

IZVORNOSTI

KULTURA

Johann Gottfried		
Herder:	Razprava o izvoru jezika	5
Fritjof Rodi:	Kultura in civilizacija	19
Ichiro Yamaguchi:	O metodi interkulturene filozofije	37
Lester Embree:	Konstitucija osnovne kulture	47
Dean Komel:	Filozofija v medkulturnosti	61

PHYSIS

Martin Heidegger:	<i>Physis</i> , o njenem bistvu in pojmu (Aristoteles, Fizika B, 1)	77
Valentin Kalan:	Heideggrovo razumevanje <i>physis</i> kot <i>a-letheia</i>	125

POSTMODERNA RELIGIJA

Don Cupitt:	Religija po bogovih	133
Valentin Hribar:	Čisti jaz kot <i>causa sui</i>	171
Klemen Klun:	Dostojanstvo osebe v judovskem pravu	207
Mario Rugennini:	Odsotni bog	235

HERMENEVTIČNA IZHODIŠČA

Franci Zore:	Platonski obrat k logosom in hermenevtični posluh	267
Željko Pavić:	Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki	283
Josip Oslić:	Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju »prakrščanske religioznosti«	311

RECENZIJE:	Otto, Ozankom, Günther	343
POVZETKI – ABSTRACTS		351

PHAINOMENA

CONTENTS VOL. 10, NO. 35–36, 2001

ORIGINS

CULTURE

- 5 Johann Gottfried Herder: *On the Origin of Language*
19 Frithjof Rodi: *Culture and Civilization*
37 Ichiro Yamaguchi: *On the Method of Intercultural Philosophy*
47 Lester Embree: *The Constitution of Basic Culture*
61 Dean Komel: *Philosophy in Interculturality.*

PHYSIS

- 77 Martin Heidegger: *Physis*
125 Valentin Kalan: *Heidegger's Understanding of
Physis as Aletheia (A Translation and Philosophical Note)*

POSTMODERN RELIGION

- 133 Don Cuppitt: *Religion after God*
171 Tine Hribar: *The Pure I as Causa Sui*
207 Klemen Klun: *The Dignity of Human Being in Jewish Law*
235 Mario Ruggenini: *Absent God*

HERMENEUTICAL VIEWPOINTS

- 267 Franci Zore: *The Platonic Turn to the Logoi and Hermeneutic
Attentiveness*
283 Željko Pavić: *The Yoke of Understanding. Heidegger's Early
Approach to Scheleirmacher's Hermeneutics*
311 Josip Oslić: *Heidegger's Early Approach to Paul's
Understanding of the »Original Christian Religiosity«*

343 BOOK REVIEWS: *Otto, Ozankom, Günther*

351 ABSTRACTS

KULTURA

KULTURA

3

KULTURA

Pripravil Dean Komel

Johann Gottfried Herder

RAZPRAVA O IZVORU JEZIKA

PRVI DEL

5

Ali bi ljudje, prepuščeni svojim naravnim zmožnostim, jezik lahko iznašli sami?

Prvo poglavje

Že kot žival je imel človek jezik. Vse silovite in najsilovitejše med silovitimi, bolečimi občutki njegovega telesa, vse silne strasti njegove duše se neposredno izražajo v kriku, v zvoku, v divjem, neartikuliranem glasu. Trpeča žival bo, tako kot junak Filoktet, ko mu je zopet zavdala bolečina, ječala, stokala, pa najsi bo tako rekoč zapuščena, na opustelem otoku, brez izgleda, sledi in upanja po sobitju, ki bi ji bilo pripravljeno pomagati. Kot da bi prosteje zadihala, s tem ko daje prostor žgočemu, splašenem dihu; kot da bi z jekom minil del njene bolečine in kot da bi iz praznega zračnega prostora vase zajela vsaj nove sile za to, da to bolečino preboli, v tem ko gluhe zračne sape izpolnjuje s stoki. Tako malo nas je narava ustvarila kot osamele skale, kot egoistične monade! Celo najfinejše strune živalskega čutenja (moram si pomagati s to prisposobo, saj za mehaniko čutečega telesa ne poznam nobene boljše!), celo strune, katerih

zven in napon sploh ne izvirata iz samostojne volje in zložnega premisleka, še več, katerih narave ves raziskujoči um še ni mogel raziskati, celo te so v vsej svoji igri, tudi brez zavesti o tem, da bo njihov izraz naletel na tuje sočutje, usmerjene na druga bitja. Udarjena struna opravlja svojo naravno dolžnost: pozvanja, priklicuje enako čuteč odmev, celo če ni nobenega odmeva, celo če ne upa in ne pričakuje, da ji bo katera struna odgovorila.

Če bo fiziologija kdaj prišla tako daleč, da bo predstavila nauk o duši, o čemer pa zelo dvomim, potem bo ta pojav osvetlila s prenekaterim žarkom, izhajajočim iz njenega razčlenjevanja zgradbe živčevja; morda pa bo ta pojav tudi razpršila v posamezne, vse premajhne in brezizrazne snope. Zdaj pa nam dovolite, da celovito, kot jasen naravni zakon privzamemo naslednje: *Pred nami je občutljivo bitje, ki ne more nobenega svojih živih občutkov zapreti vase in ki mora v prvem trenutku presenečenja vsakega od njih, celo brez lastne volje in namena, izraziti v glasu.* Tako rekoč zadnji, materinski objem narave je bilo to, da je kot popotnico na svet vsem dala zakon: »Ne čuti samo zase, ampak naj tvoj občutek zazveni!« In ker je bil ta poslednji ustvarjalni objem za vse, kar je istega rodu, enake vrste, je ta zakon postal blagoslov: »Naj tvoj občutek zveni tvojemu rodu na enak način in zato naj ga vsi sočuteč zaslišijo kakor eden!« Le pustite ga, to šibko, občutljivo bitje! Naj se zdi še tako samo in posamično, še tako izpostavljeno slehernemu sovražnemu viharju svetovja, vendarle ni samo: zvezano je s celo naravo! Občutljivo je opeto s strunami, narava pa je v te strune skrila zvoke, ki – vzbujeni in spodbujeni – spet zbudijo druga enako občutljivo grajena bitja in – kot po nekakšni nevidni verigi – na oddaljeno srce lahko prenesejo iskre čutenja za ono bitje, katerega to srce ne vidi. *Ti vzdih, ti zvoki so jezik. Obstaja torej jezik občutkov, ki je neposredni naravni zakon.*

Da je imel človek prvotno skupni jezik z živalmi, o tem danes seveda bolj pričajo nekatere ostaline kot pa njegovi polni izbruhi; toda tudi teh ostalin se ne da zanikati. Naj je naš umetni jezik jezik narave še tako izpodrinil, naj sta naš meščanski način življenja in občevalna uglajenost še tako zajezila, izsušila in zavrnila vstran povodenj in morje strasti, najsilnejši trenutek občutja, naj ga nahajamo še tako redko, si še vedno znova jemlje svojo pravico in v svoji materni govorici neposredno pozvanja v poudarkih našega jezika. Naletevajoči vihar kake strasti, nenadna preplanjenost z veseljem ali veselostjo, bolečino in bedo, takrat ko le-ti vrezujejo globoke brazde v dušo, vse premagujoči občutek maščevanja, obupa, besa, strahu, groze itn., vsi ti se oznanjajo, in to vsak na različen način. Toliko kot v naši naravi ždi različnih vrst občutnosti, toliko je tudi vrst zvokov. – Pripominjam torej: manj ko je človeška narava sorodna

kaki živalski vrsti, bolj ko je od te različna po zgradbi živčevja, toliko manj nam je razumljiv njen naravni jezik. Kot kopenske živali kopensko žival razumemo bolje kot vodna bitja in na kopnem razumemo čredne živali bolj kot gozdne; in med črednimi živalmi najbolj tiste, ki so nam najbližje. Le, seveda, da tudi pri tem bolj ali manj delujeta občevanje in navada. Naravno je, da Arabec, ki je svojim konjem *eno*, tega bolj razume kot tisti, ki se na konja povzpne prvič; skorajda tako dobro, kot je lahko govoril Hektor v Iliadi s svojimi konji. Arabec v puščavi, ki nima okoli sebe nič živega razen svoje kamele in morda jato zablodelih ptic, lahko laže razume naravo prve in kričanje drugih kot mi v naših bivališčih. Lovec, sin gozda, razume glas jelena in Laponec glas svoje vprežne živali – toda vse to je posledica izjeme oziroma je izjema. Dejansko pa je ta jezik narave ljudska govorica za vsako vrsto posebej, in tako ima tudi človek svojo.

Seveda pa so ti zvoki zelo enostavni; in če jih artikuliramo in kot vzklike s črkami zapišemo na papir, potem imajo najbolj nasprotna si občutja skorajda *isti* izraz. Medleči »ah« je tako glas topeče ljubezni kakor potoneli v obup; ognjeviti »o« tako izbruh nenadnega veselja kakor tudi vzkipevajočega besa, tako rastočega občudovanja kakor tudi naletavajočih valov tožbe. Toda ali so ti glasovi tu zato, da bi jih kot vzklike zapisali na papir? Solza, ki plava v tem motnem, ugaslem, po tolažbi koprnečem očesu – kako se nas dotakne v celotni podobi obličja otožnosti; vzemite pa jo samo zase, in že postane hladna vodna kaplja, dajte jo pod mikroskop in – ne nočem vedeti, kaj vse bi lahko bila pod njim! Ta medleči dih, napol vzdihljaj, ki tako ganljivo umira na ustnah, razpotegnjenih od bolečine – ločite ga od vsega njegovega živega sodružja in že postane prazen iztisk zraka. Je lahko z zvoki občutkov kaj drugače? V njihovem živem sovisju, v celoviti sliki učinkujoče narave, pospremljani s tako mnogimi drugimi pojavi, se nas dotaknejo in so sebi zadostni; toda od vsega ločeni, iz tega iztrgani, oropani svojega življenja, seveda niso nič drugega kot šifre. Glas narave postane zapisana, svobodno izbrana pismenka. – *Seveda so ti jezikovni zvoki malo*; toda občutljiva natura, kolikor trpi zgolj mehansko, ima tudi manj osnovnih vrst občutkov, kot pa jih naše psihologije prištevajo ali pripesnjujejo duši kot strasti. Samo da je sleherni občutek v takem stanju: manj ko je razcefran na posamezna vlakna, toliko močnejša privlačna vez je: ti zvoki ne govorijo veliko, zato pa silovito. Ali zvok tožbe ječi zaradi ran duše ali telesa? Je ta krik iztisnil strah ali bolečina? Je ta mehki »ah« iztisnil poljub ali solza na prsih zaljubljenec? Ta jezik ni obstajal za to, da bi določal vse tovrstne razlike. Prikliceval naj bi živ prikaz, ki bi v govorjenju prehitel samega sebe! Zvenel naj bi, ne pa orisoval! – Nasploh pa bolečina in ugodje mejita drug z drugim,

kot pravi v svoji zgodbi Sokrat: narava je v občutku spela svoje konce, in kaj jezik občutkov lahko kaže drugega kot taka stičišča? – In zdaj lahko to apliciram.

V vseh jezikih izvora še pozvanjajo ostaline teh naravnih zvenov; le da seveda niso glavna vlakna človeškega jezika. Niso prave korenine, zato pa sokovi, ki oživljajo korenine jezika.

V pretanjenem, pozneje iznajdenem metafizičnem jeziku, ki je – glede na prvotno divjo mater človeškega rodu – od nje odklonela preoblika, morda v četrtem kolenu, in ki se je po dolgih tisočletjih svojega odklanjanja od nje, in potem v stoletjih svojega življenja sama spet pretanjila, civilizirala, humanizirala: ta jezik, otrok uma in družbe, lahko ve o otroštvu svoje prve matere malo ali nič; toda stari, divji jeziki, toliko bliže izvoru, to vsebujejo toliko bolj. Na tem mestu še ne morem govoriti niti o najmanjši *človekovi* tvorbi jezika, temveč motrim le surovo snov zanj. Zame tu še ne obstaja nobena beseda, temveč le zvoki za besedo občutka – toda glejte! Koliko ujetih ostalin teh zvokov je v omenjenih jezikih, v njihovih interjekcijah, v koreninah njihovih samostalnikov in glagolov! Najstarejši jeziki z Jutrovega so polni vzklikov, za katere imamo mi, pozneje izoblikovana ljudstva, pogosto le vrzelasto razumevanje ali pa topost in gluhotu, tako da jih razumemo napak. V njihovih elegijah pozvanjajo, tako kot pri divjakih na njihovih grobovih, oni toni zavijanja in tožb, nadaljujoča se interjekcija naravnega jezika; v njihovih slavilnih psalmih krik veselja in ponavljajoče se aleluje, ki jih Shaw⁵ pojasnjuje naravnost iz ust naricaljk in ki pri nas tako pogosto postanejo svečani nesmisel. V gibanju, v poletu njihovih pesmi in pesnitev drugih starih ljudstev pozvanja zven, ki še zdaj oživlja bojne in verske plese, pesmi žalosti in veselja vseh divjakov, naj prebivajo ob vznožju Kordiljer ali v irokeških snegovih, v Braziliji ali na Karibih. Korenine njihovih najenostavnejših, najbolj dojmovitih in najranejših glagolov so nazadnje tisti prvi vzkliki narave, ki so bili šele pozneje vpeti v obliko. In zato so jeziki vseh starih in divjih ljudstev v tem svojem notranjem, živem zvenu za tujce za večno neizrekljivi!

Večino teh fenomenov bom lahko v sovisju pojasnil šele pozneje; tu je gotovo le eno. Nekateri zagovorniki božjega izvora govornice* menijo, da gre v dejstvu, da se da glasove vseh nam znanih jezikov zvesti na dobrih dvajset pismenk,

* Süßmilchov dokaz, da človeška govornica izvira od Boga, Berlin 1766, str. 21.

občudovati božji Red. Toda že ta faktum sam je napačen, sklep iz njega pa še bolj. Niti ena živo pozvanjajoča govorica se ne da popolnoma prestaviti v črke, še manj pa v dvajset črk; o tem pričajo vsi jeziki skupaj in vsak od njih posamič. Artikulacij naših govoril je tako mnogo, sleherni glas lahko izgovorimo na tako mnogovrstne načine, da je gospod Lambert v drugem delu svojega *Organona* upravičeno lahko pokazal, koliko mnogo manj črk imamo kakor glasov in kako nedoločeno zatorej lahko zadnje izražajo prve. In to je prikazano le, izhajajoč iz nemškega jezika, ki mnogozvočnosti in razlik svojih dialektov še sploh ni posnel v en knjižni jezik. Toliko manj pa to velja tam, kjer celoten jezik ni nič drugega kot tak živ dialekt. Od kod izvirajo vse svojskosti in posebnosti pravopisa, če ne iz nebogljenosti, da bi pisali tako, kakor govorimo? Zvenenja katerega živega jezika pa se da naučiti iz črk v knjigah? In katerega mrtvega jezika obuditi iz njih? Bolj živ kot je kak jezik, manj se je mislilo na to, da bi ga zajeli v črke, izvirneje kot se pne k polnemu, še nerazločenemu glasu narave, toliko manj se ga tudi da zapisati, in še toliko manj se ga da zapisati z dvajsetimi črkami, še več, pogosto je za tujce povsem neizrekljiv. Pater Rasles, ki se je bil deset let zadrževal pri Abenakijcih v Severni Ameriki, se je zelo potožil zaradi tega, ker je kljub vsej čuječnosti pogosto lahko ponovil le polovico njihove besede in se potem osmešil – koliko bolj smešno pa bi jo šele naznačil s svojim francoskim črkopisom! Pater Chaumont, ki je petdeset let prebil med Huroni in se drznil spustiti v izdelavo gramatike njihovega jezika, je kljub temu tožil nad njihovimi guturali in neizgovorljivimi akcenti: pogosto sta imeli besedi, ki so ju sestavljale enake črke, kar najbolj različna pomena.

Garcilasso de Vega se je pritoževal nad tem, kako zelo so Španci peruanski jezik pre naredili, pohabili, ga popačili in okrnili v glasovju besed in zaradi golega popačenja Peruancem pripisovali najslabše stvari. De la Condamine za neko majhno ljudstvo ob Amazonki pravi, da se dobršnega dela njihovih besed sploh ne da zapisati, tudi zelo pomanjkljivo ne. Kjer se zdi, da to ljudstvo v izgovoru uporabi komaj tri zloge, bi jih za zapis potrebovali najmanj devet ali deset. La Loubere pa o siamščini pravi tole: »Od desetih besed, ki jih izgovori Evropejec, rojeni Siamčan morebiti ne bo razumel niti ene, naj si še tako prizadevamo, da bi njihovo govorico izrazili z našimi črkami.« A čemu nam bodo ljudstva iz tako odročnih koncev Zemlje? Naši mali ostanki divjih ljudstev v Evropi, Estonci, Laponci itn., imajo pogosto prav tako napol artikulirane in nezapisljive glasove kakor Huroni in Peruanci. Rusi in Poljaki, čeprav sta njihovi govorici že tako dolgo zapisani in pisno omikani, še vedno aspirirajo

tako, da se pravega tona njihove jezikovne organizacije ne da podati s pismenkami. Kako se muči Anglež, da bi zapisal svoje zvoke, in kako malo je potem šele tisti, ki razume zapisano angleščino, govoreči Anglež? Francoz, ki svoje zvoke manj zajema iz golta, in napol Grk – namreč Italijan, ki tako rekoč govori v privzdignjenem okrožju ust, v nekakšnem finejšem etru, tudi ta še vedno ohranja živi zvok. Njegovi glasovi morajo ostati organom, v katerih se oblikujejo: kot zapisane črke so – naj jih je dolgotrajna raba pisave naredila še tako pravšnje in enoumne – vedno samo sence!

10

To dejstvo je torej napačno in sklep iz njega še bolj: s sklepanjem namreč ne pridemo do božjega, temveč prav narobe, do živalskega porekla govornice. Vzemite tako imenovano prvo božjo govornico, hebrejsko, od katere je večji del sveta podedoval pismenke: to, da je bila v svojem začetku tako živozvočna, tako nezapisljiva, da so jo lahko zapisali le zelo pomanjkljivo, to očitno kaže celotna zgradba njene gramatike, njene tako mnogovrstne zamenjave podobnih pismenk, da, še najbolj pa popolno umanjkanje vokalov. Od kod ta posebnost, da so njene pismenke le za soglasnike in da se prav tistih elementov besed, na katerih vse sloni, samoglasnikov, prvotno sploh ni zapisovalo? Ta način pisave je toku zdravega razuma tako nasproten, namreč to, da zapisuješ nebitveno in bistveno izpustiš, da bi za gramatike moral biti nepojmljiv, če bi bili gramatiki seveda vajeni umevati. Pri nas so vokali tisto prvo in najživejše, so tečaji jezika; oni pa jih niso zapisovali. – Zakaj? – Zato ker se jih ni moglo zapisati. Njihov izgovor je bil tako živ in pretanjeno organiziran, njihov dah tako zelo duhoven in eteričen, da je razpuhtel in se ni pustil zajeti v pismenke. Šele pri Grkih so se ti živi pridih nabrali v prave vokale, katerim pa so morala kljub temu priskočiti na pomoč znamenja za pridih, *spiritus asper* in *lenis*; ker je bila pri Jutrovcih govornica tako rekoč scela *spiritus*, nenehni dih in duh usten, kakor so jo tako pogosto poimenovali v svojih slikovitih pesmih. To je bil božji dih, poljoči zrak, za katerim je hlastalo uho, in mrtve pismenke, ki so jih izrisovali, so bile le truplo, ki ga je bilo treba beroč oživiti z duhom življenja! Tu ni mesto za to, da bi govorili, kako silen vpliv je to imelo na njihovo razumevanje jezika; očitno pa je, da to poljoče izdaja izvor njihovega jezika. Kaj je bolj nezapisljivega od neartikuliranih zvokov narave? In če je govornica – kolikor bliže je izvoru – toliko bolj neartikulirana – kaj potem sledi iz tega, če ne to, da je nikakor ni iznašlo kako višje bitje za štiriindvajset črk in te črke hkrati z njo, temveč da so bile zadnje le veliko poznejši in le nepopolni poskus, da bi spominu postavili nekaj pomnikov in da govornica ni nastala iz pismenk gramatike Boga, temveč iz divjega pozvanjanja svobodnih organov.* Saj bi bilo

sicer čudno, da bi bile prav tiste pismenke, iz katerih in za katere je Bog iznašel jezik in s pomočjo katerih je prvega človeka naučil jezika, najpomanejkljivejše na svetu, take, ki sploh nič ne povedo o duhu jezika in ki z vso svojo zgradbo oznanjajo, da o tem nočejo nič povedati.

Ta hipoteza o pismenkah seveda glede na svojo vrednost zasluži le *bežno* omembo: toda zaradi njene vsesplošnosti in zaradi njenega raznovrstnega olepševanja sem moral razgaliti njeno neutemeljenost in jo v tej neutemeljenosti obenem pojasniti na način, kakršen vsaj meni doslej ni bil poznan. Zdaj pa nazaj na našo pot:

*Ker so naši naravni zvoki določeni za izraz strasti, je naravno, da postanejo tudi sestavine slehernega ganotja! Le komu ob nekom, ki se v trzljajih in ječanju muči, ki v stokih umira, celo ob stokajoči živini, takrat ko trpi ves njen ustroj, le komu ta stok ne seže do srca? Le kdo je tak brezčuten barbar? Bolj harmonično, kot je igra občutenjskih strun – celo pri živalih – sprepletena z drugimi živalmi, toliko bolj celo te so-čutijo: njihovi živci pridejo v stanje enako umerjenega napona, njihove duše v stanje enako umerjenega zvenenja, dejansko mehansko so-trpijo druga z drugo. In kolikšna otrdelost njegovih vlaken, kolikšna moč, da zamaši vse odprtine svoje dovzetnosti, spada k temu, da kak človek glede tega postane trd in gluhi! – Diderot** meni, da bi moral biti sleporojeni za tožbe trpeče živali bolj neobčutljiv kot tisti, ki vidi; toda jaz za nekatere primere mislim prav nasprotno. Seveda je slepemu ves ganljivi prizor tega trpečega, trzajočega bitja zastrt, toda vsi primeri izpričujejo, da je prav zaradi tega zastrtja sluh manj razpršen, da bolj prisluhne in da je silno bolj prenicljiv. Slepce torej prisluškuje v mraku, v tihoti svoje večne noči in zato mu sleherni zvok tožbe seže toliko bolj občuteno in ostreje, kot puščica, do srca! Naj si zdaj pomaga še s svojim okolje počasi zajemajočim /umspannenden/ občutkom za tip, naj zatipa trzljaje, naj v celoti občuti zlom trpečega ustroja – njegove ude bosta preplanila bolečina in groza: njegova notranja živčna zgradba bo soobčutila uničenje in zlom: zazvenel bo ton smrti. To je vez tega naravnega jezika!*

* Najboljši spis o tej deloma še neizdelani materiji je Wachterijeva *naturae et scripturae concordia*, Hafn. 1752, ki se od sanjarij Kircherja in tako številnih drugih razlikuje, kakor se zgodovina davnine razlikuje od pravlje.

** *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voyent* etc. [London 1749].

Evropejce so, kljub njihovi omiki in skaženosti, vesplošno ganili surovi toni tožb divjakov. Lery pripoveduje iz Brazilije, kako zelo so iz srca prihajajoči, še ne v obrazce zajeti kriki ljubezni in zaupljivosti tamkajšnjih Američanov njegove ljudi omečili do solz. Charlevoix in drugi kar ne znajo dovolj izraziti grozljivosti vtisa, ki so jih nanje naredile bojne pesmi in bajanke severno-ameriških ljudstev. Ko bomo imeli pozneje priložnost pripomniti, kako zelo so ti naravni zveni oživiljali staro poezijo in glasbo, bomo lahko bolj filozofsko pojasnili tudi učinek, ki ga imajo, denimo, najstarejši grški spevi in plesi, starogrški oder in vobče starogrška glasba, ples in poezija še danes na vsa divja ljudstva. In celo pri nas samih, kjer je seveda razum občutenje dovolj pogosto oropal njegove službe, umetni jezik družbe pa v enaki meri zvene narave, mar ni tako, da se tudi pri nas najskrajnejše grmenje zgovornosti, najsilovitejši udari pesniške umetnosti in čarobni trenutki dejanja, s posne-manjem približajo temu jeziku narave? Kaj je tisto, kar v zbranem ljudstvu naredi čudež, prebode srce in preobraža duše? – Duhovito govorjenje in metafizika? Prispodobe in figure? Veščina in hladno prepričanje? Kolikor naj ta omama ni slepa, se mora skozi dogoditi marsikaj, toda ali vse? In prav ta skrajni moment slepe omame, odkod je postal? – Po neki povsem drugačni sili! Ti zveni, te geste, oni enostavni tok melodije, ta nenadni obrat, ta motni /daemmernde/ glas – in kaj vem še? Pri otrocih in ljudstvu čutov, pri ženskah, pri ljudeh nežnega občutja, pri bolnikih, osamljenih, potrlih pa delujejo še tisočkrat bolj, kot bi delovala resnica sama, če bi njen tihi, pretanjeni glas zvenel z neba. Te besede, ta ton, preobrat kake grozljive romance itn. vdirajo v naše otroštvo, kjer smo jih bili prvokrat slišali, z bogve kakšno vojsko svojih spremljevalnih pojmov: grozavosti, slovesnosti, groze, strahu, veselja v naši duši. Beseda zazveni in kot truma duhov v svoji mračni dostojanstvenosti naenkrat vstanejo iz groba duše: zastrejo čisti, svetli pojem besede, ki ga lahko zajamemo le brez njih. Beseda izgine in zven občutja pozvanja. Temno občutje nas premaga: lahkomislenega je groza in trepeta – ne zaradi misli, temveč zaradi zlogov, zaradi zvenov otroštva, čarobna moč govorca, pesnika pa je bila tista, ki je iz nas zopet naredila otroke. *V temelju ni nobene premišljenosti, nobenega preudarjanja, temveč goli naravni zakon: Zven občutenja naj simpatetično bitje prestavi v taisti zven!*

12

Če torej hočemo te neposredne glasove občutenja imenovati jezik, potem se mi njegov izvor vsekakor zdi zelo naraven. *Ne samo da sploh ni nadčloveški, temveč je očitno živalski; je naravni zakon stroja, ki zmore občutiti.*

Ne morem pa skriti začudenja nad tem, da je filozofom, torej ljudem, ki iščejo jasne pojme, lahko sploh kdaj prišlo na misel, *da bi iz tega krika občutkov pojasnjevali izvor človeškega jezika*. Mar ni ta jezik očitno nekaj povsem drugega? Vse živali, vse do neme ribe, uzvanjajo svoje občutke: zato pa še nobena žival, tudi najpopolnejša ne, nima niti najmanjšega pravega izhodišča do kakega človeškega jezika. Te krike lahko oblikujemo, iztanjšamo in organiziramo, kakor hočemo; če se jim ne pridruži razum, da ta zvok uporabljamo z namenom, potem ne sprevidim, kako bi lahko po prej omenjenem naravnem zakonu sploh kdaj nastal človeški, samohotni jezik. Otroci izgovarjajo zvoke občutkov tako kakor živali; toda mar ni jezik, ki se ga nauče od ljudi, popolnoma drug jezik?

Opat Condillac* pripada združbi omenjenih filozofov. Če ta ni celotne zadeve jezika, še preden je napisal prvo stran svoje knjige, predpostavil kot že iznajdene, potem na sleherni strani nahajam stvari, ki se v redu kakega oblikujočega se jezika sploh ne morejo primeriti. Kot temelj svoje hipoteze postavlja »dva otroka v puščini, še preden sta poznala rabo katerega koli znaka«. Zakaj vse to postavlja, »dva otroka«, ki torej morata preminiti ali pa postati živali, »v puščini«, kjer se težavnost njunega preživetja in njune iznajdbenosti še pomnoži, »še pred rabo slehernega naravnega znaka in sploh pred kakršnim koli poznavanjem tega«, brez česar vendar ni noben dojenček že nekaj tednov po svojem rojstvu – zakaj, pravim, je treba hipotezo, ki naj bi izsledila naravno pot človeških znanj, utemeljevati na takih nenaravnih, nasprotujočih si dejstvih, morda ve njen tvorec; sam pa si upam dokazati, da na njej ne more biti zgrajeno nobeno pojasnilo o izvoru jezika. Njegova otroka se srečata, ne da bi prej poznala kako znamenje, in glej! že prvi trenutek (§ 2) med seboj občujeta. In prav samo skozi to medsebojno občevanje se šele naučita »s kriki občutkov povezovati misli, katerih naravna znamenja ti kriki so«. Da se naravnih znamenj občutkov učimo z občevanjem? Da se učimo, katere misli je treba z njimi povezati? In vendarle že v prvem trenutku srečanja, še preden vemo za tisto, kar ve najneumnejša žival, komuniciramo in se lahko naučimo, katere misli je treba povezati s katerim znamenjem? – Prav ničesar od tega ne razumem. »Ko se spet in spet ponavljajo podobne okoliščine (§ 3), se navadita misli povezovati z zvoki občutkov in različnimi znamenji telesa. Njun spomin se že vadi. Že lahko zavladata svoji domišljiji in že prispeta tako daleč da – lahko z refleksijo počneta tisto, kar sta prej počela z golj z instinkti« (in česar vendarle, kot smo

* *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Vol. II [Amsterdam 1746-54].

pravkar videli, pred medsebojnim občevanjem nista vedela početi). – Ničesar od tega ne razumem. »Raba teh znamenj razširja dejavnosti duše (§ 4), ta pa nato spopolnijo znamenja: krik občutkov (§ 5) je bil torej tisto, kar je razvilo duševne moči, krik občutkov je bil tisti, ki jim je dal navado, idejo povezovati z arbitrarnim znamenjem (§ 6), krik občutkov je bil tisti, ki jim je služil za vzorec pri samoustvarjanju novega jezika, artikuliranju novih zvokov, jih navadil stvari označevati z imeni.« – Ponavljam vsa ta ponavljanja, in vendar sam nič ne razumem. Nazadnje, ko je pisec na tem otročjem izvoru jezika zgradil prozodijo, deklamacijo, glasbo, ples in poezijo starih jezikov in vmes podal tudi nekaj dobrih pripomb, ki pa našemu namenu ne služijo, ponovno poprimo za svojo rdečo nit: »Da bi dojeli (§ 80), kako so si ljudje postali enotni glede smisla prvih besed, ki so jih hoteli uporabiti, je dovolj, če pripomnimo, da so jih izgovarjali v okoliščinah, v katerih je bil vsakdo zavezan temu, da jih povezuje z istimi idejami itn.« Na kratko, besede so nastale, ker so bile, še preden so bile – zdi se mi, da se niti našega razlagalca ne spleča več slediti, saj ni na nič pripeta.

14

Kot vemo, je Condillac s svojo puhlo razlago nastanka jezika omogočil Rousseauju,* da je v našem stoletju to vprašanje na svoj poseben način spet obudil, kar pomeni – da je vanj podvomil. Za to, da se je podvomilo v Condillacovo razlago, ni bil potreben nikakršen Rousseau; da pa prav zategadelj tako rekoč zanikamo sleherni možnost človekove iznajdbe jezika – k temu seveda sodi nekaj rousseaujevskega poleta ali pa zaletavosti, kakor koli že to pač hočemo imenovati. Ali se zadeve – zato ker jo je Condillac slabo pojasnil – potem sploh ne da pojasniti? Ali iz tega, da iz zvenov občutkov nikoli ne bo postal človeški jezik, sledi, da ne bi mogel postati iz česa drugega?

Da je Rousseauja ta prikriti napačni sklep zares zavedel, očitno priča njegov lastni načrt:** »Če naj je jezik v vsakem primeru moral nastati po človeku, kako je torej moral nastati?« Tako kot njegov predhodnik začenja s krikom narave, iz katerega naj bi nastal človeški jezik. Sam nikakor ne vidim, kako naj bi bil iz tega nastal, in se čudim, kako mu je Rousseaujeva ostroumnost lahko le za trenutek dopustila iz tega nastati.

Kratkega Maupertiusovega spisa nimam pri roki, če pa naj smem zaupati iz-

* *Sur l'inégalité parmi les hommes* etc. Part. 1¹⁹.

** *Prav tam*.

vlečku iz njega, ki ga je izdelal mož,* čigar nikakor ne najmanjši zaslugi sta bili vestnost in natančnost, tudi ta izvora jezika ni dovolj ločil od živalskih glasov, tako da korači s prvima dvema po isti poti.

Nazadnje pa sta zadevo najočitneje pokvarila Diodor in Vitruvij, ki sta ob vsem tem v človeški izvor jezika bolj verjela, kakor pa ga izpeljala, človeku pa sta najprej dolgo časa dala kot živali kričeč bloditi po gozdovih, nato pa sta mu – bogve od kod in čemu – dopustila iznajti jezik.

Ker se večina zagovornikov človeškega nastanka jezika za to bojuje s tako nezanesljivega mesta, ki ga potem drugi, denimo Süßmilch, tako upravičeno napadajo, bi Akademija rada videla, da bi to vprašanje, na katerega so drugi deloma že odgovorili, glede odgovora nanj pa se niso mogli zediniti celo nekateri izmed njenih bivših članov, končno prenehalo biti predmet spora.

In ker ta velika tema tako veliko obeta v zvezi s psihologijo in naravnim redom človeške vrste, v zvezi s filozofijo jezikov in z vsemi spoznanji v zvezi z jezikom – le kdo se ne bi hotel ob njej poskusiti?

In ker so ljudje edina bitja jezika, ki jih poznamo, in ker se prav po jeziku razlikujejo od vseh živali – le kje bi raziskovanje svojo pot začelo zanesljiveje kot pri spoznavanju razlike med živalmi in človekom? – Condillac in Rousseau sta se o izvoru jezika morala motiti, ker sta se glede te razlike, kot je vsem poznano, motila, vsak drugače: prvi*** je živali naredil za ljudi, drugi**** pa iz ljudi živali. Sam morem torej poseči nekoliko dlje.

Da človek glede jakosti in zanesljivosti instinkta daleč zaostaja za živalmi, še več, ker sploh nima tistega, kar pri tako mnogih živalskih vrstah imenujemo prirojeno veščost /Kunstfahigkeit/ in nagonске spretnosti /Kunsttrieb/, je gotovo; in ker se je pojasnjevanje teh nagonских spretnosti doslej ponesrečilo večini, nazadnje pa še nekemu temeljitemu nemškemu filozofu, tudi resnični vzrok pomanjkanja teh nagonских spretnosti v človekovi naravi še ni mogel biti osvetljen. Zdi se mi, da so doslej zgrešili poglavitno gledišče, s katerega lahko o živalski naravi, če je že ne moremo popolnoma pojasniti, izdelamo*

* Süßmilch, *Beweis für die Göttlichkeit*, Dodatek 3, str. 110.

** *Traité sur les animaux* [Amsterdam 1755]

*** *Sur l'origine de l'inégalité* etc.

vsaj nekaj pripomb, ki bi lahko – kot sem glede tega upal na nekem drugem mestu – zelo osvetlilo nauk o človekovi duši. To gledišče je *sfera živali*.

Slehera žival ima svoj krog, kateremu pripada od rojstva, v katerega brž vstopi, v njem vse življenje ostane in tudi umre. Nenavadno pa je to, da *ostrejši kakor so čuti živali, toliko močnejši in zanesljivejši so njeni nagoni, in bolj čudežni kakor so izdelki njene spretnosti, toliko manjši je njen krog, toliko enovrstnejša so dela njene spretnosti*. Tem razmerjem sem sledil še dlje in povsod sem odkril čudežno sledenje obratnega sorazmerja med majhno razsežnostjo njihovega gibanja, sestavin, prehranjevanja, preživetja, parjenja, odraščanja, družbe ter njihovimi nagoni in spretnostmi. Čebela v svojem panju gradi z modrostjo, katere Egerija ni mogla naučiti svojega Nume; toda zunaj teh satov in zunaj njej določenih opravil v teh satih je nič. Pajek tke s spretnostjo Minerve; toda tudi vsa njegova umetnost je zapredena v ta ozki spreked; to je njegov svet! Kako čudežna je žuželka in kako ozek je krog njenega delovanja!

16

Nasprotno. Bolj mnogovrstna kot so opravila in določenosti živali, bolj ko je njihova pozornost razpršena na več predmetov, bolj nestanovitna je njen način življenja, skratka, večja in raznovrstnejša kakor je njena sfera, toliko bolj opazamo, da se njena čutnost deli in šibi. Na tem mestu se ne morem podati v to, da bi to veličastno razmerje, ki teče skozi vso verigo živih bitij, potrdil s primeri; slehernemu prepuščam, naj ga preskusi ali pa naj počaka na naslednjo priložnost, sam pa sklepam naprej:

Po vsej verjetnosti in analogiji se torej da vse nagonske spretnosti in večšine razložiti iz predstavnih moči živali, ne da bi smeli privzeti slepo determiniranost (kakršno je privzema cel Reimarus in kakršna opustoši vsako filozofijo). Če so neskončno pretanjeni čuti zaprti v majhen krog, v monotono sivino in če ves drugi svet zanje ne pomeni nič: kako prodorni morajo biti! Če so predstavne moči zaprte v majhno okrožje in če so obdarjene z analogno čutnostjo, kako učinkovite morajo biti! In če so, nazadnje, čuti in predstave usmerjeni v *eno* točko, kaj drugega lahko nastane iz tega kot instinkt? Iz njih se torej da pojasniti dovtetnost /Empfindsamkeit/, sposobnosti in nagone živali po njihovih vrstah in stopnjah.

* Reimarus, *Über die Kunsttriebe der Tiere*: gl. opažanja o tem v: *Briefen, die neueste Literatur betreffend* etc.

Zato smem privzeti naslednjo trditev: *Dovzetnost, sposobnosti in nagonске spretnosti živali so močnejše in intenzivnejše v obratnem sorazmerju z velikostjo in raznolikostjo kroga njihovega delovanja. Zdaj pa –*

Človek ne poseduje take enooblične in ozke sfere, v kateri nanj čaka le eno delo: okrog njega je cel svet opravil in določenosti.

Njegovi čuti in njegova organizacija niso priostreni na eno: človek ima čute za vse in zato seveda za vsako posameznost šibkejše in bolj tope čute.

Njegove duševne sile se širijo prek sveta; nobene usmeritve njegovih predstav na eno ni: torej tudi nobene nagonске spretnosti, nobene veččnosti – in, to pa spada sem še поблиže, nobenega *živalskega jezika*.

Kaj pa je tisto, kar smo – razen poprej navedene oglasovljenosti čutečega stroja – pri nekaterih živalskih vrstah imenovali živalski jezik, drugega kot rezultat vseh opažanj, ki sem jih ravnokar zbral skupaj? Temno, čutno sporazumevanje kake živalske vrste med seboj glede njene določenosti v krogu njenega delovanja.

Manjša kakor je torej sfera živali, toliko manj potrebuje jezik. Ostrejši kot so njeni čuti, bolj kakor so njene predstave usmerjene na eno, bolj ko jo vlečejo njeni nagoni, toliko bolj sežeto je razumevanje njenih morebitnih zvokov, znamenj, izražanja. Živi mehanizem, vladajoči instinkt je ta, ki tu govori in zaznava. In kako malo sme govoriti, da je sploh lahko zaznan!

Živali najožjega okrožja so torej skorajda brez posluha za to; za svoj svet so scela občutek ali vonj in vid: docela enooblična podoba, enooblične poteze, enooblična opravila; te torej imajo kaj malo jezika ali pa sploh ne.

Večje kakor je okrožje živali: toliko raznolikejši so njihovi čuti – toda kaj bi ponavljal? S človekom se prizor popolnoma spremeni. Kaj naj bi okrožju njegovega delovanja, tudi če je najbornejše, rabila govorica najzgovornejše, na najbolj različne načine oglašajoče se živali? Kaj bo potem za njegove razpršene sle, za njegovo deljeno pozornost, za njegove topo prisluškujoče čute rabila šele temna govorica vseh živali? Zanj ni ne bogata ne jasna, nezadostna je tako glede predmetnosti kakor tudi glede njegovih organov – to torej scela ni *njegov jezik*; kaj naj namreč – če se ne igramo več z besedami – pomeni svojski jezik

kakega bitja, kakor to, da je primeren njegovi sferi potreb in del, organizaciji njegovih čutov, usmerjenosti njegovih predstav in moči njegovih strasti? In kateri živalski jezik tako ustreza človeku?

A o tem se niti ni potrebno spraševati. Kateri jezik (razen prej omenjenega mehanskega) pa poseduje človek tako instinktivno kakor sleherna živalska vrsta svojega in ustrezno njeni sferi? – Odgovor je kratek: Nobenega! In prav ta kratki odgovor je odločilen.

Pri vsaki živali je, kakor smo videli, njen jezik izraz /Äusserung/ tako močnih čutnih predstav, da te postanejo nagoni; s tem je jezik, tako kakor čuti in predstave in nagoni, sleherni živali *prirojen* in njej *neposredno naraven*. Čebela brenči tako kakor srka med; ptica poje tako kakor gnezdi – kako pa po naravi govori človek? Sploh ne govori, tako kot le malokaj ali pa sploh nič ne počenja popolnoma po instinktu, kakor to počne žival. Če pri novorojenem otroku izvzamem krik njegovega občutljivega stroja, je nem; z zvoki ne izraža ne predstav ne nagonov, kakor to na svoj način počne sleherna žival. Postavljen le med živali je to torej nabolj zapuščeni otrok narave. Gol in sam, šibak in uboren, plah in neoborožen; in – kar pa je vrhunec njegove bede – oropan slehernega življenjskega vodila. Rojen s tako razpršeno, ošibljeno čutnostjo, s tako nedoločenimi, dremavimi sposobnostmi, s tako deljenimi in otopelimi nagoni, očitno usmerjen na tisoč potreb, določen za široko okrožje – in vendar tako sirotin in zapuščen, da celo z jezikom ni obdarjen, da bi z njim te svoje pomanjkljivosti izrazil – Ne! takega protislovja v gospodarjenju narave ni. Namesto instinktov morajo v njem čemeti druge skrite sile! Nemorojen že, toda –

KULTURA IN CIVILIZACIJA

Poizkus ponovne osmislitve razveljavljene pojmovne dvojice

I

Ukvarjanje s pojmom kulture nas opozarja, da se po prenehanju nasprotja med Vzhodom in Zahodom, na katerem je temeljila hladna vojna, zarisujejo novi antagonizmi in polarizacije, ki so seveda pomembne tudi za novo opredelitev pojma 'kulture' oziroma 'civilizacije'. To se začne že na področju pojma 'globalizacije'. S tem izrazom se na splošno razume predvsem gospodarska prepletanja in procese, katerih rezultat je čedalje gostejša mreža oblasti in odločanja v rokah sorazmerno majhnega števila multinacionalk. Vendar pa lahko s tem izrazom razumemo tudi nekakšno tkivo, ki se razširja čez ves zemeljski planet in prispeva k naraščajočemu homogeniziranju in niveliziranju potrošniških in pristočasnih zahtev in s tem tudi življenjskih navad in načinov. Na podobno prepletanje obeh plati, namreč na povezovanje kapitalizma in »kulturne industrije«, so že zelo zgodaj opozarjale tudi družbenokritične analize frankfurtske šole, kar velja še zlasti za Adorna.¹ Herbert Marcuse je nivelizirajoči vpliv razvite industrijske družbe, ki ga je okarakteriziral s pojmom »repressivne

¹ Prim. M. Horkheimer in Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1969, še zlasti poglavje »Kulturna industrija, razsvetljenstvo kot množična prevara«. Th. W. Adorno: *Résumé über Kulturindustrie*, v: *Gesammelte Schriften*, zvezek 10,1, str. 336–345.

desublimacije«, analiziral z navezavo na pojmovno dvojico »kultura – civilizacija«, ki jo je uporabil na primeru Nemčije.² Vzrok »enodimenzionalnosti« sodobne množične kulture v tem svojem poglavju o kapitalizmu vidi, podobno kot Adorno, v težnji moderne industrijske družbe po totalni komercializaciji vseh življenjskih področij in še zlasti kulture. »Civilizaciji« je pri tem dodeljena vloga napadalca; »kultura« se pred njo umika in se v svojih »področjih umaknjenosti« izmika odtujenosti in poplitvenosti. Geslo »velikega zavračanja«³ ni predstavljalo – gledano s tega vidika – antikapitalističnega, temveč predvsem anticivilizacijski bojni poziv, zaradi česar je bil Marcuse deležen tudi očitka z leve, da se »z obupano svojeglavostjo vrača [...] k zdravilarstvu in romantiki«.⁴

Medtem ko so frontne črte teh razprav v petdesetih in šestdesetih letih v glavnem še potekale *znotraj* zahodne industrijske družbe in se je nasproti etabliranemu 'sistemu' postavljajo raznolikost subkultur, so se pozneje oblikovale nove oblike nasprotja moderni zahodni civilizaciji, v katerih se omenjeni civilizacijskokritični motivi povezujejo z antikolonialističnimi, antiameriškimi in religiozno-fundamentalističnimi motivi. Že v boju Indije za neodvisnost je bila civilizacijskokritična komponenta sicer močan dejavnik v boju ne zgolj za politično, temveč predvsem tudi za religiozno-kulturo avtonomnost. Vendar pa se je ta zgodnja oblika antizahodnega fundamentalizma (Gandhi) zelo kmalu razblinila pod pritiskom široke industrializacije Indije (Nehru) in v napetostih hladne vojne. Šele z dejansko globalizacijo v smislu dualizma in vseprisotnosti kapitalizma in potrošniškega niveliziranja, kot ju udejanjajo predvsem elektronski medijski koncerni, je videti, da se uveljavljajo tudi 'globalne' težnje, s katerimi se na novo etablira in utrjuje staro nasprotje.

V smislu jedrnate poenostavitve se to nasprotje v zadnjem času izraža v obliki formule »džihad (sveta vojna) – McWorld«. Ameriški politolog Benjamin R. Barber z izrazom »McWorld«, ki je njegova skovanka, označuje rezultat težnje, s katero »naprej drveče sile gospodarstva in tehnike zahtevajo pre-

² H. Marcuse: »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, v: *Kultur und Gesellschaft 2*. Frankfurt/M 1965, str. 147 isl.; isti avtor: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin 1967, zlasti str. 76 isl.

³ N.n.m., str. 83 isl.

⁴ G. Kl. Kaltenbrunner: *Revolutionärer Eros. Der Denker Herbert Marcuse*, v: Merkur, zvezek št. 236 (1967). Citirano pri H. H. Holz: *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968, str. 16.

mrežanje in poenotenje in ljudi povsod po svetu hipnotizirajo s hitro glasbo, hitrimi računalniki in hitro pripravljeno hrano, z MTV-jem, Macintoshem in McDonaldsi ter združujejo narode v homogeni svetovni zabaviščni park, v svetovni McWorld, premrežen s komunikacijami, izmenjavo podatkov, zabavo in trgovino«. ⁵ »McWorld« je predvsem proizvod univerzalne kulture, ki jo podžiga ekspanzionistična trgovina« (87).

Ne nazadnje kot odziv na te poenotujoče težnje Barber vidi delovanje sredo-bežnih sil, ki se – začenjajoč se v stremljenju po kulturni avtonomnosti in navezovanju na domovino – lahko razrastejo v »krvoločno nacionalno politiko«, kakršna se pojavlja povsod na zemeljskem planetu. Barber besedo »džihad« uporablja posploševalno »za označitev dogmatične in nasilne aspiracije po izključnosti, ki je poznana tako kristjanom kot muslimanom in zaradi katere so razvpiti tako Nemci in hindujci kot Arabci« (13). Barber torej uporablja besedo »džihad« zgolj kot metaforo za pojav, ki daleč presega islam, namreč za »boj proti Zahodu in univerzalizmu« (221); kot abreviaturo »za fundamentalistično nasprotovanje moderni, kakršna nastopa v večini delov sveta« (219). Vendar pa v tem pojmu ne vidi zgolj religioznega pojava, temveč v njem združuje vsako obliko k militantnosti težečega nacionalnega in kulturnega partikularizma, kakršen se, denimo, kaže v antipluralističnih in antimodernih gibanjih v postkomunistični Rusiji – povsem na splošno torej kot boj »proti moderni, proti sekularnemu in kozmopolitizmu« (225). V tem širokem, metaforičnem smislu se lahko »džihad« aplicira tudi na znotrajameriški problem »državi sovražnega fundamentalizma krščanske desnice, skrajno antimodernih in fundamentalističnih protestantov« (226).

