

Schellingova *Clara*: skice za ontologijo ljubezni

Lenart Škof

Inštitut za filozofske študije ZRS Koper, Garibaldijska 1, SI-6000 Koper
lenart.skof@guest.arnes.si

Razprava je poskus zagovora nove ontologije ljubezni skozi branje enega od najbolj prezrtih filozofsko-literarnih del, Schellingove Clare iz leta 1810. Dialog Clara se uvršča med Schellingova dela srednjega obdobja in obravnava teme ljubezni, žalovanja in smrti. Najprej obravnava glavno nit Schellingove argumentacije in jo primerja z nekaterimi novejšimi naracijami ontologije žalovanja. V drugem delu razprava interpretira Claro s pomočjo teološkega koncepta Sofije (Modrosti) Jakoba Böhmeja ter predstavi žensko naravo našega ontološkega prepraševanja o temi žalovanja in smrti.

Ključne besede: nemška filozofija / filozofski roman / Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Clara* / ljubezen / smrt / žalovanje / filozofske interpretacije / Böhme, Jacob

V svojem delu o ljubezni *Erotični fenomen* postavi Jean-Luc Marion hipotezo, da je ljubezen v zgodovini »filozofije« prepuščena pozabi, in želi znova vzpostaviti raziskovanje o ljubezni – samo zato da bi (erotični) ljubezni zagotovil mesto, ki ji pritiče, in pozornost, ki si jo zasluži. Marion se kot fenomenolog ukvarja zlasti z erotičnim fenomenom in njegovimi različnimi filozofskimi oblikami, kot so erotična redukcija in z njo povezani pojavi, ki spremljajo njena utelešenja v naših življenjskih svetovih (na primer ljubimec in želja, telo *kot* meso, pa tudi otrok kot »tretja oseba«; *The Erotic*). Skozi celotno zgodovino filozofije in teologije lahko najdemo različne tematizacije ljubezni, ki se večinoma osredotočajo na njen *erotični* oziroma *agapistični* značaj. Od Platona do svetega Maksima Spoznavalca na eni strani ter, če želimo še, od Kierkegaarda do Lacana na drugi, je bila ljubezen vse prepogosto žrtev filozofskega in teološkega prisvajanja ter celo metafizične zlorabe. Ljubezen ni mogla postati način razvijanja naše biti kot samotranscendence, saj so jo prevečkrat usmerjale in si jo prilasčale vnaprej določene ideje o božanskem/Bogu – o Božjem bitju kot monarhičnem Gospodu, največkrat torej moškega spola, ki obstaja za nas v eni od svojih metafizično stabilnih oblik. V pričujočem poskusu želim analizirati prvobitno in imanentno naravo ljubezni v njeni ontološki časovnosti. To razkritje

je misterij ter gesta, porojena *iz* naše duše in *za* našo dušo, gesta, ki je močnejša celo od smrti. V mislih imam modrost ljubezni, kot jo je lepo opisala Luce Irigaray in ki naj uvede pričujočo razpravo: »Filozofija in teologija bosta v tej modrosti ljubezni utegnili doseči spravo. Božansko tu zavzame pomembno mesto kot samo nastajanje človeškega, ki skozi ljubezen transsubstancalizira telo in duha« (*The Way of Love* 11).

Z branjem Schellingovega filozofskega romana bom v tem prispevku pokazal, da sta bila njuna izvirna poskusa (ponovne) utemeljitve *nove ontologije ljubezni* potrebna za zapolnjevanje vrzeli v samem jedru zgodovine naše filozofske (in teološke) misli. Ta ponovna utemeljitev je pomen izraza *sprava*, kot ga Irigarayjeva uporabi v zgornjem odlomku iz njene *Poti ljubezni*. Zdi se kar preveč očitno, da je ljubezen (večinoma do modrosti, včasih do sočloveka ali celo nečloveških živali) gnala filozofsko dejavnost vse od pradavnine. V teologiji je bila ljubezen – jasno – celo ena od temeljnih teoloških kreposti. Toda neka druga opazka Irigarayjeve, podobna Marionovi pripombi o pozabljanju na ljubezen, postavlja pod vprašaj to samoumevno naravo ljubezni v filozofiji (in, torej, tudi v teologiji): gre za vprašanje, zakaj »filozofija« (podobno kot teologija – »diskurz o Bogu«) ni mogla postati modrost *ljubezni*, ampak je bila vedno razumljena v obratnem smislu, kot ljubezen *do modrosti* (*The Way of Love* 4). In morda v analognem smislu, zakaj se teologija ni prvenstveno pojavila kot pripoved o ljubezni in njenih zemeljskih utelešenjih – *ljubezen kot nadih bližine* –, ampak je postala sterilna in brezbarvna sholastična disciplina, ki se ukvarja z različnimi metafizično podkrepljenimi kategorijami in »dokazi« o Bogu. Te pripombe nemara ni mogoče ustrezno jezikovno ali semantično utemeljiti, toda brez dvoma je prevlada modrosti nad ljubeznijo še vedno ena najpomembnejših značilnosti zahodne filozofske zgodovine.

Približevanje Schellingovi *Clari*

Schellingov dialog *Clara* (napisan leta 1810)¹ je nedvomno eden od najredkejših in najdragocenejših dogodkov v zgodovini filozofije in literarne zgodovine vse od začetkov filozofske misli v antičnem grškem svetu. Ker ima za glavni lik Claro – v samem jedru nemškega ideali-

¹ Za kronologijo Schellingovih del iz srednjega obdobja prim. Fiona Steinkamp, »Schelling's Clara – Editors' Obscurity« (478–496). Steinkampova v svojem uvodu k prevodu *Clare* zapiše: »Clara je edinstvena v filozofski literaturi. Je razprava, predstavljena v obliki zgodbe, pri kateri že struktura sama zrcali vsebino in v kateri je eden izmed osrednjih likov ženska« (F. W. J. Schelling, *Clara* vii).

stičnega obdobja v filozofiji – in ker je, denimo, bila napisana le 18 let po *Zagovoru pravic ženske* Mary Wollstonecraft, nedvomno predstavlja filozofsko prozo, ki jo je vredno nadvse pozorno prebrati. Relativno blizu tej Schellingovi ženski gesti (tj. tematizaciji posebnega razmerja med ontološkim in feminilnim) je samo Ludwig Feuerbach, ki se je v svoji razpravi »O spiritualizmu in materializmu« (iz leta 1858) skliceval na spolno razliko kot na ključno ontološko lastnost naše biti (Feuerbach 394).² Clara se uvršča v Schellingovo t. i. srednje obdobje, ki ga zaznamujejo po mojem mnenju tri najpomembnejša dela njegovega filozofskega ustvarjanja nasploh: *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode* (1809), Clara (ki jo je Schelling najverjetneje napisal leta 1810, prvič pa, in še to zgolj odlomek, objavil njegov sin leta 1861) ter *Vekovi sveta* (osnutek iz leta 1813 in njegove poznejše različice). Ta dela sodijo v zelo težko obdobje, ki je sledilo bolezni in smrti Schellingove ljubljene soproge Caroline leta 1809. Jason Wirth ima prav, ko v svojem uvodu k delu *Schelling zdaj (Schelling Now)* pravi, da je Schellinga v oziru njegovih del iz srednjega obdobja »pravilneje interpretirati ne kot že sublimirani objektivni antipod Fichteju [...], temveč kot zapoznelega sodobnika mislecev, kot so Heidegger, Derrida, Bataille, Irigaray, Foucault, Deleuze, Levinas in številni drugi« (Wirth 6).³ Wirth tudi lepo poda teme in definira izjemnost Schellinga za čas, v katerem je deloval: ontološko diferenco, prvenstvo dobrega (oziroma *ljubezen*, kot

