

JAREM RAZUMEVANJA

Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki

Znano je, da se je Heidegger že zgodaj začel ukvarjati s problemom tradicionalne hermenevtike. Besedo »hermenevtika« je spoznal – kot pravi sam v pogovoru s svojim japonskim prijateljem – še za časa svojega študija teologije. Med tem študijem je prišel na površje problem odnosa med besedo Svetega pisma in spekulativim mišljenjem oziroma med »jezikom« in »bitjo«. V omenjenem pogovoru se je izkazalo, da njegovo poznavanje hermenevtike ni utemeljeno samo v tem, ampak hkrati izhaja iz njegovega študija Schleiermacherjeve in Diltheyeve hermenevtike. In Heidegger dodaja, da je bil ta »izvor« (»Her-kunft«) za njegovo lastno mišljenje »prihodnost« (»Zu-kunft«).¹ Schleiermacherjevo hermenevtiko omenja Heidegger še enkrat, v svojem delu *Ontologija – Hermenevtika faktičnosti*, kjer poudarja metodološki značaj Schleiermacherjeve hermenevtike, ki zaradi tega ne more zadostiti izvornemu namenu njegove hermenevtike faktičnosti.² Z izdajo 60. zvezka Heideggrovih zbranih del z naslovom *Fenomenologija religioznega življenja*³ se pojavlja Schleiermacher v povsem novi luči, in to iz enega *skritega* in enega *očitnega*

283

¹ Prim. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a.M. 1985, str. 91.

² Prim. M. HEIDEGGER, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt a.M. 1988, str. 9 in naprej.

³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Frankfurt a.M. 1995 (v nadaljevanju navajano kot GA 60).

razloga. Na nekem mestu govori Heidegger o »besu razumevanja« (»Wut des Verstehens«), ne da bi omenjal izvor te besede. Ta beseda izhaja iz Schleiermacherja, natančneje iz njegovih *Govorov o religiji* (*Reden über die Religion*), torej iz njegovega »predhermenevtičnega« obdobja. V prvem delu svojega prispevka bom zato skušal odgovoriti, kaj ta beseda pomeni tako pri Heideggru kot pri Schleiermacherju in v kakšni zvezi jo oba uporabljata.

Očitni razlog za sopostavljanje teh mislecev leži v dejstvu, da se Heidegger v tretjem delu *Fenomenologije religioznega življenja* izrecno spopada s Schleiermacherjevimi pojmovanji religije, podanimi v njegovih *Govorih o religiji* in v prvem zvezku njegovega dela *Krščanska vera po načelih evangeličanske cerkve* (*Christliche Glaube nach den Prinzipien der Evangelischen Kirche*). V drugem delu bom skušal preučiti, kakšno vlogo igra Schleiermacherjev nauk o religioznem doživetju pri Heideggrovi *fenomenologiji religije* oziroma pri njegovi hermenevtiki faktičnosti v celoti.

Ta dva primera nam hkrati pokažeta, da je Heidegger poznal Schleiermacherjevo mišljenje ne le iz svojega študija hermenevtike, ampak je poznal tudi njegove predhermenevtične spise iz filozofije religije, in to v času, ko je sam iskal svoj pristop do religije⁴ in po drugi strani do svoje lastne hermenevtično-filozofske pozicije, ki je dobila kasneje odločilno obeležje v *Biti in času*.

284

1. Fenomen historičnega in faktična življenjska izkušnja

V tretjem poglavju prvega dela svoje *Fenomenologije religioznega življenja* obravnava Heidegger fenomen historičnega, in to v povezavi z naslovom tega dela, ki se glasi »Uvod v fenomenologijo religije«. Gre torej za to, da razumemo fenomene »uvoda«, »fenomenologije« in »religije« historično oziroma da odgovorimo na vprašanje, »v kolikšni meri lahko fenomene, ki nas obkrožajo, karakteriziramo kot historične« (*GA 60*, 31). Historično implicira nekaj časovnega, kar se daje in kaže iz same izkušnje časovnega. Zato ne more postati »predmet« znanosti, saj je »znanost sklop brezčasno veljavnih stavkov«

⁴ Predavanja, objavljena v *GA 60*, so nastala na vzpodbudo Edmunda Husserla, ki je za Heideggra upal, da bo »prišel na pot fenomenologije religije in tako dosegel vrhunec fenomenologije«. Prim. HUGO ORT, »Edith Stein und Freiburg«, v: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposion, Eichstatt 1991*, izd. R. Luzius Fetz, M. Rath in P. Schulz, *Phänomenologische Forschungen*, zv. 26/27, Freiburg/München 1993, str. 120–121.

(GA 60, 31). Toda tudi za tradicionalno filozofijo oziroma religijo, ki »išče nekaj večno veljavnega«, bi bilo lahko historično nekaj ravnodušnega.

Kje torej leži točka, kjer historično in filozofija oziroma religija medsebojno nista več ravnodušna, ampak se povežeta v sklop, kjer bi lahko historično prineslo smisel filozofiji in religiji?

To vprašanje se za Heideggra spremeni v *vprašanje samorazumevanja filozofije*: ali ta izvira – po svojem samorazumevanju – iz večno veljavnega ali iz česa drugega? Če bi imela filozofija za svoj »predmet« večno veljavno, potem nikoli ne bi mogla razumeti same sebe: bila bi ravnodušna do same sebe.

In kaj zdaj pomeni *filozofiranje*?

Filozofiranje *razume samo sebe v faktnem samoizvrševanju (Selbstvollzug)*, torej v izkušnji, ki se ji hkrati reče življenje. Tako Heidegger poudarja, »da filozofija izhaja iz faktnice življenjske izkušnje. In potem v tej faktni življenjski izkušnji uhaja nazaj v to izkušnjo samo. Pojem faktnice življenjske izkušnje je tu fundamentalen« (GA 60, 8).

285

Kaj izkuša ta »faktna življenjska izkušnja«, ki je za Heideggra »fundamentalna«, ker iz nje izvira samo filozofiranje?

Izkuša, da izhaja iz faktnosti življenja in zopet uhaja nazaj vanjo. In s tem izhajanjem in uhajanjem je filozofija sama »dejanska«, izkuša, da izkuša izkusljivo in skozi to sebe samo; izkuša, da »živi« prav tako kot življenje, ki ga v tem življenju izkuša. »'Izkušanje' ne pomeni 'jemanje na znanje', ampak spoprijemanje z uveljavljenimi oblikami izkušnega. To ima tako pasiven kot aktiven smisel. 'Faktno' ne pomeni naravno dejanskega, vzročno določenega, stvarno dejanskega... [Pojem 'faktnega'] je razumljiv le iz pojma 'historičnega'.« (GA 60, 9)

Šele od tod je razumljivo, zakaj Heidegger obravnava filozofijo in religijo kot historična fenomena: izvirata iz faktnice življenjske izkušnje in v njej uhajata nazaj vanjo. Historično postane v filozofiji in religiji vodilno in odločilno. Filozofija in religija ne moreta biti ravnodušni do tega, da ima lahko historično za njiju edino in zadnjo veljavnost. Historično za Heideggra ni to, kar nastaja in mineva, ampak, kot pravi: »Mi menimo tisto historično tako, kakor nas

srečuje v življenju» (GA 60, 32). Historično se pojavlja v »kako« srečanja, namreč kot »neposredna življenjskost«. Tako izgubi običajni »historični« karakter – za Heideggra je to »neposredna življenjskost«, zaradi katere je izkušnja sploh mogoča.

Tako razumljeno historično nima ničesar skupnega s tradicionalno filozofijo zgodovine. V dosedanem mišljenju zgodovine je šlo za to, da se »naša sedanja kultura odlikuje pred drugimi« (GA 60, 33), pri čemer je življenje kot tako, onstran kulturnih, svetovnonazorskih in historičnih tipizacij in tako imenovane »historične zavesti«, v svoji pravi historičnosti, tj. v svoji neposredni življenjskosti ostalo skrito in pozabljeno. Zato Heidegger pravi: »Historično je torej moč, proti kateri se skuša življenje uveljaviti.« (GA 60, 33)

Historičnost življenja se mora uveljaviti nasproti historičnemu mišljenju, nasproti njegovi »moči«, ki zvaja na sebe tisto pravo historično, namreč faktično življenjsko izkušnjo. Ta volja naše kulture, da vse druge »kulturne oblike« faktičnega življenja razume kot »svoje« in jih s tem hkrati nevtralizira, izvorno pripada našemu historičnemu mišljenju, ki je v svojem notranjem bistvu *brezzgodovinsko*. Brezzgodovinsko je, ker ne izvira iz faktične življenjske izkušnje, ampak iz historične zavesti, da lahko, izhajajoč od samega sebe, izpolni to pravo historično, življenje nasploh, s svojim »smislom«, svojo »teleologijo« in svojo »umnostjo«.

286

In zdaj prihajamo do točke, kjer Heidegger govori o »besu razumevanja« kot o prepričanju historične zavesti o njeni odlikovanosti pred samim življenjem in iz njega izhajajočimi zgodovinami: »Odtod današnji bes razumevanja duhovnih oblik, bes tipiziranja življenjskih form, kulturnih obdobij, ki sega vse do vere, da je s tem doseženo tisto poslednje. Človek v tem miruje in se veseli mnogovrstnosti življenja in njegovih oblik. V tej panarhiji razumevanja prihaja historična zavest sedanosti do svojega najostrejšega izraza. V tem smislu historično izpolnjuje (današnje) življenje. Kar pa se ponuja kot logika in metodologija zgodovine, nima s to živečo zgodovinskostjo, ki se je tako rekoč zajedla v naše bivanje (Dasein), nobenega stika.« (GA 60, 33)

Boj življenja proti historičnemu pomeni v tem oziru boj proti besu razumevanja historičnega mišljenja (tu misli Heidegger na Dilttheya in Troeltscha), ki onemogoči vsako samorazumevanje iz faktične življenjske izkušnje, v kateri se pravo historično sploh dogaja. Razumevanje, ki je pogojeno s tipizirajočim,

klasificirajočim in nivelizirajočim besom razumevanja historičnega mišljenja, ni nobeno razumevanje, ampak seberepoznavanje-v-drugem, pri čemer ostaja to drugo, življenje v celoti, popolnoma nerazumljivo.