Barber poudarja dialektično soodvisnost džihada in McWorlda. Fundamentalističnih defenzivnih gibanj, ki zato, da bi lahko utemeljila elan, ki jim daje njihovo identiteto, sama po sebi nič manj ne potrebujejo zastrašujoče podobe McWorlda, ne proizvajajo le izpodkopavanje religioznega življenja s strani pop kulture, temveč predvsem sprememba državljanov v potrošnike, katerih kulturnospecifične življenjske oblike (npr. prehranjevalne navade) se trgu primerno manipulirajo z globalnimi strategijami. Pri tem se seveda pokaže, da Barber, ki argumentira s komunitarističnega stališča, v McWorldu vidi ne-

⁵ B. R. Barber: *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern, München, Dunaj 1996, str. 8. Citate iz te knjige v nadaljevanju označujem zgolj z navedbo strani v oklepaju.

varnejši dejavnik moči, pri opisovanju katerega se približa tisti evropski kulturni kritiki, ki jo sam interpretira kot eno izmed korenin (zmernega) »parohijskega« džihada od Rousseauja dalje (181). Seveda pa se od te tradicije načeloma razlikuje po tem, da njegova obsežna kritika McWorlda ne poteka v imenu kake partikularistične odrešenjske predstave, temveč v imenu demokracije in kozmopolitizma, ki ju vidi zmlata med kolesi McWorlda in džihada. Njegovo kritiko kapitalizma lahko sicer v precej nejasnem smislu označimo kot 'levičarsko', vendar pa je od marksizma prav tako oddaljena kot njegovo karakteriziranje džihada, ki se v celoti giblje zunaj ustaljene sheme levičarstvo-desničarstvo.

22 Ta diferencirani vidik se kaže tudi pri Barberjevem obravnavanju nemških razmer. Poudarja, da ne pripada tistim, ki verjamejo v dovtetnost Nemcev za to, da bi ponovili svojo zgodovino. In verjame, da bodo »boj za postmoderno nemško dušo« dobili tisti, ki z mirnimi zborovanji in svečami demonstrirajo proti nasilju skrajnih desničarjev. Vendar pa nadaljuje: »Nisem pa tako zelo prepričan glede sposobnosti Nemcev (ali drugih narodov), da lahko obrzdajo ali demokratizirajo McWorld. In boj proti McWorldu bi lahko bilo tisto, kar mladim nemškim fašistom in rockovskim nacistom prinaša njihove najštevnejše in potencialno najnevarnejše privržence« (195).

S tem se potrjuje zgornja trditev, da ta kritik kapitalizma, ki bi ga bilo bržkone treba uvrstiti med »levičarje«, v skrajnodesničarskih potencialih vidi tako rekoč le sekundarnega nasprotnika in da se osredotoča na primarni pojav McWorlda. Razlog temu, da ga, kot smo videli, vendar ni mogoče prištevati k restavrativnim kulturnim kritikom, je v tem, da jedro njegove kritike ni problem razkrajanja moralno-religioznih vrednot s strani pop kulture, temveč problem nesposobnosti za demokracijo, kakršna grozi, da se bo razbohotila v množični kulturi manipuliranih potrošnikov. Barber je s tem onkraj dihotomije, kakršno je vedno znova poudarjala tradicionalna nemška kritika kulture, namreč onkraj zoperstavljanja (zgolj) zunanje tehnično-politične 'civilizacije' in notranje religiozno-umetniške 'kulture'.

II

Na to nasprotje so se v Nemčiji sklicevali pravzaprav le tisti predstavniki »kulture«, ki so v tem izražali predvsem poseben položaj Nemčije v primerjavi

z zahodnoevropskima velesilama ter Parizom in Londonom kot njunima metropolama in pozneje tudi v primerjavi z Ameriko.⁶ Še zlasti potem, ko so francoski intelektualci kot, denimo, starejši Mirabeau, v 18. stoletju Pariz razglasili za glavno mesto *civilizacije*,⁷ je bilo uveljavljanje lastne – in torej povsem drugačne – kulture nasproti tej aspiraciji po univerzalnosti stvar samospošтовanja nemških filozofov in pesnikov. Od tega časa je beseda 'civilizacija' v nemškem jeziku postala tujka. Pogosto ima slabšalni prizvok, na primer, ko je govor o 'zgolj' civilizacijskem napredku ali o civilizacijskih škodah ali boleznih. 'Civilizacija' je osnovna negativna kategorija jezika nemške čutečnosti in kritike moderne. Nasprotno ima 'kultura' – poleg čisto deskriptivne in administrativne rabe te besede – enoznačno pozitivni vrednostni poudarek. V jeziku sloja z višjo omiko označuje vse to, kar našemu življenju daje poseben smisel in česar pomembnost lahko presega le še področje religioznega.

To jezikovno rabo, in še posebej antitetično rabo obeh pojmov, se pogosto razlaga z vplivom Spenglerjevega Propada Zahoda, knjige, ki je žela ogromen uspeh v času po 1. svetovni vojni.⁸ Spengler je kulturo in civilizacijo razlikoval v tem smislu, da je po organološki shemi razločil določene stadije rasti posameznih svetovnih kultur in pri tem s »civilizacijo« označeval vsakokratno »visoko starost« teh kulturnih krogov. V tem je tičal vzrok tega, kar je imenoval »propad Zahoda«, da je namreč srednje- in zahodnoevropski kulturni krog, tako kakor drugi pred njim (npr. indijski, egipčanski itn.), vstopil v stadij ostarelosti in kaže tipične, tako imenovane morfološke podobnosti z drugimi kulturami visole starosti v svetovni zgodovini: velemestne množice izkoreninjenih, parazitskih individuov; predvsem tehnično reševanje obstoja in le še epigonsko, neustvarjalno kulturno življenje. To, civilizacijsko, fazo je Spengler ločeval od resničnega razcveta kot kulture v ožjem smislu.

⁶ Posebni nemški razvoj antitetičnega zoperstavljanja 'kulture' in 'civilizacije' je med drugim obravnaval Norbert Elias v svojem delu *Über den Begriff der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 2. izdaja, Bern 1969, str. 7–42. Elias seveda ni izrecno obravnaval agresivne in nacionalno čiste tradicije te antiteze, temveč jo je zgolj nakazal. – V zvezi z zgodovino pojma 'kultura' prim. F. Rodi: Artikel »Kultur«, v: *Theologische Realenzyklopedie* (TRE), XX. zvezek, str. 177–178.

⁷ Prim. Elias, n.n.m., str. 47.

⁸ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München 1918/1920. V zvezi s Spenglerjevo terminologijo velja poudariti, da besedo 'kultura' uporablja v dveh različnih pomenih; prvič, kot oznako posameznih svetovnih kultur in, drugič, kot oznako stadija najvišjih ustvarjalnih možnosti vsakokratne svetovne kulture.

Čeprav je Spengler trdil, da kot morfológ postopa zgólj deskriptívno, pa je bila civilizacijskokritična težnja njegovih analiz povsem óčitna in je bržkone še posebej vplivala na nemško bralstvo. Izid njegove knjige je sovpadal s propadom monarhije v Nemčiji in Avstriji in njenih vrednostnih ureditev. Spenglerjeva knjiga je izraz krizne zavesti, hkrati pa je nanjo tudi vplivala.

Kar zadeva zgodovino vpliva omenjene besedne dvojice, opozorilo na Spenglerja vsekakor ni napačno, vendar pa ne zadostuje za razlago še vedno prisotne zasidranosti te sheme v glavah nemških mislecev. Istega leta kot Spenglerjev *Propad*, torej leta 1918, je izšla neka druga zelo brana knjiga, katere celotna zgradba in miselni potek sta določena z nasprotjem kultura-civilizacija, namreč *Betrachtungen eines Unpolitischen* /Razmisleki nepolitičnega človeka/ Thomasa Manna.⁹ Tu nimamo kvazideskriptivne morfológije kulture, saj je Thomasu Mannu šlo za skrajno osebno in skrajno polemično razpravo z njegovim bratom Heinrichom. To nasprotje je po eni strani zadevalo povsem različno umetnost obeh med seboj tekmujočih bratov, še veliko bolj pa njuno politično naravnost. Heinrich Mann je bil občudovalec francoske republikanske tradicije, parlamentarne demokracije, človekovih pravic in še zlasti francoskega socialnokritičnega romana. Thomas Mann pa se je kot pisatelj čutil veliko bolj sorodnega velikim Rusom in se je sicer prišteval med osebnosti 19. stoletja, kot so Schopenhauer, Wagner in Nietzsche, ki so najmočnejše vplivale nanj. To je bil antidemokratični, antiegalitarni in (zlasti pri Wagnerju) antifrancoski in delno antisemitski svet, na katerega je Thomas Mann prisegal v letih 1. svetovne vojne, ko se je v vojni osebno udeleževal s svojim pisanjem. Na to večslojno nasprotje je projiciral formulo kultura-civilizacija. Kultura je bil sam Thomas Mann, s svojimi koreninami v najboljši tradiciji nemškega pesništva, nemške filozofije in glasbe. Civilizacijo pa je predstavljal njegov brat Heinrich s svojimi frankofilnimi, demokratičnimi in pacifističnimi težnjami. V svojem sovraštvu do brata je Thomas skoval izraz »civilizacijski literat«, s katerim je hotel tako politično kot tudi umetniško denuncirati Heinricha, kajti civilizacijski literat je le literat in ne pesnik in ne šteje v kulturo, temveč zgólj v civilizacijo. Nekakšen osnovni obrazec za to monstroozno knjigo, od katere se Thomas Mann ni nikoli popolnoma distanciral, bi bil tale: »Razlika med duhom in politikó vsebuje razliko med kulturo in civilizacijo, duševnostjo in družbo, svobodo in volilno pravico, umetnostjo in literaturo; nemštvo je kultura, du-

⁹ Th. Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Citirano po stockholmski izdaji zbranih del, Frankfurt/M. 1956.

ševnost, svoboda, umetnost, in *ne* civilizacija, družba, volilna pravica, literatura.«¹⁰

Spričo tega lahko razumemo začudenje mladih evropskih levičarjev, ko je Marcuse posegel po tej tako enoznačno konservativni in z germanofilstvom prepredeni pojmovni shemi, da bi s svojega stališča, razumljenega kot neomarksizem, kulturo rešil pred civilizacijo. Kajti Thomas Mann s svojim načinom sovraštva do civilizacije v Nemčiji ni bil osamljen. Nasprotno, ta njegov način je bila le avtobiografska različica široko razširjene nemške nacionalne kulturne ideologije, katere korenine v svoji nedolžni različici segajo vse tja do Kanta in W. v. Humboldta, v svoji agresivni varianti pa med drugim vse tja do Richarda Wagnerja in H. St. Chamberlaina, ki mu je bila Nemčija druga domovina. Kar zadeva Kanta in Humboldta, je treba seveda poudariti, da nista operirala s pozneje običajno antitezo, temveč s triado, ki se pri Kantu imenuje »kultiviranje – civiliziranje – moraliziranje«, pri Humboldtu pa »civilizacija – kultura – omika«. »Civilizacija« se v obeh primerih nanaša predvsem na zunanjo, družbeno plat življenja. Kant pravi tole: »Prekomerno smo civilizirani za vsemogoče lepo družbeno vedenje in spodobnost.« Ideja moralnosti, za katero gre Kantu, izvira iz kulture. »Vendar pa raba te ideje, ki ne pomeni nič drugega kot to, kar je podobnega npravnosti v častiželjnosti in zunanji spodobnosti, predstavlja zgolj civiliziranje.«¹¹ Bržkone gre za prvi primer v nemški literaturi, ko je govor o »golem« civiliziranju. Humboldt civilizacijo opredeljuje kot »počlovečenje narodov v njihovih zunanjih institucijah in običajih in z njimi povezanem naziranju«.¹² To še niso bojni pojmi, čeprav lahko v ciljih, kot je »moraliziranje« oziroma »omika«, z njihovimi vrednotami čustvenosti spoznamo kontrast zunanji civilizaciji. V še bolj zaostreni obliki najdemo to nasprotje »omika – civilizacija« tudi pri Droysenu, ki v svoji polemiki z Bucklejem pravi tole: »Civilizacija se zadovoljuje z rezultati omike; v obilici bogastva je revna, v obilju uživanja je čustveno otopela.«¹³

¹⁰ N.n.m., str. 23. V tej zvezi je govor o 1. svetovni vojni kot »vojni 'civilizacije' proti Nemčiji« (str. 24).

¹¹ I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Akademie-Ausgabe, VIII. zvezek, str. 26.

¹² W. v. Humboldt: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Akademie-Ausgabe, VII. zvezek, str. 30.

¹³ J. G. Droysen: *Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft*, v: isti: *Historik*. Izd.: R. Hübner, 7. izdaja, Darmstadt 1972, str. 395.

Kar se tu v miroljubnem nasprotipostavljanju še meri drugo z drugim, pri Richardu Wagnerju povsem zaide v polje njegovega ukvarjanja z vsem romanskim, najsi gre za Francijo ali Rim. V njegovem sestavku *Kunst und Klima*¹⁴ /Umetnost in klima/ iz leta 1850 najdemo začetek tiste nesrečne tradicije nemške kulturne ideologije, v kateri se civilizacijo nazadnje – namreč pri H. St. Chamberlainu – označil kot »neprestano višje potencirani, vse marljivejši, udobnejši in nesvobodnejši obstoj mravljinčje države«, semitizem pa denuncira kot »izključno civilizatorično silo«. ¹⁵ Chamberlainova knjiga *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* /Temelji devetnajstega stoletja/ je izšla leta 1899 in je do leta 1942 doživela 28 izdaj in jo lahko tako rekoč označimo za bestseller prve polovice stoletja, pri čemer pa moramo upoštevati, da se njen uspeh ni začel v »tretjem reichu«.

S tem smo se znašli na najtemačnejšem območju te nacionalne kulturne ideologije kot neposredne priprave nacionalnosocialistične rasne blaznosti. Pri tem ni treba poudarjati, da Thomas Mann v tej usmeritvi predstavlja le neko (nerasistično!) epizodo, saj se je kmalu spraval z demokracijo (in svojim bratom) ter se zanjo bojeval in tudi trpel. Toda kot simptom določenega stanja zavesti nemškega omikanega meščanstva so njegova *Betrachtungen eines Unpolitischen* prvorazredni vir, in sicer ravno na tistih mestih, kjer je odpor do moderne omogočil preroški pogled na McWorld: »Naj se izpolni vsaka utopija napredka, naj se izpolni umna posvetitev zemlje in sleherni sen socialističnega evdajmonizma, pacifirana zemlja esperanta naj postane stvarnost: zračni avtobusi bodo brneli nad belo oblečenim, v umnost verujočim, brez državnih mej združenim, en jezik govorečim človeštvom, ki bo tehnično doseglo svojo zadnjo suverenost in gledalo na daljavo prenašane slike ...«¹⁶ In s to presenetljivo natančno napovedjo se povezuje opredelitev za estetsko, anticivilizatorično zavračanje: »Vojne, reakcionarna junaštva in vse traparije neuma bodo na zemlji predstavljive in torej mogoče vse dotlej, dokler bo obstajala umetnost, njeno življenje pa traja in se konča z življenjem 'človeštva'.«¹⁷ »In mar človeštvu ne bi bilo prej v čast kot pa v nečast, če ne bi za vselej vzdržalo v meščanski državi, ki mu zagotavlja varnost in zaščito pred vsakršnimi nepri-

26

¹⁴ R. Wagner: *Kunst und Klima*. Gesammelte Schriften und Dichtungen. Izd.: W. Golther, III. zvezek, str. 215.

¹⁵ H. St. Chamberlain: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. 25. izdaja. München – brez navedbe letnice, str. 68 in 881.

¹⁶ Th. Mann, n.n.m., str. 390.

¹⁷ N.n.m., str. 391.

likami? [...] Človek civilizacije, napredka in varnosti ne občuti kot absolutnega ideala; v njem brez dvoma nesmrtno živi nek primitivno-herojski element, neko globoko stremljenje po grozotnem [...]«¹⁸

III

Za prikaz nenamerne razvrednotenja naše pojmovne dvojice v nemško-nacionalni kulturni ideologiji bi lahko uporabili še mnoge druge primere, v katerih je, na primer pri manj znanem Paulu Krannhalsu, govor o »prepajanju organsko zraslih kultur z mehanskimi namenskimi tvorbami civilizacije«,¹⁹ pri čemer se k slednjemu prišteva te raznolike elemente: cerkev, parlamentarni sistem, rimsko pravo, nacionalno ekonomijo angleškega izvora, kapitalizem, pacifizem, racionalizem in slednjič vsak izem! Pri Alfredu Rosenbergu, glavnemu mislecu nacionalsocialistične države, ta dualizem sicer ni reduciran na pojmovno dvojico kultura-civilizacija, vendar pa pri njem, ko kot »najgloblji zakon vsake prave kulture« opredeljuje »oblikovanje zavesti vegetativno-vitalnega elementa rase« in to oblikovanje zavesti postavlja nasproti »abstraktnemu univerzalizmu«, v vsej tej stvarni analogiji manjka le *beseda* civilizacija.²⁰

27

Spričo te tradicije se mora povezovanje 'ponovne osmislitve' te pojmovne dvojice z nečim drugim kot z razkrivanjem nerazrešljivih filozofemov, ki jih je nemško omikano meščanstvo v prvi tretjini 20. stoletja očitno recipiralo z velikim interesom, zdeti drzno. Ko kljub temu poizkušam prevzeti nekatere komponente te zloglasne dihotomije, to počnem s polno zavestjo o tveganosti takšnega poizkusa. To se zdi smiselno iz dveh razlogov: *Prvič*, očitna kriza aspiracije zahodne civilizacije po univerzalistični veljavnosti napeljuje k ponovnemu ovrednotenju te civilizacije v njenem odnosu do multikulturalnosti na celotnem zemeljskem planetu. Simptomatično za to ni le Barberjevo nasprotipostavljanje džihada in McWorlda, temveč še zlasti teza Samuela P. Huntingtona, da se svetovna politična ureditev po zatonu ideologij na novo formira, in sicer na podlagi kulturnih identitet, ki so v prvi vrsti religiozno fundirane.

¹⁸ N.n.m., str. 455.

¹⁹ P. Krannhals: *Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur*. München 1936, str. 43.

²⁰ A. Rosenberg: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. 28. izdaja, München 1934, str. 240.

Naraščajoči »indigeniaciji« svetovne politike ustreza reduciranje Zahoda na *eno* izmed mnogih drugih civilizacij.²¹ *Drugič*, s to in z drugimi teorijami je povezana precejšnja terminološka zmešnjava glede pojmov 'kultura' in 'civilizacija', kar velja še zlasti tam, kjer se prekrivata nemška in angleška miselna tradicija.

Vendar pa tak razmislek ne more izhajati iz tako rekoč asimetrično koncipirane antiteze tradicionalne nemške kulturne kritike, ki je operirala s slabšalnim pojmom civilizacije. Emfatičnemu pojmu kulture te tradicije je treba nasproti postaviti emfatični pojem civilizacije, ki ga konec koncev določa njegovo vse tja v antiko segajoče nasprotje barbarstvu.²² Norbert Elias je opozoril, da so v zahodnem pojmu civilizacije močnejše kot v nemškem pojmu kulture označeni *proces* in rezultati procesa stopnjevanja, izboljševanja, napredovanja itn., tako da ta pojem izraža »samozavest Zahoda«.²³ Izhajati moramo tudi iz vsakokratne dvojne implikacije, kakršna je vsebovana v emfatičnem pojmu civilizacije in emfatičnemu pojmu kulture. Kot je pokazal Norbert Elias, pojem civilizacije »omogoča, da se do neke določene stopnje zabrišejo nacionalne razlike med posameznimi narodi; poudarja to, kar je ali bi moralo biti skupno vsem ljudem«. Nasprotno pa emfatični pojem kulture poudarja vsakokratno posebnost posameznega naroda. »Pojem 'kulture' razmejuje.«²⁴ S tem je povezano drugo nasprotje, ki se nanaša na vsebinski vidik impliciranega: Rezultati procesa 'civiliziranja' človeštva so v veliki meri empirično dokazljive etape načelno kot neskončnega koncipiranega napredka na področjih družbe, politike, znanosti in tehnike. Pojem kulture, nasprotno, poudarja enkratnost in nezamenljivost izraznih dejavnosti na področjih religije, mitosa, filozofije, umetnosti in literature, v katerih ni nikakršnega dejanskega napredka, zato pa sta toliko bolj stalni avtentičnost in ustvarjalnost, ki ju v nadaljevanju združujem v pojmu inkomenzurabilnosti. Dualizmu 'univerzalnost in napredek' stoji nasproti dualizem 'partikularnost in inkomenzurabilnost'.²⁵

28

²¹ Prim. S. P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München/Dunaj 1996.

²² Emfatično-normativne pojme kulture oziroma civilizacije, ki vselej nastopajo le v ednini, je treba razlikovati od deskriptivno-morfoloških pojmov, ki se nanašajo na posamezne kulture oziroma civilizacije. V tej zvezi prim. 6. opombo: Artikel »Kultur« v TRE.

²³ N. Elias, *n.n.m.*, str. 1.

²⁴ *N.n.m.*, str. 4.

²⁵ Prim. tudi razlikovanje med družbenim procesom, civilizacijskim procesom in kulturnim gibanjem pri A. Weber: *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*. München 1951, str. 44 isl.

Iz teh nasprotij, ki jih medsebojno itigravajo kot bojna gesla, nastajajo že 250 let vedno znova uporabljani dualizmi kot, denimo, razsvetljenstvo – romantika, napredek – restavracija, emancipacija – tradicionalizem, kozmopolitizem in liberalizem – nacionalizem in nazadnjaštvo itn., gesla in sheme, s katerimi se nam, po naših dosedanjih razmislekih, ni več treba ukvarjati. Če dualizem prenesemo na politično stvarnost sedanjosti, lahko z našo pojmovno dvojico vendar kategorialno zajamemo nekatere izmed osrednjih problemov tega časa. Tako se problem *multikulturalnosti* izkaže za problem pravilnega razmerja med *kulturno* samobitnostjo posameznih skupin prebivalstva in njihovim *civilizacijskim* vključevanjem v politične, administrativne in tehnološke strukture oblikovanja življenja, če so te etično fundirane v racionalno utemeljivih načelih individualne svobode in človekovega dostojanstva, v strpnosti, pravni državni ureditvi in vzajemni odgovornosti. Tudi problem *globalizacije* gospodarstva se čedalje bolj razumeva kot problem pravilnega razmerja med ekonomsko-tehnološko racionalnostjo in preudarno solidarnostjo z ozirom na obstoječe strukture, regionalne posebnosti, vezanosti na domača okolja itn., pri čemer se pri njuni karakterizaciji bržkone vselej posega tudi po delu domače kulture kot prednosti vsakokratnega gospodarskega prostora. Tudi za naraščajoče nacionalne in regionalne pomisleke proti *evropskemu združevanju* se delno zdi, da izhajajo iz nekega nelagodja, ki meni, da se tradicionalne in ustvarjalne posebnosti žrtvuje na oltarju političnega in gospodarskega združevalnega uma, in svari pred monolitnostjo evropske povprečne kulture z navsezadnje ameriško standardizacijo kulturnih in potrošniških potreb. Še posebej pa je z našo pojmovno dvojico mogoče kategorialno osvetliti sedanje razprave o *samorazumevanju Zahoda*. Po obdobju imperializma in kolonializma, ko so ideologiji in kolonialne sile razširjanje civilizacije po zemeljskem planetu imele za svojo nesporno nalogo, po obdobju gospodarsko-tehničnega neokolonializma pod vodstvom ZDA in po obdobju hladne vojne med dvema smrtno sovražnima ideologijama napredka, skratka, po obdobjih optimistično-univerzalističnih teženj in neusmiljenega hegemonističnega stremljenja je kriza v samozavesti Zahoda privedla do novih nacionalističnih tonov v ZDA. Tako Samuel P. Huntington Zahodu ne svetuje zgolj opustitve njegovega »absolutizma«: »Predstava, da moramo drugim kulturnim krogom nasilno vsiljevati svoj zahodni sistem vrednot, svoje institucije, je napačna in nemara nemoralna.« S tem postulatом povezuje drug, v neonacionalistično preobleko zavrit postulat: Da bi se lahko Amerika oborožila za bodoči »boj kultur«, se mora umakniti iz ekstremnih pozicij, revidirati mora idejo multikulturne družbe, zaustaviti imi-

grantske tokove in se zavédeti lastne kulture, lastnih posebnosti in lastnih političnih načel.²⁶

V vseh teh primerih gre torej za problem pravilnega razmerja med *racionalnostjo* 'umnih' ureditev in ukrepov na državnem, političnem, gospodarskem in tehnološkem področju ter *inkomezurabilnostjo* večjih vrednostnih in pomenskih sovisij, v katerih se konstituirata identiteta in solidarnost narodov, slojev, manjšin, skupin itn. in ki se oblikujejo z zgodovinskimi, regionalnimi, jezikovnimi, religioznimi, institucionalnimi in drugimi podobnostmi ter izkurnimi možnostmi. Če formalno strukturo te razčlenjenosti označimo kot »kulturo«, pri tem še ne uporabljamo čisto deskriptivno-morfološkega pojma, s katerim operira, denimo, etnologija ali sociologija kulture kake družbe in z njim razume celoto vseh tipičnih življenjskih oblik. Nasprotno, ta pojem kulture s tem, da ostaja antitetično povezan s pojmom civilizacije, dobi elementarfatično-normativnega pojma, v katerem se poleg inkomezurabilnosti izraža tudi potreba po varstvu vsakokratne kulture, ne da bi se »organsko kulturo« v stilu tradicionalne kritike kulture nujno izigravalo proti »mehanski civilizaciji«.

30

Na drugi strani naše dihotomije se za smiselno izkaže označevanje formalne strukture racionalnih, k napredku usmerjenih in mednarodnih delovanskih sovisij (npr. na področju komunikacij in prava) kot »civilizacijske«, ne da bi se s tem povezovalo univerzalistično-emfantični (ali pa – nasprotno – slabšalni) pojem civilizacije. Vendar pa antitetični odnos do pojma kulture tudi tu omogoča ohranjanje tistega izvornega vrednostnega občutja, ki ga z ozirom na dosežke moderne na področju pravne države in tehnike ne smemo izgubiti izpred oči in v katerem še vedno zazveneva izvorno nasprotje civilizacije in barbarstva.

Neproduktivni dualizem tradicionalne kulturne kritike bi se torej moral spremeniti v razmerje *komplementarnosti* kulture in civilizacije, s čimer se povezuje iskanja vedno novih možnosti umnega ravnovesja med obema stranema. Tako bi moralo načelo multikulturalnosti zadeti ob svoje meje tam, kjer so ogrožene liberalne institucije in norme mirnega in svobodnega sožitja, ki so se izoblikovale skozi stoletja civiliziranja.²⁷ Prav tako bi morala neobzrdana glo-

²⁶ Prim. Spieglov intervju s S. P. Huntingtonom: »Und dann die Atombombe«. Der Spiegel 48/1996, str. 178–186, tu: str. 185 isl.

²⁷ V tej zvezi prim. tudi K. Acham: *Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus*, v: G. Scholtz (izd.): *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlin 1997, str. 155 isl.

balizacija imeti svoje meje tam, kjer ekonomsko-tehnološka racionalnost zamenja ali uničuje »zrasle« kulturne strukture. O (nemalokrat vprašljivi) birokratski racionalnosti v procesu evropskega združevanja bo z vidika inkomenzurabilnosti posameznih »domovin« potrebnih še veliko razprav. Huntingtonova odpoved univerzalizmu najvišjih dosežkov zahodne civilizacije v prid okrepitev obrambnih sil Zahoda z vidika »boja kultur« se – spričo naših pojmovnozgodovinskih razmislekov – zdi kot neposredni pendant defenzivno agirajoči, nemško-nacionalni kulturni ideologiji. Tako kot se je nekdaj zoper zmagoslavni pohod zahodne civilizacije insceniralo militantno priseganje na lastne kulturne vrednote (npr. v nemški vojni propagandi iz leta 1914), se zdaj v nadejanem umiku k pravzaprav amerikaniziranim vrednotam za nekdaj kozmopolitsko-liberalno razsvetljenstvo zdi, da se mora v tekmi z drugimi velesilami skrčiti na nacionalno kulturo.

In slednjič se antagonizem džihada in McWorlda, iz katerega smo izhajali, v luči naše antiteze kaže kot dualizem degeneracijskih oblik kulture in civilizacije. »Dialektika razsvetljenstva«, ki sta jo Adorno in Horkheimer diagnosticirala v mnogih nedolžnih pojavih, je v McWorldu s spreminjanjem racionalnosti v iracionalno izvajanje oblasti dosegla svoj nadaljnji vrhunec. V džihadu pa se na novo oglašča iracionalizem nacionalnih kulturnih ideologij.

Za »kritični humanizem«,²⁸ katerega naloga bi moralo biti to, da v vedno novih naprežanjih uma ohranja labilno ravnovesje med kulturo in civilizacijo, ostaja zelo malo maneverskega prostora. Pri tem bi morala pojmovna usmeritev izhajati iz neke vsakokrat trojne razmejitev: Poleg tega, da sta kultura in civilizacija v že omenjenem komplementarnem odnosu, bi morala biti oba pojma vselej ostro ločena od svojih degeneracijskih pojavov, vendar pa tudi od njunih drugih vsakokratnih skrajnosti. Vztrajanja pri »kulturi« torej ne bi smeli zamenjevati z militantnim fundamentalizmom ali fašizmom, kar velja tudi takrat, ko gre za odločno zavračanje McWorlda. Na drugi strani pa vztrajanja pri »civilizaciji« ne bi smeli zamenjevati z zavzemanjem za brezmejni psevdoliberalizem, kar velja tudi takrat, ko gre za obrambo pred civilizaciji sovražnim fundamentalizmom. To konkretno pomeni, da je treba mobilizacijo zavračanja in upora proti niveliranju inkomenzurabilnosti kulturnih tradicij, ki se seveda lahko gibljejo le v okviru svobodne igre sil in tekmovanj (ne bojev!), niveliranju, ki

²⁸ Prim. piščevo delo *Provokation – Affirmation. Das Dilemma des Kritischen Humanismus*. Stuttgart 1970.

ga zagotavlja pravna država, priznavati kot legitimno potrebo.²⁹ Po drugi strani je treba kot legitimno potrebo priznavati tudi zarisavanje meje preobilju kulturne avtarkije, kritike modernosti in poudarjanja partikularnih solidarnosti, čkolikor ti grozijo izpodkopavati načela pravne države, svobode in enakosti. To se seveda ne sme dogajati s sredstvi profitno in oblastno usmerjenih strategij, ki se skrivajo za psevdorazsvetljenskimi argumenti racionalnosti in ideologijami svobode, temveč tako rekoč le v okviru živega pluralizma, ki ga zagotavlja pravna država. Antitetični odnos med kulturo in civilizacijo v smislu produktivne polarnosti oziroma napete komplementarnosti, ki ga je treba pri tem prestat, bi bil nemara še najprimernejši za teoretično osvetlitev zapadenja v skrajnosti džihada in McWorlda.

IV

32

Prizadevanje, da bi iz teh splošnih orisov problema prišli do konkretne zapolnitve glavnih pojmov, se bo seveda hotelo usmeriti v razmejitvena merila, s katerimi je mogoče natančneje razumeti to, kar se določa s pojmom »kultura« in »civilizacija«. Vendar pa se pri tem pokaže določena metodološka težava. Dosedanja razmejevanja se niso kar tako omejevala na poudarjanje in povezovanje določenih implikacij in konotacij, temveč so prišla tudi do trdnih definicij. Takšna ostro razmejujoča definicija pa vnaprej, v obliki *circulusa vitiosusa* določa to, kar je mogoče dobiti šele s previdno, v zgodovino pojmov in vsakdanjo jezikovno rabo usmerjeno analizo. Takšna definicija bi nas zavedla tudi k nadaljnjim korakom pri področnem razmejevanju in določanju nečesa kot pripadajočega kulturi, nečesa drugega pa kot pripadajočega civilizaciji, sledeč, denimo, banalnemu zlatemu pravilu, da Geothejev *Faust* v prtljagi pomeni kulturo, zobna ščetka pa, nasprotno, civilizacijo. In ravno takšen klasiifikacijski interes je treba obrzdati, saj le bore malo koristil poudarjanju komplementarnega in ne antagonističnega razmerja med kulturo in civilizacijo.

Zato mora dosedanje razmejevanje obeh pojmov šteti kot hevristična smernica, ki se ne da še bolj zoževati in po kateri se torej skladno s (po možnosti s tradicijo in religijo določenim) simbolnim in izraznim svetom (kultura), ki ni vezan na noben vnaprejšnji smoter, postavlja področje spreminjanja družbe-

²⁹ Podrobnejši prikaz bi moral razlikovati med inter- in intrakulturnimi problemskimi ravnmi. Tu orisano razmerje produktivne komplementarnosti v prvi vrsti velja za intrakulturne odnose.

nega in tehničnega bivanja (civilizacija), katerega racionalni smoter meri v neskončno perfekcioniranje.

To razlikovanje je v svoji čisti obliki mogoče le pri zelo redkih pojavih. Tako lahko eni strani precej enoznačno pripišemo, denimo, tisočletja stare rituale, kot so krst, obrezovanje, pogrebni kulti in kulti mrtvih, drugi pa področje prometa, ki se je skozi tisočletja razvijalo v čedalje večjo perfekcijo. In oba svetova se tu srečujeta tudi na drastičen način: Z naj sodobnejšimi tehničnimi aparaturami opremljeni turist v najkrajšem času doseže najoddaljenejše konce sveta, kjer tradiciji zavezane družbe svoje življenjske oblike, ki jih civilizacija navidezno še ni uničila, prepuščajo njegovemu kakor koli že presojanemu sočustvovanju in radovednosti.

Težje bi bilo razčleniti široko polje stavbarstva, na katerem se, skladno z našimi razmejitvami, na zapleten način prežemajo »kulturni« in »civilizacijski« elementi. Medtem ko lahko tehnični napredek, denimo, na sanitarnem področju kot »zgolj« civilizacijski sorazmerno zlahka razlikujemo od kulturne aspiracije gradbenega stila, postanejo razmejevanja zapletenejša tam, kjer uporaba novih materialov in razvoj novih funkcij odpirata nove arhitekturne izrazne možnosti. Kultura ni preprosto »umetnost gradnje«, pri čemer naj bi povsem aditivno razmerje funkcionalne gradnje in dekoracije rabilo kot svarilo pred preveč preprosto uporabljanim shematizmom. Pojem »kulturni« postavlja pod vprašaj tudi določanje tradicionalno-folklorističnih norm gradnje za določene regije, ki so v mnogih turistično obiskovanih pokrajinah povzročile penetrantno domovinsko monotonijo. »Civilizacija« tu »kulture« ne požira neposredno s spreminjanjem tradicionalnega stavbarstva, temveč posredno z bohotenjem turizma in zanj potrebnih psevdovavstovnih množičnih nastanitvenih potencialov.

Razmejevanja in vrednotenja postajajo veliko nevarnejša in radikalnejša tam, kjer so kulturne življenjske oblike v svoji tradicionalistični in restavrativni aspiraciji napoti omiki razsvetljene svetovne družbe. Tu sploh ni potrebno opozarjati na množico s kulturno specifično pogojenih kršitev človekovega dostojanstva in človekovih pravic, kot jih je predstavlja, denimo, sežiganje vdov v Indiji, ki je izginilo med njenim »civiliziranjem«. Že enostavnejše oblike tradicionalnega zapostavljanja žena, otrok, ostarelih, hendikepiranih, manjšin, tujcev itn. danes izzivajo emancipacijske energije civiliziranih, torej razsvetljenih posameznikov in institucij, ki pa se vendarle pogosto soočajo s precejšnjimi problemi tehtanja med »kulturalističnimi« in »univerzalističnimi«

vrednotami. Tako je nekdanji nemški predsednik Roman Herzog v svojem odmevnem članku, ki je bil deležen kontroverznih razprav, previdno relativiral univerzalno veljavnost človekovih pravic in pozval k skrbnejšemu odnosu do tujih kultur ter njihovih vrednot in norm.³⁰ Po drugi strani je bil sklep šolske komisije v kalifornijskem Oaklandu, da se »črnski ulični žargon v prihodnje priznava kot poseben jezik ('ebonics'), ki mora biti deležen podpore«, ocenjevalo kot simptom vse mere presegajoče *political correctness*.³¹ Medtem ko se je tu načelo strpnosti – jedro zahodne civilizacije – v očeh »molčeče večine« prenapelo vse tja do sprevrženja v novo neenakost, nam na drugi strani, na primer, novi slovaški zakon o jezikih, ponuja drastični primer skorajda klasične nestrpnosti nazadnjaškega nacionalizma, ki nastopa v imenu kulturne avtarkije.

34 Spričo takih problemov, ki jih v bistvu lahko povežemo s formulo »kulturalizem – univerzalizem«, ne nameravamo preobremeniti tu predlagane sheme. Seveda nam ta ne more nuditi tudi podlage za reševanje velikih intra- in interkulturalnih konfliktov, ki izhajajo, denimo, iz poizkusov kulturalističnega legitimiranja številnih kršitev človekovih pravic in zločinov (npr. »etnično čiščenje«, ali rasistične »dokončne rešitve«) ali iz v profitno izkoriščanje usmerjenega izkoriščanja in uničevanja celotnih plemenskih območij v tretjem svetu. Ti razmisleki naj bi v svoji hevristični nameri spodbujali k razpravljanju in pretehtavanju medsebojnih omejevanj in dopolnjevanj znotraj napete sinteze kulture in civilizacije, pri čemer se morata to razpravljanje in pretehtavanje stalno gibati v diskurzu »tako – kot tudi«. Ta poizkus naj bo zatorej le navajanje k preudarjanju v smislu kritičnega humanizma, ki je po svojem bistvu obsojen, da stoji med vsemi frontami.

Prevedel Alfred Leskovec

³⁰ Prim. R. Herzog: *Die Rechte des Menschen*. Die Zeit 37/1996.

³¹ K. Harpprecht: *Keine Mehrheit unterm Regenbogen*. Die Zeit 4/1997.

LITERATURA

- Acham, K.: »Historismus – Multikulturalismus – Kommunitarismus«, v: G. Scholtz (izd.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine internationale Diskussion*, Berlin 1997.
- Adorno, Th. W.: »Résumé über Kulturindustrie«, GS 10, Frankfurt/M: 1979
- Barbe, B. R.: *Coca Cola und Hiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen*. Bern – München – Wien 1996
- Chamberlain, H. St: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*. 25. Izd. München 1985.
- Droysen, J. G.: *Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft*, v: isti: Historik, izd.: R. Hübner, 7. izdaja, Darmstadt 1972.
- Elias, E.: *Über den Begriff der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, 2. izdaja, Bern 1969.
- Harppecht, K.: »Keine Mehrheit unterm Regenbogen«, *Die Zeit* 4/1997
- Herzog, R. : »Die Rechte des Menschen«, *Die Zeit* 37/1996
- Holz, H. H.: *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968
- Horkheimer, M. / W. Adorno, Th. W. : *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1969.
- Humboldt, W. v.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Akademie-Ausgabe, VII. zv., Berlin 1903–1906.
- Huntington, S. P.: *Kampf der Kulturen. Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.
- Huntington, S.P.: »Und dann die Atombombe«. *Der Spiegel* 48/1996, str. 178–186.
- Kaltenbrunner, G. Kl.: »Revolutionärer Eros. Der Denker Herbert Marcuse«, v: *Merkur*, zv. št. 236 (1967).
- Krannhals, P.: *Das organische Weltbild. Grundlagen einer neuentstehenden deutschen Kultur*, München 1936.
- Mann, Th. : *Betrachtungen eines Unpolitischen. Citirano po stockholmski izdaji zbranih del*, Frankfurt/M. 1956.
- Marcuse, H. : »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, v: *Kultur und Gesellschaft* 2. Frankfurt/M. 1965.
- Marcuse, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin 1967
- Rodi, F.: Artikel „Kultur“, v: *Theologische Realenzyklopedie (TRE)*, XX. zv., str. 177–178.
- Rosenberg, A.: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestalten-ämpfe unserer Zeit*, 28. izd., München 1934.
- Spengler, O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1918/1920.
- Weber, A.: *Prinzipien der Geschichts- und Kulturosoziologie*, München 1951.

O METODI INTERKULTURNE FILOZOFIJE

E. Husserl je s fenomenološko metodo odprl pot k filozofski analizi življenjskega sveta in s tem tudi različnih življenjskih svetov. Sledeč tej poti bom poizkusil pokazati, kako se je mogoče približati vprašanju razumevanja tuje kulture.

37

1. Vprašanje intersubjektivnosti in odnosa jaz-ti

Je solipsizem posledica in usoda moderne zahodne filozofije, ki stališče filozofske strogosti, namreč evidentnost samozavesti, fiksira v kartezijskem smislu? Kitaro Nishida se je s tem vprašanjem ukvarjal na začetku modernizacije na Japonskem in se je v uvodu k svoji prvi in najpomembnejši knjigi *Zen no Kenkyu* (O dobrem)¹ pridružil prepričanju, da je končno mogoče rešiti vprašanje solipsizma.

To vprašanje je rešil povsem drugače kot Husserl, ki je dovršil motiv moderne filozofije in odprl novo polje zavesti življenjskega sveta. Shizuteru Ueda, ki je

¹ Nemški prevod te knjige nima omenjenega uvoda. Prim. Kitaro Nishida, *Zen no kenkyuu* (Raziskovanje o dobrem), nemški naslov: *Über das Gute*, Frankfurt/M., 1989.

znan po raziskovanju analogij med mojstrom Eckhartom in zen budizmom in je tudi dober poznavalec Nishidove filozofije, pravi, da ima Nishidovo čisto izkustvo, ki premerja in presega razcep na subjekt in objekt, svoj izvor v praksi zena.² Husserl je isti problem rešil na svoj način, namreč s svojo strogo fenomenološko analizo intersubjektivnosti. Je torej oba filozofa sploh mogoče povezati in se z njima filozofsko spoprijeti? Eno izmed možnosti vidim v tem, da bi lahko posredovalno vlogo v možnem dialogu med obema igralo Bubrovo razumevanje odnosa jaz-ti.

a. Husserl je s svojo analizo intersubjektivnosti pokazal na plast anonimne intencionalnosti. V tej plasti delujejo anonimne nagonске intencionalnosti, ki tvorijo medtelesnost brez polarizacije na subjekt jaza in objekt predmeta. So brez temeljev intersubjektivnosti, na katerih temelji intersubjektivnost v svojem običajnem pomenu, v kateri je torej subjekt objekt za drugega. Anonimna nagonška intencionalnost seveda ni nagon ali instinkt v empiričnem smislu, temveč prav posebna pasivna intencionalnost, ki se imenuje »praafekcija« ali »praasociacija« in transcendentno pogojuje izvorno časenje.³ Ko Waldenfels opozarja na izvorno samočasenje jaza, v katerem je drugačnost tujega zasidrana še pred slehrnim nanašanjem lastnega na samega sebe in je tako z njim že vselej prepletena,⁴ to samočasenje jaza pravzaprav pomeni samočasenje anonimnega predjaza in, govorjeno konkretno, samočasenje praafektivne sinteze nagonске intencionalnosti. Prirojena nagonška intencionalnost, ki jo še pred samim oblikovanjem implicitne habitualne intencionalnosti zdrami praafektivna sinteza, se oblikuje kot »utemeljujoča stalna spodnja plast brezjaznega (ichlos) toka« ali kot »radikalno predjazno (das Vor-Ichliche)«. ⁵ Tu naletimo na izvorno prakomunikacijo, ki je pred razcepom na posamezni subjekt in objekt, na jaz in drugega, utemeljeno v strogo fenomenološki analizi pasivne intencionalnosti. S tem je torej tudi prepričljivo prikazan enaki izvor jaza in drugega. Toda odnos jaz-ti v Bubrovem smislu napotuje na neko drugo področje socialne intersubjektivnosti, ki ga je s pojmom »akt jaz-ti« oziroma

38

² Prim. Shizuteru Ueda, *Nishida tetsugaku eno michibiki (Einführung zur Philosophie Nishidas – Uvod v Nishidovo filozofijo)*, Tokio, 1998, 24 isl.

³ V zvezi z nagonsko intencionalnostjo kot pasivno sintezo prim. L. Landgrebe, *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*, v: *Phänomenologie und Marxismus*, 1. zv., Frankfurt/M., 1977, str. 93 isl., in I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, 1982, str. 38 isl.

⁴ Prim. B. Waldenfels, *Želo tujega*, Nova revija, Ljubljana, 1998.

⁵ E. Husserl, *Husserliana*, XV. zv., str. 598.

»mi« tematiziral tudi Husserl. Vendar pa sta v Husserlovi tematizaciji manj poudarjena tako poseben karakter odnosa jaz-ti kot tudi paradokсна enotnost ti-ja, namreč enotnost individualnosti in odsotnosti lastnosti ti-ja oziroma odnos, kakršni so »med« (Zwischen) itn. Odnos jaz-ti kot dialoško načelo ima svojo podlago v človekovi eksistencialni religioznosti, katere fenomenološka analiza je naša pomembna nadaljnja naloga.

b. Nishidova knjiga *O dobrem* se začinja z opisom »čistega izkustva«. »V neposrednem izkustvu lastnega stanja zavesti še ni subjekta in objekta.« (Str. 29.) »Čisto izkustvo je neposredno izkustvo dejanskega, takšnega, kot je. ... Če, na primer, vidimo neko barvo in rečemo 'to je modro', s tem ne pojasnimo izvornega občutka barve, temveč ga postavimo le v odnos z njemu podobnim, prejšnjim občutkom ... to, kar imenujemo pomen izkustva ali sodbe, kaže zgolj na nanašanje na nekaj drugega in ne obogati vsebine samega izkustva. Kar se kaže v pomenu oziroma sodbi, je le iz praizkustva abstrahirani del, ki je vsebinsko še revnejši od tega praizkustva.« (Str. 36 isl.)

Opisano čisto izkustvo po Uedi vključuje tri elemente: 1) V tem izkustvu ni niti subjekta niti objekta. 2) To izkustvo se odvija pred razcepom na subjekt in objekt. 3) Subjekt in objekt sta v tem izkustvu eno.⁶ Glede prvega in drugega elementa je v odnosu do nekaterih stališč zahodnih filozofov mogoče tale interpretacija:

Konkretnost in neposrednost čistega izkustva Ueda kontrastira z »določenim tem« (das Diese) čutne gotovosti v Heglovi *Fenomenologiji duha*. V Heglovi trditvi, da »kot splošno izrekamo tudi čutno: kar rečemo je: to, tj. splošno to«,⁷ imamo že opraviti z abstraktno pojmovnim prehodom od »nedoločenega tega« (Dieses) k »določenemu temu« (das Diese). Vendar pa vsebine čistega izkustva, na primer, gledanja tega drevesa, po Uedi ni mogoče odpraviti v odnosu posredovanja med posameznim in splošnim. Jaz sodbe »Jaz vidim drevo« še zlasti ni prisoten v čistem izkustvu, izraženim s sodbo »(Jaz) vidim drevo«. Čisto izkustvo kaže kraj, kjer se samo to posredovanje še ni začelo in jaz in predmet še nista razdružena. Ta raven lahko po eni strani ustreza pri Husserlu razkriti pasivni sintezi, ki jo je v svojo fenomenologijo zaznavanja pozitivno

⁶ Prim. Sh. Ueda, *Uvod v Nishidovo filozofijo*, n.n.m., str. 132.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Der philosophischen Bibliothek Bd. 114, 1952, str. 82.

vklučil in naprej razvijal Merleau-Ponty. Z določenimi omejitvami je to kritiziral Toshihiko Izutsu, ki v izkustvu stvari »v njihovem predobjektivnem načinu biti« vidi neko podobnost z »netetično zavestjo« ali »predobjektivnim pogledom« pri Merleau-Pontyju.⁸ Ueda v analizo zavesti tega izkustva vključi Merleau-Pontyjevega pojem »*transgression intentionelle*« in pravi, da, na primer, zavest o »rdečem« ni zavest o nečem, temveč predrefleksivna zavest samega »rdečega«, ki se še pred reflektiranjem tega izkustva »rdečega« transcendirira navzven in s tem odpira polje same zavesti.⁹ Omenjeno predrefleksivno transcendiranje zavesti je kot posebno intencionalnost retencije odkril že Husserl v svojem raziskovanju časovne zavesti in jo je nadalje genetično analiziral kot praafektivno nagonsko intencionalnost ter pozneje, v tridesetih letih, opisoval kot »časovno pradogajanje časenja (gezeitigendes-zeitliches Urgeschehen), ki v sebi konstituira in ima že vselej konstituiran neki hiletični univerzum«. ¹⁰

Le tretji element, namreč enost subjekta in objekta, pomeni nekaj drugega kot predobjektivno in predsubjektivno enotnost. Ta enost je enotnost, ki se udejani šele po razcepu na subjekt in objekt.¹¹ To razlikovanje po mojem mnenju ustreza Bubrovemu razlikovanju med odnosom prirojenega jaza v otroštvu in odnosom jaz-ti v svetu odraslih. Merilo tega razlikovanja je v obeh primerih tisto »pred« oziroma »po« razcepu na jaz in predmet oziroma subjekt in objekt.

