako drugo razodetje realnosti kot „tija“* – enako kot je sama sebe osvetljujoča luč Božanstva kot *resnice* [правда] *same* pogoj

jasnosti, „osvetljenosti“, očitnosti vsake posamične resnice [истина]. Božanstvo kot „*moj*“ Bog, kot „Bog z mano“ je potemtakem „*pra-Ti*“, izvoren, prvoten vzorec oziroma „ideja“ (v Platonovem smislu) slehernega posamičnega „tija“ – vzorec, brez katerega ne bi bil mogoč noben konkreten „ti“. Jasno je, da te trditve ne smemo razumeti v psihološkem smislu: v odnos „jaz – ti“ lahko vstopamo, lahko se družimo s poljubnim „tijem“, *ne da bi* pri tem zavestno doživljali Božji „ti“. Pa vendarle je *forma „tija“ kot takšna* pogoj vsake posamezne izkušnje srečanja s „tijem“. Ta *forma „tija“ kot takšna* ne samo *izhaja* iz Božanstva kot pratemelja oziroma prazčetka (iz njega namreč izhaja prav vse), temveč dejansko *sovpada* s pojavom prazčetka v podobi „tija“, z razodetjem Božanstva kot *mojega* Boga, kot Boga-z-mano. Če smo zgoraj videli (6. poglavje, 6. del), da transcendiranje navzven, v smeri „tija“, kot takšno pravzaprav že predpostavlja in vsebuje transcendiranje navznoter, k duhovni biti, zdaj vidimo, da predpostavlja tudi tisto potencirano, do konca udejanjeno transcendiranje v globino, katerega cilj je odkritje Božanstva, in sicer v formi „mojega Boga“, ki hkrati pomeni našo udeležенost v najizvirnejši formi biti „tija“. To se jasno razkrije v docela udejanjenem odnosu „jaz – ti“ kot odnosu *ljubezni*. Sleherni pristni, svobodno-intimni ljubezenski odnos, sleherni pristno občutje svoje *notranje* domovine oziroma rodni tal v „miju“ je že *sámo po sebi religiozno*, je razodetje Božanstva; ta notranja povezava je vsebovana že v živi izkušnji *sámi*, pa čeprav se tega jasno ne zavedamo. Na tem temelji *bitnostno-ontološka* in nerazdružljiva povezava med „*ljubeznijo do Boga*“ in „*ljubeznijo do bližnjega*“, pri čemer je prvi odnos ontološki pratemelj drugega, drugi pa je neposreden *psihološki pokazatelj* in način manifestacije prvega. „[V]sak, ki ljubi, [je] iz Boga rojen in Boga pozna. Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal [...].“ (1 Jn 4,7,8) To pa pomeni, da je samorazkritje moje neposredne samobiti navznoter, v globino, v smeri prazčetka, tj. razo-

detja Boga kot „tija“, pravzaprav ontološki prapogoj mojega samorazkritja v smeri človeškega oziroma nasploh omejenega in „ustvarjenega“ „tija“. Sleherno človeško druženje, sleherna notranja življenjska skupnost je v končnem le izraz – seveda vedno omejen, nepopoln, neadekvaten, obarvan z določeno resignacijo – prvotnega druženja, pratemeljne nedoumljive skupnosti mene in Boga. Sama forma biti „*ti si*“ in „*mi smo*“ (neodvisno od tega, na katerem področju biti in kako globoko se izraža) je kot edinost subjektivnosti in objektivnosti, pa tudi kot edinost biti in vrednote v svojem transracionalnem bistvu nekakšno sevanje oziroma izraz tistega izvirnega „tija“ in „mija“, ki sovpadata z razodetjem Božanstva kot „Boga z mano“.

A če smo zgoraj (6. poglavje) videli, da je „*ti si*“ neločljiv od „*jaz sem*“, da se „*sem*“ kot „*jaz*“ šele prvič oblikuje, konstituira prav pod žarki tega „*si*“, potem to *a priori* velja tudi za *najizvirnejšo formo* „*si*“, kakor nam je dana v podobi Boga, ki se nam razodeva kot „*ti*“. Ta moja nerazdružljiva skupnost z Bogom je prazачetek, saj prav ona prvič konstituira, oblikuje, tvori *mene samega*. Franz Baader popolnoma upravičeno Descartesov *cogito, ergo sum* (mislim, torej sem) nadomešča s formulo *cogitor, ergo sum* (mišljen sem, torej sem). Božji pogled je vedno usmerjen name; to je večni, name usmerjeni in mene motreči pogled. Če bi bilo mogoče, da bi se ta pogled vsaj za trenutek obrnil proč od mene, bi jaz v tistem trenutku prenehal obstajati. Ta, name usmerjeni in prežemajoči me Božji pogled (Bog kot „*ti*“ oziroma *moj* Bog), je ta absolutna vseмогоčna sila, ki konstituira in ohranja mojo bit, je to utemeljujoče okolje, v katerem in prek katerega sploh obstajam. Tako moja bit – kot neposredna samobit – kot tudi moja „*sámost*“ sta le odsev tega pogleda oziroma luči, z drugimi besedami – sta iskra luči, ki zagori le iz te večno-prvotne luči. Še bolj pa to velja zame, ki kot „*jaz*“ vznikam prav pod tem pogledom. Vemo že, da „*jaz sem*“ ne označuje izolirane, vase zaprte

iskre samobiti ali samozavedanja, „biti za sebe“, zdaj pa smo videli tudi, da ta „jaz sem“ ne samo predpostavlja notranjo povezavo z nečim ali nekom drugim kot „le jaz sam“, temveč da ga utemeljuje prav trajno posedovanje *pratemelja*, ki se razodeva v formi biti „ti si“, v neuničljivi povezavi z Bogom kot z „*mojim Bogom*“. Vsaka „*bit za sebe*“ je že *po definiciji* pravzaprav „*bit z Bogom*“, „*bit za Boga*“ – neodvisno od tega, v kakšni meri se tega *zavedamo* in kako to *zavestno udejanjamo* v praktičnem vidiku našega samozavedanja, z našo življenjsko držo. Moja globoka *osamljenost* sredi drugih živih bitij, neponovljiva in neprimerljiva edinstvenost mojega načina biti, ki se izraža v formi „*sem*“, *prav ta metafizična edinstvenost moje biti ni nič drugega kot moja* neukinljivo trajna „dvosamljenost“ (če spet uporabimo Nietzschejev termin), moja notranja, vzajemno razkrita dvoedinost z večnim „*tijem*“ Boga.

Iz tega sledi *dvoje*: *prvič*, edinstvena, absolutna očitnost Boga in, *drugič*, notranja varnost, nedotaknjenost *moje* biti. *Prva* postavka pomeni, da enako kot ne morem dvomiti v lasten obstoj, ne morem dvomiti v „bit“ (natančneje: „očitnost“) Boga (oziroma, natančneje, kot je rekel sv. Avguštin, v „bit“ Boga lahko *dvomim še manj* kot v lasten obstoj), saj moje „sem“ *sámo* temelji na „si“ Boga (oziroma – z vidika samega Boga, se pravi v edino pravilnem in prvotnem ontološkem vrstnem redu – moje „sem“ se konstituira le tako, da *mi on* reče „*ti si*“ oziroma „*bodi*“). Med obliko „je“, s katero običajno izražamo bit Boga, in konkretno razodevajočo se obliko „si“ leži cel *prepad*, ki ločuje tisto, kar je sporno, sumljivo, kar mi vedno uhaja, od absolutno očitnega, ki s svojo očitnostjo konstituira in zapolnjuje *vso mojo bit*. Ateist (v omenjenem pomenu) ima prav, ko trdi, da „Boga ni“, in s tem želi reči, da „Bog ne obstaja“, da ga „*ni*“. *Vendar ti, moj Bog, si*. In kaj mi mar vsak „je“, vsakršno hladno, trezno „*konstatiranje dejstev*“ v obličju tega intimnega, milostno živega „si“, ki se me polašča od znotraj? Drugo, kar

je s tem neposredno povezano (zavest o notranji varnosti in nedotaknjenosti moje biti zahvaljujoč prav tej nerazdružljivi povezavi z večnim „tijem“ Boga), pa je avtentični temelj in nedoumljiva očitnost tistega, kar občutim kot lastno „nesmrtnost“. Filozofija kot transcendentalno mišljenje ne razrešuje skrivnosti biti (4. poglavje, 2. del) in ne želi biti – kot nekakšna okultna modrost – vodnik po zagrobnih labirintih duše. Edino, k čemur filozofija lahko in tudi mora pripomoči, je jasno ozaveščanje perspektiv in korelacij, ki se nam *imanentno razodevajo* (a jih večina ljudi še vedno ne opazi) in ki konstituirajo transracionalno, nedoumljivo bistvo realnosti kot take. Glede tega je treba reči naslednje. Izolirani „jaz sem“ (v kolikor ga mislimo oziroma ga je sploh mogoče misliti na ta način) sam po sebi nikakor ni tako očiten, kakor nas skuša prepričati idealizem, to pa že zato, ker neposredna samobit kot moja lastna konkretna bit nikakor ne sovпада z nadčasno abstraktno bitjo „jaza“ kot *subjekta spoznanja*. Prav nobene ovire ni za to, da „luč zavesti“ ali „spoznanja“ v meni ne bi ugasnila in se utelčila v nekom drugem – v drugi točki biti. Če res nisem nič drugega kot le posamezna, vase zaprta monada „brez oken“, ni prav nobene ovire za to, da postanem *nič*, da *me ni več*. Moj „sem“ v tem smislu nikakor ni neka večna, neuničljivo-trajna lastnina, temveč nasprotno – je nekakšno naključno in zatoorej nestabilno dejstvo, zaradi katerega jaz obstajam in skupaj s katerim lahko tudi umrem oziroma, natančneje, moram preminiti in umreti. Moje biti ne zagotavlja niti zavest o moji notranji povezavi s presegajočo me realnostjo v njeni večnosti in absolutnosti: videli smo namreč, da ta realnost zame neposredno privzema podobo brezna, ki me lahko pogoltne. Prav na tem temelji in od tod izhaja „panični“ strah pred smrtjo – strah pred grozečo, nerazumljivo, a vendarle logično-misljivo nevarnostjo moje *nebiti*, pred tem, da bi izginil brez sledu oziroma se raztopil v breznu neosebne biti. Že v prejšnjem poglavju

smo temu naravnemu in prvotnemu življenjskemu občutju zoperstavili globlje (tj. prodirajoče globlje v notranjost) življenjsko občutje notranje sorodnosti z realnostjo kot tako, zaradi česar je „brezno“ zame spremenilo podobo in sem ga občutil kot trdna tla, v katerih sem trdno zakoreninjen, na tem mestu pa v razumevanju te korelacije stopamo še korak dlje. S tem ko se mi pratemelj realnosti, Božanstvo, razodeva kot neki, po svojem bistvu večni „moj Bog z mano“, *mi je hkrati neposredno dana tudi zanesljivost večne biti „mene z Bogom“*. Vsa nestanovitnost, majavost, vsa ničnost moje subjektivne samobiti je tu presežena v večni nedotaknjenosti mene v Bogu in skupaj z Bogom. V kakšni obliki bom „še obstajal“ „po svoji smrti“ in ali sploh lahko – in če da, v kakšnem smislu – govorimo o „bodoči“ biti (v časovnem smislu) – vse to za nas ostaja nedoumljiva, nerazvozljiva skrivnost, ki se nam v najboljšem primeru lahko razkrije zgolj prek „konkretno-pozitivnega razodetja“ (kaj to pomeni, bomo videli v nadaljevanju) in postane predmet vere v ožjem, specifičnem pomenu besede. A to, da sem zaradi svoje notranje povezave z Bogom, ki konstituira mojo bit in moje bistvo, da sem kot „jaz z Bogom“ *večen* – zdaj in tudi vselej v bodoče –, to je pri vsej nedoumljivosti absolutno očitno. Tu je namreč moja neposredna samobit, ki je po bistvu neosnovana, majava in ki ji, kot smo videli, že zdaj manjka avtentična realnost, udeležena v absolutnosti in večnosti Boga kot Boga-z-mano. Če se v zadevo še bolj poglobimo, vidimo, da pravi smisel skrbi glede varnosti in nedotaknjenosti moje biti ni v tem, ali „*bom*“ po svoji telesni smrti „še naprej obstajal“, temveč v tem, ali že zdaj razpolagam z avtentično realnostjo, ali avtentično *sem*, ali pa razpolagam zgolj z navidezno, neavtentično bitjo. Iz dejstva, da moj „sem“ svojo trajnost črpa – in tudi sicer dobi svojo bit ter bistvo – le iz dvoedinosti z Božjim „si“, ter da je ta dvoedinost, intimnost te povezave v določeni meri odvisna od mene, od mojega lastnega duhovnega npora, sledi, da

tej moji resnični in večni biti vselej že grozi možnost zdrsa v nižave odtujene, navidezne biti (biti, ki je sama umiranje in propad), kajti moja bit kot „jaz z Bogom“ vedno znova lahko nazaduje v smeri navidezne, neobstoječe biti „jaza brez Boga“. Zavest o večnosti *avtentičnega „sem“* v njegovem transracionalno-antinomičnem bistvu je spet nekakšno *lebdenje* med trajnostjo in netrajnostjo in je ni mogoče misliti brez tragizma te antinomične dvojnosti. Ta transracionalna *očitnost* moje večnosti se nenazadnje izraža v vedno znova prevladujoči gotovosti, da „jaz“ v najglobljem jedru lastne biti ohranjam večno in neuničljivo vez z Bogom, da celo če zapustim Boga, on ne zapusti mene, tj. da celo *moja bit brez Boga* ostaja bit *Boga-z-mano*.

Splošno razodetje Boga in konkretno-pozitivno razodetje

Potek našega razmišljanja, pojasnjevanje bistva realnosti „Boga z mano“ oziroma – kar je isto – splošnega razodetja Božanstva, do katerega smo prišli, nas na tem mestu sili, da se dotaknemo splošnejšega vprašanja, ki sicer že presega našo témo: da bi bolje razumeli to, kar imenujemo „splošno razodetje“, moramo razjasniti njegov odnos do tistega, kar religiozna zavest in teologija običajno razumeta pod „razodetjem“. V tem smislu bomo razlikovali med „splošnim razodetjem“ (ki ga navadno imenujejo „naravno razodetje“, mi pa tega pojma zaradi vrste nesporazumov, ki so ga obrasli, ne bomo uporabljali) in „konkretno-pozitivnim razodetjem“.

Ko smo zgoraj analizirali odnos „jaz – ti“, smo videli, da sleherno razodetje „tija“, ki je po svojem bistvu pravzaprav razkritje *realnosti* kot *take*, vedno vsebuje tudi delen uvid konkretne *vsebine* oziroma *ustroja* „tija“. Če konkretne vsebine oziroma *ustroja* (*Gehalt*) ne zamenjujemo z logično, pojmovno določljivo *abstraktno vsebino* (*Inhalt*),

lahko rečemo, da si popolnoma brezvsebinske (v pomenu konkretne vsebine), nedoločene oziroma puste realnosti sploh ni mogoče zamisliti; realnost je vedno konkretna polnost, kar pomeni, da nekaj „vsebuje“, da je „vsebinska“. Realnost „tija“ me „obvešča“ o sebi, saj se „izraža“ in s tem zame hkrati – vsaj v določeni meri – razkriva tudi svojo kvalitativno vsebino v konkretnem trenutku (v pogledu, mimiki, besedi, nasmehu ipd.). S tem ko se zavedam, da je, hkrati tudi spoznam – pa čeprav zgolj nejasno, delno –, *kaj* je. Enako velja za razodetje Božjega „tija“ oziroma za pojav Boga kot „tija“. Ko se mi absoluten prazачetek sleherne realnosti in vrednote, Božanstvo, razodene, ko me „obvešča“ o svoji prisotnosti, to potegne za seboj tudi živo in konkretno razodetje (pa čeprav pogosto le v obliki nekakšnega nejasnega „čutenja“) njegove vsebine, tj. tega, *kdo* ali *kaj* se mi pri tem razodeva. To ni v nikakršnem nasprotju z absolutno nedoumljivostjo Boga. Kajti tisto, kar se mi tu razodeva, se mi razodeva prav *kot absolutno-nedoumljivo* – kot brezdanja globina oziroma neizmerna polnost (tudi polnost konkretne vsebine slehernega „tija“ namreč vedno ostaja nedoumljiva). Vendar sama nedoumljivost ne preprečuje, da ne bi mogli bolj ali manj jasno (oziroma nejasno) zaznati nekaterih pozitivnih momentov konkretne vsebine te nedoumljive realnosti. Ko se nam Bog „razodeva“, nas s tem „obvešča“ ne samo o svoji prisotnosti, ampak tudi o svojem bistvu (že zato, ker v njem „prisotnost“ oziroma „bit“ sovpada z „bistvom“), „govori nam“, „izraža se“, „obrača se“ na nas, „deluje“ na nas tako, da mi za njegovo absolutnostjo in nedoumljivostjo jasno oziroma bolj ali manj nejasno prepoznavamo – če že ne njegovega splošnega, konkretno-pozitivnega bistva, pa vsaj – njegov nam namenjeni „glas“, njegovo „besedo“, to, kar on od nas želi oziroma zahteva, k čemu nas poziva, kako nas „obravnavava“. To je konkretno-pozitivno razodetje, tisto, kar teologija običajno razume pod pojmom „razodetje“.

Tega konkretno-pozitivnega razodetja prav tako ne smemo razumeti preozko. Če gre pri njem za to, da Bog „govori“ z nami, dovoli, da „razumemo“ njega in njegovo voljo, potem te „Božje besede“ ne smemo preprosto istovetiti z običajno človeško besedo – niti s tisto ne, v kateri navdahnjeni človek (denimo v *Svetem Pismu*) Božjo besedo fiksira in izraža. Ko starozavezni prerok posreduje svojemu ljudstvu to, kar mu govori sam Bog, hkrati sliši Božji glas, ki mu pravi: „Kajti kakor je nebo visoko nad zemljo, tako visoko so moje poti nad vašimi potmi in moje misli nad vašimi mislimi.“⁵⁸

Tu se približujemo *skrivnosti Besede nasploh*; tega motiva se moramo dotakniti, pa čeprav le v par besedah, saj je neposredno povezan z našo osnovno temo. Veliko je bilo sporov o tem, ali je prvotni smisel besede v označevanju predmetov ali pa je njena naloga izražanje čustev. Genealoški vidik tega problema, tj. vprašanje o „izvoru“ jezika, nas tu ne bo zanimal. Odgovor na vprašanje pa je lahko le ta, da mora biti tudi v tem primeru ločevalni „ali – ali“ presežen v združevalnem „in eno in drugo“ oziroma v še splošnejši edinosti „ne eno ne drugo“. Beseda po svojem bistvu ni „predmet“ ne „medmet“, zato ker je neločljiva edinstvo enega in drugega. Beseda prvotno ne izraža ne predmetne biti kot take v njeni nemi, hladni vsebini, ne „mojega subjektivnega vtisa“, mojega emocionalnega stanja ob srečanju s predmetom. Beseda izraža nedoumljivo realnost v njeni absolutnosti (v nekem njenem delnem izrazu; glej zgoraj, 3. poglavje, 4. del), ki je *globlja* od delitve na subjekt in objekt oziroma na subjektivnost in objektivnost. Prvotni namen besede ni v tem, da bi o nečem govorila ali da bi se v njej izražalo „subjektivno“ bistvo človeka. V besedi *dobi glas sama realnost* – nedoumljivo *sámo*; v njej realnost govori o sami sebi, „izjavlja“ oziroma „izraža“ *sebe*. *Nerazrešljiva skrivnost* besede je skrivnost *nedoumljivega kot takšnega*. Nedoumljivo

58 Iz 55,9 (op. prev.).

je nedoumljivo in „nespoznatno“. Pri njem ne gre samo za to, da se nam očitno kaže v svoji nedoumljivosti, da se nam kot takšno razodeva; nedoumljivo samo „ima glas“, ono samo govori“, izraža se v vsej svoji nedoumljivosti v *besedi*. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da je *beseda razodetje* (po svojem bistvu), tudi človeška beseda. (Zato je vsako „blebetanje“, vsaka nepotrebna in neustrezno uporabljena beseda pravzaprav *svetoskrunstvo*.) Človeška beseda izhaja iz „Božje besede“ – iz Besede, ki je bila v začetku „pri Bogu“ in „je bila Bog“, iz *Logosa*, in je njegova podoba, pa čeprav nepopolna. O tem priča že tista forma človeške besede, kjer ta dobi najpopolnejši izraz – pesništvo, ki po svojem bistvu ni ne abstraktna definicija oziroma „objektivni opis“ predmetne realnosti, ne čisto subjektivno izjavljanje, „izpoved“ pesnika kot človeka, ampak je človeško razodetje skrivnosti prarealnosti v vsej njeni globini in pomenljivosti, ki se izmika „prozaični“ besedi. Pesništvo je nekakšna „kerubska pesem“ o realnosti, ki jo je pesnik slišal in posređoval, je glas realnosti o sami sebi. Vendar se to človeško razodetje v besedi razlikuje od božanskega razodetja v tem, da človek kot tak ni prarealnost, ampak se v svoji biti nahaja nekako na pragu med subjektivnostjo in objektivnostjo (predmetno realnostjo), vpotegnjen je v bitko med njima. Človeška beseda je zato vedno v nekem smislu „subjektivna“, kar dokazuje že mnoštvo jezikov in dialektov ter njihova nepopolnost, nenazadnje pa tudi razlike v živi obliki „govorjenja“, v „stilu jezika“ vsakega posameznika. Po drugi strani pa človeška beseda vedno teži k temu, da bi se zožila, utelesila, izkristalizirala v čisto označitev abstraktnih pojmov, da bi privzela natančen, tj. omejen, „dobesedni“ pomen, kar z vidika „čistega“, „objektivno-znanstvenega“ spoznanja povečuje njeno vrednost. A prav zaradi tega ta beseda po svojem bistvu ni enaka „besedi“ samega Boga. Konkretno razodetje Boga, njegova „beseda“ se – z vidika človeka – izraža v „neizrekljivih besedah“ (*árrheta rhémata*), besedah, „ki jih človeku

ni dovoljeno *spregovoriti*“ (2 Kor 12,4).

Vse posamezne „Božje besede“, ki so nam posredovane npr. v *Svetem Pismu* oziroma za katere je vsak človek lahko spoznan za vrednega, da jih zasliši, obenem pomenijo posamezno manifestacijo *Besede*, *Logosa* kot izraza Božjega bistva – izraza, v katerem to bistvo za nas privzame živo obličje *in podobo* (ne da bi zaradi tega prenehalo biti nedoumljivo). Ta izraz Boga kot Besede v živi podobi je tisto najvišje in najbolj adekvatno konkretno-pozitivno razodetje, v katerem je „Beseda meso postala“ v človeški podobi Jezusa Kristusa.

V konkretno-pozitivnem razodetju Božji „ti“ sam vstopa v zemeljsko, časovno bit. Interpretacija tega pozitivnega razodetja je naloga teologije – tu se konča sleherna filozofija, to je točka, na kateri se filozofija in teologija razideta. Filozofija lahko in tudi ima pravico razglabljati zgolj o splošnem in večnem razodetju; filozofija v bistvu *ni nič* drugega kot tako razglabljanje s pomočjo duhovnega ramorazkrivanja in samopoglabljanja, ki se izraža v potenciranem, transcendentnem mišljenju.

Vendar tudi te razlike ne smemo razumeti kot absolutno ločevalno logično razliko, temveč kot *transracionalno* razliko, v kateri je delitev hkrati že tudi povezava in s tem antinomična edinost. Če je splošno in večno razodetje – razodetje pratemelja realnosti kot take – neločljivo od konkretno-pozitivnega razodetja, je tudi slednje neločljivo od prvega. Teologija in filozofija imata potemtakem skupno to, da obe temeljita na splošnem večnem razodetju. Vsako konkretno razodetje namreč že predpostavlja našo dojemljivost zanj (za glas in pojavitev Boga), našo sposobnost, da prepoznamo posamezno konkretno razodetje prav kot *razodetje Boga*. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da *splošna narava* razodetja – realnost Boga kot „tija“ v njenem splošnem večnem bistvu (in prav to je splošno večno razodetje) – logično prehiteva sleherno posamezno, kon-

kretno razodetje. Imeli bi popolnoma napačno predstavo o razodetju, če bi mislili – kot se to sicer pogosto dogaja –, da je v nekem določenem, posameznem razodetju, ki se zgodi v času, izčrpano razodetje *kot táko*. Vsaka polna, živa religiozna zavest tu upravičeno protestira. Če je, po eni strani, nesmiselno in svetoskrunsko po vzoru ekstatičnih sektašev in najrazličnejših omejenih lahkovrnežev ignorirati popolnost že danega razodetja, zahtevati nova razodetja in jih odkrivati tam, kjer jih ni, je po drugi strani enako svetoskrunsko misliti, da je razodetje v celoti vsebovano v črki zapisanega razodetja in da novih razodetij sploh *ne more* biti. Nasprotno, ta neizčrpanost in neizčrpnost razodetja se v najbolj konkretnem razodetju Kristusa nedvoumno izraža v pojmu Svetega Duha, v namigu [указание] na „Duha resnice“, ki ga Bog „*ne daje na mero*“, ki „*veje, koder hoče*“ in nas bo „*uvedel v vso resnico*“.⁵⁹ Sveti Duh – Bog kot Bog-z-mano in Bog-v-meni – je torej večno-nerazdružljiva vez med konkretnim in splošnim razodetjem.

To vez sicer odkriva tudi filozofija, tj. misel, ki se ukvarja s splošnim razodetjem. Splošno razodetje je namreč prav tako *razodetje*. V njem se jasno *razodeva* nedoumljivo Božanstvo kot tako, še več, razodeva se prav kot „Bog z mano“ (oziroma kot „z nami Bog“, tj. kot „Bog s svetom“, o čemer bomo govorili v naslednjem poglavju), kar pomeni, da na neki način privzame konkretno *obličje* [облик]. V kolikšni meri se to „uobličjenje“, ta konkretizacija približa konkretnemu razodetju (čeprav ga nikoli ne more doseči oziroma z njim sovpasti), vnaprej na noben način ne moremo točno in nedvoumno določiti. Kljub temu, da moramo biti tu izredno pazljivi, da ne podležemo skušnjavi samopovečevanja, je vendarle treba reči, da se med filozofom kot človekom, ki na omejen človeški način interpretira in opisuje realnost v njenem pratemelju (tj. splošno razodetje Božanstva), in med modrecem, ki je kot prerok in mistik pod vplivom Svetega

59 Jn 3,34; 3,8; 16,13 (op. prev.).

Duha, glede na zunanje lastnosti ne da potegniti enoznačne, natančno določene meje.

Temeljna edinstvo splošnega in konkretnega razodetja, na katerem temelji tudi njuna diferenciacija, se v praksi izraža tako, da se razodetja v svoji skrajni polnosti in najvišji potenci med seboj neločljivo zlijeta v spekulativni religiozni mistiki. V *unio mystica* človeške duše z Bogom se splošno in konkretno razodetje (s tem pa tudi filozofija in religija) zlijeta v *gnozi* – v globokoumnem prodoru v neizčrpne Božje globine, v dosegu in uživanju božanske modrosti. Tu ne gre za predrzno in svetoskrunsko zamisel, da bi do konca razumeli skrivnost Boga. Udeleženosť v božanski modrosti in bistvu niti v najbolj goreči konkretni religiozni izkušnji ne more biti tako intenzivna, da bi izčrpala in premagala neizčrpnost in nedoumljivost Boga (tj. splošno razodetje Boga). Celo Bog, ki razodeva svoje najgloblje skrivnosti, ne preneha biti nedoumljivi Bog – Bog, ki se razodeva prav v vsej nedoumljivosti svoje realnosti.

Hkrati s to edinstvo obeh form razodetja, ki se najjasneje kaže v mističnih spekulacijah cerkvenih očetov in učiteljev ter velikih mistikov (v misli Origena, Avguščina, Dionizija Areopagita, Maksima Spoznavalca, Mojstra Eckharta, Nikolaja Kuzanskega, Jakoba Böhmeja), obstaja tudi antinomični boj med njima, ki se izraža v večnem boju med filozofijo in religijo. Pravo in resnično bistvo boja med slednjima ni v tem (kot to običajno grobo in okorno formulirajo), da filozofija, ki si v svoji intelektualni poštenosti prizadeva za čisto in objektivno spoznanje, postavlja na laž iluzornost dognanj religiozne zavesti, religija pa kot „slepa vera“ protestira proti zahtevam razuma na tem področju in jih pač preprosto zavrača. V tej grobi in preprosti formi čisto racionalnega in zatoj nepremagljivega protislovja odnos med religijo in filozofijo prihaja do izraza le v poenostavljenih, okrnjenih, neustreznih formah ene in druge. Pravo bistvu tega nasprotstva – kakor se izraža, na primer, v antični filozofiji Herakli-

ta, Ksenofana in Platona ali pa, v novejši filozofiji, v notranjih bojih Pascala oziroma v boju Kierkegaarda s Heglom – je povsem drugače. Čeprav obe, tako filozofija kot religija, temeljita na religiozni izkušnji, na razodetju, ima filozofija imanentno tendenco po tem, da v ospredje postavlja splošno večno razodetje na račun konkretno-pozitivnega razodetja, kar pomeni, da če slednjega že ne odpravlja povsem, ga vsaj „očiščuje“, tj. se osredotoča le na njegov temeljni, splošni pomen, medtem ko imata konkretno religiozna zavest in iz nje izhajajoča teologija nasprotno težnjo – v ospredje postavljata in poudarjata konkretno plat pozitivnega razodetja na račun splošnega večnega razodetja, ne dovolita, da bi se konkretni vidik raztopil v nečem splošnem in tako postal nedostopen duhovnemu zrenju. Polnost resnice se tudi tu nahaja v transracionalno-antinomični sintezi, v svobodnem *lebdenju* v sferi višje edinosti, ki to nasprotstvo zaobjema in prežema. Če filozof želi biti pravi filozof, kar pomeni, da se po večnem vzoru Sokrata zaveda nedoumljivega, da razpolaga z učeno nevednostjo, mora s polno pokoro priznati, da v vseh konkretnih formah religiozne izkušnje, kjer nas Bog prevzame in nam podari živo razodetje Sebe, Nedoumljivo postane vidno, otipljivo, bližnje na povsem drugačen način, kot se to dogaja v najgloblji filozofski spekulaciji. A tudi religiozni človek, ki se dovolj globoko zaveda pomena in globine pozitivnega razodetja, ki ga je bil deležen, vendarle ne sme pozabiti, da je za tem konkretnim razodetjem mogoče videti horizonte temeljnega, splošnega večnega razodetja, ki kot tako predstavlja mistično osnovo filozofske intelektualne intuicije in ga najjasneje lahko izrazimo prav s pomočjo filozofske misli. (Mimogrede, prav to je razlog, da – v nasprotju s prevladujočim prepričanjem protestantizma – uporaba pojmov antične filozofije pri interpretaciji pozitivnega razodetja za krščansko zavest ne pomeni njene degradacije in popačenja, ampak nasprotno – njen razcvet in adekvatno samorazkritje.)

Bog kot „ti“ in Božanstvo

V poprejšnjem razmišljanju smo bili prisiljeni skreniti z naše glavne tematske poti in se podati na področje, ki pre-sega sleherno filozofijo. Opisana transracionalna edinost med splošnim in konkretnim razodetjem nas nikakor ne sme premamiti, da bi prestopili meje prvega – in s tem meje filozofije – in se podali na področje dogmatske teologije. Nasprotno, moramo se zavestno omejiti in ostati v mejah tistega, kar nam ponuja *splošno* razodetje – razodetje Božanstva kot „mojega Boga“ oziroma „tija“ v njegovem splošnem bistvu. Vračamo se torej k naši osnovni témi.

Težava je v tem, da se tu nehote poraja dvom: ali lahko ta vsezaobjemajoči absolut, ta vsedoločujoči prazачetek in prapočelo, katerega imena ne poznamo, njegov smisel pa le nejasno zapopadamo v nekem splošnem občutju in ga po sili razmer nismo izrazili s spoštljivim molkom, temveč z imenom „Sveto“ oziroma „Božanstvo“, ali lahko to Neizrekljivo adekvatno dojamemo kot „ti“? Čeprav nas že od samega začetka spremlja občutek, da je konkretna religiozna izkušnja v tem oziru verodostojnejša od slehernega razmišljanja in abstraktnega pretresanja, vseeno nimamo pravice, da se izognemo naporu usklajevanja tistega, kar nam je neposredno dano v živi izkušnji, s *pogoji možnosti mišljenja* realnosti, o kateri teče beseda. Tu pa se pojavita dva problemska sklopa: po eni strani, možnost percepcije Božanstva (glede na njegovo absolutnost) kot nekega „ti“ in, po drugi strani, možnost razumeti ta „ti“ v njegovem bitnostno-neobhodnem *odnosu do mene*. Kako je Božanstvo sploh lahko neki „ti“, če je pa Absolut in Prazачetek? In kako je lahko zame *avtentični* „ti“, kar pomeni, da pred njegovim obličjem ne izginem, da se v njem ne raztopim, ampak da v odnosu do njega (kot je to nujno v odnosu do slehernega „tija“) ohranjam svojo avtonomno, v sebi utrjeno bit? Teh dveh vprašanj strogo rečeno ni mogoče ločiti med

seboj, vendar smo ju zaradi diskurzivne narave naše misli prisiljeni pretresati ločeno. Na tem mestu nas bo zanimalo predvsem prvo vprašanje.