² Prim. tu tudi edini roman Friedricha von Schlegla – tj. nedokončani zgodnje-romantični roman *Lucinda* iz leta 1799. O tem v tedanjem času kontroverznem delu gl. uvod v *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*. Zanimivo je, da je Schlegel, ki je v tem romanu na način inavguracije *nove religije ljubezni* na idiosinkratičen in za tedanji čas celo škandalozen način ubesedil svoje razmerje z Dorotheo Veit, obenem dobro poznal Schellingovo poznejšo ženo Carolino (»Claro«), ki je bila v tem času še poročena z njegovim bratom Augustom Wilhelmom Schleglom (Caroline po vsej verjetnosti »nastopa« tudi v Schleglovem romanu; gl. o tej domnevi str. 37). V razmerju med glavnima osebama romana – na eni strani Juliusom ter na drugi strani Lucindo (kot svečenico nove religije in s tem povezano vlogo Juliusove »odrešiteljice«) bi lahko iskali nastavke novega reda spolne diferenciacije, še posebej z ozirom na globoka vprašanja, ki si jih Julius zastavlja o smrti svoje ljubljene partnerke, vendar pa v odsotnosti pozitivne logike spolne razlike (ženska kot simbol pasivnosti oziroma narave ter razlika v funkciji ljubezni za moškega in za žensko; gl. o tem uvod, str. 25 isl.) na tem mestu ne bomo iskali vzporednic s temeljno sporočilnostjo *Clare* ter s tem povezanega Schellingovega zastavka ontologije ljubezni. Prim. izdajo romana: Friedrich von Schlegel, *Lucinde: ein Roman* (Stuttgart: Reclam, 1973).

³ Wirth želi s tem povedati, da je bil zastavek Schellingove filozofije daleč pred njegovim časom. Po Wirthovem mnenju bomo med *Stuttgartsкими predavanji* iz leta 1810 in *Erlangensкими predavanji* iz leta 1821 odkrili Schellinga, »s kakršnim se še nismo prav zares soočili« (4).

bomo videli v nadaljevanju), nedeljivi preostanek v njegovi filozofski misli, samopremagovanje dialektičnega mišljenja, nedualnost in še druge značilnosti njegovega dela (7).

Osrednja tema v *Clari* je smrt. Toda *Clara* je predvsem dialog o ontologiji žalovanja. Dvogovor se začne na praznik vseh svetih, ko Clara, Duhovnik in Zdravnik razpravljajo o posebnem prizorišču praznika mrtvih, z njegovim inherentnim pridihom prehoda jeseni v zimo. Clara, ki se spominja in objokuje izgubo svojega soproga Alberta (tj. Schelling, ki objokuje izgubo Caroline – eno izmed njenih imen je bilo namreč »Albertine«), trdi, da med tuzemskim in naslednjim svetom – duhovnim svetom umrlih – mora obstajati nekakšna povezava ali *komunikacija*. Ta ontološka časovnost Clarinega osnovnega vprašanja in interesa izhaja iz njene predanosti pokojnem možu in njene ljubezni do njega. Clarino vprašanje nas pripelje do zelo nekantovskega razmišljanja, namreč da duhovni svet (rajnih drugih) na nekakšen nam še nerazodet način živi v nas in nam je torej realno dostopen. Kakopak, in to je Schelling hotel povedati z razpravo, te teze *ni moč* predstaviti ali celo analizirati s podedovanimi ali razpoložljivimi filozofskimi ali teološkimi izraznimi sredstvi, pač pa je ta izraz našega notranjega sveta, sveta etične anatomije in njegove materialnosti – za kar še nismo izumili jezika in tudi ne etičnih gest. V dokaz te usmeritve si približje pogledjmo notranjo logiko Schellingovega spisa. Na samem začetku besedila najdemo tankočutne besede o mladi materi, ki žaluje za svojimi otroki: »[Tam] ob grobovih svojih zgodaj izgubljenih otrok je v tišini stala mati. Ni bilo potrebe za blagoslovljeno vodo, ki bi prevzela vlogo njenih solza, saj je s sladko melanholijo posvečena rosa iz njenih oči mehko padala na gomile in jih osveževala« (Schelling, *Clara* I,9,11).⁴

Te besede niso zgolj literarni izraz ali metaforično sredstvo; v tem kratkem odstavku so zajeti pomembni materialni in etični označevalci: *prvinske vode*, *svetost in materialnost solza*, *ženska navzočnost*, *tišina in melanholija* (ali žalovanje). Solze kot porajajoče se/materializirajoče iz našega telesa – dobesedno *iz nič*, prestopajo nevidno mejo med telesom in dušo/(duhom?) in predstavljajo naše pozabljene ali skrite spomine na prvobitne kozmične vode in žensko božanskost. Solze v tem tihem ali zadržanem žalovanju predstavljajo močan simbol skrite kozmološko-spiritualne povezave, ki je še nismo konceptualno izoblikovali. Že v *Daru smrti* je Derrida rekel, da bi »kazalo [...] utreti nove poti

⁴ Schellingovo *Claro* navajam po izdaji *Schellings Werke: Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, ur. Manfred Schröter (München: C. H. Beck, 1927–1959 in 1962–1971).

v mišljenju telesa [...], zato da bi se lepega dne lahko približali temu, kar vzbuja trepet in izvablja solze« (Derrida 72). Temu prvobitnemu prizorišču sledi Schellingov diskreten eshatološki namig, in sicer, da so se na praznik vseh svetih »bratje vrnili k bratom in otroci k staršem; v tem trenutku so bili vsi spet ena družina«, in nato vprašanje, kako pomenljivo in primerno utegne biti, da »to jesensko cvetje posvečamo mrtvim, ki nam iz svojih temnih hramov na pomlad podajajo živahne cvetlice kot večne priče neskončnosti življenja in večnega vstajenja« (Schelling, *Clara* I,9,11).