40

Pri tem je še posebej zanimivo Uedovono pojmovanje odnosa jaz-ti, ki ga je tematiziral tudi Nishida. Ueda namreč pravi tole: »Medtem ko vidi Buber nosilni temelj odnosa jaz-ti v večnem ti, v 'podaljšani liniji' odnosa do ti, vidi zen budizem nosilni temelj tega odnosa v temelju vmesnosti oziroma v njeni netemeljnosti, torej v netemelju ničā, v katerega se skupaj razblinita jaz in ti in iz katerega se jaz in ti na novo rodita tako kot samostojna subjekta kot tudi v svoji medsebojni odvisnosti.«¹² Obravnavanje večnega ti in budističnega netemelja ničā mora potekati v celotnem kontekstu obeh raziskovalnih področij.

⁸ Prim. T. Izutsu, *Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der »Dinge« im Zen-Buddhismus*, v: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, izd. Yoshihiro Nitta, Freiburg/München, 1984, str. 20 isl.

⁹ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 152 isl. V zvezi s pojmom retencije, ki v fenomenološki naravnosti dopušča »transcendenco«, prim. E. Husserl, *Husserliana*, XIII. zv., str. 162.

¹⁰ E. Husserl Trans. C 10, 25. list, 1931.

¹¹ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 133.

¹² Sh. Ueda, *Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus*, v: *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, izd. D. Henrich, Stuttgart 1985, str. 141.

Še zlasti je dovolj stičišč med odnosom jaz-ti in taoističnim pojmom »wuwei« (nedelovanje) ali med hasidizmom in zen budizmom, ki jih tematizira tudi Buber. Tu je treba, kot bi lahko rekli, pokazati mesto, iz katerega bi lahko poizkusili doseči pot do izvira vzhodnjakega mišljenja.

2. Metodološka razlika

Pri metodološki obravnavi obeh usmeritv lahko ugotovimo te osnovne značilnosti:

a. Najpomembnejša za Husserlovo raziskovanje je njegova fenomenološka metodologija, ki se je, skladno z raziskovanjem intersubjektivnosti, iz statično-fenomenološke metode razvila v genetično-metodološko. Fenomenološko-genetično vprašanje po »prapostavitvi« konstitucije smisla, kot, na primer, »v kakšnem smislu lahko geneza ene monade posega v genezo druge in v kakšnem smislu lahko enotnost geneze zakonito povezuje množico monad«,¹³ omogoča razkrivanje izvirne medtelesne nagonске intencionalnosti. To genetično vpraševanje seveda ni vprašanje po dejanskem sosledju, na način vnanjega obravnavanja, temveč vprašanje po sovisju motivacij, horizontov smisla.

41

Ta metoda poteka v dveh fazah. Najprej se za vodilo genetične analize vzame plasti smisla, dobljene z analizo konstitucije smisla in bistvogledjem, v drugi fazi pa se izvede metodo redukcije oziroma rekonstrukcije, ki razveljavi ali reducira določeno plast smisla in motivacijsko sovisje »če-potem«¹⁴ več plasti smisla. Na primer: če se reducira intencionalnost ponovnega spominjanja, potem intencionalnost retencije, protencije in impresije še ostanejo v časovni zavesti malega otroka ali če se razveljavi aprezentacijo druge zavesti, potem preostane sfera svojskosti. Primere tega, kako je ta genetična metoda razvila temeljno filozofsko vprašanje po nastajanju smisla in kako je Husserl raziskoval oblikovanje telesnosti v fazi zgodnjega otroštva, sem pokazal v zvezi z razvojno psihologijo.¹⁵

Druga neizogibna vprašanja lahko postavimo le glede fenomenološke analize odnosa jaz-ti. Prvo vprašanje je, ali sploh lahko fenomenološko analiziramo

¹³ E. Husserl, *Husserliana*, XI. zv., str. 342 isl.

¹⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1969, str. 77.

¹⁵ Prim. I. Yamaguchi, n.n.m., str. 114 isl.

odnos jaz-ti, ki ga lahko mislimo v povezavi z odnosom do večnega ti? Ali fenomenologija tu ne naleti na mejno območje religioznega izkustva? Theunissenov poizkus, da bi odnos jaz-ti pri Bubru postavil v odnos s Husserlovo fenomenologijo intersubjektivnosti, metodološko zaznamuje težnja po določitvi presežka odnosa jaz-ti, ki prebija okvir analize konstitucije noeze in noeme. Vendar pa njegova interpretacija ne zadene jedra odnosa jaz-ti, njegove konkretnosti in svetnosti, saj bi njegovo zoženo pojmovanje intencionalnosti brez zadostnega navezovanja na raven transcendentalne faktičnosti moralo izključevati telesno konkretnost ti-ja. Kljub temu pa vidim dobro možnost za konfrontacijo odnosa jaz-ti z nadaljnjo analizo konstitucije življenjskega sveta oziroma, natančneje, pasivnosti, telesnosti in tudi ustvarjalnega delovanja, kot je, denimo, umetnost.¹⁶

42

b. Pri Nishidi ne najdemo nikakršnih lastnih metodoloških napotkov glede načina, s katerim se je dokopal do temeljnega stališča »čistega izkustva«. Najprej je treba upoštevati Izutsujev komentar k Merleau-Pontyjevem »predobjektivnemu pogledu«. Pravi, da lahko ta predobjektivni pogled zajame le stvari »kot potencialne objekte za »zavest o« spoznavajočega subjekta« in da je treba pravo deobjektiviranje stvari in slednjič sveta v smislu mahajana budizma opraviti šele z desubjektiviranjem ega.¹⁷

To desubjektiviranje pa nima le teoretičnega, motrečega značaja, temveč tudi praktičnega, ki ga Ueda imenuje prenehanje refleksije v nekem določenem smislu. To je prenehanje refleksije »kot aktivnosti jaza«. Fenomenološka epoke, prenehanje sodbe, je, kot pravi Ueda, filozofska metoda refleksije, »refleksija o refleksiji«, pri čemer je konstitucijo smisla zavesti mogoče nadalje analizirati v noezo in noemo. Prenehanje refleksije pa je tu dejansko prenehanje vseh vrst refleksij kot aktivnosti jaza in hkrati pomeni refleksijo aktivnosti same filozofije in pripravo predočitve stvari in sveta v njuni »takšnosti«. ¹⁸

Tu vidim še neko drugo možnost za poglobitev metodološkega vprašanja. Namreč tematizirati je treba proces tega desubjektiviranja in deobjektiviranja samega. Pri tem bomo metodo genetične fenomenologije in še zlasti metodo redukcije ali rekonstrukcije konstruktivno obravnavanje v odnosu do preneha-

¹⁶ Prim. I. Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft*, München, 1997, IV. poglavje.

¹⁷ Prim. T. Izutsu, n.n.m., str. 21 isl.

¹⁸ Prim. Sh. Ueda, n.n.m., str. 104 isl.

nja refleksije kot dejavnost jaza. V genetično-fenomenološki metodi je izhodišče obravnavanja po eni strani celotna struktura plasti konstitucije smisla. Skladno s tem izhodiščem imamo v filozofiji budizma podedovano tako bogastvo vseh filozofskih raziskovanj posameznih področij kot tudi spoznavnoteoretskega, ontološkega, praktičnega področja in področja filozofije religije. Še posebej zanimiva je analiza spoznavanja (vijana) oziroma zavesti v šoli jogačara mahajane budizma, ki iz prazavesti oziroma nezavednega, imenovanega alajavijana, razkriva religiozno spremembo zavesti. Statična struktura analiza plasti zavesti pri Husserlu in v jogačari nam lahko pokaže zanimive razlike in podobnosti in nas pripelje do genetičnega vprašanja o teh razlikah samih.

Raziskovanje nagonse zavesti ali nezavednega, ki je skupno Husserlovi fenomenologiji in analizi šole jogačara, seveda ni nikakršno naključje v zgodovini filozofije človeka. Vprašanje po »prapostavitvi« konstitucije smisla in vprašanje izvora aktivnosti zavesti, katere poznavanje močno vpliva na religiozno spremembo zavesti, sovpadeta na kraju, kjer je paradokсно odpravljeno običajno razlikovanje med zavestjo in nezavednim, aktivnostjo in pasivnostjo, bistvom in dejstvom, duhom in materijo, jazom in drugim, in podobno. Husserl je s svojim več kot petnajstletnim raziskovanjem razkril retencijsko intencionalnost, ki pred aktivnostjo jazove refleksije deluje povsem »pasivno«. Praktična metoda budistične filozofije je z dejansko redukcijo jazove refleksije v luč svoje refleksije postavila samo aktivnost zavesti.

3. O metodi raziskovanja skrite kulturne razlike

Doslej obravnavana intersubjektivnost in odnos jaz-ti pri Husserlu, Nishidi in Uedi sta nam že nakazala različne pristope k tej problematiki. Tu seveda ni mogoče posploševanje v smislu na vzhodna in zahodna filozofija, zato pa se že nakazuje usmeritev v metodo interkulture filozofije.

V interkulturni filozofiji lahko več posameznih tem obravnavamo z vidika spoznavne teorije, socialne filozofije ali filozofije religije. Pri tem je treba zlasti upoštevati različne načine obravnavanja, ki izvirajo iz vsakokratne kulturne tradicije in se jih večinoma ne zavedamo kot skritih razlik na sebi. Interkulturna filozofija postaja čedalje bolj zanimiva ravno zato, ker se v celotnem kontekstu načina življenja vzporedno s čedalje globljim raziskovanjem tudi toliko jasneje

razume lastne korenine in lastno habitualnost v kontrastu s tujim načinom obravnavanja. Ta skrita razlika v glavnem ne postane opazna ob problemi prevajanja kot takih, temveč s tem, da v tujih življenjskih prostorih marsikaj razumemo narobe in da smo narobe razumljeni ter da se vprašujemo po razlogih tega nerazumevanja, saj vsakokratni kulturi lasten način obravnavanja nezavedno deluje že na ravni zaznavanja in telesnosti; tako da ta nerazumevanja največkrat izvirajo iz takšnih nezavednih habitualnih načinov zaznavanja.

Ob vpraševanju po teh razlikah se mi zdijo osrednjega pomena tile metodološki vidiki:

1) Fenomenološka epoche, prekinitve sodbe, predstavlja prostor reflektiranja, v katerem se lahko vprašamo po tem, kako in v kakšni situaciji ter s kakšnim jezikovnim znanjem se sprejemajo lastne sodbe. Sodba se oblikuje z razpiranjem ali tako, da temelji na neposrednem zaznavanju. Prenehanje presojanja seveda ne pomeni dejanskega prenehanja presojanja, ki je nujno potrebno za nadaljnje življenje v življenjskem svetu, temveč vpraševanje po oblikovanju smisla lastnih in tujih zaznav in habitualnosti.

44

2) Fenomenološko-genetično vprašanje meri na obravnavanje konstitucije smisla zaznavanja in njegove habitualnosti, ki je konstituirana iz predjezikovno-telesnih in jezikovnih plasti smisla. Vprašanje odnosa med pasivnostjo in aktivnostjo, med predjazno in na jazovi aktivnosti temelječo refleksivno konstitucijo smisla je mogoče filozofsko raziskovati šele takrat, ko je bila predjaznopred-refleksivna intencionalnost retencije, pasivne sinteze, transcendentalnofenomenološko razkrita in tematizirana kot raziskovanje predpredikativne konstitucije smisla življenjskega sveta. Interkulturalna filozofija mora imeti dostop ne le do refleksije neke kulture, artikulirane v jeziku, temveč tudi do predjezikovne telesnosti v kulturi, ki igra osrednjo vlogo, na primer, v procesu poučevanja zen budizma.

3) Genetično raziskovanje ni strnitev ali racionalna rekonstrukcija empiričnih raziskovanj, temveč se začne z rezultatom statične fenomenologije, v kateri se že uporablja transcendentalnofenomenološko metodo bistvogledja ali eidetične redukcije. Zakonitosti bistev, kot so retencija, kinestezija itn., imajo fenomenološki karakter evidentnosti, ki seveda ne zahteva absolutnosti, temveč nam osvetljuje razliko med apodiktičnostjo in adekvatnostjo. Z metodo redukcije konstitucijskih plasti se rekonstruira konstitucijske plasti ravno teh

zakonitosti bistev in ne gre za racionalno strnitev rezultatov empiričnega raziskovanja. Vendar pa je genetična metoda toliko odprta za empirično raziskovanje, da statična metoda vključuje proces bistvogledja, v katerega postopek eksemplifikacije se pozitivno vključuje vsako empirično raziskovanje. Zato se od interkulture filozofije, da bi se lahko od posameznih tem dobilo to, kar je bistveno, zahteva odprtost za vsako znanstveno raziskovanje v dotičnih kulturah.

4) Pri tematiziranju »nadjezikovne«, »nadumne« religioznosti različnih kultur je treba upoštevati razlike v metodoloških pristopih. Ko se je ponujalo metodo prenehanja refleksije, osredotočanje na dihanje kot iskanje izvora duha, se je na to pot odlično podal in jo prehodil, na primer, tudi novokantovec Eugen Herrigel. Narodnost raziskovalca ni pomembna. Filozofskemu raziskovanju so odprte različne poti. Bistvo in identiteto lastne filozofske metode in same filozofije lahko dobimo šele ob stiku s tujo filozofijo in njeno metodo, saj sicer filozofija v kaki kulturi ostaja le nekakšna samorefleksija, podobna gledanju v lastni popek.

5) Fenomenološko raziskovanje odnosa jaz-ti in genetična metoda fenomenologije dajeta zato zanimivo metodološko prednost raziskovanju interkulture filozofije, saj fenomen odnosa jaz-ti v sebi vključuje tri razsežnosti biti-človek, namreč medtelesnost pred razcepom na subjekt in objekt, intersubjektivnost v razcepu na subjekt in objekt ter odpravo njunega razcepa, genetična metoda pa ima filozofski dostop do predjezikovne, predrefleksivne medtelesnosti in intersubjektivnosti v običajnem pomenu in lahko vsaj na negativen način, s samoomejevanjem refleksije, omogoči tudi približanje k tretji ravni religioznosti.

45

Prevedel Alfred Leskovec

LITERATURA

- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.
- Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hua XI, Den Haag 1954.
- Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1969.
- Husserl, E.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua XV, Den Haag 1973.
- Izutsu, T. »Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der "Dinge" im Zen-Buddhismus«, v: *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, izd. Y. Nitta, Freiburg/München, 1984.
- Landgrebe, L.: »Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus«, v: *Phänomenologie und Marxismus, 1. zv.*, Frankfurt/M., 1977, str. 93-123.
- Nishida, K.: *Über das Gute*, Frankfurt/M. 1989.
- Ueda, S.: »Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus«, v: *All-Einheit, Wege eines Gedankens in Ost und West*, izd. D. Henrich, Stuttgart 1985.
- Ueda, S.: *Nishida tetsugaku eno michibiki (Uvod v Nishidino filozofijo)*, Tokio 1998.
- Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.
- Yamaguchi, I.: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag 1982.
- Yamaguchi, I.: *Ki als leibhaftige Vernunft*, München, 1997

KONSTITUCIJA OSNOVNE KULTURE

»Vsak izmed predmetov, ki jih je ego kdaj menil, mislil, vrednotil, obravnaval pa tudi fantaziral in ki naj bi jih fantaziral, indicira svoj sistem; in predmet je le kot korelat.« (KM, §30.)

47

»Kulturo« v pričujočem eseju označujemo kot »osnovno« zaradi dveh razlogov. Prvič, z njo nasprotujemo težnji po specifični zasnovi »kulture« kot visoke ali popularne kulture zavoljo splošnejšega pojma, kot ga uporabljajo v etnologiji in drugih kulturnih znanostih. Drugič, težnji po razumevanju kulturnih značilnosti v smislu produktov zdravorazumske interpretacije ne nasprotujemo zato, ker bi bila napačna, pač pa zato, ker je nepopolna. Osnovna kultura je tako v osnovi zdravorazumskega mišljenja kot tudi v osnovi vsakršnega znanstvenega mišljenja.

Razmišljanje začinjamo z določeno razlago Husserla in Schutzta, nadaljujemo v fenomenološki maniri, zaključujemo pa ga s komentarjem o filozofskem pomenu pričujočega prispevka.

I.

Edmund Husserl v *Kartezijanskih meditacijah*, §38, »Aktivna in pasivna geneza«, pravi:

»V aktivnih genezah fungira jaz kot v specifičnih – proizvajajočih – jaznih aktih konstituirajoči. Sem spadajo vse storitve praktičnega uma v najširšem pomenu. V tem pomenu je praktičen tudi logični um. Karakteristično je, da jazni akti, ki so v socialiteti (katere transcendentelni pomen je vsekakor šele treba izpostaviti) povezani v podružabljanju in se povezujejo v mnogoterih sintezah specifične aktivnosti, *izvorno konstituirajo* na podlagi že prej danih predmetov (v prej dajajočih načinih zavedanja) *nove predmete*. Le-ti potem nastopijo zavestno kot proizvodi. Tako pri združevanju množica, pri šteju število, pri deljenju del, pri prediciranju predikat oz. predikativni stvarni odnos, pri sklepanju sklep itn. ... Tudi izvorno zavedanje splošnosti je aktivnost, v kateri se to splošno stalno konstituira. Kot posledica se na strani jaza konstituira neka habitualnost nadaljnje veljavnosti, ki sedaj spada zraven h konstituciji predmetov kot naravnost za jaz bivajočih, na katere predmete je torej vedno mogoče posegati nazaj, bodi pri ponovnem proizvajanju ob sintetični zavesti o taisti predmetnosti kot zopet dani v kategorialnem zrenju, bodi pri kaki sintetično sem spadajoči nedoločni zavesti. Transcendentalna konstitucija tovrstnih predmetov v razmerju do intersubjektivnih aktivnosti (kot npr. kultura) predpostavlja predhodno konstitucijo transcendentalne intersubjektivnosti, o čemer bomo govorili kasneje.«¹

48

Čeprav je konstituiranje transcendentalne intersubjektivnosti nedvomno relevantno, ga bomo tu privzeli le kot predpostavko. Poudarili bomo, da lahko ego, ali bolje jaz, izvaja akte raznih tipov mišljenja, ki proizvajajo kategorialne forme. Te forme so določljive s propozicijami, potem ko jih formaliziramo v kontekstu formalne logike, toda, kot Husserl posebej poudari v *Formale und transzendente Logik*, obstajajo tudi forme stanj, ki jih določa mišljenje, ki je prej formalno ontološko kot formalno apofatično. Če forme ne izničimo in ki objektu potemtakem pristopamo s taisto formo, lahko znova aktiviramo produktivnost forme, pa tudi forma objekta se nam lahko daje v kategorialni intuiciji. To pa zato, ker – kot posledica aktivnega konstituiranja – obstajajo habitualizacije ali procesi sekundarne pasivnosti, v katerih so objekti kot predani s primernimi določili potem avtomatično konstituirani s primerno kategorialno formo.

¹ Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*, prev. Ivan Urbančič, Ljubljana 1975, str. 116/117.

Husserl v naslednjem odstavku *Kartezijanskih meditacij* opisuje, kako lahko golo naturalistično stvar, ki je že vselej konstituirana v primarno pasivni izkušnji, tematiziramo brez upoštevanja »katere koli 'duhovne' ali 'kulturne' karakteristike, ki jo npr., delajo spoznavno kot kladivo, mizo, kot estetski proizvod«. Kladivo nam bo v tem eseju služilo kot glavni zgled. Vendar se zdi, da je za izvorno aktivno in zatem sekundarno pasivno konstituiranje takšnega kulturnega objekta potrebno še kaj drugega poleg logične in/ali ontološke forme. Nekaj, kar je na neki način materialno ali brezformalno. V tem kontekstu si je vredno ogledati misel Alfreda Schutza.

Potem ko omeni, kako pri Husserlu v *Kartezijanskih meditacijah* »'kulturni svet' predpostavlja prvotno in sekundarno konstituiranje«,² Schutz pravi, da »celotni svet kulturnih objektov ... [zaobsega] vse, od artefaktov do institucij in konvencionalnih opravil«. ³ Kladivo je denimo artefakt. Nadalje trdi, da »so orodja ... rezultat preteklih človeških dejanj in sredstvo za prihodnjo uresničitev ciljev. »Pomen« orodja tako lahko dojamemo v okviru zveze sredstvo-cilj. (PSW 201). K takšni rabi »pomena« se bomo v kratkem povrnili. Nekoliko naprej lahko preberemo:

»Vsi kulturni predmeti (knjige, orodja, izdelki vseh vrst, itn.) s svojim izvorom in pomenom kažejo nazaj na druge subjekte in njihove aktivne konstitutivne intencionalnosti, kar potrjuje resnico, da jih izkušamo v tem smislu, da 'obstajajo za vse' ...«⁴

Nekaj let pozneje Schutz tudi zapiše, da so orodja »pomenski proizvodi« in da je kulturni svet »svet pomenov [*Bedeutsamkeiten*], ki jih človeško bitje zgodovinsko sooblikuje« (I 126), in dodaja, da

»je to svet kulture, ker je življenjski svet za nas že od samega začetka univerzum pomenov, to se pravi pomenski okvir, ki ga moramo interpretirati, in interrelacijski okvir pomena, ki ga zasnavljammo le z dejanji v življenjskem svetu. To je svet kulture tudi zato, ker se že vselej zavedamo njegove zgodov-

² Alfred Schutz, *Collected Papers*, IV. knj., ur. Helmut Wagner, George Psathas, in Fred Kersten (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), str. 164; odslej kot »IV.«.

³ Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, prev. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1967), str. 182; odslej kot »PSW.«

⁴ Alfred Schutz, *Collected Papers*, I. knj., ur. Maurice Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), str. 124; odslej kot »I.«

vinskosti, s katero se srečujemo v izročilu in habitualnosti, in ki ga lahko raziskujemo, ker se kot 'preddan' nanaša nazaj na našo lastno aktivnost ali aktivnost drugih, katerih usedlina je.«⁵

V poznejših esejih Schutz opisuje konvencionalne načine delovanja, kulturne vzorce skupinskega življenja, kulturne skupine različnih vrst (vključno z družbenimi razredi) in poudarja, kako je kultura nekaj, kar v glavnem prevzemamo od drugih in sprejemamo kot samoumevno, razen če in ko se najdejo za to nasprotni dokazi. Z drugimi besedami, kultura je nesporna, toda vprašljiva. Rečeno nekoliko drugače, Schutz se povrh vsega strinja s Husserlom glede tega, kako preidemo od kulture k fizikalni naravi:

»Koncept narave [...] s katerim imajo opravka naravoslovne znanosti, je [...] idealizirajoča abstrakcija *Lebenswelta*, abstrakcija, ki [...] izključuje osebe z osebnim življenjem in vse predmete kulture, ki kot taki izvirajo iz človeškega praktičnega udejstvovanja. Natanko ta raven *Lebenswelta*, od katerega morajo naravoslovne znanosti abstrahirati, je tista družbena realnost, ki mora postati predmet raziskav družboslovnih znanosti« (I 59).

50

Pri Schutzu povrh vsega zasledimo še klasično izjavo o tem, kakšen je dejanski odnos družbenega znanstvenika do podatkov:

»Miselni predmeti, ki jih konstruirajo družbeni znanstveniki, se nanašajo in so osnovani na miselnih predmetih, kot jih konstruira zdravorazumsko mišljenje človeka, ki živi vsakdanje življenje med soljudmi. Konstrukti, ki jih uporabljajo družbeni znanstveniki, so torej tako rekoč konstrukti druge stopnje, in sicer konstrukti konstruktov, ki jih ustvarjajo igralci z družbene scene, in katerih vedenje znanstvenik opazuje in ga skuša razložiti v skladu s procedurnimi [...] pravili njegove znanosti« (I 6).

⁵ (I 133) Ta odlomek je sicer vzet iz nemškega prevoda, ki ga je sam pregledal, vendar obstaja nekoliko bogatejši vzporedni odlomek, ki ga je v angleščini napisal Schutz sam: »Pri analiziranju prvih konstruktov zdravorazumskega mišljenja vsakdanjega življenja smo izhajali iz tega, kakor da je svet moj zasebni svet in kot da smo pooblaščen za to, da zanemarimo dejstvo, da gre že od vsega začetka za intersubjektivni svet kulture. [...] To je svet kulture, ker je svet vsakdanjega življenja za nas že od samega začetka univerzum pomenov, to se pravi, struktura pomenov, ki jo moramo interpretirati, da lahko v njem odkrijemo naša ravnanja in ga razumemo. Ta struktura pomenov – in po tem se razlikujeta področji kulture in narave – pa izvira in ga zasnavljajo človeška dejanja, sodobniki in predhodniki nas samih in naših bližnjih. Vsi kulturni predmeti – orodja, simboli, jezikovni sistemi, umetnine, družbene institucije, itn. – s svojim izvorom in pomenom kažejo nazaj na dejanja človeških subjektov« (I 10, poudarki so dodani).

In nazadnje še odlomek, ki govori o prenašanju in predvsem vsebini zdravorazumskega mišljenja:

»Tipizirajoča posrednika *par excellence*, prek katerih se prenašajo družbena spoznanja, sta besedišče in sintaksa vsakdanje govorce. Vsakdanja govornica je primarno govornica imenovanih stvari in dogodkov, in vsako ime zaobsega tudi tipizacijo in posplošitev, ki se nanašata na vrednostni sistem, ki prevladuje v jezikovni skupini, za katero je kaka stvar dovolj pomembna, da ji je podelila posebno ime. Predznanstveno govorico lahko interpretiramo kot zakladnico izgotovljenih predkonstituiranih tipov in značilnosti, ki v celoti izvirajo in podpirajo odprt horizont neraziskanih vsebin« (I 14, prim. 1 75 & I 349).

Družbeni, ali bolje, kulturni znanstvenik tako v interpretaciji uporablja koncepte ali konstrukte in njegovi podatki so še posebno materialni koncepti ali konstrukti, ki jih ustvari zdravorazumsko mišljenje. Te pa so vsebina Husserlovih kategorialnih form.

Ko srečamo kak objekt, recimo psa na cesti, in nam ta objekt ni le poznan, ampak smo se tudi naučili besed »pes«, »ulica«, itn., nam besede in koncepti, kot včasih rečemo, pridejo na misel. Včasih se trudimo najti prave besede, še posebno, če govorimo ali zgolj izkušamo tuji jezik, ki ga ne govorimo povsem tekoče. Ta asociacija mišljenja celo (ali pa še posebno!) na nivoju zdravega razuma je mnoge utrdila v prepričanju, da vse izkušnje vključujejo mišljenje in da vsi objekti, dani v izkušnji, vključujejo materialne koncepte kakor tudi kategorialno formo. Pa si pogledjmo, če je temu res tako.

Pristop, kot ga je orisal Schutz, se je v družbenih znanostih izkazal kot izjemno ploden in ima zdaj tudi svoje ime: družbeni konstrukcionizem. Če bi to bil filozofski pristop, bi se moral spoprijeti s problemom kulturnega relativizma, vendar se kot kulturnoznanstveni pristop temu lahko izogne, saj je za kulturne znanosti kot take kulturni relativizem legitimen. Te znanosti niso filozofija, četudi so nekateri posamezniki prepričani v nasprotno.

II

Zdravorazumska interpretacija je nedvomno zelo pomembna za razumevanje kulturnega življenja. Vprašati pa se moramo, ali nam res preostane le natural-

zem, ko kategorialne forme in zdravorazumske konstrukte postavimo ob stran, kar trdi Schutz, ali pa se tedaj nemara prebijemo k subkategorialnim ali *osnovnim* kulturnim predmetom, ki so več kot naturalistični predmeti. Moja teza je, da abstrahiranje iz kategorialnega privede do tako imenovanih »osnovnih kulturnih predmetov«, predmetov, katerih lastnosti bi lahko najustrezneje pomenovali »kulturne značilnosti«. To je življenjski svet kot kulturni svet, in prav ta je tisti, iz katerega naknadno abstrahiramo naravo življenjskega sveta. Obstajajo vsaj tri vrste kulturnih značilnosti, in sicer: uporabne, vrednostne in verjetnostne značilnosti. Husserl je poudarjal doksične ali verjetnostne značilnosti, skliceval pa se je tudi na drugi dve.⁶

Te in s tem povezane zadeve je mogoče bolje predstaviti fenomenološko kakor pa z interpretacijo besedil. Kulturne značilnosti so mišljenjsko določljive idealne določitve predmetov, kot se nam kažejo, niso pa to pomeni, koncepti ali konstrukti. Zadnje konstituira mišljenje, prve pa postavitve (po Husserlu imenovane tudi »teze«) hotenjskih ali praktičnih, vrednostnih ali trpnih in verjetnostnih ali doksičnih vrst. Kljub temu se v angleščini nanje pogosto sklicujejo z besedama »meaning« [pomen] in »significance« [pomenljivost], kar potihem sprejemata tudi Husserl in Schutz z izrazoma, kot sta *Bedeutsamkeit* in *Sinnzusammenhang*.⁷ Toda »pomen«, »pomenskost«, pa tudi »koncept«, »konstrukt«, »kategorialno« in njihove izpeljanke lahko prihranimo za analize

52

⁶ Prim. Lester Embree, »Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life,« v *The Phenomenology of the Noema*, ur. John Drummond and Lester Embree (Dordrecht: 1992), 175–203, in »Advances concerning Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II*,« v *Issues in Husserl's Ideas II*,« ur. Thomas Nenon and Lester Embree (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996), 141–171.

⁷ Schutz v kritični študiji Husserlove *Phänomenologische Psychologie*, ponatisnjene v: Aron Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, ur. Lester Embree (Evanston, Ill: 1974), str. 92, takole razlaga Husserla: »Hiše, polja, vrtovi, kosi pohištva, orodje in priprave vseh vrst, slike, skulpture in drugi produkti umetniškega ustvarjanja in podobno so kulturni predmeti. Sem sodijo tud pisni dokumenti z religiozno, filozofsko, znanstveno, itn., vsebino. Taki predmeti so po eni strani nežive telesne stvari, ki obstajajo v prostoru in času in ki imajo lastnosti, značilne za stvari, narejene iz takšnega ali drugačnega materiala. Po drugi strani pa ti predmeti služijo določenim namenom; z njimi naj se ravna na jasno določene načine, tako da v določenih okoliščinah pokažejo zaželjene rezultate. V primeru pisnih dokumentov pomen posreduje telesna stvar. Rečeno bolj na splošno, telesne stvari postanejo kulturni predmeti zaradi pomena ali smisla (*Sinn*), ki je vložen vanje. Kulturni smisel ni le naknadno dodan ali vsiljen telesni stvari. Husserl govori o smislu kot nečem vtisnjenem (*eingedrückt*). To se pravi, telesna stvar je prežeta, prepojena in zapolnjena s smislom. Zato je potreben abstrakten proces za razlikovanje dveh plasti, in sicer telesne stvari kot nosilca smisla in smisla samega.«

v domeni slovnice, logike, lingvistike in tujega, kar Husserl imenuje »kraljestvo *logosa*«, izraz »kulturalna značilnost« pa prihranimo za uporabne, vrednostne in verjetnostne značilnosti, ki jih je mogoče po našem trdnem prepričanju najti tako rekoč *pod* kategorialnimi formami in zdravorazumskimi konstrukti. Na kaj se potemtakem nanaša beseda »kladivo«? Je to zgolj naravna stvar s konceptualnim »pomenom«, ki ji ga podeljujeta zdravorazumsko mišljenje in vsakdanja govorica?

Zgled kladiva smo si že izbrali. Povsem verjetno je, da lahko otroci in nekatere človeku bližnje živali uporabljajo kladivo, ne da bi bili seznanjeni s konceptom »kladiva«. Odrasli se lahko naučijo uporabljati novo napravo, npr., računalniško miško, ne da bi vedeli za njeno ime. Ti primeri povečujejo tehtnost razmišljanj o subkonceptualnem, toda zavestno najjasnejši pristop je še vedno skoz abstrakcijo iz višje ravni mišljenja in konceptov. Kot kažejo primeri z otroki in nekaterimi človeku sorodnimi živalmi, lahko razmišljamo tudi o tem, na kakšen način gledajo na kulturne predmete drugi, vendar je samoopazovanje veliko bolj zanesljiv pristop, četudi se po navadi pri razmišljanju zanašamo na spomin. Do tega zanašanja pride zato, ker se nam praktični predmeti s svojo dejansko uporabnostjo prikazujejo v dejanski rabi, tako da je vsaj težko miselno opazovati, kaj počnemo, ko to počnemo, medtem ko je bolj ali manj enostavno naknadno razmišljati o tem, kar smo ravnokar počeli.

53

Kaj je kladivo? Najprej je to nekaj, s čimer zabijamo. Zabijanje, rečeno v *behavioristični* maniri, lahko dojamemo tako, da v roki držimo nekaj trdnega in bolj ali manj težkega in da z njim zamahujemo proti nečemu drugemu. Nikoli ne zabijamo praznega zraka, pritiskanje predmeta ob nekaj ni zabijanje in s paradižnikom ali volkswagnom bomo bolj težko kaj zabili. Toda v bistvenem gre tu za zadeve telesnega obnašanja in naturalističnih lastnosti velikosti, trdote in teže stvari, s katero zabijamo. Tako obnašanje in lastnosti so nujne, vendar niso tisto, kar naredi zabijanje zabijanje in kladivo kladivo.

Pri tem se, gledano fenomenološko, v zavestnem življenju noetično izpostavlja to, da je zabijanje hotenjsko, tako da lahko v noemi zabijanja miselno in korelativno določimo kulturno značilnost praktične vrste, tj. uporabo. Natančneje, kladivo ima uporabno in zunanjo vrednost in ga lahko imamo za koristnega. Če bi poskušali zabijati s paradižnikom, to »kladivo«, kot pravimo, ne bi delovalo. Dejstvo, da je uporaba nekaj zunanjega, zastavlja vprašanje, kakšna bi lahko bila notranja uporaba ali namen zabijanja. Golo udarjanje ob nekaj na-

vsezadnje še ni zabijanje v pravem pomenu besede, kajti zabijanje v pravem pomenu besede je zabijanje z nekim namenom. To ponazoritev lahko razširimo tako, da rečemo, da nekdo tolče po orehih, da bi razbil njihove lupine in pojedel jedra. S to razširitvijo ponazoritve se nam razkrije, da obstajajo začetni smotri, npr. strtje lupine, vmesni smotri, npr. použitje orehovitih jedrc, in končni smotri, npr., ublažitev lakote ali popestritev dolgčasa.

Dvojna trditev, ki jo pri tem izrekamo, je, da lahko z miselnim opazovanjem zabijanja določimo ne le komponento zavestnega življenja, ki jo lahko v splošnejšem smislu imenujemo hotenje, ampak korelativno tudi to, da lahko ozaveštvimo zunanje in notranje uporabe ali praktične kulturne značilnosti predmetov, kot se nam kažejo v predstavi, tj. noematično. In nadalje, hotenjska komponenta pri uporabi orodja je lahko pozicijska ali nevtralna, kar pomeni, da lahko nekaj *hočemo* ali *nočemo* ali pa tega niti hočemo niti nočemo. Nevtralnosti pa ne smemo pomešati s primeri, ko kdo stremlji h klakemu prihodnjemu dogodku tako, da noče delovati, ampak pusti stvar, da grejo svojo pot. To razliko lahko opredelimo v tem smislu, ali koga rezultat zanima ali ne. In tisto, kar hočemo ali nočemo, lahko že obstaja ali še ne, tako da je lahko naše hotenje, če je rezultat dosegljiv, *kreativno ali ohranjujoče*, naše nehotenje pa *destruktivno ali preprečevalno*.

54

Toda v primeru, ko naša prizadevanja niso edini dejavnik za dosego ali odpravljanje nečesa, je lahko hotenje *koristno* ali *zavirajoče*. Noematično obstajajo načini končne uporabe ali smotra, ki jih lahko poimenujemo *ustvarjenost*, *ohranjevalnost*, *uničevalnost*, *koristnost ali dobrodejnost*, *zaviralnost*, kolikor teh izrazov ne dojemamo kot pretekle, temveč dejansko prihodnje predmete, ki naj bi bili naš cilj ali sredstvo. Praktične značilnosti so tudi tako dovrševanje ali kvarjenje kakor tudi začenjanje in polovično izdelanost, itn. Pozitivno in negativno hotenje poleg tega zasedata še stopnje na lestvici od trdnosti ali, določeneje, odločnosti do negotovosti ali, določeneje, omahljivosti, medtem ko hotenjska nevtralnost teh stopenj nima. In končno, zanimiva lastnost hotenja je, da je tisto, kar hočemo, vselej v prihodnosti hotenja.

Doslej smo analizirali hotenje na operativni ravni, to se pravi, dejanja hotenja, nehotenja ali nevtralnosti, v katerih je udeležen jaz ali jazi, torej hotenje v ožjem pomenu besede. To se opira na razumevanje zasnutka hotenjskih navad in izročil. Nekomu morda kladiivo služi v druge namene, vendar je živel v svetu, v katerem so orehe trli s pripravami, imenovanimi »klešče za orehe«, z

dvema ročajema, med katerima orehe stiskamo. Kladiivo lahko tako prvič uporabimo za trenje orehov s posnemanjem drugih, na njihovo priporočilo ali kot eksperiment v primeru, ko imamo orehe in smo lačni, nimamo pa klešč za orehe. Ko smo to prvič poskusili in nam je to prešlo v navado, se oblikuje večšina. Morda potrebujemo nekaj malega prakse, kajti orehe lahko potolčemo premočno, prelahno ali pa ravno prav. Ko to večšino obvladamo, si moramo le še zahoteti kakšno jedrce in »kladivo za orehe« je že dodobra uvedeno. Sam proces pa lahko potem še vedno razumemo glede na to, kako smo ga vpeljali. Tu velja analogija s kategorialnim formiranjem in zdravorazumskim konstruiranjem ter sekundarno pasivnostjo, kot jih opišeta Husserl in Schutz, kar nudi novo osnovo za zmedo, vendar je to sedaj stvar hotenjskega postavljanja in kulturnih značilnosti, ne pa stvar mišljenja in konceptov.

Še štiri zadnje opazke glede hotenja. Prvič, obstaja razlika med ustrezno in neustrezno uporabo orodij, pri čemer je ustrezna uporaba v tem, da kako orodje uporabljamo v skladu z njegovo funkcijo, kot jo določa lokalna skupnost. Toda »kladivo za orehe« lahko uporabimo tudi kot obtežilnik za papir v primeru, ko bi med pisanjem jedli orehe na rahlem prepihu. Lahko pa bi uporabili tudi kamen, ki ga običajno uporabljamo kot obtežilnik, a ga lahko uporabljamo tudi za trenje orehov, ko na verando prinesemo skledo orehov in pozabimo na kladiivo. Jasno je torej, da lahko neustrezna uporaba privede do drugačne uporabe in kamen za obtežitev v enaki meri postane kladiivo za orehe, tj. predmet z dvojno uporabo.

Drugič, kot ponazarja kamen za trenje orehov, ni nujno, da praktične ali uporabne predmete za drugačno uporabo materialno modificiramo. Če se temu ugovarja, češ da je materialna modifikacija v tem, da smo kamen prinesli iz potoka na mizo na verandi, kjer med pisanjem jemo orehe, lahko kot neizpodbiten zgled navedemo kamen, ki moli iz tal ob gozdni poti, na katerega sedemo pri počitku med običajnim sprehodom po gozdu, in ki s tem postane sedež. Medtem ko nam lahko »artefakt« služi kot ime za stvar, ki je ustvarjena ali modificirana tako, da služi določenemu namenu, lahko »praktični predmet« uporabimo v širšem smislu za poimenovanje nečesa, kar ena ali več oseb zasnuje z uporabo v operativnem in nato sekundarno pasivnem hotenju, ne glede na to, ali je prišlo do kakšne modifikacije naturalističnih lastnosti ali povezav.

Tretjič, čeprav smo primer kladiiva za orehe analizirali v kontekstu individualne navade, obstajajo kulturni vzorci dejanja, v katerem je udeleženo večje število

oseb. Primer, ki to bolje ponazarja, je avtomobil, s katerim se vozijo ljudje, ki imajo bolj ali manj različne destinacije, čeprav imajo lahko skupne *vrste* destinacij, npr. delovno mesto zjutraj in dom zvečer, s tem da vsi vozniki uporabljajo isti sistem cest. Drug zanimiv primer intersubjektivnosti je lov s ptičarjem. Tu sodelujeta dve bitji, ki pripadata različnim vrstam in je njuna medsebojna komunikacija neverbalna.

Končno, zgled kladiva za orehe / kamna za obtežitev je morda videti trivialen, vendar gre dejansko za zelo dober zgled, ki lahko služi ne le za ponazoritev raznovrstnih praktičnih struktur, ampak tudi za pripoznanje drugih, očitno netrivialnih uporabnih predmetov. Enako analizo je mogoče izvesti pri mizi, predverju, hiši, avtomobilu, ulicah in cestah in gozdu, po katerem se sprehajamo in v katerem počivamo. Tu se nam glede ljudi zastavlja zanimivo vprašanje. Jasno je, da so psi ljubljenci ali delovni psi, in da so kot delovni psi lahko psi čuvaji, lovski psi, ovčarski psi, vojaški psi itn. Pa velja enako za taksiste, organizatorje konferenc in kolege? So ti za nas uporabni, ko se udeležujemo konferenc? Tako imenovane družbene vloge pomenijo praktične ali uporabne značilnosti, ki jih imamo drug za drugega. Obstaja težnja po tem, da delamo razlike med ljudmi in kulturnimi predmeti, vendar je to bržkone zgrešeno. Kdaj pa ljudje v kulturnem svetu nismo kulturni predmeti, predmeti, ki se jih učimo vrednotiti in uporabljati drug za drugega?

56

Z analizo praktičnega ali hotenjskega smo na tem mestu začeli delno zato, da bi zmanjšali poudarjanje na spoznavnosti in s tem verjetja in izkustva v epistemološko orientirani konstitutivni fenomenologiji Husserla, Gurwitscha, Shutza in drugih, v glavnem pa zato, ker je kulturno življenje bolj praktično kot vrednotenjsko ali mišljenjsko. Drugače rečeno, obstajajo različne držbe, in praktična držba je tista, ki v veliki meri določa naše kulturno življenje in iz katere izhajajo druge držbe.

Privzamemo lahko tudi *vrednotenjske* držbe. Te so afektivne ali čustvene, vendar je bolje uporabljati izraze, ki imajo za osnovo glagol »vrednotiti«, ker imajo lahko drugi izrazi konotativni pomen iracionalnosti. Vrednotenjske držbe izvirajo iz vrednotenj predmetov in so lahko pozitivne, negativne ali nevtralne; pozitivna in negativna vrednotenja so lahko trdna ali v različni meri majava, in vrednosti stvari so lahko notranje ali zunanje, in kot zunanje so lahko neposredne, posredne in dokončne. V primerjavi s hotenjem se vrednotenje ne omejuje na prihodnje predmete, saj je več kot očitno, da lahko maramo ali ne

maramo ali pa smo do njih ravnodušni v tem trenutku in v preteklosti, in to celo idealne ali brezčasne predmete.

Včasih je težko razločevati med vrednotenjem in hotenjem zaradi načina, kako vrednotenje motivira hotenje in kako besede, kakršna je »želja«, vplivajo na kombinacije. Toda na kamen za trenje orehov lahko gledamo na tak način, da smo negotovi glede njegove uporabe, medtem ko se na njegovo barvo in pisanost, ne pa na velikost in težo, osredotočamo in ju estetsko vrednotimo zgolj zavoljo njiju samih. Toda če cenimo to, da papir ostane na mizi, in ne to, da ga odpihne preprih, je učinek kamna, ki smo ga položili na mizo, predmet zunanjega vrednotenja, vrednotenja predmeta zavoljo drugega vrednega predmeta, ki je papir, ki ostane tam, kjer je. Včasih se kot sinonim za »notranji« uporabljata izraz »svojski«, vendar se zdi najbolj primerno ta izraz uporabljati za naturalistična določila vrednotenega predmeta, npr., za barvo mineralove črte ali težo kamna, medtem ko je »notranji« najbolj primeren za uporabe in vrednosti, ki so pozicijsko zasnovane ne le zavoljo njih samih, ampak tudi po nekaterih osebah ali skupinah, na kar pogosto pozabljajo tisti, ki nekritično absolutizirajo svoje lastne vrednote in vrednote skupnosti.

Tretjo vrsto postavljanja je najbolj imenovati verjetje. To vključuje poznavanje, ki je upravičeno verjetje, in, ko je izraženo z besedami, spoznanje. Včasih je tako bolj enostavno uporabljati pridevnik »kognitiven« v širšem pomenu besede kakor pa »verjetnost« ali »doksičen«. In spet lahko bodisi verjamemo ali tudi ne verjamemo, oboje pa lahko počnemo trdno (z gotovostjo) in omahljivo (z domnevami). Lahko pa smo nevtralni, tako da se vzdržimo sodb, ali da smo skeptični v določenem pomenu te klasične antične besede. Predmeti verjetja imajo v korelativnem smislu verjetnostne značilnosti, ki so nevtralne, ali zanesljive, ali verjetno pozitivne, ali negativne, in ki jih lahko določimo z miselnimi motrenji in analizami predmetov, kakor se nam dajejo v predstavi v noematičnem smislu. Pri tem se zastavlja zanimivo vprašanje, ali imajo predmeti verjetja notranjo in zunanjo uporabo, vendar nanj na tem mestu ne bomo odgovorili.

Verjetje enako kot vrednotenje zaobsega tako brezčasne kot tudi pretekle, sedanje in prihodnje predmete verjetja in se torej razlikuje od hotenja. Toda ravno tako kot se velikokrat misli skupaj vrednotenje in hotenje, se pogosto sopostavlja tudi verjetje in gledanje ali, bolje, razvidnost. Razvidnost je seveda tista vrsta zavedanja, v katerem je kak predmet ugleдан na najadekvatnejši,

najjasnejši in najrazločnejši način. Kot smo že dejali, konstitutivna fenomenologija je vzbudila precejšnje epistemološko zanimanje za verjetje, vendar ga bomo pri orisu osnovne kulture postavili ob stran. Kar se tiče osnovne kulture, veliki upi v znanost vseh vrst ne bi smeli zamegliti dejstva, da lahko ljudje v vsakdanjem življenju verjamejo v najbolj nenavadne reči; pred dvema tisočletjema je veljalo kot povsem običajno prepričanje, da so vetrovi in reke telesa bogov. Prav tako pa je dovolj nenavadno, kolikšno število ljudi se je prepričalo v to, da v to ne verjamejo in da zanikajo možnost, denimo, da bi lahko imele živali dušo.

In kot zadnje, obstaja tudi kognitivni proces, imenovan objektiviranje, ki si zasluži naš komentar. Ko enkrat določimo pozicijske značilnosti v predmetih, kot se nam kažejo vzvratno v predstavi, lahko take predmete kategorialno formiramo in vanje verjamemo kot v subjekte s predikati uporabe, vrednosti in eksistence. To je predpogoj izjavljanja, da je nekaj uporabno, ali dobro, ali da obstaja, to se pravi izrekanja (lahko bi jih imenovali) tako praktičnih ali vrednotenjskih kakor tudi kognitivnih sodb – slednje so potemtakem kognitivne v dvojnem smislu.

58

* * *

Če povzamem, obstaja raven zavestnega življenja in tudi sveta, ki je *pod* ravnijo kategorialnih form, zdravorazumskih konstruktov in mišljenja ali interpretiranja, in *nad* ravnijo čutnih zaznav naturalističnih stvari. To raven lahko poimenujemo »osnovna kultura«, od katere lahko abstrahiramo s kategorialnimi formami, da bi dosegli raven naturalističnih stvari, ki so, mimogrede, fizične, vitalne ali biološke, ali psihosomatske. Zdravorazumske izjave naj bi bile izjave o kulturnih predmetih, to se pravi predmetih, ki jih bistveno zaznamujejo uporabne, vrednostne in verjetnostne značilnosti, ki so pred vsakim mišljenjem ali izrekanjem. Prva filozofska naloga tega eseja je, da odmerimo prostor takim kulturnim predmetom, ki delajo življenjski svet konkretno kulturen.