„Ti“ v vsakem kolikor toliko intenzivnem odnosu „jaz – ti“ (še posebej pa v tistem potenciranem, eminentnem odnosu „jaz – ti“, ki mu pravimo ljubezen) dojemamo kot osebo, ki je z mano v posebnem odnosu „jaz -ti“; živi, intenzivni religiozni zavesti se Bog vedno kaže kot oseba, osebni Bog. A v kakšni meri Boga dejansko lahko mislimo kot osebo? Dvom izvira predvsem iz nesporne pravice tiste resnice, ki se razodeva – tukaj edino umestnemu – transracionalnemu mišljenju, in sicer resnice o splošni *transracionalnosti* Božanstva. Ker Božanstva pod nobenim pogojem ne moremo stlačiti pod kakršnokoli kategorijo, ker ga ne moremo podrediti neki splošni vrsti, ga kot takega že zaradi tega ne moremo uvrstiti pod pojem „osebe“, ne moremo ga misliti kot eno izmed mnogih možnih oseb. S tega vidika Boga lahko obravnavamo ne kot osebo, ampak kot prazачetek oziroma princip, ki določa samo možnost osebne biti, tj. kot neki v tem smislu nadoseben princip. A tu se neodvisno od tega čisto formalno-ontološkega pomisleka pojavi še druga težava. To, kar v človeku imenujemo „oseba“, je, kot smo videli (7. poglavje, 4. del), edinstvo njegove subjektivne, notranje neosnovane in breztemeljne „sámosti“ ter objektivnosti v sebi veljavne duhovne biti, tj. forma človekove biti v njenem neobhodnem transcendiranju navznoter, v globino, v globinsko sfero realnosti, ki jo presega. V tem strogem pomenu besede Božanstvo ne more biti „oseba“. Božanstvo samo po sebi ni omejeno, ni breztemeljno in neosnovano, v nasprotju z nami ne potrebuje dopolnitve in opore; v njem ni tistega, kar tvori čisto „subjektivni“, „psihološki“ moment naše notranje neposredne samobiti. Božanstvo ni realnost nekakšnega drugotnega reda. Ne more – in mu tudi ni treba – transcendirati v kakšno višjo ali globljo sfero realnosti (v realnost tistega, kar je vredno in veljavno

sámo po sebi), saj je sámo pratemelj in pravir te realnosti. Človeška oseba *sloni* na duhu in samo v tem pomenu „je“ sama duh, Božanstvo pa „je“ duh, ker *duh izhaja iz njega*. Skratka, Božanstvo kot Absolutni prazačetek *ni* oseba; v tem smislu abstraktnemu teizmu z ubijalsko ironijo popolnoma upravičeno ugovarja Goethe: *Der Professor ist eine Person, Gott ist keine*. (Profesor je oseba, Bog pa ne.) A Božanstvo *ni* oseba zato, ker je *več* kot oseba oziroma ker o njem lahko rečemo le to, da je *tudi* oseba, ne moremo pa reči, da je *samo* oseba; kot tudi vse, kar lahko rečemo o Božanstvu, velja le v sferi transracionalne edinosti „*in* eno *in* drugo“ (s pridržkom, da pravzaprav ni „*ne* eno *ne* drugo“). To bi lahko formulirali takole: Božanstvo je po svojem bistvu *nadoosebno* in v tem *eminentnem* smislu ni oseba, a ker se mi razodeva kot „moj Bog“, kot „Bog z mano“, se mi *javlja* kot oseba, pri čemer pojma „javljati se“ tu ne smemo razumeti v subjektivnem pomenu nečesa, kar se zgolj „kaže“, temveč objektivno: Božanstvo *se obrača* name s tisto izmed svojih plati, po kateri vendarle je oseba (prav „oseba“), prihaja mi nasproti s svojim „osebnostnim“ načelom. V tem smislu osebni značaj Boga, ki se nam neposredno razodeva v religiozni izkušnji, v splošnem razodetju, ni iluzija, ni samoprevara, temveč imanentno in neposredno očiten vidik njegove realnosti. In ker se Božanstvo aktualno razodeva prav kot „moj Bog“, kot „Bog z mano“, je moment osebe neločljivi del *polne* aktualnosti Božanstva. Nasploh moramo tu enkrat za vselej opraviti z grobim nesporazumom. Običajni spor (med mistično-filozofsko in čisto religiozno idejo Boga) o tem, ali je Božanstvo neko *brezosebno* „Ono“ ali pa je vendarle „On“, živi osebni Bog, priča zgolj o popolni nemoči in šibkosti abstraktne misli, ki v tem primeru ostaja na površini racionalnosti in se ni sposobna poglobiti oziroma povzpeti na raven transcendentalnega mišljenja, ki edino ustreza transracionalnosti samega predmeta. Človeška misel se tu nemočno zapleta v mrežo že izdelanih, gotovih besednih

form. Ker slovnica razlikuje le med „moškim“ in „srednjim“ spolom (in zakaj ne tudi „ženskim“?), med „on“ in „ono“, med „osebno“ in „neosebno-stvarno“ bitjo, se nam zdi, da moramo tudi Božanstvo nujno stlačiti v eno izmed teh dveh form in se prepiramo zgolj okoli tega, ali je Božanstvo neko „Ono“, na primer „Absolutno“, ali pa je vendarle živo bitje, „On“, „osebni Bog“. Še posebej filozofski misli v njeni naivni, pravzaprav že kar ponižujoči nemoči, se zdi, da je s tem, ko je neizrazljivo realnost *poimenovala* „Absolut“, „Vseedinost“, „prazачetek“, s tem že tudi določila vrsto oziroma značaj njene biti. Vendar je „*Absolut*“ – vsezaobjemajoča polnost in vsedoločujoči princip – *dovolj bogat, da o njem lahko in tudi moramo reči, da je hkrati tako Absolutno kot Absolutni*; „srednji“ in „moški“ spol, princip neosebne in osebne biti ga ne *določata* tako, da bi ono (ali on) moral(o) biti *podrejen(o)* enemu od njiju, ampak, nasprotno, oba iz njega šele izhajata in sta mu *sama podrejena*. „*Nedoumljivo*“ je obenem tudi „*Nedoumljivi*“ in le zaradi bede jezika, ki ne pozna posebnega zaimka za označevanje vsezaobjemajočega in vsedoločujočega značaja realnosti, ki jo imamo tu v mislih, smo *prisiljeni* izbirati med oblikama, ki sta namenjeni označevanju dveh vrst biti, ki smo ju vajeni. Ker ta besedni manko določa vsebino našega mišljenja, se izkušeni filozof nahaja – z negativnim predznakom – na miselni ravni divjaka, ki vsak predmet, ki ga označujemo s samostalnikom moškega spola, *že tudi občuti kot živo bitje moškega spola, kot nekakšnega „duha“*.

Vendar ta anomalija, ki jo v zvezi z Božanstvom vpeljuje sama nujnost *izbire* med moškim in srednjim spolom, med osebnim in neosebnim principom, med „on“ in „ono“, še ni vse, kar na tem mestu lahko rečemo. Ne da bi si drznili notranje protislovno in celo svetoskrunsko določati naravo Božanstva, tj. ob doslednem upoštevanju bitnostne nedoumljivosti Božanstva, imamo vseeno pravico reči, da je moment *osebne* biti – v nekem metalogičnem, me-

tafizičnem smislu – vendarle bližji, ustrežnejši njegovemu nedoumljivemu in neizrekljivemu bistvu kot pa moment *neosebne* biti. In to *ne samo zato* (čeprav bi že ta ugotovitev sama pravzaprav zadostovala), ker neosebna bit v večji meri pomeni pomanjkanje, *oropanost nečesa* kot pa njej nasprotna vrsta osebne biti, Božanstvo kot absolutni prazčetek in vsezaobjemajoča edinost pa pomeni polnost, bogastvo in ne pomanjkanje. Filozofska misel, ki imanentno teži k temu, da bi Božanstvo podredila „srednjemu spolu“, ga mislila kot nekaj neosebnega, s tem izdaja tudi svojo prvotno zablodo: s tem ko *misli* Božanstvo, ga ima hkrati za „predmet“, tj. misli ga kot del predmetne dejanskosti. V nasprotju s tem moramo še enkrat poudariti, da Božanstvo ni nekaj *predmetno-bivajočega*, ampak je pravir realnosti, ki presega sleherno predmetno bit. Še več: ker do Božanstva prodiramo in ker se nam ono razodeva le *na poti v notranjost naše neposredne samobiti*, skozi področje *duhovne biti*, z drugimi besedami, ker je realnost Božanstva za nas *predvsem* realnost resnične opore, domovine, pratemelja našega notranjega življenja, preobrazba neosebnega „brezna“ biti, ki nam grozi, da nas bo pogoltnilo, v očitno trdno in nam notranje sorodno zatočišče za našo dušo (glej zgoraj, 8. del, 3.–5. poglavje), prav ta moment Božanstva, ki sicer ni njegova logično določljiva „lastnost“, prodira globlje v njegovo bistvo kot pa tisti vidik, v katerem se zdi podoben neosebni biti kozmičnega reda. Do enake ugotovitve pridemo tudi z razmišljanjem, ki temelji na „metodi analogij“ (glej 8. poglavje, 7. del). Če v duhu metode analogij upoštevamo misel o različnih stopnjah simbolične, metaforične podobnosti oziroma sorodnosti, s katerimi Božanstvo, ki ostaja vsemu tuje, vendarle „sveti“ skozi vse bivajoče, vidimo, da sem mu sam kot *oseba* – tj. kot tista oblika bivajočega, v kateri je to maksimalno konkretno, se pravi polno (glej 7. poglavje, 4. del) – vseeno bliže kot katerikoli „ono“, recimo kamen, ki mi lahko vsak trenutek zdrobi glavo, ali pa divja, slepa, ne-

osebna strast (tuja ali moja lastna), katere žrtev lahko vedno postanem. Ko ga torej dojemam kot osebo, z njim vstopam v osebni kontakt, tudi njegovo bistvo dojemam (ne da bi s tem neposredno prodrl v njegovo nedoumljivost) globlje, kot pa kadar me njegovo nerazumljivo delovanje pretrese v kakšnem slepem „ono“ – v potresu, nevihti, poplavi ali izbruhu človeških strasti.

Bistveno pri vsem tem je, da nam ta pomirjujoča, tolažilna ugotovitev ne zastre druge, nasprotne plati Božanstva. Bog kot oseba, kot absolutni „Ti“, čigar pogled me nenehno spremlja, Bog kot „oče“, kot „moj sosed, ki me večno potrebuje“ (R. M. Rilke), Bog, ki ga ne moremo misliti zunaj forme „ti si“ (pa čeprav jo uporabljamo le v metaforičnem pomenu) – ta „moj Bog“ je hkrati tudi „Božanstvo“, vsezaobjemajoči Prazčetek, točka, kjer moja neposredna samobit, moja „duša“ sovpadе z meni neposredno tujo predmetno realnostjo in s tem s Pratemeljem brezpogojne biti v njeni *vsesplošnosti*. S tem ko se zavedam in čutim „svojega Boga“, ne morem in tudi nimam pravice ignorirati tiste njegove globine, v kateri nastopa kot neizrekljivo, nedoumljivo in v svoji nedoumljivosti strašno Božanstvo, ki po svojem bistvu presega sleherno definicijo, kar pomeni, da presega tudi formo biti „ti si“. Prav polnovredna in celostna religiozna zavest razpolaga z Bogom v tej tako imenovani *dvoumnosti* – z *osebnim*, z menoj povezanim *Bogom*, Bogom kot božanskim „tijem“ (z vso intimnostjo zaupanja, bližine in ljubezni, kakršna je mogoča med „jazom“ in „tijem“ oziroma, natančneje, z intimnostjo, ki neskončno presega sleherno človeško druženje), in *hkrati z Božanstvom*, tj. z neizrekljivim metafizičnim trepetom, ki nam ga vzbuja brezpogojno Nedoumljivi, Absolutni, Vsezaobjemajoči Prazčetek vsega, skrajna Globina realnosti, ki jo le nejasno slutimo. Taka je konkretna vsebina splošnega razodetja, ki jo moramo vzeti takšno, kakršna je, brez sleherne reinterpretacije.

Naredili bi torej napako, če bi tu iskali kakršenkoli inte-

lektualni *kompromis* v obliki notranje edinega, neprotislovnega *pojma*. Tega, kar smo povedali, ne smemo razumeti tako, kot da je Bog nekakšna indiferentna, nevtralna zmes oziroma vmesnost med osebo in nadosebno absolutnostjo. Nasprotno, v skladu s tudi tukaj veljavnim načelom antinomičnega monodualizma je Bog *preprosta transracionalna edinost nasprotujočih si in zoperstavljenih definicij, ki pa v njej ohranjata vso svojo ostrino*. Prava in nujna sinteza tudi tukaj ni racionalna sinteza, sinteza, dostopna „čistemu razumu“; sinteza je tu mogoča le v obliki racionalno neizrazljivega *lebdenja nad protislovji*, ki pa se, kot smo ob priliki že pojasnili (4. poglavje, 3. del), razlikuje od nemočnega omahovanja med dvema nasprotujočima si pojmomoma. Temu transracionalnemu lebdenju na psihični ravni (v konkretni izkušnji pobožnosti) ustreza mistično občutje globokega spoštovanja, v katerem je nasprotje med *ljubeznijo in strahom, zaupanjem in trepetom* ohranjeno in hkrati preseženo.

Absolutnost Boga in jaz kot realnost

Problem, ki ga poraja transracionalna edinost med Bogom kot „tujem“ in Božanstvom, se tu še ne konča. Kot smo omenili že zgoraj, ima ta problem še drugo plat, ki bi jo lahko povzeli z vprašanjem: kako je Božji „ti“ mogoče uskladiti z absolutnostjo Boga v *pomenu*, da Bog v *odnosu do mene* ostaja avtentični „ti“, meni korelativna instanca realnosti, ki pušča prostor za moje svobodno, *od nje neodvisno* bivanje? Gre namreč za to, da je, če je „ti“ v zgoraj predstavljenem pomenu (6. poglavje, 2. del) pogoj aktualizirane biti „jaza“, potemtakem jasno tudi to, da s svoje strani predpostavlja „jaz“ kot sebi korelativno instanco. Sleherni „ti“ je namreč „ti“ *prav v odnosu do mene*, v povezavi s *tisto mojo bitjo*, za katero je „ti“. Naše vprašanje torej pomeni: kako lahko Boga v njegovi absolutnosti hkrati mislimo kot *člen korelacije*, kot realnost, ki zunaj sebe predpostavlja *mene*?

„Ti“, ki mi tukaj stoji nasproti in ki je, kot sleherni „ti“, v odnosu z *mano*, za *mene*, je po drugi strani – kot absolutni prazčetek in vseedinost – ták, da na neki način zaobjema in vsebuje tudi *mene samega*. Kot „ti“ je hkrati tudi vir, pogoj biti in mesto biti samega „jaza“. Tu ne gre le za običajno edinost ločenosti in vzajemnega prežemanja, ki tvori bistvo običajnega, tipičnega odnosa „jaz – ti“ (glej 6. poglavje, 4. del). Tu gre za edinost ločenosti z ustvarjalnim izgrajevanjem enega s strani drugega, s popolno prežetostjo in prevzetostjo „izgrajevanega“ s strani „izgrajujočega“. Z vso ostrino se nam zastavlja vprašanje: ali sem jaz ločeno od Boga in v svoji biti avtonomno bitje ali ne? Bog in jaz – sta to dve bitji ali zgolj eno? Če sva eno, potem med nama očitno ni mogoč nikakršen odnos in ostaneta le dve možnosti. Prva je ta, da sem jaz sam – v vsej svoji neosnovanosti, breztemeljnosti in nestabilnosti – Bog; ta trditev je strašna in nesmiselna (kar pa ji ni preprečilo, da se ne bi večkrat porodila v človeški zavesti), saj je v nasprotju s temeljnim bitnostnim smislom ne samo sleherne religiozne izkušnje (pri tem bi namreč izginil celoten pomen ideje Boga), ampak tudi z zdravim ontološkim samozavedanjem človeka. Druga možnost pa je, da *mene* in vsega ostalega *ni* in da je samo Bog. Tudi ta misel je nenaravna, prisiljena, vendar je v nekem smislu vendarle bližje resnici, pa tudi „panteizem“ kakšnega Spinoze je, na kar je upravičeno opozoril Hegel, vendarle nekaj povsem drugega kot ateizem. Vendar tudi to nasprotuje očitnemu ustroju religiozne izkušnje: skupaj z *mano* izgine tudi Bog (kot „Bog z *mano*“) in tako v najboljšem primeru ostane le vsepožirajoče „Božanstvo“, ki ničesar več ne določa in ne utemeljuje: *Brahman* sovпада z *nirvano*. Religiozna drža mora zato vedno vztrajati pri dvojnosti, ki se nam tu razkriva. A težava je v tem, da dvojica, če jo mislimo racionalno, tj. logično-matematično, predpostavlja medsebojno neodvisen obstoj dveh, tj. nekakšno „enakopravnost“ med njima, pa čeprav le v splošnem, logično-ontološkem pomenu. Tudi

temu se moramo tu izogniti. Omenjena težava se konkretno izraža predvsem v nujnosti (in hkrati nemožnosti), da v obličju Boga ohranim svojo „svobodo“, tj. v antinomiji med človeško „svobodo“ in vsemogočnostjo Boga. Če razpolagam z bitjo, ki je ločena od Boga in torej vsaj *v tem smislu* od njega „neodvisna“, je bistvo te biti prav svoboda – *moja* svoboda. Da ne govorim o tem, da sem le pod tem pogojem lahko „odgovorno“ bitje, ki je *sámo* krivo za svoje zablode in pregrehe, in – kar je najvažnejše – da lahko le pod tem pogojem „iščem“ Boga, ga „srečam“ oziroma se *mi* on „razodene“. A to hkrati tudi pomeni, da – tudi če se zavedam, da me je ustvaril Bog, da sem bitje, ki se ima za svoj obstoj zahvaliti Bogu – ko sem enkrat začel obstajati, lahko obstajam in delujem neodvisno od Boga, tj. tako, kot da Boga sploh ne bi bilo; samega sebe dojemam kot bitje, ki biva in deluje „iz sebe samega“. V tem primeru Bog ni vsemogočen, ni vsedoločujoči, absolutni prazčetek, njegovo delovanje pa se v najboljšem primeru pridružuje moji biti v obliki „milosti“ in mi pomaga, kar pa hkrati ne pomeni, da sem svojo bit in možnost delovanja sploh dobil od Boga – in hkrati s tem prejel tudi možnost „posedovanja“ samega Boga. A s tako držo smo se ujeli v lovke nečesa, kar spominja na „pelagijansko herezijo“, ki mora navsezadnje pripeljati do izgube zavesti o Bogu kot ustvarjalnem, vsedoločujočem, vsezaobjemajočem in vseprežemajočem prapočelu; taka zavest biti, pa čeprav z Bogom, a vendarle neodvisno od njega, naposled vodi – kakor o tem v zgodovini misli konkretno priča naravni prehod od deizma k ateizmu – k zavesti, da sem *brez* Boga.

Če torej privzamemo držo *racionalnosti* in skušamo razumeti problem „svobode in delovanja Boga“ na način, da gre pri tem za določeno formo *interakcije* med Bogom in mano kot dvema po svoji biti avtonomnima bitjema, ta problem postane absolutno nerešljiv. Ali moja bit ruši absolutnost in vsemogočnost Boga, ali pa me Bog požira

oziroma uničuje prav v tistem elementu svobode, izvornosti [изначальность], ki tvori bistvo mojega „jaza“; *tertium non datur*. Božja vsemogočnost in moja svoboda sta neuskladjivi. Dobro vemo, s kakšno intelektualno ostrino in religioznim naporom so se v zgodovini krščanske dogmatske zavesti (deloma tudi v drugih veroizpovedih) lotevali najrazličnejših poskusov, da bi našli racionalno rešitev te antinomije. Tu nimamo namena zoperstavljati tem poskusom nekih vsebinsko novih rešitev. Nasprotno, naša naloga je, da s pomočjo „transcendentalnega mišljenja“ uvidimo *transracionalnost* samega odnosa in na ta način pojasnimo *smisel* tega problema.

Naj na začetku še enkrat na najbolj splošen način formuliramo to antinomijo: *realnost Boga v svoji absolutnosti in moja, v odnosu do te realnosti avtonomna bit sta racionalno absolutno neuskladjivi*; a vseeno morava (glede na bit) biti dve različni, ločeni bitji, saj v nasprotnem primeru, kot že rečeno, tisto, kar razumem pod pojmom „Bog“, izgubi pomen. Po vsem tem, kar smo povedali zgoraj, ni težko – vsaj načelno – „rešiti“ te antinomije na način, na katerega je edino mogoče reševati antinomije, in sicer ne tako, da poskušamo tvoriti nove *pojme*, ki bi to antinomijo utišali ali odpravili, temveč tako, da skušamo doseči *transracionalno* sintezo, v kateri bi bila antinomija ohranjena, a hkrati presežena. Dvoedinost mene in Boga – ki je racionalno ni mogoče neprotislovno misliti kot edinost ne kot dvojnost – lahko v vsakem primeru dojamemo le v obliki že znanega *antinomičnega monodualizma*. Pravi odnos lahko zapopademo, le v kolikor bitnostni odnos med mano in Bogom mislim kot avtentično dvojnost in hkrati kot najglobljo edinost ter *lebdim* nad tem protislovjem v *transracionalni sintezi*, v učenju nevednosti. Religiozna zavest si običajno bolj prizadeva, da bi tu ohranila dvojnost. Po globljem religioznem razmisleku pa se vendarle izkaže (kot smo ravnokar omenili), da je enako pomembno poudariti edinost, ki temelji

na vserealnosti in vsemogočnosti Boga – tisto edinost, iz katere sledi, da sem jaz pred obličjem Boga *nič*, saj se imam za *vso svojo bit* – ne samo za njen *vznik*, temveč za sleherni trenutek njenega *bivanja* in aktivne manifestacije – zahvaliti Bogu. Rešitev je, kot že rečeno, le v tem, da eno in drugo, tj. dvojnost in edinost, ohranimo v njunem antinomičnem sovpadanju.

Poskusimo zdaj nekoliko natančneje pojasniti to transracionalno korelacijo. Izhajamo iz absolutnosti Boga – v tem primeru sem jaz v obličju Boga *nič*. A kaj to sploh pomeni? „Nič“ v absolutnem pomenu (tj. ne kot del neke relacije) je nesmisel, nekaj, česar, kot pravi antični Parmenid, „ne moremo ne pomisliti ne izraziti“. „Nič“ dobi smisel le v odnosu do nečesa, kot del takega odnosa. To pa ne pomeni nič drugega kot to, da se pomen pojma „nič“ prvič aktualizira šele v *transcendentalnem mišljenju*. V zvezi z našim problemom to pomeni, da jaz nisem „čisti nič“ (pojem, ki je, ponavljamo, zaradi svoje nesmiselnosti neure-sničljiv), ampak sem „*nič v obličju Boga*“, „*nič v ustroju dvoedinosti*“, *„jaz – Bog“*. Nikakršna racionalna interpretacija tega zadnjega pojma nas ne more zadovoljiti. Če bi moral sebe misliti kot nekaj podobnega prazni posodi oziroma absolutno brezvsebinskemu nekaj, celotno vsebino mojega življenja pa bi vame vlival Bog, bi s tem o svoji realnosti izrekal preveč in hkrati premalo: *preveč*, saj bi bila moja bit *kot taka*, kot „nekakšna forma“ oziroma „nosilec“ v obličju Boga absolutno avtonomna, „iz sebe“, in *premalo*, ker bi bila celotna konkretna vsebina in bistvo moje biti (se pravi, tudi moja volja), zgolj od zunaj vložena oziroma vlita vame, tj. ne bi bila *moja* in *iz mene* (zabloda, v kateri se je znašla, kot vemo, religiozno goreča in poštena, a filozofsko nemočna in enostranska misel Luthra in Calvina). Po drugi strani pa to ne sme pomeniti, da se imam Bogu zahvaliti samo za svojo *bit*, vsebino svojega življenja pa absolutno neodvisno črпам oziroma izgrajujem iz samega sebe – to bi namreč

pomenilo, da Bog ni več vsemogočen vodnik in smerokaz vsebine mojega konkretnega življenja. Edino mogoča razlaga je v tem primeru transcendentalna razlaga, ki je hkrati tudi transracionalna. Te zveze ne smemo misliti kot nekakšen zunanji odnos, temveč kot transcendentalno – bitno-stno-monodualistično – edinost. To pa pomeni, da je moj „sem“ – tako v pomenu avtonomne *biti* kot tudi v pomenu konkretne *vsebine*, ki se rojeva iz te avtonomne biti, iz moje „svobode“ –, da je ta „jaz sem“ le pred obličjem Boga, tj. ne samo, da *iz njega izhaja*, ampak da *vedno tudi je le skozi njega*. V vsakem trenutku moje biti, v vsaki vsebini in dogodku mojega življenja me na neki način *ustvarja* Bog, od Boga dobivam svojo realnost; v tem smislu sem torej „nič“, ki ga on napolnjuje z realnostjo. Natančneje, s samim „jaz sem“ v vsej njegovi bitnostni avtonomnosti, v vsej polnosti njegove vsebine razpolagam le kot z Božjim darom in ne kot z nečim, kar bi bilo prvotno od njega neodvisno. Ker je Bog absolutni pratemelj in vsezaobjemajoča vseedinost, sem jaz *nič*, ker pa je Bog hkrati tudi pratemelj, ki me ustvarja in utemeljuje, jaz tudi *sem*, kar pomeni, da sem *bivajoči nič*. Tu ne gre za dvoedinost v običajnem pomenu, ne gre za preprosto korelacijo, pa tudi ne za metalogično edinost v običajni obliki, kot se nam je razkrila v 2. poglavju v podobi pratemelja sleherne povezave med vsebinami pojmov. Tu gre za *antinomično dvoedinost* in to v tisti obliki, ki velja za odnos med absolutnim in vsem ostalim.

Če poskušamo to korelacijo izraziti z vidika *dvojnosti*, ki tu nastopa, lahko rečemo, da sem v odnosu do Boga nedvomno neki *drugi* – ne sam Bog in tudi ne del njega. A ta „bit kot ne Bog“, bit kot „*drugačen kot Bog*“ [иной чем Бог] ne le *izhaja* iz Boga, ampak tudi *prebiva* v njem in ima svoje bistvo iz njega. Nihče drug kot prav Bog *sam* me „ustvarja“ kot nekaj *drugačnega* od sebe in hkrati to posebnost mojega bistva tudi *utemeljuje*. Čeprav sem „drugačen“ od Boga, obstajam *poleg* njega kot bitje, ki je po svoji biti avtono-

mno, vendar je ta *drugačnost*, ta „*bit poleg njega*“ sama le iz Boga in v Bogu. In obratno: moja celotna podrejenost Bogu, določenost z njim, bivanje v njem in iz njega niti najmanj ne zmanjšuje, ampak nasprotno – *utemeljuje samo avtonomnost* moje biti, prav tako pa tudi mojo svobodo, primarno ustvarjalnost mojega življenja. Bog me ustvarja, me ima, me zaobjema ne kot nesamostojen, nepomemben in pasiven delček samega sebe, temveč kot poln in polnovreden „*jaz sem*“ z vso – v globljem smislu resda drugotno – prvotnostjo, avtonomnostjo moje biti in samomanifestacije. Sem resnično avtonomno, prvotno [изначальный], svobodno in ustvarjalno bitje oziroma drugače: sem bitje, ki ima zase pravico reči „*jaz sem*“ in „svobodno delujem *iz sebe*“, in sicer *prav zato*, ker nisem samo ustvarjen po „Božji podobi in podobnosti“, ampak sem tudi instanca biti, ki v celoti biva *v njem in skozi njega*. Skratka, kot velja, da sva „*jaz in Bog*“ *dvoje* le na temelju globlje transracionalne prvotne *edinosti*, velja tudi obratno: moja edinstvo z Bogom je taka, da se izraža v formi avtentično realne in polnovredne *dvojnosti*.

Iz tega sledi, da vseomogočnost Boga oziroma neomejena oblast njegove milosti, ki je, kot že rečeno, *racionalno* popolnoma neuskladjiva z mojo svobodo, s slednjo transracionalno-antinomično tvori prvotno neločljivo (in hkrati „*nezlito*“) *edinost*. Božja vseedinost ni v nasprotju z avtonomnostjo moje biti, vseomogočnost Boga in „predestinacija“ vsega ostalega z njegove strani nista v nasprotju z mojo svobodo, saj se vseedinost in vseomogočnost izražata *na dveh ravneh* biti: tako *v in skozi* mojo *svobodo* oziroma *prvotnost*, ki iz te vseedinosti izhaja, je v njej utemeljena in v njej prebiva, *kot* tudi v *interakciji* z njo. Na tej drugi, drugotni ravni biti je delovanje Boga – njegovo delovanje *name*, ki že predpostavlja mojo neodvisno bit in svobodo kot ločenega bitja – tisto, kar običajno in najpogosteje imenujemo oziroma doživljamo kot *milost*, in sicer kot *sodelujočo* milost (*gratia concomitans*). A tudi vse pozitivno, pomenljivo, ontološko

realno v lastni biti in svobodi *prav tako* doživljamo kot izraz milosti *prvotnejšega reda* – „milosti“, za katero je premalo reči, da je „predhajajoča“ oziroma „pripravljalna“ milost, ampak jo lahko razumemo le kot ustvarjalno, absolutno in zgolj transracionalno doumljivo „milost“. Na kakšen način in v kakšnem smislu v tej nedeljivi, v sami dvojstvenosti delujoči in nekako dvoravenski edinosti „jaza z Bogom“ zame še obstaja možnost *odpada* od Boga, bivanja *brez* Boga in celo *proti* Bogu – to je poseben problem, ki se ga bomo lotili ob drugi priložnosti.

„Bog z mano“ kot ljubezen

Če bi radi transracionalno naravo te korelacije zapopadli v preprostem, živem in konkretnem pojavu, je ta pojav možno opisati le z eno besedo človeškega jezika; ta beseda je *ljubezen*.

Naj si najprej obudimo spomin na to, kaj sploh razumemo pod ljubeznijo, predvsem v odnosu med ljudmi.

Ljubezen je, kot smo že pokazali (5. poglavje, 5. del) skrajno in najgloblje bistvo odnosa „jaz – ti“, je tisto bistvo, v katerem se ta odnos šele prvič do konca udejanji, doseže svoj pravi cilj, in sicer formo *biti* „jaz – ti“. Ljubezen je že sama po sebi misterij: tisti, ki ljubi, se v samopozabi in požrtvovalnosti predaja ljubljenu, središče svoje biti prenaša – ne da bi prenehal biti on sam – v ljubljenega, prebiva v ljubljenem, enako kot ljubljeni – v ljubečem; *jaz* izgubljam sebe v *tiju* in se prav s tem *najdevam* [обпетать себя] – obogaten s *tijem*, ki se mi je podarjen pridružil. Tisti, ki daje in razdaja, *prav zaradi tega* postane tisti, ki pridobiva. Ta povezava je popolnoma očitna v živi izkušnji, pa čeprav je v nasprotju z najbolj elementarnimi aksiomi našega logičnega mišljenja: določeno število se s tem, ko od njega odštejmo skoraj enako število, ne približa ničli, ampak nasprotno – se *poveča*. Matematično bi morali ta „teorem“

izraziti s formulo: $A - A + B = B$. Ta formula sicer ne ustreza povsem odnosu, o katerem teče beseda. To, kar se tu dogaja, ni enako odnosu $A - A$; takemu izoliranemu izničenju določene količine na način, da od nje odštejemo njo samo, bi v živi izkušnji ustrezal morda le *samomor*, nikakor pa ne samopožrtvovalnost in samorazdajanje. Ker se predajanje in odrekanje sebi udejanja „glede na“ oziroma „v obličju“ drugega, v smeri k „tiju“ in v transcendiranju k njemu, se odštevanje uravnoveša z nekakšnim posebnim „seštevanjem“. Količino, ki jo pri tem dobimo, bi morali matematično izraziti s formulo $A - A + B$. A še vedno velja paradoks, da $A - A + B$ v končnem ni enako B, ampak $A + B$. Še več, A prav zaradi tega, ker v obličju B od njega odštejemo njega samega, *sam kot tak* postane nekakšen potencirani A, nekaj podobnega A^2 ; znak *plus* tu ne pomeni preprostega združenja oziroma vsote, ampak *notranjo* obogatitev samega A kot takega zaradi vdora vanj B. Skratka, matematično – in s tem logično – tega odnosa ni mogoče izraziti, in sicer ne samo zato, ker pri tem odnosu ne gre le za količino, ampak tudi za kvaliteto, temveč tudi zato, ker ta odnos konstituira živa, transracionalna edinstvo ločenosti in vzajemnega prežemanja, ki presega sfero abstraktnega mišljenja.

V vsakem pristnem odnosu ljubezni se nam „ti“ zdi *neskončno dragocen* (vrednost in bit v končnem namreč sovpadata v ideji *vzroka* [основание], *temeljne biti* (glej 7. poglavje, 2. del)) in s tem neskončno izpolnjen biti, bitnostne vsebine. Kajti ljubezen je, kot smo videli, prav doumetje *avtentične realnosti* tuje duše in s tem njene neskončne, neizčrpne bitnostne globine. A v obličju neskončnega vse končno postane zanemarljivo, zdi se kot nekakšen „nič“, zato iz bistva sleherne pristne ljubezni izhaja, da se v obličju ljubljenega „tija“ jaz „*omalovažujem*“, se imam za „nič“: moja zaprta samobit izgine z mojega obzorja, kjer ga zamenja moja bit *za* drugega in *v* drugem. A bit v *drugem*, v „*tiju*“ hkrati vseeno ostaja bit v formi „jaz sem“, bit „jaza“, ki se mi

zdaj kaže kot šele prvič pridobljena *resnična* bit „jaza“ – bit, ki jo bogati posedovanje „tija“. Zadeva je videti tako, kot da bi mi „ti“, ki sem ga pridobil prek samorazdajanja, šele prvič *podaril* moj „jaz“, ga prvič prebudil v resnično utemeljeno, pozitivno – in ob tem neskončno bogato in vsebinsko polno – bit. Jaz „cvetim“, postajam „bogatejši“ in „globlji“, prvič šele začenjam resnično „biti“ (v pomenu praktičnega ozaveščenja lastne notranje biti), ko „ljubim“, tj. ko se v samopozabi predajam in preneham skrbeti za moj, vase zaprti „jaz“. V tem je čudež oziroma misterij ljubezni, ki je kljub vsej svoji nedoumljivosti in nerazumljivosti za „razum“ vendarle povsem dostopna neposredni, živi izkušnji.