Bes razumevanja je volja, da bi faktičnemu življenju v celoti dali »mero« in »vrednost«, ki sami ne izvirata iz tega življenja. To je v zahodnem mišljenju prevladujoča moč *postavljanja vrednot, dajanja mere*, ki ima svoj temelj v vladajoči »historični« zavesti. Historična zavest je za Heideggra izraz *zaskrbljenosti za zagotavljanje človekovega bivanja (Dasein)*, in to na tak način, da to zagotavljanje ne izvira iz življenja, ampak iz zgodovinskih principov takšnega »evropskega« življenja.

Vrnitev k izvorni življenjski izkušnji pelje evropsko tubit v skrajno nevarnost, namreč tja, kjer principi njenega življenja niso več nekaj večno veljavnega, ampak doživljajo najglobljo negotovost. V tej popolni izgubi gotovosti evropske tubiti bi lahko po Heideggru vzniknila gotovost tubiti nasploh iz največje stiske (kar srečamo spet pri poznem Heideggru).

Ne da bi to podrobneje obravnaval, bi vendarle želel opozoriti, da temelji po Heideggru bes razumevanja v volji evropskega človeka, da zaradi zagotavljanja lastne tubiti uredi in razloži faktično življenje kot tako po lastnih principih, da mu s tem da mero in vrednost in tako vsako drugo tubit izroči popolni negotovosti. Po drugi strani je ta bes razumevanja – z vidika hermenevtike – *bes napačnega razumevanja*, namreč v tem smislu, da vse, kar je treba razumeti, izgine iz razumevanja. Tako razumevanje v vsem razumljenem prepoznava sebe, pri čemer je samo razumljeno obsojeno na zatiranje. To zatiranje pa je dejansko samozatiranje, ker v njem razumevajoči ne pride do samorazumevanja, ampak le do spoznanja veljavnosti principa razumevanja, ki sploh ne pripada ne njemu ne njegovemu življenju. Ta moč je nekaj nadčasovnega in brezzgodovinskega – je to, kar skozi razumevajočega in skozi to, kar se razumeva, razlaga samo sebe, absolut kot večno veljavno, ki je ravnodušno do historičnega in do faktično živečega. Ta ravnodušnost do faktičnega življenja in njegove zgodovinskosti je hkrati ravnodušnost do drugega in do lastne tubiti, je ontološka nezaskrbljenost, ki določa usodo zahodnega človeka in na temelju katere je metafizično mišljenje sploh sposobno v vse in v samega sebe interpretirati ta zanj vedno veljavni princip. Drugi postane polje in horizont udejanjanja tega besa.

To je točka, na kateri lahko izpeljemo prehod h *Govorom o religiji* Friedricha Schleiermacherja. V svojem tretjem govoru »O vzgoji za religijo« (»Über die Bildung zur Religion«) Schleiermacher pravi: »Kar lahko v kakem človeku učinkuje z večšino in tujo dejavnostjo, je samo to, da mu sporočite svoje predstave in naredite iz njega skladišče svojih idej ...« (*ÜdR 1799*,⁵ 138, 249–250)

Narediti iz drugega »skladišče« svojih idej hkrati pomeni – s hermenevtičnega vidika – narediti drugega popolnoma razumljivega, saj ni nič drugega kot to »skladišče« mojih idej. Je to, kar sem jaz položil vanj, kar sem njegovega razložil na podlagi teh idej. On preneha biti drugi. Je zbirka mojih idej in predstav – *skladišče mojega*. Postane moje lastno samotolmačenje in samopredstavljanje skozenj. Ta bes razumevanja onemogoča razvijanje »smisla« tako za drugo kot za neskončno ali, kot pravi Schleiermacher: »Z bolečino vsakodnevno gledam, kako bes razumevanja ne dopušča pojavljanja smisla in kako se vse združi, da bi vezalo človeka na končno, in to na zelo majhno točko tega, s tem pa mu, kolikor daleč je mogoče, umakne spred oči neskončno.« (*ÜdR 1799*, 144, 252)

288 Očitno tu Schleiermacher – za razliko od Heidegggra – ponovno vpeljuje v igro metafizični princip, neskončno, ki je zopet lahko podvrženo vsem Heideggrovim očitkom. Ta razlika ni predmet te razprave, čeprav je fundamentalno filozofska. Mnogo pomembnejši je namreč Schleiermacherjev uvid, da bes razumevanja ne dopušča pojavljanja smisla »za nekaj nasploh«. In po drugi strani spoznanje, da nima ta bes nobene zveze z izvornim, v faktični življenjski izkušnji utemeljenim razumevanjem.

Kot smo videli zgoraj, je bes razumevanja v volji, da bi naredili iz drugega skladišče svojih lastnih idej in predstav. Ta uvid ima univerzalno hermenevtično veljavnost: tu gre za drugega, ne glede na to, ali je ta drugi življenje, drugi človek, Bog, ali neskončno. Bes razumevanja pravi: kjer pride na dan razumevanje drugega, tam mora samo drugo izginiti in biti zatrito – v tem bi si lahko bila Schleiermacher in Heidegger enotna nasproti Heglu in historizmu. To je tista nezaskrbljenost za drugo tubit, ki kot volja dajanja mere in postavljanja vrednot od začetka bistveno in usodno določa zahodno oziroma

⁵ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, v: *Kritische Gesamtausgabe* (navajano kot *KGA*) I, 2, izd. Günther Meckenstock, Berlin/New York 1984 (navajano kot *ÜdR 1799*).

evropsko tubit. Ta volja *hoče* iz drugega v celoti narediti skladišče svojih idej. Bes razumevanja ne dopušča pojavljanja *smisla za drugo*. Kaj natančneje ta bes pomeni, pojasnjuje Schleiermacher v drugi izdaji svojih *Govorov o religiji*: »Z bolečino vsakodnevno gledam, kako bes preračunavanja (Berechnen) in pojasnjevanja (Erklären) ne dopušča pojavljanja smisla ...« (KGA I, 12, 25–30/156)⁶

Šele v tem stavku se razkrije, kakšne vrste razumevanje kritizirata Heidegger in Schleiermacher: zveni tako, kot da bi bila *kontroverza pojasnjevanje–razumevanje* postavljena že tukaj. Kjer se pojavi »bes preračunavanja in pojasnjevanja«, izgine smisel. Zato hoteti vse preračunati in pojasniti pomeni: vse meriti po enem principu, ki vse obvladuje in prežema, ki pa vsemu temu izvorno ne pripada. Naloga mišljenja je torej v tem, da se osvobodi tega besa in da s tem razvije smisel za to, kar je za mišljenje, v čemer mišljenje prihaja do lastnega samorazodevanja in samorazlaganja in na ta način odločilno vodi in določa samo razumevanje. To nalogo je uvidel tudi zgodnji Schleiermacher: »... toda človek je ostal vseeno bolj prepuščen samemu sebi in je lažje našel pravosmiselno, nepokvarjeno čud, ki se je znala osvoboditi jarma razumevanja in disputiranja, v kasnejših letih pa izhod iz tega labirinta.« (ÜdR 1799, 146–147/253)

289

»Jarem razumevanja in disputiranja« pomeni nemoč novoveškega transcendentnega subjekta, da bi v svoji volji vse postavil v bivanje (Dasein) in pojasnil kot bivajoče, da bi se osvobodil »žgečkanja tuhtanja in mozganja« (KGA I, 12, str. 150/158) oziroma nagona preračunavanja in pojasnjevanja, da bi sploh dopustil to, kar je za mišljenje (Zu-denkende), kar je – tako za Heideggerja⁷ kot tudi za Schleiermacherja – Bog.

S svojim govorom o »besu razumevanja« zgodnji Schleiermacher ne zastopa »antihermenevtične« pozicije, kot denimo meni Jochen Hörisch,⁸ ampak po-

⁶ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an Gebildeten unter ihren Verächtern*, 2.–4. Auflage, v: KGA I, 12, izd. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1995 (navajano kot KGA I, 12)

⁷ Rainer Thurnher je v svojem članku zelo prepričljivo pokazal, da pri Heideggerju ne gre le za razlaganje biti bivajočega v celoti, ampak hkrati in bistveno tudi za razlaganje biti »ne-človeškega«, Boga, Őtov. Prim. R. THURNHER, »Hermeneutik und Verstehen in Heideggers 'Sein und Zeit'«, v: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, zv. XXVIII/XXIX, Salzburg 1983/84, str. 103.