Onkraj tega pa živimo v dobi naturalizma zaradi velikega uspeha znanosti in tehnologije, ki ju vzdržuje naturalistična drža. Žal celo Husserl, Gurwitsch in Schutz razkrivajo naturalistične poudarke, ki pa zanje vendarle niso bistvenega pomena, saj vsi trije pripoznavajo vrednotenje in hotenje in tudi eksplicitno trdijo, da je življenjski svet kulturni svet. Kljub vsemu pa svoje obravnave

nadaljujejo brez posebnega poudarjanja tega, da so za rutinsko omalovaževanje vrednosti in uporab potrebni posebni napor. Naturalistična drža, ki iz tega izhaja, se je na Zahodu in še dlje od sedemnajstega stoletja naprej razširila onkraj naturalističnih znanosti in tehnologije tako v filozofijo kot tudi v vsakdanje življenje. V tem je deloma mogoče odkriti razlog, zakaj imajo mnogi moderni svet za »nesmiselnega«, to se pravi, da je brez vsake vrednosti, ali smotra, ali kulturnih značilnosti. Pripoznanje osnovne kulture je pomemben prispevek k boju proti naturalizmu, ki pa ni boj proti naturalistični znanosti in tehnologiji, temveč proti usmiljenja vrednemu svetovnemu nazoru, ki izvira iz njih.

Tretjič, pričujoča analiza je pomembna za posebne analize tistega, kar bi lahko poimenovali fenomenologija kulture. Človeška bitja smo tako člani raznovrstnih kulturnih skupin in si identiteto gradimo v odnosu do članov naše lastne in drugih skupin. Te skupine so lahko *etnične skupine*, ki jih najpoprej določajo jezik, rod in religija, s podobnostmi in razlikami, v katere, ne le verjamejo, ampak jih tudi na najrazličnejše načine vrednotijo in stremijo po njih. S tem postanejo predmet noetsko noematičnih analiz in opisov ne le glede na to, kako so predmeti trenutno kulturno konstituirani, temveč tudi glede na to, kako so bili nekoč aktivno konstituirani, zatem postali sekundarno pasivni na način tradicije in kako jih je končno mogoče znova oživiti in raziskovati. Potem imamo še vprašanje *spola*; kolikor gre za kulturni fenomen, gre spet za razlikovalno vrednotenje in hotenje glede na sposobnosti in nagnjenja istega in nasprotnega spola glede na verjetje. Na isti način lahko pristopimo k *družbenemu razredu*. In kar se tiče *okolja*, morda se vera v nasprotje človek *versus* žival umika pripoznanju razlike med človeškimi in nečloveškimi živalmi. In kar je najpomembneje, morda je ponekod med ljudmi prišlo vsaj do rahlega omajanja tradicionalnega vrednotenja in hotenja.

Razmislek o konstituciji osnovne kulture poleg tega, da nas oskrbuje s kategorijami, s katerimi se je mogoče soočiti s specializirano problematiko fenomenologije kulture, pozornost usmerja tudi na najvišjo zadevo filozofskega razmisleka, in sicer na razum. Ko bomo enkrat privzeli dejstvo, da je svet, kakor se nam kaže v izvorni podobi, poln kulturnih predmetov tako z vrednostnimi in uporabnimi kot tudi verjetnostnimi značilnostmi, bomo tudi lažje razmišljali o tem, kako lahko razvidnost opravičuje verjetje, vrednotenje in hotenje.

LITERATURA

- Embree, L.: »Some Noetico-Noematic Analyses of Action and Practical Life,« v *The Phenomenology of the Noema*, ur. J. Drummond in L. Embree (Dordrecht 1992).
- Embree, L.: »Advances concerning Evaluation and Action in Husserl's *Ideas II*,« v: *Issues in Husserl's »Ideas II,«* ur. Th. Nenon in L. Embree, Dordrecht 1996.
- Gurwitsch, A.: *Phenomenology and the Theory of Science*, ur. Lester Embree, Evanston 1974.
- Husserl, E.: *Kartezijanske meditacije*, prev. I. Urbančič in M. Hribar, Ljubljana 1975.
- Schutz, A.: *Collected Papers*, I. knj., ur. M. Natanson, The Hague, 1962.
- Schutz, A.: *The Phenomenology of the Social World*, prev. G. Walsh in F. Lehnert, Evanston, 1967.
- Schutz, A.: *Collected Papers*, IV. knj., ur. H. Wagner, G. Psathas in F. Kersten, Dordrecht 1996.

FILOZOFIJA V MEDKULTURNOSTI

Razpravljanje pod zgornjim naslovom je mogoče razumeti kot apologijo multikulturalnosti, ki v današnjem globalizacijskem času nadomešča manjkajočo vizijo humanosti. Ne glede na to, kako multikulturalizem sam sebe dojema kot neko resničnost,¹ se vprašanja »v resnici« postavljajo *drugje*, namreč če preidemo od multikulturalizma kot ideologije, vrednote, humanizma, k medkulturalnosti,² kakor se odpira iz možnosti *srečevanja in (spo)razumevanja* v kul-

¹ Slavoj Žižek, recimo, zatrjuje, »da je problematika multikulturalizma (hibridnega soobstoja različnih kulturnih življenjskih svetov), ki se danes vsiljuje, pojavna oblika svojega nasprotja, masivne prezenze kapitalizma kot *univerzalnega* svetovnega sistema: priča o neki čisto novi hegemonizaciji« (Žižek 1997, 166). Vendar je treba upoštevati, da je tudi pomik na levi rob tega prizorišča (»ki postavi pod vprašaj konkretni obstoječi univerzalni red v prid njegovemu simptomu«, 122) izsiljen od te »multikulturalne logike kapitala«. Derrida (1991) podredi redu kapitala evropskost sploh, tudi in celo na prvem mestu duhovnost in filozofijo. Vendar se tej podreditvi upira sama večrednost govornice in filozofija kot dejavnost govornice (hermenevtika). Govoriti s kraja filozofije lahko, ne pa nujno, pomeni govoriti s kapitalnega mesta; prav tako filozofija ne učinkuje kot kapitalni transfer, marveč najprej razkriva duhovnost meditacije in mediacije.

² Razlikovanje med medkulturalnostjo ter multikulturalnostjo in multikulturalizmom je povezano z obmejitvijo filozofskega polja obravnave na konstitutivni smisel medkulturalnosti. Multikulturalnosti ni treba filozofsko vzpostavljati, kar pa seveda ne pomeni, da jo vnaprej zapostavljamo; lahko je predmet kulturološke, sociološke, politološke, etnološke in drugih vrst obravnave brez predhodne hermenevtične konstitucije. V filozofskem pogledu je posebej koristno delo Charlesa Taylorja *Multiculturalism and 'The politics of Recognition'* (1992). *Predhodnost* in *vnaprejšnjost* filozofske

turah in *med* kulturami v epohi negacije *enosti v kulturi* in potrjevanja *kultur v razliki*, ki pa nikakor ni nedovzetno za njihovo nivelizacijo ter nihilizacijo. Z drugimi besedami: filozofija (v) medkulturnosti je postala aktualna v *nemožnosti postavljanja kulture kot centra*, ki zadeva predvsem *tradicijo in vrednoto evropskosti*, posledično pa tudi vse druge kulturne in civilizacijske kroge na našem planetu. Ta je danes zajet v globalno cirkularnost, ki kot svojo osnovno komponento vključuje *mešanje kultur ne glede na tradicijske možnosti njihovega srečevanja*. Zadostujejo vzorci, ki jih je mogoče kamorkoli premeščati, kjerkoli nameščati in in s čimerkoli nadomeščati: vedno znova vnovčiti. Kulture ne dojemamo več le kot *kompenzacija* za človekov naravni manko, marveč vse bolj in bolj kot *kompetenco proizvodnega nadomeščanja narave* sploh, ki si vse bolj očitno podreja in prireja človeške čute in bo postopoma oblikovala tudi nadomestne organe za njih. Temu ustreza medijska organiziranost kulturne

postavitve tematike medkulturnosti predpostavlja kroženje filozofije v medkulturnosti in medkulturnosti v filozofiji, tako da se filozofija sama znajde v situaciji lastnega prehajanja skozi smiselno razsežje medkulturnega *vmesja*.

V okviru kulturoloških študij se običajno poudarja ameriško poreklo multikulturnosti oz. multikulturalizma in evropsko poreklo interkulturnosti, ki pa se običajno izteče v zagovarjanje bodisi prvega bodisi drugega modela kulture. Ker je za današnje stanje značilno vsesplošno nadomeščanje in premeščanje kulturnih »vzorcev«, zaradi česar multikulturalizem sploh postaja humanistični vzor, je potrebna še dodatna previdnost. Nekritični prenos multikulturnosti v filozofijo vodi v nazorski konstruktivizem, ki gradi na predpostavki, da se lahko iz samega bazičnega mešanja kultur oziroma prevzemanja raznovrstnih kulturnih vzorcev razvije nova vrhovna kvaliteta humanosti, torej v temelju še vedno gradi na Človeku in Kulturi, čeprav poudarja množstvo nasproti enotnosti. Za filozofijo medkulturnostini kategoriji množstva in enotnosti nista osrednji, saj sta sami sredinsko pogojeni s *srečevanjem* in s (*spo*)*razumevanjem*.

Multikulturna identiteta, ki je danes v ospredju tako ameriških kot evropskih kulturoloških, političnosocioloških in socialnofilozofskih razpravljaj mora s hermenevitičnega zornega kota nujno sovključevati *medkulturno situacijo*. Situativno srečevanje in (*spo*)*razumevanje* je elementarno določilo medkulturnosti. Prav zato uporabljamo tu oznako »medkulturnost« namesto oznake »interkulturnost«, da bi poleg inter- primerno zajeli tudi intra- in trans-kulturno razsežje (na problematičnost teh določil opozarja Welsch 1998). S tem poudarjamo *perspektivnično naravo* vseh medkulturnih pojmov in interpretativno naravo interkulturnega dojetja sploh, kolikor je v slehernem srečevanju med kulturami ali v kulturi nekaj kar presega faktično kulturno vmeščenost na način premeščanja v drugo. Medkulturnost je lahko perspektiva kulture, ker skuša samo kulturo definirati v perspektivnosti

Da bi se pri konstituciji smisla medkulturnih vmesij izognili konstruktivizmu, je potrebo upoštevati hermenevitično krožnost, v kateri se razvijajo filozofske določbe medkulturnosti, ki predpostavljajo filozofijo samo kot dejavnost medkulturnosti in evropskost kot njen smiselni korelat.

Opozarjamo, da so podane razlike med medkulturnim, interkulturnim in multikulturnim konceptualne, ne vrednostne. Medkulturnost mora priznavati multikulturnost, ker kulture, ki jo omogoča perspektivnost, ni mogoče definirati v singularu.

ponudbe in povpraševanja. To v jedru manipulativno *kulturno zmes* je treba vzeti kot dejstvo in dejanskost, ki v osnovi decentrira tako mesto kulture kot človekovo vmeščenost v kulturo. Če danes ne vemo (več) prav dobro, kaj je kultura, in če se nam zdi nekako odvečna tudi diskusija o krizi kulture, ki je tako temeljito določila naravnost razumnikov in ustvarjalcev v dvajsetem stoletju, če nadalje tudi zavzemanje za elitno kulturo na eni in množično kulturo na drugi strani izgublja svoj smisel, potem to ni kako naključno dogajanje, marveč tista *zmedena nujnost*, ki nas že opredeljuje, a je verjetno še dolgo ne bomo znali primerno opredeliti.

Pripravljajoč možnost take opredelitve se zato izhodiščno omejujemo na *konstitutivno obravnavo smisla filozofije v interkulturnem*. Toda, odkod sploh jemljemo izhodišče za tako obravnavo, kolikor pripoznavamo, da ni več nobene osrednjega prostora za kulturo in je čas za vzpostavljanje kulture kot centra definitivno minil? Kjer pogrešamo izvor, ni mogoče začeti ničesar. Zavest konca onemogoča prvobitnost začetenja. Morebiti pa se vseeno odpira *vmesna* razprostrtnost, neki *medtem*, neki *intermezzo* in *interludij*, ki se odigrava ravno v območju medkulturnosti. V tem smislu velja *konstituirati* filozofski smisel medkulturnosti *z odprtjem tega vmesja*. Pri tem pa je seveda potrebno pritegniti odnos *med* filozofijo in kulturo, njuno vzajemno pogojevanje, ki je bilo zgodovinsko konstitutivno za *evropskost* kot smiselno »različnost v enotnosti«. Tako velja sicer pripomniti, da za medkulturnost ni konstitutivna predpostavka množstvo kultur v nasprotju z eno kulturo. Multikulturalizem ima prav ko trdi, da ni *ene* kulture in da obstajajo samo *kulture*. Nima pa prav, ko v imenu pluralizma kultur obenem zanika tisto *srednje med njimi*, to, kar posreduje množstvo v *prehajanju* med lastnim in tujim. Ni dovolj razlikovati med enim in mnogim, med enotnim in različnim, marveč je treba priznati tudi *razliko vmes*. Brez razlike (ne šele brez razlik!) ni množstva. Če razliko formuliramo zgolj v množstvu razlik, ni nobene razlike več. Eno torej vstopa v igro *sredi razlike*. To seveda ni kako (onto)logično dejstvo, marveč predvsem *hermenevtično določilo*, ki ga je potrebno razviti v razsežju medkulturnega vmesja in ki filozofijo tako rekoč potisne v medkulturnost. Šele odtod je možen pogled na današnje multikulturno stanje, ki po eni strani stremi po različnosti, hkrati pa jo (brez razlike) ukinja.

»Filozofije medkulturnosti« v skladu s tem tudi ni mogoče enačiti z »interkulturno filozofijo«, kolikor si ta na podlagi *soočanja* raznovrstnih metod, spoznavnih teorij in miselnih nauk prizadeva razpravljati o *skupnih* filo-

zofskih problemih kot se javljajo v različnih kulturnih in civilizacijskih okrožjih. To sicer pomeni pripoznanje določenosti filozofije z medkulturnostjo danes, hkrati pa se ob tem pozablja na *posredovalnost* filozofije v *skupni sredini* inter-kulturnosti. Sodobna filozofija jo izkazuje predvsem z razkrivanjem *razlike kot razlike*. Skupno je prav v razliki.

Filozofija (v) medkulturnosti torej samo sebe razume v sami ravnini *razlike* in se v tem pogledu tudi bistveno razlikuje od multikulturalizma, kolikor ta podarja množstvo kultur nasproti enotnosti ene kulture in pripoznava tudi različne ravni razlike (kulturne, razredne, spolne..) . Filozofsko vzeto temu nasprotju ustreza nasprotje med pluralizmom resnic in monizmom resnice. Toda eno je zanikati možnost ene resnice, drugo je ugotavljati nemožnost resnice; slednja je povezana s skušnjo nihilizma, ki razkriva *krisis* evropskosti, se pravi razliko in razločenje. To narekuje različno obnašanje sredi kulture, ki ne izhaja več le iz krize središča, marveč iz razločne sredine. Tudi filozofija (v) medkulturnosti sicer sprejema kritiko kulture kot središča, pridržuje pa si pravico do *odprte sredine* medkulturnega srečevanja in (spo)razumevanja. Sredina ni isto kot središče, saj se ne vzpostavlja na podlagi poenotenja, marveč skozi *razlikovanje*. To omogoča dojeti »skupno sredino« brez opiranja na enotno središče. Za medkulturno posredovanje zato ni pomembno zgolj pripoznavanje tistega, kar ni mogoče poenotiti, marveč tudi preseganje vse-enosti in indiference v budnosti za razliko, ki ne zgolj premaguje tujosti, marveč v njej pri(po)zna lastne meje in zaprtost v dopuščanju drugega, ki ji običajno skriva prav žargon splošne človekoljubnosti, ki obožuje človeka, ne trpi pa (določenih) ljudi.³

64

Filozofija se ne zgolj »nahaja« v interkulturnem, marveč je predvsem *dejavna* v njem. Še več, filozofija je po svoji izvorni zasnovi *medkulturna dejavnost*. Ichiro Yamaguchi je opredelil interkulturno filozofijo kot »dinamični proces« (Yamaguchi 1997), v katerim se približujemo *tujemu* iz dalje *skupnega*. Ta bližina in dalja določata, da se interkulturalnost dogaja *nekje vmes*, v *vmesju*, ki ga je treba šele poiskati in prav to iskanje določa samo *duhovno* dinamiko njenega vzpostavljanja. Gledano iz obzorja *filozofije* interkulturnosti tu ne izumljamo ničesar, saj je to iskanje *vmesnosti* in *sredine* zgodovinsko neposredno povezavo z duhom filozofije kot se je oblikoval od 5. st. pr. n. št. in

³ To se je pokazalo tudi v primeru ljubljanskega »prehodnega doma za tujce«, ko je medijsko poročanje prav v ozračju splošnega človekoljublja vzpodbudilo panično ksenofobijo, ki jo je mogoče v trenutku mobilizirati. Kot tujec lahko paradokсно zaupaš le tistemu, ki se noče izdajati za človekoljuba, torej tistemu, ki je sam neznanec po tem, da mu je človek neznan.

pri tem bistveno sooblikoval evropski *medkulturni etos*.⁴ S tem, ko poudarjamo prav »grški začetek«, nikakor nočemo zanikati ali zmanjševati pomena drugega porekla tega etosa v judovsko-krščanskem izročilu, kakor tudi ne odločilnega posredovanja in osnovnosti latinske kulture, iz katere prevzemamo tudi sam izraz *cultura* z vsemi bogatimi konotacijami in utemeljujočo Ciceronovo intonacijo: *philosophia autem animi cultura est*. Vendar moramo pripoznati tudi *kriznost* teh treh kulturnozgodovinskih podlag evropskosti, ki je doprinesla k izgubi kulture kot centra, tako da smo se zdaj primorani iskati v (preteklosti) izgubljenem in v (prihodnosti) še ne dobljenem. »Križa identitete« je danes individualna in družbena, etična in kulturna, laična in religijska, civilna in politična. Zasnovana je v izginjanju in izganjanju smisla tega, kar je posredujoči dejavnik evropske zgodovinske kulture, tj. *tradicije*. Nietzsche je pri opredelitvi evropskega nihilizma kot poglavitno karakteristiko modernosti navedel prav (samo)zavestno in (samo)zadovoljno izrinjanje tradicije: »Instinkt in volja *tradicije* sta danes najgloblje napadana: vse institucije, ki se morajo za svoj nastanek zahvaliti temu instinktu, so v nasprotju z okusom modernega duha... V bistvu ne premišljujemo in ne delamo ničesar, kar ne sledi smotru s koreninami izruvat smisel izročila. Tradicijo sprejemamo kot fatalnost; študiramo jo, jo priznavamo (kot »dednost« ...), vendar je ne maramo. Napon volje čez časovne daljave, izbor stanj in vrednotenj, ki dosežejo, da je mogoče razpolagati s stoletji prihodnosti – ravno to je najbolj protimoderno. Iz tega sledi, da naši dobi dajejo značaj *dezorganizirajoča* počela.« (Nietzsche 1991, 47)

Križa tradicije kot križa identitete v filozofskem pogledu pomeni, da množstva ni mogoče zajeti v enotnosti, da se temu primerno tudi različnost izgublja v ravnodušni vseenosti, kjer ni več jasno, kaj je lastno in kaj tuje in kjer tuje hkrati postaja vse bolj temno v čistosti lastnega. Po eni strani se oklepamo vsega novega in drugačnega, hkrati pa se po drugi strani povečuje strah pred vdorom tujega in neznanega. Tu se skriva največja past interkulture filozofije, namreč da se razume iz množstva in različnosti interpretacij tradicije oziroma tradicij, ki so nam na voljo, brez tega, da bi to razumevanje vzpostavljalo kakršenkoli *notranji odnos do tradicije*. S te ko prevlada iluzija, da smo zunaj

⁴Prim. tudi Gadamer (1989). Aristotel je v *Nikomahovi etiki* ponudil tudi nepresegljivi razmislek o srednji meri v početju človeka, ki svoj vrhunec doseže v sklepnih razmišljanjih o fenomenu prijateljstva. Tu lahko upravičeno iščemo prazasnove filozofije interkulture, ki jo v zgodovini filozofije verjetno ni nihče ponovil na ustrezni ravni vse do Husserlovih raziskav o intersubjektivnosti in Heideggrove določitve Dasein kot skrbne biti-v-svetu.

in onkraj tradicije in da je za medkulturnost celo neprimerno bolje, da nima svojega *kraja* v tradiciji, se nam izmuzne prav vmesje medkulturnosti. Filozofija (v) medkulturnosti ni situirana v interpretaciji tradicije oziroma tradicij, marveč v tradiciji sami kot *vmesnem pre-nosu in posredovanju razkrivanja v razliki*. Tako se tudi »kulturne« razlike kažejo vselej na ozadju tradicije in iz zgodovinskega ospredja, brisanje tega ozadja in ospredja pa ukinja možnost njihovega posredovanja. Tradicija v tem smislu torej ne pripada pretekli zgodovini, marveč zgodovinsko odpira samo dogajanje vmesja medkulturnosti. Ne nastopa v lastnem, marveč med lastnim in tujim, tisto skupno v njej ne izstopa kot poenotujoči, temveč kot razlikujoči dejavnik; ni osrednji dosežek, pač pa srednje razsežje. Tovrstna hermenevtična razlikovanja so posebej pomembna za medkulturno razmišljanje, ki sebe ne razume zgolj kot emancipacijo od tradicije, marveč se poskuša koncipirati iz nje.

66 Glede izhodiščne predpostavke interkulturnosti kot procesa, v katerem se iz skupnega približujemo tujemu, se je torej treba izogniti temu, da bi na podlagi skupnega zanemarili *stališče lastne tradicije*, od katerega izhajajamo pri približevanju tujemu. Še več: usposobiti se moramo da med potjo do tujega to lastno šele najdemo. Povedano v duhu znamenitega Hölderlinovega reka iz pisma prijatelju Böhlendorfu: lastnega se je treba prav tako naučiti kot tujega. Proces interkulturnosti doseže svojo pravo dinamiko in smoter šele, ko nas obračanje k tujemu vrača k lastnemu, pri čemer se lastno lahko izkaže za tujelastnost in tuje za lastnotujost, ne da bi se pri tem brisala *razlika*, ki oblikuje tradicijo med njima. Hölderlinov rek smemo celo razumeti kot *duh evropskosti sploh, ki tisto skupno najdeva v iskanju lastnega iz odprte tujosti*.⁵ Ključni nasledek te izhodiščne predpostavke interkulturnosti je, da njene elementarnosti in eksemplarnosti ni potrebno iskati šele na tujem, marveč jih *vnaprej* ⁶

⁵ To nakaže tudi Günter Figal v kontekstu odstrtja možnosti zgodovinskega prevoda modernosti: »Lastnost in tujost spadata skupaj, vendar ne tako, da v tujem odrivamo drugo samega sebe in tako v svoji lastnosti postanemo 'konkretni'. Za razliko od Hegla Hölderlin ne misli, da je mogoče tuje bivše ujeti v pričujočnost, s tem ko ga prepoznamo kot njegovo predzgodovino. Prav zato, ker se pričujočnost razvija iz bivšega, mu ostaja tuja, saj je razvoj obenem tudi preobrazba, prestrukturiranje in premik. To je treba izkusiti: tujega se moramo 'naučiti', da bi zmogli razumeti lastno. (Figal 2000, 170.) Jaques Derrida (1990) pa destruira domnevo lastne odprtosti Evrope, kolikor se ta po njegovem mnenju ni zmožna odpreti tistemu, kar ni in nikoli ne bo Evropa. Kolikor izhajamo iz evropske multikulturne identitete, to seveda drži, drugače pa je pri interkulturnem vmesju, ki ga je potrebno konstituirati, če naj sploh govorimo o zunajevropskem. Prim. k temu tudi Waldenfelsova razmišljanja o *Evropi spričo tujega* (1996).

⁶ S tem naznačujemo *medkulturni apriorij evropskosti*, ki ga bistveno sodoloča prav filozofija.

najdevamo že v lastnem, ne da bi ga pri tem postavljali v *središče* ali *kot središče*, ali ga po drugi strani odstavljali na *obrobje*.

Nimamo osrednje ali središčne kulture in obrobnih kultur, kulture se določajo le v odnosu do tradicije interkulturnega vmesja, ki se dogaja med njimi in sicer na način, kako se odpirajo in zapirajo; tudi zapiranje kultur namreč ni zgolj kako negativno dejstvo obrobne kulturne provincialnosti. V času, ko manjka središče kulture, ko pogrešamo kulturo kot središče, se je spremenilo tudi dojemanje »provincialnosti«, saj ta namreč edino lahko ohranja *provenience* kulture. To, da ni ekskluzivnega izvora kulture, kaže nujnost raznovrstnega izviranja kultur. Če teoretiki globalizacije poudarjajo relevantnost lokalnega vidika, potem smo se interkulturno gledano znašli v *vmesni situaciji*, ko moramo tisto lokalno, krajevno, lastno šele izrecno najti. Provenience kulture, s tem ko jih izrecno ugledamo, izgubijo izgled provincialnosti, ki je lastni kraj že našla in ga mora samo še obraniti pred vdorom tujega.

To izhodišče medkulturnega razmišljanja je seveda lahko deležno očitkov tako tistih, ki izhajajo iz osrednjosti lastne kulture, poudarjajoč pri tem nevarnost njenega razsrediščenja v tujem, kakor tudi tistih, ki pogosto prav v imenu medkulturnosti relativirajo ali celo zanikajo pomen lastne kulture, ki se domnevno zapira pred stikom s tujim. Tako eno kot drugo stališče, ne le da je z vidika zgoraj podane predpostavke medkulturnosti zgrešeno, pač pa je v veliki meri vzpodbujalo in še vzpodbuja krizo evropskega sobivanja. Z njo je nedvomno postala razvidna *izguba središča*, ki ne prizadeva le individualni »jaz«, marveč še bolj skupnostni »mi«. To izgubo so si v pestri zgodovini dvajsetega stoletja prizadevali nadomestiti nacionalizmi in internacionalizmi na desni in na levi, očitno brezuspešno in z naravnost grozljivimi posledicami. Prav z vidika vnovičnega premisleka evropskosti bi bilo napačno, če bi filozofija interkulturnosti sebe dojemala v smislu obeta vrnitve izgubljenega središča, pa naj si gre za pripoznavanje identitete ali priznavanje različnosti, za vračanje k ali odvrčanje od izvornosti, za kulturno spreobračanje s tem ali onim smotrom ali brez njega. Kajti vse to bi naposled privedlo predvsem do prezrtja in nerazumevanja *evropskosti* kot možnega korelata medkulturnosti in potrjevalo očitke *evropocentričnosti*. Tudi kot »dobri Evropejci« (Husserl 1989, 39)⁷ pravzaprav ne vemo, kje smo, vse dokler se ne poiščemo v medkulturnem vmesju, ki pa ni mesto vračanja na središče s sopripadajočim izvorom in smo-

⁷ To oznako srečamo sicer že prej pri Nietzscheju v *Onstran dobrega in zlega* (1988, 9 in 167).

trom; je preprosto svet, v katerem se iščemo in ki ga iščemo, v katerem se izgubljam in ki nas ne briga... Zato je mogoče reči, da medkulturnemu vmesju, čeprav ga je neustrezno obravnavati kot središče, vseeno ustreza neka sredina z notranjim in zunanjim obzorjem kulture. Razlike med sredino in središčem, med vmesjem medkulturnosti in mestom kulture ni dovolj poudarjati, marveč jo je potrebno razviti prav kot razliko filozofije (v) medkulturnosti, ki ga je treba razločiti od tega, kar se od druge polovice devetnajstega stoletja pojmuje kot *filozofijo (postavljanja) kulture*. Slednja je v opravičevanju svoje dejanskosti pogosto prihajala v spor z možnostjo filozofije, ki ni uresničljiva v okviru postavk določene kulture, nedvomno pa odpira medkulturno razsežje individualnega in skupnega bivanja, v katerem kulture šele najdejo svojo določenost. Vendar medkulturnost ni spet kaka kultura ali celo planetarna (nad-)kultura, ki bi ustrezala globalni tehnološki civilizaciji in o kateri se danes govori z velikimi pričakovanji. In vendar se ta pričakovanja lahko povsem izjalovijo, kolikor ni *ničesar vmes*. Filozofija (v) medkulturnosti zato ne (pro-)ade v kulturo, ohranja se vsa napetost odnosa in razmerja *med* filozofijo in kulturo kot njuno nedoločno vmesnostjo.

68

Ryosuke Ohashi, nekako združujoč heglovski duh z zenbudizmom, v zvezi s to nedoločno vmesnostjo pravi: »'tu-vmes' ('Da-zwischen') kot kraj nič, v katerem se srečujeta največje in najmanjše in ki ga sokonstituira tujost drugega, je to, kar se išče v današnjem medkulturnem svetu.« (Ohashi, 1997, 172) Vseeno je pri tem potrebno paziti, da iskanje medkulturnega vmesja ne sovpa z iskanjem izgubljenega središča, čeprav to ni več enostransko evropocentrično zadano. Tudi zblíževanje filozofij iz »oddaljenih kultur« ni namreč povsem imuno pred »centričnostjo«. Vedno znova smo v skušnjavi, da medkulturnost iz silne težnje po kulturotvorstvu razumemo v smeri prenovitvene kulture *med* ali celo *nad* kulturami, kot jo je, recimo, zagovarjal Max Scheler z mislijo o svetovni dobi izravnave (Ausgleich) med »Evropo in tremi velikimi azijskimi središči, Indijo, Kitajsko in Japonsko, posredovano s svetom Islama«. (Scheler 1968, 106.) Take pretenzije imajo »močno zaledje« v tradiciji subjektivističnega formiranja kulture, ki se je posebej okrepilo v 19. St. in na začetku 20. st. privedlo do lastne deformacije v smislu *krize evropske kulture*. »Kulturna filozofija« je zato od vsega začetka predvsem *krizni pojem*. Tega kriznega pojmovanja se v diskusijah o skupni evropski kulturi, kljub boleči izkušnji evropskih vojn in totalitarizmov v 20. st., nikakor še nismo docela otresli, ne na ravni preprečavanja destrukcije kulture oziroma kultur, še manj na ravni konstitucije vmesja medkulturnosti, ki politično in socialno sploh še ni prišla na

program, filozofsko pa le redko, saj se je uveljavilo prepričanje, da jo lahko uspešno nadomešča informacijsko komuniciranje in z njim speta medijska kultura. *Kriza* se je le prelevila v svojevrstno *hipokrizijo*, ki seveda ni v ospredju medijske pozornosti kot so »begunske krize«, »balkanska krizna žarišča«, »nore krave«, »dioksini« itn., potisnjena je globoko v ozadje izrecne ali neizrecne naveličanosti s kulturo. Če je hipokrizija evropskosti neodprta tema in sploh tema, ki naj se jo ne odpira, to ne pomeni, da nas ne obvladuje, in to ravno v polju tistega, kar v *resnici* tvori *medkulturno srečevanje in sporazumevanje*.

Ta hipokrizijska indiferenca v medkulturnem srečevanju ne pomeni le, da se Evropejci slabo poznamo ali da se sploh nočemo poznati med seboj tako v smeri Vhod-Zahod, kot v smeri Sever-Jug, da nimamo skupnih identifikacijih točk, ali da se nismo učvrstili v našem evropskem bistvu, če uporabimo »bazični« filozofski žargon. To, da smo Evropejci drug o drugem, kot pogosto slišimo, »slabo informirani«, zadeva *naše »običajno« gledanje in videnje stvari* in »kulturo«. Kljub potencialni in potentni vsenavzočnosti elektronskih medijev, naša »percepcija stvarnosti« vedno bolj temelji *na izrinjanju vsega tistega, kar ne ustreza našemu običajnemu pogledu*. Z drugimi besedami: naš svet vedno bolj oblikuje in določa *ena in ista »percepcija stvarnosti«*, ki gleda zgolj nase in vidi zgolj samo sebe, ne glede na kakršen koli običaj. Prav to, kar je za nas »običajno gledanje na stvari«, izničuje tradicijo običaja, ker ga samoumevno jemljemo za svojega. Tudi vera je predvsem naša vera. Mi samoumevno razpolagamo z »nam« običajnim, ne da bi sploh pomisli, da se usvojimo ali preusvojimo v običaju. Mi smo mi in to je vse. Ta »mi smo mi« percepcija stvarnosti bistveno onemogoča *stvarno perspektivo medkulturnega srečevanja in sporazumevanja*, ker niti ne izhaja iz niti ne prihaja do običaja ter ni zavezana ničemur in hkrati povsem privezana sama nase. Tu se skriva temeljna hipokrizija, ki jo v prvi vrsti podpira to, da se *nemožnost ene resnice* enači z *nemožnostjo resnice*, kar omogoča, da se sploh ne postavlja več vprašanje, kako je resnica možna oziroma, kako ni (več) možna. To, da nam v resnici ni do resnice, seveda najbolje potrjuje *našo resnico*, hkrati pa tudi to, da ni ničesar *med* nami (in drugimi), da ni ne resnične odkritosti ne skrivnosti.

Hipokrizija evropskosti v resnici torej zadeva samo *dejavnost filozofije*, kolikor združuje v sebi tradicijo biti in tradicijo svobode, ali še drugače povedano: *tradicijo kot svobodo na- in od- vezanosti*. Hermenevitično odstrtje medkulturnega vmesja je povezano s poglavitno filozofsko problematiko »biti« in

»svobode«, ki skupaj opredeljujeta *govorico* in *svet* človeškega *prebivanja* v smislu temeljnega praobičaja. (Prim. Held 1997) Napačno je domnevati, da imamo svet in govorico, v katerih se kultura zgodovinsko izraža na podlagi običaja, že kar na voljo. V tem se izraža predvsem tista *volja do volje*, ki v temelju razdira skupnost prebivanja na Zemlji. (Prim. Heidegger 1999, 106.) Nedvomno imamo različne jezike, ki segajo čez sebe k skupnemu, tako da se vendarle lahko sporazumevamo glede istega. Zdi se da se tako ustvarja skupni svet in da govorimo skupno govorico. To, kar nam pa še prav posebej da razumeti, da isto lahko vselej razumemo različno, in da različno odpira skupno, pa je govorica filozofije. Filozofija se je v svoji težnji k univerzalnemu vseeno osredinila v posameznih kulturah. Filozofija je doprinesla izjemno medkulturno govorico sveta, ki izpolnjuje človeko bivanje v dvojnem smislu biti in svobode. V tem pogledu filozofija ni samo »formalni« argumentativni jezik; s tem ko odkriva resnico, že govori v odprtost sveta. To je potrebno še posebej poudariti, če naj interkulturalna filozofija po mnenju R. A. Malla sebe utemeljuje na predpostavki, da »zadnjega filozofskega vpogleda, resnice v singularu, ni še nihče dosegel in je tudi nikoli ne bo«. (Schneider in drugi 1997, Predgovor). Opredelitev je gotovo obrnjena proti filozofiji, ki skuša vse izkustvo utemeljiti na podlagi ene in to hkrati pomeni prve in zadnje resnice. Toda *duhovno eno* je nekaj drugega od funkcionalne enosti. Vprašanje je, če taka predstava o filozofiji kot utemeljevalki ene resnice ne izhaja iz današnjega funkcionalnega poenotenja izkustva, ki najočitneje poteka prek medijev in kateremu dejansko ne moremo odrekati pluralnosti, ne moremo pa zagovarjati njegove ravnodušne vseenosti do vsega, kar se dotika. Filozofija, s tem ko pušča odprto iskanje resnice, nasprotno bistveno diferencira izkustvo in presega vsakokratno kulturno vmeščenost.

70

Razmisleka o filozofiji medkulturnosti zato ne moremo pričeti z opredelitvijo pojma kulture, čeprav se to nekako zdi nujno in se v tem celo išče nekakšno rešitev iz krize kulture. Take opredelitve so sicer na voljo, vendar je pri tem potrebno upoštevati, koliko jih pri tem potrjuje samo razvijanje kulture »iz krize v krizo«. Za nas pa je relevantna *ta razlika*, da je dojemanje medkulturnosti danes postalo določujoče za pojem kulture in ne narobe. V tem je ključna *filozofska* predpostavka medkulturnosti, ki sovključuje tudi samo filozofsko stališče kot bistveni element svojega razvitja. Če filozofija taji svoje stališče, kaže svojo inferiornost, ker ni pripravljena sprejemati argumentov; no filozofija bi tajila samo sebe tudi, če bi kar tako, nekritično sprejemala kakršenkoli način argumentacije. V filozofiji argument ne obstaja že sam po sebi,

argument za argument, ampak to postane šele, ko se pokaže glede na tisto, kar ga kot takega razsvetljuje, glede na *kritično luč resnice*. Tako je Edmund Husserl na začetku prejšnjega stoletja uvidel v *fenomenologiji* možnost filozofskega zrenja in njegovega obzorja sploh, ki je za filozofijo v medkulturnosti še posebej zanimiva, saj omogoča, da onkraj protipostavljanja pluralizma resnic monizmu resnice, pripoznamo odprtost resnice v srečevanju in (spo)razumevanju v svetu.

Razlog za to, da se pri obravnavi medkulturnosti zblížujemo s fenomenološkim stališčem ni le ta, da je Husserl v razvitju svojega fenomenološkega nauka sam prišel do filozofskih predpostavk medkulturnosti⁸ in da so nadaljevalci njegove misli prispevali že nekaj pomembnih teorij medkulturnosti. Sploh je mogoče reči, da je filozofija v dvajsetem stoletju po svoji imanentni poti prišla do tematizacije medkulturnosti, kar je lahko ključni pokaz. Osnovni razlog, zakaj tu izbiramo fenomenološko stališče, se skriva v samem načinu argumentiranja, ki ga to stališče omogoča na podlagi preprostega izkazovanja fenomenov, formalno zajetega v strukturi »*nekaj kot nekaj*«. Seveda nastopi vprašanje, kako lahko neka filozofska metoda vključuje tudi kulturno oz. medkulturno vsebino? Filozofska metoda je vselej metoda *pristopanja k ...*, ne gre zgolj za formalno postopanje. Ta metodični vidik je v zvezi s fenomenologijo jasno izstopil v Heideggrovem delu *Bit in čas*, kjer je fenomenološkost fenomena določena kot »odlikovan način srečevanja nečesa« (Heidegger 1997, 56; prim. o tem Komel 1998), ki je hermenevitično vzeto vselej situativno vpeto v razumevanje oziroma sporazumevanje. »Srečevanje« in »(spo)razumevanje« pa smo že navedli kot osnovni določili medkulturnosti.

Fenomenološko *srečevanje* skupaj s hermenevitičnim *sporazumevanjem* »metodično« odpira pot filozofiji v medkulturnost, kolikor dopušča *spregovarjati*

⁸ G. Stenger (1998, 168) Husserlu sicer odreka »interkulturno razmišljanje«, ki je po njegovem mnenju danes postalo nujnost, vendar pri tem nekritično izenačuje možnost interkulturne filozofije in samo filozofsko tematizacijo medkulturnosti. Dosledneje o tem spregovori R. Cristin (1997), ki se opira na Husserla pri določitvi razmerja med evropsko inter-identiteto in fenomenologijo interkulturnosti.

Filozofski problemi medkulturnosti so izhodiščno sicer povezani s problematiko intersubjektivnosti, kot jo je razgrnil Husserl v poznem obdobju razvitja svoje fenomenologije in kot jo je njegov učenec Heidegger hermenevitično preoblikoval v smislu so-bitosti, niso pa nanjo navezani, kolikor kulturo razumemo iz sredine perspektivne odprtosti sveta in ne zgolj na podlagi konstituiranega horizonta intersubjektivnosti oz. so-bitosti. Ne moremo se ne srečevati in sporazumevati, kolikor ni ničesar ali kolikor je vse med nami.

svet. To dejansko pomeni »politiko priznavanja« (Taylor 1991), ker celote izkustva ne utemeljujemo na podlagi enotnosti ene resnice, marveč vstopamo v odprto resnico izkustva, resnico kot odprtost. Z njim se nakazuje *različno* dogajanje svetovnosti sveta, ne da bi se pri tem odpovedovali *skupnosti* sveta; le-ta se nam zdaj *pripoveduje* skozi *odpovedovanje* razlike, ki drži razprto vmesje. Kultura se lahko oblikuje le tam, kjer se *srečujemo v svetu*, kjer se svet odpira kot *sredina srečevanja*, kot vmesje medčloveškosti. Na podlagi tega je očitno, da kultura s fenomenološkega stališča prvotno nikoli ne nastopa šele na simbolični ravni, temveč že v ravnini načina srečevanja, ki odpira svet v medčloveškem (spo)razumevanju.

72 S tem ko na podlagi hermenevitično-fenomenološkega stališa premestimo obravnavo kulture v vmesje srečevanja in razumevanja, nastopi tudi vprašanje, kako ta premestitev sokonstituira zgodovinsko razsežje evropskosti. Filozofsko gledano je evropskost zametek medkulturnega srečevanja in sporazumevanja, ne pa kaka substancialna osnova skupne kulture. S tem seveda nikakor ne zanikamo historičnih podlag skupnega evropskega bivanja, ki so v dobrem in slabem opredelile tudi njeno geografijo. Vendar pa te podlage ostajajo nejasne in zatemnjujoče, vse dokler *obzorja in tal* evropskosti ne zasnujemo iz sredine, ki pomeni medkulturno vmesje *sveta*. Medkulturna določilnost kulture se torej odstira z vmesjem sveta kot tlemi in obzorjem srečevanja. Govorica sveta sama je možni način srečevanja evropskosti v njeni kulturi in z drugimi kulturami, ki ga je filozofija uveljavila že na svojem začetku v Grčiji, in ki tudi danes lahko razkriva razliko do hipokrizije v odprti resnici srečevanja in odkriti besedi spo(razumevanja).

LITERATURA

- Cristin, R. / Fontana, S.: *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unita europea*, Venezia 1997.
- Derrida, J.: *L'autre cap suivi de La democratie ajournee*, Paris 1991.
- Figal, G.: »Modernost«, *Nova revija*, Ljubljana 2000, prev. A. Košar, str. 160–173.
- Gadamer, H.-G.: *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M. 1989.
- Heidegger, M.: *Bit in čas*, Ljubljana 1997.
- Heidegger, M.: »Prevladanje metafizike«, *Phainomena* VIII/29–30, prev. A. Košar, Ljubljana 1999, str. 85–100.
- Held, K.: *Fenomenološki spisi*, Ljubljana 1998.
- Husserl, E.: *Kriza evropskega človeštva in filozofija*, prev. T. Hribar, Maribor 1989.
- Komel, D.: »Fenomenološka interferenca«, v: (isti), *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 23–33.
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega*, prev. J. Moder, Ljubljana 1988.
- Nietzsche, F.: *Volja do moči*, prev. Janko Moder, Ljubljana 1991.
- Ohashi, R.: »Deutsches Auge – Japanisches Auge. Zum Zeitalter der Interkulturalität«, v: Schneider, N. in dr. (izd.), *Philosophie aus interkultureller Sicht*, Amsterdam – Atlanta 1997, str. 167–174.
- Scheler, M.: »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs, v: *Philosophische Weltanschauung*, Bern – München 1968, str. 89–118.
- Schneider, N. / Lohmar, D / Ghasempour, M. / Scheidgen, H.-J. (izd.): *Philosophie aus interkultureller Sicht*, Amsterdam – Atlanta 1997.
- Schneider, N. / Mall, R. A. / Lohmar, D. (izd.): *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, Amsterdam – Atlanta 1998, str. 167–182.
- Stenger, G.: »Phänomenologische Methode und interkulturelle Philosophie«, v: Schneider, N. / Mall, R. A., Lohmar, D. (izd.), *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, Amsterdam – Atlanta 1998, str. 167–182.
- Taylor, Ch.: *Multiculturalismus and The politics of Recognition*, Princeton 1992.
- Žižek, S.: »Multikulturalizem ali kulturna logika multinacionalnega kapitalizma«, *Problemi-Razpol* 10, Ljubljana 1997, str. 95–123.
- Yamaguchi, I.: *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997.
- Waldenfels, B.: *Evropa spričo tujega*, *Phainomena* V/17–18, Ljubljana 1996, prev. D. Komel, str. 233–245.
- Welsch, W.: *Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung*, v: *Interkulturalität. Grundprobleme der Kulturbegegnung*, Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität, str. 45–72.

PHYSIS

PHYSIS

75

PHYSIS

Pripravil Valentin Kalan

76

Martin Heidegger

Φύσις – NARAVA, O NJENEM BISTVU IN POJMU

(Aristoteles, Fizika B, 1¹)

77

[239]² Φύσις so Rimljani prevedli z *natura*; *natura* od *nasci* biti rojen, izvirati, gr. gen -; *natura* – kar pusti izvirati iz sebe.

Ime »narave« je odtelej tista temeljna beseda, ki imenuje bistvene odnose zahodnoevropskega zgodovinskega človeka do bivajočega, ki ni on in ki je on sam. To napravi vidno grobo naštevanje prevladujočih nasprotipostavitev: narava in milost (nad-narava), narava in umetnost, narava in zgodovina, narava in duh. Toda hkrati govorimo tudi o »naravi« duha, o »naravi« zgodovine in o »naravi« človeka, pri tem pa ne menimo le telesa ali kar spola, marveč njegovo celotno »bitje« (»Wesen«). Tako je tedaj na splošno govor o »naravi stvari«, in to pomeni o tem, *kaj* so stvari v »možnosti« in *kako* so, ne oziraje se na to, ali in koliko »dejansko« so.

Kar je pri človeku »naravno«, pomeni – krščansko mišljeno – to, kar mu je ob stvarjenju dano za popotnico in kar je zaupano njegovi svobodi; *ta* »narava« – prepuščena sami sebi – preko strasti pripravlja človekovo razrvanost; zaradi

¹ Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, Aristoteles' *Physik B, I*, v: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1996³, str. 239-301 in *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 309-371.

² Te številke so paginacija zadnje izdaje v: *Gesamtausgabe*. V *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, so to strani 309 do 371.

tega je »naravo« treba *držati pri tleh*: narava je na določen način to, česar ne sme biti.

V drugem tolmačenju velja ravno razpuščanje nagonov in strasti kot tisto naravno pri človeku; *homo naturae* je po Nietzscheju tisti človek, ki napravi »telesnost« za vodilno nit tolmačenja sveta in s tem dobi neko novo razmerje uglašenosti do »čutnosti« nasploh, do »prvin« (ogelj, voda, zemlja, svetloba), do strasti in nagonov in do tega, kar je z njimi pogojeno, s pomočjo katerega hkrati privede »to, kar je elementarno« pod svojo oblast [240] ter se iz te oblasti usposablja za obvladovanje sveta v smislu načrtnega svetovnega gospodstva.

In naposled je »narava« beseda za tisto, ka ni samo nad vsem »elementarnim« in vsem človeškim, marveč celo nad bogovi. Tako pravi Hölderlin v himni *Kot če na praznik ...* (III. kitica):

A zdaj se svita! Čakal sem in videl, da prihaja.
In to, kar sem uzrl, svetost (,) naj bo moja beseda,
Ker ona, ona sama, starejša od vseh davnih časov,
Ki je iznad bogov Zahoda in Orienta,
Narava, je zdaj zbudjena z žvenkljanjem orožja,
In vse od etrskih višin dol do brezdanjosti,
Po trdnem zakonu, kakor nekoč, rojen iz svetega osrčja kaosa,
Se čuti v sebi znova pomlajen zanos,
Stvaritelj vsega.³

(»Narava« postane tu imenovanje nečesa, kar je *nad* bogovi in »starejše kakor časi«, v katerih kdaj bivajoče postane bivajoče. »Narava« postane beseda za »bit«; kajti bit je prvotnejša kakor vsakršno bivajoče, ki ima od biti sposojeno to, kar ono je; in *pod* »bitjo« se nahajajo tudi še vsi bogovi, kolikor *bivajo* in kakor tudi so.)

Tukaj bivajoče v. c.[eloti] ni niti »naturalistično« narobe razloženo in povzeto v »naravo« v smislu s silo obdarjene snovi, niti ni bivajoče v. c. »mistično« zatemnjeno in razvlečeno v nedoločljivost.

Kakršna koli že vedno je nosilnost, ki je besedi »narava« dosojena v različnih časovnih dobah zahodnoevropske zgodovine, vsakokrat vsebuje neko tolma-

³ F. Hölderlin, *Lirika*, prev. N. Grafenauer, Ljubljana 1978, str. 78.