Clara je besedilo o življenju, *vrednem objokovanja*, po mojem mnenju prvo filozofsko besedilo v zgodovini zahodne misli, ki je v celoti posvečeno pozabljeni ontologiji ljubezni. V nasprotju z našimi pričakovanji pa se ontologija ljubezni ni mogla pojaviti v okviru dialektično-fenomenoloških ali teoloških razmerij in njihove inherentne intersubjektivne ali človeško-božanske logike. Ontološko prizorišče, na katerega Schelling tu namiguje, je druge vrste. Prisluhnimo najprej Clarinim besedam o življenju, o smiselnosti žalovanja za njim ter o smrti, da bi razumeli ta ontološko priklicani začetek bližine v nas samih:

Na tisoče medčloveških odnosov v tem življenju se lahko prekine, morda so se nas globoko v naši notranjosti dotaknili zgolj na sovražen ali vsaj moteč način, toda vez prave božanske ljubezni je enako neuničljiva kakor bistvo duše, v katerem temelji, in enako večna kakor Božja beseda. Če bi mi bili dani otroci in nato vsi odvzeti, ne bi nikoli mogla jemati za naključje ali prehodno usodo tega, da sem tem dušam bila mati; čutila bi – da, vedela bi –, da mi večno pripadajo, kot tudi jaz njim, in da nobena sila ne na Zemlji ne v nebesih ne more meni njih ali njim mene odvzeti. (I,9,19)

Povsem jasno je, da te besede govorijo o vzvišenosti ljubezni in neločljivi del nje je materinsko-ženska genealogija, vsajena v samo jedro Clarinega razmišljanja o *duši* kot o nekakšni notranji usmerjevalki (tj. subjektu v njeni samoafekciji) in ne kot o Božjem objektu. Paradoksalno je, da smo se samo s takšno ontološko redukcijo na logiko ženskega-materinskega-materničnega subjekta sposobni približati planjavi imanence (Deleuze), na kateri lahko pride do subtilne materialne komunikacije ali povezave z našimi najdražjimi. S tem Clarinim razmišljanjem se torej odpovedujemo heteronomni logiki ali prisvajanju ljubezni. A vrnimo se zdaj k našemu besedilu: po Clarini predstavitvi večne narave naših vezi in ljubezni ter Zdravnikovega ugovora, da v resnici le naše subjektivno čustvo daje večnost našim odnosom do stvari in ljudi, Clara znova odgovori: »Torej ne verjamete [...], da so drugi vzvišeni odnosi, kot sta ljubezen in prijateljstvo, tudi božje narave; da duše

drugo k drugi priteguje tiha, nezavedna, a zato toliko bolj neustavljiva potreba?» (I,9,19).

Kaj torej vleče eno dušo k drugi? V *Clari* imamo tri stvarnosti: telo, dušo in duha. Medtem ko Zdravnik predstavlja telesni vidik in Duhovnik naše duhovno življenje, je Clara povezana z dušo in njeno skrivnostno vlogo povezovalke med telesnimi in duhovnimi platmi človeškega bitja. Tako razumljena duša predstavlja vez med obema stvarnostma in samo v tem smislu je tudi »logični temelj zavesti in osnova bivanjske individualnosti« (Grau 590). Poleg tega Clara trdi, da celo po smrti še naprej obstaja »nepopačena komunikacija med dušami« (590). Če ta povezava ne temelji na naši običajni telesni ali duhovni zavesti, kaj potem povezuje žive s pokojnimi? Kaj je potem bistvo duše?

Alexander Grau v svoji interpretaciji *Clare* izpostavi katoliški in specifično frančiškanski kontekst tega dialoga: po njegovem mnenju, in sam se vsekakor pridružujem takšni argumentaciji, tiči odgovor na to vprašanje o duši v Schellingovih »prizadevanjih, da bi na novo utemeljil odnos med človekom in naravo« (596).⁵ V svojih *Stuttgartskih predavanjih* iz leta 1810 (ki torej tudi sodijo med dela iz njegovega srednjega obdobja ustvarjanja) Schelling zagovarja stališče, da je človek povezava med duhom in naravo. In da je človeku usojeno povzdigniti naravo na višjo raven: toda ali ni bil prav Jezus tisti, ki je bil prvi sposoben povzdigniti naravo bližje k njeni (pred)zadnji duhovni ravni oziroma, če še bolj poudarimo, tisti, ki je naravi vdahnil življenje z dihom, porojenim iz njegove duše? K temu najtežjemu vprašanju, kar jih postulira Schelling, bi rad pristopil z branjem še enega odlomka iz *Clare*: »Da, ali ni mogoče sklepati, da bolj kot duhovno prodira v to zunanje življenje, manj oblasti ima podzemlje nad umrlimi; ali naj celo besede o zmagi nad starodavnim kraljestvom mrtvih, s katerimi je Kristus sestopil vanj, jemljemo zgolj za prazne puhlice?« (Schelling, *Clara* I,9,85).

V svoji nedavni knjigi (*The Insistence of God*) se John D. Caputo ukvarja s tem, kako se ljudje soočamo s smrtjo: takole pravi, ne brez kančka ironije – »Ko zremo smrti v oči, je vstajenje vedno vprašanje bistvenega pomena« (Caputo 231 isl.). A če stvari vzamemo resno, možnost nemogočega iz radikalne teologije vstajenja, kot se izrazi Caputo (v teh fenomenih bomo lahko zasledili skrivnost *ljubezni*, toda šele kasneje), ta *dogodek* življenja sredi smrti je to, kar bi nam lahko pomaga-

⁵ Poleg podobnosti imena Clara s Klaro Asiško ter Schellingove revitalizacije filozofije narave Grau tudi izpostavlja, da je bil eden od Schellingovih psevdonimov Bonaventura, in omenja njegovo zamisel, da bi izmed vseh samostanskih redov morali ohraniti samo kartuzijanskega (599).

lo razumeti nekoliko temačno prizorišče Schellingove *Clare*. Caputo to podrobneje pojasni s tremi primeri iz teologije vstajenja (prvi od njih je Kristusova obuditev Lazarja od mrtvih, drugi Deleuzova čista imanenca življenja, tretji pa seveda vstajenje telesa Jezusa Kristusa). Pomembno za nas je, katero besedo (gre za *ljubezen*) Caputo uporabi v najbolj odločilnem delu svoje razprave: ko zremo smrti v oči in upamo na več življenja, ki bi ga lahko preživeli s svojimi dragimi ali s svojimi prijatelji (hvaležni bi bili že, če bi z nekom, ki ga imamo radi, lahko bili še vsaj za trenutek ali dan dlje ...), živimo v veri, da se ta čudež lahko zgodi: ta vera je za Caputo prav verovanje (*belief*) v življenje *kot* ljubezen, pri čemer je *belief* treba razumeti v njegovem staroangleškem/staronemškem pomenu, ki izhaja iz korena *-lief* (*lieben*) – »ljubiti«, »imeti rad«: »Verjeti (*believe*) pomeni ljubiti (*be-love*), pomeni ljubiti to, v kar verjamemo, verjeti v to, kar ljubimo, in kar ljubimo, je življenje, še več življenja in možnost za novo eksistenco« (237).