⁸ To stališče Hörisch zastruje do prepričanja, da se religioznost *Govorov* in kasnejša Schleiermacherjeva hermenevtika izključujeta. Prim. J. HÖRISCH, *Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 21998, str. 56. Da ta teza ne zasluži nikakršne pozornosti, oziroma da gre že

skuša poudariti razliko med pojasnjevanjem in filozofskim razumevanjem, ki izvira iz stvari same. »Glavna stvar pa je, da morate vse pojasniti z razčlenjevanjem in s tem pojasnjevanjem ste popolnoma ogoljufani za svoj smisel; kajti tako, kot to pojasnjevanje poteka, je smislu naravnost nasprotno. Smisel išče predmete samodejno, gre jim naproti in se ponuja njihovim objemom; sporoča jim nekaj, kar jih zopet označuje kot njegovo lastnino, kot njegovo delo; želi najti in se pustiti najti; tisto pojasnjevanje pa ne ve ničesar o tem živem osvajanju, o tej svetleči resnici in tem izumiteljskem duhu v otroškem zoru.« (KGA I, 12, 151/159)

Pojasnjevanje je torej za Schleiermacherja to razčlenjevanje izvorno nedeljena smisla vsega, razumevanje v hermenevtičnem smislu pa nasprotno pomeni izhajanje iz smisla in v njem uhajanje nazaj v to izvorno izhajanje – kot je to prej izrazil Heidegger: smisel »želi najti in se pustiti najti«, mi smo od njega »iznajdeni« in v njem »najdeni«. Ta izvorna razpoložljivost smisla nam sploh omogoča, da najdemo neki smisel s *sebedopuščanjem smisla*. To *smiselno razumevanje* postane zdaj pri Heideggru in Schleiermacherju mogoče na temelju »faktične življenjske izkušnje«: pri Schleiermacherju je to »živi pogovor z rečmi« (KGA I, 12, 152/159), v katerem je razumevajoči najden od smisla (pasivno) in s pomočjo te »najdenosti« sploh (aktivno) »najde« smisel, pri Heideggru pa je ta življenjska izkušnja »več kot zgolj na znanje jemajoča izkušnja, pomeni v celoti aktiven in pasiven položaj človeka do sveta« (GA 60, 11), v katerem svet eksistira kot svet, ne kot »objekt«. Drugega je treba razumeti v njegovi drugosti, ne kot *odpad od mojega*.

290

Zaradi besa razumevanja kot besa pojasnjevanja postane – prek razčlenjevanja, tipiziranja in klasificiranja – ta izvorna enotnost sveta faktične življenjske

v govorih za kritiko spekulativnega, pojmujočega in pojasnjujočega, z eno besedo, *transcendentalnega* uma, pokaže natančnejša analiza temeljnih stališč *Govorov, Krščanske vere* in same hermenevtike. Hörisch izhaja iz napačne predpostavke, da je razumevanje tisto tretje oziroma posrednik med neposredno vednostjo pobožnega samozavedanja, ki izvira iz preprostega občutja odvisnosti, in posredovane jaz-zavesti. »Temna slutnja«, »divinacija«, »občutje« itd. niso obstoječe in posredujoče tretje, ampak individualna tubit neskončnega, tistega, kar sploh omogoča razumevanje. Sicer hermenevtika ne bi mogla najti mesta v Schleiermacherjevi *Kratki predstavivi teološkega študija (Kurzen Darstellung des theologischen Studiums)*, da njegove etike sploh ne omenjamo. O tem prim. npr. BERNHARD BILLY BUTZKE, »Schleiermachers hermeneutisches Prinzip im Zusammenhang mit seiner 'Glaubenslehre', am Beispiel ausgewählter Festtagspredigten«, v: *Internationaler Schleiermacher Kongreß 1984*, zv. 1,2, izd. Kurt-Victor Selge, Berlin-New York 1985. O kritiki Hörischevih stališč prim. GUNTER SCHOLZ, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995, str. 93, posebej op. 2.

izkušnje predmet regionalnih ontologij, v katerih se pojavlja kot raznolikost mrtvih spoznavnoteoretskih dejstev. Ta »spoznavnoteoretsko dotakljiva slojevitost in razvrstitev« sveta bi bila za Heideggra »že posilstvo« (*GA 60*, 11–12) – jarem, ki se mu znanost in metafizika *nočeta izogniti*. V tej prvi točki vidimo pomembno približevanje med Heideggrom in Schleiermacherjem, ki sta prav skozi to kritiko našla lastno pot do hermenevtike, usmerjene v svet življenja in izkušnje. Zdaj pa je čas, da si ogledamo, kje se njuni poti križata in hkrati razlikujeta.

2. Bistvo religije

Heidegger skuša v omenjenem delu prek vrnitve k svetu faktične življenjske izkušnje najti pristop k fenomenu religije. Filozofije oziroma fenomenologije religije po Heideggru ne moremo utemeljiti niti psihološko, niti spoznavnoteoretsko, niti zgodovinsko-filozofsko. To velja tudi za »metafiziko«, saj njen poskus skiciranja filozofije religije ni določen »glede na samo religijo, ampak glede na pojem filozofije, in sicer glede na znanstveni pojem« (*GA 60*, 28). To dojemanje religije je torej pod jarmom in besom vse pojasnjujočega znanstvenega pojma. Šele z vračanjem k »faktični življenjski izkušnji« postane mogoče to, kar Heidegger označuje kot »fenomenologijo religije«.

291

Izhajajoč iz te izkušnje se lahko po »fenomenu« povprašamo v treh smereh:

»1. glede na izvorni 'kaj', ki je v njem izkušan (*vsebina*),

2. glede na izvorni 'kako', v katerem je izkušan (*odnos*),

3. glede na izvorni 'kako', v katerem se *izvršuje* smisel odnosa (*izvrševanje*) ... 'Fenomen' je smiselna celota glede na te tri smeri. 'Fenomenologija' je eksplikacija te smiselne celote, daje 'λόγος' fenomena, 'λόγος' v smislu 'verbum internum' (ne v smislu logiziranja).« (*GA 60*, 63)

In ko Heidegger pravi, da »fenomenologija ni predznanost filozofije, ampak sama filozofija« (*GA 60*, 22), to pomeni, da je filozofija religije mogoča samo kot fenomenologija religije, kot »verbum internum« fenomena »religije«. Po »religiji« kot fenomenu se Heidegger sprašuje glede na njeno *izvorno* »vsebino«, »odnos« in »izvrševanje«, pri čemer »izvorno« zanj pomeni: izhajajoč

iz »prakrščanske religioznosti« oziroma iz tega, iz česar izvira religija in v kar se ponovno vrača:

»1. Prakrščanska religioznost je v prakrščanski življenjski izkušnji in je ona sama.

2. Faktična življenjska izkušnja je historična. Krščanska religioznost živi časovnost kot tako.« (GA 60, 80).

Ta »obrat« v Heideggrovem mišljenju religije mu utre pot k destruktiji zgodovine dosedanjih dojemanj religije, ki jo izpeljuje na odločilnih postajah, kot so Pavel, Avguštin in Mojster Eckhart. Na koncu pride do drugega Schleiermacherjevega govora z naslovom »O bistvu religije«. Ta govor je zanj zanimiv zato, ker tam s Schleiermacherjem uvidi »nujnost fenomenološke »zaustavitve« ob religioznem doživetju (GA 60, 319). Religiozno doživetje (Erlebnis), pri Schleiermacherju občutje (Gefühl), je to, kar človeka zopet pripelje k izvorni življenjski izkušnji onkraj besa razumevanja. Da bi to pokazal, izbere Heidegger iz tega drugega govora posebej pomembno mesto (navajam ga v celoti): »Kajti k še naprej oblikujočemu se nasprotju novega časa nasproti staremu spada, da eden ni nikjer več eno, ampak je vsak vse. In zato je – tako kot so izobrazena ljudstva odprla tako vsestranski promet med seboj, da njihov lastni način mišljenja (Sinnesart) v posameznih momentih življenja ne izstopa več nepomešano, – tudi znotraj človeške narave zasnovana tako razširjena in izpopolnjena družabnost, da tudi to, kar bi mogli ločiti v opazovanju kot posamezen talent in sposobnost, ravno v tej zaprtosti vendarle nikakor ne proizvede svojega dela; ampak jaz to presojam v celoti, se razume, vsakdo se kaže ob vsakem opraviilu vzgiban in prežet z ustrežljivo ljubeznijo in podporo drugih, tako da Vi zdaj v vsakem delu najdete vse, in zadovoljni bi morali biti že, če Vam v tej povezavi uspe samo razločiti vladajočo ustvarjalno silo. Zato lahko zdaj vsako dejavnost duha vsakdo razume samo toliko, kolikor jo lahko hkrati najde in uzre v samem sebi.« (KGA I, 12, str. 173–174/42)

Zakaj vidi Heidegger v teh Schleiermacherjevih besedah »nujnost fenomenološke zaustavitve ob religioznem doživetju«?

Odgovor na to je treba iskati v značaju samega religioznega doživetja. To za Heideggra ni »teoretično« v smislu »θεωρητικόν«, kar je zanj identično z »racionaliziranjem«, v katerem prihaja do izraza bes razumevanja. Zato tudi ne

gre za »vrednostno doživetje« (»Werterlebnis«), ampak za to, kar »netemat-sko« motivira mišljenje, za prizadetost lastne tubiti, ki ne more razpolagati s tem, kar jo prizadeva.

Religiozno občutje, ki je temelj Schleiermacherjeve filozofije religije, kaže po Heideggru najprej »nasprotje vere do morale in metafizike, pobožnosti do nrvnosti« (GA 60, 319), kajti »motivirano« je z lastno tubitjo in z ničimer drugim. *Metafizična* in *moralna* vrsta mišljenja religije se pojavljata za Heideggra kot temeljna modusa tistega besa razumevanja, ki razlaga religijo iz lastne motivacije in po lastnem merilu. Metafizika tolmači smisel krščanske religioznosti po meri nadčutnega principa, kar pomeni, da razlaga religijo po vodilu *filozofske predstave* o tem, kar je zanjo najnižje od vsega. *Moralni* način mišljenja opazuje religioznost po vodilu *postavljanja vrednot*, ki izvira iz te temeljne metafizične predstave in se po njej ravna. To osnovno tendenco, razvito pod vplivom Kanta,⁹ najde Heidegger pri Heglu, za čigar »celotni nadaljnji duhovni razvoj« ostaja religija »kot sredstvo« (GA 60, 328) odločilnega pomena.