čenje bivajočega v celoti, to pa tudi tam, kjer je dozdevno mišljena samo kot nasprotni pojem. V vseh teh razločevanjih narava ni samo določena nasprotna stran, temveč bistveno v prednosti (Vorhand), kolikor se nekaj vedno in najprej razločuje *nasproti* njej in se nekaj tako razločenega določa *od nje sem*. (Kadar npr. »narava« velja enostransko vnanje kot »snov«, »materija«, element, nekaj neurejenega, [241] tedaj velja ustrezajoče »duh« kot »ne-snovno«, »spiritualno«, »ustvarjalno«, tisto ustanovljajoče.)

/Toda vidik samega razločevanja: »bit«./

Tako mora tudi razločevanje narave in zgodovine vsakokrat misliti preko tega v neko v temelju vztrajajoče, nasproti postavitev samo noseče področje, v katerem narava in zgodovino sta; celo če se ne oziramo na to, ali pa pustimo nedoločeno, ali in kako »zgodovina« počiva na »naravi«, celo če zgodovino pojmuje iz človeške »subjektivnosti« in kot »duh« in tako pustimo, da je narava določena izhajajoč od duha, celo tedaj je še in je že v bistvu somišljen *subiectum*, ὑποκειμενον, tj. φύσις. Ta neizogibnost φύσις pride na plano v *tistem* imenu, s katerim poimenujemo dosedanjo vrsto zahodnoevropskega vedenja o bivajočem v. c.[eloti]. Sklad vselejšnje resnice »o« bivajočem v. c. se imenuje »metafizika«. Ali je ta resnica izgovorjena v stavkih ali ne, ali to, kar je izgovorjeno, upodobi v sistem ali ne, je vseeno. Metafizika je tisto védenje, v katerem zahodnoevropsko zgodovinsko človeštvo shranjuje resnico odnosov do bivajočega v. c. in resnico o tem. Meta-fizika je v nekem bistvenem smislu »fizika« – tj. neka vednost o φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

79

Kadar povprašujemo o bistvu in pojmu φύσις, tedaj je to na površju videti tako, kakor neko zgolj radovedno poizvedovanje o poreklu poznejšega in današnjega tolmačenja »narave«. Če pa pomislimo, da ta temeljna beseda zahodnoevropske metafizike hrani v sebi odločitve o resnici bivajočega, če se zamislimo ob tem, da je danes resnica o bivajočem v. c. postala vseskozi vprašljiva, in vrhu tega slutimo, da pri tem bistvo resnice ostaja popolnoma neodločeno, ter pri vsem tem vemo, da vse to soteljji v zgodovini bistvenega tolmačenja φύσις, tedaj se nahajamo izven filozofsko-[242] historičnih interesov za »pojmovno zgodovino«; tedaj izkusimo, čeravno iz daljave, bližino prihodnjih odločitev.

/Kajti zemeljska obla gre iz tečajev, če predpostavimo, da je sploh kdaj bila v njih; in vznika vprašanje, ali načrtovanje novoveškega človeka – pa najsi bo tudi planetarno – kdaj zmore ustvariti svetovni sklad./

Prvo – na osnovi svojega načina, kako zastavlja vprašanja – sovisno miselno razpravljanje o bistvu φύσις nam je izročeno iz časa dopolnitve grške filozofije. Izvira od Aristotela in je podano v njegovi φυσικὴ ἀκρόασις (predavanje, boljše poslušanje φύσις).

Aristotelova Fizika je skrita in zaradi tega nikoli zadostno premišljena temeljna knjiga zahodnoevropske filozofije.

Po vsej priliki pa to delo v svojih osmih knjigah ni zasnovano enovito in ni nastalo v istem času; ta vprašanja so tukaj nepomembna; nasploh pa nima veliko smisla reči, da »fizika« predhaja »metafiziko«, saj je metafizika prav tako »fizika«, kot je fizika »metafizika«. Iz stvarnih in zgodovinskih razlogov moremo privzeti, da je bila druga knjiga napisana že leta 347 (*Platonova smrt*) (prim. tudi Jäger, *Aristoteles*, 1923, str. 311sl.; ta knjiga ima ob vsej učenosti eno samo pomanjkljivost, da Aristotelovo filozofijo misli docela *negrško*, sholastično-novoveško in novokantovsko; mnoge stvari so bolj pravilne v knjigi *Zgodovina nastanka Aristotelove metafizike*, 1912, ker se manj dotika »vsebinskih« zadev).

80

Vsekakor pa je to prvo miselno zaključeno pojmovanje φύσις tudi že zadnji odmev začetnega in od tod najvišjega miselnega *zasnutja* bistva φύσις, kakor nam je še ohranjen v izrekih Anaksimandra, Heraklita in Parmenida.

[243] V prvem poglavju druge izmed osmih knjig *Fizike* (*Fizika B, 1*, 192b8–193b21) daje Aristoteles bistveno razlago φύσις, ki nosi in vodi vsakršno kasnejšo bistveno tolmačenje »narave«. Tukaj ima svoje skrite korenine tudi kasneje nastala bistvena določitev *narave* iz razločevanja do duha in skozi »duha«. S tem se nakazuje, da je razločevanje »narave in duha« *docela negrško*.

Preden bomo sledili posameznim korakom Aristotelove bistvene določitve φύσις, upoštevajmo *dva stavka*, ki ju Aristoteles izgovori v prvi uvodni knjigi (A):

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.⁴

⁴ Varianta: »A nam naj bo za podlago, da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatere v gibanju: to je jasno iz navoda.«

»Za nas pa naj bo vnaprej (kot dognano) pričujoče, da je bivajoče, ki je po φύσις, ali vse ali nekatero /tisto, ki je nemirujoče/ nekaj gibanega (z gibljivostjo določenega); to pa je očitvidno iz neposrednega približevanja (*temu* bivajočemu in čez to bivajoče naprej k njegovi 'biti').« (A. 2, 185a12sl.)

Tukaj Aristoteles posebej poudari, kaj v zasnutju bistva φύσις u-gleda kot odločujoče: κίνησις, gibljivost (die Bewegtheit); in zaradi tega postane določitev bistva gibanja jedro vprašanja po »fiziki«. Nam, današnjim ljudem velja le še kot vsakdanje reklo, če pravimo, da so naravni procesi procesi gibanja, izraz, ki vendar že tako in tako dvakrat pove eno in isto. Niti malo ne slutimo silnega pomena navedenih Aristotelovih stavkov in njegove razlage φύσις, če ne vemo, da je bilo to, kar nam velja kot obrabljeno reklo, zanj in skozi njega prvikrat povzdignjeno v oblikujoč bistven pogled zahodnoevropskega človeka. Sicer so Grki pred Aristotelom že izkusili, da so nebo in morje, rastline in živali v gibanju; sicer so misleci pred Aristotelom že poskušali povedati, kaj je gibanje; in vendar je on prvič dosegel, [244] pravzaprav s tem šele ustvaril tisto stopnjo vpraševanja, na čemer (gibanje ne velja le kot nekaj, kar tudi obstaja med drugimi stvarmi, marveč tisto, na kateri) je *bit gibljivega (Bewegts-ein)* posebej prevprašana in dojeta kot osnovni način biti. (To pa pomeni: Določitev bistva biti ni možna brez bistvenega pogleda na gibljivost k.(ot) t.(ako). Kajpak to nikakor ne pomeni, da je bit dojeta »kot gibanje« [oz. kot mirovanje]; kajti to bi bila *negrška* misel, še več celo naravnost nefilozofska misel [kolikor gibljivost ni »nič« in samo bit v bistvu obvladuje nič in bivajoče in njune načine bivanja].)

Da je vse, kar biva iz φύσις, v gibanju oz. mirovanju, to je po Aristotelu očitvidno: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Besedo ἐπαγωγή običajno prevajajo z »indukcijo«; in prevod je po zvočni podobi besede skoraj primeren, po stvari, tj. kot razlaga pa je docela zmoten. Ἐπαγωγή ne pomeni pregledovanja posameznih dejstev in dejstvenih vrst, da potem iz njihovih podobnih lastnosti sklepamo na nekaj skupnega in »splošnega«. Ἐπαγωγή pomeni usmerjanje na tisto, kar prihaja v pogled s tem, da poprej pogledamo čez posamezno bivajoče *stran* in kam? Na bit. Samo kadar imamo npr. drevesoto že v pogledu, moremo ugotoviti posamezna drevesa. Videti in napraviti vidno to, kar se na tak način kakor drevesasto že nahaja v obzorju, je ἐπαγωγή. Ἐπαγωγή je »dognati« (»Ausmachen«) v dvojnem smislu: prvič dvigniti v pogled in potem hkrati ugledano učvrstiti. Ἐπαγωγή je tisto, kar človeku, ki je vezan na znanstveno mišljenje, postane pri priči sumljivo in mu večinoma ostane tuje; v tem

vidi nedopustno *petitio principii*; tj. prestopok proti »empiričnemu« mišljenju; ampak petere *principium*, zahtevanje utemeljujočega razloga je enkratni korak filozofije, je odpirajoči preboj naprej v področje, znotraj katerega se neka znanost sploh šele zmore naseliti.

[245] Kadar naravnost izkušamo in menimo bivajoče, ki biva po φύσις, tedaj se v pogledu vselej že nahaja »gibano« in gibanost; toda to, kar se nahaja v pogledu, še ni dognano kot to, kar je in bistvu je (west).

Vprašanje po φύσις mora od tod povprašati pri gibanosti tega bivajočega in pogledati, kaj je φύσις v odnosu do gibanosti. Da pa bi smer tega vpraševanja enoznačno učvrstili, je treba najprej sploh šele znotraj bivajočega v. c. oddvojiti tisto področje, o katerem pravimo, da je bivajoče, ki mu pripada, nekaj, kar je določeno s φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

S to razločitvijo se začenja *Physica B. I.* (V nadaljnjem podajamo »prevod«, ki je razčlenjen po *prikladnih* odstavkih; ker je ta prevod že samolastna *razlaga*, je potrebno le pojasnjevanje »prevoda«. Vendar pa ta »prevod« ni prenos grške besede v *lastno nosilnost našega jezika*. Prevod noče nadomestiti grške besede, temveč ravno samo prestaviti *vanjo* ter kot prestavitev izginiti v njej. Od tod mu tudi manjka kakršna koli oblika in zaokroženost iz lastnega jezikovnega temelja in v ničemer ne pozna česa prikupnega in »gladkega«.)

»Od bivajočega (v-celoti) je eno iz φύσις sem, drugo pa zaradi drugih vzrokov; iz φύσις sem pa so, kakor pravimo, prav tako živali kot tudi njihovi udje (deli), ravno tako rastline, prav tako pa enostavna izmed teles, kakor so zemlja in ogenj in voda in zrak.« (192b8-11)

Drugo bivajoče, ki sedaj še ni posebej imenovano, *biva* preko drugih »vzrokov«; toda eno bivajoče, ki je »imenovano«, *biva* preko φύσις. Torej je tako φύσις pri priči nastavljena kot »vz-rok«(»Ur-sache«)* (αἴτιον– αἰτία). Pri besedi in pojmu »vzrok« mislimo kot samo po sebi umevno na »kavzalnost«, na vrsto in način, kakor neka stvar »učinkuje« na neko drugo. Αἴτιον – za kar Aristoteles takoj nato vpelje ostrejšo določitev, tukaj meri na tisto, kar zadolži, da neko bivajoče je *to*, kar je. Ta zadolžitev [246] nima značaja povzročevanja v smislu »kavzalno« delujočega učinka; tako npr. prostornost spada k stvarnemu karakterju materialnosti, toda prostor ne povzroča nečesa, kar je snovno;

* Dobesedno: »pra-stvar«, »iz-vir«.

vz-rok je tukaj treba razumeti dobesedno, kot prvo-bitno, kar tvori stvarskost neke stvari. »Kavzalnost« je samo izpeljana vrsta biti vzroka.

Z golim imenovanjem: žival, rastlina, zemlja, ogenj, voda in zrak, Aristoteles napoti v področje, pri katerem vprašanje o φύσις mora začeti povpraševati.

»Vse to imenovano pa se kaže kot nekaj takšnega, kar se odlikuje nasproti tistemu, kar se *ni* od φύσις sem postavilo skupaj v stan in obstoj.« (192b12–13)

Συνεστῶτα se tukaj uporablja za ὄντα (prim. 193b36 τοῖς φύσει συνιστάμενοις); iz tega povzemamo, kaj za Grki pove »bit«. Bivajoče nagovarjajo kot to, kar je »stalno«; tisto »stalno« meni nekaj dvojnega: enkrat to, kar-ima-samo-od-sebe-obstoj-v-sebi, »tu«-stoječe; in istočasno stalno v smislu ohranjujočega, trajajočega. Mi bi mislili docela negrško, če bi hoteli dojeti stalno kot *proti*-stojno (das *Gegen*-ständige). Predmet je »prevod« za objekt; bivajoče more biti izkušeno kot objekt šele tam, kjer je človek postal subjekt, ki temeljno razmerje do bivajočega izkusi v popredmetenju srečujočega kot njegovo mojstritev. Za Grki človek ni nikoli subjekt in zaradi tega bivajoče, ki ni človek, tudi nikoli ne more imeti značilnosti objekta (predmeta). Φύσις je to, kar zakrivi neko svojevrstno obstajanje v sebi stalnega. Ta φύσις je razločneje očrtana v naslednjem stavku:

»Od tega namreč / to, kar od φύσις sem biva, *kaj je in kako je*/ ima prav vsaka stvar v sami sebi izhodiščno oblast (ἀρχή) nad gibanostjo in mirujočim stanjem (mirovanjem), pri čemer sta gibanost in mirovanje enkrat menjena z ozirom na prostor, [247] drugikrat z ozirom na večanje in manjšanje, spet drugikrat z ozirom na spreminjanje (menjavo).« (192b13–15)

Za αἴτιον in αἰτία tukaj izrecno stoji beseda ἀρχή. Iz te besede so Grki zaslisljali večinoma nekaj dvojnega: ἀρχή meni enkrat to, od koder nekaj jemlje svoje izhajanje in začetek; drugič pa to, kar istočasno *kot* to izhodišče in začetek sega *čez* tisto drugo, kar od njega izhaja, in ga tako drži v sebi in s tem obvladuje. Ἀρχή pomeni zlasti začetek in vladavino. V razvrstitveno nižji razširitvi pomeni to: izhodišče in razpolaganje; da bi izrazili tja in nazaj nihajočo enotnost obeh pomenov, se ἀρχή pusti prevesti z izhodiščnim razpolaganjem in zapovedujočim izhodiščem. Enotnost te dvostranosti je *bistvena*. In ta pojem ἀρχή daje najprej rabljenemu αἴτιον, vzrok, neko določnejšo vsebino. (Domnevno pa pojem ἀρχή ni »arhajski« pojem, temveč je naknadno

šele od Aristotela dalje in nato preko »doksografije« prenesen nazaj v začetek grške filozofije.)

Φύσις je ἀρχή, in sicer izhodišče za in razpolaganje o gibanosti in mirovanju in sicer neke gibane stvari, ki ima to ἀρχή v njej sami. Tukaj ne rečemo »v sebi sami«, da ne bi nakazali, da tako izoblikovano bivajoče ἀρχή-ja nima izrecno *vedoče* »za sebe«, ker vendarle sploh »nima sebe« kot neko samstvo. Rastline in živali so v gibanosti, in sicer tudi tedaj, kadar mirujejo in počivajo. Mirovanje je vrsta gibanja; samo gibljiva stvar more mirovati; govoriti o »mirujočem« številu »3« je brez podlage. Ker so potemtakem rastline in živali – bodisi mirujoče ali gibane – v gibanju, zaradi tega niso le v *gibanju*, temveč *so* v *gibljivosti*. To naj pove: rastline in živali niso najprej nekaj bivajočega za sebe in med drugim bivajočim, ki potem včasih zaide tudi v stanja gibanja, marveč *so* bivajoče samo, kolikor imajo v gibljivosti svoj bistven način bivanja in svojo bitnostno oporo. Njihova gibanost pa biva *tako*, [248] da v njih samih vlada izhodišče za, ἀρχή, razpolaganje z gibljivostjo.

84

Tukaj kjer Aristoteles določi φύσις kot ἀρχή κινήσεως, ne pozabi pokazati na različne vrste gibanja: večanje in manjšanje, spreminjanje in odnašanje (transport). Te vrste so samo naštete, tj. niso razločene po nekem izrecno imenovanem oziru in niso utemeljene v tej razlikovanosti (prim. *Fizika, E. 1, 224b35–225b9*). Še več, golo naštevanje niti ni popolno. In ravno tista vrsta gibanosti, ki ni imenovana, postane odločujoča za bistveno določitev φύσις. Kljub temu ima imenovanje vrst gibanj na tem mestu svoj pomen. Nakazuje, da Aristoteles κίνησις – gibanost razume v zelo *širokem* smislu, vendar ne »širokem« v pomenu »razširjen«, »približno« in površno, temveč »široko« v pomenu bistvenega in temeljnostne polnosti.

Mi, današnji ljudje smo pod prevlado mehničnega mišljenja novodobnih naravoslovnih znanosti nagnjeni, da imamo za osnovno obliko gibanja gibanost v smislu gibanja naprej od enega prostorskega mesta na drugo in da vse gibano »pojasnjujemo« po njem. Ta vrsta gibanosti – κίνησις κατὰ τόπον, gibanost z ozirom na mesto in kraj – je za Aristotela samo *ena* izmed drugih in ni na noben način odlikovana *kot gibanje nasploh*.

Vrhu tega je treba upoštevati, da je »menjava mesta« v določenem smislu nekaj drugega kot pa novoveško mišljeno spreminjanje položaja snovne točke v prostoru. Τόπος je ποῦ, kje in tam pripadnosti tjakaj nekega določenega telesa;

ognjasto spada navzgor, zemeljsko navzdol. Odlikovani so sami kraji zgoraj – spodaj (nebo – Zemlja), z njimi se določajo razdalje in odnosi, torej to, kar mi imenujemo »prostor«, za kar pa Grki nimajo niti besede niti določenega pojma. Za nas današnje ljudi prostor ne določajo kraji, [249] temveč so vsi kraji določeni kot točkovna mesta s prostorom, ki je brez konca, vsepovsod enakovrsten in nikjer odlikovan. Tisto mirovanje, ki ustreza gibljivosti v smislu spremembe kraja, je ostajanje na istem mestu. Toda to, kar se na ta način *ne* giblje, saj namreč pri sebi zadržuje isto mesto, kljub temu more biti v gibanosti, npr. bilka, ki, zakoreninjena v svoje »stališče« raste (se veča) ali hira (pojema) /αὔξησις – φθίσις./. In obratno; nekaj takšnega, kar se giblje v smislu spremembe kraja, lahko ravno tako »miruje« na način, da ostaja tâko, kakršne kakovosti je; lisica v teku miruje, kolikor zadrži taisti barvni ton, mirovanje nesprenjanja, brez ἀλλοίωσις. Ali pa more biti nekaj gibano na način hiranja, hkrati pa se še gibati na drugačen način, namreč na način postajati drugačen: na sušečem se drevesu venejo listi, zeleno postaja rumeno. Tako dvostransko gibano (φθίσις – ἀλλοίωσις) istočasno *miruje* kot tam *stoječe* drevo.

Ugledati vse te prekrizajoče se »pojave« kot vrste gibanosti izdaja pogled na njihovo temeljno potezo, ki jo Aristoteles ohrani v besedi in pojmu μεταβολή. Vsaka gibanost je obrat od nečesa (ἐκ τινος) k nečemu (εἰς τι). Tudi mi govorimo o obračanju vremena in razpoloženja in tam mislimo na »spreminjanje«; govorimo tudi o prekladališčih, kjer gre za krajevno spreminjanje dobrin v prometu. Vendar pa bistveno jedro *grško* mišljene μεταβολή zadenemo šele tedaj, če upoštevamo, da v obratu pride na dan nekaj dotlej skritega in dosotnega (»iz-pad« in »pre-boj«).

(Današnji ljudje moramo storiti nekaj dvojnega:

1. odtrgati se od mnenja, da je gibanje v *prvi vrsti* sprememba mesta;
2. učiti se videti, da ima za Grke gibanje kot neki način *biti* značilnost prihajanja v prisostvovanje.).

[250] Φύσις je ἀρχή κινήσεως – izhodiščno razpolaganje z obračanjem v takšni obliki, da ima sleherni prevračajoče se to razpolaganje v njem samem. Takoj na začetku poglavja je bilo bivajoče, ki biva od φύσις sem, razločeno nasproti druge vrste bivajočih stvari, ne da bi bila takšno drugo bivajoče posebej imenovano in označeno. Sedaj pride do izrecne in določne, toda istočasno svojevrstno prekrizane razločitve:

»Vendar pa ležalnik (posteljnjak) in oblačilo in če drugače obstaja neka podobna druga vrsta (takšnih stvari), (nekaj takšnega) *nima, kolikor je sicer to zahtevano* in zajeto v skladu z vsakokratno nagovoritvijo (kot obleka npr.) in kolikor prihaja sem od izdelovalnega spoznati se, *prav nobenega* od njega samega izviraajočega prodora preobračanja; kolikor pa je k takšnim stvarim (vsakokrat) že skupaj prišlo zraven, da so kamenite ali prstene ali mešane iz teh, *imajo* zagon preobrata v njih samih in seveda ga imajo ravno samo toliko.« (192b 16–20)

Bitjem takšne vrste, kakor so »bilke«, živali, zemlja, zrak so postavljene nasproti bivajoče stvari takšne vrste kakor posteljnjak, obleka, ščit, voz, ladja, hiša –. One bivajoče stvari so »samorasla bitja« (»Gewächse«) v tistem širokem pomenu, v katerem govorimo tudi o »samoraslem« polju; te vrste bivajočih stvari pa so »narejene stvari« (»Gemächte«)* (ποιούμενα), pri čemer od te besede držimo proč slabšalen stranski pomen.⁵ Nasprotipostavitev stori samo to, kar mora, namreč še ostrejše izdvojitev lastnega bistva φύσει ὄντα in φύσις, kadar se nahaja v vodilnem vidiku: to je, da vprašujemo po gibanem in njegovi gibanosti in o njeni ἀρχή.

86

Toda ali so tedaj posteljnjak in obleka in ščit in hiša neka gibana stvar? Vsekakor, samo da nas večinoma srečujejo v težko vidljivi vrsti gibanja mirujoče stvari; in njihovo »mirovanje« ima značaj dokončanosti, izdelanosti in *tako* določenega »ob«-stajanja in nahajanja pred nami. Današnji ljudje zlahka prezremo to odlikovano mirovanje in s tem ustrezajočo gibljivost; ali pa je vsaj ne jemljemo [251] dovolj bistveno kot samolastno odlikovanost biti tega bivajočega. Zaradi česar? Ker smo v uroku novoveške človeškosti sužnji navade, da bivajoče mislimo kot *objekt* in pustimo, da se bit bivajočega izčrpa v objektivnosti objekta. Za Aristotela pa je tu pomembno, da pokaže, da *so* narejene stvari v gibanosti izdelovanja in potemtakem v mirovanju izdelanosti to, *kar* so in *kako* so; da ima predvsem ta gibljivost neko drugačno ἀρχή in so tako gibane stvari v drugačnem razmerju do svoje ἀρχή. (Ni nobenega povoda, da bi s Simplicijem namesto ὄρμη brali ἀρχή, ker ὄρμη – prodor dobro pojasni bistvo ἀρχή.)

Ἀρχή narejenih stvari je τέχνη; to ne pomeni »tehnike« v smislu izdelovanja in načina izdelovanja, tudi ne pomeni »umetnosti« v širšem smislu zmožnosti

* Tudi: tvorbe, s-stvari.

⁵ Namreč »krparija«.

izdelovanja; τέχνη je nasprotno pojem spoznanja in to, da se spoznamo v tem, na čemer temelji vsakršno izgotavljanje in izdelovanje, spoznati se v tem, do česar mora neko izdelovanje, npr. izdelovanje posteljnjaka, priti in pri čemer se mora dokončati in izpolniti. Ta konec se grško imenuje τέλος. To, pri čemer neko izdelovanje »preneha«, je miza kot skončana, toda skončana ravno kot miza, kot to, kar neka miza je, kakor izgleda. Njen εἶδος se mora vnaprej nahajati v pogledu in ta predhodno uzrti izgled (Aussehen) – εἶδος προαίρετόν je konec τέλος, na kar se določena τέχνη spozna; zaradi tega τέχνη šele postaja določitev vrste in načina postopanja tega, ki ga mi imenujemo tako – »tehnika«. Toda obratno: bistvo τέχνη ni gibanje prijemov kot dejavnost, temveč spoznati se na postopek; in τέλος ni cilj in ni smoter, temveč kraj v smislu bistvo določujoče dopolnjenosti; šele zaradi tega to more biti vzeto kot cilj in postavljeno kot smoter. Toda τέλος, vnaprej uzrta izoblikovanost (Aussehen)* posteljnjaka je to, kar je tisti, ki se spozna na nekaj, spoznal in se nahaja pri njem; in sam kot takšen je τέλος izhodišče za predstavljanje in razpolaganje z izgotavljanjem. [252] Ἀρχή ni εἶδος, temveč εἶδος προαίρετόν, tj. προαίρεσις, tj. τέχνη je ἀρχή.

Pri narejenih stvareh torej ἀρχή njihove giblјivosti in s tem njihovega mirovanja končanosti in izgotovljenosti ni v njih samih, temveč v nekom drugem, ἀρχιτέκτων, pri tistem, ki razpolaga s τέχνη kot ἀρχή. S tem bi bila izvršena razločitev nasproti φύσει ὄντα, ki se imenujejo takó ravno zato, ker ἀρχή svoje giblјivosti nimajo v nekem drugem bivajočem, temveč v bivajočem, ki so one same (in kolikor so one same to). Vendar pa po Aristotelovi razlagi razmejitve med narejenimi in samoraslimi stvarmi nikakor ni tako enostavna. Že gradnja zgoraj omenjenega stavka daje opozorilo – ἢ μὲν – ἢ δέ – kolikor so narejene stvari videne tako – kolikor pa drugače; ποιούμενα morejo biti vzeta v dvojnem oziru; enkrat, kolikor je izdelano zadeto glede na vsakokratno navoritev (Ansprechung) – κατηγορία.

Tukaj zadenemo na takšno rabo te besede, ki se nahaja še pred njeno navezanost na določen »terminus«, dasi takšno vezavo izvrši ravno Aristoteles, in sicer na podlagi tukaj izvedene običajne rabe. Κατηγορία prevajamo z navoritvijo in kajpak tudi tako ne zajamemo polnega grškega pomena: κατὰ-ἀγορεύειν, na ἀγορά v javni sodni obravnavi nekemu v obraz povedati, da je »tisti«, ki ...; od tod izhaja širši pomen: nekaj nagovoriti kot to in to, in sicer

* Ali: izgled.

tako, da je z nagovoritvijo in skozi njo nagovorjeno postavljeno v javnost in odprtost, v razkritost. Κατηγορία je imenovanje tega, kar nekaj je: hiša, drevo, nebo, morje; trd, rdeč, zdrav. *Terminus* »kategorija« pa nasprotno meni neko *odlikovano* nagovoritev. Kadar neko pričujočo stvar nagovorimo kot hiša, kot drevo, tedaj to moremo samo, kolikor smo pri tem že vnaprej srečujočo stvar brez besed nagovorili, tj. da smo jo privedli v odprtost našega ob-»zorja«⁶ kot nekaj v-sebi-stoječega, kot stvar; na enak način [253] se da neka obleka nagovoriti kot rdeča samo, če je že vnaprej brez besed nagovorjena na nekaj takšnega kakor je lastnost. V-sebi-stojnost (Insichständiges) (»podstat«) – kakšnost (»kvaliteta«) in podobna določila pa tvorijo bit (bivajočnost) bivajočega. Kategorije so zaradi tega odlikovane nagovoritve, namreč tiste, ki nosijo vsako običajno in dnevno ogovarjanje, so κατηγορία – v poudarjenem smislu. »Kategorije« se nahajajo v osnovi vsakdanjih ogovarjanj, ki se upodobijo v izjave, »sodbe«; in zaradi tega morejo biti *obratno* »kategorije« najdene ob vodilni niti izjave, λόγος-a; zatorej mora Kant »izpeljevati« tabelo kategorij iz tabele *sodb*; zaradi tega je vednost o kategorijah kot določitvah biti bivajočega, tako imenovana metafizika, v nekem bistvenem smislu védenje o λόγος-u, tj. »logika«; zaradi tega pa metafizika prejme prav to ime tam, kjer pride do *polne* (njej možne) *zavesti o njej sami*, pri *Heglu*. / »Znanost logike« = absolutno vedenje tega, kar se da vedeti kot ovedenega (eines Gewußtes), predstavljenega (predstavljenost novoveško = bivajočnost – bit)/.

88

Na našem mestu je κατηγορία rabljena v *predterminološkem* smislu; kolikor je neka izdelana stvar, npr. posteljnjak vzet v tistem vidiku, ki ga odpira vsakdanje nagovarjanje in imenovanje, tedaj jemljemo to bivajoče glede njegove izoblikovanosti (Aussehen)* kot to uporabno reč; kot ta v njej sami *nima* ἀρχή κινήσεως. Vendar moremo to isto bivajoče, posteljnjak, vzeti v vidik glede na to, da je iz lesa in je tako kos lesa. Kot les je posteljnjak naravno drevesno deblo; to deblo ima ἀρχή κινήσεως v njem samem. Nasprotno pa posteljnjak ni les, temveč samo lesen, je *iz* lesa; in samo to, kar je nekaj drugega kot les, more biti leseno; zategadelj nekega drevesnega debela nikoli ne nagovorimo kot lesenega; pač pa nasprotno jabolko kot »leseno« in obnašanje nekega človeka kot »leseno«. To, kar je posteljnjak po κατηγορία, tako in tako izgledajoča uporabna reč, nima do lesa nikakršnega naravnost nujnega odnosa, saj bi bil lahko [254] tudi iz kamna ali jekla; lesasto je συμβεβηκός, lesasto se je

⁶ Dobesedno: kroga »zrenja«.

* Francoski prevodi za: Aussehen: aspect, adaspect, image, figure, forme, é-vidence, visage, mise-en-vue.

pri tem, kar postelja »pravzaprav« in lastno je, samo *sovzpostavilo*; kolikor pa seveda je, toda *samo* kolikor, kot zgolj les, ima kajpada postelja ἀρχή κινήσεως v njej sami: les je tisto samoraslo določene rastline.

Na podlagi te razločitve narejenih stvari nasproti rastju more Aristoteles, pozvema joč dosedanje stvari, zabeležiti prvi oris bistva φύσις:

»Potemtakem je tedaj φύσις nekaj takšnega kakor izhodišče in razpolaganje in s tem torej nekaj prvotnega za gibati se in mirovati takšne stvari, v kateri vnaprej (ὑπό) izhodiščno prvenstveno razpolaga (ἀρχει) po sebi in od sebe ven in *proti njemu* in od tod *nikoli* tako, kot da pa bi se ἀρχή ravno samo mimogrede vzpostavila (v bivajočem).« (192b20–23)

Oris bistva je tukaj skovan enostavno in skoraj trdo: φύσις ni samo nasploh izhodiščno razpolaganje nad gibljivostjo neke gibane stvari, temveč pripada tej gibani stvari sami, tako da le- ta na njej sami od nje same ven in glede na njo razpolaga s svojo gibljivostjo. Ἀρχή torej ni kaj takšnega kakor izhodiščna točka sunka, ki potem udarjeno stvar odbije in jo prepusti njej sami, temveč tisto, kar je v taki obliki določeno s φύσις, v svoji gibljivosti ne ostane le pri njem samem, temveč se vrača, v tem ko se v skladu z gibljivostjo (obračanja) razgrinja, naravnost nazaj v samega sebe.

Tukaj menjeni sestoj bistva si moremo ponazoriti na »naravnih bitjih« v ožjem smislu (»sadikah«): s tem da »sadika« brsti, poganja in se razgrinja v odprtost, se istočasno vrača v svoje korenine, s tem da le-te utrjuje v zakritosti in se tako ustali. Razgrinjajoče se vznikanje je po sebi določeno vračanje-v-sebe; ta vrsta bistvovanja (Wesung) je φύσις; φύσις pa ne sme biti mišljena kot nekje nameščen »motor«, ki nekaj poganja, ne kot »organizator«, ki že nekje navzoč nekaj uravnava [255]. Kljub temu pa bi mogli zapasti mnenju, da je od φύσις sem določeno bivajoče nekaj takšnega, kar se ravno *tedaj samo naredi*. To mnenje se vsiljuje tako zlahka in nepričakovano, da je postalo celo merodajno posebej za razlago žive narave, kar se izraža v tem, da od gospodarstva novejškega mišljenja živečo naravo pojmujejo kot »organizem«. Gotovo lahko traja še dolgo časa do tedaj, da se naučimo uvideti, kako je misel »organizma« in »organskega« čisto novoveški, mehanično-tehnični pojem, v skladu s katerim je naravno bitje razloženo kot določena sebe sama narejajoča stvar (*Gewächte*). Že beseda in pojem »sadika« jemlje rastje (*Gewächse*) kot »podtahnjence« in kot nekaj postavljenega in vzgojenega; in k bistvenostni nelogiki govorice spada, da namesto o »sadilnicah« govorimo o »rastlinjakih«.

Pri vsaki narejeni stvari pa je izhodišče narejanja »izven« narejenega; gledano od tega sem, se ἀρχή sopostavlja vanjo vedno šele mimogrede. Da φύσις ne bi napačno tolmačili kot nekega *samoizdelovanja* in φύσει ὄντα samo kot neka posebna vrsta narejenih stvari, pojasnjuje Aristoteles καθ' αὐτό z dostavkom καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Ta καὶ ima tu pomen »in to naj pomeni«. Kaj ta zavračajoča opomba meni, pojasnjuje Aristoteles s primerom:

»K temu pa dodajam 'ne na način prišlega zraven', ker bi nekdo vendarle gotovo utegnil od sebe ven za samega sebe postati tisto, kar je prvotno (izhodiščno in razpolagajoče) za 'zdravje' in bi pri tem hkrati vendarle mogel biti zdravnik; toda kljub temu ima *pri sebi* zdravniško spoznati se na, toda ne kolikor ozdravlja, temveč sta za ta primer v enem in taistem človeku prišla skupaj bit zdravnika in okrevanje; zategadelj tudi oboje obstaja kdaj pa kdaj ločeno drugo od drugega.« (192b 23–27)

Aristoteles, zdravnikov sin, rad uporablja, tudi v drugih notranjih zvezah, primere iz zdravniške »πραξις« [256]. Tukaj daje primer samega sebe obravnavajočega in pri tem okrevajočega zdravnika. Tukaj sta svojevrstno prekrizani dve vrsti gibljivosti: ἰατρεισις, tj. zdravniško oskrbovanje kot τέχνη, in ὑγίανσις, tj. okrevanje kot φύσις. Obe gibanji za podani primer zdravnika, ki sebe sam leči, obstajata v enem in taistem bivajočem, v tem določenem človeku. To velja celo za vselejšno ἀρχή obeh »gibanj«. »Zdravnik« ima ἀρχή okrevanja ἐν ἑαυτῷ, v sebi samem, toda ne καθ' αὐτόν, ne po sebi samem, ne kolikor je *zdravnik*. Bit zdravnika ni izhodiščno razpolaganje z okrevanjem, temveč je to človekova bit in le-ta tudi samo toliko, kolikor je človek ζῶον, živeče bitje, ki živi le s tem, da »život-ari« (»leibt«). Kakor vendar tudi pravimo: čila, odporna »narava« je samolastno izhodišče za in je razpolaganje z okrevanjem; brez te ἀρχή ostaja vsako ozdravljanje neuspešno. Nasprotno temu pa ima zdravnik ἀρχή zdravniške obravnave v sebi; bit zdravnika je izhodišče in razpolaganje z obravnavo. Toda ta ἀρχή, namreč na nekaj spoznavajoči se *pogled naprej* (τέχνη) na to, kar je zdravje in spada k njegovemu ohranjanju in ponovni pridobitvi (εἶδος τῆς ὑγείας), ta ἀρχή ni v človeku, kolikor je človek, temveč je to počelo prišlo k njemu zraven, si ga je človek z izobraževanjem in učenjem šele prisvojil; in zaradi tega je tudi τέχνη sama v odnosu do okrevanja vselej samo nekaj takšnega, kar se more postaviti zraven v nekaj. Zdravniki in zdravniška obravnava ne rasteta kakor drevesa; mi sicer govorimo o »rojenem« zdravniku in s tem menimo, da neki človek s seboj prinaša nadarjenost za spoznavanje boleznih in obravnavanje bolnih. Ampak te zasnove niso nikoli po

svoji φύσις določena ἀρχή za bit zdravnika, kolikor se vendarle *od sebe naprej* ne razvijejo v zdravniškost.

Nekdo pa bi tukaj vendarle mogel navesti sledeči ugovor: naj bo privzeto, da dva zdravnika trpita zaradi ene in iste bolezni, ob taistih pogojih in oba obravnavata samega sebe; toda med obema bolezenskima primeroma se nahaja razdobje [257] 500 let, v katerem se je razvil »napredek« novoveške medicine. Današnji zdravnik razpolaga z »boljšo« tehniko in postane zdrav; prej živeči zdravnik umre zaradi bolezni. Ἀρχή okrevanja današnjega zdravnika je tedaj ravno *vendarle τέχνη*. Toda tu preostaja, da pomislimo: z ene strani ne-umreti v smislu podaljševanja življenja še ni nujno ozdravitev; da ljudje danes živijo dlje, ni dokaz zato, da so bolj zdravi; prej bi mogli sklepati celo na nasprotje. Toda tudi če postavimo, da se napredni zdravnik ni samo zaenkrat izognil smrti, temveč je postal zdrav, tedaj je tudi tukaj zdravniška umetnost samo bolj podprla in usmerila φύσις. Τέχνη more samó priti nasproti φύσις, more bolj ali manj pospeševati ozdravljenje; vendar pa kot τέχνη ne more nadomestiti φύσις in sama na njenem mestu postati ἀρχή *zdravja* po sebi. To bi se skladalo samo tedaj, če bi življenje po sebi postalo neki »tehnično« izgotovljiv izdelek (*Gemächte*); v taistem trenutku pa tudi ne bi bilo več nobenega zdravja, kakor tudi ne rojstva in smrti. Včasih je to videti tako, kot da bi novoveško človeštvo drvelo naprej k temu cilju: da naj človek *tehnično proizvede samega sebe*; če to uspe, tedaj je človek samega sebe, tj. *svoje bistvo kot subjektiviteto* pognal v zrak, v zrak, v katerem nekaj naravnost nesmiselnega velja kot edini »smisel« in se ohranjanje te veljave prikazuje kot človeška »vladavina« nad zemeljsko oblo. »Subjektivnost« tako ni premagana, temveč samo »pomirjena« v »večnem napredku« nekakšne kitajske »konstantnosti«; ta pa je skrajna nebistvenost (Unwesen) glede na φύσις – οὐσία.

Aristoteles vzame ta primer, v katerem se križata dve giblivosti različne vrste, hkrati kot povod za približno določitev vrste in načina, na katerega se ποιούμενα (narejene stvari, *Gemächte*) nahajajo v odnosu do svoje ἀρχή.

»Na enak način je urejeno tudi z vsakim drugim bivajočim, ki spada med izdelane stvari; nobena izmed njih namreč nima izhodišče in razpolaganje izdelovanja v [258] njej sami; nekatere imajo namreč svojo ἀρχή v nekem drugem bivajočem in s tem torej od zunaj sem, kakor npr. hiša in sleherna druga od roke izdelana stvar; toda druge imajo sicer ἀρχή v njih samih, toda ne kolikor so one same. K temu spada vse, kar more biti »vzrok« za sebe samega na način pripadajoče stvari.« (192b27–32)

Hiša ima izhodišče in razpolaganje s tem, da je hiša, tj. zgradba, v gradbeni nameri gradbenega gospodarja, ki se določa v stavbnem načrtu gradbenega mojstra. Ta načrt – tj. grško *vnajprej vidna izoblikovanost* hiše – dobesečno ἰδέα – razpolaga z vsakim korakom gradbene izvedbe in o izbiri in obdelavi gradbenih materialov. Tudi če hiša »stoji«, stoji sicer na svojem *položenem* temelju, toda nikoli iz nje same, temveč vselej kot *gradnja*. S tem da hiša stoji – grško mišljeno – stoji noter v odprto in neskrto, *se* vendar, tako stoječ, nikoli ne more postaviti nazaj v svojo ἀρχή; hiša nikoli nima korenin, temveč vedno ostaja samo postavljena tja in nameščena.

Kadar pa si kdo npr. z nespretnim gibom rok, kakor pravimo »pride v oko« in ga poškoduje, tedaj sta poškodba in gib z roko sicer ἐν ταῦτῳ, »v« taistem bivajočem, vendar pa ne spadata skupaj, temveč sta se zgolj znašla drug pri drugem – συμβεβηκός skupaj – sta zgolj prispela drug do drugega. Zato za določitev bistva φύσει ὄντα ne zadošča, da samo rečemo, da naj bi imele ἀρχή svoje gibljivosti v njih samih, temveč je zanje potrebna zaznamujoča določitev: v njih samih, in sicer kolikor so one same in so pri njih samih.

92

/Ta »in sicer« ni omejitev, temveč zahteva, da pogledamo v širino brezdanjega bistva neke biti, ki odklanja vsako τέχνη, ker se ta odpoveduje temu, da bi poznala in utemeljevala *resnico* k.[ot] t.[akšno]/.

Dotlej izvršeno označitev bistva φύσις Aristoteles zaključuje z navidezno samo vnanjo pomensko [259] razbistritvijo pojmov in besednih obratov, ki se zbirajo okrog bistva in pojma in besede φύσις.

»Φύσις je zdaj torej to, kar je povedano. Toda φύσις 'ima' vse, kar vsebuje tako oblikovano izhodiščno razpolaganje. In vse to je (ima bit) po načinu bivajočnosti; namreč od sebe sem ležeče, nekaj takšnega je, in v nekem tako ležečem tu (tako da tvori nahajanje) je φύσις vsakokrat. Po φύσις pa je prav tako to, kot tudi vse, kar temu po njem samem od njega samega pripada, kakor denimo ognju, da je nošen navzgor; to namreč (biti nošen navzgor) sicer ni φύσις, tudi vsebuje ne φύσις, pač pa je to od φύσις sem in skladno s φύσις. Kaj torej tedaj je φύσις, je dognano in prav tako, kaj je menjeno z 'od φύσις sem' in s 'skladno s φύσις'.« (192b32–193a2)

More se zdeti čudno, da tudi sedaj še pustimo osnovno besedo φύσις neprevedeno. Za φύσις ne rečemo natura ali narava, ker so ta imena preveč

mnogoznačna ter obremenjena in nasploh svojo imenovalno silo dobijo šele zavoljo določenega svojstveno usmerjenega tolmačenja φύσις. Kajpada tudi nimamo besede, ki bi bila pripravna, da bi s poimenovanjem mislila do sedaj razjasnjeno bistvo φύσις. (Mi poskušamo reči »vznikanje«, vendar tej besedi ne zmoremo neposredno posoditi tiste polnosti in določnosti, kakršno potrebuje.) Toda glavni razlog za nadaljnjo uporabo neprevedene in morda neprevedljive besede φύσις leži v tem, da je vse, kar je bilo doslej povedano za razjasnitev njenega bistva, samo predigra. Doslej vendarle niti ne vemo, kakšne vrste opazovanje in vpraševanje je že v teku, kadar tako vprašujemo po φύσις. To nam Aristoteles pove šele v sedaj prebranem odstavku, ki v skrajni jedrnatosti določa obzorje, v katerem se giblje že dosedanja in še posebej sledeča obravnava.

Odločilni stavek se glasi: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία – in vse to – namreč od φύσις sem bivajoče – ima bit, ki je neke vrste *bivajočnost*. Ta [260] za običajno uho komaj kaj lep izraz »bivajočnost« je edini primerni prevod za οὐσία. Vsekakor ta izraz tudi *ne* pove *veliko*, pravzaprav skoraj nič. Vendar v tem tiči njegova prednost: mi se sicer izogibljemo utečenim »prevodom«, tj. tolmačenjem οὐσία kakor »substanc« in »bistvo«. Φύσις je οὐσία, tj. bivajočnost – je tisto, kar bivajoče odlikuje kot nekaj takšnega, je ravno bit. Beseda οὐσία izvorno ni filozofski »izraz«, kakor to tudi ni že pojasnjena beseda κατηγορία; besedo οὐσία je šele Aristoteles oblikoval v *terminus*. To oblikovanje obstoji v tem, da Aristoteles iz vsebine besede izmisli in enoznačno zadrži nekaj odločujočega. Toda pri tem v Aristotelovem času in kasneje istočasno še obdrži običajen pomen. Po običajnem pomenu je menjena hiša in kmetija, imetje, premoženje; mi rečemo tudi »posestvo, grunt« (»Anwesen«), »ležeče posesti« (»Liegenschaften«), *določena pričujoča stvar (das Vorliegende)*. V smeri tega pomena moramo misliti zato, da bi si zavarovali poimenovalno silo besede οὐσία kot določene filozofske osnovne besede. In tedaj tudi precej vidimo, kako se pojasnilo, ki ga besedi οὐσία Aristoteles pridaja na sedanjem mestu, razume samo od sebe: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν ἡ φύσις αἰεί – kajti nekaj takšnega, kakor je določena pričujoča stvar in »v« določenem pričujočem, je vselej φύσις. Nekdo bi mogel hoteti pripomniti, da mi tukaj »napačno« prevajamo; Aristotelov stavek se ne glasi: ὑποκείσθαι γάρ τι, ne neko ležanje pred, temveč nekaj ležečega pred (pod) (ein Vorliegendes); toda tukaj je ravno treba upoštevati, da vendarle mora biti pojasnjeno to, koliko je φύσις οὐσία, koliko ima torej značilnost bivajočnosti (biti); od tod izhaja samo zahteva, ki je bila pogosto postavljena v grški

filozofski jezikovni rabi in ki je bila od kasnejših vse premalo upoštevana, da je treba participium ὑποκείμενον razumeti ustrezajoče, ustrezajoče kakor τὸ ὄν. Τὸ ὄν more pomeniti *to bivajoče*, namreč to določeno bivajoče samo; lahko pa pomeni tudi: to, kar *je*, kar ima bit; ustrezno temu: ὑποκείμενον to, kar leži pred, toda tudi to, kar se odlikuje s predležanjem (das Vorliegen)* in tako to predležanje samo; [261] (nenavadno bogate in mnogovrstne deležniške tvorbe v grškem jeziku – kot samolastnem filozofskem jeziku – niso slučajne, v svojem pomenu pa tudi še niso spoznane).

Bivajočnost bivajočega izraža za Grke, v skladu s pojasnitvijo οὐσία s ὑποκείμενον, toliko kakor ležati »tu« – in »pred«; pri tem se spomnimo, da Aristoteles ob začetku tega poglavja 192b, 13 (in kasneje 193a, 36) namesto τὰ ὄντα pravi συνεστῶτα – nekaj stalnega (das Ständige), ki je prišlo v stanje; po tem pomeni bit toliko kakor »stati-v-sebi« (»In-sich-stehen«); »stati« pa je vendarle nasprotje »ležati« –; vsekakor, če oboje vselej vidimo samo od enega sem; če pa »stati« in »ležati« dojamemo v tem, v čemer se zedinjujeta, tedaj postane eno od tega vidno ravno skozi nasprotje. Samo kar stoji, more pasti in potem ležati; in samo kar leži, more biti postavljeno pokonci in potem stati. Če Grki bit dojamajo zdaj kot stati-v-sebi ὑπόστασις – substantia, zdaj kot ležati pred ὑποκείμενον – subjectum, tedaj velja oboje enako veliko, ker imajo pri tem v pogledu nekaj enega in edinega: prisostvovati od sebe sem, prisostvovanje (Anwesenung). Aristotelov odločujoči vodilni stavek z ozirom na tolmačenje φύσις se glasi: φύσις mora biti pojmovana kot οὐσία, kot neka vrsta in način prisostvovanja.

94

Zdaj pa je z ἐπαγωγή že dognano: φύσει ὄντα so κινούμενα – to, kar je bivajoče po φύσις, je v gibljivosti; potemtakem je treba gibljivost pojmovati kot neko vrsto in način biti, tj. prisostvovanja. Šele tedaj, če to uspe, postane dojemljiva φύσις v svojem bistvu *kot izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo stvari*, ki je gibanju, *od nje same* sem in k sebi. S tem je v načelu jasno: vprašanje o φύσις φύσει ὄντα ne išče bivajočih lastnosti, ki bi se nahajale *na* bivajočem te vrste, temveč povprašuje bit tega bivajočega, a iz takšne vrste biti se vnaprej določa, na kateri način more bivajoče takšne biti sploh imeti lastnosti.