Zdaj pa si poskusimo predstavljati, da je ljubljeni „ti“ popolnoma osvobojen subjektivnosti, omejenosti in nepopolnosti, ki že po samem bistvu pripadajo slehernemu človeku in ki jih nekako upošteva tudi ljubeča zavest. Prav na ta način – se pravi kot realnost resnično neskončne vrednosti, neskončne polnosti in globine – se nam kaže oziroma tako doživljamo „ti“ absolutnega prazacetka, Božanstva; tak je zame *moj* Bog. V primerjavi z njim oziroma pred njegovim obličjem se sam sebi zdim absolutni „nič“; utemeljitev in obogatitev, ki ju dobim od zapolnjujočega me „Tija“, doživljam kot *neskončni* po velikosti; to doživljam kot *izgrajevanje* sebe, kot življenje, ki mi je podarjeno, kot prebujanje sebe v življenje. Še več: samega „Tija“ ne doživljam kot neko vase zaprto bit, ki me zgolj slučajno, „med drugim“, bogati oziroma, natančneje, prvič rojeva oziroma ustvarja; nasprotno, samo njegovo bistvo *je* ustvarjalno kipenje preko roba, „podarjevanje“ sebe; on ni „predmet“, ni vase zaprto oziroma egocentrično v sebi prebivajoče bitje, ki me zgolj naključno nagovarja v „ti-morfni“ formi biti. On sam je po svojem bistvu potok, ki se zлива name in me s tem poraja oziroma spodbuja k življenju. On ni samo „ljubljeni“ oziroma samo „ljubeči“ – on je *ljubezen*, ustvarjalna ljubezen

sama. „Bog je ljubezen.“⁶⁰

Kot že rečeno, je pojavitev – manifestacija, razodetje – pravzaprav soznačna z realnostjo *sámo*. *Realnost* danega v živi izkušnji se prav v njej tudi *razodeva*. Ljubljeni se tukaj potemtakem razodeva ne le kot ljubeči, ampak tudi kot izvir ljubezni, kot ljubezen sama. Bog kot „Bog z mano“ je ustvarjalna ljubezen, nekakšen potok, ki se stalno preliva čez bregove „samega sebe“, je realnost, ki je vedno *nekaj več* kot *le* „ona sama“ – je realnost, ki izven sebe zaobjema tudi *mene*, ki me ustvarja. Jaz kot tak, ki nisem Bog oziroma sem ne-Bog, sem drugačno, drugo bitje in ne Bog, sem hkrati s tem *Božji* „*drugi*“, ne-Bog, ki po bistvu pripada *Bogu* oziroma je celo *del Boga* (za racionalno-abstraktno mišljenje bistvena kategorialna razlika med „pripadati nečemu“ in „biti del nečesa“, med „posedovanjem“ in „bitjo“ – podobno kot nasploh vse kategorialne razlike – je v zvezi z realnostjo Boga, ki vse razlike združuje v sebi in jih presega, preprosto neuporabljiva). Zato je tudi moja ljubezen do Boga zgolj odsev njegove ljubezni do mene, natančneje, je odsev in manifestacija Njega samega *kot* ljubezni. Celo moje slepo iskanje Boga in nemočno hrepenenje po Njem je zgolj izraz oblasti njegove ljubezni nad mano – *sámo* iskanje, kot že rečeno, že predpostavlja posedovanje iskanega (tako kot je moje *zavračanje* Boga, njegovo *zanikanje*, moja *slepota* v odnosu do njega, pa tudi nasploh vse forme in vsebine moje notranje biti in zavesti, izraz posebne oblike *njegove* prisotnosti in delovanja v meni; zato je ateist, ki biva – kot nasploh vse – le skozi Boga, a tega Boga zavrača, v tem smislu, kot je nekdo pronicljivo pripomnil, „živi kalambur“). Moja ljubezen do Boga, moja želja po njem kot taka že vznika iz mojega „srečanja“ z Bogom, ki po svoje pomeni nekakšno potencialno posedovanje Boga, nekakšno njegovo prisotnost in delovanje v meni; ljubezen in želja vznikata iz nekakšne „okužbe“ z njim, kot ogenj, ki ga sproži iskra močnega plamena.

60 Jn 4,1-21 (op. prev.).

Paradoksalnost življenja kot biti „jaza z Bogom“ [бытие ‘я с Богом’]

Pravkar smo videli paradoksalnost ljubezenskega odnosa, še posebej v tisti njegovi temeljni obliki, v kateri gre za ljubezen do Boga in za ljubezen Boga do mene, nenazadnje za ljubezen kot manifestacijo biti in delovanja samega Boga v meni. To ugotovitev lahko nekoliko posplošimo. Sleherno življenje kot *bit* „jaza z Bogom“ je po svojem bistvu *paradoksalno*, kar pomeni, da sta njegova struktura in zakonitost v nasprotju z vsem, kar poznamo iz zunanje izkušnje oziroma kar za logično misel velja za verodostojno. V mojem življenju kot biti z Bogom se izraža ne samo splošna transracionalnost vsake konkretne realnosti kot take (sovpadanje realnosti s tem, kar imenujemo nedoumljivo po svojem bistvu), temveč tudi tista potencirana transracionalnost, ki je lastna Božanstvu, absolutnemu prazčetku, praviru oziroma pratemelju, in zaradi katere je Bog (v zgoraj pojasnjemem potenciranem pomenu) realnost, ki je „popolnoma drugačna“ kot vse ostalo na svetu. Ta „popolna drugačnost“ Boga, njegova bitnostna „paradoksalnost“, ki sije skozi sleherno bit, *razločno osvetljuje* in v „paradoksalne“, „neverjetne“ tone obarva tudi to konkretno „bogočloveško“ bit, ki jo imamo v našem notranjem življenju kot bit „jaza z Bogom“. V primerjavi z vso našo bitjo – in vso ostalo bitjo nasploh –, v kolikor jo dojemamo zunaj povezave z Bogom kot nekaj samozadostnega in jo torej skušamo razumeti *racionalno* (tj. v pojmi in zakonitih povezavah znanstvenega mišljenja oziroma abstraktne racionalne morale), se nam avtentično bistvo moje notranje biti kot „jaza z Bogom“ oziroma „Boga z mano“ kaže kot nekaj, kar je v nasprotju z zdravo pametjo in običajnimi pravili obnašanja. Ona je vedno „Judom v spotiko, poganom norost“. ⁶¹ Imeti moramo duhovni pogum in pogled, odprt za uvid v skrajne

61 1 Kor 1,23 (op. prev.).

globine, v končne resnice realnosti, da se pred to paradoksalnostjo ne bi opotekli, da se je ne bi prestrašili, da je ne bi razumeli kot nemožnost tiste biti, ki ji je lastna, ampak da bi, nasprotno, v njej prepoznali znak *avtentične, globinske realnosti*, avtentične resnice, ki je očitna prav zaradi svoje potencirane transracionalnosti, tj. „nerazumljivosti“ in „protinaravnosti“. Avtentična realnost in resnica kot bit „jaza z Bogom“ svojo izvirno paradoksalnost prevzema od samega bistva Boga. V njej so vsa merila in zakonitosti, ki delujejo v drugačnem, „zemeljskem“ vidiku biti, tj. tistem, ki ga spoznavamo prek zunanje izkušnje in racionalno interpretiramo, postavljeni na glavo, v njej veljajo povsem drugačna, nasprotna merila in zakonitosti. Vse, kar je s človeškega vidika „pravilno“, je tu nepravilno, in obratno: vse, kar je v tej biti, ki je v globini povezana s pravirom, pravilno in verjetno, je z vidika zunanjega, „razumnega“ dojemanja in razumevanja biti nepravilno, protinaravno, neverjetno in nerazumno.

V bistvu imajo vse svetovne religije v večji ali manjši meri to zavest, tj. bolj ali manj nejasno čutijo religiozno življenje – bit jaza z Bogom – kot nekaj čisto posebnega, kar po svoji strukturi in zakonitosti ni podobno ostalemu, „zemeljskemu“, čisto utilitarnemu oziroma „razumnemu“ človeškemu in celo kozmičnemu življenju. Ta zavest je ne-ločljivo povezana s samim bistvom religioznega mišljenja – z zavestjo o Bogu kot tako. Vendar se v nobeni religiji ta zavest ne izraža tako jasno, tako poudarjeno in pogumno, brez slehernega kompromisa s človeškim „umom“ in običajnimi človeškimi nravstvenimi merili kot v razodetju, ki nam je dano v besedah, podobi in življenju Jezusa Kristusa ter na njem utemeljenem krščanstvu. To je pogojeno s tem, da krščanska religija ni samo religija Boga nasploh, ampak je poleg tega tudi religija Boga kot mojega „Očeta“, kot „Boga z mano“ oziroma „Boga z nami“ (*Emanuela*). Ta paradoksalnost krščanske resnice, resnice življenja kot „jaza

z Bogom“, je s posebno ostrino izražena v znanih Tertulijanovih paradoksalnih formulacijah.

Naj za vzorec navedemo nekaj primerov te paradoksalnosti življenja kot biti „jaza z Bogom“. V njem in za njega se „prvi“ v zemeljskem življenju („prvi“ ne samo po bogastvu, slavi, moči, ampak tudi glede na nravstveni in intelektualni nivo ter celo po „pravovernosti“) v obličju Boga izkažejo za „zadnje“, „zadnji“ pa za „prve“. Tu se, v nasprotju z vso naravno pravičnostjo, „tistim, ki imajo“, daje, „tistim, ki nimajo“, pa se vzame še zadnje; tu nagrada ni sorazmerna z vloženim delom, ampak je čisti dar, odvisen od volje darovalca. Tu je največji grešnik – v kolikor v aktu pokore izpričuje, da je z Bogom, da stoji pred obličjem Boga – Bogu milejši in je vreden več kot kreposten in pravičen človek, ki nima te zavesti, nebesa pa se ga razveselijo bolj kot devetindevetdesetih pravičnikov; tako kot je „izgubljeni sin“, ki je zapravil očeto vo imetje, nato pa se vrnil v njegovo hišo, očetu dražji kot pa sin, ki je doma krepostno garal. Tu je moč šibkost, nemoč pa sila, revščina je bogastvo, bogastvo pa beda, trpljenje je radostna pot do blaženosti, dobrobit pa pot v pogubo. Tu so tisti, ki jokajo, potolaženi, tiste, ki se veselijo, pa čakajo muke. „Ubogi na duhu“ premorejo polnost duhovnega bogastva v obliki „nebeškega kraljestva“ in nerazumnim otročičem je razodeto tisto, kar je pred modrimi in razumnimi skrito. Tu ni načelne razlike med morilcem in človekom, ki se jezi na svojega bližnjega, ni razlike med razvratnim „prešuštnikom“ in tistim, ki se je enkrat samkrat s poželenjem ozrl na žensko. Tu je tujec lahko bližnji, najbližji pa postane tujec. Tu se moramo „radovati in veseliti“, ko nas obrekujejo in o nas grdo govorijo. A tu bi morali navesti skoraj celotno vsebino evangeljskih prilik, naukov in apostolskih pisem, če bi želeli kolikor toliko izčrpno in polno predstaviti to paradoksalnost resničnega življenja kot biti z Bogom.

Vse to ni le pobožno navodilo, prav tako ni le namig na vzvišeni, a za človeka v bistvu nedosegljivi „ideal“. Taka

ocena zgolj dokazuje, da notranji smisel teh idej ostaja skrit, nedostopen za tiste organe percepcije in spoznanja, s katerimi smo ga dolžni zapopasti. Nasprotno, to je povsem objektivno, na samosvoj način popolnoma „trezen“, tj. točen, natančen in adekvaten opis nekega *ontološkega ustroja*, in sicer neukinljivo, *avtentično bivajočega* svojevrstnega ustroja tiste globinske, skrajne plasti človeške biti, ki je *bit mene z Bogom*. Ti paradoksi so „aksiomi“ neke *eksaktne* (tj. take, ki ne dopušča nikakršne samovolje) „*znanosti*“ o duhovni biti kot biti z Bogom.

Če bi želeli na tem mestu podati sistematično razlago te paradoksalnosti biti z Bogom, bi morali razviti teorijo splošne narave in strukture religioznega življenja, sistem znanosti o duhovni biti kot biti z Bogom, kar pa daleč presega okvire naše teme. Tu se moramo zadovoljiti s preprosto konstatacijo paradoksalnosti življenja „jaza z Bogom“. Ob tem lahko opozorimo le še na dva momenta te paradoksalnosti in na kratko razjasnimo njeno bistvo oziroma mesto v splošni biti.

Neodvisno od tega, katerega izmed zgoraj navedenih (ali pa kakšnih drugih) primerov paradoksalnosti mojega življenja z Bogom bi analizirali, bi vedno z lahkoto opazili *dve glavni lastnosti*, ki določata njeno naravo. *Po eni strani* je moje življenje z Bogom neko *notranje, globoko in skrito* življenje, ki je zunanjemu pogledu in opazovanju nedostopno. Ker se to življenje v meni izraža nepopolno, okrnjeno in popačeno, in ker se po svojem bistvu sramežljivo skriva, beži pred tujim pogledom, se zaveda svoje neizrekljivosti in želi v njej vztrajati, se pravzaprav razodeva le *samemu sebi*, tj. dvema svojima udeležencema – Bogu in meni (v kolikor sem jo duhovno sposoben zavestno dojeti in razumeti). Moja bit z Bogom je enako skrita, tajna in pogledu opazovalca, ki je usmerjen na predmetno bit, na „fakte“, ki jih je mogoče „objektivno konstatirati“, enako nedostopna kot Bog sam. To bit v njenem pravem bistvu enako težko „raz-

krinkamo“, „dokažemo“, kot to lahko naredimo z realnostjo Boga. Ta bit je po svojem bistvu le notranje življenje, notranje *stanje* oziroma nastrojenost duše, ne pa neko objektivno določljivo „obnašanje“, „način življenja“, vsota dejanj. Zato je vsakršna človeška sodba o njej – če ne gre za *mojo* sodbo o *meni*, tj. če se ne izraža v obliki „*sem*“, ampak v obliki „*je*“ – *svojevoljna* ne le po svoji vsebini (tj. čisto ugibanje, ne pa objektivna vednost), ampak tudi po svoji *formi* (ki je forma *sodbe o objektivnem ustroju*) – ne ustreza tisti realnosti, katero skuša zapopasti. Moja bit z Bogom se lahko *razodeva le od znotraj, z lastno lučjo osvetljuje samo sebe*; v kolikor jo skušamo osvetliti od zunaj, usmeriti nanjo žarek luči iz nekakšne svetilke zunanjega „objektivnega“ opazovalca, se nam njeno pravo bistvo izmakne. To dobro pojasnjuje *eno plat* „paradoksalnosti“ moje biti z Bogom: ta ne po vsebini ne po formi *ni takšna*, kakršna se *zdi* glede na zunanje lastnosti. To je ontološko-gnoseološki temelj zapovedi, naj ne sodimo svojega bližnjega, ampak le samega sebe.

S tem pa je tesno povezana *druga* zadeva. Zgoraj (2. poglavje, 2. del) smo videli, da je celo v ustroju predmetne biti vse bivajoče po svoji konkretni naravi individualno, neponovljivo-edinstveno, da obstaja v ednini. Še bolj to velja za „mene“ kot čisto „sámost“ (kot tisto zame absolutno edinstveno točko, ki kot središče moje neposredne samobiti predstavlja mesto, prek katerega poteka moja povezava z bitjo in kjer zasveti luč biti za sebe) in kot *osebo* (5. poglavje; 7. poglavje, 4. del). V največji stopnji pa se moja edinstvenost izraža v moji biti s Tistim, ki je po svojem bistvu Edinstven, a hkrati za vsakega Poseben, Drugačen, „samo Moj“, tj. za druge neizrazljiv na način, na kakršen se razodeva meni. Moja bit z Bogom je – če še enkrat ponovimo pronicljivo misel Plotina – „beg osamljenega (edinstvenega) k edinstvenemu“ – *phygè toû mónou pròs tòn mónon*. To je razlog, da ga ne moremo uvrstiti med nobena splošna pravila in zakonitosti. V bistvu ima sleherno človeško bitje

svojo lastno bit z Bogom, svojega posebnega, za druge neopisljivega Boga – svojo posebno „religijo“ –, in to ne glede na občnost religiozne izkušnje, ki izhaja iz skupne človeške narave in iz absolutno-vseedine in vsezaobjemajoče „narave“ Boga. V najbolj adekvatnem izrazu religiozne zavesti (v krščanski veroizpovedi) se ta plat zadeve kaže v tem, da je „zakon“ presežen in dopolnjen z „milostjo“, ki je po svojem bistvu vedno individualna. „Zakon“ v pomenu splošne norme, splošnega pravila vedênja normira zunanje vedênje, zunanje življenje ljudi – pa naj bo to pravna norma (celo norma „naravnega“ prava) ali pa moralna norma. „Norma“, „pravilo“, „princip“ življenja v sferi *dolžnega* ustreza zakoniti povezavi, zakonu narave oziroma matematično-logično povezavi, „empirični“ oziroma „idealni“ nujnosti na področju predmetno-bivajočega. Kot „zakon narave“ in „logično-nujna povezava“ je norma izraz *racionalnega* principa biti, principa, zaradi katerega se posamezno *istoveti* z mnogim, s katerim ima „skupno“, tj. kakovostno določljivo vsebino. Upoštevanje takih norm v zunanjem vidiku življenja ljudi je enako nujno kot temeljno poznavanje splošnih zakonitosti predmetne biti. Vendar imata življenje in bit še drugo plat – realnost, kakor se sama sebi razodeva od znotraj. V njej vseedinost, ki zaobjema in prežema vse konkretno bivajoče, nima nekih *abstraktno-splošnih* lastnosti in se je zato ne da izraziti s pojmi, se pravi v zakonu ali normi. *Konkretna splošnost* kot notranja *sorodnost* in *edinost* vsega bivajočega pušča vse posamezno-konkretno strogo individualno in neponovljivo-edinstveno oziroma, natančneje, se, kot smo videli zgoraj (7. poglavje, 4. del), šele prvič adekvatno izraža prav v konkretno-individualnem, neponovljivo-edinstvenem. In prav taka je moja realnost kot moja bit z Bogom. Tu velja le eno pravilo, in sicer zanikanje adekvatnosti *vseh splošnih pravil*; tu namreč deluje le načelo: *si duo faciunt idem, non est idem*. To je drugi določujoči moment paradoksalnosti življenja kot biti z Bogom – njegova *iracional-*

nost. Kot najglobljo, globinsko plast realnosti to življenje v največji meri krasi in določa iracionalnost, ki tvori osnovo sleherne biti (glej 2. poglavje, 2. del). Tu je vse napolnjeno s tistimi momenti iracionalnosti, na katere smo opozorili na omenjenem mestu – iracionalnosti samega substrata biti, njegove transdefinitnosti in transfinitnosti, njegove kvalitete kot neprestanega „postajanja“, dinamičnosti, potencialnosti in svobode. Bit tu ni določena, gotova, zaključena bit, ampak je živo delovanje – je *življenje* v najglobljem in najintimnejšem pomenu te besede. Bog je *življenje*, zato je moja bit z Bogom – glede na bistvo samega *življenja* – živa, nedoločljiva in bitnostno ni „določena“, je ustvarjana in ustvarjajoča, večno gibljiva, plastična in – ne glede na svojo notranjo pomirjenost – „dramatična“ bit. „Bog je Bog *živi*h“.⁶² S tega vidika kvalitativne vsebine moje biti-z-Bogom nikakor ni mogoče definirati (razen na tisti *negativen* način, ki bi ga radi tu opisali), saj presega vse splošno znano, običajno, ponavljajoče se in ostaja nekaj, kar je po bistvu nedoumljivo, neki večno trajajoči čudež oziroma misterij, ki presega vse naše pojme.

Če se v teh dveh osnovnih potezah moje biti z Bogom – njeni *skrivnostni intimnosti* in *neponovljivi iracionalni individualnosti* oziroma *edinstvenosti* – bit z Bogom (tako kot Bog sam) razkriva kot nekaj „povsem drugačnega“ od vsega ostalega, običajnega, znanega, racionalno določljivega življenja, vseeno ne smemo pozabiti tistega, kar smo že spoznali glede „popolne drugačnosti“ samega Božanstva. Videli smo (8. poglavje, 7. del), da je ta „drugačnost“ kategorialno *drugačna* kot običajna drugačnost, tj. kot logična razlika oziroma raznovrstnost. „Popolna drugačnost“ Božanstvu ne preprečuje, da ne bi svetilo v vsem bivajočem oziroma skozi njega, ne preprečuje, da vse bivajoče ne bi bilo v določeni meri Božanstvu sorodno oziroma podobno. Ista transracionalnost deluje tudi v moji biti z Bogom in se manifestira

62 Mt 22,23 (op. prev.).

v njegovem odnosu do vsega mojega življenja. Ta bit kot nekaj „popolnoma drugačnega“, objektivno nezapopadljivega, skritega, absolutno svojevrstnega ni neko „čudaštvo“, nekakšna paradoksalnost v smislu nečesa nesmiselnega in povsem odtujenega od ostalega življenja. Nasprotno, ta bit je temelj in živa korenina, ki hrani celotno življenje, ga napolnjuje s svojimi močmi, ga razsvetljuje in preobraža. Zunanji izraz oziroma manifestacija tega skritega in neopisljivega življenja z Bogom resda nikoli ne sovпада z lastnim notranjim bistvom, nikoli mu ni adekvatna, prej nasprotno – vedno ima lastnosti, ki temu bistvu nasprotujejo. Pa vendarle skozi to neadekvatnost in nasprotstvo „zunanjega“ „notranjemu“ slednje deluje in sveti v prvem. Bit z Bogom je – ne glede na vso svojo od-vezanost ali pa prav zaradi nje – ustvarjalna in formativna sila. Njeno bistvo je v čisti „veri“, ne pa v „delih“ ali „zakonu“, nas uči eden izmed apostolov, drugi pa dodaja, da je „vera brez dejanj mrtva“; in oba imata *enako prav*. Po eni strani ni bistveno naše vedenje, ampak naše notranje stanje, notranja nastrojenost duše, a po drugi strani se to, po svojem bistvu skrito notranje stanje, „prepozna“ po svojih „plodovih“. Pobožno življenje z Bogom zato ni *protipostavno*, ampak *nadpostavno* življenje, zahvaljujoč kateremu se sama postava šele prvič resnično izpolnjuje. Odtujena skritost, neizrazljivost, neponovljiva in neopisljiva edinstvenost mojega življenja z Bogom se tu povezuje z dinamično, formativno in ustvarjalno usmerjenostjo na celotno življenje v njegovi polnosti. Prav zato se izraža tudi v racionalnem vidiku življenja, saj sama ni zgolj iracionalnost, ampak tudi transracionalnost, ki presega odnos med racionalnostjo in iracionalnostjo. Celo zunanji, objektivni opazovalec življenja – individualnega ali kolektivno-zgodovinskega – mora ugotoviti, da je njemu nedostopno in nerazumljivo, skrivno in ljubosumno v sebi skrivajoče se življenje človeka z Bogom – tj. tisto, kar imenujemo „religija“ oziroma „vera“ – najmogočnejši, najvplivnejši in resnično

določujoči faktor vsega človeškega življenja. V tem prepletu transcendentnosti z imanentnostjo, od-vezanosti z vseprisotnostjo in vsemogočnostjo *moja* bit z Bogom odseva absolutno-transracionalno bistvo samega Boga.

„Bog z mano“ kot bogočloveška bit

V predhodnem razmišljanju se nam je spotoma razkrilo še nekaj drugega, in sicer to, da dvoedinost „jaza z Bogom“ ni samo *ljubezen*, ni samo *zveza* (mene z Bogom in Boga z mano), ampak tudi nekaj, kar je v nekem smislu še bolj intimna, neka posebna, *v sebi enotna*, notranje nepretrgana in nedeljiva *bit*. „Jaz z Bogom“, „Bog in jaz“ ni samo odnos oziroma zveza, temveč posebna *bit*, ki, tako kot vsaka bit, v svojem jedru pomeni *edinost*. Če je ljubezen izraz *edinosti dveh* (*pa čeprav drugega izmed teh dveh* – „jaz“ - ob tem doživljamo kot nekoga, ki izvira iz *prvega*, iz samega Boga), ima edinost, ki jo razbiramo, še drugo plat, po kateri ni zgolj edinost dveh, ampak je izvorna dvonaravna [двуприродный] edinost enega, tj. mene samega. Zadnji moment moramo zdaj, v zaključku, raziskati nekoliko podrobneje.

Vemo že, da pot od mene do Boga vodi skozi duhovno življenje, skozi področje duha. A to področje je, kot smo videli (7. poglavje, 3. del), nekakšna vmesna plast med meni čisto transcendentno in imanentno bitjo – je „temelj“ moje samobiti, ki je hkrati na neki način tudi „korenina“ moje osebe, korenina moje samobiti, ki nekako neopazno prehaja v temelj, v katerem je zakoreninjena. Duh se nahaja nekje na pragu med „mano“ in vsem, kar se mi kaže kot „ti“ in „on“. A ker se mi Bog kaže kot končna točka na poti skozi področje duhovnega življenja in je s tem na neki način del tega področja, se razodetje Boga kot „tija“ („Bog z mano“ oziroma „jaz z Bogom“) dopolni še z neko drugo, meni veliko bolj imanentno formo biti, ki bi jo lahko označili kot „Bog

v meni“ oziroma „jaz v Bogu“. Moment „medsebojnega prežemanja“ (ki sicer ne ukinja „ločenosti“) se v tem primeru izkaže za še intimnejšega in globljega kot v odnosu „jaz – ti“. Omenili smo že, da je „ti si“ Boga pravzaprav temelj „jaz sem“, kar pa hkrati pripelje do tega (oziroma vsebuje vidik), da je „si“ Boga na neki način vsebovan že v globini mojega lastnega „sem“ oziroma da je *moj* „sem“ nekako zakoreninjen v „je“ *samega Boga*. Tu moramo seveda upoštevati razliko med izoliranim „jaz sem“ kot takim, kakor ga fiksira abstraktna misel, in eminentnim, samega sebe presegajočim „jaz *sem*“, v katerem sta „jaz“ in „sem“ nekaj več in nekaj drugega kot zgolj čisti, vase zaprti „jaz sem“ – v nasprotnem primeru bi zabredli v pogrešno samooboževanje, ki potvarja dejansko stanje stvari. A če to razliko upoštevamo, se nam razodene nadracionalna očitnost moje zakoreninjenosti v Bogu oziroma mojega notranjega, imanentnega posedovanja Boga, ki pa seveda ne ukinja njegove bitnostne transcendentnosti. To korelacijo (na najvišji in najočitnejši stopnji njene manifestacije) mistika vzhodnokrščanske cerkve pozna pod pojmom „*pobóženja*“ človeka (*théosis*). V *svoji splošni formi* to zavedanje notranje edinosti človeka z Bogom lahko imenujemo *bogočloveška* bit človeka, ker pa je hkrati povezano tudi z zavedanjem zakoreninjenosti „jaza“ v „miju“ (glej 7. poglavje, 6. del), gre tu pravzaprav za razodetje tega, kar imenujemo *bogočloveštvo*.

To pa je spet temeljna *forma biti*, ki temelji na zlitosti realnosti Boga s formo biti „jaz sem“ (oziroma „mi smo“) oziroma, natančneje, na njuni prvotni, izvorni edinosti. To „*bogočloveštvo*“ seveda ne sovпада s tistim, v čemer krščanska veroizpoved na temelju konkretno-pozitivnega razodetja uzreva edinstveno in neponovljivo dvonaravno „*bogočloveško*“ bistvo Jezusa Kristusa – *Bogočloveka kot takega*. A če ta veroizpoved v Jezusu Kristusu hkrati prepozna tudi utemeljitelja bogočloveštva vseh ljudi, ki so sprejeli njegovo bistvo („*tistim pa, ki so jo sprejeli, je dala moč, da postanejo*

Božji otroci, vsem, ki [so se rodili] iz Boga“ (Jn 1,12–13)), z vidika tu vsebovanega *splošnega* in večnega razodetja hkrati že predpostavlja tudi sam pojem – in s tem večno realnost v obliki čiste možnosti – bogosinovstva, bogočloveškosti kot splošnega počela biti. To bogosinovstvo pomeni, da človek ni samo od Boga „ustvarjen“ in da biva s pomočjo njegove realnosti, ampak tudi to, da je „od Boga rojen“, da je rojen „od zgoraj“ (Jn 3,3). To je specifično mistično občutje edinstosti z Bogom, ki šele utemeljuje zavest o Bogu kot o „Očetu“ – zavedanje, da jaz ne glede na „ustvarjenost“ [тварность] *izviram od Boga*, da *sem* na neki način *del* Božje realnosti. Ker samega sebe doživljam kot *osebo*, tj. kot bitje, ki mu je duhovno načelo imanentno oziroma ki je neizkorenljivo zakoreninjeno v sferi duha, mi je moja *večnost* dana (v časovni dimenziji) ne le glede prihodnosti, ampak tudi glede preteklosti: lastna bit se mi razodeva kot bitnostno *večna*, tj. taka, ki izvira iz same večnosti in ima to večnost v sebi. Še več: moja bogočloveškost ima globljo, intimnejšo plat, po kateri se ne le *jaz* rojevam iz *Boga*, ampak se hkrati, kot pravijo mnogi mistiki, tudi *Bog sam* rojeva v *meni* – v moji omejenosti, subjektivnosti, v moji nepopolnosti –, kar pomeni, da sam *v sebi nosim* Boga. Moja bit se mi v skrajni globini razodeva ne samo kot *moja* bit *v Bogu*, ampak tudi kot bit *Boga v meni*. Zavest o slednjem je iluzorna zabloda človeške domišljavosti le v primeru, če njeno vsebino racionalno *fiksiramo in izoliramo*, tj. če jo mislimo kot nekaj, kar je v logičnem nasprotju z dejstvom, da *izviram od Boga* in da *sem* od njega *ustvarjen*, in tako izriva zavest o moji absolutni „ničnosti“ [ничтожество] (v dobesednem pomenu, tj. o moji biti kot „*niču*“) v obličju absolutnega vsezobjemajočega in večnega prazачetka sleherne biti, tj. v obličju Boga. Če pa jo razumemo *transracionalno*, tj. v neločljivi antinomični edinosti z njej nasprotujočimi momenti (če je „v meni rojevajoči se“ Bog hkrati moj večni Oče in Stvarnik), pa je ta živa zavest pravzaprav pristno,

očitno razodetje. Samo v bogočloveškosti se razodeva resnična, konkretna polnost tako človeškosti kot Božanstva. „Človeškost“ (bit kot človeška bit) kot absolutno vase zaprta, samozadostna, „iz sebe bivajoča“ bit enako težko obstaja, kot težko v taki formi obstaja „jaz“; naša „bogočloveškost“ naši „zgolj in le človeški“ biti ni dodana od zunaj kot nekakšen dodatek, brez katerega bi v najslabšem primeru prav tako lahko shajali. Misel profanega, posvetnega, zunajreligijskega humanizma se izkaže za iluzijo in za nekaj notranje protislovnega. *Človeško* v človeku ni čisto človeško, ampak je po svojem bistvu bogočloveško. Ko smo enkrat v živi izkušnji Božanstvo dojeli ne le kot „Bog z mano“, ampak tudi kot „Bog v meni“ oziroma kot „jaz v Bogu“, se nam je s tem „človeškost“ človeka razodela kot prvotna bogočloveškost. Seveda Bog ni človek in človek ni Bog. A tudi tu se *ločenost* oziroma *razlika*, ki določa samobitno, samostojno bit tistega, kar biva ločeno, z vidika njenega transcendentnega temelja razkriva kot *zveza* oziroma *edinost*, ki se udejanja v povezujočem momentu „ne“. *Človek je bitje, zakoreninjeno v nadčloveškem temelju* – to je edina smiselna definicija bistva človeka; človek je takšno bistvo, pa če hoče ali ne. Le od njega je odvisno, v kakšni obliki oziroma, kar je isto, s katerimi plastmi nadčloveškega temelja ohranja zvezo in na kakšen način se oblast temelja (bogočloveškosti) v njem manifestira. Ker je človek nasploh človek, tj. človeška oseba z *vso* njej lastno svobodo in samobitnostjo, le v kolikor je hkrati tudi *nekaj več in nekaj drugega kot zgolj človek* v pomenu omejenega, vase zaprtega pojava narave, tako je nenazadnje tudi „človek“, le v kolikor se v njem udejanjata bogočloveškost in bogočloveštvo, tj. v kolikor je *v Bogu in ima v sebi Boga*.