Schleiermacher se že v svojih *Govorih* obrne proti tej osnovni tendenci svojega časa. V metafiziki vidi dva navidezno nasprotujoča si toka, materializem in spekulativno filozofijo, ki tako samo »božanstvo« kot tudi človekovo tubit opazujeta v tej napetosti in se čutita prisiljena »razdvojiti se v neskončno«. »Vsaka človeška duša je – do tega nas pripeljejo tako njena prehodna dejanja kot tudi notranje posebnosti njene tubiti – samo proizvod dveh nasprotnih nagonov. Eden je težnja, da k sebi potegne vse, kar jo obdaja, da to vplete v svoje lastno življenje in da to, kjer je mogoče, popolnoma vsesa v svoje notranje bistvo. Drugi je hrepenenje lastnega notranjega sestva, da se od znotraj razširi vedno dlje, da s tem prežame vse, da to sporoči vsem in da se samo nikoli ne izčrpa.« (KGA I, 2, str. 191)

Ta dva nagona, »nespremenljivi zakon« repulzije in atrakcije in zakon vseprežemajočega duha, sta utemeljujoča metafizična principa, po katerih razlagamo tako religijo (samo božanstvo) kot tudi človekovo tubit, in v tej shemi tolmačenja dobivata smisel. Nagon duha je še bolj univerzalen – vse hoče

⁹ »Odločilni Kantov vpliv, ki od vsega začetka izključuje neposredni odnos, utemeljen na izvorni doživljajski povezavi s Svetim. Moralnost je vodilni cilj, religija je takoj degradirana v sredstvo.« (GA 60, 328)

»prežeti, vse izpolniti z umom in svobodo« (*KGA I*, 2, str. 191),¹⁰ pri čemer to izpolnjevanje izvira iz tistega besa razumevanja, ki *želi* drugo tubit in samo religijo prepustiti brezskrbnosti, v kateri je religija samo predmet volje, ki postavlja bit in vrednote. S tem prihajamo do moralizirajočega napačnega razlaganja religije: »In kaj dela Vaša morala? Iz človekove narave in njegovega odnosa do univerzuma razvija sistem dolžnosti, z neomejeno oblastjo ukazuje in prepoveduje dejanja. Tudi tega si torej religija ne sme drzniti, za izpeljevanje dolžnosti ne sme uporabljati univerzuma, ne sme vsebovati nobenega kodeksa zakonov.« (*KGA I*, 2, str. 208)

Tu vidimo, da religija v obeh osnovnih tendencah fungira kot *sredstvo*; izhajata namreč iz utemeljujoče *filozofske* predstave, ki je za religijo in njeno razumevanje vodilo postavljanja mere in vrednote. Schleiermacher opazi to že pred Heideggrom in izrecno obrne stvar s tem, ko pravi, »da je religija tisto najvišje v filozofiji, metafizika in morala pa sta le njena podrejena odseka«. (*KGA I*, 2, str. 209)¹¹

294

Na tem ozadju lahko tudi razumemo, zakaj religija za Heideggra kot tudi za Schleiermacherja ni niti *vrsta mišljenja* niti *teoretska tvorba* niti *način delovanja* niti *praktični fenomen* in zakaj je v nasprotju z metafiziko in moralo (prim. *GA 60*, 319). Oba načina mišljenja sta *motivirana* z vladajočo filozofsko predstavo, ki postavlja bit in vrednote, ne pa z religijo ali izvorno faktično življenjsko izkušnjo same lastne religioznosti. Biti pri stvari religije motiviran z ničemer drugim kot s svojo lastno tubitjo zato pomeni: v lastni tubiti *izvrševati* zaskrbljenost za lastno religioznost in šele v tem izvrševanju – pred vsakim postavljanjem biti in vrednot – izkušati pravi smisel lastne religioznosti. To je edina motivacija in zaskrbljenost religiozne tubiti in *pravi* »predmet« stvára ustrezne fenomenologije religije.

To je za Heideggra izhodišče resnične religioznosti. »Religija,« pravi Heidegger namigujoč na Schleiermacherja, »se torej odpoveduje takim preten-

¹⁰ Na nekem drugem mestu se Schleiermacher še ostreje obrača proti metafiziki transcendentalno-filozofskega kova: »Kaj dela Vaša metafizika ali – če nočete ničesar vedeti o zastarelem imenu, ki Vam je preveč historično – Vaša transcendentalna filozofija? Klasificira univerzum in ga deli na takšna in drugačna bitja, raziskuje razloge tega, kar je tu, in deducira nujnost dejanskega, iz same sebe razpreda realnost sveta in njegove zakone« (*KGA I*, 2, str. 208).

¹¹ Za primerjavo bi lahko uporabili tudi Heideggrovo izjavo o Troeltschevi filozofiji religije: »Tu torej filozofija religije ni določena po sami religiji, ampak po določenem pojmu filozofije ...« (*GA 60*, 28).

zijam in daje nazaj vse, kar si je od tam sposodila ali kar ji je bilo od tam vsiljenega, da bi tako 'pravilno določila razodevanje in prikazovanje svoje izvirne in posebne posesti'.« (GA 60, 320)

Fenomenološka naravnost na religiozno doživetje, ki jo tu izvršuje Schleiermacher, je posebna vrsta »[ἐποχή«, ki izključuje transcendentalno zavest, vsako moralno postavljanje vrednot in njegovo »teleologijo«. Ta [ἐποχή vznikaja iz izvirne religiozne izkušnje, da določena vrsta znanstvene vednosti ne more dajati mere religiozni »vednosti« oziroma pobožnosti: »Kajti mera vednosti ni mera pobožnosti.« (KGA I, 12, str. 184)¹²

Čisto religiozno doživetje nima nobenih tovrstnih »motivov«. Bistvo religije, ki ga skuša tu Schleiermacher privedi do besede, pri njem – po Heideggru – ni mišljeno kot stvar kake vrste mišljenja ali moralno motiviranega delovanja: »Bistvo religije zapažamo brez skupnosti s to vednostjo, tudi kadar se vzpne do Boga kot najvišjega redarja zakonitosti biti.« (GA 60, 320)

Šele s fenomenološko [ἐποχή, povezano z religijo in tubitjo, odkrivamo – kot pravi Schleiermacher – »najnotrišnjo svetost življenja« (KGA I, 12, str. 191), to pa je tisto, na kar izvorno meri Heidegger: »Treba je odkriti izvorno področje življenja in delovanja zavesti (ali občutij), v katerem se religija edino udejanja kot določena forma doživetja. Iz tega je treba razbrati elemente religije, ki se s tem izkaže kot nepripadna tujim teleološkimi in, v skladu s tem, tujim noetičnim povezavam in z njimi ni smiselno določena. Religijo je treba strogo ločevati od tega, kar ji pripada.« (GA 60, 321)

Fenomenološki obrat, ki ga tu s Schleiermacherjem izpelje Heidegger, pomeni vrnitev k izvornemu življenju in k faktični življenjski izkušnji religioznosti, ki je šele kot takšna hkrati »praktična«. Vzdržati se od vsega, kar pripada »religiji«, zdaj osvobaja za resnično religioznost. Vsak, ki to razume, hkrati razume smisel religiozne skupnosti: ta obstaja v tubiti ustreznem »izvrševanju« ali »soizvrševanju« tega smisla, zaradi česar je sploh mogoče nekaj takega, kot je razumljivost. Ali kot pravi Schleiermacher: »Zato lahko vsako dejavnost duha vsakdo razume samo toliko, kolikor jo lahko hkrati najde in uzre v samem sebi.« (KGA I, 12, str. 173–174/42)

¹² K temu Heidegger v oklepaju pripiše: »Mera, tj. vrednostni kriterij.« (GA 60, 320)

Glede na religijo to pomeni: tisto pravo religiozno lahko razume samo tisti, ki v svoji lastni tubiti živi in soizvršuje religijo. Izkušnja lastne religioznosti se dogaja ustrezno tubiti, tj. v skupnosti z drugimi, ki se srečujejo v situaciji in s pobožnostjo, kar pomeni: v skupnosti z zaskrbljenostjo za lastno tubit. V tem leži hermenevtičnost te fenomenološke in spričo religije izvršene »[ἐπιτοχή]: »Univerzum – polnost dejanskosti – v neprekinjenem teku in delovanju; vse posamezno kot del celote. Specifični religiozno intencionalno, občutenjsko nanašanje vsake vsebine doživetja na neskončno celoto kot temeljni smisel je religija.« (GA 60, 321–322)

To izvorno razumevanje, ki je za Schleiermacherja in Heideggra izhodišče globoke življenjske izkušnje, v tem primeru religioznosti, s svojo »[ἐπιτοχή]« izključuje tisti bes razumevanja zahodnega mišljenja, ki je iz Boga, biti, narave itd. naredil zgolj predmete svojega »preračunavanja in pojasnjevanja«. S tem hermenevtično-fenomenološkim obratom skušata Schleiermacher in Heidegger rešiti to, kar je v resnici za mišljenje, pri čemer to reševanje ne pomeni nikakršne »akcije«, ampak predanost notranjemu toku polnosti in enotnosti življenja, »izvorno neobzdrano stekanje polnosti«, »pustiti se vzdražiti« (GA 60, 322).

296

3. Pobožnost religioznega občutja

Nujnost fenomenološke naravnosti na religiozno doživetje pelje Heideggra k analizi predznanstvene, v faktični življenjski izkušnji utemeljene izkušnje »praktičanske« religioznosti onstran vseh metafizičnih in moralnih dojemaj religije. Nasproti njim Heidegger s Schleiermacherjem pokaže, da razumevanja religije ne smemo tolmačiti v skladu z vodilom določenega pojma filozofije, ampak ga je treba iskati v faktični izkušnji tubiti ustrezne religioznosti. Iz tega je vzniknilo tudi njegovo zanimanje za Schleiermacherjevo razumevanje religije, kjer je naletel na znamenja motivov fenomenologije religije.

Izhajajoč iz svoje lastne potrebe, skuša Heidegger zdaj te motive osvetliti in presoditi. Pri tem pride v poštev prvi zvezek *Krščanske vere* in posebej Schleiermacherjeva teorija pobožnosti, saj ta počiva – kot je bilo pokazano prej – na religioznem doživetju in se izmika merilu filozofsko-znanstvene vednosti.