Prav to so nam avtorji Nove zaveze želeli sporočiti v 1. stoletju, ko je bila njihova vera na vrhuncu, in zato so sklenili v *Evangelij po Janezu* vključiti dokaj neverjetno zgodbo o smrti Lazarja in njegovi obuditvi od mrtvih (neverjetno celo za kontekst čudežev v Novi zavezi). Toda mislim, da gre pri tej zgodbi za nekaj več: iz pripovedi izvemo, da je Lazar v grobu že štiri dni. Toda njegovi sestri, Marta in Marija, ki verjameta v vstajenje na poslednji dan, še vedno ne moreta sprejeti smrti svojega ljubljenelega brata: skozi zgodbo doživimo njuno žalovanje in ljubezen do umrlega brata. Ko pride Jezus v Martino in Marijino vas, mu sestri rečeta, da njun dragi brat ne bi umrl, če bi Jezus prišel k njim prej. Jezus ju potolaži in začne jokati. Caputo v svojem radikalnem hermenevtičnem slogu pripomni, da so bile to seveda krokodilje solze, saj je očitno, da je Jezus vedel, da Lazar umira, a je kljub temu sklenil, da ne pride v Betanijo, dokler Lazar ne bo tudi dejansko umrl. Sam pa bi želel zgodbo o Lazarju interpretirati v nekoliko manj hermenevtičnem in bolj kozmološkem duhu: mislim, da ta zgodba na svoj idiosinkratičen način pripoveduje o tem, kar navaja že Irigarayeva v svoji interpretaciji *Antigone*: po njenem mnenju je Antigona s svojim dejanjem želela obraniti spoštovanje treh redov – najprej reda življenja (nenapisani ali sveti kozmični zakoni), potem reda porajanja in nastajanja ter slednjič reda razlikovanja med spolno opredeljenimi subjekti – potem ko je Kreon vse omenjene rede brutalno napadel in uničil. Namesto njih je ta vladar ustoličil nove, moške genealogije, temelječe na hierarhiji moči in nasilja. Antigona je želela zaščititi *edinstvenost* svojega umrlega brata – v njegovi enkratni in nenadomestljivi generacijski vlogi (saj sta oba starša že umrla) – z dostojnim pokopom. Jezusovo dejanje obuditve Lazarja

od mrtvih nosi podoben značaj, toda medtem ko je Antigonina logika kozmične narave, je Jezusova eshatološke. Tako Antigonino kot Jezusovo dejanje pripadata najvišjemu etičnemu redu: obe delujeta na najvišji ravni ontologije ljubezni, *ljubezni kot verovanja v nemogoče v življenju*, pri čemer je ljubezen tako močnejša celo od smrti. To prepričanje in ta ljubezen pomenita, če se spomnimo Judith Butler, da *je za življenjem vredno žalovati*. Tako za Marto kot za Marijo je izguba brata nenadomestljiva. Vsi trije so rasli v notranjosti iste matere in solze obeh žensk so izraz zgoraj omenjene materinsko-ženske genealogije. Zato Jezus joče, ko vidi obe ženski žalovati – kot je opozorilo že veliko feminističnih teologinj, obstajajo številna znamenja, ki kažejo na to, da Jezus pripada isti materinsko-ženski genealogiji (Holmes 6). In vendar, zakaj je bilo treba Lazarja dvigniti iz kraljestva mrtvih? Zakaj sta bila ta nemogoča zgodba in to nemogoče dejanje potrebna za prve kristjane in njihovo vero? Odgovor utegne presenetiti: sfera ljubezni in z njim povezana ontologija žalovanja sta višjega oziroma, bolje rečeno, bolj prvinskega reda kot življenje *in tudi* kot smrt. Kristus se je tako utelesil kot Jezus in – kot opisujejo številni teologi po Teilhardu de Chardinu – tudi v kozmosu (12). To je Schelling skušal dokazati v svoji *Clari* (in še bolj v svojih največjih delih srednjega obdobja: v ta namen se bomo morali vrniti k Schellingovi ontologiji). To pa zato, ker – kot pravi Butlerjeva – »ni življenja in ni smrti brez odnosa do nekega okvira« (Butler 7). Ta *okvir* pa zdaj čudovito opiše Caputo, ki tu pusti povsem ob strani svojo prejšnjo hermenevitično ironijo in spregovori z besedami teologa. Ko se v zadnjem poglavju svojega dela o kozmopoetiki še enkrat vrne k Lazarju, je Ješua, kot ga zdaj imenuje Caputo, »prišel posredovat med sestrama in zvezdami, da bi kozmične milosti Zemlje in nebes, kozmični darovi kruha in vina, živahnega smeha in mokrih solza mogli prehajati sem in tja med njegovim in njunima žalujočima telesoma. [...] Ješua jima je povrnil življenji. Podaril jima je več življenja. Ješua izpolnjuje obet sveta. Ob srečanju z njim se ljudje prerodijo« (Caputo 254).

Takšna je zdaj naša »resnica«, a še vedno ne brez kozmološko-ontološke nedoumljivosti oziroma posredovanja *določene* razlike: svet, v katerem živimo, je več kot le svet; njegova »resnica« je povezana s tem, o čemer se sprašuje Clara – in s tem se želim vrniti k Schellingu – v svojem zadnjem razmišljanju o naravnih silah, ko se vpraša: »Od kod ta globoka privrženost Zemlji?« Vprašanje neposredno sledi njeni neverjetni ugotovitvi: »Mar ne bi morali nasploh pogosteje izkazovati enake obzirnosti do pokojnih, kot verjamemo, da smo jo dolžni živim? Nemara so globlje povezani z nami, kot si mislimo; morda jih bolečina,

ki nas trga, premnoge solze, ki jih prelivamo za njimi, lahko vznemirijo?» (Schelling, *Clara* I,9,106).

Ta Clarina pripomba bi lahko osvetljevala tudi to, čemur bi lahko rekli skrivnostni preostanki, ki jih zgodba o Lazarju pušča za seboj, in sicer: *od kod izvira žalost njegovih sestra?* Da bi lahko ponudili namig odgovora na to vprašanje vseh vprašanj, se moramo vrniti k Schellingovima najpomembnejšima deloma: njegovi razpravi o človeški svobodi in njegovi nedokončani mojstrovini – *Vekovom sveta*.

Schelling z Böhmejem: kozmološko-ontološka uganka ljubezni

Sublimna navzočnost ljubezni na tem svetu, naše žalovanje za umrlimi in naša skrivnostna povezanost z brezdanjostjo našega bivanja – vse to nakazuje na presežek, ki ga moramo še premisliti in se mu pojmovno približati. Na tem svetu torej obstaja presežek ali skrivnost ljubezni: ljubezen, ki je v neki obliki morda celo zmožna vznemiriti pokojne – in naše žalovanje za izgubo življenja, naše solze in bridkost, ki izvirajo iz skritih spominov na ... – kaj natanko? Od kod pravzaprav prihaja ta globoka žalost? Jason Wirth se v svoji interpretaciji *Clare* tega problema loteva z vidika temelja (*Grund*) oziroma, še radikalneje, z vidika njegovega inherentnega (samo)vrivanja v brezno (*Ab-grund, Ungrund*). Schelling o teh skrivnostnih razmerjih znotraj temelja razmišlja takole:

Bistvo temelja, tako kot bistvo obstoječega, je lahko le tisto, kar je *pred* vsakim temeljem, torej nasploh gledano absolutno, netemelj. [...] Netemelj pa se deli v dva enako večna začetka, samo zato da bi lahko oba, ki v njem kot netemelju ne moreta biti obenem ali eno, postaneta eno z ljubeznijo (Schelling, *Filozofska raziskovanja* 222–223).