A tudi Božanstvo je kot „moj“ in „naš Bog“, kot „Bog z mano“ oziroma „z nami Bog“ nekaj več in nekaj drugega kot zgolj bivajoča, v sebi mirujoča in vase zaprta realnost. Stara, klasična definicija „*substance*“ kot nečesa, kar „je *sámo* v

sebi“ in kar „razumemo neodvisno od vsega drugega“ – ta definicija, ki je povsem neuporabna v zvezi s poljubnim posameznim bivajočim zaradi njegovega konflikta z vseprežemajočo bitnostno vseedinostjo biti –, *je neuporabna tudi v zvezi z Bogom*. Tudi Bog v tem smislu ni „substancā“, ni „vase zaprto“, „samozadostno“ bitje, ki bi ga bilo v tej ločenosti od vsega ostalega mogoče logično zapopasti. V splošni obliki smo to videli že zgoraj, v 8. poglavju. Tu je za nas pomembno le eno. Bog kot ljubezen ni, kot smo omenili zgoraj, vase zaprto bitje, ampak je *potok* ljubezni, ki v svojem teku in širitvi ustvarja in utemeljuje *mene*. Kot tak me nekako že od samega začetka *vsebuje v sebi* (spet v transracionalni edinosti z njegovo čisto „božanskostjo“ kot tako), vsebuje element oziroma potenco „človeškosti“, „človeškega“, *mi* je bitnostno soroden. Samo ta korelacija lahko utemeljuje moje bistvo kot „Božjo podobo in podobnost“. Prav kot resnično vseadini, vsezaobjemajoči in vsedoločujoči Bog ni „*samo Bog in nič drugega*“, ampak je po svojem bistvu hkrati že tudi „Bog *in* jaz“, pri čemer veznik „in“ tu ne označuje prištevanja nečesa drugačnega in drugovrstnega, nečesa, kar biva ločeno in pride od zunaj, ampak označuje tisto, kar označujemo s predlogoma „z“ in „v“; on je Bog z mano in celo *Bog*, v katerem sem jaz in je on v meni. On je resnični Bog prav kot *Bogočlovek* – ne samo v svojem razodetju in pojavitvi na zemlji ter v odnosu do mene, ampak tudi bitnostno, tj. v svojem „nebeškem“ bistvu. Če ti dve realnosti, tj. Boga in mene, spet označimo količinsko z A in B, potem tu velja formula: $A = A + B$. Ta simbolična formula nam pove, da mora biti, po eni strani, B v primerjavi z A kot neskončno veličino enako „nič“, mora biti „nič“, ker pač ne more ničesar dodati A, po drugi strani pa iz nje lahko razberemo tudi to, da mora biti B, ki pripada A, v tem smislu tudi sam neskončen (in s tem večni). Od tod večna ideja, ki jo lahko srečamo v vseh globokih religijah – ideja „Večnega“ oziroma „Nebeškega“ „Človeka“. Prav to ima v

mislih Nikolaj Kuzanski, ko pravi, da le takrat, ko Stvarnika dojamemo v edinosti Stvarnika in stvarstva (edinosti, ki ne ukinja njune razlike in nasprotstva), smo spoznali tudi pravo bistvo Boga, naša misel, ki pri tem preskoči „zid nasprotij“, pa stopi v „raj sovpadanja nasprotij“. Tisti, ki bo v teh mislih prepoznal „panteizem“, bo s tem dokazal, da sploh ni razumel tega, o čemer teče beseda.

Ker pa „človeškost“ označuje ne le „mojo“ oziroma „našo“ notranjo samobit, ampak jo moramo obenem – v podobi „človeka“ in „človeštva“ – nujno misliti tudi kot del „sveta“, s tem tako rekoč že odpiramo vrata témi „Bog *in svet*“.

Semjon Frank
NEDOUMJIVO

DESETO POGLAVJE

Bog in svet

Pojem „sveta“ in problematičnost „sveta“

Smisel, bitnostni temelj in avtentična izpolnitev moje neposredne samobiti, mojega „jaz sem“, se nahaja v realnosti „Bog in jaz“. Ne glede na to, kako močne in tragične so borbe, ki jih na tem področju včasih doživljamo in ki določajo notranji dramtizem naše biti kot duhovne biti (spomnimo se borb Kierkegaarda in Dostojevskega!), se v končnem vedno razrešijo v neposredno razodevajoči se, intimni in večni edinosti „Boga z mano“. Ta transracionalna edinost, ki zaobjema in prežema sleherni antagonizem in sleherno nasprotje (edinost kot notranja bitnostna sorodnost in ne-ločljiva sopripadnost), je absolutni temelj mojega „jaz sem“, je njegovo najgloblje bistvo, v kolikor je dosegla stopnjo največje prosojnosti.

A v moji biti hkrati sodeluje tudi nekaj drugega, nekaj, kar si me večino časa tako močno prilašča in me zaslužnjuje, da sploh ne opazim, da ne vidim očitnega pratemelja moje biti. To je moja bit v svetu. Prvotni, nedoumljivi in v tej nedoumljivosti samoočitni dvoedinosti „Boga in jaza“, „jaza z Bogom“, se kot *tretji* princip pridružuje „svet“. Naj spomnimo, da je bilo samo iskanje absolutnega prazачetka, pratemelja in pravira vse biti neposredno pogojeno s konfliktom med „mojim notranjim svetom“ kot neposredno samobitjo in „zunanjim svetom“ kot predmetno bitjo; ta temelj se nam je razodel kot prvotna, najgloblja praedinost teh dveh „svetov“, ki se v svoji neposredni, nam najboljše prepoznavni manifestaciji zdita tako nasprotna in raznovrstna. Prav *kot taka praedinost* te antagonistične dvojnosti (tj. kot točka sti-

kanja oziroma konvergence *dveh raznovrstnih* „svetov“) se nam je pratemelj razodel kot tisto Absolutno, ki je samo po sebi popolnoma nedoumljivo in neizrekljivo in ki smo ga lahko po sili razmer le pogojno „imenovali“, in sicer „Sveto“ oziroma „Božanstvo“; šele v poznejših razmišljanjih nam je razkrilo tisto nam najbližjo in hkrati najbolj intimno plat, po kateri je „Bog z mano“. Pri vsej bitnostni intimnosti in neposrednosti samega odnosa oziroma edinosti „Boga z mano“ je bila *pot*, na kateri se nam je ta razodela, vendarle pogojena z in orientirana na realnost „sveta“ v vsej njeni problematičnosti. Zdaj si moramo to zvezo pogledati še z druge strani: po tem, ko smo že prehodili pot k prazачetku kot „Božanstvu“ oziroma k „Bogu z mano“ in si razjasnili te ideje (oziroma natančneje: ko se nam je ta realnost sama razodela), pojem in problem „sveta“ za nas že privzemata *drugačno podobo*, kot sta jo imela na začetku našega duhovnega potovanja proti tej realnosti.

Kot prvo je treba reči, da pojem „sveta“ na način, kakor se nam zdaj kaže, nikakor ne sovпада s tistim, kar smo prej razumeli pod pojmom „*dejanskost*“ oziroma „*predmetna bit*“, ampak nanj le nekako meji. Že zgoraj, ko smo analizirali splošen pojem „utemeljitve“ [основание] in se skušali dokopati do njegovega globljega, eminentnega pomena, smo videli (2. poglavje, 2. del), da je s čisto „znanstvenega“ vidika, tj. z vidika zavesti, ki temelji na zgolj „teoretični“ oziroma „konstatirajoči“ orientaciji v biti, pojem „utemeljitve“ same predmetne biti kot celote (v tem smislu torej nastanka „sveta“ [основание мира]) oropan smisla, ker je notranje protisloven; ta pojem ima smisel le za držo oziroma zavest, ki presega meje „znanstvene misli“. „Svet“ je potemtakem že s tega vidika *nekaj drugega* za zavest, ki ga *presega* in ga opazuje kot del oziroma moment širše in obsežnejše celote, kot pa za zavest, ki se orientira *le v mejah njega samega*. Po drugi strani pa smo že ob prvi zastavitvi vprašanja o edinosti našega notranjega življenja oziroma edinosti „sa-

mobiti“ in „zunanjega sveta“ lahko takoj opazili dvoje: to, da taka edinost nedvomno obstaja in se izraža v skupnosti tako racionalnega kot tudi iracionalnega momenta obeh svetov, in to, da ta mučna, tragična disharmonija teh dveh svetov (spomnimo se Tjutčeva: Odkod, zakaj to nesoglasje? / In zakaj v občem zboru / duša ne odzvanja morju, / misleči trs pa jadikuje?)⁶³ ne sovпада z dvojnostjo med „neposredno samobitjo“ in „predmetno bitjo“, temveč poteka v drugi smeri in to dvojnost le nekako preči (8. poglavje, 1. del). Končno pa smo se pri pojavu „lepote“ srečali z neko realnostjo, za katero že prvotno ne velja razlika med „mojo notranjo samobitjo“ in „zunanjim predmetnim svetom“, saj gre pri njej za razodetje prvotne edinosti, ki to dvojnost presega. A „lepota“ je vendarle lepota tistega, kar je za nas v nekem smislu realni, „objektivni“ svet. Tudi s tega vidika „svet“ torej ne sovпада s tistim, kar je z vidika znanstvene, tj. racionalne zavesti „dejanskost“ oziroma „predmetna bit“.

Če posamezne ugotovitve zdaj posplošimo, lahko rečemo takole: če je bil prej pojem sveta kot predmetne biti za nas nekaj, kar konstituira načelo *racionalnosti*, logične določljivosti – tj. načelo, ki „postvarja“, „objektivira“ bit in jo tako prisili, da se nam kaže kot negibna, onemela, v sebi utemeljena slika biti (kar nam sicer ni preprečilo uvideti skrivnega naročja iracionalnosti, iz katerega ta svet nekako izrašča), zdaj za nas označuje neko *transracionalno* bit, ki se *zoperstavlja* moji „*sámosti*“ (oziroma meni kot *intimni, iz samega sebe bivajoči svobodni osebi*). Svet je, seveda, najprej in predvsem moje *okolje*, nekakšna celota vsega, kar me obdaja. Je tisto, kar srečujem in kar *od zunaj* deluje name – celota vsega, kar dojemam s čutili in intelektualno; v tem smislu je svet „predmeten“, saj zame sovпада s tistim, kar moramo filozofsko misliti kot predmetno bit. Vendar svet deluje name tudi prek mojih odnosov z drugimi ljudmi in

63 Verzi iz pesmi *Spevnost je v morskih valih* („Певучесть есть в морских волнах“) (op. prev.).

celo znotraj mene samega, v obliki sleherne slepe strasti ali zgolj faktične duševne sile, ki me obvladuje. „Svet“ lahko definiramo kot *edinost* oziroma *celoto vsega*, kar doživljam kot *notranje neprosojno* in kar je „meni samemu“ v tem smislu *tuje in nerazumljivo*, kot celoto vsega, kar mi je bodisi predmetno dano, bodisi to doživljam kot nekaj, kar *ima značaj faktične realnosti, ki se mi vsiljuje nasilno, proti moji volji*. Lahko bi rekli tudi nekoliko drugače, in sicer, da je „svet“ edinost in celota *brezosebne biti*, tj. realnost, ki kot taka, tj. v svoji ogromni, vsezaobjemajoči celoti, pa tudi v posameznih delih in silah nastopa in deluje name kot nekakšno „Ono“. Tega ne spremeni niti dejstvo, da je del njegovega ustroja tudi množica živih in personificiranih bitij (celo takih, ki so po *drugi plati* svoje biti „osebe“), da nam „monadična“ struktura vseedinosti, ki se izraža v samem svetu, omogoča, da v globini sveta vidimo nekakšno „kraljestvo duhov“, in, končno, da se nam svet kot celota človeških misli ne kaže brez razloga kot neko živo, personificirano bitje. Vse to ni niti najmanj v nasprotju z njegovim temeljnim, konstitutivnim momentom (momentom, ki konstituira sam *pojem* „sveta“ kot takega), in sicer, da gre pri njem za brezosebno faktično realnost, za nekaj, kar je samo nekakšno „Ono“ in hkrati naročje oziroma izvir vsega, kar se nam kaže kot „ono“.

Na tem nivoju misli in duhovne percepcije, na katerem se zdaj nahajamo, moramo reči, da tu ne gre za neko abstraktno konstrukcijo (kakršna je, na primer, ideja „predmetne biti“), ampak za *konkretno realnost*, ki se razodeva živi duhovni izkušnji. Ta živa duhovna izkušnja pa mora, kot smo že rekli, upoštevati dejstvo, da poleg „mene“ in „Boga“ (oziroma poleg intimne dvoedinosti „mene z Bogom“ oziroma „Boga z mano“) obstaja *tretji* princip, ki vdira v to intimno, jasno in samoočitno zvezo – „svet“. Ves tragi- zem moje lastne biti, vsa nejasnost in nerazumljivost mene samega, Božanstva in biti oziroma realnosti nasploh je po-

gojena prav s soudeležbo v realnosti tega tretjega principa.

S tem pa smo že začrtali temeljno *problematiko* „sveta“. V splošni obliki bi to problematiko lahko omejili na težave, s katerimi se soočamo v naši želji, da bi razumeli *realen odnos* med „Božanstvom“ (še posebej in predvsem med Božanstvom, ki se nam razkriva kot pratemelj in domovina moje osebe), Božanstvom kot „Bogom z mano“ in tistim, kar se nam kaže kot „svet“, tj. v formi edinosti *faktične in brezosebne biti*. Ker tu nimamo možnosti, da bi celostno obdelali in rešili posamezne momente tega problema, se bomo omejili na *dva njegova temeljna vidika*.

1.

Če „sveta“ v njegovem živem, konkretno transracionalnem bistvu ne zamenjujemo z racionalizirano sliko „dejanskosti“ oziroma „predmetne biti“, kakor jo prikazuje teoretična, „znanstvena“ *refleksija* o njem, nas „svet“ osuplja z neko imanentno, njemu notranje lastno *pomenljivostjo* [значительность]. Ta pomenljivost je značilna za oba momenta, katerih edinstvo tvori svet – tako za moment *racionalnosti* kot *iracionalnosti*. Svet je „*pomenljiv*“, preseneča in osuplja nas kot *kozmos* in kot *kaos*. Za prevladujočo novodobno zavest (morda bi bilo ustrezneje reči: za nedavno prevladujočo zavest; znanstvena dognanja zadnjih desetletij namreč rušijo primat te zavesti in pripravljajo teren za nekaj povsem novega) je svet, po eni strani, po svoji *formi* povsem racionaliziran in racionalen, izrazljiv v matematičnih formulah, po drugi strani pa je po svoji *vsebini* oziroma notranjem bistvu popolnoma slep, nesmiseln in kaotičen – brezobličen rezultat naključnega, nerazumnega spopada slepih sil mrtve materije. To, kar je samo po sebi *kaos*, je bil človeški um na nekakšen čuden način sposoben izraziti z matematičnimi zakoni, tj. v formi logične racionalnosti. Prevladujoči zavesti se je svet večinoma zdel in se še zdaj zdi totalen *kaos*, ki pa ga je mogoče v celoti *racionalno do-*

umeti, in veliki večini ljudi niti na misel ne pride, da bi se zamislila nad to nenaravnostjo. Edini mislec, ki se je temu čudil (Kant), pa je bil izhod iz te zagate sposoben najti le v prisilni teoriji, češ da človeška misel sama meče senco svoje lastne racionalnosti na svetovni kaos in jo tako posledično *navidezno* odkriva v samem svetu. V nasprotju s tem smo tu že imeli priložnost poudariti, da nepristranska drža zahteva uvid, po eni strani, v *racionalnost*, osmišljenost kot *konstitutivni moment same svetovne biti*, in da, po drugi strani, bitnostna *iracionalnost* predmetne biti (in s tem „sveta“ v njegovi temni globini) predstavlja *mejo* slehernega *racionalnega doumetja*. Svet ni racionalno doumljivi kaos; nasprotno, svet je *notranje osmišljen* in hkrati *nedoumljivo čudežen* in *nerazumljiv* – in prav v tem je njegova pomenljivost [значимость]. To pomenljivost so v njem prepoznavali antični, srednjeveški in tudi renesančni človek; svet je bil za njih nekakšen „*kozmos*“, harmonično urejena celota, in hkrati tesnobna sfera „*paničnih*“ oziroma *demoničnih* sil. Prav *ta* podoba sveta v svoji dvojnosti in dvoumni pomenljivosti se zdaj počasi izrisuje tudi pred očmi novodobnega naravoslovja (vključno s psihologijo).

Kljub vsej svoji pomenljivosti – tj. kljub vsemu tistemu, kar na nas *v samem svetu* naredi *religiozni* vtis, kar nas priteguje k panteizmu (v neogibni dvoumnosti te religiozne drže) – in prav *zaradi imanentne*, čisto „posvetne“ pomenljivosti – nas svet nekako ne zadovolji do konca, ostaja nam nekako tuj in „*nerazumljiv*“. Svojevrstna oblika *nedoumljivosti*, ki je lastna svetovni biti kot taki in ki konstituira njeno bistvo, je *prav njena „nerazumljivost“*. In tu se nam zastavlja vprašanje: kako lahko ta bit *soobstaja* hkrati in skupaj z „*Bogom*“ kot pratemeljem in prvotno domovino naše „*duše*“, kot najintimnejšim bistvom naše notranje samobiti? Kakšen je pravzaprav *smisel* svetovne biti? To je vprašanje *o utemeljitvi* [основание] oziroma „*nastanku*“ *sveta*.

Svet nam v svoji imanentni pomenljivosti, v čisti *faktičnosti* svoje biti ni samo „nerazumljiv“. Za našo religiozno zavest, tj. za našo samozavest kot „jaz z Bogom“, svet skriva v sebi še neko drugo, mučnejšo in vznemirljivejšo uganko. Poleg tega, da je v svoji faktičnosti, v svoji čisto imanentni „posve-tni“ *pomenljivosti* nerazumljiv, nejasen, *notranje neutemeljen* (prim. 7. poglavje, 2. del), je hkrati tudi indiferenten v odnosu do tistega, kar se naši notranji biti v njenem najglobljem, *duhovnem* središču razodeva kot razlika med „dobrim in „zlom“, med „resnico“ in „neresnico“. To „nevtralnost“ sveta v odnosu do „resnice“ in „neresnice“, nekakšno suvereno *ravnodušnost* v odnosu do teh načel, tj. do osmišljajočega temelja naše in kozmične biti, doživljamo kot nekakšen prvoten, temeljni defekt sveta, kot njegov „negativen“ oziroma „slab“ moment. Vendar svet ni samo indiferenten oziroma nevtralen v odnosu do dobrega in zla – svet je, kot je videti, v večinskem delu svojega trajanja glede na svoj prevladujoči ustroj tudi sam *poln zla* – še več, v boju med dobrim in zlom se svet postavlja na stran zla in s tem zagotavlja zmago nad dobrim. Svet kot tak je očitno *sovražen* „dobremu“ oziroma „resnici“, tistemu končnemu idealu, h kateremu teži naša „duša“, oziroma, kot bi lahko rekli zdaj, ko smo bogatejši za ugotovitve iz prejšnjih dveh poglavij: svet je sovražen tisti prarealnosti, ki se nam je v podobi „Božanstva“ in „Boga z mano“ razodela kot ontološka, bitnostno prvotna domovina duše. In prav v tem je problem *zla*, ki je imanentno lasten svetovni biti: kako uskladiti realnost „Božanstva“ (še posebej realnost Božanstva kot „Boga z mano“) s *svetovnim zlom*?

Vsakega izmed omenjenih problemov – problem utemeljitve oziroma „nastanka“ sveta kot notranje nejasne, brezosebne, faktične realnosti in problem narave oziroma „izvora“ zla – moramo posebej obravnavati. Šele ko bomo razumeli smisel in način rešljivosti obeh problemov, bomo

lahko transracionalno doumeli – v obliki „učene nevednosti“ – Božanstvo v tistem njegovem vidiku, v katerem se nam razodeva v dvoedinosti „*Bog in svet*“ (oziroma v triedinosti „*Bog, jaz in svet*“).

Problem utemeljitve [основание] oziroma nastanka sveta

Poskusimo še enkrat razumeti *smisel* samega problema. Naj ponovimo: kot „*metafizični*“ problem, tj. kot naloga teoretično-predmetne razlage sveta vprašanje o utemeljitvi oziroma počelu svetovne biti nima nikakršnega smisla. Kozmogonija načeloma sicer res lahko pojasni *genetski izvor* sveta, tj. lahko razume, kako se je svet, kakršnega poznamo, razvil iz nekega še nedokončno razvitega in v tem smislu „prvotnega“ stanja; a to „prvotno“ stanje, o katerem tu govorimo, je vendarle že stanje *sveta*, tj. je nekaj, kar že predpostavlja bit sveta kot takega. Če bi torej tu vpraševali po „pravzroku“ oziroma „vzniku“ (v absolutnem smislu) samega sveta, bi to, kot že rečeno, pomenilo, da želimo v zvezi s svetom kot celoto neutemeljeno in nenaravno uporabljati kategorije, ki jih je mogoče smiselno uporabiti le v zvezi s posameznimi elementi oziroma deli sveta. Takoj ko to témo spremenimo v predmet našega raziskovanja, zabredemo v nekakšno nepregledno temò, sam predmet našega raziskovanja pa se spremeni v nekakšen fantom, ki se nam večno izmika.

Iz tega, kar smo povedali zgoraj, jasno izhaja, da smiselno in za nas bistveno vprašanje o „utemeljitvi“ oziroma, natančneje, „nastanku“ sveta nima nič skupnega s predmetno-metafizično zastavitvijo vprašanja, z namero, da bi svetovno bit pojasnili tako, da bi jo omejili na neko prvotnejše, a še vedno *objektivno-predmetno, faktično*, tj. „posvetno“ stanje. Tu gre, kot rečeno, za *smisel* svetovne biti, tj. za razlago usklajenosti njegove biti kot „sveta“, tj. kot celote faktične

in brezosebne biti, z realnostjo „Božanstva“, gre za povezavo in avtentičen odnos med Bogom in svetom.

Takó zastavljeno vprašanje – vseeno, v kakšni meri in na kakšen način je rešljivo – je nekaj, čemur se ne moremo izogniti. Ker je konstitutivna lastnost sveta njegova faktičnost, nejasnost in ker njegova bit ne razpolaga z notranjo prepričljivostjo ter skrajno samoočitnostjo, to hkrati pomeni, da je svet v svojem imanentnem bistvu *breztemeljen* [безосновен], da *temelja* svoje biti nima v samem sebi, da *ni causa sui*. V zvezi z njim se potemtakem *lahko* – in se tudi *moramo* – vprašati: zakaj svet pravzaprav sploh „obstaja“, „je“? V čem je vzrok [основание], da svet *je* in ne, da *ni*? To pa je pravzaprav isto kot vprašati: v čem je *smisel* biti sveta kot takega?

V splošni, principialni formi, tj. v formi, ki izhaja iz narave na tem mestu edino ustreznega *transcendentalnega* mišljenja, že sama zastavitev vprašanja vsebuje *odgovor*. Zaradi že večkrat omenjenega *presežnega*, *povezujočega* pomena *zanikanja* je konstatacija *odsotnosti* utemeljitve [основание] biti v samem bistvu sveta oziroma *različnost* sveta kot takega od tistega, kar je notranje (samo v sebi) očitno in prepričljivo, imanentni dokaz njegove *antinomične povezanosti* s tistim, kar ima svojo utemeljitev v samem sebi, je dokaz njegovega transcendentnega vznika iz tistega, kar ni več svet, iz *Pratemelja* oziroma *Prazačetka* kot „Božanstva“. Ne glede na to, kako nedoumljiva oziroma nerazumljiva se nam zdi ta povezava, je že sama njena *navzočnost*, to, da ta povezava sploh *obstaja*, nekako *imanentno dostopno* poglobljenemu *transcendentalnemu mišljenju* v sami *konstataciji* nerazumljivosti, neprepričljivosti, nesamoočitnosti realnosti „sveta“ kot takega. Ker svet končne „resnice“ [правда] svoje biti ne nosi v samem sebi in ker *resnice* kot take v odnosu do nobene realnosti ne moremo zanikati, ne da bi pri tem zašli v prostislovje, *to pomeni*, da je bit sveta pogojena z *nadsvetno resnico* – z *Resnico* [Правда] kot tako.

Iz tega sledi, da je ta povezava nesporno *transracionalna*, tj. da gre za povezavo dveh bitnostno *nasprotnih*, *logično nespravljljivih* realnosti; svet ima svoj vzrok v realnosti drugega reda kot on sam; svet kot brezosebna, faktična bit, ki je oropana notranje resnice, izvira iz nečesa, kar je samo po sebi bivajoča [сущий] oziroma, natančneje, nadbitnostna [сверхбытийственный] *Resnica*.

To nasprotje med svetom in njegovim resničnim pratemeljem oziroma prapočelom, ta transracionalnost njunega odnosa oziroma *antinomični monodualizem*, ki ga določa, je razlog, zakaj tu odpovedo vse filozofske teorije „*emanacije*“; avtentična filozofska zavest, ki zapopada vso globino nedoumljivosti, mora uvideti transracionalno resnico, ki jo vsebuje religiozna ideja „*stvarjenja*“ sveta. Vsak nazor, ki svet razume kot nekakšno bitnostno nespremenjeno „izhajanje“ iz Boga oziroma kot samorazkritje samega Boga, predpostavlja *bitnostno istovetnost* med Bogom in svetom, pri čemer prihaja bodisi do „posvétenja“ Boga bodisi do „pobožanje-nja“ sveta. V obeh primerih se zabrisuje bitnostna razlika oziroma nasprotstvo med enim in drugim, tj. tisto, v čemer je vsa problematičnost tega odnosa: *transracionalno* se neupravičeno *racionalizira*. Zveza med Bogom in svetom ni niti vzročno-časovna niti časovno-logična zveza (kakršna obstaja med običajnim „vzrokom“ in „posledico“). Ta zveza je nekaj bitnostno drugačnega, njeno bistvo je zaznamovano s transracionalnostjo, nedoumljivostjo, in ga kot takega lahko dojamemo le prek *učene nevednosti*. V tem je filozofsko zanesljiv in nesporen moment ideje „*stvarjenja*“ sveta s strani Boga; v tem smislu se tisto skrivnostno, kar se skriva pod to idejo, v svoji očitnosti razodeva na temelju *splošnega in večnega razodetja*. Samo po sebi je razumljivo, da tradicionalnega nauka o „stvarjenju sveta“ v njegovi popularni različici tukaj, kjer izhajamo iz splošnega razodetja, ne smemo razumeti *dobesedno*, tj. kot poročilo o sicer čudežni, a vseeno *vzročni* povezavi med Bogom in „nastankom“ sveta.

Misliti, da so svet in vse stvari ter bitja v njem „vzniknili“ „iz nič“ na ukaz (tj. na zapovedujočo besedo) Boga, je v taki obliki nemogoče že iz dveh razlogov: *prvič*, ker je „nič“, „iz katerega“ naj bi vzniknil svet, tj. „nič“ kot neko absolutno stanje oziroma realnost, preprosto beseda, ki *ničesar* ne označuje (kar smo sicer že ugotovili), in *drugič*, ker „vznik“, o katerem govorimo, že predpostavlja čas, sam čas pa je mogoče smiselno misliti le kot moment oziroma dimenzijo svetovne biti. Problem pravilne teološke interpretacije biblične zgodbe o stvarjenju sveta nas na tem mestu ne zanima. Držali se bomo tistega pomena ideje „stvarjenja“, ki smo ga opredelili zgoraj. V tej ideji sta združeni zavest o notranji, imanentni *breztemeljnosti* [безосновность] sveta kot takega in zavest o *transracionalnosti* odnosa, zahvaljujoč kateremu ima svet pravi temelj svoje biti v Bogu (tj. zavest o principialni drugačnosti tega odnosa tako od vzročne kot tudi od logične povezave). Nedoumljivost je tu v tem, da je Bog kot pratemelj oziroma prapočelo, kot edinstvo biti in vrednote živa, celostna *resnica* [правда], tako da njegovo „stvarjenje“ sveta, obuditev sveta v *bit* sovpada z *utemeljivostjo*, *podaritvijo vrednosti*, z *osmišljenjem*. Če že govorimo o „besedi“ Boga, s katero je ta ustvaril svet, je treba reči, da tu ne gre za posamezno, v določenem trenutku (v katerem trenutku, v trenutku katerega časa?) izgovorjeno besedo ukaza, povelja, temveč za *večno Božjo „Besedo“* – besedo kot *Logos* oziroma *Smisel*, za besedo, ki jo On večno „izgovarja“ in s pomočjo katere svet večno *je* in je *utemeljen* [обоснован]. Po eni strani je svet v svojem bistvu in biti, tj. sam po sebi, breztemeljen [безосновный], po drugi pa ima svoj realni temelj in idealni vzrok [основание] v Bogu – prav *to* in nič drugega pomeni „ustvarjenost“, „tvarnost“ sveta. Bog ni „ustvaril“ sveta in ga tudi ne „ustvarja“ neprenehoma, dolgotrajno (ta predstava je v najboljšem primeru le neadekvaten odsev sveta v biti in – z vidika taiste biti – prvotne ontološke korelacije) – ti dve predstavi namreč prenašata čas na

Boga oziroma samega Boga – kot tudi „dejanje“ stvarjenja in utemeljitve sveta – *podrejata* času, kar pa je nedopustno. Nasprotno, nadčasno, tj. v živi edinosti, ki zaobjema *bit* in *smisel*, je svet v vsej brezmejnosti in neizmerljivosti svojega obstoja oziroma trajanja „ustvarjena“, „tvarna“ bit in bistvo [существо]. Svet *v času traja* neskončno, saj je *bistvo* časa tudi to, da je brezmejna, nepretrgana povezava med momentoma „prej“ in „potem“. Poleg tega pa svet vendarle ima tudi absoluten „začetek“, in sicer v tistem, kar ni on sam, kar je nekaj „absolutno drugačnega“. Ta „začetek“ sveta leži v povsem drugi *dimenziji biti* kot sleherni časovni „vznik“, v nekakšni vertikalni – tj. *pravokotni* na horizontalno linijo neskončnega toka časa – dimenziji. *Celoten ustroj in celotna bit* sveta se „opira“ na nekaj „povsem drugačnega“, „nadsvetnega“ in „izhaja“ iz njega kot *iz svojega* „začetka“. V tem smislu svet brezmejno in neizmerljivo (v obeh smereh) *traja* le v času, ni pa večen, saj ni iz sebe samega, ni *causa sui*. Če ima svet absolutni „začetek“ v pomenu absolutne utemeljitve [основание], od koder se je „vzel“, ima tudi absolutni *konec*, in sicer ne v času, *ampak skupaj s časom*. Čeprav se nič, kar traja v času, ne more „končati“, *prenehati trajati* (čas in trajanje sta namreč eno in isto), se *sam čas* lahko in se tudi mora „končati“: svet ima absolutni *končni cilj*, absolutno *mejo*, ki se sicer res ne bo udejanjila „nekoč“, ampak se bo udejanjila *zunaj* slehernega „kdaj“; „konec“ sveta je enako kot njegov „začetek“ *zunaj* slehernega časa. „Začetek“ in „konec“ tu označujeta nekaj povsem drugačnega kot vznik in izginotje (to dvojje je namreč misljivo le kot dogodek oziroma proces v času). Tu gre za absolutno, živo, osmišljajočo „utemeljenost“ [обоснованность] časa, ki je po svojem bistvu dvodimenzionalna edinstvo „od kod“ in „kam“, „iz česa“ in „k čemu“, „alfe“ in „omege“.

Po drugi strani pa te nadčasne „utemeljenosti“, kot smo že dejali, ne smemo racionalistično istovetiti z zunajčasno, tj. čisto *logično* povezavo – po kateri bi svet, kot je dejal

Spinoza, „izhajal“ iz Boga tako, kot „iz narave trikotnika izhaja, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima kotoma“. Tu namreč ne gre za abstraktno-zunajčasno, temveč za konkretno-nadčasno zvezo, ki – z vidika sveta samega – *vključuje tudi čas*: svetovna bit je časovni proces, del njegovega bistva je tudi to, da se udejanja v času. In če je torej ta zveza širša, *obširnejša* kot logična zveza, je po drugi strani tudi *globlja*: „utemeljevati“ v tem primeru namreč pomeni podarjati *zakonitost* [правомерность], utemeljevati v sferi *vrednot*. Samo na ta, logično nedoumljiv, celosten način svet „izhaja“ iz Boga, je „skozi“ njega oziroma je z njegove strani „ustvarjan“, pri čemer Bog nikakor ni „substancia“ oziroma „substrat“ sveta, ampak je nekaj „*povsem drugačnega*“ kot svet.

V zvezi z idejo „stvarjenja“ pa obstaja še neka druga, pomembnejša težava oziroma pomanjkljivost, ki ji moramo na tem mestu posvetiti pozornost. Če drži, da resnica, ki jo prinaša ideja „stvarjenja“, spodbija istovetnost med Bogom in svetom ter zagovarja njuno drugačnost oziroma tujevrstnost, po drugi strani ne smemo pozabiti tistega, kar smo zgoraj (8. poglavje, 7. del) povedali o avtentični naravi „ *drugačnosti*“ Božanstva. Pojasnili smo jo s pomočjo „transcendentalnega mišljenja“, ki je sposobno prodreti v globino kategorialnih relacij, „drugačnost“ pa se nam je na tej poti razodela kar sama, in sicer kot drugačnost, ki je povsem *drugačna* od običajne drugačnosti. Spoznali smo, da je drugačnost v transracionalnem smislu, tj. kot ločevanje, obenem tudi *pozitiven, povezujoč, „združujoč“* odnos, ki *sam kot tak izhaja iz transracionalne edinosti in jo tudi izraža*. Bog kot absolutno prapočelo oziroma Prazačetek je *vseedinost, zunaj* katere sploh ni mogoče ničesar misliti. Če je svet v primerjavi z Bogom nekaj „povsem drugačnega“, *sama drugačnost* vendarle izhaja iz Boga in je v njem utemeljena. Če torej rečemo, da je svet nekaj povsem drugačnega kot Bog, pri tem ne smemo pozabiti, da je svet prav „ *drugo*

Boga“. Če za bit sveta rečemo, da svet ima bit, ki je ločena od biti Boga in je v tem smislu samostojna, ne smemo pozabiti, da sta ta ločenost in z njo pogojena samostojnost vendarle „ustvarjeno bivajoč“, tj. *iz Boga izhajajoč odnos* oziroma, z drugimi besedami, da sama ločenost prebiva *v Bogu*. Če rečemo, da svet ne „izhaja“ *iz Boga*, ampak le izvira od Boga, spet ne smemo pozabiti, da *sam* „od“ vseeno prihaja *iz Boga* in je *v Bogu*. Vse kategorialne oblike, ki jih uporabljamo za označevanje vsakega, tudi najostrejšega nasprotja med svetom in Bogom, imajo svoje korenine v prvotni edinosti, ki sega preko meja dvojnosti „Bog in svet“, jo presega oziroma (kar je isto) je globlja in prvotnejša od nje.