Religiozno doživetje izraža iz zaskrbljenosti¹³ za lastno tubit; ni ne teoretično ne moralno, ampak ima svoje korenine v faktični življenjski izkušnji, v kateri se sploh razodeva smisel lastne religioznosti. Kaj razodeva ta smisel? Po eni strani neskončnost tega, kar ni niti stvar spoznanja niti »predmet« volje, in po drugi strani mejo, na kateri izkušnja izkuša svoje skrajne zmožnosti in na kateri svet postane »predmet« delovanja univerzuma na nas. Tako je religija »smisel in okus za neskončno« (*KGA I*, 2, str. 212). »Smisel za neskončno« ne izvira niti iz mišljenja niti iz delovanja, ampak iz zora in občutja.¹⁴ Če ni religija nikakršna vrsta teoretične (aistetične) vednosti, potem postane Schleiermacherjevo izenačevanje zora in občutja zelo problematično. Zrenje neskončnega namreč zopet implicira njegovo čutno oziroma *predmetno* razpoložljivost, v kateri je zvedeno na individualno zaznavanje. Tedaj bi lahko Schleiermacher zlahka padel nazaj na raven racionalne teologije sholastičnega kova. To nevarnost je opazil že v drugi izdaji *Govorov* in je pojem zora umaknil.¹⁵ Zdaj imamo opravka le še z občutjem.

V svoji analizi »pobožnosti« izhaja Heidegger iz Schleiermacherjevega razumevanja tega fenomena kot »določenosti občutja ali neposrednega samozavedanja« (*GA 60*, 330).¹⁶ Hkrati Heidegger napotuje na opis občutja, ki ga je Schleiermacher prevzel od H. Steffensa: občutje je »neposredna navzočnost (Gegenwart) celotne nedeljene tubiti« (*CG'*, 9; *GA 60*, 330).

Neposrednost predpostavlja, da ta navzočnost ni *mišljena*, *posredna*, ampak je – rečeno s Heglom – najbogatejše in najbolj uravnoteženo spoznanje, to pa zato, ker v njej po Schleiermacherju ne pride na dan samo celotna nedeljena

297

¹³ To, kar pri Heideggru pomeni zaskrbljenost za lastno tubit, se po mojem zrcali tudi v Schleiermacherjevem izreku: »Vse delaj z religijo, nič iz religije« (*KGA I*, 2, str. 219). Religija torej ni motiv mišljenja in delovanja, ampak to, kar sokonstituira življenje religioznega človeka, in to odločilno. Vse delati z religijo zato pomeni: *religiozno* izvrševati zaskrbljenost za svojo tubit. O tem prim. tudi GUNTER SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik*, str. 30 in naprej.

¹⁴ Bistvo religije »ni niti mišljenje niti delovanje, ampak zor in občutje. Religija hoče zreti univerzum, hoče mu zbrano prisluhniti v njegovih lastnih predstavitvah in delovanjih, v svoji otroški pasivnosti se hoče prepustiti prevzetosti in izpolnjenosti z njegovimi naposrednimi vplivi« (*KGA I*, 2, str. 211).

¹⁵ O tem prim. JAN ROHLS, »Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der 'Glaubenslehre'«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongress 1984*, zv. I, 1, izd. Kurt Victor-Selge, Berlin/New York 1985, str. 223 in naprej.

¹⁶ Tu Heidegger navaja delo: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Christliche Glaube*, 2. izdaja, Berlin 1830, str. 7. v.: Delo navajamo kot *CG'*.

tubit, ampak ker jo hkrati varuje pred vsakim teoretičnim, na predmet usmerjenim prijemom, »ker tisto posredno, v katerem smo sami sebi zopet postali predmet, postane misel«. ¹⁷ Ker ni religija niti misel niti vrednota, ne more biti niti stvar spekulacije niti dosežek moralnega zakona, ampak je občutje, v katerem prihaja do izraza celota nedeljene tubiti v njeni individualni predstavitvi, toda zdaj tako, da ta celota v individualnem ne doživlja privacije (στέργσις), ker ni dosežek misleče (transcendentne) subjektivnosti. »Samozavedanje« pobožne tubiti je občutje samo in v njem se srečata »zavest o spremenljivosti« in »zavest o odvisnosti«. ¹⁸ Zavest o spremenljivosti individualne tubiti je zavest o meji individualne sposobnosti prikazovanja tistega, kar s transcendentno, absolutno zavestjo o odvisnosti neposredno stopa v občutje in s tem določa mejo tega prikazovanja in reflektiranja nasploh. Po drugi strani se v zavesti o spremenljivosti hkrati pojavlja zgodovinska izkušnja, ki v srečanju, pogojenem z občutjem, s transcendentno zavestjo o odvisnosti izkuša svojo spremenljivost in končnost, ki ji ne dovoljujeta, da bi religiozno obravnavala kot »historični« fakt, saj se ob tem jasno zaveda, da ga lahko spričo spremenljivosti in individualnosti izkusi samo zgodovinsko. In tretjič: to srečanje človeškega (čutnega) in transcendentnega samozavedanja vrže samo transcendentno v prostorsko-časovno tubit, in to tako, da nikoli ne more biti objekt ali zor na ta način, da bi lahko postalo »predmet« reflektirajočega mišljenja. Skozi transcendentno zavest se samo transcendentno izmika popredmetenju in hkrati pogojuje spremenljivost in končnost te *posredne* prostorsko-časovne in zgodovinske izkušnje, toda zdaj tako, da ne izgine iz prostora, časa in zgodovine. Občutje kot horizont te izkušnje omogoča s tem neposredno navzočnost celotne nedeljene tubiti in tako ne potone v individualno, prostorsko-časovno in zgodovinsko tubit.

298

Na tem mestu prideta Schleiermacher in Hegel v ostro nasprotje: ¹⁹ trditev, »*da je v občutju več kot v mišljenju*«, je za Hegla »običajni predsodek« in to posebej

¹⁷ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Ethik* (1816), v: *Werke*, Bd. 2, izd. O. Braun, Leipzig ²1927, str. 589.

¹⁸ Schleiermacher razlikuje »človeško« in »transcendentno« samozavedanje: »Določeno človeško samozavedanje je pri tem označeno kot 'zavest o spremenljivosti', ki pogojuje določeno *dejanskost* samozavedanja, medtem ko je, nasprotno, transcendentno samozavedanje označeno kot 'absolutna zavest o odvisnosti', ki pogojuje določeno *intelektualnost* samozavedanja in v kateri se Jaz kot tak zaveda samega sebe kot vsebovanega med drugimi, v 'absolutni enotnosti'... Zavest o odvisnosti se zato nikoli ne pojavlja izolirano, ampak vedno hkrati z zavestjo o spremenljivosti.« (J. ROHLS, »Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«, str. 230–231).

¹⁹ »Znano je, da je Hegel določil občutje za najnižjo formo duhovne vsebine in da je v svojem spopadu s Schleiermacherjem odkril v občutju le tubit naravnega duha. Heglovci (npr. C. L. Miche-

»spričo moralnih in religioznih čustev«. ²⁰ Občutje je za Hegla sicer »najbolj prezentna forma« subjektivnega odnosa do kake vsebine, toda »forma sebične posameznosti, ki jo ima duh v občutju, je najnižja in najslabša forma, v kateri ni kot svobodna, kot neskončna občost – njegovo jedro in vsebina sta, nasprotno, kot nekaj naključnega, subjektivnega, partikularnega«. ²¹ Izhajajoč iz Schleiermacherjevega dojemanja občutja kot horizonta, v katerem se križata človeško in transcendentno samozavedanje, je treba reči, da pri njem mišljeno občutje ni nekaj »naključnega, subjektivnega, partikularnega«, saj je individualno »razodetje« celote in v tem pogledu s to celoto določeno. Naključnost individualnega prikaza celote izgine v trenutku, v katerem transcendentno samozavedanje kot absolutna zavest o odvisnosti premaga naključno vsebino človekovega samozavedanja v nujnosti njenega samoprikazovanja in ukinja njeno individualnost. Zato občutje tudi ni nič zgolj subjektivnega, saj se subjektivno samozavedanje kot reflektirajoče in posredno mišljenje umakne pred *neposrednim* samoprikazovanjem celote, in to zaradi nezmožnosti, da bi to celoto individualno-subjektivno zapopadlo in prikazalo. Skozi občutje je človek v odnosu do sveta končnih reči in hkrati do absoluta: »Kajti človek, z zavestjo obdarjeno končno bitje, odkriva v odnosu do drugih končnih reči svojo svobodo in svojo relativno odvisnost, v odnosu do absoluta, katerega končni izraz je, pa odkriva svojo absolutno odvisnost. Te svoje absolutne odvisnosti in večnega se zave le prek nasprotja svoji svobodi in končnosti, in tako se zavest o Bogu in zavest o svetu razvijata le v skupnem medsebojnem odnosu.« ²²

299

Zavest o svetu kot posredovana zato ne more pripeljati do prikaza neposredno sebekrikajučega, transcendentnega, ker bi to v tem primeru postalo predmet zavesti o svetu. Zavest o transcenci tako ostaja do tega v nasprotju in je zato odtegnjena mišljenju samemu. Občutje varuje transcendentno vsebino pred zapadanjem v transcendentalnost zavesti o svetu. To, »da je v občutju več kot v mišljenju«, zdaj pomeni: »Bog samega sebe razodeva v občutju, in razo-

ler in L. Schaller), pa ne le oni (npr. tudi Ch. v. Sigwart) so v 19. stoletju Schleiermacherju očitali, da ni našel poti iz subjektivitete čutenja, in navsezadnje naj bi bil pri njem razum bogatejši kot občutje.« (GUNTER SCHOLZ, »Braniß über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre«, v: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, izd. G. Meckenstock, Berlin/New York 1991.)

²⁰ G. W. FR. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg ⁵1949, § 447, str. 380.

²¹ *Isto*, § 447, str. 381.