Skrivnost ljubezni, kot bomo videli, je *brezdanja*; in prav ljubezen je to, kar združuje vsa bitja – bitja, ki bi sicer bila ločena in obstajala sama zase. Narava te združitve ali kozmične povezave pa je to, kar bi želel obravnavati v svojem branju Schellingove *Clare* ob njegovih *Filozofskih raziskovanjih* in *Vekovih sveta*. Schellingu se zdi potrebno imeti tudi v Bogu samem neki izvir žalosti – to je »koprena melanholije, ki se razprostira preko vse narave« (213). Zato je za Schellinga nujen koncept Boga, ki je v trpljenju človeško bitje (Jezus Kristus) in svojo žalost in solze deli z nami, drugimi človeškimi bitji. Narava Jezusa je biti *nekus* med dvema ontološkima področjema, kot bomo videli (tj. med

maternico in dušo). Po Schellingovem mnenju je emanacija stvari od Boga znak Božjega samorazodetja. V Kristusu, ki je najvišja stopnja samorazodevanja Boga, se razkrivata tako naša preteklost kot naša prihodnost – Kristus mora vladati, dokler vsi sovražniki ne bodo premagani – in, dodaja Schelling, dokler »kot zadnji sovražnik ne bo presežena smrt«. Prav naslednji stavek o vzvišenosti ljubezni pa omogoča ponovno sklenitev ontološkega kroga znotraj temelja vsega bivajočega: »Če pa mu bo vse podloženo, tedaj bo tudi sin podložen tistemu, ki mu je vse napravil podložno, da bi bil Bog vse v vsem. Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh, ali dih ljubezni. Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto, kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?« (220).

Po Schellingu v breztemelnem svetu prvotnega bivajočega ne obstaja ne dobro ne zlo. Ta ontološka sfera je nad vsakršno dvojnostjo. Toda Schelling svojo najpomembnejšo gesto izrazi v trenutku, ko reče (in zdaj preberimo ta njegov morda najpomembnejši odstavek v celoti):

Netemelj pa se deli v dva enako večna začetka, samo zato, da bi lahko oba, ki v njem, kot netemelju, ne moreta biti obenem ali eno, postaneta eno z ljubeznijo, tj. deli se le zato, da je življenje in ljubljenje in da je osebna eksistenca. Kajti ljubezen ni niti v indiferenci niti tam, kjer se povezujejo nasproti postavljena, ki jim je povezovanje potrebno za bit, temveč (da ponovim izrečeno besedo) *je to skrivnost ljubezni, da povezuje tiste, ki bi lahko bili vsak zase* pa vendar niso, in ki ne morejo biti brez drugega. (Schelling, Filozofska raziskovanja 222-223; *moj poudarek*)

Imamo torej dva začetka, ki sta predpostavljena v netemelju (*Ungrund*) in se lahko združita samo z ljubeznijo (in ne z duhom ali »duhovnim/spiritualnim«); to brezno ali netemelj je onkraj vsakršne identitete in diference. Še vedno pa ne moremo ponuditi pravega odgovora na to, kaj je ta »največja zagonetka vseh časov« (Schelling, *Vekovi* 269) v povezavi z ljubeznijo in Bogom, ne da bi tu prebrali še en odlomek iz *Vekov sveta*:

In kot je v človeku najvišja volja, ki ničesar noče; je prav ta v Bogu tisto, kar je nad Bogom. Kajti kot Boga si lahko mislimo samo najvišje dobro; torej že določeno voljo; v volji pa, ki ničesar noče, pa ni niti to, niti ono, niti dobro, niti zlo, niti bivajoče, niti bit, niti naklonjenost, niti odpor, niti ljubezen, niti jeza, pa vendar moč za vse to (269).

Obstaja ljubezen ali, bolje rečeno, prvobitna (brezdanja) *mirujoča volja* (prvobitna ljubezen), predhodna Bogu in njegovemu razodetju. Ta

volja je absolutni mir – ki ga ni mogoče misliti v dialektičnem ali časovnem smislu. Je ljubezen v Bogu, saj se razvija v času kot arhaični in nemogoči *dogodek* miru, sprava vseh bitij znotraj večno razvijajoče se narave. Ta narava seveda zaobsega tako duhovno kot materialno sfero, poleg tega pa na še vedno nerazložljive načine k obema sferama pridruži še dušo kot njun *nedoločljiv* (morda celo »brezdanji« v najbolj osnovnem ontološkem smislu) *neksus*. Morda presenetljivo, toda eden od možnih odgovorov na vprašanje ljubezni kot odnosa med živimi in mrtvimi – kakor je postuliran že v *Clari* – je zdaj najti natanko v pojmu *materije*. Za Schellinga je materija sama na sebi »duhovna in netelesna« (Schelling, *Vekovi* 288).⁶ Čeprav še vedno ne moremo odgovoriti na njegovo kozmogonijsko uganko, možnost odgovora leži v trojni dinamiki potenc ali Schellingovem fenomenu simultanosti. Gre za kompozicijo treh *potenc* volje – in sicer A^1 , A^2 in A^3 iz *Vekov sveta*. Življenje je vselej *obstajalo*, v vsej svoji enkratnosti. Nedoumljivost ljubezni je torej *brezdanja* (eno od njenih imen bi lahko bilo *chóra* kot naziv za prvobitno kozmološko-ontološko maternico), kakor smo videli pri branju *Clare*. Ta vladavina ali oblast ljubezni je višja tako od življenja samega kot od smrti. V začetku (A^1) je bila brezdanja volja – kot prvobitna (skrita) narava – tako rekoč še nedeljena ali nerazkrita (A^2 in A^3 sta bila znamenji njenega duhovnega in snovnega odpiranja k višji ljubezni ali popolni božanskosti), zato ne moremo govoriti o njenem obstoju ali neobstoju.⁷ Ta prvinska potencia (A^1) tudi ni sam Bog niti človeško življenje v svoji lastni materialno-duhovni dimenziji: »In kot je v človeku najvišja volja, ki ničesar noče; je prav ta v Bogu tisto, kar je nad Bogom. (Schelling, *Vekovi* 269). Tako imamo naslednjo konstelacijo: razkrivanje treh potenc je obenem radost in žalovanje, znamenje življenja, ki se razvija v naravi, kot tudi njegovega propada s smrtjo. Čas in večnost torej ali življenje in smrt – kot *razvijajoče se božanstvo* oziroma, kot pravi Schelling: »Torej spoznavamo v volji, ki ničesar noče – izrekajoče, jaz večnega nezačetnega božanstva samega, ki lahko o sebi reče: sem alfa in omega, začetek in konec« (269).