[262] Kako odločno se dosedanje Aristotelovo obravnavanje φύσις medtem izrecno steka v načelno osmislitev in kako nujna ta postaja v odnosu do pri-

*Tudi: pričujočevanje.

hajajoče naloge, kaže naslednji odstavek, ki tvori prehod do nove nastavitve določanja bistva φύσις:

»*Da pa je, φύσις*, za to hoteti izvajati dokazovanje učinkuje smešno; kajti to (bit kot φύσις) se kaže samo po sebi, ker / ne 'da/' vendar bivajoče takšne vrste med bivajočimi stvarmi nastopa na raznovrstne načine. Ampak pokazovanje nečesa, kar se kaže od sebe ven, (in celo) dokazovanje v prehodu skozi takšne stvari, ki odpovedujejo pojavljanje, to je obnašanje nekega človeka, ki ne zmore oddvojiti (drugo nasproti drugemu) tega, kar je skozi samega sebe, in tega, kar ni skozi samega sebe zaupano vsakemu spoznanju. Da pa to (neka takšna nezmožnost za ono razločevanje) lahko nastopi, to se ne nahaja izven vsakega 'sveta'. Z zaporedjem premislekov bi vendarle recimo kdo, ki je slep od rojstva, mogel poskušati doseči neko vedenje o barvah. V tem primeru prihajajo takšni ljudje nujno do izjavljanja o besednih pomenih imen za barve, ampak s tem nikoli niti malo ne doumejo barv samih.« (193a3–9)

»*Da pa je, φύσις*, za to hoteti izvajati dokazovanje učinkuje smešno.« Zakaj tedaj? Ali takšnega postopka ni treba resno jemati? Brez predhodnega dokaza, *da* nekaj takega kakor φύσις »je«, bi vendarle ostajale vse razlage o φύσις brezpredmetne. Torej se spustimo v takšen poskus dokazovanja. Seveda moramo *tedaj* privzeti, da φύσις ne biva, da vsaj še ni izkazana v svoji biti in kot bit; od tod se pri poteku dokazovanja ne smemo sklicevati na *njo*. Ampak kako naj nekdo hoče, če resno stoji za to odpovedjo, nekaj takšnega kakor so φύσει ὄντα – bilke, živali npr. – sploh kdaj najti in izraziti kot nekaj takšnega, preko česar naj bo izpričana bit φύσις? Takšno ravnanje je nemogoče, ker se mora že sklicevati na bit φύσις-a [263] in ravno zaradi tega ostaja tako zgrajen dokaz stalno odvečen. Že s svojim prvim korakom izpričuje o sebi, da je njegova namera odveč. Celotno podvzetje je dejansko smešno. Bit φύσις in φύσις kot bit ostaja nedokazljiva, ker ne potrebuje nekega dokazovanja; in dokaza ne potrebuje, ker je sama sebe že pokazala in stoji v vidiku, kjerkoli že bivajoče, ki biva po φύσις, stoji v odprttem.

Nekdo more kvečjemu tiste, ki takšne dokaze terjajo in poskušajo, opozoriti na to, da ne vidijo *tega*, kar že vidijo, da nimajo očesa za to, kar je že v njihovem pogledu. Seveda *to* oko, ki ni samo za to, kar vidimo, temveč za to, kar imamo pri gledanju videnega že v pogledu, ni lastno vsakomur. K temu očesu spada zmožnost razločevanja med tem, kar se kaže samo od sebe in prihaja v odprtost po svojem bistvu, in tem, kar se ne kaže samo od sebe. Kar se vnaprej kaže,

kakor φύσις v φύσει ὄντα, kakor umetnost v vseh umetninah, kakor »življenje« v vsem živečem, te vrste že stoječega v pogledu se najteže vidi in najbolj redko dojamemo in je skoraj vedno slepilno prenarajeno v nekaj zgolj naknadnega in zaradi tega ravno prezrto. Vsekakor ni treba, da sleherni dobi posebej v pogled to, kar je v vsakršnem izkušnem že videno, temveč to morajo tisti, ki si lastijo pravico, da nekaj napravijo ali tudi vprašajo o naravi, o zgodovini, o umetnosti, o človeku, o bivajočem v. c. Seveda ni treba vsakomur, ki se v teh področjih bivajočega delujoče in spoznavajoče zadržuje, posebej premišljati tega, kar je samolastno ugledano, seveda pa tega tudi ne sme prezreti ali ga celo kot samo nekaj »abstraktnega« metati med ravnodušne stvari, če sicer dejansko hoče stati tam, kjer stoji.

Tisto, kar se vnaprej kaže – vselejšnja *bit* bivajočega –, ni niti nekaj naknadno odvzetega od bivajočega in neka izpraznjena razredčena stvar in naposled nek hlap (ein Dunst), [264] niti to ni nekaj takšnega, kar je mislečemu dostopno samo z »refleksijo« na sebe samega. Nasprotno: pot k že ugledanemu, toda še ne razumljenemu in še manj doumetnemu, je tisto že omenjeno vodenje tja, ἐπαγωγή. To vodenje tja izvršuje gledanje naprej in tja ven v nekaj takšnega, kar mi sami ravno nismo in kar najmanj moremo biti, v nekaj najbolj daljnjega, kar je vseeno nekaj najbližjega, bližje kakor vse, kar nam leži pri roki in v ušesu in pred očmi. Da bi tega najbližjega in vendarle obenem najbolj daljnjega *ne* prezrli, k temu spada premoč nad tem, kar je z rokami oprijemljivo in nad »dejstvi«. Razločevanje med tem, kar se vnaprej kaže samo od sebe, in tem, kar se ne kaže tako, je κρίνειν v pristno grškem smislu, oddvojitve tistega, kar se v razvrstitvi nahaja *višje* nasproti nižjemu. S to »kritično« zmožnostjo za razločevanje, ki je vedno odločitev, je človek iz gole povzetosti od tega, kar pritiska nanj in ga zaposluje, izpostavljen ven v odnos do biti, človek v dejanskem smislu postane eks-sistenten, eks-sistira, namesto da bi zgolj »živel« in v »življenjski bližini« hlastal po »dejanskosti«, kjer je vendarle samo zatočišče za nek že dolgo trajajoči beg pred bitjo. Kdor ne more izvršiti onega razločevanja, živi po Aristotelu tjavdan kakor slep od rojstva, ki se zgara ob tem, da bi si barve napravil dostopne z razmišljanji o njihovih imenih, ki jih sliši. Ta človek izbira pot, ki nikoli ne pripelje do cilja, ker tjakaj vodi samo ena sama steza, ki slepemu ravno odrečena – »gledanje«. Podobno kakor so barvno slepi, tako obstajajo tudi *slepi za φύσις*. In če pomislimo, da je bila φύσις določena kot neke vrste οὐσία (bivajočnost), tedaj so φύσις-slepi samo določena vrsta bitno slepih. Verjetno njihovo število ni samo veliko večje kakor število barvno slepih, temveč je moč slepih za bit tudi močnejša in trdovratnejša, še zlasti ker

ostajajo skriti in večinoma nespoznani. To ima za posledico, da slepi za bit veljajo celo za tiste, ki samolastno in edini vidijo [265]. Vendar pa mora biti očitno težko, da bi ta človekov odnos do tega, kar se vnaprej kaže samo od sebe in se odteguje vsakršni dokazni nameri, ohranili v njegovi izvornosti in resnici. Kajti sicer ne bi bilo treba že Aristotelu posebej spomniti na to in nastopiti proti slepoti za bit (Seinsblindheit). In ta odnos do biti je težko obdržati, ker nam je z običajnim razmerjem do bivajočega dozdevno postal lahek, tako lahek, da se zdi tako, da nam je že *preko* tega razmerja odvezet in da ne obstaja v ničemer drugem kot v *tem* razmerju.

Katero posebno vlogo pa seveda Aristotelova opomba o hotenju dokazovanja »na-stopanja« φύσις igra v celoti njegovega prikaza, zagledamo takoj nato iz tegale:

»Toda φύσις in s tem torej tudi bivajočnost bivajočega od φύσις sem se kaže za nekatere (mislece) tako, kot da je to, kar je v vsaki posamezni stvari prvenstveno že obstoječe pred nami, po njem samem pa pogrša kakršenkoli ustroj; potemtakem je φύσις posteljnega ogrodja les, narava kipa pa bron. Po Antifontovi razlagi se to kaže tako: če nekdo zakoplje posteljnjak v zemljo in gnitje pride tako daleč, da vznikne kal, tedaj (iz te) ne nastane posteljno ogrodje, temveč les; od tod je to, kar je doseženo v skladu z neko postavo in po nekem spoznati se na nekaj /lastnost posteljnega ogrodja v lesu/ sicer nekaj navzočega, toda navzočega samo, kolikor se je sopostavilo vanj; toda bivajočnost se nahaja v njej (v φύσις), ki vendar tudi vseskozi preostaja, držeč se skupaj pri vsem, kar 'neprekinjeno dela'. Ako pa je kajpak celo tudi od teh stvari /les, bron/ vsako posamezno v razmerju do česarkoli že drugega poleg že prebilo prav to isto /da je bilo namreč privedeno v določeno stanje/, kakor recimo bron in zlato v razmerju do vode, kosti in les pa v razmerju do zemlje, na enak način pa tudi katerakoli že stvar od vsakega drugega bivajočega, tedaj so ravno tiste stvari (voda-zemlja) φύσις in potemtakem tudi bivajočnost od njih (kot bivajočih stvari).« (193a9–1)

[266] Od zunaj gledano, gre sedaj Aristoteles od razbistritve prave drže pri bistvenem določanju φύσις kot neke vrste biti *naprej* k označitvi mnenja drugih mislecev z ozirom na φύσις. Toda s tem noče zaradi kakršnekoli učene popolnosti omenjati *tudi* drugih pogledov; tudi jih noče zgolj zavrniti, da bi tako lastni razlagi ustvaril odstopajoče ozadje. Aristotelova namera gre k temu, da bi navedeno razlago φύσις ponazoril v luči svoje postavitve vprašanja in tako

šele napeljal na *tisto* pot, ki omogoča zadostno določitev *φύσις*, kakor se je njemu prikazala pred očmi. O tem vemo do sedaj samo tole: *φύσις* je *οὐσία* – bit nekega bivajočega, in sicer nekega bivajočega, na katerem je vnaprej ugle-dano, da ima značilnost *κινούμενα* – bivajočih stvari v gibanju. Še razločneje: *φύσις* je izhodiščno razpolaganje (*ἀρχή*) z gibljivostjo na stvari, ki je gibana sama po sebi.

Če je *φύσις οὐσία*, neke vrste biti, tedaj je do bistva pravična določitev *φύσις* odvisna od nečesa dvostranskega: enkrat od v zadostni meri izvornega dojetja bistva *οὐσία* in v drugo od primerne razlage tistega, kar v luči vselejšnjega pojma biti prihaja nasproti kot bivajoče od *φύσις* sem. Zdaj pa Grki razumevajo *οὐσία* kot stanovitno prisostvovanje. Ta razlaga biti ni pri njih niti utemeljena, niti ni prevprašan kar temelj njene resnice. Kajti bolj bistveno kot to ostaja v prvem začetku mišljenja, da je sploh doumeta bit bivajočega.

Kako pa v luči biti, pojmovane kot stalno prisostvovanje, tolmači *φύσις* sofist Antifon, ki prihaja iz šole eleatov? Antifon pravi: po *φύσις* samolastno *biva* in *edino* je zemlja, je voda, je zrak, je ogenj. S tem pa pade odločitev največjega dosega. Kar se vsakokratno prikazuje kot *več* nasproti zgolj (čiste) zemlje, npr. iz nje »oblikujoči« se les ali celo iz [267] lesa izgotovljen posteljnjak, vsaka taka stvar več je *manj* bivajoča; ta več ima namreč značaj členitve, izobli-kovanja, skladanja in urejanja – skratka *ἕθμος*. Kaj takšnega pa se menja, je nestanovitno in brez obstoja; iz lesa vendar more biti izgotovljena tudi miza in ščit in ladja, in les sam je spet samo tvorba iz zemlje. K njej kot tistemu, kar je samolastno skozinskoz trajajoče, ono spreminjajoče se *ἕθμος*-a prihaja zraven vedno samo kdaj pa kdaj. Samolastno bivajoče je *τὸ ἀρρήμιστον πρῶτον* – prvotno od sebe ven neurejeno, ki ostaja stalno prisostvujoče v menjavi stvari, ki jih prebije ob oblikah in ureditvah. Iz Antifonovih stavkov postane jasno: posteljnjak, prostostoječi kip, tunika, obleka so bivajoče stvari samo, kolikor so les, bron in podobne stvari, tj. obstojijo iz takšne stvari, ki je obstojnejša. To, kar je najobstojnejše, pa so zemlja, voda, ogenj, zrak – »ele-menti«. Če pa je to, kar je »elementarno«, najbolj bivajoče, tedaj je s to razlago *φύσις* v smislu prvotnega neurejenega, ki nosi vsako urejeno stvar, hkrati odločeno tudi o razlagi vsakega »bivajočega« in je tako pojmovana *φύσις* izenačena *kar s samo* bitjo. V tem pa se nahaja: bistvo *οὐσία* – stalno prisostvovanje – je utrjeno v neki docela določeni smeri. Glede na *to* bistvo tedaj vse stvari – najsi bodo naravne ali narejene – niso nikoli resnično bivajoče, čeravno niso nič, so torej nebivajoče in bivajočnosti ne zadoščajo v polni meri; nasproti temu nebivajočemu izpolnjuje bistvo biti samo *tisto* »elementarno«.

Naslednji odstavek daje razgled v doseg sedanjega razgovora o razlagi φύσις v smislu πρώτων ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτὸν (prvega na njem samem neurejenega):

»Zato pa nekateri pravijo, da je *sama φύσις* in s tem bit bivajočega v celoti, ogenj, drugi, da je zemlja, nekateri, da je zrak, drugi, da je voda, nekateri nekaj izmed teh ('elementov'), drugi pa, da so to vsi ti. Kajti kar je nekdo izmed njih [268] vnaprej (ὑπό) privzel kot obstoječe na tak način, najsi bo enovito ali mnogovrstno, to nekdo vselej toliko izdaja kar za bivajočnost samo, vse drugo pa kot stanja samolastno bivajočega in kot držo in kot takšno, v kar je bivajoče razpostavljeno (in tako razkrojeno v odnose). In od tod naj bo vsako posamezno od tega (kar vselej tvori φύσις) s prebivanjem v sebi taisto (njim namreč *ne* pripada preobrat, s katerim bi izšli iz njih), medtem ko drugo 'brezmejno' nastaja in propada.« (193a21–28)

Razločevanje med φύσις kot tistim, kar je »elementarno« v smislu samolastno in edino bivajočega (πρώτων ἀρρύθμιστον καθ' αὐτό) in nebivajočim (πάθη, ἔξεις, διαθέσεις, ὄυθος) je tukaj še enkrat v povzetku izrečeno ob pritegnitvi različnih šolskih nazorov in z razločnim ozirom do Demokrita. /Kako je osnovno stališče »materializma« tukaj vidno bitnozgodovinsko kot metafizično/.

Pomembnejši pa je konec odstavka, ki to razločevanje še očitneje dvigne v področje miselne določitve ter jo privede v ustroj nasprotja med αἰδίων in γινόμενον ἀπειράκις. Običajno to nasprotje mislijo kot nasprotje »večnega« in »časnega«. Po tem nazoru je prvotno predležee neurejeno tisto »večno«, vsak ὄυθος kot menjava pa je »časovno«. Nič ni bolj jasno kot to razločevanje; toda ne pomislijo, da so s tako razumljenim razločevanjem večnosti in časovnosti samo »helenistične« in »krščanske« in splošno »novoveške« predstave preložene nazaj v grško tolmačenje »bivajočega«. To, kar je »večno«, velja kot to, kar traja brezmejno, brez začetka in brez konca, nasprotno pa je »časno« omejeno trajanje. Vodilni vidik tega razločevanje meri na trajanje. Gotovo poznajo Grki *tudi* to razločevanje z ozirom na bivajoče, toda razliko vendarle vedno mislijo na osnovi svojega pojmovanja biti. In ta je s »krščanskim« raz-[269]ločevanjem ravno prenarejena. Da z nasprotjem med αἰδίων in γινόμενον ἀπειράκις ne more biti menjeno brezmejno trajajoče in omejeno, je čisto razločno že iz grških pojmovnih besed; kajti tako imenovano časovno se tu imenuje *brezmejno* nastajajoče in propadajoče; kar je postavljeno nasproti αἰδίων, »večnemu« kot domnevno »brezmejnemu«, je vendar *tudi*

nekaj, kar je *brezmejno* – ἄπειρον (πέρας). Kako naj tedaj iz tega zadenemo neko nasprotje, in celo *odločujoče* nasprotje, iz katerega se določa prava »bit«? Toda to, kar je t. i. večno, se grško imenuje αἰδιον – αἰείδιον; in αἰεί ne pove samo »kar naprej« in »brez prestanka (neprenehoma)«, temveč najprej to vsakokratno – ὁ αἰεί βασιλεύων = tisti, ki je *vsakokrat* vladar, *ne* recimo »večno« vladajoči. V αἰεί je merjeno na prebivanje in sicer v smislu prisostvovanja; αἰδιον je večno od sebe sem brez siceršnje pomoči in *zaradi tega* po možnosti stalno prisostvujejoče; vidik, po katerem je večno tukaj mišljeno, ni »trajanje«, temveč prisostvovanje; to daje namig k pravem tolmačenju nasprotnega pojma γινόμενον ἀπειράκις; kar nastaja in propada, je grško mišljeno tisto, kar včasih prisostvuje, včasih pa je odsotno, in sicer brez meje; toda πέρας, filozofsko grško mišljeno, ni meja v smislu zunanjega robu, ni to, pri čemer nekaj preneha. Meja je vselej omejujoče, določujoče, je to, kar daje oporo in obstoj, to, skozi kar in v čemer nekaj začinja in je. Kar brez meja prisostvuje in je odsotno (ab-west), to *od sebe* sem nima prisostvovanja in zapade neobstojnosti. Razlika med pravim bivajočim in nebivajočim ni v tem, da ono neomejeno traja naprej in da to vselej kdaj utрпи prekinitvev svojega trajanja; z ozirom na trajanje moreta biti obadva neomejena ali omejena; kar je odločujoče se prej nahaja v tem, da samolastno bivajoče prisostvuje od njega samega sem in je zaradi tega najdeno kot vselej že ležeče pred nami – ὑποκείμενον πρῶτον; nasprotno pa nebivajoče včasih prisostvuje, včasih pa je odsotno, ker vendar prisostvuje *samo* na temelju že ležečega pred nami, tj. se *pri* tem znajde ali pa [270] izostane. Bivajoče (v smislu »elementarnega«) je »vedno 'tu'«, nebivajoče je to, kar je »vedno-dalje«,⁷ pri čemer sta »Tu« (»Da«) in »Proč« (»Fort«) menjena na osnovi prisostvovanja, ne pa glede na golo »trajanje«. Še najprej bi se razbistreni grški nasprotipostavitvi približalo kasnejše razlikovanje med aeternitas in sempiternitas. Večnost je *nunc stans, sempiternitas pa nunc fluens*. Toda tudi tukaj je izvorno bistvo grško izkušene biti že izginito. Razlika meni, če ne vrsto golega trajanja, tedaj vendarle samo vrsto spreminjanja. To, kar je »stoječe«, je tisto *nespremenljivo*; to, kar je tekoče, je »bežno«, spremenljivo; vendar pa sta obadva obenem razumljena na način neprenehajočega trajanja naprej.

Toda za Grke pomeni »bit« *prisostvovanje v neskrto*. Odločujoče ni trajanje in izmera prisostvovanja, temveč to, ali se prisostvovanje razdaja v neskritost enostavnega in se tako jemlje nazaj v skritost neizčrpnega, ali če se priso-

⁷ Besedna igra *Immer-fort*, »vedno proč«.

stvovanje sprevrže (ψευδος) v golo »izgledati tako kakor«, v »videz«, namesto da bi se držalo v ne-sprevrženosti (ἀ-τρικείη). Samo z ozirom na medsebojno nasprotnost neskritosti in videza postane *grško* bistvo οὐσία za nas v zadostni meri spoznatno. Od tega vedenja je *nasploh* odvisno razumetje Aristotelovega tolmačenja φύσις, še zlasti pa možnost, da soizvršimo sedaj sledeči nastavek do njene dokončne bistvene določitve in zaporedje njenih korakov.

Preden naj to poskusimo, moramo doslej prehojeno ponavzočiti v njegovi enostavni sovisnosti:

Glede na ἐπαγωγή je bivajoče od φύσις sem v gibljivosti: Toda φύσις sama je ἀρχή – izhodišče za razpolaganje nad gibljivostjo. Iz tega lahko povzamemo: izhodiščni in razpolagalni karakter φύσις šele doseže zadostno določenost, kadar je izvršen bistven pogled v to, za kar in o čemer φύσις je izhodišče in razpolaganje: v κίνησις.

[271] V začetku III. knjige *Fizike*, v katere prvih treh poglavjih Aristoteles podaja odločujočo razlago bistva κίνησις, nam postavi ta sklop v popolni jasnosti pred oči: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῶν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200b12–15)

101

»Ker pa je zdaj φύσις izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo in to torej pomeni o odločujočem preobratu, naše napredovanje pa hodi za φύσις (μέθοδος, napredujoča hoja za, ne naša kasnejša 'metoda' v smislu vrste in načina μέθοδος), ne sme nikakor ostati zakrito, kaj (v bistvu) je κίνησις; kjer bi ono samo (κίνησις) ostalo neznanca, bi tedaj namreč v nepoznanem ostajala tudi φύσις.« /Prim. izraz γνώριμον, zgoraj B 1, 193a 6, kjer je bilo govora o slepoti za bit in slepoti za bistvo./

Toda v sklopu, ki leži pred nami, je treba najprej samo narisati temeljni očrt bistva φύσις in od tod bo v sledečem (193b7) bistvo tiste κίνησις, ki je lastna φύσις, tudi sicer nazadnje zajeto, toda ne posebej razgrnjeno, marveč bolj samo razločeno nasproti drugemu področju bivajočega, gibljivost in mirovanje »narejenih stvari«.

Φύσις je izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo (κίνησις) neke stvari v gibanju (κινούμενον), in sicer je ona to καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Bivajoče od φύσις sem je na njem samem od njega samega sem in nasproti njemu

samemu takšno razpolagajoče izhodišče gibljivosti stvari v gibanju, da je to od sebe ven in ne mimogrede. Bivajočemu od *φύσις* sem mora biti od tod v poudarjenem smislu dosojena značilnost nečesa, kar je od sebe sem stalno. Bivajoče od *φύσις* sem je *οὐσία*, bivajočnost, v smislu »ležečih posesti«, od sebe sem ležečega pred. In zaradi tega obhaja nekatere mislece kočljiv videz (*δοκεῖ*), da bistvo *φύσις* obstaja nasploh in samo v tem, da je prvo predležeče neurejeno, [272] *πρῶτον ἀπρῶθμιστον*, in da kot takšno merodajno vlada (*ὑπάρχον*) nad bitjo vsakega kakorkoli sicer že še »bivajočega«. Aristoteles ne daje oblikovne zavrnitve tega, da bi *φύσις* pojmovali na ta način. Toda zavrnitev je vendarle naznačena z *δοκεῖ*. Ob tem mi sami naredimo prav, če se že sedaj zamislimo ob tem, zakaj mora navedena razlaga *φύσις* nujno ostati nezadostna:

1. Ta razlaga ne pomisli, da je od *φύσις* sem bivajoče v gibanosti, kar naj pove, da gibanost sotvori bit tega bivajočega; prav nasprotno, za imenovano pojmovanje *φύσις* pade vse v zvezi z gibanjem, vsaka sprememba in spremenjajoča se okoliščina (*ἔνθμός*), v to, kar pride do bivajočega samo od strani; gibanje je nekaj nestalnega in s tem nebivajočega.

102

2. Bivajočnost je sicer pojmovana kot stanovitnost, vendar enostransko v smeri k-vnaprej-stalno-ležečem-za-osnovo.

3. Od tod izpade drugačen moment bistva *οὐσία-e*: *prisostvovanje* (*Anwesenung*). Prisostvovanje pa je za grški pojem biti tisto odločujoče: najlastnejše prisostvovanja poskušamo osvetliti v besedi s tem, da namesto prisotnost (*Anwesenheit*) rečemo prisostvovanje. Menjena pa ni gola navzočnost (*Vorhandenheit*), celo nasploh ne to, kar se izčrpa samo v obstojnosti, temveč je menjeno *prisostvovanje* v smislu prihajanja v neskrto, postavljanje sebe v odprto. Opozorilo na golo trajanje ni primerno za prisostvovanje.

4. Pa razlaga *φύσις* pri Antifontu in drugih pojmuje bit *φύσει ὄντα* po poti navajanja (*Anführung*) »bivajočega« (»elementarnega«). To ravnanje, ki bit pojasnjuje z nekim bivajočim, namesto da bi bivajoče »razumelo« iz biti, ima najprej za posledico omenjeno napačno presojo karakterja *κίνησις* in enostransko tolmačenje *οὐσία*. Ker potemtakem Antifonov nauk sploh ne doseže samolastnega področja nekega mišljenja biti, mora [273] Aristoteles v prehodu k svoji najlastnejši razlagi *φύσις* to pojmovanje *φύσις* očitno odkloniti. Pri A. beremo:

»Potemtakem je torej φύσις na en način nagovorjena tako: narava je vsaki oposameznjeni stvari prvo vnaprej v osnovi ležeče razpoložljivo za bivajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje o gibljivosti in to pomeni o preobratu; na drugačen način pa / je φύσις nagovorjena / kot postavljanje (Gestellung) v podobo, in to pomeni kot obraz* (Aussehen) (tisti namreč), ki se kaže za nagovor.« (193a28–31)

Beremo in strmimo; kajti stavek se začne z οὗν »potemtakem«. Prehod ne izreče odklonitve poprej omenjenega nauka; nasprotno, ta nauk je očitno prevzet, seveda z omejitvijo, da je v njem pričujoč samo εἷς τρόπος, en način, kako dojeti bistvo φύσις, namreč kot ὕλη («snov»); ἕτερος τρόπος, drugačen način, ki ga Aristoteles razgrne v nadaljevanju, pojmuje φύσις kot μορφή («forma»). V tem razločevanju ὕλη – μορφή vendarle lahko prepoznano πρῶτον ἀρρῦθμιστον, nekaj prvobitno neurejenega, in ὄυθμός, ustroj, o katerem smo govorili poprej. Vendar pa Aristoteles tega razločevanja ne nadomesti enostavno s ὕλη in μορφή. Medtem ko je za Antifona ὄυθμός (ustroj) smel veljati samo kot tisto, kar kot nestalno mimogrede pride zraven k edino stanovitnemu, k neurejenemu (snov), dobi za Aristotela po navedenem stavku tudi μορφή dostojanstvo določitve bistva φύσις. Obe razlagi φύσις sta izenačeni druga z drugo in to daje možnost vzpostaviti dvojni pojem φύσις. Toda s tem zdaj tudi šele izhaja naloga, da μορφή posebej izkažemo kot karakter bistva φύσις.

103

To je najpoprej dejansko videti tako; in vendar je vse docela drugačno. Razločevanje ὕλη – μορφή ni enostavno samo drugačna formula za ἀρρῦθμιστον – ὄυθμός, temveč to razločevanje prestavi vprašanje o φύσις na popolnoma novo ravnino, na kateri bo ravno odgovorjeno na ono nevprašano vprašanje o značilnosti κίνησις pri [274] φύσις in na kateri bo φύσις šele v zadostni meri dojeta kot οὐσία, kot vrsta prisostvovanja. V tem pa se obenem nahaja, da je omenjeni Antifonov nauk kljub nasprotnemu videzu zavržen z najostrejšim načinom zavrnitve. Vse to moremo zadostno jasno videli šele tedaj, ko razločevanje ὕλη – μορφή, ki se je prikazalo šele zdaj, razumemo aristotelsko, in to pomeni grško, in iz tega razumetja takoj spet ne izpademo. K temu pa se stalno nagibamo, ker je razločevanje »snovi« in »oblike« najbolj vsakdanja cesta, po kateri se zahodnoevropsko mišljenje že dolgo giblje. Razločevanje vsebine in forme velja kot najbolj samoumevno izmed samoumevnih stvari; zaradi česar tedaj ne bi smeli tudi Grki že misliti po tej »shemi«? *Υλη –

* Ali: izoblikovanost, izgled.

μορφή so Rimljani prevedli z *materia* in *forma*; v razlagi, navzoči preko tega prevoda, je razločevanje prešlo v srednji vek in v novi vek. Kant ga dojame kot razliko med »materijo in formo« in to razliko pojasnjuje kot razliko »določljivega« in njegove »določitve« (prim. *Kritika čistega uma, O amfiboliji refleksijskih pojmov*, A 266, B 322). S tem je dosežena skrajna oddaljitev od Aristotelovega grškega razločevanja.

Ὕλη v običajnem pomenu meri na »gozd«, »hosto«, »les«, v katerem lovec lovi; toda hkrati pomeni »hosto«, ki daje les kot gradbeni material; od tukaj postane ὕλη snov za vsako vrsto graditve in »izdelovanja« sploh. S tem bi bilo tedaj preko posega na »izvorni« pomen besede, ki ga radi uporabljajo, ravno izkazano, da ὕλη pomeni toliko kakor »snov«. Gotovo – toda če pobliže pogledamo, se je najprej samo vsililo odločujoče *vprašanje*. Če ὕλη pomeni »snov« za »izdelovanje«, tedaj je bistvena določitev t. i. snovi odvisna od razlage bistva »proizvodnje«. Toda μορφή vendar ne imenuje »proizvodnje« (»Herstellung«), temveč kvečjemu »podobo«, podoba pa je ravno »forma«, v katero je »snov« s kovanjem in gnetenjem, tj. prek »oblikovanja« privedena.

104 [275] Toda kako Aristoteles misli μορφή, to k sreči pove on sam v stavku, ki vpelje tale, za njegovo tolmačenje φύσις odločilen pojem: S μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: »μορφή in to pomeni τὸ εἶδος, ki je po meri λόγος-a«. Μορφή mora biti razumljena primerno εἶδος-u in ta v odnosu do λόγος-a. Toda z εἶδος-om, za kar Platon pravi tudi ἰδέα, in z λόγος-om imenujemo pojme, ki pod naslovi »ideje« in »ratio« (razum) označujejo temeljne položaje zahodnoevropskega človeštva in niso nič manj mnogoznačni in oddaljeni od grškega začetka kakor »materija« in »forma«. Pa vendar moramo poskusiti doseči tisto, kar je začetno. Εἶδος pomeni izoblikovanost (*Aussehen*) neke stvari in nekega bivajočega nasploh, toda izgled kot pogled, nazor, vidik (*Sicht*), ἰδέα, ki ga nudi in ga more nuditi samo zato, ker je bilo bivajoče izpostavljeno v ta izgled in stoječ v njem od sebe sem prisostvuje in to pomeni *je*. Ἰδέα je videno, a ne v tem smislu, da šele z gledanjem postane to, temveč je ἰδέα tisto, kar gledanju nudi vidljivo, vid ponujajoče, *vidikovno* (*das Sichtsame*). Toda Platon je εἶδος sam spet znova dojel, tako rekoč premagan od njegovega bistva, kakor nekaj za sebe prisostvujočega in tako oposameznjenim »bivajočim« stvarjem, »ki stojijo v takšnem izgledu«, skupnega (κοινόν); s tem je oposameznjeno bivajoče kot neka naknadna stvar nasproti ἰδέα kot samolastnemu bivajočemu ponižano v vlogo nebivajočega.

Nasproti temu Aristoteles zahteva uvid, da vsakokratno oposameznjeno bivajoče, ta hiša tukaj in tista gora tam, niso denimo nebivajoče; marveč ravno bivajoče, kolikor se postavljajo v izgled hiša, gora in tako šele izgled izpostavijo na dan, v prisostvovanje. Z drugimi besedami: εἶδος je kot εἶδος bistvenostno dojet šele tedaj, ko se kaže v obzorju neposrednega nagovarjanja bivajočega, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. Nagovarjanje neposredno vselej nagovarja neko določeno tole in neko ono kot to in to, tj. takšne in takšne izoblikovanosti. Vodilna nit, ob kateri je εἶδος dojemljiv in potemtakem [276] tudi μορφή, je λόγος. In od tod moramo pri tolmačenju zdaj sledeče določitve bistva μορφή kot εἶδος gledati na to, če in koliko Aristoteles sam sledi tej vodilni niti. Posegajoč naprej moremo reči: μορφή je »obraz«, natančneje nahajanje v izoblikovanosti in postavljanje sebe vanjo, v splošnem pa postavitev v izoblikovanost (Gestellung in das Aussehen). Če je od tod v naslednjem kar enostavno govor o »izoblikovanosti«,* tedaj je stalno mišljen izgled, ki *se* in kolikor se razdaja v vselejšnjo stvar (izgled miza v tej mizi tukaj). Nekaj se imenuje vselejšnja stvar zato, ker kot oposameznjena stvar prebiva v izgledu in shranjuje njegovo prebivanje (prisostvovanje) in na podlagi takšnega varovanja izgleda v njem in iz njega ven obstaja, tj. grško »je«.

S tem prevodom μορφή, postavitev v izgled, naj bi bilo napoprej izrečeno nekaj dvojnega in v grškem smislu enako bistvenega, kar v imenu »forma« vseskozi manjka: enkrat postavitev v izgled kot način prisostvovanja, οὐσία; μορφή ni neka na snovi navzoča, *bivajoča* lastnost, temveč način *biti*; drugič »postavitev v izgled« kot gibljivost, κίνησις, neki »moment«, ki še prav posebej manjka v pojmu forme.

Opozorilo na pomen μορφή, ki ga je treba razumeti na grški način, pa kljub temu nikakor ni že dokaz tega, česar se je Aristoteles lotil pokazati, da je namreč φύσις sama, po nekem drugem načinu nagovoritve, μορφή. Ta potek dokaza, ki obsega še preostali del poglavja, preteče več stopenj v taki obliki, da vsaka stopnja samo nalogo dokaza postavlja više. Dokaz se začinja tako:

»Kakor se namreč (naravnost) imenuje τέχνη to, kar je izdelano v skladu s takšnim spoznati se na, in potemtakem tudi to, kar spada k takšne vrste bivajočemu, tako je qua φύσις (naravnost naprej) imenovano tudi to, kar je v skladu s φύσις in potemtakem spada k bivajočemu te vrste. Nasprotno pa niti tam ne bi mogli [277] kdaj reči, da se nekaj zadržuje (in prisostvuje) v

* Ali: izgledu.

skladu s τέχνη ali da je tu τέχνη, kjer je nekaj posteljnjak zgolj po pripravnosti (Eignung) (δυνάμει), pri čemer pa nikakor nima izgleda posteljnjacka, niti ne bi mogli tako ravnati pri nagovoritvi tistega, kar se od φύσις sem sestavi v neko stanje; kajti kar je samo po pripravnosti meso in kost, niti nima kdaj njemu pripadajočo φύσις, dokler ne doseže izoblikovanosti (Aussehen), ki je menjena glede na nagovoritev, čemur določimo meje, ko povemo, kaj je *meso* ali kost, niti ni (to, kar je samo primerno za...) že nekaj po φύσις sem bivajočega.« (193a31–b3)

Kako naj bo s temi stavki izkazano, da μορφή sotvori bistvo φύσις? O μορφή vendar celo sploh ni govora. V nasprotju s tem Aristoteles začenja potek dokaza docela od zunaj z opozorilom na nek tudi nam še običajen način govorjenja. O določeni van Goghovi sliki pravimo, recimo, »to je umetnost«; ali ob prizoru kake nad gozdom krožeče ujede pravimo »to je narava«. V takšni »jezikovni rabi« imenujemo takšno stvar, ki je, če prav pomislimo, neko bivajoče s pomočjo in na osnovi umetnosti, za samo umetnost in naravnost za »umetnost«. Kajti poslikava gotovo vendarle ni umetnost, temveč umotvor; in ujeta ni narava, temveč eno naravno bivajoče. Toda omenjena vrsta govorjenja izdaja nekaj bistvenega. *Kdaj* tedaj pravimo tako poudarjeno: to je umetnost? – Ne tedaj kadar je tu obešen samo razpet kos platna, ki je premazan z barvnimi lisami; celo tedaj ne, kadar imamo pred seboj samo poljubno »poslikavo«; temveč šele tedaj, kadar zadevno bivajoče prevladujoče izstopi v izgled nekega umotvora, ko bivajoče *je* s tem, da se postavlja v takšen izgled; podobno je v govoru »to je narava« – φύσις. Omenjena vrsta govorjenja potemtakem spričuje, da bivajoče po meri φύσις najdemo šele tam, kjer zadenemo na *postavljenost v izoblikovanost*, to je tam, kjer je μορφή. Torej μορφή tvori ali vsaj sotvori bistvo φύσις.

106

[278] Ampak dokaz, da je tako, se opira zgolj na naš način govorjenja. In Aristoteles tukaj podaja bleščeč, vendar pa tudi vprašljiv primer za neko filozofijo iz gole »jezikovne rabe«. Tako bi kateri današnji človek mogel reči, da ne ve, kaj Grkom pomeni λόγος in λέγειν. Vendar pa je potrebno samo spominjanje na grško določitev bistva človeka kot ζῶον λόγον ἔχων, da bi imeli smer, po kateri moramo misliti, da bi dojeli bistvo λόγος-a. Mi moremo, saj vendar celo moramo, stavek ἄνθρωπος: ζῶον λόγον ἔχων prevesti z besedami »človek je tisto živo bitje, ki mu je lastna *beseda*«. Namesto »beseda« moremo reči celo »jezik«, v primeru da bistvo jezika v zadostni meri in izvorno mislimo, namreč iz bistva prav razumljenega λόγος-a. Tista določitev člove-

kovega bistva, ki je potem postala utečena v »definicijah« *homo: animal rationale*, človek: razumno živo bitje, vendar ne meni, da človek »ima« »govorno zmožnost« kot eno lastnost med drugimi, temveč je imeti λόγος, držati se v njem, odlika človekovega bistva.

Kaj pomeni λόγος? V govorici grških matematikov pomeni beseda »λόγος« toliko kakor »odnos« in »razmerje«; mi pravimo »analogija« in prevajamo »ustrezanje« in tudi menimo neko določno urejeno razmerje oziroma razmerje razmerij; pri »ustrezanju« sploh ne mislimo na jezik in govor. Matematična jezikovna raba, deloma tudi filozofska, ohranja nekaj izvornega pomena λόγος-a; kajti λόγος spada k λέγειν, in to pomeni brati in je taista beseda kakor nemška *lesen*⁸ – »trgatev« (*Weinlese*),* »paberkovanje« (pobiranje klasja) (*Ährenlese*): zbirati. Vendar ni še nič dobljenega, če ugotavljamo, da λέγειν pomeni »brati«; še vedno je mogoče, navkljub pravilnemu opozorilu na pomen korena, narobe oceniti *bistveno* vsebino *grške* besede in pojem λόγος-a napačno tolmačiti v doslej običajnem smislu.

[279] »Brati«, zbirati pomeni: več raztresenih stvari prinesiti skupaj glede na nekaj enega in to eno obenem *prinesiti* zraven in *dostaviti* (παρά) – kam? V neskritost prisostvovanja [παρουσία = οὐσία (ἀπουσία)]. Λέγειν – prinesiti skupaj k Enemu in to zbrano, to pomeni istočasno prisostvujoče doprinesti – pomeni toliko kakor: poprej skrito razodevati, mu pustiti, da se pokaže v svojem prisostvovanju. Od tod je po Aristotelu bistvo izjave ἀπόφρασις, da od bivajočega sem pusti videti to, kaj bivajoče je in kako je; to Aristoteles imenuje tudi τὸ δηλοῦν, razodevati (Offenbarmachen). S tem Aristoteles ne daje neke posebne »teorije« λόγος-a, marveč samo ohranja to, kar so Grki od nekdanj spoznali kot bistvo λέγειν. To veličastno kaže nek Heraklitov fragment: ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Filologi (npr. Diels, Snell) prevajajo:

»Gospod, katerega orakelj je v Delfih, ne pove ničesar, ne izreka in ne skriva, temveč daje neko znamenje.«

S tem so ta Heraklitov izrek spravili ob njegovo bistveno vsebino in ob svojevrsten heraklitski napon in prepletenost. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει: λέγειν je tukaj nasprotna beseda h kru/ptein, skrivati, zaradi česar jo moramo prevajati z

⁸ Slovenska beseda »brati«.

* Različica: bera.

razkrivati, tj. razodevati; prerokba ne *razkriva* naravnost niti tega ne skriva enostavno, temveč naznačuje, kar naj pomeni: razkriva s tem, da skriva, in skriva s tem, da razkriva. /Kako je to λέγειν nanесeno na λόγος in kaj λόγος pomeni za Heraklita, prim. frgm. 1 in 2 in druge/.

Λέγειν, λόγος meri v grški določitvi človekovega bistva na tisto razmerje, na katerega podlagi se prisostovujoče kot takšno okrog človeka in za njega šele zbira. In samo zato ker človek *je*, kolikor je v odnosu do bivajočega kot takšnega, s tem da ga odkriva in zakriva, človek more in mora imeti »besedo«, tj. izreči besedo o biti bivajočega. Toda besede, ki jih govornica uporablja, so samo iz besede izpadli odpadki [280], iz katerih človek nikoli ne najde poti do bivajočega in nazaj do besede, razen na osnovi λέγειν. Samo po sebi nima λέγειν ničesar opraviti s pripovedovanjem (Sagen) in jezikom; toda če Grki govornjenje pojmujejo kot λέγειν, tedaj tiči v tem neko edinstveno tolmačenje bistva besede in pripovedi (Sage), katerega še neobhrojena brezna ni kdaj znova mogla slutiti nobena kasnejša »filozofija jezika«. Zgolj tam, namreč pri nas, kjer je bil jezik priveden navzdol v sredstvo občevanja in organizacije, je videti tako, kot da je mišljenje iz govornice gola »besedna filozofija«, ki nič več ne seže tja do »življenjske stvarnosti«; toda ta sodba je samo priznanje, da ljudje sami nimajo več sile, da bi besedi zaupali neki bistvenosten temelj bistva vseh odnosov do bivajočega k.[ot] t. [akšnega].

108

Čemu se tukaj pri vprašanju o bistvu φύσις izgublamo v to obširno stransko razpravo, ki naj pojasni bistvo λόγος-a? – Da bi ponazorili, da Aristoteles, kadar se sklicuje na λέγεσθαι, ne vprašuje za svet zunaj pri neki »jezikovni rabi«, temveč misli iz izvornega temeljnega razmerja do bivajočega. Tako na videz bežen nastavek poti dokazovanja dobi nazaj njemu lastno težo: Če je bivajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje svoje gibljivosti, izkušeno ob vodilni niti λέγειν, tedaj se pri tem razkrije kot karakter φύσις-a tega bivajočega ravno μορφή in ne le ύλη ali celo ἀρρύθμιστον. Aristoteles tega sicer ne pokaže neposredno, temveč na neki način, ki osvetljuje ravno dotlej v odnosu do μορφή nerazčiščeni nasprotni pojem, ύλη. »To je φύσις«, namreč ne rečemo tam, kjer so pričujoči samo meso in kost; kaj takšnega je, podobno kakor les za posteljnjak, samo »snov« za neko živo bitje. Torej ύλη vendarle pomeni »snov«? – Ampak ponovno vprašujemo: kaj se imenuje »snov«? Je mar menjena »materialnost«? Ne, marveč Aristoteles označi ύλη kot τὸ δυνάμει. Δύναμις pomeni zmožnost, boljše primernost za (Eignung zu); v delavnici prisotni [281] les je v stanju primernosti za določeno »mizo«; toda

značilnosti te primernosti za neko mizo les nima nasploh, temveč samo kot ta izbrani in razrezani za; izbor in razrez, tj. pripravnostni karakter se določa iz »izdelovanja« »tega, kar je treba izdelati«. Izdelovanje pa grško mišljeno in po izvorni imenovalni sili naše nemške besede pomeni: proiz-vajati (*Her-stellen*), postaviti v prisostovovanje kot nekaj, kar naj bo tako in tako izoblikovano (*Aussehendes*), izgotovljeno. Ὑλη je pripravnostno razpoložljivo (*eignungshaft Verfügliche*), kar takó kakor meso in kost pripada nekemu bivajočemu, ki ima v njem izhodiščno razpolaganje s svojo gibljivostjo. Toda šele v postavljenosti v izoblikovanost je bivajoče to, kar kdaj je in kakor je. Tako tedaj Aristoteles more izpeljevati:

»Od tod bi (tedaj) na nek drugačen način φύσις smela biti postavljanje v izoblikovanost za *to* bivajoče, ki ima v njem samem izhodiščno razpolaganje nad gibanostjo. Seveda postavljanje in izoblikovanost nista nič samostojnega; temveč sta rajši vselej na vsakokratnem bivajočem samo izkazljiva v nagovoritvi. Toda *to*, *kar* ima obstanek iz tega sem (iz razpoložljivega in iz postavitve), sicer ni φύσις sama, pač pa je to bivajoče od φύσις sem, kakor npr. človek.« (193b3–6)

Ti stavki ne dajejo zgolj povzetka poslej dokazane trditev, da je φύσις treba nagovarjati po *dveh* načinih. Veliko bolj pomemben je poudarek na odločujoči misli, da je na ta način dvojno nagovorjena φύσις neke vrste *biti* in ne neko bivajoče. Zaradi tega Aristoteles ponovno zaostri: izoblikovanost in postavitev v izgled ne smeta biti vzeta platonistično kakor nekaj za sebe stoječega ob strani, temveč kot bit, v kateri vselej stoji oposameznjeno bivajoče, npr. ta človek tukaj. To oposameznjeno bivajoče je sicer *po* ὕλη in *po* μορφή, toda ravno zaradi tega ono samo *ni*, kakor ta dva v njuni bistvenostni skupni pripadnosti, *neke vrste biti*, namreč φύσις, temveč neko bivajoče. Drugače obrnjeno: zdaj postane jasno, koliko Aristo-[282]telovo razločevanje ὕλη – μορφή, ni zgolj drug obrazec za Antifonovo ἄρρῦθμιστον – ὄυθμός; kajti v namenu, da bi določila φύσις, ta razločevanja vselej imenujejo samo neko bivajoče, namreč nekaj stalnega za razliko od nekega nestalnega; ne sežejo pa do φύσις in še manj pojmujejo φύσις kot bit, tj. kot to, v čemer obstaja stanovitnost, v-sebi-stati τὰ φύσει ὄντα. Ta bit je dosegljiva samo ob vodilni niti λόγος-a. Nagovoritev pa kot prvo kaže izoblikovanost in postavljenost vanjo, iz katere se potem to, kar je imenovano ὕλη, določa kot to, kar je pripravno. S tem pa je obenem že odločenega nekaj nadaljnjega, kar izsili naslednji korak izkazovanja φύσις kot μορφή. Čeprav sicer oba ὕλη in μορφή tvorita bistvo φύσις, pa si nista uravnovešeno v ravnotežju, marveč ima μορφή *prednost*.

V tem se izraža, da izvršena *pot* dokaza dviga dokazno *nalogo* na neko višjo stopnjo. In Aristoteles ne okleva, da tega ne bi takoj izrekel.