²² GUNTER SCHOLZ, »Braniß über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre«, str. 28–29.

deva svet in samega sebe v vednosti, toda tako, da ostaja problem za mišljenje«. ²³

Ker se je hotel Schleiermacher v svojem dojemanju religije izogniti tako spekulativnemu kot moralnemu pristopu k religiji, je izbral občutje, ki ni predstava ali kaj zapletenega in neučinkovitega, ampak individualna predstavitev celote, ki je – zaradi te individualnosti predstavitve – ni mogoče prenesti in posredovati. To je »nedoumljiva skrivnost«, ker nikoli ne pride do razodetja, v katerem bi bila vsebina, torej neskončno ali absolutno, odtujena od same sebe. S tem Schleiermacher rešuje to neskončno pred samoodtujitvijo, popredmetenjem in ukinjanjem. »Tisto skrivnostno v tem odnosu je namreč mogoče spoznati tako, da se sicer zavemo občutja koga drugega prek njegovega izraza, ne moremo pa ga sprejeti vase in ga spremeniti v nekaj našega.« ²⁴

Občutje torej ni predmet »izrekanja« in »posnemanja« (»Nachbilden«), lahko ga »le nakažemo in zaslutimo«. Občutje je »predkomunikativno«, ²⁵ ker je vsak izraz nujno individualen in zato ne more izraziti celote občutja. Zaradi svoje individualnosti izraz nujno pripada govorncu, zaradi česar je njegova vsebina neprenosljiva na drugo individualnost.

300

V tako razumljenem občutju človekova tubit izkuša smisel svoje religioznosti, ki ga zajema iz neposrednosti individualnega življenja v njegovi časovnosti (končnosti). Transcendentno samozavedanje, ki izraža iz občutja, določa *kako* vsake izkušnje sveta, ki jo je zdaj treba razumeti kot »razodetje« smisla tiste lastne religioznosti, ki fungira kot »primarno oznanjenje subjektivnosti«. ²⁶ Razodetje smisla v *kako* izkušnje sveta, torej *sub speciae* religioznega občutja, s tem hkrati določa tudi *kako* lastnega eksistiranja in samozavedanja: »Konstitutivna forma kakor koli določenega (neposredovanega) samozavedanja opisuje smisel *osebne eksistence* in se vgrajuje v prakonstitutiv historične zavesti.« (GA 60, 330)

»Osebna eksistenca«, človekova zavest (o svetu), najde v transcendentnem samozavedanju, ki se razodeva skozi občutje, svoj smisel, ki ni »motiviran« z

²³ Isto, str. 22.

²⁴ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, v: *Werke*, izd. Otto Braun, Leipzig ²1927, zv. 2, str. 598.

²⁵ O tem prim. WOLFRAM HOGREBE, *Ahnung und Erkenntnistr. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt a.M. 1996, str. 71 in naprej.

²⁶ Prim. isto, str. 71–72.

ničimer drugim kot z njim samim. »Prakonstitutiv historične zavesti« torej tu ni zgolj historično kot tako, ampak je *kako* historične izkušnje ali smisel vsake končne izkušnje sveta. Predpostavka take historične zavesti za Heideggra niso historične danosti, ampak »bistvena vrednostna odprtost« in »primarna ljubezen do smisla (Sinn-Liebe)«. Šele v tem se razkriva »od-koder koli-prizadetost zavesti« oziroma njen prakonstitutiv: »Prizadet ne more biti prazen list, izpraznjeni jaz, punktualno sestvo, ampak le izpolnjena in po izpolnitvi hlepeča osebna bit s tako strukturo, ki ji omogoča izpolnjenost z določenimi dobrinami življenjskega sveta in v izpolnjenosti nadaljnjo budnost in doseganje izpolnitve« (GA 60, 330–331).

Izvorna »prizadetost« osebne eksistence leži v neposredni izkušnji življenjske pomenskosti tega, kar presega to eksistenco v njeni zgolj historičnosti in končnosti in jo v časovnosti izpolnjuje s smislom, ki prebija meje časovne faktičnosti. Ta primarna »ljubezen do smisla« tvori temeljno strukturo osebne biti: šele hrepenenje po »izpolnitvi smisla« osebne eksistence omogoča kontinuiteto jaza oziroma osebne zavesti, ki ni izpraznjeni *cogito*, ampak neprekinjeni tok smiselno doživljanega. Motivacija, za katero tu gre, ni niti *teoretična* niti *moralna*, ampak je ukoreninjena v tistem izvornem iskanju smisla, ki teži za izpolnitvijo, ki pa postane mogoča le v *izvrševanju* lastne eksistence v skladu z vodilom tega smiselno doživljanega.²⁷ Izpolnitev in jaz, ki teži k izpolnitvi, sta vrsta neposrednega samozavedanja, katerega »mišljenja« ni mogoče ločiti od neposrednega izvrševanja eksistence. »Mišljenje jaza in celo mišljenje določenega jaza, kadar mislim sebe kot to posamezno, ostajata vedno isto kot izraz vztrajnosti taistega življenja v različnosti momentov.«²⁸

»Osebna bit«, »določeni Jaz«, ni motiviran z duhom, njegovimi objektivacijami in vrednotami. Njegova »vztrajnost« je v tem, da ostaja v samem sebi do tega, kar ga prizadeva, življenjskosvetno in v mnogoterosti svojih življenjskih izkazovanj »isti« jaz. »Čisti jaz«, ki ga je Heidegger vzel iz Schleiermacherjevega razumevanja religije, ni izpraznjen, sveta in biti osvobojen co-

²⁷ *Religiozna motivacija*, ta v občutju izvorno izkušana »prizadetost« religiozne tubiti, ni vzgibana z nasprotjem mišljenja in volje, ampak – prav obratno – poudarja enotnost, ki ukinja to nasprotje, ne da bi ukinila njegove korelate. Prav to se dogaja v občutju: »V občutju smo si nekako, vseeno kako, gotovi enotnosti misleče voljne in voljne misleče biti. V tem imamo torej analogijo s transcendentnim temeljem, namreč ukinjajoče povezovanje relativnih nasprotij.« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Vorlesungen über die Ästhetik*, izd. C. Lommatzsch, Berlin 1974, str. 428)

²⁸ *Isto*, str. 68.

gito kakšnega Descartesa, ampak jaz v »formi možnosti prizadetosti in izpolnjenosti nasploh« (GA 60, 331–332; podčrtal Ž. P.). »Čisti jaz« tega kova je v svojem izvrševanju dejansko »čist« »čistosti« mišljenja, sojenja in postavljanja vrednot v kartezijskem smislu. Teži za čisto izpolnitvijo in ta težnja, tisto nespremenljivo in vztrajno tega jaza, ostaja v vseh objektivacijah in momentih vedno znova čista, ostaja to, kar se odteguje vsakemu »čistemu« mišljenju. Samo ob tej predpostavki je za Heideggra »čisti jaz prakonstitutiv« (GA 60, 331), nerazpoložljivo življenjsko izvrševanje življenja.

S tega stališča bi lahko poskusili, z ozirom na Heideggrovo izvorno intenco, tudi občutje – kratko malo – odvisnosti Schleiermacherjevega dojemanja religije tolmačiti *eksistencialno-ontološko*.

Transcendentni temelj eksistencialne prizadetosti tudi ni eksistencialna danost, ki bi se lahko prikazovala z zaznavanjem in mišljenjem. Je neposredna samodanost, ki ostaja odtegnjena vsakemu transcendentalnemu in posredujočemu poskusu konstitucije, toda zdaj tako, da »spremlja« in utemeljuje vsako zavestno dejavnost in celo dejansko bit človeka;²⁹ in to neposredno samozavedanje tega, ta izvorna prizadetost »osebno eksistentnega«, se imenuje »občutje«, s katerim izkuša prizadeti jaz v svoji eksistenci *odvisnost* od tega transcendentnega temelja. Njegovo občutje odvisnosti je torej povsem druga vrsta »vednosti«, ki nastane iz eksistencialne prizadetosti in zahteve po izpolnitvi smisla. Samo tako nastalo, na občutju odvisnosti počivajoče neposredno samozavedanje ni različno od neposredne eksistence s transcendentno prizadetega jaza, kot se sicer dogaja pri *posredni*, spekulativni vednosti.³⁰ Ker je neposredno samozavedanje prakonstitutiv osebne eksistence, ni občutje odvisnosti od transcendentnega temelja kot to samozavedanje samo za Schleiermacherja nič »naključnega, subjektivnega in partikularnega« (Hegel), ampak je »bistveni

302

²⁹ »Transcendentni temelj ostane izven mišljenja in dejanske biti, toda vedno je transcendentno spremstvo in temelj obojega. Zato ni nobene druge reprezentacije te ideje, kot je tista v neposrednem samozavedanju; kajti nikoli ne more biti opuščen v obeh formah miselnih funkcij, niti kot *terminus ad quem* niti kot *a quo*.« (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialektik*, izd. R. Odebrecht, Darmstadt 1976, str. 307.)

³⁰ »Edino sama vednost nam je v samozavedanju dana le v biti, toda kot nekaj od nje različnega.« (*Dialektik*, str. 53). Gre za temeljno razliko med Kantovim in Schleiermacherjevim pojmom samozavedanja: »Nasproti Kantu pa Schleiermacher ne pojmuje samozavedanja le kot vrste vednosti, ampak hkrati tudi kot vrsto biti.« (MICHAEL ECKERT, »Gott, Welt und Mensch in Schleiermachers Philosophischer Theologie«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, zv. I, 1, str. 284.)