Vez ljubezni ali nje skrivnost leži natanko v tem triadičnem-procesnem razodevanju Boga kot ljubezni: zato prav Jezus (ki tudi pripada redu triadičnosti) *dejansko* predstavlja končno združitev

⁶ Gl. tudi: »[Torej moramo] vsakega, ki poskuša tudi samo dinamično konstrukcijo materije, pripeljati do njenega duhovnega stanja kot prvotnega« (289).

⁷ Prim. Wirth 187: »Ljubezen (A^3) povezuje in združuje inercijo preteklosti (A^1) s skrivnostnostjo prihodnosti (A^2). V tem smislu lahko govorimo o ljubezni kot o potrditvi sedanjega trenutka (*Augenblick*) kot 'večne, samopremagujoče' težnje dokončne preteklosti k skrivnostnosti prihodnosti (WA, 85)«.

prvobitne narave z duhom – njegova pojavitev je pojavitev *skrivnostne* ali *duhovne* materije same. Zgodba o Lazarju nam je pokazala, da je Jezus edini človek, ki je sposoben preseči tako življenje kot smrt; celo o »Bogu« ne moremo razmišljati na tak način. Poleg tega se je Jezus po svoji smrti na križu najprej prikazal Mariji Magdaleni (kot ženski) in šele potem svojim moškimi učencem. Jezus je »mrtev«, toda njegova duhovna navzočnost ostaja še vedno prepričljivo vpeta v ta svet. Že iz *Clare* vemo, da sta pojma duhov-prikazni (*Gesperster*) in (višjih) duhov (*Geister*) izredno pomembna pri razpravljanju o mrtvih in iskanju mesta zanje. Tako kot Jezus je tudi Clara »nekakšna živa prikazen, že odmaknjena od vsakodnevnih skrbi« (Wirth 212),⁸ in kot taka je *dejansko* ena od Antigoninih genealoških *sester* (v radikaliziranem smislu, ki ga na pričujočem mestu še ne bom mislil, bi to veljalo tudi za Ješuo). Njena prisotnost v dialogu, v primerjavi z Duhovnikovo in Zdravnikovo, ima značaj ontološko-eshatološkega nekusa, saj Clara, tudi s svojo žensko identiteto, predstavlja dušo, ki je morda celo bližja mrtvim kot živim. Duša predstavlja obljubo in upanje, ki sta usmerjena tako v najbolj oddaljeno preteklost kot tudi v najbolj oddaljeno prihodnost.

Najvišje pa je ljubezen. Doseči mir in spokojnost vedno pomeni tudi že, da nas preganja skrivnost preteklosti – tj. skriti preostanek v nas samih, ki nas spominja na brezdanjo maternico (*Matrice*, prim. pozneje pri Böhmeju) kot večno seme biti in bivanja, celo pred ločitvijo na bivajoče in nebivajoče oziroma pred ontološko razdelitvijo vseh stvari. Ni naključje, da se Schelling – natanko na mestu v *Vekovih sveta*, kjer bi moral najti odgovor na uganko stvarjenja – zateče prav k mističnemu konceptu brezdanje ženske božanskosti – Sofije (Modrosti) – Jakoba Böhmeja. Morda zatorej ni naključje niti, da je imel Böhme tako na Schellinga kot na Feuerbacha ekskluziven in prevladujoč vpliv.⁹ V od-

⁸ Ob interpretaciji *Clare* skozi perspektivo *Hamleta* Wirth še dodaja: »Mrtvi so na neki način živi, ki so skriti v zemlji in si – prav s svojo odsotnostjo – prisvajajo žive, kot da bi preteklost preganjala sedanost« (193). In še: »Živali pustijo za seboj duhov-prikazni [*ghosts*], ljudje pa višje duhove [*spirits*] [...]. Višji duhovi nas pozivajo nazaj k ločevanju, ki smo ga opustili v nagnjenju k ljubezni do samih sebe. [...]. Višji duhovi pozivajo ljudi, naj živijo med prikaznimi« (197 isl.).

⁹ Za Böhmejevo filozofijo uporabljam nemško izdajo njegovih del, ki jo je uredil Ernst Benz (*Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*, Stuttgart: Kohlhammer, 1937). Poleg tega, da je Böhme pomembno (čeprav na nekako skrit način) vplival na Schellinga, vemo tudi, da je bil edini nemški mislec, ki ga je Feuerbach vključil v svojo zgodovino moderne filozofije – *Geschichte der neuern Philosophie (von Bacon bis Spinoza)* – iz leta 1833. To kaže, da sta oba zelo cenila tega zgodnjega nemškega predhodnika sodobne feministične teologije in mišljenja ženskega božanstva.

stavku, ki ga je v svoje delo več kot očitno vključil pod vplivom misli Jakoba Böhmeja, Schelling implicitno pojasnjuje odnos med modrostjo in pojmom brezna:

Kot sveža sapica iz svetega jutra sveta veje proti nam tisti govor, v katerem neka knjiga, ki jo imamo z vso pravico za božansko, uvaja modrost govoreč: Gospod me je imel na začetku svojih poti; še preden je kaj storil, sem bila tu. Postavljena sem od vekomaj, od začetka, pred zemljo. Ko globine še niso bile, sem že bila pripravljena; ko iz studencev še ni vrela voda. In še preden so se vgrezile gore, še pred griči sem bila pripravljena. Ko je pripravljaval nebesa zgoraj, sem bila tam; ko je s svojim ciljem oblikoval globine, ko je polagal temelj [*Grund*] zemlje, sem mu bila mojster pri njem in vsak dan sem imela svoje veselje in ves čas sem se igrala pri njem. (304)¹⁰

Nato pa še bolj eksplicitno pojasni naslednje razlikovanje:

V tem govoru je napravljena zelo določena razlika med modrostjo in *Gospodom*. Gospod jo je imel, toda ona sama ni bila Gospod. Bila je pri njem še pred začetkom, še preden je kaj napravil. O človeku, ki spi, ali je mrtev, ali zamaknjen, z eno besedo, ki ne prihaja do izraza kot bivajoče, pravimo, da nič ne dela. Modrost je tu primerjana z otrokom. Kajti tako, kot lahko imenujemo otroka nesebičnega, če so v najzgodnejšem času sicer vse notranje sile v učinkovanju druga proti drugi, pa še ni nastopila nobena volja, ki bi jih združevala, ki bi postala njihova moč in enost: tako je modrost skupaj s prvim telesnim, ki jo odeva, kot tiha, tako rekoč trpna enost, ki se ne bi mogla sama zase dvigniti iz zgolj kličnega stanja v delujoče. (305)

Kaj lahko sklepamo iz tega? Prvič, da Schellingova izbira Clare za osrednji lik dialoga ni bila naključna. Drugič, da se Schelling na ontološki ravni, po mojem mnenju, v celoti zaveda še ene uganke na samem začetku oziroma v najbolj oddaljenem *veku sveta*: modrost je bila ob Bogu, ni pa (še) bila Bog. Modrost je tu zagotovo prikazana v določeni pasivnosti, toda ta pasivnost je prvinsko kozmičnega značaja in kaže na skriti prasnovni (tj. ne materialni ne duhovni) značaj *Sofije*. Schelling v ta odlomek priključuje tako idejo otroka kot idejo smrti kot nebivajočega. Toda za razumevanje Schellinga se moramo tu za pomoč obrniti na misli Jakoba Böhmeja samega. Po Böhmeju se prav v skritem pomenu Sofije nahaja brezno (*Ungrund*) (Benz, *Der Vollkommene* 22)¹¹ oziroma

¹⁰ To so besede iz knjige *Pregovorov* (Prg 8,22), ki jih Schelling v okviru svojega teksta nekoliko nenavadno navaja kar brez narekovajev.