To pa pomeni, da ko svet enkrat povežemo s Prazačetkom, z Božanstvom, tj. ko ga dojamemo v povezavi in v edinosti s Prazačetkom, je za nas že *nekaj več in nekaj drugega* kot „*zgolj svet*“. S tem je namreč *presežen* specifičen „*posvetni*“ značaj sveta (ob hkratni ohranitvi sveta samega), presežena je njegova neosmišljenost, njegova čista faktičnost in brezosebnost, njegova indiferentnost v odnosu do principa resnice. Svet v edinosti z Bogom (svet kot svet *v Bogu*) je nekaj drugega kot svet „*sam po sebi*“ (podobno kot se tudi predmetna bit za nas, ko smo se enkrat dotaknili globin božanske realnosti, iz temnega, strašnega brezna spremeni v trdna in rodna tla (prim. 8. poglavje, 3. del). Če smo bili v obličju nedoumljive transracionalnosti odnosa med Bogom in svetom primorani zavreči racionalistično razumljeno idejo „emanacije“, moramo zdaj vendarle upoštevati kanček resnice, ki ga ta ideja vsebuje, *to pa zato*, ker se v tej ideji izraža nasprotna stran *taiste transracionalnosti*. Svet ni nekaj istovetnega oziroma istovrstnega Bogu, a hkrati tudi ne more biti nekaj popolnoma drugačnega oziroma Bogu tujevrstnega v abstraktno-logičnem pomenu razlike, ki bi izključevala notranjo edinost in sorodnost. Avtentični odnos med Bogom in svetom – enako kot odnos med Bogom in mano (glej 9. poglavje) – lahko razumemo le v

obliki *transracionalno-antinomističnega monodualizma* – kot notranjo *edinost dveh* oziroma kot *dvojnost enega*. To velja tako za bistvo sveta kot tudi za njegovo bit.

Kar se tiče *prvega*, tj. bistva sveta, je na tem mestu dovolj, da spomnimo le na ugotovitve, do katerih smo prišli zgoraj (8. poglavje, 7. del). Drugačnost sveta in Boga ne izključuje njune podobnosti oziroma sorodnosti – sorodnosti, ki sicer res ni ista kot običajna sorodnost. Bog kot „popolnoma drugačno“ načelo vendarle simbolično „sveti“ v svetu, vidimo ga kot „z (motnim) ogledalom, v uganki“. Če se svet prav s svojim „*posvetnim*“ načelom, tj. s svojo neosmišljenostjo in indiferentnostjo v odnosu do Vrednote in Resnice ostro loči od vsega „osmišljenega“, tj. od samega Prazčetka kot „Smisla“, če torej *v tem smislu* (v nasprotju z notranjim bistvom človeškosti) *ni* „Božja podoba in podobnost“, je po drugi strani, tj. glede na svojo zvezo z Bogom, glede na svoje odsevanje Boga in s tem na svojo sorodnost z *mano*, ki na neki način vseeno sem del sveta, s katerim tvoriva neko edinost, imava neko skupno točko konvergence, tj. glede na svojo harmoničnost, organsko edinost ustroja, vendarle nekakšna oddaljena podobnost Boga. To neposredno čutimo vsakokrat, ko zremo njegovo *lepoto* (in *v tem je smisel* lepote; glej 8. poglavje, 2. del), vsakokrat, ko svet dojemamo v živi izkušnji *celostne realnosti kot take* (glej 3. poglavje, 4. del). Tako kot je čas, po Platonu, „gibljiva podoba večnosti, ki miruje“, je gibljiva, spremenljiva, neosmišljena, notranje antagonistična in pestra raznolikost sveta obenem tudi harmonična, organska edinost, osmišljena urejenost. V tem svetu je odsev Božje „slave“; antično občutje sveta, ki je, kot že rečeno, svet dojemalo kot Kozmos, kot božansko bistvo, je v tem smislu popolnoma pravilno, saj tako dojemanje sveta iz zavesti ne izriva „pravega“, tj. od sveta „povsem drugačnega“ Boga. Kljub nasprotstvu med Bogom in svetom je svet v nekem smislu – in sicer v eminentno *transracionalnem* smislu – vendarle bitnostno podoben Bogu. Vsakršno „po-

ljubno“ zavračanje sveta kot „hudičevega semena“, vsakršno zanikanje njegovih božanskih korenin in torej njegove „Bogopodobnosti“ v končnem vodi do izgube same religiozne zavesti, do slepote v odnosu do same nadbitnostne realnosti Boga, kar je pravzaprav jasno že iz tistega, kar smo zgoraj povedali o absolutnem dualizmu (8. poglavje, 1. in 3. del).

V pratemelju „bistvo“ [сущность] in „bit“ sovpadata oziroma, natančneje, pratemelj je neka višja edinstvo, iz katere hkrati izhaja tako „bistvo“ kot „bit“. Eminentna metaforična bitnostna podobnost med svetom in Bogom je zato hkrati tudi eminentna *edinstvo* njunih *biti*, glede na katero je sama ločenost biti zgolj njeno samorazkritje. Pod tem si seveda ne moremo predstavljati *številčne* edinstvi, tako kot ne moremo govoriti o *bitnostno-kvalitativni* istovetnosti med Bogom in svetom. Gre namreč za transracionalno *monodualistično* edinstvo, v kateri je že vsebovana dvojnost. Bog glede na svet ni „celota“ in svet ni „del“ Boga. A kot absolutni Prazačetek je Bog tudi vseedinstvo, in sicer v smislu, da se vsaka ločenost, vsako prebivanje zunaj njega ohranja, vendar le *znotraj same vseedinstvi*: samo „bivanje zunaj Boga“ – sam moment „zunaj“ in „ločeno“ – *se nahaja v Bogu*, tako kot tudi vse nasploh. Naj še enkrat spomnimo na globoko misel Nikolaja Kuzanskega, da se nedoumljiva edinstvo Boga popolnoma razodeva le v (antinomični) edinstvi „Stvarnika“ in „stvarstva“.

To si lahko predstavljamo bolj konkretno, če se spomnimo razmišljanj v tretjem poglavju. „Svet“, kakor ga razumemo tukaj, seveda, kot že rečeno, ne sovpada s tamkajšnjima pojmom „dejanskosti“ in „predmetne biti“: za razliko od teh dveh pojmov je svet realnost, ki nam je dana v živi, celostni izkušnji. A pojem sveta vendarle ima s tema pojmom skupno to, da predstavlja edinstvo *faktično* „danega“ oziroma tistega, kar se nam „kaže“, kar se nam nekako „vsiljuje“ – edinstvo notranje nejasne realnosti, ki se nam približuje in si nas prilasča od zunaj. V tem smislu tudi glede „sveta“ velja

tisto, kar je bilo tam rečenega o „dejanskosti“ in „predmetni biti“ – s to razliko, da je povezava, na katero smo tam opozorili abstraktno, tu nekako imanentno prisotna v sami biti sveta. Svetovna bit je namreč zakoreninjena v *nadčasni biti* – v brezpogojni biti in s tem v vsezaobjemajoči *realnosti*. A ta nadčasna, idealno-realna bit, iz katere se razrašča in na kateri temelji „svetovna bit“, se že nahaja na samem pragu pratemelja Božanstva. Nahaja se nekako na sredini med Bogom in svetom.

Neskončno trajajoči spor – od Platona in Aristotela pa vse do novodobne ontologije – glede „nauka o idejah“, tj. spor o tem, ali je „idealni svet“ - *kósmos noetós*, „inteligibilni svet“ - del Boga ali svetovne biti, ali je glede na svet transcendenten ali pa je svetu imanenten, lahko ustrezno rešimo le transracionalno-monodualistično: „svet idej“ je *eno in drugo* hkrati oziroma ni *ne eno ne drugo*. V svoji skrajni globini oziroma v svojem prabistvu sovпада z absolutnim Smislom in absolutno Resnico, je na neki način del samega Boga kot njegovo samorazkritje v *Logosu*, vendar v svoji konkretni manifestaciji in delovanju ne izhaja „iz samega sebe“, ni „samoočiten“ v zgoraj omenjenem eminentnem pomenu, in se na ta način približuje „ustvarjeni“, „svetovni“ biti. Tu gre za nekakšno ustvarjalno, notranje premenjajočo izlitje oziroma samopremeno „temelja“ v „korenino“. Realnost v svoji absolutnosti, tj. kot večna in vsezaobjemajoča edinost, iz katere prvič vznika in izhaja „svetovna bit“, se nahaja nekje med „emanacijo“ in Božjo „stvaritvijo“. Je Božanstvo v svetovni biti in hkrati večno prvotno načelo svetovne biti v samem Božanstvu ali pa, kot že rečeno, absolutno neizrekljivo „*ne eno ne drugo*“. V tem je to skrivnostno, absolutno nedoumljivo in v svoji nedoumljivosti hkrati povsem očitno bistvo „prehoda“ od Boga k svetu, ne glede na to, kako ga poimenujemo; ta prehod Boga v „*drugo Boga*“ se vrši prek nekakšnega „utelešenja“, prek rojstva „otipljivo-vidne“, *faktične*, „svetovne“ biti iz naročja nadbitnostno-idealne, „prosojno“-

-duhovne realnosti. Kot da bi si nevidni Bog nadel neka-
kšno „telo“, ki zanj predstavlja nekaj podobnega „*oblačilu*“,
zunanjemu obličju oziroma pokrivalu, ki ga ustvarja (tako
kot tudi vse ostalo) notranja sila oziroma potencia samega
Boga, a ga ustvarja prav kot nekaj „*drugačnega*“ od sebe.
Svet ni niti Bog sam niti nekaj *logično* „drugačnega“ kot Bog
(in v tem smislu Bogu „*tujega*“) – svet je „oblačilo“ Boga,
„*drugo* samega Boga“ oziroma, kot pravi Nikolaj Kuzanski,
je *explicatio Dei*. Svet je tisto „*drugo* Boga“, v katerem se Bog
„*razkriva*“, „*izraža*“. Tu se kaže globoka (čeprav seveda spet
le „transracionalna“) analogija z odnosom med duhom in
telesnim obličjem, v katerem se ta „*izraža*“, tj. s samim ak-
tom oziroma korelacijo „*izraza*“ (v njegovi prvotnosti; glej
6. poglavje, 1. del), s pojavitvijo, „razodetjem“ *izrazanega* v
njemu tujerodnem „*zunanjem*“, „*izražajočem*“. Res pa je, da
gre tu še vedno za dve različni stvari, in sicer „notranjost“,
nevidna globina oziroma središče, ki se „*izraža*“ navzven, v
svetu, tu *sama* „*tvori*“ sredstvo svojega izražanja – „povrh-
njico“, v kateri se izraža.

Isto antinomično-dualistično edinost Boga in sveta lah-
ko prikažemo tudi na drug način. Če brezno med Bogom
in svetom zapolnjuje sloj pozitivne realnosti v podobi nad-
časne idealno-realne vseedinosti, moramo po drugi strani
tudi *sámo negativnost*, ki konstituira bistvo sveta, „transcen-
dentalno“ razumeti kot njegovo pozitivno vez z Bogom. Svet
je sam po sebi „breztemeljen“ [безосновен], *ni* „iz samega
sebe“, nekako lebdi nad breznom, ima pod seboj „*nič*“ (in
je v tem smislu resnično ustvarjen „iz nič“). A če se želimo
izogniti nesmiselnemu hipostaziranju in dualističnemu zo-
perstavljanju tega „nič“ Bogu (kot da bi zunaj Boga, poleg
Boga, po izvoru in biti neodvisno od Boga sploh lahko kar-
koli obstajalo, pa čeprav prazen „nič“), ga moramo razumeti
le tako, kot da je on sam le manifestacija momenta „*ni*“ ozi-
roma „*ne*“ v naročju samega Boga. To pa je le na drugačen
način izražena misel, da „*drugačnost*“ sveta v odnosu do

Boga sama izhaja iz Boga (kot tudi nasploh vse kategorialno). Tako kot človek je tudi svet „drugo“ Boga in kot tako temelji na momentu „*ni*“ oziroma „*ne*“, ki je del bistva Boga. Po vsem, kar že vemo, ni treba posebej poudarjati, da bistvo Boga ni nekaj „*določenega*“, kar bi konstituirala negacija „*drugačnega*“, ki bi mu *vladala*, ampak je, nasprotno, nekaj absolutno *transdefinitnega* in *transfinitnega*, tj. nekaj, kar v sebi zaobjema tudi vse *drugačno* – se pravi, tudi *sam kategorialni moment* „*ne*“, ki konstituira sleherno drugačnost. Če je vsaka konkretna realnost, kot smo že večkrat videli, *nekaj več in nekaj drugega* kot vse, kar tvori njeno „lastno“ vsebino, potem *a priori* (tj. tako, da ta odnos zaobjema tudi same modalno-kategorialne *forme* biti) samo na ta način lahko mislimo tudi Boga. Mitološka zgodba o stvarjenju oziroma nastanku sveta, kakor je podana v Kabali, nazorno prikazuje rojstvo sveta iz naročja samega Božjega „*ni*“, opisuje, kako se Bog, ki je prvotno vsezaobjemajoča, neskončna polnost, krči, se potegne vase, zaradi česar se okoli njega oblikuje prazen „prostor“ – nekakšen Božji „*ni*“ oziroma „*ne*“ –, v katerega Bog potem odvrže, projicira odsev svojega lastnega bistva, in sicer podobo „nebeškega človeka“, in tako „ustvarja svet“. V tej antinomično-dualistični edinosti z Bogom je svet, ki še vedno ostaja nasproten Bogu, tj. obstaja „poleg“ njega, vendarle pojav Boga, je *teofanija*.

Naj na koncu spomnimo, da je ves problem odnosa med Bogom in svetom, problem izvora sveta iz oziroma skozi Boga, za nas pomemben ne kot teoretični konstrukt, ne kot predmet „gole radovednosti“, temveč izključno kot živi bitnostni uvid (tj. kot nekaj, kar ima pomen *zame*) odnosa sveta z avtentično realnostjo „jaza z Bogom“. *Jaz sam sem kot človek*, tj. kot *duhovno* bitje (v vsej svojevrstnosti *moje* biti in bistva, ki se nam je do zdaj razkrila), v končnem *edini ključ, ki odpira vrata k skrivnosti odnosa med Bogom in svetom*; prvotna povezava med njima se nahaja v skrajni globini mene samega.

To pa pomeni, da se nam hkrati z *bogočloveškostjo* oziroma *bogočloveštvom* kot neločljivo-nezliti edinosti – *in skozi njo* – razodeva tudi „*bogosvetnost*“, *teokozmizem* sveta. Če smo se prej prepričali, da mora obstajati točka biti, v kateri moja neposredna samobit konvergira oziroma se stakne s predmetno bitjo, se nam zdaj enaka korelacija razkrije kot „sprava“ med „*menoj*“ in „*svetom*“ v Božanstvu (na kar smo pravzaprav napeljali že s pojmom Božanstva kot pratemelja; glej 8. poglavje). Tu, v tej skrajni globini (katere žarki hkrati prežemajo in zaobjemajo vse, kar je iz nje vzniknilo), se nahajam v edinosti s svetom, tu je disharmonija presežena, tu se dva različna svetova zlijeta v skupno realnost. Tu se zavem, da nisem zgolj pregnanec, ki je vržen v tuj svet, temveč da sem sam del sveta, *ker je svet del mene*. Kot je dejal Vladimir Solovjov: „pod grobo skorjo vseh stvari“ uziramo „večni plašč Božanskosti“. ⁶⁴ „Svet“ je – v vsej svoji temni *faktičnosti in brezosebnosti* – *potencialno človeški*, je potencialna človeškost, saj je zaradi svoje utemeljenosti v Bogu povezan s *človeškim* principom in z njim celo sovпада. Celotno stvarstvo – vključno z *mano* – se v Bogu in pred obličjem Boga spremeni v *solidarno notranjo edinost*. In ker „svetovna“ bit tukaj po svoji naravi sovпада s tistim, kar doživljam kot skrajno bistvo svojega „jaza“, se celotno stvarstvo spremeni v velik, sveti „mi“, v „ustvarjeno“ vseedinost, ki je v celoti *za sebe bivajoča vseedinost*. Celotno stvarstvo se nam razodeva kot uglašen „zbor“, ki obdaja in slavi Boga in ki ima svojo bit, svoje življenje v samem Bogu. To, kar se z empiričnega vidika zdi zgolj neskončno odmaknjeni ideal, *sanjarija* o „novem nebu“ in „novi zemlji“, ki bosta šele nekoč nastopila, se v skrajni bitnostni globini razkrije kot *večna realnost*. Drugače tudi ne more biti, saj v pratemelju biti vse, kar „*mora biti*“ [должное], sleherni „*vrednota*“ sovпада z *realnostjo* samo.

64 Iz Solovjovove pesmi *Tri srečanja* („*Три встречи*“) (op. prev.).

a) Problem vzroka [основание] oziroma izvora zla
(problem teodiceje)

Vendar pa se nam vsa nedoumljivost te povezave razodene le, če upoštevamo samo nasprotje med *zunanjo podobo*, *empirično sliko* svetovne biti in njenim globinskim, notranjim bistvom. Tu se moramo paziti romantične zasanjanosti oziroma tendenciozne apologetike, ki s tem, ko v realnosti želi videti le tisto, kar bi rada videla, to realnost poenostavlja, ignorira njeno nerazumljivost in jo na ta način nasilno racionalizira. Nasprotno, z vso resnostjo in poštenostjo smo dolžni upoštevati realnost v njeni konkretni celostnosti. *Globlje* razumevanje sveta, ki ni omejeno na podobo svetovne biti v njeni neosmišljenosti, surove dejanskosti zunanje podobe sveta vendarle ne spreminja v čisto „iluzijo“, v nekaj zgolj „navideznega“, kar ne bi „objektivno“ obstajalo. Prav nasprotno: dvojno razumevanje sveta v nekem smislu ustreza njegovemu dvojnemu bistvu in biti samega sveta: sveta kot „stvarstva“, kot „oblačila“ ali celo kot „pojava“ Boga ne moremo brez zadržkov istovetiti s svetom, kakor nam je empirično dan. Tu pa se ne moremo ogniti vprašanju: zakaj prežetost sveta z Bogom oziroma njegova zakoreninjenost v Bogu ni vsem jasno vidna, zakaj jasno ne določa *celotne* narave svetovne biti? Ali drugače: zakaj si Bog za „oblačilo“ ni izbral prosojne biti, skozi katero bi ga lahko vedno jasno in razločno videli, ampak si je nadel neko temno „*pregrinjalo*“, nekaj, kar je po svoji naravi *drugačno* od njega – notranje *neosmišljeno*, *brezosebno*, čisto „*faktično*“ – in kar konstituira bistvo „*svetovne*“ biti? Ta brezosebna faktičnost je v svoji indiferentnosti v odnosu do „resnice“ in „vrednote“ nekakšen *defekt* biti, nekakšno *zlo*. Prav ta indiferentnost in neosmišljenost sveta omogoča gospostvo slehernega zla v njem. Dejstvo, da je „*Božji*“ svet (svet, ki je v svoji globini božanski) hkrati tudi svet, v katerem vlada najrazličnejše zlo, je *največja* in *najbolj nerazumljiva* uganka; ko se poglo-

bimo vanjo, se nam na novo in še globlje razodene bistvo realnosti kot nedoumljivega. S tem pa smo se že približali problemu *vzroka oziroma izvora zla*, tj. problemu „*teodiceje*“. Na tem mestu si lahko pogledamo le tisti vidik tega preobsežnega problema, ki je povezan z glavno témo naših razmišljanj.

a. Meje pomena in rešljivosti problema teodiceje

V sodobni zavesti ni nič bolj razširjenega od sklicevanja na težave, ki izhajajo iz problema teodiceje, in to z namenom, da bi na hitro in zgolj navidezno prepričljivo argumentirali upravičenost *nevere* oziroma *zanikanja Boga*. „Ker na svetu obstaja zlo in ker se zla ne da uskladiti z 'vsedobrotom' [всеблагость] in 'vsemogočnostjo' Boga, *to pomeni*, da Boga ni.“ Tako se glasi preprost sklep, do katerega lahko pride vsak najstnik, ki je sposoben „misliti s svojo glavo“. „Preproščina“ tega sklepa je tako očitna, da človek nehote posumi, da gre tu le za priročen *manever* zanicanja Boga, ki pa ima v podobnih primerih povsem drug izvor. Že samo to, da ta sklep nekako potihoma vse tiste, ki mu jih ne uspe prepričati v upravičenost *nevere* v Boga, razglasi za skrajne tepce ali pa vsaj nepošteno ljudi, bi nas moralo prisiliti, da se nad njim nekoliko zamislimo.

Zelo razširjen pa je tudi nasproten sklep, ki ga s prvim družijo skupna premisa. „Ker je realnost zla v svetu nekompatibilna z bitjo Boga, Bog pa vendarle obstaja, *to pomeni*, da zla 'v resnici' sploh ni in da moramo dozdevno zlo 'pojasniti' tako, da se bo izkazalo, da v njem sploh ne gre za zlo, ampak za neposredno manifestacijo Božje dobrote in modrosti.“ Tak je najbolj tipičen sklep „verujočih“.

V nasprotju s tema dvema enako *racionalističnima* držama moramo mi začeti z odločnim zagovarjanjem *dvojega*.

Prvič: ne glede na to, kako močno problem zla vznemirja religiozno zavest in kako težko je religiozni misli uskladiti

realnost zla z realnostjo Boga, sama *očitnost* Boga ni zaradi tega *niti malo* prizadeta. Nasprotno, ta dvom očitnosti Boga sploh ne zadeva. Ta očitnost, ki je *povsem neposredna* v zgoraj pojasnjenem smislu (8. poglavje, 6. del), ni rezultat nekega silogizma, ampak izhaja iz same sebe; še več, „realnost“ Boga, kot smo pokazali, je *bolj* očitna od očitnosti dejstev, saj sovpada z „očitnostjo“ oziroma „resnico“ kot *tako* in je *pogoj, izven katerega nič ne more biti očitno oziroma resnično*; kot taka torej nesporno presega vse, kar je očitno le *faktično* (neodvisno od tega, s kakšno agresivnostjo se nam ta faktičnost vsiljuje). A tudi če slednje pustimo ob strani (tj. celo v primeru, da bi šlo tukaj za dve tako rekoč enakopravni resnici, tj. resnici, ki razpolagata z enako verodostojnostjo), bi naš duhovni položaj v odnosu do problema teodiceje lahko primerjali s položajem znanstvene zavesti, ki se nahaja pred dvema nespornima in očitnima *dejstvoma*, povezava oziroma kompatibilnost katerih je zanjo nerazumljiva oziroma se ji – na dani stopnji vednosti – zdi nemogoča. Ta mučna teoretična zagata pa znanstveni zavesti vseeno ne daje pravice zanikati realnosti enega izmed teh dveh dejstev, saj sta kot dejstvi očitni.

Tisti, ki se mu je razodela *očitnost* Boga (ne glede na njegovo „nevidnost“), je v najslabšem primeru v enakem položaju: lahko trpi zaradi tega, ker *ne razume*, kako je realnost Boga *združljiva* z obstojem zla v svetu, ne more pa zanikati oziroma dvomiti v očitnost razodete očitnosti Boga. To je nepremakljiva in kruta meja pomena problema teodiceje – pomena, ki ga tako pogosto povečujejo. „Realnost“ Boga je očitna *vsemu navkljub*. Pri tem imamo v mislih njegovo *polno* realnost kot absolutnega Prazčetka celotne biti, celotne vrednote in sleherne resnice, oziroma, če se izrazimo v tradicionalnih teoloških pojmi, realnost Boga v njegovi „vsemogočnosti“ in „vsedobroti“.

Notranja povezava med Bogom in „slabim“ empiričnim svetom je *antinomično-transracionalna* povezava, ki je

očitna zgolj v svoji *nedoumljivosti*. Iz tega izhaja – in to je *drugo*, kar moramo vztrajno ponavljati –, *da je problem teodiceje racionalno absolutno nerešljiv*. Ta nerešljivost ni zgolj faktična nerešljivost, tj. nerešljivost, ki je pogojena s šibkostjo naših spoznavnih zmožnosti, ampak je *principialna, bitnostno nujna* nerešljivost, ki jo je mogoče jasno uvideti in nedvomno dokazati, nekako tako, kot je matematično dokazana, na primer, nemožnost kvadrature kroga.

Če se izrazimo s podobo, lahko rečemo takole: zlo kot *temà*, tj. kot nekaj, kar se zoperstavlja luči resnice, se obenem zoperstavlja tudi luči razuma, zato ga ni mogoče pojasniti; temà kot taka se izmika sleherni svetlobi, zato je ta ne more osvetliti. Povedano natančneje, s filozofskimi pojmi: kaj pravzaprav pomeni „pojasniti“ realnost zla? To pomeni najti njegov *temelj* [основание] oziroma – kar je isto – uvideti njegovo pravo, *zakonito* mesto v vseedinosti biti. Vemo, da mora *realni* vzrok v svoji skrajni globini sovpadati z *idealnim* vzrokom, tj. s „smislom“, v zadnji instanci s Prapočelom oziroma Prazačetkom, s samo Resnico kot pravim sleherne „veljave“. „Pojasniti“ zlo bi torej pomenilo *zlo* „utemeljiti“ in ga s tem tudi „upravičiti“ [оправдать]. *To pa je v nasprotju s samim bistvom zla* kot nečesa, kar je *nezakonito* [неправомерно], *česar ne bi smelo biti*. Znan francoski pregovor pravi: „vse razumeti pomeni vse oprostiti“. V bistvu pa bi morali reči še bolj brezkompromisno: „vse razumeti“ pomeni *vse upravičiti*. Vsakršna „rešitev“ problema teodiceje je potemtakem zavestno ali nezavedno *zanikanje zla kot zla* – neuresničljiv in neupravičen poskus, da bi zlo dojeli in razumeli kot „dobro“, da bi na silo iskali „smisel“ v nečem, česar bistvo je čisti *nesmisel*. Zlo je kot nekaj, kar je nezakonito, po svojem bistvu *brez temelja* [основание]; kot nekaj, česar ne bi smelo biti, je realnost, ki v vseedinosti biti *nima mesta*, je torej realnost, ki ni del ustroja *resnično bivajočega*. Edino pravilna drža v odnosu do zla je drža zavračanja, eliminiranja, nikakor pa ne „pojasnjevanja“ zla in s tem

njegovega uzakonjanja in „*upravičevanja*“ [оправдывать] (v dobesednem pomenu, tj. „izvajanja iz pravice“ oziroma „ovijanja v pravico“). To pomeni, da preprosto ne more biti govora o kakršnikoli „*rešitvi*“ problema teodiceje, tj. o *odstranitvi problematičnosti zla*. Tu si lahko zastavimo cilj le nekako posredno, in sicer da – če uporabimo genialni Platonov izraz – s pomočjo nekakšnega *lógismos nóthos* (tj. pankrtske misli), nekakšne „neupravičene“, „nezakonite“ spekulacije zapopademo *sámo problematičnost zla*, ki mu je po definiciji lastna in ki konstituira njegovo bistvo.

Zla kot realnosti, ki je oropana slehernega temelja [основание] in v tem smislu tudi *avtentične*, bitnostno zakoreninjene biti, ne smemo zamenjevati z eminentnim, transracionalnim „*ničem*“ oziroma z „*ni*“ samega Boga, ki je obenem tudi vse in pratemelj vsega (kar je *sámo* po sebi razumljivo), niti s tistim „*bivajočim ničem*“ [сущее ничто], za kakršnega se v obličju Boga izkaže naš lastni „jaz“. Tudi v primerjavi s slednjim je zlo nekaj povsem nasprotnega. „*Bivajoči nič*“ mojega „jaza“ pred obličjem Boga je, kot smo pokazali, instanca biti, ki s pomočjo principa „*niča*“ od navidezne, prividne realnosti prehaja k avtentični, gotovi realnosti. Nasprotno pa je *nebitnostna* realnost zla problematični „*nič*“, ki se konstituira kot realnost prav skozi svojo *odtujitev* od resnične, utemeljene, zakonite realnosti in na ta način postane navidezna, iluzorna, nezakonita in nelegitimna, lažna realnost. Če smo tam govorili o „breztemeljni“ biti, ki je iskala – in našla – svoj temelj v drugi, trdnejši biti, v neki „osnovi“ [почва], potem gre tu za realnost, ki *sama želi* biti breztemeljna in se *táko dela*, tj. *utrjuje se* prav v svoji breztemelnosti. Tam bit na poti skozi nič *pridobimo*, tu pa jo *izgubimo*. Tam nas pot pelje *navzgor*, k *zedinjenju* oziroma k vzpostavitvi prvotne edinstnosti, tu pa vodi *navzdol*, v brezno *delitve* in *osamitve*. Tam gre za ustvarjanje in izpolnitev realnosti, tu pa za odpad, propad, uničenje.

Ta problematična, v ozkem ontološkem smislu *nebi-vajoča*, tj. v absolutni realnosti nezakoreninjena bitnost [сущность], ki je prav v *odpadu od biti*, v *izpadu iz biti*, *faktično vseeno obstaja v svetu*; je empirična realnost, ki ima na tej ravni ogromno moč in očitno celo prevladuje nad dobrim, tj. nad resnično bivajočim. To, da nekaj, kar spominja na privid, na čisto iluzijo oziroma goljufijo, v svetu vendarle obstaja in mu celo vlada, je nesporno in grenko dejstvo, ki ga ne moremo in ga tudi nimamo pravice zanikati. Skozi harmonično, božansko vseedinost se širijo globoke razpoke, zijajo brezna nebiti – brezna zla. Vseedinost, kakor se nam empirično kaže, je *počena* edinost. Filozofska misel, katere cilj in smisel je prav v „pojasnitvi“, tj. utemeljitvi biti, v odkritju njenega poslednjega vzroka (in s tem njene *edinosti*), se stalno (tudi v primeru, da se s problemom teodiceje ne ukvarja zavestno) spogleduje s skušnjavo, da v svojem idealnem cilju prepozna celostno in zanesljivo reprodukcijo celotne realnosti, tj. da ignorira oziroma zanika *razpoke* vseedinosti. Dejstvo, da zlo obstaja, v nekem smislu pomeni absolutno mejo *sleherne filozofije*; sprejeti to dejstvo pomeni priznati, da biti nismo sposobni pojasniti v celoti. *Filozofija je imanentno nagnjena k optimizmu*, ki zanika realnost zla, kar na metafizični ravni ustreza *panteistični* usmeritvi, tj. brezpogojnemu zagovarjanju božanskosti biti. Vendar se nam iracionalnost božanskosti biti v njeni konkretni polnosti, ki zajema tudi vso nesmiselnost empiričnega sveta, maščuje tako, da se hkrati s podobo biti kot *deus sive natura* brez pojasnila, nekako nelegalno manifestira tudi vsa iracionalna, spremenljiva pestrost *natura naturata* (Spinoza) oziroma da se hkrati z bitjo kot „absolutnim duhom“ ali „svetovnim umom“ manifestira tudi vsa neosmišljena naključnost empiričnega sveta, ki jo filozof (Hegel) prezirljivo odrine kot nekaj popolnoma nerazumnega, kar ne sodi med naloge filozofije (njegova znamenita izjava „toliko slabše za dejstva“). Sploh pa se noben, tudi najgloblji in resnič-

no poučen poskus teodiceje, tj. „pojasnitve“ zla (vključno s poskusi Böhmeja in Schellinga), ne more izogniti očitku, da na neki način „upravičuje“ zlo, tj. da skuša s filozofskimi razlagami nekako „zasenčiti“, „zabrisati“ zlo v njegovi nezakovitosti in breztemeljnosti.

b) Bitnost zla [сущность]

Pri poskusu, da bi nekako razumeli bitnost [сущность] in možnost zla – in ne da bi se znašli v zgoraj omenjeni zablodi –, se soočamo predvsem z vprašanjem: kaj pravzaprav pomeni zlo kot realnost, ki je odpadla od biti in v tem smislu *ni bivajoča*? Ali, rečeno drugače, kako lahko pojasnimo zlo v njegovi bitnostni *breztemeljnosti* [безосновность], ne da bi iskali njegov „vzrok“ (tj. prav ob upoštevanju njegove breztemeljnosti)? Prvi, najsplošnejši in neprecizen odgovor na to vprašanje je očitno ta, da je globina realnosti neskončna, neizmerljiva in zato za nas absolutno temna in nedostopna, ter da je v tej globini v nekem smislu mogoče absolutno vse – med drugim tudi tisto, kar je logično-metafizično *nemisljivo*. To je preprosto sklicevanje na učeno, vedočo nevednost, ki tu sovпада s Platonovim *logismós nóthos*, z miselnim zapopadenjem absolutno nerazumljivega, logično nemogočega. Oziroma, če hočete, gre za preprosto *priznanje nemoči filozofske misli* pred obličjem tega problema, pri čemer vendarle ne smemo pozabiti, da že sam *uvid* v svojo nemoč pred obličjem poljubne realnosti vsebuje neko pozitivno, pa čeprav le delno prepoznanje svojevrstnosti same realnosti. Po drugi strani bi se lahko zdelo, da v sami predstavi o izvoru (pa čeprav nam nerazumljivem) zla iz globine same realnosti hkrati že postuliramo nekakšno – pa čeprav popolnoma nedoločeno – „utemeljitev“ [основание] zla. A to stvar moramo razumeti tako, da je tudi vse „slabo“ in „negativno“ (prav v kolikor v nekem smislu *je*) dejansko zakoreninjeno v biti in ima v njej svoj temelj. To se ujema tudi

s tistim, kar nas uči star in nesporno zanesljiv nauk in kar je očitno sleherni misli, če v njej le ne gre za brezpogojni in absolutni dualizem, in sicer, da je vse slabo in negativno tudi *pozitivno* in *dobro* – že samo zato, ker *je* (misel, ki jo srečamo pri celi vrsti cerkvenih očetov – od Makarija Velikega do Tomaža Akvinskega –, nas uči, da je tudi hudič *dober*, in sicer prav zato, ker *je*). A zlo kot *takšno* je *nebit*, je realnost kot odpad od biti. Naš problem se tako zaostri v vprašanje: kako je mogoče misliti nekaj bivajočega, tj. zakoreninjenega v globinah biti, takó, da je njegova *vsebina* (*to*, kar ono je) breztemeljnost in nebit? Splošen odgovor na to vprašanje – odgovor, ki ni *rešitev* uganke, ampak zgolj opis njenega *smisla*, same problematike – je očitno ta, da v ustroju biti pride do nekakšne *okvare*, nekakšne *mutacije*, prek katere tisto, kar je *pozitivno*, tj. bivajoče, dobi negativno vsebino, tisto, kar je protinaravno in protislovno, postane nosilec moči oziroma potence *ne-biti*. Tu se nahajamo na skrajni meji misljivosti, a naredimo lahko še korak dlje, lahko se še natančneje zazremo v ta „proces“, ki je po svojem bistvu „nemogoč“, a se faktično vendarle udejanja. V ta namen se moramo zateči k tistemu, kar se nam je razkrilo v momentu *zanikanja* – v momentu „*ni*“ in „*ne*“.