»Toda celo *bolj* je le-ta (namreč μορφή kot postavljanje v izgled) φύσις kakor pa to, kar je pripravno. Vsaka oposameznjena stvar je namreč tedaj nagovorjena /kot samolastno bivajoče/, kadar je na način sebe-imeti-na-vrhu prej, kakor če je (samo) v primernosti za ...« (193b6–8)

Zakaj torej μορφή ni samo prav tako φύσις kakor ὕλη, temveč je »*bolj*« φύσις? Ker *tedaj* nekaj nagovorimo kot samolastno bivajoče, če je na način ἐντελέχεια. Potemtakem mora μορφή nekako nekje v sebi nositi karakter ἐντελέχεια. Koliko je to točno, Aristoteles na tem mestu ne obravnava. Prav tako tudi ne pojasnjuje, kaj ἐντελέχεια pomeni. To ime, ki ga je skoval Aristoteles sam, je temeljna beseda njegovega mišljenja in vsebuje tisto vedenje o biti, v katerem se grška filozofija dopolni. Beseda ἐντελέχεια obsega tisti temeljni pojem zahodnoevropske metafizike, na katerega pretolmačenju je najostreje mogoče oceniti oddaljitev kasneje nastale metafizike od začetnega grškega mišljenja [283] oziroma ta oddaljitev celo mora biti uvidena. Najprej seveda ostaja nejasno, zakaj je tukaj ἐντελέχεια vpeljana, da bi utemeljevali, da in koliko je μορφή μᾶλλον φύσις.* Samo eno vidimo razločno, da se Aristoteles ponovno sklicuje na λέγειν, na vrsto nagovoritve, da bi prikazal, v čem je ugledana samolastna bit nekega bivajočega. Toda najpoprej nejasna utemeljitev se nam razsvetli, če poprej razjasnimo *to, kar je treba utemeljiti*. Kaj pove nova trditev, ki gre preko dotlejšnjega enakega položaja ὕλη in μορφή, da je da μορφή *bolj* φύσις. Prej smo naleteli na odločujoč stavek: φύσις je οὐσία, neke vrste bivajočnosti, kar pomeni prisostvovanja. Potemtakem stavek, ki ga je treba utemeljiti, zatrjuje: μορφή *bolj* zadošča bistvu bistvu bivajočnosti kakor ὕλη. Še prej je bilo dognano: φύσει ὄντα so κινούμενα, njihova bit je gibanost.

Sedaj kaže doumeti gibanost kot οὐσία, kar pomeni povedati, kaj tedaj gibanost je. Šele tako se razjasni bistvo φύσις kot ἀκίνησεως in šele iz osvetljenega bistva φύσις bo razvidno, zakaj μορφή *bolj* izpolnjuje bistvo οὐσία in je zategadelj *bolj* φύσις.

Kaj je gibanost, namreč kot bit, tj. prisostvovanje gibanega? Aristoteles da odgovor v *Phys. A 1–3*. Bilo bi predrzno, če bi hoteli v nekaj stavkih priversti

* Koliko je oblika *bolj* narava.

pred bistven pogled Aristotelovo tolmačenje gibljivosti, nekaj najtežjega, kar je v zgodovini zahodnoevropske metafizike sploh moralo biti mišljeno. Kljub temu je to treba poskusiti toliko, da moremo ponovno izvesti potek dokaza z ozirom na značilnost μορφή, ki jo ima φύσις. Osnova težavnosti Aristotelove določitve bistva tiči v osupljivi enostavnosti pogleda na bistvo, ki ga mi redko dosežemo, ker komaj še slutimo *grški* pojem biti in ob preišljevanju o grškem izkustvu gibljivosti istočasno pozabljamo odločilno stvar. Ta je v tem, da Grki pojmujejo gibljivost iz mirovanja [284]. Pri tem je treba razločevati med gibljivostjo in gibanjem, enako kakor tudi med mirnostjo in mirovanjem. Gibljivost meni bistvo, iz katerega se določata gibanje in mirovanje. Mirovanje potem velja kot »prenehanje« (παύεσθαι, *Met. Θ 6*, 1048b 26) gibanja. Manjkanje gibanje se da izračunati kot mejni primer gibanja (= 0). Toda ravno mirovanje, ki je tako pojmovano kot različica gibanja, ima kljub tem gibljivost za svoje bistvo. Njegovo najčistejšo razgrnitev je treba iskati tam, kjer mirovanje ne pomeni prenehanje in prekinitve gibanja, temveč kjer se gibljivost zbira v jenjanju in to v-sebi-držanje gibljivosti ne izključuje, temveč jo vključuje, toda ne samo vključuje, temveč gibljivost šele odpira; npr. ὁρᾷ ἄμα καὶ ἑώρακε (prim. n. n. m. b23): »Nekdo vidi in gledajoč je (ravno) istočasno tudi že videl.« Gibanje razgledovanja in pregledovanja je pravzaprav šele najvišja gibljivost v *mirnosti* v sebi zbranega (enostavnega) gledanja. Takšno gledanje je τέλος, konec, v katerem se gibanje razgledovanja šele *ujame* in je bistveno gibljivost. (»Konec« ne kot posledica prenehanja gibanja, temveč začetek gibljivosti kot prestrezajoče držanje gibanja na višini.) Potemtakem gibljivost nekega gibanja obstaja v najvišji meri v tem, da se gibanje stvari v gibanju ujame v svoj vrh, τέλος, in kot tako prestreženo sebe »drži« na vrhuncu: ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια, »držati (imeti)-se-na-vrhu«. Namesto besede ἐντελέχεια, ki jo je Aristoteles sam skoval, uporablja tudi besedo ἐνέργεια. Tu stoji namesto τέλος ἔργον, delo v smislu tega, kar je treba proizvesti in v smislu proizvedenega; delo kot to, kar je v popolnosti nahaja na »koncu«; toda »dokončano« spet ni mišljeno kot »zaključeno«, kakor tudi τέλος ne pomeni sklep, temveč sta τέλος in ἔργον, grško mišljeno, določena preko εἶδος-a in imenujeta vrsto in način, kako se nekaj »končno« nahaja v dokončnem izgledu.

Izhajajoč od *gibljivosti*, dojete kot ἐντελέχεια, moramo sedaj poskusiti gibanje neke stvari v gibanju pojmovati kot neke vrste [284] bit, namreč vrsto biti κινούμενον-a. Opora na nekem primeru more napraviti vodenje bistvenega pogleda bolj zanesljivo. In primer izbiramo na Aristotelov način iz področja

»proizvajanja« izdelanih stvari (die Gemächte), torej iz področja »narejanja« (*Machen*)*, recimo v primeru nastanka neke mize. Tukaj očitno najdemo gibanja. Toda A. ne meni »gibov«, ki jih mizar opravlja, kot sledenje njegovih prijemov, temveč misli pri nastajanju mize ravno gibanje *tega nastajajočega samega in kot takšnega nastajajočega*. Κίνησις je μεταβολή, preobračanje od nečesa v nekaj v taki obliki, da v preobračanju to samo obenem s stvarjo, ki se preobrača, pride do razcveta, tj. na dan. V delavnici razpoložljivi les se preobrbe v določeno mizo. Kateri bitni karakter ima to preobračanje? Kar se spreminja, je pričujoči les, ne katerikoli les nasploh, temveč *ta* prikladni. »Prikladen za« (»Geeignet zu«) pa že pomeni: razrezan glede na dokončno izmero mize, glede na tisto torej, v čemer nastajanje mize, gibanje, pride do svojega *konca*. Spreminjanje pripravnega lesa v mizo je v tem, da prikladnost pripravnega izstopa vidno bolj polno ter se izpolni v izoblikovanosti kot miza in tako pride do obstanka v izdelani, tj. v neskritost postavljeni mizi. V mirovanju tega stanja (v mirovanju na-stale stvari) se nastopajoča lástnost (Eignung) (δύναμις) pripravnega (des Geeigneten)(δυνάμει) zbira in se »drži« (ἔχει) v svojem vrhuncu (τέλος). Zaradi tega A. pravi (*Phys. Γ 1*, 201b4sl.): ἡ τοῦ δύνατοῦ ἢ δύνατον ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κίνησις ἐστίν: »Imeti-se-na-vrhu določene pripravne stvari kot nečesa pripravnega (tj. v njegovi prikladnosti) je očitvidno (bistvo) gibljivosti.«

112

Toda nastajanje je takšno nastajanje, tj. κίνησις v ožjem smislu nečesa, kar je razločeno od mirovanja, samo kolikor pripravna stvar svoje prikladnosti *še ni* prignala do konca, je ἀ-τελής; biti-na-delu še ni biti na njegovem koncu; potemtakem pravi A. (*Phys. Γ 1*, 201b 4sl.): ἡ κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀ-τελής δέ: »Gibanje se sicer kaže [286] kot nekaj takega kakor biti-na-delu (das Im-Werk-Stehen), vendar kot nekaj, kar še ni prišlo do svojega vrha«.

Imeti-se-na-vrhu (Das sich-im-Ende-Haben)(ἐντελέχεια) pa je zdaj zaradi tega bistvo gibljivosti (tj. *bit* stvari v gibanju), ker ta mirnost najčistejše zadošča bistvu οὐσία, v sebi stoječem prisostvovanju v izoblikovanosti. A. pove to na svoj način z enim stavkom, ki ga povzemamo iz razprave, ki posebej obravnava ἐντελέχεια (*Met. Θ 8*, 1049b 5): φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστίν: »Očitvidno je biti-na-delu prej kot prikladnost za ...« Če prevedemo ta stavek, v katerem Aristotelovo in tj. obenem grško mišljenje doseže svoj višek,

* Različica: tvorjenja.

na navaden način, tedaj se glasi: »Očitno je dejanskost prej kot možnost.« Ἐνέργεια, biti-na-delu v smislu prisostvovanja v izoblikovanosti, so Rimljani prevedli z *actus*, in s tem je bil grški svet na mah zasut; iz *actus*, *agere*, 'delovati' je nastala *actualitas* – »dejanskost«. Iz δύναμις postane *potentia*, zmožnost in možnost, ki jo nekaj ima. Izjava: »očitno je dejanskost prej kot možnost,« se tedaj vidno kaže kot zmota, kajti nasprotje je bolj razvidno: da je nekaj »dejansko« in če naj bi nekaj moglo res biti »dejansko«, mora vendarle poprej biti možno. Torej je možnost vendarle prej kot dejanskost. Toda če tako mislimo, ne mislimo niti aristotelsko niti sploh grško. Δύναμις sicer imenuje tudi zmožnost, saj velja celo kot ime za »silo«; ampak kadar Aristoteles uporablja δύναμις kot nasprotni pojem k ἐντελέχεια in ἐνέργεια, tedaj jemlje to besedo (podobno kakor κατηγορία in οὐσία) kot miselno imenovanje nekega bistvenega temeljnega pojma, v katerem je mišljena bivajočnost, οὐσία. Δύναμις smo že prevedli z *dobrost (Eignung)* in pripravnost za ...; ampak tudi tako še naprej obstaja nevarnost, da ne mislimo dovolj grško in da se odvezemo naporu, da si pripravno za ... pojasnimo kot tisti način prihajanja v izoblikovanost, ki se drži še nazaj in na sebi, [287] v čemer pa se primernost izpolnjuje. Δύναμις je način prisostvovanja; toda ἐνέργεια (ἐντελέχεια), pravi Aristoteles, je πρότερον, »prej«, kot δύναμις; namreč »prej« z ozirom na οὐσία (prim.: *Metaph. Θ 8*, 1049b10,11). Ἐνέργεια izpolnjuje bistvo čistega prisostvovanja izvirnejše, kolikor pove: imeti-se-na-delu-in-koncu, kar je vsakršno »še ne« primernosti za ... pustilo za seboj, celo boljše, ravno tudi *njo* privedlo *naprej* v izpolnitev do-»vršene« izoblikovanosti. Navedeno Aristotelovo načelo o razmerju razvrstitve ἐντελέχεια in ἐνέργεια moremo na kratko zajeti tudi tako: ἐντελέχεια je bolj οὐσία kakor δύναμις; prva izpolnjuje bistvo v sebi stoječega prisostvovanja bolj bistveno kot slednja.

V *Fiziki*, na mestu *B 1*, 193b6-8, pravi Aristoteles:

»Toda celo *bolj* je ta (namreč μορφή) φύσις kakor pa ὕλη. Vsaka oposameznjena stvar je namreč tedaj nagovorjena /kot samolastno bivajoče /, kadar »je« na način sebe-imeti-v koncu«, prej kakor če je (samo) v primernosti za ...«

Ostalo pa je nejasno, koliko naj bo stranski stavek utemeljitev za trditev, da μορφή ni samo kot drugi τρόπος izenačena s ὕλη, temveč da je *bolj* φύσις kot slednja. Μορφή je postavljanje v izoblikovanost, tj. ravno κίνησις sama, preobračanje primernega kot preboj pripravnosti. Bistvo κίνησις-a pa je ἐντελέχεια, ki s svoje strani izvirnejše, bolj izpolnjuje bistvenost οὐσί-je kot pa

δύναμις. Določitev bistva φύσις-a je pod vodilnim stavkom: φύσις je neke vrste οὐσία; torej je μορφή, ker je v bistvu ἐντελέχεια, tj. bolj οὐσία, tudi v sebi μᾶλλον φύσις; postavljanje v izoblikovanost bolj izpolnjuje bistvo φύσις, tj. bistvo biti za κινούμενον καθ' αὐτό.

Pravi uvid v zvrst prednosti μορφή pred ὕλη pa nam je zdaj potreben predvsem zaradi tega, ker se s to prednostjo μορφή-ja istočasno še razločneje razkrije njeno lastno bistvo. To pa pomeni: neizogibna je postala nova stopnja v nalogi, da doumemo φύσις kot μορφή. Zaradi tega moramo pred našim korakom k naslednjemu koraku imeti jasno [288] pred očmi to, kar smo ugledali na prejšnji stopnji. Μορφή ni bolj φύσις, ker denimo kot »forma« gnete in ima pod seboj neko »snov«, temveč kot postavljanje v izgled prekaša to, kar je razpoložljivo (ὕλη), ker je prisostvovanje primernosti prikladnega in je s tem glede prisostovanja izvirnejša. Toda po katerem vidiku s tem istočasno prihaja še bolj neprikrito na svetlo bistvo μορφή-ja? Naslednji stavek uvrsti ta vidik:

»Poleg tega vendar nastaja nek človek iz določenega človeka, ne nastaja pa posteljnjak iz določenega posteljnjaka.« (193b8–9)

114

Ali je ta stavek več kot obče mesto, ki nič ne pove? Vsekakor, kajti že način prehoda žti – »poleg tega« – nakazuje odnos do poprejšnjega, istočasno pa nakazuje neko »stopnjevanje«. Ἔτι γίνεται – mi bi morali prevajati bolj udarjeno: »Poleg tega gre v menjenem področju za nastanek (γένεσις), in ta je pri človeku in posteljnjaku, tj. pri φύσει ὄντα in ποιούμενα, pri 'rastju' in 'narejenih stvareh' različen.« (Človek je tukaj vzeti samo kot ζῶον, »živo bitje«, tukaj, kjer gre za γένεσις.) Drugače obrnjeno: μορφή kot postavljanje v izgled (Aussehen) je *še le sedaj izrecno* pojmovano kot γένεσις. Toda γένεσις je *tista vrsta* gibljivosti, ki jo je A. pri uvodni označitvi κίνησις kot μεταβολή preko naštevanja vrst gibanja ravno izpustil, ker je zanjo pridržano, da začrtuje bistvo φύσις kot μορφή.

Druga drugi sta nasprotipostavljeni dve vrsti nastajanja. Imamo pa dovolj povoda, da iz zaostrene razlike obeh razberemo bistvo na-stanka; kajti tisti odločujoči karakter μορφή kot gibljivosti, ki je ἐντελέχεια, je bil vendarle postavljen na ogled z ozirom na nastanek neke mize. Vendar pa smo nevedoma ob enem to, kar je bilo povedanega o nastanku neke narejene stvari, prenesli na μορφή same φύσις. Ali pa ni tako φύσις *napačno pretolmačena* v neko samo sebe izdelujočo narejeno stvar? Ali pa v tem sploh ni [289] napačnega tol-

mačenja, temveč je to edino možno tolmačenje φύσις kot neke vrste τέχνη? Tako se skorajda prikazuje, ker novoveška metafizika, v veličastni razdelavi npr. pri Kantu, »naravo« pojmuje kot neko »tehniko«, tako da ta bistvo narave sestavljajoča »tehnika« podeljuje metafizični temelj za možnost ali celo nujnost, da naravo osvajamo in obvladujemo s strojno tehniko. Kakršne koli že morejo biti okoliščine v zvezi s tem, navidezno vse preveč samoumeven Aristotelov stavek o različnem nastajanju človeka in posteljnjava sili k neki odločilni osmislitvi, v kateri se zdaj mora nasploh razbistriti, katera vloga pripada razdvojitvi rastja nasproti narejenim stvarem, ki je bila vržena v igro takoj na začetku poglavja in ki prežema vse obravnave.

Ali torej že A. razume φύσει ὄντα kot same sebe izdelujoče narejene stvari, če rastje vedno znova označuje iz ustrežanja do narejenih stvari? Ne; pač pa nasprotno A. pojmuje φύσις kot vzpostavljanje-same-sebe (das Sich-selbst-Herstellen).^{*} Toda ali ni to eno in isto – »vzpostavljanje« in izdelovanje? Za nas da, dokler se brez misli podimo okrog v oguljenih predstavah in ne obdržimo tega, kar je že nakazano. Kako pa je, če najdemo pot nazaj v področje grško razumljene biti? Tedaj se kaže: izdelovanje (*Machen*), ποιήσις, je ena vrsta vzpostavljanja, »rast« (vračanje-v-sebe, vznikanje-iz-sebe), φύσις, je neka druga vrsta. »Vz-postavljanje« (*Her-stellen*) tedaj tukaj ne more pomeniti »izdelovanje«, temveč: postavljati v neskrto področje izoblikovanosti, pustiti prisostvovati, prisostvovanje. Izhajajoč od tako pojmovanega proiz-iz-vajanja se šele določa bistvo na-stanka in njegovih različnih vrst. Namesto nastanek (*Ent-stehung*) bi morali reči od-stavitev (*Ent-stellung*), kar ne bi smelo imenovati izmaličenja, temveč: iz določene izoblikovanosti od-vzeti izgled, v kate-rega je (določeno vsakokratno) proiz-vedeno postavljeno in tako *je*. Vendar pa zdaj obstajajo različne vrste takšnega odstavljanja. Nastajajoča stvar (miza) more biti povzeta iz določenega izgleda (kakor miza) in v neko takšno izoblikovanost po-stavljena, ne da bi tista izoblikovanost, iz [290] katere je izdelano od-šlo, sama prevzemala stavljanje (Stellen) v izoblikovanost. Tisti izgled (εἶδος)^{**} miza ostaja samo παράδειγμα, nekaj takšnega, kar se pri tem sicer kaže, toda tudi *le* kaže in potemtakem ravno terja nekaj drugega, kar nekaj pripravnega (les) kot tisto prikladno za tako-izgledati (So-Aussehen), šele postavlja v to izoblikovanost. Ko se izgled zadovolji s kazanjem sebe in kažoč-sebe pri tem določeno spoznati se na samó vodi, igra zraven,^{***} v njegovem

* Različica: proizvajanje same sebe.

** Različica: lice, obraz, vrsta.

*** beiher spielt: napeljuje k.

proizvajanju, toda tega proizvodjanja ne *izvršuje*, tedaj je proizvodjanje neko *izdelovanje*.

Kazati-sebe je že neke vrste prisostvovanja in vendar ne edina vrsta. Izgled pa *se* more tudi, ne da bi se *posebej* kazal kot παράδειγμα, tj. v in za neko τέχνη, stavljati kot to, kar stavljanje prevzame v njega samega; izoblikovanost se sama stavlja; tukaj je postavitev nekega izgleda; in ko se tako stavlja, se stavlja v njega samega, tj. sam vzpostavlja neko tako-izgledajoče (*ein So-Aussehendes*) – μορφή kot φύσις. In zlahka vidimo, da ζῷον (žival) ne »naredi« samega sebe in sebi enaka bitja, ker njen izgled nikoli ni zgolj mera in zgled, *po katerega meri* se iz nečesa razpoložljivega nekaj proizvaja, temveč je izgled pri-sostvujoče (*das An-wesende*) samo, je sebe-stavljajoče izgledovanje (*das sich-stellende Aussehen*), ki si najprej vselej dostavlja razpoložljivo ter ga kot nekaj prikladnega stavlja v primernost. V γένεσις kot postavljanju je proizvodjanje vseskozi prisostvovanje izgleda samega brez zraven prihajajočega doprinašanja in priskakovanja na pomoč, kar ravno zaznamuje vsako »narejanje«. Sebe-samega-proizvajajoče v smislu postavljanja ne potrebuje šele umetnega dela; če bi to potrebovalo, tedaj bi to pomenilo, da se kaka žival ne bi mogla razmnoževati, ne da bi obvladovala svojo lastno zoologijo. S tem se naznanja, da μορφή ni samo bolj φύσις kot ὕλη, temveč je to celo edina in povsem. In ravno to hoče ona navidezno znana resnica dvigniti v vedenje. Toda brž ko φύσις v taki podobi kot γένεσις pride v pogled, terja njena gibljivost neko določitev, ki se v nobenem oziru več ne izmika njeni edinstvenosti. Zaradi tega je že potreben nadaljnji korak:

116

[291] »Vrhu tega pa ni φύσις, ki je nagovorjena kot od-stavitev v na-stan, (nič manjšega kot) pot k φύσις. (In to) namreč nikakor ni kakor zdravniška obravnava nagovorjeno kot pot recimo k zdravniški umetnosti, temveč k zdravju; kajti sicer izhaja zdravniška obdelava nujno od zdravniške umetnosti, vendar nima usmeritve na njo (kot svoj konec); toda tudi v takem (kakor zdravniška obdelava do zdravja) razmerju ni φύσις do φύσις, temveč gre to, kar biva od φύσις sem in je na njen način bivajoče, od nečesa proč k nečemu ven, kolikor je določeno od φύσις (v gibljivosti tega poteka). Toda 'proti čemu' ven pa sedaj to gre po meri φύσις? Ne k 'iz česa' (se vsakokrat odbere), temveč k tistemu, kot kar vsakokrat nastane.« (193b 12–18)

Φύσις, ki je bila v prejšnjem stavku naznačena kot γένεσις, je sedaj pojmovana preko določitve ὁδός. Ὀδός takoj prevajamo s potjo in pri tem mislimo na dolžino, ki se nahaja med začetkom in ciljem. Toda pot-nost (*das Weghafte*)

poti je treba iskati še v drugem vidiku: neka pot *pelje* skozi neko področje, odpira samo sebe in odpira to področje. Pot je tedaj toliko kakor hod od nečesa stran proti nečemu, je pot kot *biti-na-poti*.

Če naj bo karakter γένεσις poblizje določen, tedaj to pomeni: gibljivost te vrste gibanja se mora razjasniti. Gibljivost gibanja je ἐνέργεια ἀτελής – biti-nadelu, ki še ni prišlo do svojega konca. Glede na prejšnje pa ἔργον ne pomeni narejene stvari in delo, temveč to, kar je treba proizvesti, to kar je treba prignati v prisostvovanje. Ἐνέργεια ἀτελής je v sebi že nekaj, kar je na poti, kar kot takšno na način poti izpostavlja ravno to, kar je treba proizvesti. Biti-na-poti (das Unterwegs) je pri φύσις μορφή (postavitev, Gestellung). V prejšnjem stavku je bilo tudi že naznačeno, od kod je μορφή kot postavitev na poti, kolikor se v njej ravno postavlja izoblikovanost samega φύσει ὄν. Nedoločen je ostal kam hoje, natančneje z njeno določitvijo nastopajoča označitev ὁδός,

[292] Φύσις je ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν – neko biti-na-poti sebe-postavljaajočega k njemu samemu kot tistemu, ki naj bo proizvedeno, in to tako, da je postavitev sama docela vrste sebe-postavljaajočega in tega, kar naj se proizvede. Kaj se nahaja bliže kakor mnenje, da je zdaj φύσις vendarle neke vrste narejanja-samega-sebe, torej neka τέχνη, samo da ima sedaj ravno konec tega izdelovanja karakter φύσις-a? In neko takšno τέχνη vendar poznamo; ἰατρική zdravilstvo ima za τέλος ὑγεία, določeno stanje, ki je po meri φύσις-a; ἰατρική je ὁδός εἰς φύσιν. Toda v taistem trenutku, ko se zdi, da se utirja ustrežanje φύσις do ἰατρική, se izda bistvenostna drugovrstnost med tema dvema načinoma, da bi nekaj, kar je φύσει ὄν, privedli do nastanka. Kajti ἰατρική kot ὁδός εἰς φύσιν vendarle ostaja ravno na poti *do* nečesa takšnega, kar *ni* ἰατρική, kar ni ona sama, tj. kar ni τέχνη. Ἰατρική bi morala biti ὁδός εἰς ἰατρική, da bi sploh mogla ustrezati φύσις-u; če pa bi bila to, ne bi bila več ἰατρική, ker ima zdravilstvo svoj vrh ravno v biti zdravja in samo tukaj; celo če nek zdravnik opravlja zdravniške ukrepe, da bi dosegel najvišje stanje τέχνη, tedaj se to spet dogaja samo, da bi šele prav dosegel τέλος, ozdravitev, seveda ob predpostavki, da je zdravnik zdravnik in ne »poslovnež« in *routinier*.

Ponoven poskus, da bi bistvo φύσις-a osvetlili preko skladnosti s τέχνη, ravno zdaj propada v vsaki smeri, ki se jo le da misliti. To pa pomeni: bistvo φύσις-a moramo doumeti docela iz nje same in iz osupljivosti φύσις-a kot ὁδός φύσεως εἰς φύσιν ne smemo pokvariti s prehitrimi vzporednicami in pojasnitvami.

Tudi če se odpovemu temu, da bi si lastili vzporednico s τέχνη, pa se sedaj vsekakor vsiljuje zadnje zapeljivo »pojasnilo«. Kot φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν je φύσις tedaj ravno stalno kroženje sama v sebi. Ampak ravno to ni točno; kot *na poti* k φύσις-u φύσις ravno ni padec nazaj na vsakokratno, od koder prihaja. To, kar je odločilno, se nikoli ne postavlja nazaj v to, od koder [293] odhaja, in to ravno zategadelj, ker je bistvo nastanka postavitev v izoblikovanost. Kolikor postavljanje pusti prisostvovati sebe postavljajočo izoblikovanost, izoblikovanost pa vsakokrat prisostvuje v nekem oposameznjenem določenem tem bivajočem, ki ima takšen izgled, mora biti to, kamor nastanek postavlja obraz, ravno neka druga vsakokratna stvar kot tisto, od koder.

Gotovo je φύσεως ὁδὸς εἰς ἰφύσιν določen način prihajanja v prisostvovanje, v katerem od kod in kam in kako prisostvovanja ostajajo eno in isto. Φύσις je hod kot vz-hod k vznikanju in tako vsekakor neka zahod-*nazaj*-v-sebe, do *sebe*, kar ostaja vznikanje. Samò prostorska podoba kroženja bistvenostno ne zadošča, ker ta v sebe vračajoči vzhod ravno pusti vznikati takšno bit, od katere, h kateri je vzhod vselej na poti.

118 Temu bistvu φύσις kot κίνησις zadošča edino gibljivost, ki ima vrsto μορφή. Zategadelj se zdaj odločilni stavek, proti kateremu se je ravnalo celotno opazovanje bistva, jedrnato tako:

»Tedaj je torej ona, postavljanje v izoblikovanost (*Gestellung in das Aussehen*), φύσις.« (193b 18)

V postavljanje (*Gestellung*) kot ἐνέργεια ἀτελής za γένεσις prisostvuje edino εἶδος, izgled kot »od koder« se začenja »na poti«, kot njegov od kod in kot njegov kako. Torej μορφή ni denimo samo »bolj« φύσις kot ὕλη in še manj more biti obraz z njo *samo izenačen*, tako bi tedaj imeli opravka z dvema enakovrednima τρόποι bistvenega določila φύσις in bi Antifonov nauk mogel biti poleg Aristotelovega enako upravičen. Antifonov nauk pa zdaj preko stavka »μορφή in ona edina izpolnjuje bistvo φύσις« doživi svojo najostrejšo zavrnitev. Toda v premostitvi k svojemu lastnemu tolmačenju (193a28: ἔνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἢ φύσις λέγεται) Aristoteles vendarle prevzame Antifonov nauk. Kako gre to skupaj s sedaj doseženim stavkom, ki pusti veljati le *enemu samemu* τρόπος-u? Da bi to dojeli, je treba vedeti, koliko [294] tisti prevzem kljub temu vsebuje najostrejšo zavrnitev. Njena najzlobnejša oblika se namreč ne dogaja tam, kjer je ovrženo surovo odklonjeno in samo odloženo,

temveč je nasprotno prevzeto in usmerjeno v neki bistven in utemeljen sklop, prevzeto in usmerjeno kajpak kot nebstvenost, ki nujno spada k bistvu. Da pa sta sploh možna dva τρόποι tolmačenja φύσις z ozirom na μορφή in ὕλη in da je posledično možno napačno razumevanje ὕλη v smislu nekega tolmačenja same ὕλη kot stalno navzočega neurejenega, vse to mora imeti svoj temelj v bistvu φύσις, tj. torej sedaj v sami μορφή. Na ta temelj Aristoteles opozarja v sledečem stavku, s katerim tolmačenje φύσις dobi svoj zaključek.

»Toda umestitev (*Gestellung*) v izoblikovanost in tj. torej tudi φύσις je nagovorjena dvojno; kajti tudi »oropanje« je nekaj takšnega kakor izgled.« (193b18-20)

Temelj za možnost, da φύσις načnemo v dveh smereh gledanja in jo nagovorimo na dva način, se nahaja v tem, da je μορφή v sebi in s tem bistvo φύσις samo dvojno. Stavek o dvojnem bistvu φύσις je utemeljen z dodano opombo: ... »kajti tudi 'oropanje' je nekaj takšnega kakor izgled.«

V tem poglavju je στέρησις vpeljana kot beseda, pojem in »stvar« enako neposredno kakor poprej ἐντελέχεια, domnevno zato, ker ima v Aristotelovem mišljenju isti odločilni pomen kakor ἐντελέχεια. (O στέρησις prim. *Phys. A, 7 in 8*, kjer kajpak tudi ni razjasnjena.)

119

Za tolmačenje zadnjega odstavka tolmačenja φύσις je treba odgovoriti na sledeča štiri vprašanja.

1. Kaj pomeni στέρησις?

2. V kakšnem odnosu je στέρησις do μορφή, tako da od nje more postati vidno tudi njeno dvostransko bistvo?

[294] 3. V katerem smislu je tedaj bistvo φύσις dvostransko?

4. Kaj izhaja iz dvostranosti φύσις za njeno dokončno bistveno določitev?

Ad 1. Στέρησις dobesedno prevedeno pomeni »oropnost«; vendar nam to ne pomaga daleč; nasprotno, pomen besede nam more prej zapreti pot do razumevanja stvari, če nismo – kakor vedno v takšnih primerih – že poprej vedoč domači na stvarnem področju, v katerega beseda imenuje govori. To področje nam je označeno s podatkom, da je στέρησις tudi nekaj takšnega kakor εἶδος.

Toda mi vemo, da εἶδος, in sicer εἶδος κατὰ τὸν λόγον, označuje morfofē, ta pa izpolnjuje bistvo φύσις kot οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, tj. φύσις kot κίνησις. Bistvo κίνησις je ἐντελέχεια. To zadošča, da bi spoznali, da bomo mogli bistvo στέρησις zadostno pojmovati samo v področju in na temelju *grškega* tolmačenja *biti*.

Στέρησις so Rimljani prevedli s *privatio*; ta velja kot neke vrste *negatio*. Zanikanje pa se da dojeti kot neke vrste *izrekanja* ne. Tako στέρησις spada v področje »pripovedovanja« in »nagovarjanja«, κατηγορία v prej zaznamovanem *pred-terminološkem* smislu.

Zdi se, da celo Aristoteles pojmuje στέρησις kot neke vrste izrekanja. To naj dokaže eno mesto, ki je istočasno primerno, da osvetli tisti stavek *Fizike*, o katerem govorimo, in vrhu tega doprinese primer določene στέρησις. V razpravi Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A 3, 318b 16sl.) pravi Aristoteles: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἢ δὲ ψυχρότης στέρησις: »'Toplo' je nekaj takšnega kakor nagovoritev, in to pomeni ravno samolastno izgled, 'hladnost' pa je στέρησις.« Tukaj sta »toplo« in »hladno« postavljena drug nasproti drugemu kot κατηγορία τις in στέρησις; toda še naprej je treba dobro upoštevati: A. pravi κατηγορία τις⁹ »toplo« je nagovoritev samo na določen način, namreč toplo v ...; tj. govoriti-»toplo« [296] je neka pri-poved (*Zusage*);* ustrežajoč je στέρησις na določen način od-poved; toda koliko je »hladno« neka od-poved?

120

Kadar pravimo: »Voda je mrzla«, vendar bivajočemu nekaj *do-povemo*; gotovo, a to tako, da pri tem vodi, namreč v samem tem, čemur dopovedujemo, *od-povedujemo* toploto. V osnovi pa pri razločku toplo in hladno ne gre za razločevanje pritrjevanja in odrekovanja (Absagen), temveč za neko takšno stvar, ki je po meri svojega εἶδος-a *dopovedljiva* in *odpovedna* (*absäglich*). In od tod se stavek, ki naj na koncu poglavja utemelji dvostransko bistvo μορφή, in s tem φύσις z opozorilom na στέρησις, glasi: καὶ γὰρ ἢ στέρησις εἰδός πῶς ἔστιν: »Kajti tudi 'oropanost', tj. od-poved je nekako izgled.«

V mrzloti se kaže nekaj, prisostvuje nekaj, kar zaradi tega »čutimo«; v začu-

⁹ »Kategorija« pa se da razumeti tudi kot razodevanje, prim. »Žar evropske modrosti«, v: Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, str. xxxi isl.

* Ali: pri-trditev.

* Ali: *od-vzetje*.

tenem, ki prisostvuje, pa obenem nekaj odsostvuje, sicer tako, da ravno s pomočjo odsostvovanja tako prisostvujejoče posebej čutimo. V στέρησις, v »oropanosti«, gre za jemanje-*proč** na način od-rekovanja; στέρησις gotovo meni neki »stran« (»weg«), toda najprej in vselej to, da nekaj od-pade, daje nekaj od-šlo, da nekaj iz-ostaja, je od-sotno. Pomislimo, da οὐσία pomeni bivajočnost: prisostvovanje, tedaj ni potrebna nikakršna dolgovezno obravnavanje več, da bi dognali, kam spada στέρησις kot odsostvovanje (Abwesenung).

In vendar prihajamo ravno sedaj na neko nevarno točko zapopadanja; mogli bi si stvarno stanje olajšati in vzeti στέρησις (odsostvovanje) za golo nasprotje prisostvovanja. Ampak στέρησις ravno ni kar enostavno odsotnost (Abwesenheit), temveč je στέρησις kot odsostvovanje ravno στέρησις za prisostvovanje. Kaj je ona tedaj? (prim. Arist. *Metaph. A 22*, 1022b22sl.) Mi danes pravimo npr.: »Dvokolesa ni nikjer (*weg*)« in pri tem ne menimo samo, da je proč, temveč hočemo reči: kolo manjka. Kadar nekaj manjka, tedaj je *manjkajoče* sicer proč, toda ta *proč* sam, manjkanje nas ravno spravi pokonci in nas zategadelj vznemiri, kar vsako »manjkanje« more storiti samo, če je ono samo »tu«, tj. *je*, tj. tvori neko bit. Στέρησις kot odsostvovanje ni enostavno odsotnost, temveč [297] *prisostvovanje*, tisto namreč, v katerem ravno prisostvuje *ne-prisostvovanje* – ne pa recimo odsostvujejoče. Στέρησις je εἶδος, toda εἶδος πῶς – določen nekako izoblikovan izgled in prisostvovati (Anwesen). Današnji misleci smo vse preveč nagnjeni, da kaj takšnega kakor je *ne-prisostvujejoče* prisostvovanje razkrojimo v zlahka opravljeno dialektično pojmovno igro, namesto da bi zadržali njegovo osupljivost; kajti v στέρησις se zagrinja bistvo φύσις. Da bi to videli, je najprej treba odgovoriti na drugo vprašanje.

Ad 2. V kakšnem odnosu je στέρησις do μορφή? Postavitev v izgled je κίνησις, tj. preobrat od nečesa v nekaj, a takšno preobračanje je v sebi določeno »prebijanje« (»Ausschlagen«). Če vino postane kislo in postane vinski kis, tedaj ne postane nič. Mi sicer pravimo: stvar je kis in hočemo naznačiti, da iz nje ni nastalo »nič«, namreč ni nastalo to, kar je bilo pričakovano. V »kisu« se nahaja izostajanje, *ne-prisostvovanje* vina. Μορφή kot γένεσις je ὁδός, biti na poti od nekega »še ne« k »ne več«. Postavljanje v izgled pusti stalno tako prisostvovati, da istočasno v prisostvovanju prisostvuje odsostvovanje. S tem da se cvet »razpre« (φύει), odpadejo brstični listi; plod pride na dan, medtem ko razcvet izgine. Postavitev v izoblikovanost, μορφή ima karakter στέρησις- a in to sedaj pove: μορφή je φύσις, v *sebi dvostranska*, je prisostvovanje odsostvovanja. In s tem je že dobilo svoj odgovor tretje vprašanje.

Ad 3. V kakšnem smislu je bistvo φύσις dvostransko? Kot φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν je φύσις neke vrste ἐνέργεια, tj. neke vrste οὐσία, in sicer proizvajanje sebe – iz sebe sem, proti sebi. Vendar pa je v bistvenostnem »biti-na-poti« neko vselej vzpostavljeno (ne denimo narejeno), npr. cvet preko ploda, *od-*stavljeno. Toda v tem *od-*stavljanju (*Weg-*stellen) se postavljanje v izgled, φύσις, ne opušča; nasprotno: kot plod se rast vrača v svoje seme, ki po svojem bistvu ni nič drugega kot vznikanje v izoblikovanost, ὁδὸς φύσεως εἰς φύσιν. Vsako živeče bitje začne s svojim življenjem tudi že umirati in obratno: umiranje je še neko življenje [298], saj samó to, kar je živeče, zmore umirati; umiranje *more* biti celo najvišji »akt« življenja. Φύσις je sebe vzpostavljaajoče odstavljanje (*sich herstellende Wegstellen*) nje same, in zategadelj spada k njej neko edinstveno sebi-dostavljanje takšnega, kar preko nje šele iz nečesa razpoložljivega, npr. vode, svetlobe, zraka, postane nekaj samo njej lastnega, npr. postane hrana in tako sok in kost. To prikladno moremo za sebe jemati kot pripravno in to pripravno opazovati kot snov in φύσις kot »presnavljanje«. Snov moremo nadalje zvajati nazaj na to, kar je v njej vseskozi pričujoče, in to moremo vzeti kot stalno in najbolj stanovitno in tako v določenem smislu najbolj bivajoče in to nagovoriti kot φύσις. Tako gledano φύσις nudi dvojno možnost nagovoritve po snovi in formi. Ta podvojena nagovoritev ima svoj temelj v tistem izvornem dvostranskem bistvu φύσις, natančneje v določenem napačnem pretolmačenju δυνάμει ὄν, prikladnega, v zgolj pripravno in pričujoče. Antifonov nauk in njegovo do sedanjega trenutka nikoli pretrgano nasledstvo ujame ravno še skrajno nebstvenost φύσις in ga našopiri za samostalno in edino bistvo, dasi takšna našopirjenost dejansko ostaja bistvo vsega nebstvenega.

122

K 4. Kaj izhaja iz dvojnosti φύσις za njeno dokončno bistveno opredelitev? Odgovor: enostavnost njenega bistva. Če pomislimo na celoto, tedaj imamo sedaj v prijemu (im Begriff) dve določili bistva φύσις. Eno dojamemo φύσις kot ἀρχὴ κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, kot izhodiščno razpolaganje z gibljivostjo neke od nje same sem gibljive stvari. Drugo določilo dojamemo φύσις kot μορφή in to pomeni kot γένεσις in to pomeni κίνησις. Če obe določili mislimo vselej v enem, tedaj gledano od prvega določila φύσις ni nič drugega kakor ἀσχή φύσεως, in to vendar pove tudi druga določitev, po kateri je φύσις φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν; sama φύσις je izhodišče za in razpolaganje s samo seboj. Izhajajoč od druge določitve φύσις je φύσις μορφή ἀρχῆς, postavitev, v kateri izhodišče samega sebe postavlja v razpolaganje in [299] kot razpolaganje s postavljanjem v izoblikovanost. Μορφή je bistvo kot ἀρχή in ἀρχή je bistvo

φύσις kot μορφή, kolikor ima ta svojo edinstvenost ravno v tem, da se εἶδος v njej od sebe in kot takšen privede do prisostvovanja in ne potrebuje kakor v τέχνη še le neke zraven prihajajoče ποιήσις, ki nekaj drugače navzočega, npr. les, še le vzpostavi v izgled »miza«, a takšen proizvod nikoli ni in ne more biti sam iz sebe na poti do neke mize.

Nasprotno pa je φύσις prisostvovanje ne-prisostvovanja narave same, ki je na poti iz same sebe in proti sami sebi. Kot takšno ne-prisostvovanje narava ostaja določeno vračanje-v-sebe, vendar je takšno premikanje samo hod določenega vzhajanja.

Toda tukaj v *Fiziki* Aristoteles pojmuje φύσις kot bivajočnost (οὐσία) določenega posebnega (v sebi obmejenega) področja bivajočega, samoraslih bitij za razliko od narejenih stvari. To bivajoče glede svoje vrste bivanje izhaja ravno od φύσις, o kateri Aristoteles zagadelj pravi: ἔν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις: *eno* deblo biti /med drugimi/ za (večdebelsko) bivajoče je namreč φύσις. To pove Aristoteles v neki razpravi, ki je bila kasneje – ob dokončni ureditvi njegovih spisov preko peripatetične šole – uvrščena med tiste, ki odtlej nosijo naslov μετὰ τὰ φυσικά, takšne, ki sicer spadajo k φυσικά, in vendar ne spadajo zraven. Razprava, ki je sedaj šteta kot knjiga Γ (IV) *Metafizike*, sicer v 3. poglavju podaja navedeno sporočilo o φύσις, ki se pokriva s tem, kar je bilo v razloženem 1. pogl. knjige *Fizike B* postavljeno kot vodilni stavek: φύσις je neke vrste οὐσία. Ampak *taista* razprava *Metafizike* pravi že v svojem prvem poglavju ravno nasprotno: οὐσία (bit bivajočega kot takšnega v celoti) je φύσις τις – nekaj takšnega kakor φύσις. Toda Aristoteles s tem še zdaleč noče reči, da je bistvo biti nasploh pravzaprav neke vrste tista φύσις, ki jo kmalu nato izrecno označuje kot samo *eno* deblo biti poleg drugih [300]. Ravno nasprotno je prej oni komaj prav izgovorjeni stavek, da je οὐσία φύσις τις, *odzven* (*Nachklang*) velikega začetka grške in prvega začetka zahodnoevropske filozofije. V tem začetku je bit kot φύσις mišljena na ta način, da more biti φύσις, ki jo je Aristoteles privedel v bistveni pojem, samo potomka začetne φύσις. In neki prav čisto slaboten in nerazpoznaven odmev one, začetno kot bit bivajočega zasnete φύσις, je še ostal celo *nam*, kadar govorimo o »naravi« stvari, naravi »države« in »naravi« človeka in pri tem ne mislimo na denimo naravne (fizikalne, kemično in biološko mišljene) »podlage«, temveč enostavno *bit in bistvo* bivajočega.

Kako pa naj mislimo začetno mišljeno φύσις? Ali obstajajo še sledi njenega zasnutka v izrekih začetnih mislecev? Dejansko; ne samo sledi, temveč vse,

kar so oni povedali in nam je še slišno, pripoveduje, če imamo pravo uho za to, *samo* ο φύσις. *Posredno* pričanje za to daje medtem in že dolgo vladajoče *ne-bistvo* historičnega tolmačenja začetnega grškega mišljenja kot »filozofije *narave*« v smislu nekakšne »primitivne kemije«. Toda prepustimo ta ne-stvor svojemu lastnemu propadu.

Za zaključek mislimo izrek nekega začetnega misleca, ki neposredno pripoveduje o φύσις in pri tem meni bit bivajočega k. t. v celoti, prim. frgm. 2. Heraklitov fragment 123 (povzet iz Porfirija) se glasi: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Bit ima rada to, da se skriva. Kaj to pove? Ljudje so menili in menijo, da to pove, da je bit težko dostopna in da so potrebni veliki naporji, da bi jo potegnili in njenega skrivališča in ji njeno skrivanje sebe takorekoč izgnali. Toda nujno je nekaj nasprotnega: skrivanje-sebe (das Sichverbergen) spada k posebni ljubezni biti, tj. k temu, v čemer se je njeno bistvo utrdilo. In bistvo biti je, da se razkriva, vznikuje, prihaja na dan v [301] neskrto – φύσις. Samo to, kar se po svojem bistvu *razkriva* in mora razkrivati, more ljubiti to, da se skriva. Samo to, kar je razkrivanje, more biti skrivanje (Verbergung).^{*} Zaradi tega ne gre za to, da bi presegli κρύπτεσθαι φύσις-a in ji ga izrgali, temveč je naša naloga nekaj mnogo težjega, da ji v vsej čistosti bistva pustimo κρύπτεσθαι kot pripadajoče k φύσις.

124

Bit je sebe skrivajoče razkrivanje (das sich verbergende Entbergen) – je φύσις v izvornem smislu. Sebe-razkrivanje je prihajanje v neskrto, in tj. neskrto kot takšno šele oteti (bergen) v bistvo: neskrto se imenuje ἀλήθεια – resnica, kakor mi prevajamo, je začetna in to pomeni, da bistvenostno ni karakter človeškega spoznavanja in izrekanja, resnica tudi prav posebej ni gola vrednota ali »ideja«, po katere uresničitvi naj bi človek stremel – pri tem se prav dobro ne ve zakaj –, temveč resnica kot seberazkrivanje spada k biti sami: φύσις je ἀλήθεια, razkrivanje in zaradi tega κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/Ker je φύσις v smislu *Fizike* neke vrste οὐσία in ker οὐσία v bistvu sama izhaja od začetno zasnovane φύσις, zaradi tega k biti pripada ἀλήθεια in *zategadelj* se kot *en* karakter οὐσία odkrije *prisostovovanje* v odprtem *idéa*-je (Platon) in εἶδος-a κατὰ τὸν λόγον (Aristoteles), *zategadelj* postane za njega bistvo κίνησις *vidno* kot ἐντελέχεια in ἐνέργεια/.

Prevedel Valentin Kalan

^{*} Ali: kritje.

Valentin Kalan

HEIDEGGROVO RAZUMEVANJE φύσις KOT ἄ-λήθεια:

Prevajalska in filozofska opomba

Heideggrova razprava o bistvu in pojmu φύσις narave v Aristotelovi filozofiji je bila prvič objavljena v reviji *Il Pensiero* (zv. III, št. 2 in št. 3, Milano-Varese 1958) kot znamenje priznanja italijanskim filozofom, nato pa kot posebni natis v Biblioteki *Il Pensiero*, v zbirki *Filozofski teksti* 1960. Prvo nemško objavo smo dočakali leta 1967 v *Znamenjih na poti*. Besedila v tej knjigi, ki se v zadnji izdaji začenjajo s *Pripombami k »Psihologiji svetovih nazorov«* *Karla Jaspersa* (1919/21), do predavanja *Kantova teza o biti* (1961). V slovenščino je prevedenih že precej besedil iz te knjige, ki so mnoga posamič izšla že prej. Več besedil je v prevodu Ivana Urbančiča izšlo že kar daljnega leta 1967 v knjigi z naslovom *Izbrane razprave* pri CZ v Ljubljani, in sicer: predavanje *Kaj je metafizika?* z *Uvodom* in *Spremno besedo*, *O bistvu resnice* in *Pismom o »humanizmu«*. Kasneje je T. Hribar prevedel *Kantovo tezo o biti* in *K vprašanju o biti*, D. Komel *Platonov nauk o resnici*, A. T. Komel pa *Fenomenologijo in teologijo*.

125

Znamenja na poti govorijo tem, kako se pot kaže mišljenju, ki je na poti k temu, kar se mišljenju razkriva kot »biti«. Ta pot presenetljivo ne prinaša nič novega, ker pelje »pred najstarejše od starega«. Staro pa pri tem ne smemo vzeti v pomenu obsoletnega, zastarelega, niti kot samo klasičnega, temveč v izvornem pomenu tistega, kar obstaja in daje oporo. Beseda star je izpeljanka

in korena »*st(h)a-«, ki pomeni držati se, postaviti (se pokonci). Sorodne so latinsko *sto*, stare in grško ἵστημι, dor. ἵσταμι. Prvoten pomen besede star je »trdno postavljen, izkušen, čvrst«. Sorodna beseda je »starši«: starš je tisti, ki daje oporo. Staro v izvornem pomenu je seveda vedno izvorno, začetno, ustvarjalno, na podoben način kakor načelo in počelo. Na poti k prebivanju v najstarejšem pa Heidegger ohranja možnost, »da zgodovinskemu izročilu še ostaja ohranjen svoboden prostor za njegov nagovor« (predopomba).