¹¹ Navedek je iz poglavja *Von der Menschwerdung Jesus Christi*: v Sofiji »stellt sich der Ungrund dar«. In še: v Sofiji »ist da Principium aus dem ewigen Ungrund eröffnet.« (Prav tam; ta navedek je iz njegovega dela *Von Sechs Theosophischen Punkten*.)

kraj razodetja in/ali rojstva najbolj prvobitnih brezdanjih sil (volje, želje, moči) iz prvobitne kozmične ženskosti. Ona je zdaj večna kozmična Mati vseh bitij, ki po Böhmeju poraja vse stvari iz svoje deviškosti (Luce Irigaray pravi, da je treba deviškost Marije, Jezusove matere, razumeti v duhovnem in ne naravnem smislu; prim. Irigaray, *Marijina skrivnost*¹²). Najpomembnejši od vseh Böhmejevih konceptov pa je za nas njegov koncept maternice (*matrix*). V kozmičnem Jezusu smo videli najvišjo stopnjo Božjega samorazodetja, na kateri se razkrivata tako naša preteklost kot naša prihodnost. Böhme to še radikalizira, ko pokaže na telo (*Leib*) Sofije kot Device Marije in ga poimenuje *kozmična/nebeška maternica* (Benz, *Der Vollkommene* 106). V še bolj radikalnem smislu, in s tem se vračamo k *Clari*, Böhme zdaj pravi: »Prav iz tega razloga je Kristus vzel svojo dušo od ženske kot device in postal človek« (106).¹³ Ta ženska genealogija oziroma njen nastanek znotraj prvobitne maternice je prva kozmična tkanina, ki skrivnostno ogrinja prvotno bivajoče v brezdanjem svetišču, ali prazačetni *okvir*, ki predhodi vsemu bivajočemu in nebivajočemu; tako je kozmična/božja maternica paradigma vsega življenja (hkrati pa tudi predhodnica smrti): »V tem je Marija blagoslovljena med ženami, / da je bila prva po Adamu, / v kateri je bila ta božja maternica razkrita« (109).¹⁴

Za Böhmeja ta božja maternica priča o vzvišenosti ljubezni tako v Sofiji kot tudi v obeh njenih utelešenjih – Devici Mariji, Jezusovi materi, ter samem Jezusu. Prav to je bil razlog, da je Jezus vzel svojo dušo od ženske v njeni popolni duhovni deviškosti – kar bi po mojem mnenju,

¹² Gl. poglavje »Marijino devištvo«. Luce Irigaray se zdi nemogoče verjeti, da bi bilo krščanstvo zasnovano na tako problematičnem dogodku/mitu, kot je prisvajanje Marijinega telesa preko moškega reda/oblasti ali prevlade. Irigarayjeva ima tako za nujno, da je Marija zaščitila in ohranila zase najbolj temeljni znak svoje telesno-duhovne identitete – ohranila je najintimnejši dih (tj. svojo duhovno identiteto, ki jo razumemo tudi kot *navdih* za prihodnost – Jezusov prihod) svoje sedanje in bodoče samostojnosti v in ob sebi. Marija tako po mnenju Irigarayjeve *ni* na razpolago Gospodu na njegovo zahtevo.

¹³ Prav tam: »Darum nahm Christus seine Sele vom Weibe / als von einer Jungfrauen / und ward aber ein Mann.«

¹⁴ Pa tudi, kot je izvirno zapisal Böhme: »Und eben in dieser heiligen Matrice, welche Gottes Wort und Kraft in dem süßen Namen Jesu / in dem Samen MARIAE im Ziel des Bundes wieder erweckte / ward der Schlangen-Gift in der Selen und Fleische zerbrochen.« (Prav tam.) Tudi Feuerbach v čudovitem odlomku izjavi: »Sicer pa prebiva sin kot naravni človek le devet mesecev v zavetju ženskega srca, toda vtisi, ki jih tu sprejme, so neizbrisni; mati se sinu nikoli ne umakne iz čutov in srca.« (Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, prev. Frane Jerman in Božidar Kante, Ljubljana: Slovenska matica, 1982, 149) Prav zato je bilo za Feuerbacha nujno reči tudi, da »je v Bogu nam dano materino srce« (Prav tam.)

in namigu Irigarayjeve, pomenilo natanko v popolni avtonomiji tega praontološkega temelja kot načela maternice.¹⁵ To tudi povezuje – v omejenem in še vedno ne povsem jasnem smislu (ker se nam ta povezava še ni razkrila in ker še ne posedujemo ustrezne kozmološko-ontološke genealogije za to najvišjo gesto ljubezni) – Jezusa z Antigono.¹⁶ To nam zdaj omogoča razumevanje in interpretacijo Schellingovih nekoliko težje razumljivih misli o skrivnosti v brezdanjem ali breztemeljnem (*Ungrund*) naročju vsega bivanja, kjer se skriva tudi *skrivnost ljubezni*. In vendar, od kod potem izhaja ta ljubezen?

Videli smo že, da se samo skozi Kristusovo kozmično navzočnost človeštvo lahko (duhovno-eshatološko) povzdigne tako nad življenje kot smrt in se povrne tako rekoč v stanje absolutnega miru ali indiferece pratemelja (Schelling, *Filozofska raziskovanja* 221), tj. v bivanje onkraj samega življenja in smrti. Skrivnost ljubezni je v tem, da povezuje bitja med seboj oziroma, kot je že povedal naš mislec: »Netemelj pa se deli v dva enako večna začetka, samo zato, da bi lahko oba, ki v njem, kot netemelju, ne moreta biti obenem ali eno, postaneta eno z ljubeznijo« (222–223). Spomnimo se zdaj še enkrat tega izredno pomembnega odlomka v Schellingovih *Filozofskih raziskovanjih*: »Kajti tudi duh še ni najvišje; je samo duh, ali dih ljubezni. Ljubezen pa je najvišje. Ljubezen je tisto, kar je bilo, še preden je bil temelj in obstoječe (kot ločeno), toda še ne kot ljubezen, temveč – kako naj to označimo?« (220).

Šele z Böhmejem lahko tako ponudimo odgovor na to veliko Schellingovo kozmološko-ontološko uganko: prav s pojmom *maternice* kot prvobitnega ovoja bivajočega se lahko torej približamo skrivnosti ljubezni in njenega kozmično-ontološkega preobilja.