Videli smo že, da je „*nič*“, če ga razumemo v absolutnem smislu kot nekaj, kar biva po sebi, nemisljiv in pravzaprav ničesar ne označuje. Nasprotno pa smo v „*ni*“ prepoznali temeljni transcendentalni moment, ki konstituira realnost v njeni transracionalnosti, in je tako del ustroja same realnosti. „*Ni*“ kot moment čiste *razčlenitve*, *členkovitosti* biti pravzaprav konstituira *povezavo*, sopripadnost, vseedinost biti. Konstituira vseedinost prav kot edinost mnovega, tj. kot splošno *edinost* vsega posameznega, po sebi bivajočega, v sebi utrjenega. Z drugimi besedami, ta moment z enim samim aktom hkrati potrdi takó edinost kot tudi ločenost vsega, potrdi *vse* kot *vsakega posebej*; gre torej za načelo, ki hkrati *individualizira* in *združuje*. A ta „*ni*“, ki konstituira vsako

posamezno bit v njeni ločenosti in *hkrati* v njeni povezavi z vsem ostalim (in kot tak pomeni moment vseedinosti), mora – prav kot tak – ne samo od *zunaj* zaobjemati in določevati vse posamezno, ampak mu mora biti tudi notranje lasten. To pomeni, da se ta moment „*ni*“ nekako skriva oziroma drema v globini slehernega posameznega bitja, da je del njegovega substrata oziroma „*substance*“. Vse posamezno bivajoče ni *zgolj* bivajoče, ampak je tudi neki bivajoči „*ni*“. Prav ta „*ni*“ *kot* moment realnosti znotraj vsega bivajočega tvori najgloblje bistvo tistega, kar imenujemo *svoboda*. Neposreden, iz pratemelja izvirajoč smisel tega „*ni*“ (*kot tudi* smisel „*svo-bode*“), ni v omejenosti, razpadu, krčenju, ampak nasprotno – v taki *individualizaciji*, ki *hkrati* pomeni preseganje vsega *omejeno-pozitivnega*, pomeni sposobnost, da nekdo oziroma nekaj *ima* tudi tisto (ali da *je* tudi tisto), kar konkretno posamezno kot *táko* aktualno *ni*. „*Ni*“ – moment svobode v globinah našega življenja – je *hkrati* tudi naša opora, je tisto, kar nas konstituira v naši lastni, posebni, ločeni biti; je sila, ki utrjuje našo individualnost in *hkrati* *sila privlačnosti med nami in vseedinostjo* oziroma njenim pravirom; je sila, zahvaljujoč kateri naše jedro ni samo *znotraj*, ampak tudi *zunaj* nas, oziroma, natančneje, je *znotraj* nas, *a le zato*, ker ima *ta „notranjost“* svoje središče oziroma oporno točko *zunaj* sebe, v svoji povezavi z *vsem*, z *Vseedinim*.

Na ta način se v tej skrajni globini udejanja nekaj popolnoma nedoumljivega in nepojasnljivega, saj nima nobene „*utemeljitve*“ [основание]. Nevidna nit tega *pozitivnega, transcendentalnega „ni“* se sicer res ne more povsem pretrgati, lahko pa se nekako stanjša, razblini, lahko se nam izmakne. V takem primeru se povezujoči, presežni in s tem *pozitivno individualizirajoči „ni“* sprevrže v „*ni*“, ki *ločuje, absolutno osamlja* – v „*ni*“ kot absolutno *delitev*. *Tako se udejanja paradoks realne, bivajoče ne-bit*i. Omejenost, ki je bitnostno nujno lastna vsemu posameznemu kot takemu in ki jo takoj dopolni njegova pripadnost vseedinosti, se tako

spremeni v *absolutni manko, defekt, nezadostnost*: Realnost, ki se zapre sama vase, s tem izpade iz splošne povezanosti biti, iz vseedinosti, in v svojem lastnem notranjem središču (ki je to, kar je, pravzaprav le prek povezanosti z vsem ostalim), v *njegovi izoliranosti* prepozna *absolutni temelj realnosti*. To je ta *sprevrženost, ki tvori bitnost* [сущность] zla kot obstoječe ne-biti.

Ko se delno, posamezno bivajoče s pomočjo absolutiziranega „ni“, ki konstituira njegovo bistvo, vzpostavi kot nekaj zaprtega, absolutno v sebi in po sebi bivajočega, sam zase postane navidezni Absolut, nekakšno psevdobožanstvo. A ker v dejanskosti, tj. bitnostno, ono vendarle ni vse, ampak potrebuje neskončno mnogo, potrebuje vse ostalo, se njegova navidezna bit lahko udejanja zgolj v formi neskončne, nepotešljive težnje po tem, da *bi si vse prisvojila*, da *bi vse vpotegnila vase*. *Samopotrditvi* – tistemu, čemur v jeziku morale pravimo napuh – ustreza nepotešljiva *sebičnost* oziroma *hotljivost*. In ker je sleherna osamitev po svojem bistvu *vzajemna* – s tem, ko se ločimo od drugih, tudi druge kot bitja spremenimo v nekaj, kar je ločeno od nas – je tako metafizično stanje sveta neskončni boj vseh proti vsem, je svet, kjer vladata ubijanje in plenjenje. Tu ne velja samo *homo homini lupus* (človek človeku volk), tu je v metafizični globini *ens enti lupus* – sleherno bivajoče je „volk“ za vsako drugo bivajoče. Ta boj je neskončen in absolutno brezupen; ker je sleherno delno in posamezno bitje bitnostno povezano z drugimi, jih potrebuje in v njih najde oporo za lastno bit, je ta boj pravzaprav neskončno samouničenje, samorazdejanje in samomor – in v tem je bistvo peklenških muk zemeljskega bivanja.

Tako je torej vsezaobjemajoče metafizično in hkrati kozmično stanje. S tem ni pogojeno zgolj *moralno zlo*, ampak tudi zlo kot *metafizična in fizična nesreča*. Predvsem pa je z njim pogojeno centralno, temeljno metafizično *zlo – smrt*. Dandanes celo biologija prihaja do spoznanja, da tako ime-

novana „naravna“ smrt ne obstaja in ne more obstajati, in da je vsaka smrt nujno *nasilna* smrt – posledica *umora*, izraz preživetja enega bitja na račun požrtja in iztrebitve drugega, tj. izraz stanja biti kot vsesplošne, do skrajnih življenjskih globin segajoče *državljske vojne* med živimi bitji. S tem so pogojene tudi take nesreče kot so izguba, bolezni, trpljenje in najrazličnejša pomanjkanja. Vse to je posledica kozmične državljanske vojne, ki izvira iz samoizolacije in samopotrditve delnih elementov realnosti, iz nekakšnega razpada oziroma razsutja vseedinosti. Usoda sveta je družno *sodelovanje* v zlu in *trpljenje* zaradi njega.

To stanje kozmične biti se na globok in celosten način izraža v bistvu časa kot *zemeljskega* časa. Bit v Bogu, v pratemlju in vseedinosti je bit v večnosti, skupna bit vsega v edinosti, je mirno sobivanje vsega z vsem in v vsem, ne da bi eno izrinjalo drugo. A večnost ni mrtva negibnost, temveč večno življenje, večna ustvarjalna aktivnost. Ustvarjalnost se udejanja v spokoju, ustvarjano pa, kot že rečeno, ne „vznika“ v času, ampak je samo večna ustvarjenost in ustvarjanost. Spontana dinamičnost, ustvarjalna sila je skupaj z ustvarjenostjo drugotno privnešena v ustvarjeno bit, ji je nekako podarjena; od tod izhaja večno „postajanje“, neprestano porajanje novega, nekakšno cvetenje in rojevanje biti, se pravi *čas*. Kljub temu, da se to z vidika abstraktnega mišljenja zdi paradoksalno, pa novo pri tem ne sme izrivati starega, ne sme vznikat na njegov račun, lahko je le čista *obogatitev* brez izgub – tako kot je v našem zemeljskem življenju resnično trdna in plodovita samo tista novost, ki je zakoreninjena v starem, iz njega črpa in ga na ta način ohranja. V tej formi si lahko zamislimo čas, ki je potopljen v večnost in iz nje izrašča. Nasprotno pa izpad iz večnosti, iz vseedinosti (*v kolikor* je kaj takega sploh mogoče) pomeni vznik „zemeljske“ časovnosti kot stalnega izrivanja enega s strani drugega, porajanja in razvoja enega na račun zatona in propada drugega. Z vidika *zunanjega* odnosa med ele-

menti biti je bistvo zemeljskega časa prav boj za obstanek, vzpon enega k luči biti na račun potopitve drugega v noč nebiti, rojstvo na račun smrti – v tem je spremenljivost, nastajanje in uničevanje, „tek“ časa. Temu ustreza večno *notranje* stanje te vrste biti – „nemir“, „skrb“, „sitnosti“. Nemir, nenasitna nepotešljivost, neskončna in brezupna gonja za fatamorgano, ki se nam vedno izmika – to je stanje zaprte, padle, ne-bivajoče [не-сущий] biti. Tako kot je to stanje človeške duše, v kolikor je obsedena z zlom, je to tudi stanje odpadle in razpadle svetovne biti; to je svet kot „slepa volja do življenja“, kot je to videl Schopenhauer, oziroma – po Heglu – kot „nemir v sebi“. To je bit, ki se zaveda svoje puščobe, svoje neresničnosti in se zato udejanja v neskončni težnji, v nepotešljivi želji po dopolnitvi, podkrepitevi, resnični trdnosti, v vihranju, razburjenju in skrbah. Zemeljska časovnost je izraz izpada iz biti, medtem ko je „resnični“, pravi čas stvarjajoče samorazkritje večnosti.

Ta „nemir“, ki tvori konkretno vsebino celotnega „posvetnega“ načina biti – nepotešljiva želja in brezupno samotrpinčenje sveta – je izraz živega notranjega protislovja in nasprotovanja, v čemer je pravzaprav bistvo zla (bistvo zla je namreč v tem, da *se nebit želi potrditi kot bit*), nekaj, kar je po svoji vsebini izpadlo iz avtentične realnosti, iz vseedinsti, prav kot tako, v tem stanju, želi biti realnost. Če v bibličnem izročilu o „izvirnem grehu“ Adama in z njim oziroma v njem vsega človeštva in celotnega stvarstva vidimo zgolj mitološko upodobitev v formi časovnega „dogodka“ nečesa, kar po svojem bistvu ne more biti nekaj, kar bi se „dogodilo v času“ (že samo zato, ker je sam čas v njegovi zemeljski razsežnosti produkt izvirnega greha), in če zaenkrat pozabimo na vprašanje, *kdo je pravzaprav* za to odgovoren – „Adam“, človeštvo v celoti, duh-skušnjavec ali pa sam Bog, ki je sploh dopustil to možnost, potem „izvirni greh“ ni več teološka dogma ali metafizična „teorija“ oziroma „hipoteza“, s pomočjo katere „pojasnjujemo“ „vznik“ zla, temveč *preprosto*

konstatiranje oziroma *fenomenološki opis* stanja svetovne biti. Svet *faktično ni tak*, kakršen je v svojem globinskem pratemelju, ni tak, kot ga bitnostno določa Božanstvo, ni tak, kakršen je kot Božje stvarstvo in „oblačilo“; bistvo te razlike je v tem, da znotraj sveta obstaja neka degeneracija, zaradi katere vseprežemajoča harmonična vseedinost poka in na neki način razpada, rečeno drugače, zaradi katere bit sveta *izpade* iz harmonične vseединosti Božanstva. To je, ponavljamo, zgolj preprosta konstatacija grenkega, a v svoji očitnosti neovrgljivega *dejstva*, ki ohranja vso svojo moč kljub temu, da ne moremo razumeti, kako je kot dejstvo sploh mogoče – ne moremo ga „pojasniti“.

c) Problem odgovornosti za zlo

Tu se nam neubranljivo vsiljuje vprašanje: kdo je pravzaprav kriv, da je svet v takem stanju, tj. v stanju, ki ga lahko upravičeno imenujemo „grešno“, kdo je za to odgovoren? V določenem smislu to vprašanje resda lahko pomeni, da smo že podlegli skušnjavi razumskega „*pojasnjevanja*“ „vznika zla“, odkritja njegove prave „utemeljitve“ [основание], a po tem, kar smo povedali zgoraj, že vnaprej vemo, da mora vprašanje *v tem* smislu ostati neodgovorjeno oziroma da ga moramo zavrniti kot protislovnega. Teodiceja v racionalni obliki ni mogoča, poskus, da bi jo zgradili na tak način, je ne samo logično, temveč tudi *moralno* in *duhovno nedopusten*. Vendar neko močno in neubranljivo čustvo v nas protestira proti takšni *zavrnitvi* vprašanja. Čeprav ne moremo in tudi nimamo pravice razumsko „pojasniti“ dejstva zla, prav tako nimamo pravice, da se z njim „sprijaznimo“; dejstvo zla nas *mora* „mučiti“, „vznemirjati“. Gre namreč za to, da je dejstvo zla neločljivo povezano z idejo „*krivde*“ oziroma „*odgovornosti*“. V obliču slehernega zla se namreč pojavlja – in se mora pojavljati – vprašanje: *kdo* je za to zlo odgovoren, *kdo* je zanj kriv?

Tu nam pridejo na misel tri instance, ki bi jih lahko poklicali na odgovornost, in sicer: 1) sam Prazáčetek sleherne biti, tj. Bog, 2) objektivni nosilec zla, sámó „zlo“ kot takšno oziroma „duh zla“ in, končno, 3) *jaz sam*. Boga in njegovo odgovornost zaenkrat puščamo ob strani. Problem se na ta način skrči na vprašanje o relativni „odgovornosti“ za zlo same *sile zla* oziroma *mene samega*.

Naj najprej pojasnimo smisel samega vprašanja. Prebivanje „v zlu“ slehernega posameznega bitja, sleherne „duše“ pomeni soudeležbo v prevratnem, sprevrženem stanju sveta, pomeni „obsedenost“ z njegovimi demoničnimi kozmičnimi silami, pomeni ujetništvo pri „knezu tega sveta“. Zgoraj smo videli (7. poglavje, 3. del), da nas v ujetništvo zlih, sovražnih sil vodi prav utrjevanje samovolje, brezpogojne „biti iz sebe“, neomejenost svobode lastne „sámosti“. In tu se zastavlja vprašanje: kdo je za to pravzaprav kriv, „jaz sam“ ali „sile zla“? Z drugimi besedami: kje se pravzaprav nahaja mesto prebivanja zla, tista instanca, ki poraja zlo – v meni transcendentnem „duhovnem svetu“, v katerem sem le udeležen oziroma kateremu sem podrejen, ali v „meni samem“? Tistemu, ki ni izurjen v duhovnem življenju in nima čutila za dojemanje duhovnega kot takega, tj. v ontološki objektivnosti njegove biti, se bo to vprašanje morda zdelo nesmiselno, še več, v njem bo morda videl zamegljevanje in uspavanje vesti s strani teološke fantastike. Temu naivnemu pogledu navkljub je treba poudariti, da misel, da sámó zlo kot duhovna potencia biti oziroma „duh-skušnjavec“ *skuša* človeka in ga *uvaja* v greh, vsebuje globoko metafizično resnico. Ker je človek po svojem bistvu „duhoven“ (kar pomeni, da je povezan z „duhovnostjo“ kot *posebno* sfero *biti*, da *transcendira* v svet duhovnosti), je tako v dobrem kot v zlu povezan z objektivnim duhovnim principom in je od njega odvisen. Sleherno zlo ima v zadnji instanci *duhovni* izvor in je po naravi duhovno. Ko človek „zapade“ zlu, se podredi silam zla, ki ga „odpeljejo v ujetništvo“. V tem smi-

slu človek ni pravir zla, temveč le njegovo orodje oziroma pokorni suženj, je vršilec volje *samega zla*. Po drugi strani pa je ta misel nesprejemljiva oziroma sporna, in sicer zato, ker je zavest o moji soudeležbi v zlu (v tem, česar „ne bi smelo biti“) neločljiva od zavesti o *moji lastni* odgovornosti, moji „krivdi“ za to.

Običajna in preprosta „razlaga“ izvora zla iz človeške „svobode“, iz človeku dane sposobnosti, da „izbira“ med dobrim in zlom, je zgolj navidezna razlaga. Gre namreč za to, da v tem primeru *sámo* bit zla, ki naj bi jo tu „pojasnili“, že vnaprej molče *predpostavljamo*. Še več, taka razlaga sprevrača dejanski ustroj *izkušnje* „zapadanja zlu“: zla nikoli ne „izbiramo“ svobodno, ampak nas k njemu *vleče*, ono nas *privlači*, nekaj nas k njemu *žene*. Ker nas zlo „privlači“, v samem aktu teženja k njemu izgubljammo našo svobodo. Resnično „svobodno“ težimo zgolj k *dobremu*, saj le dobro, ki v globini realnosti sovпада z *bitjo*, tvori avtentični notranji temelj naše biti. Zaenkrat puščamo ob strani najtežji in najbolj zapeljiv vidik tega vprašanja, in sicer, ali smo mi krivi za to, da nas je Bog oborožil s to sumljivo, nestanovitno svobodo, ki nas lahko vodi k zlu, medtem ko ga, kot se zdi, ne bi prav nič stalo, če bi nam – kot nekomu, ki je po njegovi „podobi in podobnosti“ – podaril *tisto* svobodo, ki bitnostno sovпада s svetostjo, s *svobodno* nagnjenostjo *zgolj k dobremu*? (K temu vidiku vprašanja se bomo še vrnili.)

Med *mojo lastno* „odgovornostjo“ za zlo in med *silo zla*, ki deluje name, potemtakem obstaja nekakšna antinomija. Vemo pa že, kako se podobne antinomije rešuje – ne s pomočjo njihove ukinitve v novih racionalnih pojmi, ampak tako, da jih pogumno *transracionalno sprejmemo*. V danem primeru si lahko pomagamo z že odkritim antinomičnim odnosom med človekovo „duševnostjo“ in realnostjo duha (7. poglavje, 3. del). Ker duhovna bit in moja „samobit“ tvorita, kot smo videli, neko neločljivo-nezlito oziroma nepretrgano, eno v drugo prelivajočo se, a hkrati

v svoji dvojnosti očitno razločljivo *dvoedinost*, *nobene* od teh dveh entitet ne v logičnem ne v časovnem smislu ne moremo zoperstavljati *drugi*, *nobena* od njiju ni pred *drugo* in *druge* ne opredeljuje. Med njima gre za odnos nerazločljive sopripadnosti in vzajemne pogojenosti, vendar ne v formi zunanje interakcije dveh ločenih in raznolikih instanc, ampak v formi antinomične, neločljive dvoedinosti. Za isti princip gre v odnosu med „menoj“ in „zlimi silami“ oziroma „knezom tega sveta“. Jaz namreč nisem zgolj majcen delček svetovne celote, ki je tej celoti podrejen, ampak sem hkrati tudi središče svetovne celote oziroma neskončno mesto, kjer je ta celota *v celoti* navzoča, pa tudi točka, skozi katero poteka povezava sveta z Bogom, točka srečanja sveta z Bogom. Zato je „izvirni greh“ *sveta* tudi *moj* izvirni greh in *moj* „izvirni greh“ je izvirni greh vsega *sveta*. „Izvirnemu grehu“ nisem podrejen oziroma se ta greh ne odraža v meni po nekakšni slepi naravni nujnosti – to ne bi bila samo velika nepravilnost, ki bi me osvobajala sleherne krivde in me spreminjala v nedolžno žrtev; taka trditev je poleg tega popolnoma nesmiselna, in sicer zato, ker je „slepa naravna nujnost“ *kot taka* že *izraz* in *učinek* „izvirnega greha“. Nasprotno, jaz kot tak, iz globine *svoje lastne biti* stalno v njem sodelujem. Vemo namreč, da sem vedno nekaj več kot zgolj jaz, da sem „jaz sam“ prav zato, ker presegam in zaobjemam tudi vse ostalo. Podrejen sem demoničnosti sveta, a hkrati ta demoničnost sveta obstaja *v meni*. Sámó „*zunaj*“ se tu nahaja „*znotraj*“, zunanji sovražnik je notranji sovražnik; če se mu podrejam oziroma me on zaslužnjuje, je to zato, ker sem ga sam porodil in vzgojil v samem sebi, kar pomeni, da sva oba *enako* odgovorna za zlo oziroma, kar je isto, da odgovoren ni vsak izmed naju posebej (in zato tudi ne oba skupaj), ampak je odgovorna tista *točka biti* (*moje biti* in hkrati *tiste, ki me presega*), v kateri jaz sovpadam z *njim* v neločljivo-nezliti dvoedinosti. Velika vseedinost biti, zaradi katere vse delno in posamezno ni samo del celote, ampak

to celoto nosi tudi v samem sebi, je aktualna – čeprav v sprevrženi obliki – tudi v podobi biti zla: zlo kot splošna, vseprežemajoča atmosfera vlada nad vso svetovno bitjo, in to tako, da se njegovo *središče* oziroma *pravir* nahaja v vsem, torej tudi znotraj *moje lastne biti*.

A če zlo v meni sovпада z ogromno, vsezaobjemajočo demoničnostjo vsega sveta, kje je potem vseprisotna, vsezaobjemajoča in vseprežemajoča vseedinost Boga kot vsemogočnega in vsedobrega Boga? Če on sam ustvarja ali pa zgolj dopušča zlo, kje je potemtakem njegova dobrota – njegovo bistvo kot pradomovina moje duše v njenem najglobljem zaupanju [упование], njegovo bistvo kot Luč Resnice, ki je njegova absolutna samoočitnost? Če je primoran zgolj *prenašati* zlo – kje je potem njegova vsemogočnost, njegova absolutna, vseustvarjajoča in vseprežemajoča realnost, zaradi katere sploh je Bog kot absolutni Prazčetek vsega? Videti je, da tu ni drugega izhoda, kot da zanikamo bodisi Božjo vsedobroto bodisi njegovo vsemogočnost. V prvem primeru moramo končno odgovornost za zlo pripisati samemu Bogu, v drugem primeru pa Bog sicer res ne nosi odgovornosti za zlo – odgovornost nosi sovražnik, Sila zla –, je pa v zvezi z njim popolnoma nemočen. V obeh primerih pa gre za zanikanje ideje Boga – Boga kot „Božanstva“ in kot „Boga z mano“.

Če pa je ta ideja oziroma, natančneje, sama realnost Boga za nas skrajno in popolnoma, tj. neposredno samoočitna, kar pomeni, kot že rečeno, da njenega priznanja z naše strani oziroma njenega uvida ne more zamajati noben dvom oziroma nerazumevanje problema zla, moramo vendarle še enkrat priznati, da se tu nahajamo pred *absolutno nerešljivo skrivnostjo*, ki jo lahko in smo jo dolžni zgolj konstatirati, uvideti kot *táko*, tj. v vsej njeni *nedoumljivosti*. A tudi to nam ne preprečuje, da ne bi tu, na skrajni meji človeške misli, še vedno skušali „rešiti“ te uganke, tj. da si ne bi skušali natančneje pojasniti *same narave te nedoumljivosti* in

na ta način globlje razumeti njeno združljivost z ustrezno razumljeno realnostjo Boga.

Predvsem moramo še enkrat opozoriti na to, da je očitnost teh dveh enako nujnih vidikov vesoljne biti vendarle očitnost povsem drugačne narave, in sicer je situacija ravno nasprotna tistemu, kar je pripravljena priznati „trezna“, „filistrska“ zavest, za katero slepo, neosmišljeno, a v oči bijoče *dejstvo* razpolaga z najvišjo in skrajno, vsepodjarmljajočo očitnostjo. Ne samo, da empirična očitnost zla ni „samoočitna“ in „notranje prepričljiva“ v višjem smislu, ampak je celo nekaj „očitnosti“ povsem nasprotnega – je nesmisel, absurd, neka *nemogoča* realnost, skratka – je *neresnica* [неправда]. Nasprotno pa je Božanski in Božji vidik vesoljne biti absolutno prvoten in notranje prepričljiv, saj je sam kot tak *Luč Resnice* [Правда]. Notranji nesmisel zanikanja Boga je v tem, da se *to zanikanje* udejanja s pomočjo in v imenu *Resnice* (čeprav jo uporabljamo neustrezno), je dejanje *Resnice* v nas (čeprav z naše strani nepravilno razumljeno in izraženo), tako kot je naša lastna bit Njena manifestacija. To ni prazna abstraktna sofistika ali varljiva samotolažba. Konkreten in otipljiv dokaz za to je fundamentalno, temeljno dejstvo, da zlo kot razpad in uničenje biti vendarle *ni sposobno uničiti same vesoljne biti*, ampak lahko deluje le v njenih okvirih, *na nepremagljivi utrdbi biti kot vseedinosti, globine katere so mu nedostopne*. Vsa tarnanja v zvezi z vse-mogočnostjo zla, z njegovo zmago nad dobrim (ne glede na svojo upravičenost, vsaj kar se tiče empiričnega sveta, tj. *površja* biti), so očitno notranje protislovne: če uničujoče sile zla ne bi ovirala absolutno nedostopna pregrada, bi bilo vse že zdavnaj razrušeno in *ne bi bilo več nikogar, ki bi se glede zla lahko pritoževal*. Tu se spet vračamo k ugotovitvi, ki je kljub svoji paradoksalnosti povsem očitna, in sicer da *zlo kot tako* ni nekaj bivajočega [сущее]. Obstaja, tj. resnično je le „nekaj zlega“ oziroma „slabega“, ki pa je vendarle dobro, in sicer prav zato, ker *je* (pa četudi je to sam hudič).

A to še ni vse. Zlo je realnost, tj. neka kozmična sila, ki pa ji vendarle ni dano, da bi prevladala in uživala svojo premoč, saj je kot sila, ki osamlja, deli in se zapira vase, prisiljena požirati samo sebe, ubijati in uničevati vse okoli sebe. Zlo je potemtakem tudi samopožiranje in samorušenje; zlo je vedno povezano s trpljenjem in je smrtonosno ne samo za žrtev, ampak tudi za samega *nosilca zla*. Tako je, kot smo videli, prav zaradi neukinljivosti in neomajnosti načela vseedinosti, notranje solidarnosti, nekakšnega kolektivnega poročstva celotne biti. Ne-bivajoča [не-сущий] realnost zla je nekakšen odsev (v breznihi biti) nadbitnostne realnosti Boga kot vsezedinjajoče in vseprežemajoče vseedinosti; v podobi in značaju njegovega delovanja se odraža nekakšna Božja absolutna vsemogčnost. Zlo tako nosi svojo imanentno kazen v samem sebi; ta kazen je, kot pravi Jakob Böhme, „gnev Božji“ kot pojav Božje ljubezni v breznu zla, kot sežigajoči in požirajoči plamen, v katerega se v stihiji ne-biti spremeni Božja luč. Kdor „zapade zlu“, s tem pade „v roke živega Boga“. Bog zla ne napada in ne premaguje *od zunaj*; Bog zlo od znotraj prisili, da *propade*, da *pogubi samega sebe*. Imeti zlo za absolutno prvotno, brezpogojno samostojno in samoiniciativno silo, za realnost, ki je v svojem ontološkem bistvu nasprotna dobremu, in na tem kratkovidnem racionalističnem dualizmu utemeljevati boj z zlom, je znak duhovne ignorance in mazaštva.

To, kar smo do zdaj povedali, niti najmanj ne pomeni „rešitve“ problema teodiceje. Nasprotno, zdaj smo šele trčili ob najbolj kruto predpostavko, ki je kdajkoli prešinila človeka (in to duhovno najpogumnejšega človeka) – ob predpostavko, da je v nekem skrajnem, najglobljem smislu samo zlo – če že ne samo zlo v vsej svoji očitnosti, pa vsaj neki njegov pravir – skrito v za nas nedoumljivih globinah samega Boga. Ta motiv srečamo pri Jakobu Böhmeju in Schellingu, v njunih globokih razmišljanjih o zlu. V tej misli moramo prepoznati delček resnice, saj je prav ta

misel uvidela in presegla zlaganost in površnost *zracionaliziranega* pojma „vsedobrote“ in njegove nezdružljivosti z nedoumljivimi globinami realnosti Boga. Tako kot Bog ni „vsemogočen“ v stilu nekega despota, ki z mečem in ječami obračunava s svojimi nepokornimi podložniki, tako tudi ni „vsedober“ v stilu dobrodušnega dedka, ki z uvelo roko boža vnučke in jih pita s sladkarijami. Vsedobri Bog-Oče je seveda tudi Bog, ki v nas vzbuja nekakšen neizrazljiv trepet.

Misel, da bi Boga – pa čeprav oddaljeno in posredno – povezovali s pravirom zla, je nevzdržna in neutemeljena, saj nasprotuje sami ideji Boga, katere samoočitnost izvira prav iz njegovega bistva kot absolutne Resnice, se pravi, absolutnega Dobrega. V tem smislu ima popolnoma prav antični gnostik, ko pravi: „Prej sem pripravljen priznati kar koli drugega kot pa to, da Bog ni dober. “A kako združiti to nujno dobroto z vsemogočnostjo oziroma, natančneje, z Božjo *vsereálnostjo*, zaradi katere je on pravir vsega in s tem posredno ali neposredno tudi – vsaj zdi se, da mora biti – pravir zla?

Naj še enkrat ponovimo: logično združiti omenjeni lastnosti je *absolutno nemogoče* in prvo, kar smo tu dolžni storiti, je, da pošteno in brez izgovorov to nemožnost tudi sprejmemo. Ponoviti pa moramo še nekaj drugega: nemožnost *logične* uskladitve izhaja iz bitnostne *transracionalnosti* Boga, zato že sam *uvid* te nemožnosti pomeni neko globljo *pozitivno vednost*. Vsa težava je v tem, da naši pojmi nikakor ne ustrezajo transracionalni realnosti Boga, oziroma, natančneje, v tem, da realnosti Boga ni mogoče izraziti v *obliki pojma* – v obliki „definicije“ nasploh. Že v sami zastavitvi vprašanja o Božji odgovornosti za zlo Boga mislimo kot neko *posebno instanco* (drugače kot tako, da mišljeno spremenimo v neki določen „predmet“, sploh ne moremo ničesar „misлити“). A Bog, ki je za nas „*nekaj*“ oziroma „*nekdo*“, je hkrati tudi vseedinost, vsezaobjemajoča polnost vsega brez izjeme. Bog kot realnost je tudi *vse tisto*, kar

ni „*On sam*“. Odgovor na vprašanje o odgovornosti za zlo v jeziku misli lahko izgovorimo le „jecljaje“: odgovornost za zlo nosi tudi tista, večna in prvotna instanca realnosti, ki v Bogu (vse brez izjeme se namreč nahaja v Bogu) *ni sam Bog* oziroma je nekaj Bogu *nasprotnega*. Mesto *breztemeljnega prarojstva* zla je tisto mesto realnosti, kjer ona – rojena iz Boga in prebivajoča v Bogu – *preneha biti Bog*. Zlo se poraja iz neopisljivega *brezna*, ki se nahaja točno na *pragu* med Bogom in „ne-Bogom“.