življenjski element«, ki kot invariantno in kot tisto, česar ni mogoče zvesti na nič individualnega, v vsaki zavesti ostaja isto.³¹ Čutiti se odvisnega torej pomeni imeti samozavedanje o tem, da *gotovost* transcendentnega temelja ni subjektivni (transcendentalni) dosežek, da »bit Boga« »ni le enostransko odvisna od odnosa pobožnega samozavedanja do Boga«,³² temveč samogotovost absoluta ni pogojena z ničimer. Če pobožni jaz nima v »posesti« te gotovosti, fungira Bog, transcendentni temelj neposrednega samozavedanja, le kot »sopostavljeno *od kod* naše dovtetne in samodejavne tubiti« (*CG'*, str. 29), kot izvor vsakega mislečega in voljnega odnosa do sveta. Za Heideggerja pa pomeni občutje kratko malo odvisnosti samoizgubo čistega jaza, ki je zanj smisel dajajoča forma prizadetosti: »('Občutje odvisnosti' že preveč meji na teoretično objektiviranje, na izstopanje iz samega sebe in ugotavljanje odnosa tega objektiviranega sebstva do nekoga drugega.) / 'Kratko malo odvisnost': ta smisel tolmačenja je preveč surov, preveč objektivira v smeri teorije biti – ki se specifično nanaša na naravno realnost.« (*GA 60*, 331.)

Heidegger tu očitno spregleduje pri Schleiermacherju vzpostavljeno razliko med neposrednim (transcendentnim) in posredovanim (predmetnim) samozavedanjem: kajti medtem ko predmetno samozavedanje potrebuje izhajanje iz samega sebe, da bi doseglo predstavo o svetu in samem sebi (prim. *CG'*, str. 16), ostaja neposredno samozavedanje nepredmetno, ker mu manjka tista čutna gotovost, ki sploh omogoča izhajanje in »teoretično objektiviranje«. Sebstvo, konstituirano prek tega samozavedanja, ni »objektivirano«, ker je njegov odnos do Boga drugačen od odnosa do kakega svetovno in predmetno danega drugega.³³ Ta smisel tolmačenja torej ni preveč surov, kajti Schleiermacherjev pojem neposrednega samozavedanja ni »bitno-teoretičen«, ampak ravno nakazuje, da to samozavedanje ni le določena vrsta »vednosti«, ampak, nasprotno, odločilna vrsta biti religiozno prizadete eksistence in zato »bistveni življenjski element«, v katerem sebstvo izkuša in izvršuje smisel svoje eksistence. Heidegger se tu verjetno navezuje na apriornost in invariabilnost vsebine reli-

³¹ »To izvorno občutje odvisnosti ni naključno, ampak bistven življenjski element, pravzaprav nikoli osebno različen, ampak skupaj v vsej razviti zavesti isti.« (*CG'*, str. 124.)

³² FALK WAGNER, »Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, zv. I, 2, str. 926.

³³ »Schleiermacher sicer lahko konstatira, da je čutiti-sebe-kot-kratko-malo-odvisnega identično z zavedati-se-samega-sebe-v-odnosu-do-Boga. Zavesti o tem, da sem sam v odnosu do Boga, pa ne bi smeli na ta način enačiti s predmetno zavestjo, da bi Boga pri tem opazovali kot nekaj zunanje danega.« (JAN ROHLS, »Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit«, str. 228.)

gioznega občutja oziroma na Schleiermacherjevo trditev, da občutje ostaja »skupaj v vsej razviti zavesti isto«, kar potem izključuje različne moduse eksistencialnega odnosa do Boga. Zato pravi: »Nasprotno, praodnos je treba razlagati kot nihajoč od duše do absolutnega duha in obratno, in sicer tako, da pokaže določeno strukturo, v kateri so položene možnosti (v skladu s strukturo) za izpolnjevanje najmnogovrstnejše vrste.« (GA 60, 331.)

»Praodnos duše do absolutnega duha« temelji po Heideggru na faktični življenjski izkušnji lastne religioznosti, na »formi prizadetosti« (čisti jaz kot prakonstitutiv), ki pogojuje najbolj raznotere eksistencialne načine izpolnjevanja smisla, in to v horizontu historične izkušnje. Pri njem ne gre za »od kod« (»Woher«) naše odvisnosti, ampak za »na kaj« (»Worauf«) smisla religiozne izkušnje. Odnos duše do absolutnega duha je določen ustrezno tubiti in ga ne povzroča sam absolut, ker ta ne more biti »predmet« eksistencialne analize. Praodnos duše do absoluta torej ne temelji v občutju odvisnosti, ampak v faktični življenjski izkušnji, v kateri prihaja na dan smisel povezave oziroma kako izkušanja v faktičnih življenjskih situacijah (prim. GA 60, str. 12 in naprej). Pri Schleiermacherju pa ne gre samo za faktično življenjsko izkušnjo vere, ampak hkrati za to, kako se »v človekovi biti odnos Boga do sveta« privede do prikaza,³⁴ tako da se faktična življenjska izkušnja izvršuje *sub specie* tega samoprikaza ter bistveno in odločilno določa odnos posameznega sebstva tako v njegovem odnosu do absoluta kot do svetovnega drugega. Sebstvo je v »spremenljivi določenosti« samo do drugega,³⁵ medtem ko je odnos do Boga določen z absolutno odvisnostjo. Zato je sebstvo za Heideggra objektivirano, je izhajanje iz samega sebe, čeprav je »stalno sebe-sledenje in sebe-prežemanje situacij« (GA 60, 331), v katerem je »nična točka« ali »prakonstitutiv« vsakega postavljanja ne-jaza in sebe samega, tako da se po Heideggru še vedno »karakterizira preveč naravnoteoretično« (GA 60, 331). To trditev utemeljuje Heidegger, izhajajoč iz Schleiermacherjevega razumevanja (samo-)zavedanja, kateremu sam postavi nasproti Husserlov pojem taistega: »Povezave so, nasprotno, take, da se izgrajujejo iz temeljne strukture zavesti. Zato je pri Husserlu pogosto uporabljeni pojem fundiranja izreden korak naprej v resnične povezave. Situacije se lahko razrešijo čisto, na temelju vsebine za-

304

³⁴ M. ECKERT, »Gott, Welt und Mensch ...«, str. 289.

³⁵ »Mišljenje postavlja bit reči v nas zato, ker so nam te predmeti; voljna dejavnost naredi iz naše biti bit reči zato, ker v njej realiziramo naše ciljne pojme. Tako ostaja naša čista bit le v samo-zavedanju; v obeh drugih funkcijah je že pomešana z bitjo reči.« (*Dialektik*, str. 291)

vesti, ali *motivirano* z določenim stopnjevanjem življenjskosti specifičnih značajev aktov.« (GA 60, 331)

Predmetna zavest, ki postavlja reči in je »pomešana z bitjo reči«, po Heideggru ne postavlja reči, izhajajoč iz faktičnih življenjskih situacij, tj. iz faktične vsebine zavesti, ampak iz »temeljne strukture zavesti«. To postavljanje pa ni mogoče brez »pomešanosti« z bitjo reči, zaradi česar hkrati odpade ugovor, da je Schleiermacher ostal na liniji Fichtejeve teorije sebestavljajočega jaza.³⁶ Heidegger nasproti temu meni, da pomeni Husserlov pojem fundiranja »izreden korak naprej« v smeri osvobajanja situacijsko dane »vsebine«, saj značaji aktov, ki se konstituirajo v fenomenološko razumljeni zavesti, vključujejo tako zaznavno vsebino kot tudi situacijsko povezano dajanje smisla tej vsebini, zaradi česar ta sploh ima »življenjskost« (pomenskost) za aktualno zavest in jo *motivira*, da izvrši te akte. Po Heideggru so ti akti pri Schleiermacherju situacijsko neodvisni, kajti temeljna struktura zavesti kot »občutiti-sebe-kot-odvisnega« pomeni »stalno sebe-sledenje«, v katerem akt postavljanja ni *motiviran* z določeno situacijo, ampak z občutjem, ki karakterizira vsako življenjskosvetno dajanje smisla. Sebe sledeče sebstvo v Schleiermacherjevem *Nauku o veri* ostaja v situacijah nespremenljivo, kajti smisel eksistence, za katerim teži, najde svojo izpolnitev šele v brezsituacijskem in brezčasovnem. Za Heideggra pa situacije fundirajo vsako smiselno izkušnjo, v kateri se izkuša sama faktičnost življenja v svoji časovnosti, tj. *historično*.³⁷ Izkušnja brezzgodovinskega, za katero si prizadeva Schleiermacher, po Heideggru na koncu ukinja tako pomenskost situacije kot tudi bistvenost izkušnje časovno fundirane človekove tubiti. »'Situacije' so toliko neposredno 'čistejše' (ustrezno tudi specifična objektost), specifično jasnejše, bolj gotove, kolikor prej vsakokratno doživetje prispe do izvirne, samostojne momentalne izpolnitve toka zavesti, do žive korenite historičnosti.« (GA 60, 331.)

305

»Historično« kot »jedrni fenomen« Heideggrove fenomenologije religioznega življenja opozarja, da verniška eksistenca *živi* časovnost kot tako (GA 60, 80). Izhodišče Heideggrove *razumevajoče fenomenologije* religiozne tubiti je fak-

³⁶ Michael Eckert je – nasproti Falku Wagnerju – točno opazil, da Schleiermacher v nasprotju s Fichtejem ne misli jaza kot »sebestavljajočega«, »ampak zagovarja 'čisto bit' človeka kot 'postavljajočo'« (M. ECKERT, »Gott, Welt und Mensch ...«, str. 285)

³⁷ »Pojma 'faktično' ne smemo tolmačiti iz spoznavnoteoretskih predpostavk; razumljiv postane samo iz pojma 'historičnega'.« (GA 60, 9)

tična nastalost (Gewordensein) te eksistence, njena historičnost, ne pa njeno brezčasovno »od kod«. Nastalost verniške eksistence se izpolnjuje v sebe-prežemanju situacij, v katerih »na kaj« te eksistence izkuša svojo momentalno izpolnitev s smislom. Šele v tem prihaja do izraza historična bit eksistence, ki je postala faktična. »Zavest je *historična* vedno le v momentalni *izpolnitvi*, nikoli v goli čisti-jaz-refleksiji.« (GA 60, 331.)