Zaključek

Po tem ovinku se končno lahko vrnemo k *Clari*. Odgovoriti moramo še na vprašanje, v kakšnem odnosu je pojem maternice ali praontološki ovoj bivajočega z osrednjimi vprašanji v *Clari*: vprašanji smrti, ontologije žalovanja in s tem povezano superiornostjo ljubezni. Kot smo lahko videli v začetku tega poglavja, Clara izjavi, da je »vez prave božanske ljubezni [...] enako neuničljiva kakor bistvo duše, v katerem temelji, in

¹⁵ »Darum nahm Christus seine Sele vom Weibe / als von einer Jungfrauen / und ward aber ein Mann« (prav tam, 110).

¹⁶ Razodetje Kristusovega bistva iz maternice je tako za nas izjemnega pomena. Z njim lahko razumemo dušo kot *nekus*, kot je ugotovil že Schelling v *Clari*. Tako Hegel kot Irigarayjeva v svojih branjih Sofoklejeve tragedije primerjata Antigono z Jezusom.

enako večna kakor Božja beseda« (Schelling, *Clara* I,9,19). Izpostavil sem že, da so to besede o radikalni bližini v enosti, ki so močnejše celo od smrti. Pri Clari je to tesno povezano s samim bistvom duše in njeno feminino-materinsko (*maternica-Matrice*) genealogijo na eni strani ter radikalno, tako rekoč »materinsko subjektivnostjo« Kristusa na drugi. Skrivnost ljubezni je v – za nas še vedno nedoumljivi ali nedoločljivi – odnosnosti obeh do brezdanje oziroma breztemeljne (pra)kozmične maternice. Bridkost, kot jo ponazarja Jezusov jok za Lazarjem, ali žalost, ki biva v Bogu – prav to povezuje žive z umrlimi, in tudi to predstavljajo Clarina čustva do njenega pokojnega moža. Kar povezuje vse bivajoče (celo onkraj življenja in smrti), pa je ta maternična (matriksialna) *atmosfera ljubezni* oziroma prvobitno mirovanje prve potence [A¹], ki je predhodno celo Bogu. Je nastajanje in razodevanje (*dihanje?*) Boga kot spominjanja v maternici bivajočega – vse do same smrti.¹⁷

To mirno ali miroljubno vzdušje ljubezni, ki vlada nad samim življenjem in smrtjo, je napredovanje k idealni komunikaciji med smrtniki in hkrati eshatološko znamenje božjega preobilja. *Clara* je razprava o komunikaciji – najprej med samimi smrtniki, a tudi med živečimi (»duhovi«) in pokojnimi. Je iskanje čiste odnosnosti onkraj vsakršnih materialno-spiritualnih ločnic. Takšna idealna in jasna komunikacija bi – v skladu z interpretacijo Alexandra Graua (Grau 608 isl.), in to ni dobra novica (*eu-angelium*) – bila mogoča samo v območju smrti; toda obenem – in ta misel nas vedno znova lahko vrača v območje živih – vemo, da posedujemo *dušo*, ki nam kot *neksus* omogoča razumevanje že prvih jasnih namigov te čiste intersubjektivnosti.

¹⁷ Prim. Wirth 2: »V *Filozofskih raziskovanjih o bistvu človeške svobode* iz leta 1809, morebiti svojem najdrznejšem delu in zagotovo enem od zakladov nemške filozofske tradicije 19. stoletja, je Schelling govoril o 'enosti in konspiraciji', o *Konspiration* [I/7, 391; v slovenski izdaji 204]. Ko nekaj ali nekdo izstopi iz konspiracije, ga razžarita bolezen in vročina, kot da 'ga žge notranji žar'. Schelling je uporabljal nemško besedo latinskega izvora *Konspiration*, ki izhaja iz *conspiro*, diham ali piham skupaj. *Spīro*, diham, je povezan s *spīritus* (nemški *Geist*) v pomenu duha, toda tudi diha. *Geist* je napredovanje diference, je A³, je izdihovanje iz temnega brezna narave v formo in istočasno vdihovanje tega temelja, umik stvari od samih sebe. Konspiracija je istočasno izdihovanje in vdihovanje, in vsaka stvar narave je obenem vdihnjena/navdahnjena in izdihnjena/preminevajoča. Temu pravim konspiracija življenja, se pravi življenje onkraj in znotraj življenja in smrti.«

LITERATURA

- Benz, Ernst. *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.
- Butler, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?*. London / New York: Verso, 2010.
- Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *Dar smrti*. Prev. Saša Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004.
- Feuerbach, Ludwig. »Über Spiritualismus und Materialismus«. *Kritiken und Abhandlungen* III, 1844-1866. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Friedrich Schlegel's *Lucinde and the Fragments*. Prev. P. Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.
- F.W.J von Schellings sämtliche Werke*. Ur. K. F. A. Schelling. Stuttgart: J. G. Cotta, 1856–1961.
- Grau, Alexander. »Clara: Über Schellings gleichnamiges Fragment«. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51:4 (1997): 590–610.
- Holmes, Emily A. *Flesh Made Word: Medieval Women Mystics, Writing, and the Incarnation*. Waco, TX: Baylor University Press 2013.
- Irigaray, Luce. *The Way of Love*. London: Continuum, 2002.
- — —. *Marijina skrivnost*. Novo mesto: Goga, 2012.
- Marion, Jean-Luc. *The Erotic Phenomenon* Prev. E. Lewis. Chicago & London: The University of Chicago Press 2007.
- Schelling, F. W. J. *Clara, or, On Nature's Connection to the Spirit World*. Prev. F. Steinkamp. Albany: SUNY Press, 2002.
- — —. »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njim povezani«. *Izbrani spisi*. Prev. Doris Debenjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.
- — —. »Vekovi sveta« (drugi osnutek, 1813). *Izbrani spisi*. Prev. Doris Debenjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1986.
- Schelling Now: Contemporary Readings*. Ur. Jason M. Wirth. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Schlegel, Friedrich von. *Lucinde: ein Roman*. Stuttgart: Reclam, 1973.
- Steinkamp, Fiona. »Schelling's Clara – Editors' Obscurity«. *Journal of English and Germanic Philology* 2002: 478–496.
- Wirth, Jason M. *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Life*. Albany, NY: SUNY Press, 2003.

Schelling's *Clara*: Sketches for the Ontology of Love

Keywords: German philosophy / philosophical novel / Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Clara* / love / death / mourning / philosophical interpretations / Böhme, Jacob

The paper deals with Schelling's dialogue *Clara*. *Clara* is among less frequently read and interpreted works of world philosophical literature. The aim of the paper is to reveal the inadequate thematization of love in western thought by putting to the fore the questions of femininity, the relationship between the living and the dead, and the connections we preserve with the departed through the "ontology of mourning." *Clara* proves to be one of the key philosophical/literary texts in terms of establishment and thematization of the "new ontology of love."

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 1Schelling F. W. J.