Tega brezdanjega, po bistvu neopredeljivega mesta ni treba dolgo iskati, o njem ni treba graditi abstraktnih teorij. To mesto mi je v živi izkušnji dano kot *jaz sam*, kot brezdanja *globina*, ki me *zedinja* z Bogom in hkrati *ločuje* od njega. Obstaja le *ena možnost*, da v živi izkušnji *dojamemo absolutno nedoumljivi „izvor“ zla*: ta možnost je v *zavesti o lastni krivdi*, v sami izkušnji *krivde*. Prav zato je pravi smisel vprašanja o „izvoru“ zla pravzaprav vprašanje o „odgovornosti“ za zlo. „Biti odgovoren“ za nekaj namreč ne pomeni biti „vzrok“ (v teoretično-ontološkem pomenu besede) nečesa. „Odgovornost“ je namreč *kategorija povsem drugega reda* kot predmetno-ontološka kategorija vzroka: odgovoren je „*krivec*“, ne pa „vzrok“; „vzrok“ kot nekaj nujnega nikoli ne nosi odgovornosti. Samo v prvin-ski, logično nerazložljivi izkušnji „*krivde*“ sem deležen spoznanja resničnega bistva zla, in sicer njegovega *brezvzročnega* vznika kot nerazumljivega izpada iz biti, kot bivajoče (tj. biti polne) *protibitnostne* realnosti „brezna“, „odpada“, „nebiti“ v *meni*. Zavest o krivdi je več kot zgolj konstatiranje „očitnega“ *dejstva*, da smo storili nekaj slabega, neprimernega. *Krivda*, ki jo izkušamo, je enakovredna *grehu*: pri njej gre namreč prav za izkušnjo nedoumljive premene moje pristne, v Bogu utemeljene in svobodne biti in bistva v kaotično, uporniško psevdosvobodo, v kateri postanem nosilec nebiti, ujetnik temne sile nebiti, ki jo sam porajam. Če se tu še vedno sprašujemo, kako mi je Bog lahko „dal“

oziroma kako je mogel „dopustiti“ *možnost*, da v meni pride do takšne *ontološke sprevrženosti*, pomeni, da smo *spet spregledali* globino in prvotnost tistega, kar je dano v izkušnji *moje lastne krivde*, z drugimi besedami: izognili smo se odgovornosti in s tem skrenili z edino možne poti *realnega, živega doumetja zla*. Iz tega metafizičnega bistva krivde izhaja, da jo lahko izkusim le *v sebi samem* – le kot *svojo* krivdo. *Le v samem sebi* nedvoumno spoznam, da je *krivda* pravzaprav *greh*, tj. *nedoumljiva kršitev, poškodba neizrekljivega bistva biti* [существо бытия]. V primerjavi s tem je vsakršno obsojanje *drugih* v najboljšem primeru konstatiranje neupravičenosti njihovih dejanj in protest proti njej, tj. drža, ki sodi na racionalno področje prava in morale, ki pa *ne vsebuje metafizičnega uvida*. Šele ko v ljubezni zaobjamem drugega in v njem odkrijem svojo lastno realnost, lahko njegovo krivdo dojamem kot *greh*; a takrat samega sebe spet prepoznam kot sokrivca za ta greh, *njegovo* krivdo doživljam kot *najin* greh, se pravi – kot *moj* greh. To je torej globlji in ontološko prvotnejši temelj zapovedi, naj iščemo lastno krivdo in ne tuje (glej 9. poglavje, 7. del).

V predmetnem motrenju zla kot dejstva svetovne biti, ki je glede name zunanje in meni nerazumljivo, je v obliki nerešljivega problema teodiceje lahko in poceni obsojati cel svet – celo Boga – in zavzeti položaj *sodnika biti*. Lahko je videti realnost zla skozi sovraštvo do njega in obsojanje drugih. A v takem primeru človek ostane *popolnoma slep* v odnosu do resničnega, iracionalno metafizičnega bistva zla, to pa zato, ker v tem sovraštvu (enako kot v napuhu obsojajoče drže) sam obsojajoči ne opazi, da je pravzaprav sam ujetnik mamljive sprevrženosti zla. S tem si človek zapre edino pot, ki vodi k resničnemu doumetju nedoumljivega bistva zla – pot v lastno globino, v kateri skozi ozaveščenje *svoje lastne krivde* nedoumljivo postane vidno. Prav to zapopadenje zla kot krivde in greha – mojega greha – je edina mogoča oblika „doumetja“, „razlage“ zla, ki ni hkrati tudi „apologi-

ja“ zla, ni iskanje njegove „utemeljenosti“ [основание], tj. ni iskanje, ki je sprto z njegovo bitnostno breztemeljnostjo [безосновность]. V zavesti o krivdi in grehu, ki ni nič drugega kot konkretno-živo uzrtje *nezakonitosti zla, absolutno nedoumljivo na nedoumljiv način postane doumljivo v svoji očitnosti*. In ker je vsako doumetje v končnem tudi uzrtje povezave s pratemeljem, z Bogom, se *prav v njem* preseže zlo kot breztemeljnost, kot nebit in se ponovno vzpostavi natrgana edinstvo z Bogom. *Edini možni način, da doumemo zlo, je, da ga presežemo in odpravimo skozi zavest o krivdi*. Racionalna in abstraktna teodiceja ni mogoča; živa teodiceja, ki ne nastane v mislih, temveč v življenju, pa je mogoča v vsej svoji nedoumljivosti in transracionalnosti. Ko skozi nezno bolečino zavesti o grehu zasije blagodejna, tolažljiva in spravljajoča luč Boga, začnemo tisto, kar doživljamo kot nerazumljivo ločenost, osamljenost in sprevrženost doživljati tudi kot nedotakljivo in nepoškodovano bit z Bogom in v Bogu; tisto, kar je nespravljivo sprto, *hkrati* dojemamo kot večno usklajeno in harmonično. Na ta način se načelo *antinomičnega monodualizma* manifestira tudi v problematiki zla in njeni uspešni razrešitvi.

d) Smisel trpljenja

Do istih ugotovitev (in s tem do nove obogatitve naše učene nevednosti) pridemo tudi po drugi poti, in sicer z analizo zla v pojavu *trpljenja*. *Trpljenje* je nekakšen splošen, vsezaobjemajoč vidik nepopolnosti, notranje počenosti in defektnosti biti. *Praktični* vidik npravnega zla je v *prizadejanju* trpljenja in v doživljanju trpljenja s strani nosilca zla. Tudi metafizičnega zla (smrt) ne bi doživljali kot zlo, če ne bi povzročalo trpljenja – muk umiranja in strahu pred smrtjo pri umirajočem oziroma trpljenja ob izgubi pri njegovih bližnjih. Problema zla ne bi razumeli, če ne bi premislili tudi tistega njegovega vidika, v katerem se manifestira kot trpljenje.

S čisto metafizičnega, tako rekoč kavzalnega vidika je trpljenje res zgolj posledica zla – posledica razpada vseednosti na posamezne med seboj nasprotujoče si dele, izmed katerih je vsak prisiljen živeti na račun drugega; če ne bi bilo „boja za obstanek“, vesoljne samomorilske državljanske vojne, tudi trpljenja ne bi bilo. A na tem mestu ta, čisto teoretična razlaga ne bo dovolj. Če upoštevamo, koliko je na svetu nedolžnega trpljenja (spomnimo se Dostojevskega in njegove „otroške solzice“), se nam ta vzročna povezava med trpljenjem in krivdo zdi bizarno nesmiselna in nepravilna, zato smo pripravljeni skupaj z Ivanom Karamazovim zakričati: „Kaj nam je treba tega hudičevega dobrega in zla!“

Na tem mestu se ne nameravamo *ponovno* lotevati problema teodiceje, saj smo ga „rešili“ na tisti edinstveni način, na katerega je ta problem sploh „rešljiv“, tj. tako, da smo v njem uvideli *transracionalno utemeljitev* [основание] *njegove racionalne nerešljivosti*. Vseeno pa univerzalno dejstvo trpljenja v svetu, ki priča o nekakšni usodni nesmiselnosti svetovne biti, naše misli ne pušča neprizadete; v obličju tega dejstva smo prisiljeni sprejeti slepo, temno in težko faktičnost kot nekaj dokončnega. Če trpljenje nima nikakršnega *smisla*, nikakršnega *opravičila* (za razliko od nramnega zla trpljenje *dopušča vsaj možnost, da iščemo njegov smisel*), potem naša bit kljub samoočitnosti njenega božanskega pratemelja ostaja nesmiselna.

S tem ko v trpljenju prepoznavamo zlo, molče izhajamo iz sovpadanja popolnosti oziroma dobrega z *blaženostjo*, ki jo razumemo kot nemoteno, neskajeno srečo, kot neškodljivo radost oziroma užitek. Takšno bi na prvi pogled moralo biti naše življenje, v kolikor res izhaja iz Boga in je v Bogu, saj je Bog, vseutemeljujoče in vseosmišljajoče prapočelo, absolutno popoln in hkrati izvir sleherne popolnosti; njega samega bi si morali predstavljati prav kot absolutno blaženega in absolutno blaženost. A v tej popularni predstavi se ta bitnostno-transracionalna, s tem pa tudi anti-

nomična edinost, v kateri šele lahko adekvatno mislimo realnost in njen Pravir, spet v nekem smislu racionalizira, se pravi zoži in popači. Zakaj smo tako prepričani, da se neizgovorljivo, brezimensko oziroma vseimenzljivo bistvo Tistega, ki ga imenujemo Bog, da zaobjeti z lastnostjo, ki jo razumemo kot nemoteno blaženost? Že samo dejstvo, da je trpljenje kljub vsem očitno sofističnim in neprepričljivim poskusom, da bi ga opisali zgolj kot nekakšno „prikrajšanje“, tj. kot nekaj, kar ima *pozitivno vsebino* (bolečina ni „slabo zadovoljstvo“, ampak velika realna *muka*) – že samo to dejstvo bi nas moralo prisiliti, da se nad njim zamislimo. Trpljenje ni (tako kot je to v primeru nramnega zla) privid, čista iluzija, realnost kot prevara – trpljenje je avtentična, pa čeprav mučna *realnost*. Za razliko od nramnega zla, ki se kot praznota in breztemeljnost [бeзoснoвнoстъ] trmasto in nesmiselno želi utrditi kot realnost, trpljenje je vrsta realnosti, ki se zaveda, da je *ne bi smelo* biti, in ki teži k temu, da bi *premagala* oziroma *preseгла* samo sebe. Kot se je nekoč jedrnato izrazil Nietzsche: „*Weh spricht: vergeh!*“ („Bolečina govori: premini!“) V obličju trpljenja kot nečesa, česar ne bi smelo biti, a kar vendarle je realnost, se torej srečujemo z nečim, kar nasprotuje temeljni religiozni intuiciji o sovpadanju realnosti in vrednote v Pratemelju. A tudi tu ne smemo pozabiti, da je samo bistvo realnosti skrivnostno, nedoumljivo in transracionalno in da lahko *skozi sam uvid te transracionalnosti* dosežemo neko pozitivno vednost oziroma spoznanje.

Trpljenje, ki izvira iz zla, si z njim deli njegovo breztemeljnost in neosmišljenost in je v tem smislu tudi samo zlo, ki ga nikoli ne moremo „razložiti“ tako, da bi ga lahko hkrati tudi upravičili. A ker trpljenje vsebuje tudi težnjo po tem, da bi presešlo samo sebe, je hkrati tudi *povratno gibanje v smeri realnosti* in je v tem smislu pravzaprav že avtentična realnost oziroma dobro in ne več zlo. Moment brezupa, nesmiselne bolečine (bolečine, ki spravlja v obup),

ni v trpljenju kot takem, temveč v tistem nemiru, odporu, nasprotovanju, ki ga ob tem doživljamo, tj. v težnji po tem, da bi se ga znebili na nekakšen zunanji, mehanični način, da bi ga preprosto *izničili*, ga prepustili čistemu, absolutno ločujočemu in uničujočemu „*ni*“ oziroma „*ne*“. Čisto bistvo trpljenja se nam razodeva takrat, ko ga presegamo, in sicer tako, da ga duhovno *sprejmemo* in *prenašamo*, tj. v naši sposobnosti, da trpljenje *pretrpimo* in *iztrpimo*. Takrat trpljenje doživljamo oziroma se nam razodeva ne kot nesmiselno zlo, ne kot nekaj, česar v nobenem primeru ne bi smelo biti (tudi ne kot kazen, ki nam je naložena od zunaj), ampak kot *ozdravitev* od zla in tegob, kot Bogu ljuba in v tem smislu bitnostno božanska povratna pot v domovino, v popolnost realnosti. Ena izmed najbolj očitnih zakonitosti duhovnega življenja je v tem, da zunaj trpljenja ni popolnosti, ni trdne, dokončne, trdno zasidrane blaženosti. „Blagor žalostnim, kajti potolaženi bodo“; „ozka so vrata in tesna je pot, ki vodi v življenje“; „skozi veliko stisk moramo iti, da pridemo v Božje kraljestvo“.⁶⁵ Ali pa kot pravi Mojster Eckhart: „Najhitrejši konj, ki te bo pripeljal do popolnosti, je trpljenje.“ Trpljenje je kot razbeljena sonda, ki očiščuje in razširja naše duhovne dihalne poti in nam s tem omogoča prost dostop do blaženih globin avtentične realnosti. Na tem mestu ni treba še enkrat ponavljati, da mi trpljenje razodene svoje najgloblje bistvo le v primeru, da ga notranje, *osebno* doživim, tj. da ga doživim kot *svoje lastno* trpljenje. In samo kot *táko*, tj. kot *moje lastno* trpljenje, je trpljenje smiselno in upravičeno. A to moje trpljenje je zaradi vseedinosti biti hkrati že trpljenje za skupni greh – za greh *kot tak*. V tem je pravi smisel (smisel, ki se nam razodeva v splošnem in večnem razodetju) ne samo krščanske ideje o zveličanju, ampak tudi splošne ideje žrtve, ki jo najdemo v skoraj vseh religijah.

Ker je bitnostno antinomična realnost *živa* realnost in ker je obenem – kot odpadla in razpadla realnost – zazna-

65 Mt 5,4; 7,14; Apd 14,22 (op. prev.).

movana z nebitjo, ker v sebi nosi želo nebiti, je po svojem notranjem bistvu *antagonistična* realnost. Prav kot realnost je *antagonija* – *agonija* v antičnem pomenu te besede, notranji boj s samim seboj, samovzpostavitev in ozdravitev skozi samoopredelitev, skozi odpovedovanje in žrtev, tj. skozi *tragizem* in *trpljenje*. Samo za vase zaprto dušo trpljenje predstavlja peklensko muko, ki spravlja v obup – muko nesmiselnega cvrtja v uničujočem ognju; za dušo, ki se je globinsko odprla, pa trpljenje pomeni težak vzpon proti nebeški blaženosti, čudež udeležnosti v neizrekljivem in neopisljivem misteriju božanskega življenja. Tudi tukaj se *prava vsemogočnost* in *prava vsedobrost* Boga v vsej svoji nedoumljivosti izražata v tem, da Bog nikoli ne uniči trpljenja od zunaj, mehanično, kot strela z jasnega, ampak se to zgodi skozi naše doživljanje trpljenja. In na tej notranji, nujno antinomistični in antagonistični poti nam je podarjena zmaga avtentične realnosti.

A tako razumevanje je upravičeno in naredi realnost celotne biti za nas „prosojno“ in notranje prepričljivo le v primeru, da absolutne popolnosti (in s tem blaženosti) samega Boga ne bomo mislili na banalen, racionalistično popačen način kot nekakšne brezmejne samonaslade, dobrobiti in monotonega, negibnega spokoja. Prav absolutno popolnost Boga lahko mislimo oziroma, natančneje, lahko občutimo zgolj kot polnost vsezaobjemajočega (tj. takega, ki zaobjema tudi vsa nasprotja), neopisljivo globokega in osmišljenega življenja. In ker to polnost, to skrajno vseedinost Boga lahko kolikor toliko adekvatno zapopademo le v edinosti Stvarnika in stvarstva, nimamo pravice trditi, da Bog v obličju svetovnega trpljenja ostaja blaženo in neprizadeto pomirjen. Vse pozitivno je del Boga, vznika iz Boga, se udejanja v Bogu, in to velja tudi za pozitivnost izkušanja trpljenja. Vrnitev stvarstva k Bogu skozi trpljenje se udejanja (tako kot tudi nasploh vse) *v samem Bogu*. To je *večno splošno razodetje*, ki se izraža tudi v konkretno-pozitivnem krščanskem

razodetju o trpečem Bogočloveku, ki se je žrtvoval za grehe sveta. Sám po sebi je razumljivo, da tudi tega ne smemo razumeti kot racionalno „definicijo“ bistva in življenja Boga, kot adekvatno in dokončno razkritje njegove neizrekljive skrivnosti; izmed vseh racionalnih teoloških „teorij“ je najbolj klavrna in nemočna (in tudi najbolj *svetoskrunska*) verjetno prav *racionalna* teorija „zveličanja“. Dovolj je, če rečemo tole: v kolikor smo sploh sposobni umsko dojeti to nedoumljivo realnost, jo moramo tudi tu misliti skladno z načelom antinomičnega monodualizma. Bog prebiva v večno od-vezanem, transcendentnem, blaženem spokoju (oziroma, natančneje, Bog *je* ta spokoj), vendar *hkrati* tudi sodeluje v svetovnem trpljenju, ga „prevzema“ nase, sodoživlja vso tragedijo svetovne biti in prav s tem izraža svoje bistvo kot osmišljajoči pratemelj in prazачetek sleherne biti. Oziroma, še natančneje: Bog „sam po sebi“ ni *ne eno ne drugo* (kot tudi nasploh ni nikakršno „to ali ono“), le v našem človeškem približku je antinomična edinstvo enega in drugega. Samo v tej nedoumljivi in neizgovorljivi formi je absolutna popolnost, mi pa v njem odkrivamo blaženo večno domovino – tako našega „jaza“ kot tudi svetovne biti.

e) Rezultati analize problema zla

Tu se nam razkriva povezava med tistim *logismòs nóthos*, „pankrtsko spekulacijo“, s pomočjo katere doumevamo bistvo in izvor zla, in uvidom zakoreninjenosti celotne biti v Bogu. Oboje, tako premagovanje zla skozi zavest o krivdi kot tudi prenašanje trpljenja (kot načina vrnitve k Bogu), temelji na naši biti v Bogu. V kolikor krivdo in trpljenje dojemamo v luči samega Boga, tj. v luči absolutne ljubezni, se udejanja nemogoče, in sicer to, da se sleherno zlo izkaže za preseženo, da je razkrinkano kot varljiva iluzija, da *več ne obstaja*. Če sem jaz sam in svet v naši avtonomni biti in v naši samovolji [самочинность] glede na Boga vendarle

zgolj iz Boga, z Bogom in v Bogu, potem se tudi potenciranje in izroditev te samovolje v *odpadu od biti*, tj. od Boga, v končnem na neki način v istem trenutku že tudi ozdravi in preseže z vsenavzočo in vsespravlljivo silo realnosti Boga. Vseedinost ne more „počiti“ tako močno, da bi razpadla na posamezne koščke; v kolikor sploh je počena, je počena le z našega, človeškega vidika. Z Božjega vidika ostaja večno celostna, saj se vse njene razpoke takoj zapolnijo s pozitivno bitjo iz samega Prazčetka, Resnica pa se zlije v absolutno harmonično vseedinost, ki edina razpolaga s skrajno, absolutno očitno in notranje prepričljivo realnostjo. Ta zavest je za nas kot prebujenje iz mučne nočne more.

Naša vednost o dobrem in zlu se v zadnji instanci izkaže za neustrezno vednost – še več, po bibličnem izročilu je ta vednost kot taka že rezultat izvirnega greha. Avtentična, nekakšna *rajska* Resnica [Правда] – Resnica kot nedoumljiva, živa božanska realnost – se nahaja *onstran te vednosti*, ki je sicer res nujen „korektiv“ izvirnega greha, nujna „delovna hipoteza“ našega zemeljskega, človeškega bivanja, ni pa končna in absolutna resnica. V kolikor pa se nam tu razodeva skrajna, *Božja* resnica, absolutno Nedoumljivo (pa čeprav kot absolutno nerazumljivo), se nam kot takšno razodeva z vso očitnostjo. Nebo je neskončno više od zemlje in je z zemlje nedosegljivo. A hkrati mi sami vedno že *smo* na nebu – to nam je podarjeno in s tega „nebeškega“ gledišča lahko zaobjamemo celotno bit. To nebeško gledišče je gledišče vsezaobjemajoče, absolutne *ljubezni*. Za ljubečo, sočutno, do skrajnih globin prodirajočo percepcijo sveta zla ni, saj zlo v tem primeru nastopa le kot navidezna maska dobrega; kot ljubezen je to gledišče tudi edina sila, ki resnično premaga zlo. Vse, kar se nam v svoji *grobi faktičnosti* kaže kot nebožansko oziroma protibožansko, se v svoji skrajni globini in resnici izkaže za božansko. Bog se nam lahko in se nam mora, kot pravi obluba, razodeti kot „vse v vsem“ oziroma mora tak *postati* zato, ker je v svoji večnosti prav

vse v vsem. Ne glede na vso problematiko zla svet v svojem skrajnem temelju je „preobražena“ bit – Božje Kraljestvo.

Tudi v tem ne smemo videti „rešitve“ problema teodijeje – problema zla. Nasprotno, celo ta, višja resnica bi se sprevrgla v neresnico, če bi hotela biti absolutna, *dokončna* resnica – če bi trdila, da je s tem višjim optimizmom problematična realnost zla *povsem* odstranjena, nekako „odmišljena“ oziroma „deducirana proč“ (*hinwegdeduziert*, kot se v takih primerih izražajo Nemci). Ko dosežemo nebeški vidik biti, ne smemo pozabiti, da *hkrati z njim* še vedno obstaja tudi (resda na nižji, podrejeni, manj realni stopnji oziroma potenci biti) zaskrbljujoča problematika zla. Po eni strani Božja Luč nekako s skrajne globine biti razblinja, izganja, ukinja sleherno temò s tem, da osvetljuje in ozarja, po drugi strani pa tista tesnobna, nerazumljiva korelacija, ki je v prologu Janezovega Evangelija udarno izražena z besedami „in luč sveti v temì, a temà je ni sprejela (*autò ou katélaben*)“, še vedno ohranja relativno veljavnost in realnost; luč še naprej obdaja temà, ki vztraja v svoji temni biti in ne sprejema vase njenih žarkov, se pred njimi ne umika. Tudi zmaga – z Božje perspektive, ki nam je na neki način dostopna oziroma jo občutimo – nad grobo, neosmišljeno, slabo faktičnostjo te neizrekljive povezave ne izčrpa do konca, ampak velja le v antinomični edinosti z nasprotno, zemeljsko in človeško perspektivo, za katero nerazumljivo dejstvo „izvirnega greha“, odpada stvarstva od Boga ostaja nepremostljivo grenka realnost.

Samo v transracionalnem *lebdenju med* oziroma *nad* tema dvema vidikoma realnosti – v lebdenju, ki edino ustreza neizrekljivi *antinomično-monodualistični polnosti, absolutni realnosti* – se nam razodeva absolutna realnost Božanstva – „Boga z nami“ –, in sicer kot sladko-strašno, skrivnostno bistvo biti v vsej njeni nedoumljivosti.

SKLEP

Zdaj smo prišli do točke, kjer moramo skleniti naša razmišljanja. Na začetku smo si zastavili vprašanje, ali je mogoče „objektivno“ upravičiti tisti vtis oziroma percepcijo biti, ki v njej vidi nekaj nedoumljivega in nepojasnljivega, skrivnostnega, nerazumljivega in čudežnega. Na to vprašanje smo odgovorili – in zdi se nam, da dokaj prepričljivo – pritrdilno. Nedoumljivo smo najprej odkrili v *ustroju same predmetne biti*, tj. v ustroju *tistega* vidika biti, ki ga, kot smo videli, konstituira moment racionalnosti. Poleg tega smo spoznali, da ta predmetna bit ni samozadostna, vase zaprta in v sebi utrjena bit, temveč je le nesamostojen in nezaključen „vidik“ biti oziroma bit, ki s svojimi koreninami sega v globino nadracionalne „brezpogojne biti“ oziroma vsezaobjemajoče „realnosti“. Odkrili smo tudi, da *tisto, kar* mi imenujemo „*bit*“ (za razliko od njene „vsebine“), preprosto sovпада z momentom nedoumljivosti.

Nadalje smo raziskovali bit v tisti njeni osnovni formi, v kateri nam ni od zunaj „dana“, v kateri se nam ne „kaže“, ampak je realnost, ki se *od znotraj razodeva sama sebi* – in tudi *nam*, v kolikor smo v njej udeleženi. Taka je tako imenovana „duševna“ oziroma „psihična“ bit, ki smo jo opredelili kot „neposredno samobit“. Analizirali smo jo tako v tisti formi, v kateri nastopa kot „moje notranje življenje“, kot tudi v tisti, v kateri sega prek same sebe in je življenje v *druženju* (v odnosu „jaz-ti“ in „mi“) ter *duhovno* življenje. Nepristransko motrenje tega vidika biti nas je prepričalo, da je njeno bistvo transracionalno, tj. nedoumljivo, a da se nam ono kljub temu v vsej svoji nedoumljivosti očitno razodeva. Končno pa smo prodrli tudi v tisto globino, v

kateri je bit pratemelj in pravir pred nami skrite *edinosti* obeh omenjenih „svetov“ oziroma „vidikov biti“. Ta pratemelj edinosti, ki razpolaga s *kar največjo* očitnostjo, ki je posledica sovpadanja v edinosti realnosti in vrednote oziroma „smisla“, se nam je razodel kot *svetost Božanstva*. Ta pratemelj realnosti se je tako v svoji splošni formi kot tudi v konkretni manifestaciji (kot „Bog z mano“ in kot „Bog in svet“) izkazal za nekaj, kar v sebi združuje popolno očitnost z bitnostno „problematičnostjo“, tj. transracionalnostjo in nedoumljivostjo.

Tako smo se prepričali, da sta svet in bit ne samo v svojih osnovnih manifestacijah, ampak tudi v svojem pratemelju ne samo na splošno nedoumljiva, ampak da pravzaprav *sovpadata* z „nedoumljivim“. Ta sklep naše raziskave pa nikakor ne pomeni potrditve kakršnegakoli skepticizma oziroma absolutnega iracionalizma, tj. ne vodi do razglasitve nekakšnega „bankrota“ pozitivne racionalne vednosti, pa naj bo to znanost ali praktično-racionalna življenjska orientacija. Moment *racionalnosti*, na katerem navsezadnje temelji taka duhovna drža, za nas ostaja *objektivno realni* element same biti, zato je na njem temelječa drža treznega racionalnega dojetja sveta *kot taka* popolnoma umestna in upravičena. Še več: *abstraktni iracionalizem*, ki zavrača objektivni pomen racionalnega principa, je pravzaprav *še bolj škodljiv in zgrešen* kot pa abstraktni racionalizem. Edino, kar smo v racionalni drži prepoznali kot neupravičeno in neumestno, je njena težnja pa tem, da bi bila absolutna, izčrpana, vseobjemajoča drža in da bi nas vodila do absolutne resnice, poleg katere ni mesta za resnico drugačne vrste. Nasprotno, spoznali smo, da je racionalnost kot odsev „sve-tlega“, „vidnega“ principa biti zgolj eden izmed momentov biti, ki je neločljivo povezan z drugim, njemu nasprotnim momentom. Racionalnost, ki je *usmerjena sama nase* (filozofija), nujno razkriva tudi *transracionalnost same sebe* in *tisto transracionalnost* biti, zavoljo katere sama nastopa kot

nerazločljiva edinost *racionalnosti in iracionalnosti*. Primat avtentične vednosti zato pripada le tistemu poglobljenemu pogledu, ki prodira v transracionalnost, tj. v *nedoumljivost* oziroma *nepojasnljivost* biti.

„Nedoumljivost“ ni „noč“, v kateri so „vse krave črne“ in v obliču katere bi jasno in razločno dojevanje „dnevnega“, vidnega obličja sveta izgubilo sleherni smisel. Nasprotno, nedoumljivost je tista nedostopna Luč, iz katere po eni strani izhaja „dnevna“, običajna vidnost sveta in v obličju katere se ta *običajna* „svetlost“ sveta *sama* izkaže le za nekaj temnega, neprodornega, iracionalnega. Resnica znanosti in trezne, racionalne percepcije sveta je drugotna, delna in *v tem smislu* neustrezna resnica. Avtentično Resnico nam odkriva le filozofija – drža, pri kateri *racionalnost*, ki je *usmerjena sama nase*, hkrati že tudi *presega* samo sebe in se opira na *splošno in večno razodetje realnosti* kot *Transracionalnega, Nedoumljivega*. Na ta način filozofija zunaj svojih meja predpostavlja izvir, iz katerega se sama poraja in črpa svojo možnost in svoje bistvo (neposredno *religiozno percepcijo* sveta), natančneje, predpostavlja samo sveto realnost Božanstva, s pomočjo in skozi razodetje katere vse nasploh šele *je in je za sebe*, tj. je dostopno razumevanju.

Da je „Nedoumljivo“ kot tako „nedoumljivo“ (očitek, ki ga je nedobrohotni bralec že vnaprej z zlobnim nasmeškom pripravljen zoperstaviti samemu *namenu* naše raziskave), je tako nesporna in v svoji nespornosti enako *trapasta* resnica [истина] kot moder nauk Kozme Prutkova, da „neizmernega ni mogoče izmeriti“.⁶⁶ Kozmi Prutkovu in nedobrohotnemu bralcu se niti sanja ne, kakšna problematika se skriva že v sami možnosti, da sploh lahko izgovorimo *besedo* „nedoumljivo“ (oziroma „neizmerljivo“), tj. v tem, da

66 Kozma Petrovič Prutkov – kolektivni sinonim, pod katerim so v 50. in 60. letih 19. stoletja v literarnih revijah nastopali Aleksej Tolstoj in bratje Žemčužnikovi. Gre za komični tip dobronamernega, a primitivno samozadovoljnega pesnika-uradnika, ki vse presoja z uradniškega gledišča (op. prev.).

imamo to idejo oziroma ta pojem. S tem ko izgovarjamo to besedo oziroma oblikujemo to idejo, smo *hkrati že izmerili* „neizmerljivo“, zapopadli smo, uvideli in v tem smislu *doumeli* „nedoumljivo“.

Navidezni, a vplivni modrosti Kozme Prutkova, v kateri večina ljudi prepozna avtoriteto, smo tekom celotnega našega razmišljanja zoperstavljali – in ji v sklepnem delu še enkrat zoperstavljamo – *avtentično modrost* Nikolaja Kuzanskega (ki izraža modrost vseh pravih filozofov): *attingitur inattingibile inattingibiliter*. Nedoumljivo lahko doumemo skozi njegovo nedoumetje. *Nedoumljivo je mogoče doumeti skozi doumetje njegove nedoumljivosti*. Tam, kjer smo izgubili to zavest, ki utemeljuje in osmišlja celotno naše življenje, se življenje spremeni v nesmiselno, slepo življenje.

FILOZOFIJA SKOZI RAZODETJE:

SEMJON FRANK
1877–1950

*Njo [modrost] sem vzljubil, njo iščem od svoje mladosti;
ker sem pa spoznal, da je ne bom dobil, če je ne bo dal Bog,
sem se obrnil h Gospodu.*
Mdr 8,2; 8,21.¹

*Kajti pojem je vedno nekaj relativnega in omejenega; kako
lahko izrazimo absolutno v obliki relativnega, kako lahko zgrabi-
mo neskončno, ga ujamemo v mrežo končnega? Rečeno preproste-
je, kako lahko doumemo nedoumljivo?*

*Zato prava filozofija ne samo ne zavrača zavesti o skrivnosti,
o neizčrpni globini in neskončni polnosti biti, ampak se, naspro-
tno, v celoti opira na to zavest, izhaja iz nje kot iz samoočitne in
prvotne, temeljne resnice.*²

Semjon Ludvigovič Frank je eden vidnejših predstavnikov ruske religijske filozofije, filozofski priročniki in enciklopedije ga uvrščajo med predstavnike „metafizike vseedinosti“, „intuicionizma“ ter „ontologizma“ oziroma „gnoseo-ontologizma“. Najcelovitejši preplet omenjenih značilnosti nedvomno predstavlja prav knjiga *Nedoumljivo*, Frankov *magnum opus*.³

- 1 Napis na grobu S. L. Franka (pokopališče Hendon, severni London).
- 2 Misli iz Frankovega spisa *Filozofija in religija*, ki je bil prvič objavljen leta 1923 v Berlinu, v zborniku *Sofija*. Elektronska verzija: <http://www.vehi.net/frank/filosofia.html> (dostop: 17. 9. 2012).
- 3 V pričujočem sestavku informacije o Frankovem življenju in delu črpam iz njegovih lastnih spisov ter iz dveh monografij o njem: Ph.

Frank se rodi leta 1877 v judovski družini. Ko je star pet let, mu umre oče. Največji vpliv na bodočega filozofa ima ded po materini strani, ortodoksni jud Moisej Rosijanski, ter očim Vasilij Zak, národník in revolucionar. Ded ga vozi v sinagogo in uči hebrejščine ob branju Biblije, očim pa ga uvede v revolucionarno atmosfero národníških in marksističnih krogov, vzbudi v njem zanimanje za družbeno in politično dogajanje ter ga spodbuja k branju Mihajlovskega, Pisarjeva in Lavrova.

Frank se v poznejšem življenju odmakne tako od judovstva kot od marksizma – leta 1896 zapusti revolucionarno gibanje, leta 1912 pa konvertira v pravoslavje. Vendar vzgoja omenjenih mož ne ostane brez posledic: ded Rosijanski v mladem Semjonu zaseje zametke bodočega interesa za religijo in njeno filozofsko problematiko (Frank pozneje zapiše, da je svoje krščanstvo vedno dojemal kot nekaj, „kar temelji na starozavezni osnovi, kot spontan razvoj religioznega življenja iz otroštva“), prigoda z marksizmom pa v njem obudi tipično željo ruskega inteligenta – željo po „celostnem svetovnem nazoru“.

Frank se leta 1894 vpiše na Pravno fakulteto Moskovske univerze, kjer konča osem semestrov, nato pa ga leta 1898, ko se začnejo študentski nemiri, za dve leti izženejo iz Moskve in mu prepovedo nastanitev v kateremkoli izmed ruskih univerzitetnih mest. Tega leta Frank spozna Piotra Strujeja, filozofa, publicista in politika; med njima se splete tesno prijateljstvo, ki traja vse do Strujejeve smrti. Frank odpotuje v Berlin, kjer na tamkajšnji univerzi posluša predavanja o filozofiji in politični ekonomiji. Leta 1901 izide

Boobbyer, S. L. *Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher. 1877-1950*, Athens, Ohio University Press: 1995; L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków: 2003.

njegov prvenec *Marxova teorija vrednosti in njen pomen* (Теория ценности Маркса и ее значение), v kateri skuša združiti Marxovo teorijo vrednosti z avstrijsko psihološko šolo marginalizma. Leta 1902 se vrne v Rusijo, kjer s člankom *Friedrich Nietzsche in etika ljubezni do daljnega* (Фридрих Ницше и этика любви к дальнему) sodeluje v zborniku *Problemi idealizma* (Проблемы идеализма), ki nakazuje evolucijo „kritičnih marksistov“ v smeri idealizma. V tem času Frank poleg Nietzscheja prebira Fichteja, Kanta in neokantovce.