Historična zavest se po Heideggru ne konstituira s »čisto-jaz-refleksijo«, s *cogitatio*, ki teži za »brezčasno veljavnimi stavki« in resnicami. Nastane iz historičnosti svojega »predmeta«, za katerega je značilno, »da teče v času, da se spreminja« (GA 60, 32), in ta značilnost tvori njeno »neposredno življenjskost«, ki ne dovoljuje, da bi se fenomen, ki je za mišljenje, »znanstveno-teoretično« izpraznil, ampak *zahteva*, da se jo izkuša v teh *historičnih* oblikah njenega pojavljanja. Zavest, ki izkuša, je torej zavest o mnogoličnosti, spremenljivosti in časovnosti fenomenov. Po drugi strani pa je sama *historična*, ker je vladajoči način njenega izkušanja izpolnjen tudi z »mnogoterostjo historičnih oblik«, s tekočimi in spremenljivimi življenjskimi situacijami, v katerih je sam fenomen izkušan v svoji »pomenskosti«. Šele ta situacijsko pogojena »pomenskost« določa vsebino same izkušnje in s tem hkrati način konstitucije zavesti:

306

»V faktičnem življenju ne izkušam samega sebe niti kot doživljajski sklop niti kot konglomerat aktov in procesov niti kot kakršen koli jaz-objekt v razmejenem smislu, ampak se izkušam v *tem*, kar počnem, kar trpim, kar me srečuje, v svojih stanjih depresije in vzvišenosti itd. *Svojega jaza sploh ne izkušam v oddeljenosti, ampak* sem pri tem vedno ujet v okolni svet. To izkušanje samega sebe ni teoretska 'refleksija', ni 'notranje zazanavanje' itd., ampak izkušnja sveta sebstva. Ker ima sama izkušnja svetovni karakter, je pomenskostno poudarjena, in sicer tako, da lastni izkušeni samosvet faktično sploh ni več ločen od okolnega sveta.« (GA 60, 13.)

Okolnosvetni, v odvisnosti od izkušnje pomenskosti konstituirani jaz je vedno izpolnjen »momentalno«, ker je to, kar ga okolnosvetno srečuje, samo spremenljivo in časovno tekoče, tako da njegova pomenskost ni invariantna vsebina, ki bi jo lahko z eidetsko redukcijo zvedli na tisto bistveno, nespremenljivo in brezčasno. Forma prizadetosti ali izkušnje pomenskosti torej ni »čisti jaz«, ki ga Heidegger očita Schleiermacherjevemu občutju odvisnosti, ampak »lastna izkušnja sveta« (»selbstweltliche Erfahrung«), ki je ni več mogoče ločiti od

njenih situacij in okolnega sveta v njegovi časovnosti. Historična zavest ni »sposobnost postavljanja samega sebe«, ampak je postavljenost, eksistencialna, tubiti ustrezna zasidranost v samosvetno izkušenem okolnem svetu, ki ga srečuje zavest kot življenjsko pomenskost, ne obratno. *Historično* izkušati religijo pomeni v tej povezavi: izkusiti to, kar prizadeva mojo pristno osebno eksistenco, kot *poklicanost* (*Berufung*), ki je »absolutni konstituens duha in življenja nasploh« (*GA 60*, 332), to pa zaradi tega, ker najde v njem moja faktična eksistenca svojo izpolnitev. Ker pa gre v religiji za Boga, ostaja ta *historično* in *situacijsko poudarjena* težnja po izpolnitvi vedno znova večna težnja, zato je po Heideggru ni mogoče fenomenološko tolmačiti kot »nastalost« in »sploh ne kot biti ustrezno« (*GA 60*, 332), ampak le kot prazno intenco zavesti, katere praznost temelji v *nepredmetnosti* njenega predmeta in najde svojo izpolnitev le v izvrševanju faktične življenjske izkušnje, ki ima za prizadeto eksistenco »smisel« samo v času tega izvrševanja in ne more biti razumljena kot nekaj postavljenega. Tako razumljena historična, nepredmetna, za tolmačenje tubiti neustrezna, toda smisel same tubiti ustanovljajoča intencionalnost dobiva za Heideggra šele sedaj svoje »apriorno tolmačenje kot praelement zavesti«, v katerem temelji »vsako mogoče 'imeti-samega-sebe-ne-tako-postavljenega (Sichselbstnichtsogesezthaben)'« (*GA 60*, 332) oziroma možnost izkušnje, ki več ne postavlja sveta, Boga in samega sebe. V taki izkušnji Bog ni teoretična noema, ampak to, kar pripada prvotni sferi življenja, zaradi česar je življenje sploh smiselno. »*Samonaravnano*st« zavesti v tem nepostavljajočem, nepredmetnem smislu (*neintencionalna intencionalnost*) je mogoča le ob predpostavki »razpoloženja« (»*Stimmung*«), ki »je samo bistveno bit-v-svetu« (*SuZ*, 137),³⁸ temeljna vrsta sebenajdevanja, v kateri se razkriva in izkuša celota sveta. V tem vidi Jahn Rohls podobnost med Schleiermacherjevo določitvijo občutja in Heideggrovim opisom *nahajajočnosti* (*Be-findlichkeit*) oziroma razpoloženja:³⁹ »Človek je pobožen glede na to, koliko gre pri občutju kratko malo odvisnosti za temeljno občutje, ki odloča o tem, kako vsakokratno razpoloženje, v katerem se nahaja, vse skupaj določa.«⁴⁰

307

In res: če razpoloženje religiozne poklicanosti določa in motivira celoto odkrivanja sveta in samonahajanja, »duha« in »življenja nasploh«, in to na način, ki se izogne vsakemu popredmetenju, potem uvidimo dejansko podobnost med

³⁸ Kratica *SuZ* se nanaša na naslednjo izdajo: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984.

³⁹ Pri tem se sklicuje na delo: M. TROWITZSCH, *Zeit zur Ewigkeit*, München 1976, str. 115.

⁴⁰ J. ROHLS, »Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit«, str. 250.

pri Heideggru tako razumljenim razpoloženjem in Schleiermacherjevim občutjem odvisnosti, ki je prav tako neintencionalna intenca, ki kot »splošni življenjski element« določa temeljni način samonaravnosti na Boga, temeljni način izkušanja, v katerem se smisel v celoti tako razkrita odkriva v izvrševanju lastne osebne biti-v-svetu. Zato je razpoloženje oziroma občutje »praelement zavesti«, v katerem ta šele izkuša možnosti »imeti-samega-sebe-ne-tako-postavljenega«. Občutje kratko malo odvisnosti, ki ni niti *teoretski* niti ne *postavlja vrednot*, varuje to, kar ga pogojuje, pred vsakim popredmetenjem. Občutje ni niti racionalno niti iracionalno, ampak historično in »pomenskostno poudarjeno«. V skladu z vodilom tega občutja se življenje vernika izvršuje v svojem najlastnejšem elementu. In zato ni to občutje nič »naključnega« in »subjektivnega«, ampak je temeljni modus verniške tubiti, v katerem se sploh razkriva, »kako nekomu je« (*SuZ*, 134). »Če kaj takega sploh obstaja, pripada bistvu in 'možnosti' žive zavesti.« (*GA 60*, 332.)

Prevedel Franci Zore

LITERATURA

- BUTZKE, BERNHARD BILLY, »Schleiermachers hermeneutisches Prinzip im Zusammenhang mit seiner 'Glaubenslehre', am Beispiel ausgewählter Festtagspredigten«, v: *Internationaler Schleiermacher Kongreß 1984*, zv. 1, 2, izd. Kurt-Victor Selge, Berlin-New York 1985.
- ECKERT, MICHAEL, »Gott, Welt und Mensch in Schleiermachers Philosophischer Theologie«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, zv. I, 1.
- HEGEL, G. W. FR., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, izd. J. Hoffmeister, Hamburg⁵ 1949.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, izd. M. Jung, T. Regehly in C. Strube, Frankfurt a.M. 1995 (GA 60).
- HEIDEGGER, M., *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Frankfurt a.M. 1988.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen¹³ 1984 (SuZ).
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a.M. 1985.
- HOGREBE, WOLFRAM, *Ahnung und Erkenntnistr. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*, Frankfurt a.M. 1996.
- HÖRISCH, J., *Wut des Verstehenstr. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M.² 1998.
- OTT, HUGO, »Edith Stein und Freiburg«, v: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposion, Eichstatt 1991*, izd. R. Luzius Fetz, M. Rath in P. Schulz, *Phänomenologische Forschungen*, zv. 26/27, Freiburg/München 1993.
- ROHLS, JAN, »Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der 'Glaubenslehre'«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß 1984*, zv. I, 1, izd. Kurt Victor-Selge, Berlin/New York 1985.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Christliche Glaube*, 2. izd., Berlin 1830 (CG¹).
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Dialektik*, izd. R. Odebrecht, Darmstadt 1976.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, v: *Werke*, izd. Otto Braun, Leipzig² 1927.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Ethik* (1816), v: *Werke*, zv. 2, izd. O. Braun, Leipzig² 1927.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799, v: KGA I, 2, izd. Günther Meckenstock, Berlin/New York 1984 (ÜdR 1799).
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Über die Religion. Reden an Gebildeten unter ihren Verächtern*, 2.–4. Auflage, v: KGA I, 12, izd. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1995 (KGA I, 12).
- SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Vorlesungen über die Ästhetik*, izd. C. Lommatzsch, Berlin 1974.
- SCHOLZ, GUNTER, »Braniß über Religion und Philosophie in Schleiermachers Glaubenslehre«, v: *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, izd. G. Meckenstock, Berlin/New York 1991.
- SCHOLZ, GUNTER, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995.
- THURNHER, R., »Hermeneutik und Verstehen in Heideggers 'Sein und Zeit'«, v: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. XXVIII/XXIX, Salzburg 1983/84.
- TROWITZSCH, M., *Zeit zur Ewigkeit*, München 1976.
- WAGNER, FALK, »Theologie im Banne des religiös-frommen Bewußtseins«, v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, zv. I, 2.