Začetek dvajsetega stoletja je za Franka razgiban tudi na intimnem področju – okoli leta 1900 se zaplete v težaven ljubezenski odnos s Fani Eljaševič, ženo ekonomista Eljaševiča, s katerim ves čas trajanja veze ostaja v „povsem prijateljskih odnosih“. Frank ob tej ljubezni, ki traja do leta 1907, preživlja hude duševne muke, pozneje, leta 1942, pa jo v pismu prijatelju, švicarskemu psihiatru in pionirju eksistencialne psihologije Ludwigu Binswangerju označi za „nesmiselno romanco“, saj da je „zelo jasno čutil, da je na napačni poti, ni pa mogel zbrati poguma, da bi naredil to, kar je prav“.⁴ Ta „nesmiselna romanca“ pa Franku vendarle prinese nekaj dobrega – odkrije pomen trpljenja, začne se zavedati lastnega duhovnega življenja.

V političnem smislu Frank v tem času zavzema zmerno, evolucionistično držo. Verjame v sobivanje socializma in liberalizma, v individualno svobodo in hkrati javno kontrolo nad gospodarstvom. S Strujejem ostro kritizirata utopične politične projekte in utilitarno etiko socialistov. Kritika ruske leve inteligence doseže vrhunec v zborniku *Vehi* (1909), kjer Frank objavi članek *Etika nihilizma* (Этика нигилизма). V njem biča utilitaristično utopičnost, ki jo razume kot nelegitimno mešanje zemeljskih in nebeških idealov (Božje kraljestvo na zemlji). „Vehovci“ izpričujejo vero v absolutne moralne in religiozne vrednote, hkrati pa zagovarjajo smisel

4 Navajam po Ph. Boobbyer, *op. cit.*, str. 25.

in potrebnost obstoja državnih institucij ter gospodarskega razvoja in produktivnosti.

Leto 1908 pomeni prelom v Frankovem življenju. Filozof se poroči s Tatjano Barcevo (ki v ta namen konvertira v luteranstvo; pravoslavni se tedaj namreč niso smeli poročati z Judi) in se na ta način emocionalno, finančno, pa tudi intelektualno osamosvoji – vse dotlej je bil namreč v vseh omenjenih sferah močno odvisen od Struvejev. Frank začne razvijati lasten filozofski sistem, ki se vpisuje v tisto „filozofsko magistralo“, ki sega od Platona prek novoplatonizma, krščanske filozofske mistike, apofatičnega bogoslovja, Spinoze in Nikolaja Kuzanskega do sodobnih filozofij, ki si prizadevajo za „doumevanje biti v logični obliki pojma“, a ki vendarle „niso racionalizem“.⁵ Približno v tem času (1909) Frank tudi prvič uporabi pojem „vseedini“, navdih zanj pa naj ne bi dobil pri Solovjovu, ampak pri Goetheju in Spinozi.

V času, ko pripravlja knjigo *Predmet vednosti* (Предмет знания, 1915), v kateri prvič razvije izviren sistem, Frank napiše nekaj krajših člankov, izmed katerih je posebej zanimiv spis *Filozofija in religija*, v katerem predstavi svoje razumevanje filozofije. Po Frankovem mnenju v osnovi sleherne filozofije leži religiozna intuicija: „Ne glede na to, v kakšnih pojmih abstraktna filozofska misel izraža svoje spoznanje Boga, njena osnovna intuicija in s tem višje ter vrhovno načelo ostaja čista religiozna ideja nesmrtnosti, neizčrpane globine in skrivnosti Boga; naloga celotnega pojmovnega sistema pa je pravzaprav le to, da misli pomaga zapopadati to nadkončno in nadržacionalno naravo Boga, ki konstituira Njegovo absolutnost.“⁶ Filozof je potemtakem intuitivni mislec in *hkrati* mojster abstraktne misli: svet oziroma realnost se trudi razbirati v luči razodetja, pojmi pa so le nekakšno orodje, ki mu pomaga to realnost zapopadati.

5 Glej С. Л. Франк, *Философия и религия*: <http://www.vehi.net/frank/filosofia.html> (dostop: 17. 9. 2012).

6 Ibidem.

Leta 1913, med pisanjem *Predmeta vednosti*, Frank doživi nekaj, kar bi lahko imenovali filozofsko razodetje. Ko se med pisanjem znajde na mrtvi točki, s katere se ne premakne cel teden, ga ponoči neki glas vpraša: „kako ne razumeš preproste stvari? Zakaj bi izhajal iz zavesti?! Izhajaj iz biti!“. Frank zamrmra „*Sum, ergo cogito*“, a mu glas odgovori „ne, prej *Cogito, ergo est esse absolutum*“.⁷ Franku se razodene, da med bitjo in zavestjo ni nasprotstva oziroma da je bit pravzaprav prvotnejša od zavesti. To filozofsko razodetje tvori osnovo *Predmeta vednosti*, knjige, katere namen je pojasniti in filozofsko utemeljiti koncept *vseedinosti*, izpričati sintezo razuma in intuicije.

Človek lahko svet spoznava neposredno, pravi Frank, to pa zato, ker sta oba, subjekt in objekt (človek in predmetna bit, jaz in svet), zakoreninjena v istem temelju (pratemelju, prarealnosti, Absolutu itd.). Človek potemtakem že pred spoznanjem nekako „poseduje“ vednost predmeta, saj je z njim ontološko povezan (*ontologizem* oziroma *ontognoseologizem*). Kot vidimo, za Franka obstajata dve vrsti spoznanja oziroma vednosti – prvotna, *živa vednost*, ki je edinost mišljenja in življenja, doživljanja (*intuicionizem*), ter drugotna, pojmovna oziroma *abstraktna vednost*, ki pa je mogoča šele na temelju prve, intuitivne vednosti. Poleg tega je spoznanje oziroma vednost vedno *zveza znanega z neznanim*; predmet nam namreč nikoli ni dan v vsej svoji določenosti, nasprotno, predmet obstaja v formi x (nedoumljivo, vseedinost kot pratemelj), ki od nas zahteva, da vanj prodremo. Spoznanje oziroma vednost je torej nekakšna participacija v vseedinosti, v pratemelju sveta.

Koncept *vseedinosti*, ki tudi v nadaljevanju tvori temelj Frankove filozofije, pomeni organsko edinost svetovne biti, v katero je vključen tudi Absolut. Gre za vzajemno prežetost posameznih elementov, ki pa kljub tesni povezanosti še vedno ohranjajo lastno integriteto, ločenost. Na metafizični

7 Glej Ph. Boobyer, *op. cit.*, str. 84.

ravni vseedinost pomeni edinstvo Stvarnika in stvarstva (a hkrati njuno ločenost), na gnoseološki pa, kot smo videli, možnost *integralne, intuitivne* oziroma *žive vednosti*.

V zrelih letih, ko se bo zanimanje Franka za religiozna vprašanja zaostri, njegova intimna religiozna izkušnja pa poglobila, bo vseedinost postala sinonim Boga.

Leta 1918 Frank objavi svoj drugi pomembnejši tekst, knjigo *Človekova duša. Poskus uvoda v filozofsko psihologijo* (Душа человека. Опыт введения в философскую психологию). Človeško dušo naj bi sestavljali trije deli: empirični, volitivni in čisti oziroma višji del, ki se staplja z vseedinostjo, z metalogično realnostjo, in na ta način omogoča tisto, čemur Frank pravi *živa vednost*.

V letih po revoluciji Frank predava na univerzi v Saratovu (1918-1921), leta 1922 pa je prisiljen, tako kot mnogi drugi ruski filozofi in misleci, med njimi tudi njegov najboljši prijatelj Struve, zapustiti Rusijo. Za oba je to boleča izkušnja, a v utehu jima je misel, da bo boljševiški režim kmalu padel in se bosta lahko vrnila v domovino. Prihodnost njune upe ovrže, Frank se nikoli ne vrne v Rusijo. Najprej biva v Berlinu, nato pa mora kot Jud bežati pred nacisti, živi v Franciji, kjer se mora skrivati tudi v tamkajšnjih gozdovih, leta 1945 pa se naseli v Angliji.

Prva, berlinska leta emigracije so za Franka precej depresivna. Filozof je razočaran nad duhovnim stanjem ruske emigracije, vzrok za to pa vidi predvsem v ločenosti rojakov od Rusije. Emigranti tvorijo (duhovno) zaprto enklavo, obsedeno z lastno eksistenco. Počuti se osamljenega in hkrati brezizhodno ujetega med dve skupini – med desničarje, ki so mu sumljivi v moralnem smislu, ter levičarje, ki so mu duhovno tuji. V tem času se tudi prvič (in zadnjič) resno spre s Strujejem, in sicer glede odnosa do Sovjetske zveze in tamkajšnjega režima. Struve se zbliža s skrajnimi desničarji in agitira za nasilno strmoglavljenje boljševiškega režima,

medtem ko Frank v boljševizmu vidi simptom globoke bolezni ruske družbe in ne verjame, da bolezen oziroma zlo lahko zdravimo z nasiljem. Zla ne moremo enačiti s konkretno politično ureditvijo, zato ga tudi nasilna zamenjava režima ne bo odpravila. Ozdravitev je mogoča, vendar na povsem drug, napornejši in dolgotrajnejši način: najprej je treba ozdraviti globinsko, duhovno jedro družbe, kar bo za seboj potegnilo spremembo zunanje ureditve.

Zanimanje za socialna in politična vprašanja Franka spodbudi k debati z rusko izseljensko mladino, ki ji nameni dva krajša spisa, *Rušenje idolov* (Крушение кумиров, 1924) in *Smisel življenja* (Смысл жизни, 1926), kjer vse zemeljske cilje razglasi za idole (tudi kulturo, v kateri prepozna zgolj stranski produkt človekovega iskanja resnice), edini cilj oziroma „smisel življenja“ pa vidi v samorazodevajoči se resnici (tj. Bogu), ki pa je v trenutnih socialnih in političnih pogojih za mnoge povsem zakrita. Naloga človeka je, da plava proti toku, tj. da kljub (navidezni) absurdnosti sveta verjame v „smisel“ in v skladu s to vero tudi deluje.

Socialni psihologiji je posvečena tudi knjiga *Duhovni temelji družbe. Uvod v socialno psihologijo* (Духовные основы общества. Введение в социальную психологию, 1930), kjer Frank kritizira sodobno filozofijo, češ da zanemari klasično idejo o svetu kot o živem kozmosu, ki vsej faktičnosti navkljub deluje urejeno, ter poziva k ponovnemu premisleku temeljev družbe. Frank verjame, da so vse družbe v svojem bistvu teokratične, zgodovina kot taka pa je pravzaprav zgodovina človekovega odnosa do Boga. Filozof družbo razume dvoedino in vpelje ločevanje na *družbenost* oziroma *družbene institucije* (общественность) in *sobórnost* (соборность). *Sobórnost* je notranja, globinska, duhovna edinost družbe, *družbenost* pa njena zunanja socialna manifestacija. Socialnega zla, kot smo omenili že zgoraj, se ne da odpraviti z zunanjim posegom, z nasilno spremembo družbenosti, ampak le s spremembo sobórnosti, se pravi – z

duhovno premeno vsakega konkretnega „jaza“, ki skupaj tvorijo t. i. „mi“, duhovno edinstvo družbe. Družbena ureditev je torej neposredno odvisna od kvalitete sobornosti, ta pa od pripravljenosti posameznikov svobodno služiti Bogu. V tem smislu Frank razume tudi človekove pravice – ne gre za pravico izražati svoje mnenje, ampak za pravico služiti resnici.

Knjiga *Duhovni temelji družbe* je bila zamišljena kot tretji, zadnji del trilogije – za *Predmetom vednosti* in *Človekovo dušo*.

Zadnja leta v Berlinu je Frank zaposlen s pisanjem knjige *Nedoumljivo* (Непостижимое), ki jo lahko razumemo kot vrhunec polemike s filozofijami, v katerih ni prostora za človekovo dušo. Tekst je Frank najprej napisal v nemščini, a ker ni našel založnika, ga je nekoliko predelal in prevedel v ruščino ter izdal v Parizu leta 1939.

Knjigo si je avtor zamišljal in tudi podnaslovil kot *ontološki uvod v filozofijo religije*. Franku torej ne gre za oblikovanje univerzalnega metafizičnega sistema, kot to dostikrat razumejo razlagalci, temveč za izdelavo nekakšne konceptualne sheme, v okviru katere bo mogoče in tudi smiselno zastavljati in reševati temeljne probleme filozofije religije.⁸ V uvodu kot temelj svoje misli izpostavi tisto obliko platonizma, ki pride do izraza v novoplatonizmu in krščanskem platonizmu, kjer filozofija pravzaprav sovпада s kontemplativno mistiko. Že sam naslovni pojem, *nedoumljivo*, filozofovo misel uvršča v apofatično tradicijo.

Avtor izhaja iz svoje osnovne intuicije – občutenja nekašne skrivnosti, ki prežema svet, slutnje nedoumljivega, ki preveva naš vsakdan. Razbiranja tega pojava se loti na sebi lasten, sistematičen način, in sicer najprej v okviru analize predmetne biti oblikuje metodo *antinomičnega monodua-*

8 K. М. Антонов, *Проблемы философии религии в „Непостижимом“ С. Л. Франка*, Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия. Вып. 2 (26), 2009, str. 72–73.

lizma, načela, ki nam kot temeljno strukturno načelo biti omogoča, da v *živi* (mistični) *vednosti*, v kateri se nam bit kaže kot nedoumljivo, prepoznavamo temelj pojmovne, abstraktne vednosti. Razum, ki sledi temu načelu, se, ko se znajde pred dvema nasprotujočima si členoma, ne postavi na stran enega na račun drugega (načelo „ali – ali“), ampak nekako lebdi med oziroma nad njima, oba hkrati sprejema in zavrača (načeli „in eno in drugo“ oziroma „ne eno ne drugo“).

To metodo avtor v drugem delu aplicira na subjektivnost (neposredna samobit). Ugotavlja, da se človekov „jaz“ konstituira šele v odnosih, ki so podobni religioznim – v transcendiranju, razodetju. Človek lahko transcendirja navzen (odnos jaz – ti) oziroma navznoter (duhovna bit).⁹ V aktu skrajnega transcendiranja navznoter se človeku razodene pratemelj, vseedinost, Božanstvo (Božanstvo postane Bog, ko se mi razodene kot „ti“), o čemer Frank piše v tretjem delu. Četrty del je posvečen razbiranju odnosa Božanstva do človeka in sveta, problemu zla in teodiceje.

Načelo *antinomičnega monodualizma* zahteva duhovno držo, ki jo filozof imenuje drža *učene nevednosti* (*docta ignorantia*). Gre za filozofsko preseganje sleherne racionalne filozofije, ki na ta način odpira pot religioznemu doživljanju realnosti. Če to načelo uporabljamo dosledno, moment nedoumljivega odkrivamo v najrazličnejših pojavih tako zunanjega kot notranjega sveta.

Pot do nedoumljivega (*nedoumljivega po svojem bistvu*) torej vodi skozi neposredno samobit: nedoumljivo lahko spoznavamo, kolikor sami smo to nedoumljivo oziroma kolikor se nam ono samo razodeva. Bistvo neposredne sa-

9 Prva dva dela *Nedoumljivega* sta v veliki meri ponovitev izsledkov iz *Predmeta vednosti*, *Človekove duše* in *Duhovnih temeljev družbe*. V primerjavi z omenjenimi teksti Frank v *Nedoumljivem* aparat terminološko izboljša in dodela ter vpelje metodo *antinomičnega monodualizma*.

mobiti je transcendiranje, z njim neposredno povezan pa je pojav razodetja. Prav vednost skozi razodetje je najvažnejša oblika žive vednosti.

A transcendiranje navzven, v smeri „tija“, ki sicer konstituira moj „jaz“, me vseeno ne reši lastne subjektivnosti, breztemeljnosti. Tu trčimo ob zavest o tragični dvojnosti zunanjega in noranega (sveta). Frank se v tretjem delu knjige loti opisa duhovnih drž v odnosu do tega problema. Osnovni drži sta drži vere in brezverstva. Drža brezverstva (nevere, ateizma) zagovarja absolutni metafizični dualizem notranjega življenja in zunanjega, predmetnega sveta, medtem ko vera, nasprotno, zagovarja monizem, iskanje skupnega izvora na videz tragično sprtih biti. Frank ponudi eksistencialno-fenomenološki opis religiozne drže nasploh, ki temelji na osebni spreobrnitvi samega avtorja, pri tem pa nima namena kakorkoli teoretično izpodbijati ateistične drže, saj gre pri tej zadevi, kot pravi, za „*doživljanje biti*“, ki mu nikakršna teorija ne more do živega.

Nekakšen namig na skupni izvor, na prvotno edinost oziroma vseedinost biti nam ponuja že sama strukturna podobnost obeh biti, predvsem pa pojav lepote. Vendar vse to ostaja le namig. Pravi temelj, kot že rečeno, najdemo le v transcendiranju navznoter, ko skozi duhovno bit prodiramo v globino, kjer na samem dnu trčimo ob pratemelj, vseedinost, Božanstvo. Prav to odkritje, to trčenje je enako spreobrnitvi – takrat se nam razodene vseedinost, pratemelj, ki prodira v nas.¹⁰ Frankov poskus uvoda v filozofijo religije se na ta način vpisuje v platonsko tradicijo žanra nekakšnega vodnika duše k Bogu.

S praktičnega vidika je za religiozno zavest pereče predvsem vprašanje, kako vsemogočnost in vsedobroto Boga

10 Kot lahko zasledimo v različnih opisih duhovne izkušnje, tisti, ki išče pratemelj, na koncu ugotovi, da je bilo samo iskanje pravzaprav delovanje tega pratemelja. Frank to izrazi z mislijo, da tisti, ki išče resnico in Boga, na neki način že „poseduje“, kar išče.

povezati oziroma „spraviti“ s prisotnostjo oziroma zmago-slavjem zla v svetu. Religiozna zavest, ki se ji je razodel pratemelj, ne more zanikati ne enega ne drugega – ne očitnosti Boga kot Boga-z-mano, ne zla v svetu. Pomoč za rešitev nastale situacije Frank išče v konceptu *vseedinosti*. Vseedinost kot edinnost mnovega se konstituira s pomočjo zanikanja, ki hkrati individualizira (ločuje) in združuje. Vsak posamezen, ločen element je sposoben transcendiranja – preseganja lastne ločenosti, vendar ... na to ni vedno pripravljen. Lahko izbere pot samopotrjevanja in izolacije. Človekova bit (neposredna samobit), predmetna bit, svet kot tak v tem primeru teži k oddaljitvi od Boga in na ta način se rojeva čista potencialnost. Bistvo take svobode je breztemeljnost, ne-spontanost (človek spontano dela le dobro, ne zla; Frank celo pravi, da človek ne izbira zla, ampak zlo izbira človeka). Gre za razpoko v ontološki edinosti Bogočloveške biti in tu je izvor greha ter zla. Vseedinost na empirični ravni je *počena vseedinost*.

Tu, ob problemu zla, se konča sleherna filozofija. Teodiceja, pravi Frank v *Nedoumljivem*, racionalno ni mogoča. Možna je le tako imenovana *živa teodiceja*, teodiceja ne skozi mišljenje, ampak skozi življenje. Tu nastopi svojo vlogo trpljenje. Zaradi zla v svetu in lastne grešnosti človek trpi, trpljenje pa ga približa Bogu. V zvezi s tragično izgubo moža v vojni Frank takole piše hčeri Nataliji: „Trpljenje je kot razbeljena sonda, ki jo spustijo v naša pljuča. Dokler ne doseže dna, človek doživlja peklenske muke in se duši; a na koncu začne drugače dihati, globlje in svobodneje, diha kot nikoli poprej. To ni intelektualni konstrukt, to je moja izkušnja. Ljudje, ki imajo izkušnjo globokega trpljenja, so izbranci; premorejo globino, ki drugim ni dostopna, in iz te njihove globine sije tiha luč, ki razsvetljuje in daje življenju smisel.“¹¹ O lastnih predsmrtnih mukah (imel je pljučnega raka) pa pravi takole: „Ležal sem v mukah in naenkrat za-

11 Navajam po: Ph. Boobyer, *op. cit.*, str. 173.

čutil, da so moje muke in Kristusovo trpljenje pravzaprav eno in isto trpljenje.“¹²

„Doumetje“ zla je torej mogoče le tako, da ga premagamo oziroma presežemo skozi trpljenje. Samo na ta način se lahko izognemo škandalu zla. „Opravičilo“ Boga temelji na njegovi soudeležbi v trpljenju stvarstva, človekova pot pa je hoja za Kristusom. Teodicejo na ta način lahko razumemo le kot skupno žrtvovanje človeka in Boga.¹³

Ontološka utemeljitev religioznega odnosa do biti, ki nam jo ponuja *Nedoumljivo*, Franku v poznejših letih omogoča analizo konkretnije problematike vere in religiozne izkušnje, pa tudi socialnega in duhovnega stanja tedanje družbe.

Kmalu po objavi *Nedoumljivega* se Frank loti svojega „duhovnega testamenta“, knjige *Bog z nami* (С нами Бог), ki prvič izide v angleščini leta 1946.

V tem spisu Frank še enkrat jedrnato predstavi svoje razumevanje odnosa med človekom in Bogom. Bog je človeku hkrati imanenten in transcendenten. Prvotna vez z Bogom konstituira sleherno človekovo bit in to je sfera imanence (Božja podoba), konkretni človek pa v življenju išče oporo

12 Ibidem, str. 224.

13 Obravnava problema zla in teodiceje je tisti moment Frankove filozofije, ki je deležen največ kritik razlagalcev. Ti za dejanske in namišljene pomanjkljivosti njegove filozofije največkrat krivijo prav koncept vseedinosti, ki naj bi po njihovem mnenju že izvirno podcenjeval oziroma zmanjševal pomen in moč zla v svetu. Ta problem je izpostavil že N. Berdjajev, prvi recenzent Frankove knjige: „So pa tudi problemi, ki so zanj popolnoma nerešljivi oziroma jih niti ne more pravilno zastaviti. Tak je problem svobode, osebe, zla. Ko sem prebral večji del knjige in bil navdušen nad močjo in doslednostjo njegovega razmišljanja, sem mislil, da se s problemom zla sploh ne bo ukvarjal, da v njegovi monistični filozofiji iz notranje nujnosti ni prostora za ta problem. Potem pa se tega problema vendarle loti in to je po mojem mnenju najslabši del knjige.“ Glej: Н. Бердяев, О книге С. Л. Франка „Непостижимое“, <http://www.vehi.net/frank/berdyaev.html> (dostop: 17. 9. 2012).

oziroma lastni temelj v zunanjem odnosu do Boga, se pravi v njegovi transcendenci (doseganje podobnosti). Vero Frank razume kot notranje duhovno stanje, živo polnost srca, ki pa se ne pojavi po naključju, ampak od človeka zahteva določen napor volje, zahteva njegovo odločitev in trdo delo. Po drugi strani pa si človek vere ne more vzeti, ampak mu je ta podarjena. Vera je torej dar, ki pa ga lahko sprejmemo le z naporom volje.

V času pisanja duhovnega testamenta Frankov odpor do religiozne dogmatičnosti in filozofske težnje po sistematičnem, konceptualnem opisu sveta doseže vrhunec. Leta 1944 tako vse filozofe, ki si prizadevajo za dokončno razlago sveta, označi za „tepce“ in „lažnivce“, zase pa pravi, da „ne išče filozofije, temveč modrost“, njegovo delo, ki temelji na *docta ignorantia*, pa je poskus „filozofsko utemeljiti nemožnost filozofije“.¹⁴

V tem času narašča tudi Frankovo nezadovoljstvo z zahodno demokracijo, ki je po njegovem mnenju prenehala biti ideja, ki bi lahko navdihovala Evropo. Tisto, čemur ljudje rečejo demokracija, je pravzaprav navaden materializem – prav tisti materializem, na katerem je utemeljen sovjetski komunizem. Frank trdi, da je tako imenovani boj med dvema družbeno-političnima ureditvama, socializmom oziroma komunizmom in liberalno demokracijo oziroma kapitalizmom, le dimna zavesa. Ta dva sistema sta zgolj dve različni manifestaciji istega bistva – materializma. Pod tem lažnim ideološkim bojem pa tli pravo, resnično nasprotje – nasprotje med materialističnim in religioznim razumevanjem človeka.

Ta intuicija tvori temelj knjige *Svetloba v temi. Poskus krščanske etike in sociologije* (Свет во тъме. Опыт християнской этики и социологии, 1945), v kateri Frank poskuša teoretično utemeljiti politiko ljubezni. Filozof poziva h

¹⁴ S. L. Frank, *O bezsilności filozofii. List do przyjaciela*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych“ X, Białystok: 1998, str. 174.

krščanskemu realizmu, ki je pravzaprav drugo ime za antiutopizem. Sprijazniti se moramo s tem, da v svetu vlada dualizem, da se v njem svetost prepleta z zlom oziroma nepopolnostjo (vseedinost na empirični ravni, kot vemo, je počena vseedinost). Da bi v tem padlem, nepopolnem svetu lažje shajali, da bi se lažje borili z zlom in strastmi, je Bog uvedel določene mehanizme oziroma institucije, in sicer zakonsko zvezo, zasebno lastnino in državo. V nebesih bodo ti principi nepotrebni, poskus, da bi jih odpravili tu, na zemlji, pa je za človeštvo globoko destruktiven.

Osnovna sodobna herezija je po Frankovem mnenju prepričanje, da človeška narava kot taka ne potrebuje izboljšanja. Nasprotno, samo osebna duhovna rast lahko privede do izboljšanja družbe kot celote, pravi Frank. Kot prvo se moramo zavedati, in tu se naš filozof navezuje na Dostojevskega, da „smo vsi krivi za vse in za vsakogar“, neodvisno od tega, ali smo kristjani, ateisti ali kaj tretjega. Krščanska politika, ki jo zagovarja Frank v poznih spisih, v duhu njegovega glavnega filozofskega načela (antinomični monodualizem) teži k sintezi nasprotujočih si tendenc: v Evropi mora priti do sprave med verujočimi in ateisti, saj šele ta sprava in edinost različnih lahko vodi do novega *krščanskega humanizma*.

Drugo svetovno vojno Frank preživi v Franciji. Kljub vsej eksistencialni agoniji je to v intelektualnem smislu zelo plodno obdobje. V Parizu nekaj časa celo preživi v prijetni in duhovno spodbudni družbi ruskega filozofa Georgija Fedotova in matere Marije Skobcove. Jeseni leta 1945 se z ženo preselita v London.

Frank že med vojno začne razmišljati o problemu *ustvarjalnosti*, ki mu nameni svojo zadnjo knjigo *Realnost in človek. Metafizika človeške biti* (Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия; knjiga je izšla postumno, leta 1956). Ustvarjalnost je po Franku oblika oziroma način človekovega sodelovanja z Bogom. Je poslušnost Bogu.

Ustvarjalnost ni izraz osebnega obstoja in volje ustvarjalca, temveč širše, nadoosebnostne moči. Je tesno povezana z ljubeznijo: medtem ko se slednja zavzema za ohranitev že obstoječega, si ustvarjalnost prizadeva za stvarjenje nečesa novega. Leta 1943 Frank zapiše, da je bilo njegovo zanikanje smisla in vrednosti razmišljanja o izvoru zla, ki ga je izrazil v *Nedoumljivem*, z moralnega oziroma etičnega stališča ustrezno, z religioznega in metafizičnega pa neopravičljivo, zato se v zadnji knjigi ponovno loti tega perečega problema, in sicer prav s pomočjo koncepta ustvarjalnosti. Pride do zaključka, da svet še ni popoln, da je pravzaprav svet v postajanju, Bog ga neprestano, predvsem pa ustvarjalno dograjuje oziroma izpopolnjuje.

Družini Frankov tudi v Londonu ni lahko. Sin Aleksej ima hude probleme z alkoholom, ki jih spremljajo epileptični napadi (posledica poškodbe na fronti), njegov zakon se je razpadel, v hiši živi tudi hči Natalija, vdova z dvema majhnima otrokoma. Najstarejši sin Viktor, ki je delal za BBC, se preseli v München, kjer dobi službo na Radiu Svoboda, sin Vasilij dobi službo prevajalca na Dunaju. Finančno stanje družine je še naprej katastrofalno, živijo od redkih honorarjev, štipendij in nesebične pomoči Ludwiga Binswangerja. Leta 1944 umre Frankov dolgoletni in duhovno najsorodnejši prijatelj Piotr Struve, štiri leta pozneje se poslovijo Nikolaj Berdjajev, s katerim sta kljub razlikam v filozofskih nazorih vzdrževala dokaj tesno prijateljstvo. Po njegovi smrti se Frank počuti „duhovno osirotelega“. Umre dve leti pozneje, leta 1950.

★

Semjon Frank nedvomno pripada tisti široki skupini ruskih mislecev, ki na ustvarjalen način nadaljujejo in razvijajo tradicijo Vladimirja Solovjova. V mislih imamo že omenjeno metafiziko vseedinosti, metafiziko konkretnega ideal-realizma, ki zagovarja edinstvo realnega in idealnega

sveta. Njegova filozofija je zmes intuicionizma (živa, integralna vednost) in ontologizma (primat problematike biti), zanj je značilno antinomično mišljenje (*antinomični monodualizem, coincidentia oppositorum*), pomembno mesto v njej zaseda pojem sobórnosti oziroma t.i. soborne zavesti, vrhovno načelo in vodilo te filozofije pa je ideja Bogočloveštva. Bog je človeku hkrati imanenten in transcendenten, svet je „prežet“ z Bogom, a Bog se v njem ne raztaplja; sam filozof svoj sistem za razliko od *panteizma* imenuje *panenteizem (vse-v-boštvo)*. V svojih delih originalno združuje tipične probleme oziroma značilnosti ruske filozofske tradicije z bogatim zahodnoevropskim izročilom (Platon, Plotin, Dionizij Areopagit, Nikolaj Kuzanski, Mojster Eckhart, Spinoza, Goethe, Bergson, pozni Heidegger idr.).

Kot vsaka filozofija pa ima tudi Frankova misel določene „šibke točke“. Očitke filozofskih kolegov in raziskovalcev njegove misli bi lahko strnili v štiri glavne postavke:

- prvič, očitajo mu, da je njegov sistem pravzaprav *pan-teističen* (pojem vseedinosti naj bi zabrisoval razliko med Stvarnikom in stvarstvom, Boga naj bi raztapljal v svetu, kar ima za posledico nemožnost rešitve problema zla);

- drugič, da doslednost njegove misli trpi zaradi preobilnih osebnih duhovnih ekspresij;

- tretjič, da se pri razreševanju problemov prevečkrat zateka k uporabi načela *antinomičnega monodualizma*;

- in četrtič, da ne ponudi zadovoljive rešitve problema teodiceje (kar je tesno povezano s prvim očitkom).

Kljub vsej problematičnosti omenjenih filozofskih konceptov in morebitni upravičenosti zgornjih očitkov se vendarle ni moč upreti občutku, da so ti očitki vsaj deloma zaznamovani s težnjo, proti kateri se je Frank boril vse življenje – s težnjo po totalni racionalni razlagi sveta, ki ne dopušča skrivnosti.¹⁵ Tega od Franka ne bomo dobili,

15 Frank je nekoč dejal, da se dela nekega filozofa ne bi smelo razlagati in vrednotiti gleda na to, kar mu je v njem uspelo dokazati, ampak

niti to ni bil njegov namen. Morda je tudi zato zanimanje za njegovo filozofijo, kot je zapisal recenzent prve poljske monografije o Franku, stvar prihodnosti.¹⁶

Urša Zabukovec

glede na to, kar je z njim *želel* dokazati. Vrednotenja in razlage Frankove filozofije so redkokdaj izpeljane v tem duhu; največkrat so odvisne od krščanskega oziroma protikrščanskega obzorja razlagalcev. Tako nekateri v elementih dualizma vidijo pozitivno plat njegove filozofije, negativno in škodljivo pa v monistični in panteistični tendenci njegove misli. Spet drugi pa prav v panteizmu, na katerega meji njegova filozofija, vidijo možnost oblikovanja novega koncepta človeka in Absoluta, v tradicionalnih krščanskih elementih, ki se jih poslužuje avtor, pa vzrok, da mu to ni uspelo (glej: И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX – XX вв. Русская философия в поисках абсолюта*, Москва 2000, т. 1-2).

16 J. Dobieszewski, *Neoplatonizm dzisiaj*, „Nowe książki“ 2004, nr 8, str. 62.

Knjigo *Nedoumljivo* je Frank pisal v zadnjih letih svoje berlinske emigracije, izšla pa je leta 1939 v Parizu. Delo si je avtor zamišljal in tudi podnaslovil kot *ontološki uvod v filozofijo religije*. Franku torej ne gre za oblikovanje univerzalnega metafizičnega sistema, temveč za izdelavo nekakšne konceptualne sheme, v okviru katere bo mogoče in tudi smiselno zastavljati in reševati temeljne probleme filozofije religije. V uvodu kot temelj svoje misli izpostavi tisto obliko platonizma, ki pride do izraza v novoplatonizmu in krščanskem platonizmu, kjer filozofija pravzaprav sovpada s kontemplativno mistiko. Že sam naslovni pojem, *nedoumljivo*, filozofovo misel uvršča v apofatično tradicijo. Avtor izhaja iz svoje osnovne intuicije – občutenja nekakšne skrivnosti, ki prežema svet. Razbiranja tega pojava se loti na sistematičen način, in sicer najprej v okviru analize predmetne biti oblikuje metodo *antinomičnega monodualizma*, načela, ki od nas zahteva duhovno držo, ki jo filozof imenuje drža učene nevednosti (*docta ignorantia*). Gre za filozofsko preseganje sleherne racionalne filozofije, ki na ta način odpira pot religioznemu doživljanju realnosti. Če to načelo uporabljamo dosledno, moment nedoumljivega odkrivamo v najrazličnejših pojavih tako zunanjega kot notranjega sveta.