Znano je, da je Heidegger namenjal posebno pozornost tako temeljnim filozofskim besedam kakor tudi filozofski govorici nasploh. Med vzvišenimi besedami, ki ustanavljajo evropsko modrost, se nahaja tudi φύσις. Razumevanju φύσις je Heidegger namenil nemalo pozornosti, ker je grško razumevanje narave dokončno iztrgal iz stereotipov fizikalnih in prirodnofilozofskih interpretacij, ki so kljub Nietzschejevemu tolmačenju grštva in kljub zaslužnemu Dielsu prevladali v tolmačenju zgodnjegrške misli. Tukaj prevedeno besedilo je nastalo iz seminarja v I. trimeslju 1940 z naslovom »O Φύσις pri Aristotelesu«, ki bo v prvi verziji objavljeno v 76. zvezku *Celokupne izdaje* z naslovom *K metafiziki – Novoveška znanost – Tehnika*.¹

126 Kakor je znano, je Heidegger svoje uvide pogosto razvijal v zglednih seminarjih (*séminaire modèle*). Aristotelova *Fizika* spada med tista dela grške filozofije, ki jim je Heidegger namenjal posebno pozornost, saj ji je poleg seminarja, iz katerega je izšel tu prevedeni tekst, namenil še nekaj drugih seminarjev.²

V nadaljnjem bomo izpostavili nekaj osnovnih uvidov, ki jih Heidegger priključuje z neprevedeno besedo φύσις. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις, Aristoteles Physik B, 1*.

Heidegger je vzpostavil razumevanje φύσις kot biti in kot resnice. Heideggrov premislek sodobnega naravoslovja in evropskih znanosti sploh vodi k uvidu, da Zemlje in sveta ne moremo tolmačiti izključno v optiki znanosti: »Zmota je meniti, da je mogoče nekaj reči o »naravi« neodvisno od zgodovine in da bi jo tako mogli doumeti; nezmožnost tega pojmovanja po-sebi ne pomeni 'subjektivizma'.³ Narava namreč ni nekaj, kar predpostavimo samoumevno, tem-

¹ Prim. GA 69, str. 7.

² Prim. Richardson, W. J., Heidegger, *Through Phenomenology to Thought*, Phaenomenologica 13, The Hague 1963, str. 663sl.

³ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, str. 108.

več je že razumevanje narave sàmo neki dogodek, ki zadeva človeka samega. Za Heideggra je φύσις začetno določilo biti, ki obvladuje celotno zgodovino evropske filozofije (GA 69, str. 6). Bistvo narave kot φύσις je gibanje. Toda narava kot *physis* je tudi to, kar povzroča gibanje oz. dogajanje in je v tem smislu začetek, načelo ali počelo. Gibanje pa ni v prvi vrsti sprememba mesta v prostoru, temveč je način bivanja. Način bivanja naravnih stvari pa je pojasnjen z razlikovanjem med naravnimi bitji, ki so bilke in živali, ter načinom bivanja izdelanih stvari, ki so umetne tvorbe, artefakti. Narava sama je bistvovanje naravnih bitij, je bit stvari. Bit pa pomeni »prisostvovanje v neskrto«, bit kot *physis* je s tem bit kot resnica. Kdor je slep za φύσις, je slep za bit stvari: Heidegger govori o *Seinsblindheit*.

Narava je »večna« kot prisostvovanje, *Anwesenung*.

V določanju narave Heidegger prihaja do izvirnejšega razumevanja tradicionalnih »ontoloških« pojmov, materija in forma, možnost in stvarnost. Tako ũλη prevaja kot das *Verfŕgliche* – to, kar je razpoloŕljivo, pripravljeno za nekaj. Ontološki status snovi, ki ga Aristoteles označuje z δŕναμις, je razloŕen kot *Eignung zu* – lástnost, primernost, pripravnost, prikladnost. Tudi nasprotje med med obliko in snovjo je določeno na novo. Snov se mora določiti iz oblike μορφή, ki je bistvo narave. Pri tem je μορφή »obraz« naravnih bitij, natančneje »nahajanje v izoblikovanosti in postavljanje sebe vanjo, v splošnem pa postavitev v izoblikovanost«. Tu sta uporabljena izraza *die Gestellung* in *das Aussehen*, s katerima je prevedena Aristotelova forma. S tem je μορφή postala anticipacija določitve biti kot postavlja, *das Gestell*.

127

Dognanja te razprave Heidegger povzema v Seminarju v Thoru v Provenci leta 1969, ko na vprašanje, kaj je Φύσις, odgovarja: »Veliko bolj kot na naturo – v kateri kljub očitnemu poudarku na biti-rojen, nasci popolnoma manjka skritost – kaže Φύσις na samo ἄλήθεια.«⁴

V prevodu smo dajali v oklepaj nemške izraze, saj je celotna razprava zasnovana tako, da Heidegger preizkuša nosilost nemškega jezika, a ne zato, da bi napravil pravi »prevod«, temveč da bi nemška govornica »izginila« v grški besedi. Pri oblikovanju prevajalskih rešitev so mi bili v pomoč dosedanji prevodi Heideggra, zlasti pa *Opombe k prevodu k Na poti do govornice*,⁵ čeravno

⁴ GA 15, str. 344; *Seminar v Le Thoru I–III*, prev. T. Hribar, *Phainomena* 4 (1995), 13–14, str. 80.

⁵ Komel, D., v: Heidegger, Martin, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 294sl.

je soočanje z mejami jezika vedno na poti, ki se izgublja, kakor pot v gozdu – temu je Heidegger rekel *Holzweg*. Pri iskanju slovenskih besed sem posebej pregledoval Cigaletov *Nemško-slovenski slovar* (1860),⁶ da bi strokovnim izrazom našel tudi njihove *predterminološke* pomene. To velja tako za nemške izraze, še bolj za grške filozofske pojme. Ravno ta Heideggrova razprava je namreč značilna po tem, da silno posega v brezdanjost jezika. To je vidno že po tem, kako je prevedenih 85 Bekkerjevih polvrstic besedila, ki ga Heidegger nato tolmači. Ta prevod je še bolj prost kakor, recimo, prevod prve stajanke iz Sofoklove *Antigone* v *Uvodu v metafiziko*.

V tem predavanju je posebej razloženih cel niz grških besed. Pri tem gre ali za nove prevode, npr. kategorija je *Ansprechung*, »nagovoritev«, ali pa gre za pomensko pojasnjevanje nosilnih besed grške filozofije, kar sicer poznamo tudi iz drugih Heideggrovih gozdnih in poljskih poti po pokrajinah jezika, narečij in govornice. Tako v tej razpravi najdemo nove opredelitve naslednjih grških besed: φύσις in τέχνη, οὐσία in συνεστῶτα (*synestota*) – *das Ständige*; obstoječe stvari, ὑποκείμενον in συμβεβηκός, τὸ ὄν – pomeni tako to določeno bivajoče kakor tudi bit; κατηγορία, λόγος in λέγειν, λόγος in ἀπόφανσις, ἐπαγωγή – (*epagoge*) – *Ausmachen*, dojeta kot do-gnanje in ne indukcija, εἶδος in ἰδέα, ὕλη in μορφή, τέλος in ἔργον, δύναμις in ἐνέργεια, κίνησις in μεταβολή, ποιήσις, κινούμενον, ῥυθμός, αἴδιον, ἀ-τρεκεῖη (*atrekeie*) – *ne-sprevrženost*, nespervrnjenost, στέρησις itd.⁷

128

⁶ M. Cigale, *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*, hg. A. A. Wolf, Laibach: J. Blasnik 1860.

⁷ O osnovnih pomenih teh besed prim. *Glosarij k Aristotelovi Metafiziki* v prevodu tega dela, Ljubljana 1999, str. 401sl.

GLOSARIJ NEMŠKIH IZRAZOV:

- Liegenschaften* – nepremičnine, ležeče posesti
Abwesenheit – neprisotnost
Abwesenung – odsostvovanje
ansprechen – nagovoriti
Ansprechungen – nagovoritve
Anwesen – posestvo, pribistvovanje
Anwesenung – prisostvovanje
Aufgang – vznikanje, vzhajanje, pot navzgor
Aufgehen – vznikanje; hoditi, dvigati se, vziti
Aussehen – videz, obraz, oblika, podoba, izgled, izoblikovanost;
glagol *aussehen* pomeni nekaj do kraja ogledati (Cigale)
Beifallen – k njemu pristopiti, pridružiti se, potegniti s kom
Beifallende – pripadajoče, pripadnost; *symbebekos*
beiher mit – mimogrede, zraven, po strani; prevod za *accidens*
Beihergekommenes – *symbebekos*; kar je prišlo zraven
Eignung zu – prevod za *dynamis*; lástnost, primernost, pripravnost, prikladnost
Entstellung – iznakaženje, maličenje, pačenje; od-stavitev
geeignet – dober, etim. *dabh-, primeren; prikladen
gegen-ständig – protistojen
Gegenstand – predsebek (Vodnik)
Gemächte – narejene stvari, poióymena (*poioumena*), izdelki
proizvodi, tvorbe; *das Gemächt* – delo, krparija, stvar,
Gemeinplatz – splošni, vsakdanji izrek, znane resnice (in nič novega); skupni
prostor
Gesichtete, das – ugledano, (u)videno
Gestelltheit – postavljenost
Gestellung – prev. za morphe; predfaza Gestella; postavitev,
umestitev; v *Dobi podobe sveta* (Bild)
Gewächse – rastje, samorasle, naravne stvari
Hinführung – navajanje; napeljevanje, navod, gr. *epagoge* – dovod (j. Pajk)
Insichstündiges – v-sebi-stojnost, samo-stalnost
In-sich-stehen – stati-v-sebi (*substantia*)
Seiendheit – bivajočnost, sc. *Ousia*
Seinsblindheit – slepota za bit
Selbst – samstvo (Vodnik), samost
Sichtsame, das – vidikovno, izvidnost
-

Sichtsamkeit – vidikovnost

Unwesen – nered, nebistvo, nestvor

verfüglich – pripravljen, gotov

Verfüglche, das – snov; prevod za *hyle*; pripravno, gotovo; razpoložljivo

Verfügung – prevod za *arhe*; gospostvo, vladavina, oblast, razpolaganje

Vorliegen – obstoj, ležati pred, biti pričujoč, nahajanje; navzoč, sedanji, spredaj
ležeč

Vorliegende, das – pričujoča stvar

wesen – bistvovati, prisostvovati

Wesenheit – bistvo, bitnost

Wesung – bistvovanje

Zusage – pri-poved, pritrditev, prirekanje

POSTMODERNA RELIGIJA

POSTMODERNA RELIGIJA

131

POSTMODERNA RELIGIJA

Pripravil Tine Hribar

132

PO BOGU

○ prihodnosti religij

ZAPUŠČINA STARIH RELIGIJ

133

V tem trenutku prihaja v velikem delu sveta do nenavadnega preloma v kulturi. Zadnjih nekaj tisočletij se razblinja v nič, medtem ko milijoni in celo milijarde ljudi zapuščajo, pozabljajo, potihem izstopajo ali aktivno zavračajo svoje etnične, verske in moralne tradicije. Nekateri se jih obupno oklepajo ali jih skušajo obnoviti, vendar z grozo v očeh čedalje bolj ugotavljajo, da je to neizvedljivo: jedro religij se razblinja, drsi jim med prsti, ko grabijo za njim. Izguba je tako nagla in postaja tako popolna, da bodo novi zgodovinarji kaj kmalu pred nerodno situacijo, ko si ne bodo več mogli živo predstavljati, kaj pomenita pristna vera v te stvari in ohranjanje teh običajev.

Razlogi za celotno dogajanje so dovolj poznani: silovite tehnološke, ekonomske in družbene spremembe; nenadna izguba verodostojnosti podedovanih prepričanj, običajev in vrednot; odtujitev od podeželja in preteklosti; hiter pretok kapitala in idej po svetu; in prevladujoč občutek breztemeljnosti in izgube vodilne niti. »Je to vse, kar je? Misliš torej, da *je to to?*«

Nietzscheju se je ob napovedi današnjega propada izročila razveselilo srce. Celotno »zgodovinsko« obdobje je po njegovem prepričanju obžalovanja vred-

na skrenitev s poti. To je obdobje, v katerem prevladujejo negativna ali »reaktivna« čustva, slaba vest in represivne disciplinske institucije, kot so država, cerkev in zakonodaja. Tipični človek je pomanjšano in zdresirano ali »udomačeno« bitje. Če ne bi slavil zmage *resentiment* (Nietzschejeva beseda za negativna občutja), bi lahko skočili iz predzgodovinske v pozgodovinsko dobo – recimo od Homerja k Picassu. In zakaj tudi ne? S tem bi namreč lahko potisnili vstran grda tisočletja slabih občutkov, krivde, askeze in onstranske religije.

Tako Nietzsche. Seveda ob tem ne pozabi priznati, da je tudi »zgodovinsko« obdobje poznalo številne velike posameznike in umetnine. Tisto, kar je vredno, da preživi, se bo pač ohranilo. Toda Nietzsche ni imel časa za duševna stanja, občutja in oblike zavesti, ki so bile značilne za to obdobje. Zanj je vse to patološko in lahko brez trohice obžalovanja povsem izgine z zemeljskega obličja.

134

Pri tem je bistvenega pomena, da Nietzsche ni pripravljen priznati, da je religija učinkovito sredstvo za samorazvoj človeka s povečanjem obsega zavesti, njene krepitve in očiščenja. Ne posveča kaj preveč pozornosti raznim duhovnostim in različnim načinom biti jaza in konstituiranja sveta. Govori le o potrebi po enovitnem, svobodnem, aktivnem in v vsem pritrjujočem tipu človeka, o čez-človeku ali nadčloveku, ki naj bi ga dosegli s pritrjevanjem različnim notranjim konfliktnim energijam.

To pa je zožitev perspektive, saj je v starih religijah, ki nam sedaj naglo uhajajo iz rok, mogoče najti številne vredne in zanimive poskuse s sebstvom in oblikami zavesti, tudi take, ki bi jih bilo dobro ohraniti.

Vpliv krščanstva z njegovim močnim poudarjanjem na natančnosti veroizpovedi lahko nekatere ljudi navede na pomisel, da je morda katera od glavnih ver povsem nedvoumno Resnica, *en bloc*. Svet se žal vrti nekoliko drugače. Učenjaka W. Cantwell Smith (1963)¹ in G. Lindbeck (1984)² sta nam s svojim znanstvenim delom v zadnjih nekaj desetletjih pokazala, da je večja religija prej objekt, ki ga je mogoče primerjati s celotno civilizacijo ali kulturno tradi-

¹ Cantwell W. Smith, *The Meaning and End of Religion*. London and New York, Routledge 1963.

² George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia: Westminster Press; London: SPCK 1984.

cijo, kot pa zgolj preprost in izrazit ideološki sistem. Tako je bore malo resnice v misli, da je kaka tradicija brez slehernega dvoma enostavno resnična, *en bloc*. Niti se ni preveč smiselno vpraševati, katera verska prepričanja so enostavno resnična, da bi jih bilo potemtakem smiselno ohraniti. Precej verjetnosti je, da številne veroizpovedi ohranjajo dobra zgodovinska izročila o svojih utemeljiteljih, poleg tega pa je zelo malo veroizpovedi, zanikajočih resnico drugih veroizpovedi, ki jih (morda) lahko opišemo kot nedvomno resnične. Najvidnejša tovrstna zgleda sta budistično zanikanje metafizične duše v človeku ter abrahamski monoteistični napad na malikovanje. To pa je v glavnem tudi vse. Ob tem se navsezadnje izkaže, da je iskanje kakršne koli veroizpovedi, ki bi jo bilo mogoče sprejeti za nedvoumno resnično in jo povzeti za ponovno uporabo v prihodnosti, jalovo početje.

Skratka, stanje je takšno, da prihajajo vse sedanje večje verske tradicije h koncu, enako kot so v preteklosti zelo veličastne religije stare Mezopotamije, Egipta in Grčije prišle h koncu v antični dobi. Če imamo v mislih prejšnje zglede tega dogajanja, lahko pričakujemo, da bodo nekatere velike umetnine preživele, od veroizpovedi pa bo ostalo bore malo. Velika večina krščanske teologije je že tako prešla v pozabo, kar lahko dokažemo s tem, da vprašamo ljudi, naj nam, denimo, razložijo, na kakšen način nas je Kristusova smrt očistila grehov, ali glede nauka o Sveti Trojici. To so – ali so nekdaj bile – zelo pomembne zadeve, toda ljudje so jih v glavnem pozabili že več generacij nazaj, niti ne gre pričakovati, da se bodo kdaj povrnila.

Kaj je torej tisto, kar hočemo v izginjajočih verskih tradicijah resnično ohraniti in kar nam bo nemara v resnici uspelo ohraniti? Sam predlagam, da izberemo kot vredne in skušamo rešiti določene oblike religiozne eksistence: to se pravi določene oblike in prakse sebstva, določene oblike zavesti in načine izražanja samega sebe v življenju. V prihodnosti tako na religijo ne bomo gledali kot na nadnaravno doktrino, temveč kot na eksperiment s sebstvom.

Naj za ponazoritev na tem mestu navedem en tak primer: Boga ni mogoče rešiti, ker je že dolgo mrtev. Metafizične predpostavke, ki so omogočale klasično teistično vero, so za vekomaj izginile, in kar sedaj velja za vero v Boga, je zelo zožena različica predhodne vere. Obliko sebstva in način gledanja na svet, ki sta navzoča pri veri v Boga, pa je vendarle *možno* ohraniti. Kar v mreži Sea of Faith (neformalna združba religiozних radikalistov in revizionistov, ustanovljena v Veliki Britaniji in Novi Zelandiji) imenujejo »nerealistična vera

v Boga«, je poskus, da bi ohranili vsaj delček Božjega pogleda nase in na naša življenja *po* smrti Boga.

V podobnem smislu bom skušal dokazati, da lahko na enak način ohranimo delček budistične vizije in nekaj pristno religiozne etike.

V tem oziru sem izbral tri teme, ki jih, tako upam, lahko rešimo in ponovno oživimo v obliki, ki jo lahko prenesemo v prihodnost. Poimenoval sem jih *Božje Oko*, *blažena praznina* in *sončna etika*. V prejšnjih časih, ko je bilo mišljenje še bolj dogmatično in izključujoče, bi katera od teh tem kaj lahko obveljala kot osnova za dovršeni in samozadostni religiozni pogled na življenje. Vendar je v postmodernih časih kultura postala zelo pluralna, pa tudi ljudje. Tako bi si morali prizadevati za osebno rast z raziskovanjem številnih različnih oblik sebstva in pogleda na življenje. Nič več ni ene same Resnice z veliko začetnico in je tudi nikoli več ne bo. Tako je pravzaprav bolje, da imamo pripravljen majhen osebni repertoar različnih resnic, poti in ciljev, ki naj bi jih uporabljali *ad lib*.

136 Božje Oko

Staro metafiziko Boga sta dokončno uničila Hume in Kant, tako da je ni moč več obuditi. Veliko ljudi verjame, da kolikor verjameš v Boga, verjameš v obstoj zelo velike in prijateljske nadosebe, vendar ta pogled na Boga kot velikanskega nevidnega moža (ali kot pravijo drugi, ženske) ni ne jasno ugotovljiv ne racionalno obranljiv. Toda vera v Boga lahko preživi in jo je mogoče obraniti, če jo interpretiramo drugače in jo uzremo kot nekaj, kar združuje neko določeno obliko zavesti z neko določeno prakso sebstva. Verjeti v Boga pomeni živeti kakor pod Božjim Očesom in ocenjevati samega sebe in svoj svet kakor s stališča večnosti. Oseba, ki resnično in resno verjame v Boga, je oseba, ki ima posebno vrsto posredovane (ali, kot pravim sam, »distancirane«) zavesti o sami sebi, kot se vzpostavlja z idealnega in univerzalnega gledišča zunaj same sebe.

Ta »nerealistični« nazor o Bogu ima dolgo zgodovino. Zasledimo ga lahko v besedah Mojstra Eckharta, ko pravi, da je oko, s katerim gledamo Boga, isto z očesom, s katerim Bog gleda nas. V moderni dobi je ta nazor najjasneje in najnatančneje razdelan v filozofski misli Kanta, Kierkegaarda in Wittgensteina. Ti filozofi nas nagovarjajo, naj opustimo staro »objektivno« Božjo doktrino in

naj namesto tega na govor o veri v Boga gledamo kot na način opredelitve naše samopodobe in življenja.

Prvo znamenje nerealizma pri piscu je uvid, da v odnosu z Bogom ni dveh povsem ločenih entitet. Gre prej za to, da je kdo v odnosu s samim sabo prek univerzalnega. Ob razvijanju tega argumenta skušam ves čas pozornost usmeriti na dejstvo, da je mogoče to usmerjanje religiozne misli skozi univerzalno zaslediti že na samem začetku človeštva. Vendar moram ob tem pripomniti, da v nasprotju s Kantom in Kierkegaardom ne trdim, da je vera v Boga kakor koli obvezna. Trdim le, da gre za vredno in zanimivo obliko zavesti, ki jo je vredno ohraniti in kultivirati. Gre le za možnost – ki pa je dobra možnost. Smo v novi situaciji, ko lahko rečemo: »Bog je možnost.« Nič več ne velja nekdanje prepričanje, da je vera v *obstoj* Boga nujna za odrešitev; toda mnogim izmed nas je vera v Boga v veliko pomoč. S tem hočem torej reči le to, da je dobro, če se naučimo gledati nase z drugega zornega kota.

Nekatere ljudi sama ideja posredovane ali »distancirane« oblike zavesti še vedno bega. En tovrstni primer pa je vendarle vsesplošen, in sicer ženska zavest o sami sebi prek moškega pogleda nanjo. Prefeministična ženska, ki kritično in pohvalno gleda samo sebe v zrcalu ali komentira videz drugih žensk, je pripadnice svojega spola zmožna opazovati in vrednotiti do neverjetnih razsežnosti kakor skozi oči drugega. Možje vedo po navadi povedati kaj malo o tem, kako jih hvalijo ženske, in pravijo, da ne vedo, kaj ženske mislijo ali hočejo. Po drugi strani pa se zdi, da je ženska upravičeno prepričana, da ve, kako se kaže moškimi in kaj si ti o njej mislijo. Enako kot navzočnost moškega žensko naredi budnejšo in samozavestnejšo, je tudi Božja prisotnost zahodnega vernika ohranjala veliko bolj živahnega in samozavestnega. Ženska spričo moškega začne razmišljati o tem, kakšna je videti v njegovih očeh, Božja prisotnost pa je vernika navedla k vprašanju: »Kakšnega me vidi *njegovo* vsevidno Oko?«

S to politično tvegano primero se seveda sklicujem na učinek zgodovinske podreditve žensk. V 123. psalmu (po židovskem štetju) je odnos med slugo in gospodarjem ali gospodarico uporabljen v enak namen. Nič presenetljivega ni, da so humanisti in feministke kritično nastrojene do tako imenovanega posredovanega ali distanciranega samozavedanja. Tako trdijo: čeprav je nemara res, da smo lahko zaradi podrejenega položaja bolj subjektivni

[subjection/subjective], je kljub temu veliko bolje, če se odrečemo pokori in skušamo doseči pristno avtonomno samozavedanje – v *obeh* primerih.

Za to trditev obstajata dva odgovora. Prvi sledi liniji argumentacije, ki gre nazaj vsaj do Figara in Hegla in verjetno še dlje. Gospodovo Oko, ki s pogledom objema tistega, ki je v podrejenem položaju, napravi subjekt bolj subjektiven. Če je subjekt prisiljen skrbno in stalno premišljati o tem, kako se predstavlja meni *in hkrati*, kako se jaz obnašam do njega, je končni rezultat ta, da ima subjekt veliko jasnejšo predstavo o *obeh* osebah v odnosu in se potemtakem tudi bolje znajde v družbi. Tako ni nič nenavadnega, da je Jeeves bistrejši od Woostra, da je Figaro bolj prekanjen od grofa Almavive, da je ženska zvitejša od moškega ter da so Judje vse od Abrahama naprej pametnejši od svojega Boga.

Resno postmoderna definicija resnične religije: religija, ki te napravi pametnejšega od tvojega Boga. Praksa gledanja nase in na svet kakor skozi oči Boga – to se pravi, z univerzalnega in idealnega zornega kota – prinaša veliko prednosti. Krepi zavest, prebuja vest in nam pomaga, da same sebe in druge uzremo z veliko jasnejšo moralno vizijo. Odpira tudi možnosti krepkega humorja in Vzhodnoevropejci ter Judi so jih dodobra izkoristili. Vizija Božjega Očesa je tudi komična vizija.

138

In drugi odgovor za tiste, ki mislijo, da je distancirana oblika zavesti preveč hlapčevska za modernega človeka: enako kot se lahko celo feministka občasno za taktično zmago nad moškim, ali zgolj za zabavo, ali zaradi obeh razlogov hkrati vrne na stara pota, se lahko tudi krščanski nerealist, kakršen sem tudi sam, pogosto zaloti, kako se vrača k stari vrsti zavesti o Bogu in moli ali časti, ker tako hoče ali ker mu je to v uteho. Zakaj pa tudi ne? Dejansko sem prepričan, da Boga veliko bolj ljubim, odkar se zavedam tega, da je vera v Boga stvar svobodne odločitve. Še vedno molim in ljubim Boga, čeprav v celoti pripoznavam, da Bog v resnici ne obstaja. Morda pa je Bog moral umreti, da je ljubezen, ki mu jo naklanjamo, postala čistejša.

Z vso potrebno resnostjo trdim, da je po smrti Boga še vedno mogoče ljubiti Boga. Naj to podrobneje razložim.

Neki dobro znani londonski psihoterapevt je neusmerjevalno metodo svetovanja prignal do skrajnosti. Med seansami sedi na nasprotni strani široke mize,

na očeh ima zelo temna očala. Komolce naslanja na mizo, glava mu sloni v dlaneh. Tako nepremično sedi v popolni tišini, da bi bil čimbolj neopazen in neoseben. Stranke so sprva nejevoljne, to pa se stopnjuje do razdraženosti. Nazadnje spregovorijo. Govorijo in govorijo. On pa še vedno molči. In oni govorijo še naprej.

Ko sem slišal za to terapijo, sem v šali predlagal, da bi psihoterapevt v svojem poklicu nemara postal vrhunski profesionalec, če bi samega sebe nadomestil s kartonsko maketo ali morda krojaško lutko. Ker ne počne ničesar, bi bilo znamenje njegove osebe enako učinkovito, kot če bi bil osebno navzoč; in ker je znamenja mogoče razmnožiti v neskončnost, bi se lahko hkrati posvetil poljubnemu številu strank.

Po tem bolj banalnem predlogu nekoliko bolj zanimiva misel: Ali ne bi bil še bolj uspešen, če bi samega sebe nadomestil s svojim nagrobnikom? Po vsem svetu ljudje hodijo na grobove, da se pogovarjajo z mrtvimi, in kot pravi Kierkegaard, ljubezen, ki jo čutimo do preminulih, je najzvestejša in najbolj neomadeževano nesebična vseh ljubezni (1847, pt. 2, 9. pogl.). Mrtva oseba, ki jo ljubim, je neskončno tiha in potrpežljiva. Spremlja me vsepovsod. Ne morem je prevarati: že sama pomisel na to je absurdna. Je nespremenljiva. Ždeča v večnosti se ne stara. Bolj ko Kierkegaard nadaljuje v tej smeri, bolj zaprepadeni postanemo spričo dejstva, da pri tem niti ni opazil, da je mrtvim pripisal attribute Boga. In obratno, atributi Boga so najverjetneje atributi, ki jih pripisujemo mrtvim.

Kierkegaard v svojem običajnem nezaustavljivem stilu nadaljuje: če hočeš doseči, da se ti bo kdo predal, moraš »v pogovoru z njim postati *nihče*«. In v tem je tudi mrtvečeva moč: on *je nihče* – zatorej ima moč, da iz nas privleče na dan resnico o nas samih. In čeprav je mrtvec nihče, imamo do mrtvih vendarle nekatere dolžnosti. V njihovi navzočnosti – *navzočnosti?* – je naš korak mehak in naš glas pritajen, na grob jim prinašamo v dar rože.

Vseprisotnost mrtvih je povsem enaka vseprisotnosti Boga v tem: čeprav smo z mislimi z njimi, kamor koli gremo, potrebujemo tudi prostor, kjer je posebno znamenje njihove odsotne prisotnosti ali prisotne odsotnosti. Znamenje – nagrobnik, oltar ali karkoli – nas primora v govorjenje in s tem funkcionira kot babica resnice.

Nietzsche v značilnem slogu devetnajstega stoletja govori o »grobovih Boga«, vendar se mu ne posveti, da bomo morda nekega dne zahajali v cerkev, da bi nas zamikal pogovor z Bogom na enak način, kot obhajamo grobove, zato da komuniciramo s preminulimi, in s podobnimi koristmi.

Ljubezen do Boga, ki je mrtev, je zelo čista – in religiozna – vrsta ljubezni. Vzemimo analogen primer: najčistejša in najbolj religiozna zahvalnica, kar jih premoremo ljudje, je vsakdanji vzklik »Hvala Bogu!«, ki je preprosto izraz srčne brezsmotrne kozmične hvaležnosti.

Predlagam, da Božje Oko v prihodnosti obvelja kot možna oblika zavesti, ki naj jo človek privzame, ko začuti potrebo ali željo po njej. To pa vsekakor ni edina možnost.

Blažena praznina

140

Ne le v budizmu, ampak tudi v drugih verskih izročilih je končni cilj meditacije in kontemplativne molitve stanje, v katerem vse podobe, razlike in oblike izginejo, pa tudi subjekt se izprazni v prazno blaženost. Razna besedila ga primerjajo s spancem, upihnjjenjem sveče, s smrtjo in izničenjem. Ker je v naši družbi še vedno veliko ljudi, ki jih skrbi konec življenja po smrti in ki se nerazumno bojijo smrti in stanja biti mrtev, ima lahko vzgoja v praznini neprecenljivo terapevtsko vrednost. Poleg tega ni nobenega razloga, zakaj ne bi mogli meditacije in meditativne molitve dojeti v čisto posvetnem in psihološkem smislu, in sicer kot nekakšno vajo za sprostitev. Toplina sprostitve in toplina, o kateri govorijo mistiki, sta istovetni – v globoki sprostitvi se kapilarne žile razširijo in koža je občutno toplejša.

Blaženo praznino bi lahko poimenovali tudi spokojno sublimno. Klasične razprave o sublimnem po navadi začnejo s Burkom in Kantom in s posebno vrsto vzhičenosti, ki jo čutimo pri kontemplaciji veličastnosti narave (Kantovo »dinamično sublimno«: glej 1987, str. 103-23).³ Kant pravi, da če se morda počutimo čustveno obvladane od narave, to še ne pomeni, da je s tem poražen tudi naš razum. Razum lahko to veličastnost izmeri v resnici tudi jo, obenem pa lahko tudi opiše zakone, ki so jim sile narave podrejene. Kantovo

³ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, prev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing 1987.

sublimno se navsezadnje izkaže za ponos nad lastno racionalnostjo. To mi ni pri srcu.

Spokojno sublimno je precej drugačno: dejansko gre za obrat Kantovega sublimnega. V ameriškem abstraktnem ekspresionističnem slikarstvu – na primer na sliki Barnetta Newmana *Day One* (1951-52) – je platno brez okvira, in ker gre za preprost škrlaten pravokotnik, visok približno štiri metre in dolg meter in pol, skorajda spominja na plavalni bazen. Oko se potopi vanj. Slika te pogoltne. »Sublimno je zdaj,« je dejal Newman v svojem manifestu, Mark C. Taylor pa pripominja: »Ta neposrednost je estetska različica zedinjujoče izkušnje, ki je telos negativne teologije« (1992, str. 13-16).⁴ V meni ljubšem izrazju: »Blažena praznina, abstraktno sakralno, spokojno sublimno in izginotje jaza v imanenci, objektivnosti in ničnosti.« To mi je pri srcu.

Je še nek drug razlog, zakaj potrebujemo vzgojo v praznini. V postmoderni kulturi, po koncu stare metafizike, nobena stvar nima več zagotovljene in objektivne vrednosti, osnove ali temelja. Ni nobenega trdnega reda stvari tam zunaj. Vse je kontingentno, je le brezonstranski tok energij-beri-kot-znakov, ki neusahljivo vre na plan in ponika. Če ponovimo popularni frazi, *To je to; to je vse, kar je* – se nas mahoma poloti vrtoglavica, ker v resnici ne vemo, ali naj rečemo, da je naše bežno življenje postalo neskončno pomembno ali neskončno nepomembno. Skakanje sem ter tja od tehtnosti k netehtnosti in nazaj je za marsikoga izmed nas v tem trenutku zelo mukotrpno početje, zato predlagam, da uporabljamo vzgojo v praznini, meditacijo o temeljni univerzalni praznini in ničnosti, ki naj nam služi kot ozadje za uravnavo in uzrtje teka življenja. Blažena praznina, *šunjata*, lahko tako nadomesti starega metafizičnega Boga in nakaže – še posebno nam zahodnjakom – novo in prepotrebno možnost odkritja življenjske perspektive.

Sončna etika

Moderna znanost trdi, da svet sestoji zgolj iz nenehnega pretoka majhnih energij. Mi sami smo začasni skupki vesoljne snovi. Svojo eksistenco uspemo za nekaj časa ohraniti tako, da svetovne dogodke beremo kot znake, da se izražamo in tako komuniciramo drug z drugim. (Ob tem je pomenljivo to: kolikor

⁴ Marc C. Taylor, »Reframing Postmodernism,« v *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. Ured. Philippa Berry in Andrew Wernick. London and New York, Routledge 1992.

so znaki univerzalni, je naše celotno komunikacijsko življenje odvisno od povezave posamičnega s posamičnim prek univerzalnega. V tem smislu je naše celotno komunikacijsko življenje religiozno.)

Svet se nam tako kaže kot tok dogodkov-beri-kot-znakov. Vesoljna snov se nenehno raztresa in pomeni se venomer razkrajajo. Nič ni nespremenljivo in nič ni zunaj toka. Opustiti bi bilo treba vse ideje tako imenovanih absolutov, ker ni nikjer nobenega. Nimamo dostopa do objektivnega reda stvari, ki bi bil neodvisen od nas samih. Sporočamo zgolj lastne simbolne izraze, ki za kratek čas osvetlijo in zgrabijo koščke vesoljne snovi, še preden nam ta zdrsi med prsti.

Iz tega sledi, da smo mi sami edini ustvarjalci pomenov in vrednot. Pomen in vrednote, ki jih lahko odkrijemo v življenju, morajo biti takšni, kot smo jih življenju pripisali in jih vanj vnesli sami. Vse barve in »občutki« stvari so naši lastni občutki, projicirani navzven. Ravno zato mora biti etika sončna. Ni več nobenega metafizičnega razloga ali izgovora za zadržanost. Moramo se razlivati kot sonce in se povsem poistovetiti z razlivajočim se tokom celokupne eksistence.

142

Pomemben argument, ki govori v prid temu, je to, da se lahko zberemo v sebi le z izstopom iz sebe v simbolično samoizražanje. Človekov jaz je nenehno poln konfliktnih sil, toda znak ima to čudovito lastnost, da zmore v istem trenutku povnanjiti več različnih sil in jih povezati v relativno poenoten izraz. S povnanjanjem, izražanjem in opuščanjem samih sebe lahko ustvarjamo pomen in vrednote – čudovito dvojni, kot smo tudi mi sami in jezik. Lahko živimo, v resnici živimo z iz-lagánjem, s tem, da smo resnični prevaranti, z izražanjem samih sebe in minevanjem. Temu pravim post-svetništvo, v tem smislu, da čeprav v sebi ne vidim nobenega smisla, kolikor sem venomer sveženj konfliktnih sil, lahko najdem smisel v svojem izrazu, govoru, delu in živem življenju; seveda pod pogojem, da razumem, da moram nenehno stopati naprej, naglo opuščati za sabo izraženi jaz, ki ga neprekinjeno ustvarjam. Življenja ne moreš imeti v lasti ali ga zgrabiti: moramo se razlivati in iti dalje, brez obotavljanja ali obžalovanja. Zberemo se lahko le tako, da se puščamo za seboj. To je sončnost – ves čas živeti umirajoč, brezskrbno, kakor sonce v duhu Govora na gori. Sončna etika je radikalno čustveno in ekspresionistično branje Jezusove etike.

Te tri teme – Božje Oko, blažena praznina in sončna etika – zaobsegajo tisto, kar je od starih religij najvredneje ohraniti, morda pa nudi tudi izhodišče za religijo prihodnosti. Opuščamo pojmovanje religije kot sistema potrjevanja nadnaravnih prepričanj in namesto tega privzemamo idejo religije kot osebnega orodja.

NATURALIZEM, FILOZOFIJA IN RELIGIJA

Po arheoloških podatkih se je religiozno kraljestvo prvič osnovalo kot ločena sfera življenja okrog leta 3800 pr. n. št. v Uruku. V tretjem poglavju sem izrazil domnevo, da je bilo to povezano z veliko potrebo zgodnjih mestnih držav po močni centralni oblasti. Po tem dogodku se je začela razvijati dualistična kozmologija, ki je ločevala sakralno kraljestvo od posvetnega, religiozno oblast od civilne oblasti in zakonov, nadnaravni svet od naravnega sveta ter človeško dušo od telesa.

Danes se ta starodavni dualizem končno bliža koncu, sam pa iz zornega kota enega sveta ali naturalizma predlagam interpretacijo tako pretekle podobe religije kot tudi njene morebitne prihodnosti.

143

Religiozni naturalizem kot nazor sega nazaj vsaj do Spinoze. Mladoheglovci – pisci kot Ludwig Feuerbach in Karl Marx – so že v štiridesetih letih devetnajstega stoletja zelo samozavestno speljevali religiozni svet na posvetno osnovo. Najmočnejši vpliv na moderni religiozni naturalizem pa je verjetno imel darvinizem. Po Darwinu smo bili nazadnje primorani sprejeti nedualističen pogled na človeka in svet.

Toda religiozni naturalizem, treba je priznati, je doslej le manjšinski nazor. Velika večina ljudi religijo še vedno povezuje z ločenim sakralnim svetom, s platonizmom, večnostjo in nadnaravnostjo. Te ljudi vodi prepričanje, da je lahko slika religiozna le, če jo je mogoče brati kot ikono ali znak, ki gledalca napotuje na nevidno duhovno kraljestvo, ki je nekje onkraj. Potemtakem veliki škrlatni pravokotniki Barnetta Newmana ne morejo biti religiozne slike, ker je njihova privlačnost zgolj *na* platnu, neposredna in čutna. Toda v skladu z mojo terminologijo so Newmanove velike stvaritve sončne. Ustvarjajo učinek ekstatične imanence v čisti čutni neposrednosti. Iščejo način, kako večnost zlit z zdajem; ravno to pa je po mojem mnenju naloga prihodnjih religij.

Kljub temu je treba priznati, da večina ljudi trdovratno vztraja pri nadnaravnem razumevanju religije. Nič kaj zlahka ne bodo sprejeli dejstva, da je kot filozofski nazor na zmagovitem pohodu korenit naturalizem.

Dokaz, ki ga je najbolje podal ali vsaj omenil Kant, je v tem, da pokažemo, da je naturalizem ekvivalenten z racionalnostjo. Skladen praktičen pogled na življenje ni mogoč – še posebej v naši tehnološki kulturi –, razen na podlagi naturalističnih predpostavk. Vse naše delovne ideje o tem, za kakšne vrste stvari lahko razumno pričakujemo, da se bodo dogodile, oziroma jih lahko imamo za verjetne, predpostavljajo naturalizem.

Vzemimo primer, da vam pri avtomobilu noče vžgati motor in na pomoč pokličete mehanika. Opazujete njegovo delo in mu sprotno odgovarjate na vprašanja, ko pregleduje stanje motorja, in kar vesta oba, je končen seznam možnosti. Nobeden ne bo niti za hip pomislil na možnost, da za nedelovanje motorja ni nobenega vzroka ali da ga je mogoče pripisati kakšni nadnaravni sili.

144

Vsakodnevno se poslužujemo številnih kompleksnih tehnologij v prepričanju, da so temeljito testirane in da se lahko zanesemo na njihovo brezhibno delovanje. Če bi se izkazalo, da ima katera resno napako, se ne bi prav nič obotavljali vložiti tožbo. Kar je še huje, naše tehnologije bi bile povsem nekoristne, če bi bilo njihovo delovanje resnično odvisno od motenj s strani nadnaravnih sil. Mehanikovo delo sloni na predpostavki naturalizma. Enako velja tudi v okrožju posameznikovega življenja. Predstavljajte si, da skušate napisati igro s pol ducata oseb, ena med njimi pa ima nadnaravno moč in lahko počne karkoli se ji zahoče, brez pomislekov. To je preprosto neizvedljivo: take igre ni mogoče napisati. Poruši se celoten okvir pričakovanj glede ljudi in njihovega verjetnega obnašanja v življenju. Zgodi se lahko karkoli; rezultat pa je kaos. Računica ne pride v poštev. Nič več ne vemo, pri čem smo.

V vsakdanjem življenju mora biti naš pogled na življenje naturalističen. Če ima pisec, kot na primer Shakespeare, opraviti z nadnaravnimi silami, jih ne more vpletati in tudi v resnici jih ne vpleta prepričljivo v glavno zgodbo. Potisne jih na samo obrobje, kjer imajo enako vlogo kot zbor v grški igri, da komentirajo dogajanje in dajejo namige. Shakespearjev resnični svet človeških odnosov je posveten humanističen pripovedni svet, tako kot svet dveh Samuelovih knjig v judovski bibliji. Mora biti.

Naše domneve so naturalistične, ker smo (grobo rečeno, zaradi kantovskih razlogov) primorani domnevati, da sta prostor in čas nepretrgana, brez vrzeli ali nenadnih premikov. Stvari lahko dojemamo le kot primere, ki se uvrščajo k posameznim besedam ali oblikam besed in sleherni dogodek ali sosledje dogodkov lahko razumemo le kot primer, ki ga zajamemo v kako splošno pravilo ali pripovedni vzorec. Z eno besedo, sam jezik nas navaja h klasificiranju in teoretiziranju o stvareh in dogodkih, in sicer zgolj zato, da bi bili ti bolj oprijemljivi; in splošnost jezika je začetek znanosti.

Če smo potemtakem pri vsakodnevni opravi in družbenih odnosih vselej implicitno naturalistično usmerjeni in če vere v nadnaravne sile nikoli ne bi mogli prepričljivo vplesti v vsakodnevno življenjsko prakso, kako se je potem nadnaturalizem sploh razvil? In *čemu?*

Omenil sem že, da družba s sistemom vere v nadnaravni svet predstavlja sami sebi način, po katerem njen jezik gradi njen svet. Ko pripovedujemo mite in prenašamo vero v nadnaravni svet, prenašamo kodirana navodila za izgradnjo sveta, sporočila o vrednotah, priporočljive vzorce obnašanja in temu podobno.

Čvrsto se držimo in smo šovinistični glede lastnega telesa verskih zgodb o nadnaravnem svetu, *ker je njihova enkratnost naša identiteta*. Ta sporoča, sicer v kodirani obliki, pa vendarle učinkovito, našo lastno vizijo sveta in načina življenja.

Ker je v preteklosti veljalo prepričanje, da je za ohranitev etnične kulturne tradicije bistvenega pomena, da se ves njen material prenaša brez slehernih sprememb in da ga vsi prevzamejo v celoti, je ta na splošno veljala za resnično – kot da gre za opis resnično obstoječega nevidnega nadnaravnega sveta zgoraj. Toda danes je globalizacija znanstvene teorije, tehnologij in komunikacij nenedoma pripeljala do tega, da je vsepovsod prišlo do demokratizacije naturalizma.

Rezultat je ta, da ironiziramo tradicijo, postavljamo jo v oklepaj, verjamemo vanjo – in vendar, ne ravno povsem *resnično* verjamemo. Nagovarjajo nas in pritiskajo na nas, naj se čvrsto držimo lastne tradicije, ne zato, ker lahko dejansko zapovejo, kako naj se intelektualno obnašamo (tega nič več ne morejo početi), pač pa zgolj zavoljo etnične zvestobe in politične dolžnosti. Judovstvo se tako spreobrne v sionizem in tudi vse druge stare religije se na podoben

način preobračajo v politizirane, etnonacionalistične in desničarsko postmodernistične različice. Konflikti med skupnostmi in verski konflikti so postali endemični v številnih predelih sveta.

Mnogo ljudi se tako znajde v protislovni situaciji. Način, kako se postavljajo v bran tradiciji prepričanj in jih reafirmirajo, ne ustavlja, temveč *pospešuje* izgubo tradicionalnih religioznih vrednot; in vsepovsod po svetu so sile, ki težijo k odpravljanju tradicionalnih identitet, veliko močnejše, kot se lahko nadeja postati sleherni poskus njihove ohranitve.

GLOBALIZACIJA IN KONEC DRUGEGA

V začetku dvajsetega stoletja je v glavnem še vedno veljalo, da je za slehernega človeka in človeški proizvod mogoče jasno določiti kulturni izvor. Vsakdo in vse je nekam spadalo – to se pravi, imelo je neko ozadje ali kontekst, v katerega ga je bilo mogoče umestiti. Zgodovinarji, antropologi, kustosi muzejev in cela vrsta drugih znanstvenikov je lahko (ali bolje, bi lahko, če bi bili oboroženi z današnjimi spoznanji) zelo hitro in z zelo malo verjetnimi napakami identificirala malodane vse, kar bi jim prišlo v roke. V tem kontekstu velja pripomniti, da »identificirati« nekaj pomeni najti čemu domači naslov, kraj in čas nastanka znotraj kake zgodovinsko razvijajoče se kulturne tradicije.

146

Vsaka tradicija, pa naj bo majhna kot pleme ali velika kot civilizacija, in celo vsako obdobje razvijajoče se tradicije je predstavljalo skladno totaliteto s samolastnimi posebnostmi ali stilom, ki je obarval sleherni proizvod, bodisi človeški, materialni ali idealni. Niti slučajno nisi mogel pomešati česar koli baročnega s čim srednjeveškim ali karkoli majevskega s čim azteškim in tako dalje. Seveda je tukaj tudi prevod in seveda obstajajo analogije in homologije med kulturami, toda kljub temu obstaja močan občutek nesoizmernosti kultur. Vsakemu ljudstvu je preostali svet videti brezdhanje drug, tuj, čuden, eksotičen, zunanji in neznan. To je bilo prignano do te skrajnosti, da je veliko ljudstev verjelo, da stik z drugim povzroča skrunitev ritualov.

Leta 1900 je bilo le za peščico mislecev, ki so se začeli zavedati implikacij vsega tega. To so bili misleci kot Ernst Trölsch in drugi nasledniki nemškega idealizma, in, še pomembnejši, francoski sociolog, teoretik Emile Durkheim.

Argument se zdaj razvija skoraj sam od sebe. Kulturna totaliteta, znotraj katere je živelo kako ljudstvo, je bila njegov stvarnik. Ljudstvo je živelo v njej, se gibalo v njej in deležilo na njeni biti. Totaliteta je vplivala na vse, kar so ti ljudje storili ali naredili. Imela je vrhovno avtoriteto nad njimi do te mere, da se je vsepovsod od človeka pričakovalo, da zanjo žrtvuje svoje življenje. Proizvajala jih je in jim dajala imena, dajala jim je identiteto, zato pa je bilo edino pravilno, da so ji bili dolžni brezpogojno zvestobo, jo prepoznavali pod njenim resničnim in ustreznim imenom, častili njeno sveto ime in se bili pripravljeni v njenem imenu tudi boriti – za ime Enega Boga, to je zdaj jasno, ki je bil istoveten enkratnemu in svojevrstnemu značaju (pečatu ali znamenju) in zahtevam kulturne totalitete ali simbolnega reda, katerega del so bili.

Danes so naše misli glede tega precej bolj jasne. Bogovi so etnični; vsak ime-novan bog je sklenil zavezo z ljudstvom, katerega bog je; vloga boga je *označiti* kulturno totaliteto, v kateri živiš in s katero si dolžan skleniti zavezo; vsaka teologija izdaja množico družbenih sporočil, ker je religiozna postava, ki jo je zapisal tvoj imenovani bog, sklop okvirnih pravil za ustvarjanje različice simbolnega reda tvojega lastnega ljudstva; in nazadnje, tvoj bog živi v tebi vsaj v tem smislu, da (pesniško rečeno) nacionalni duh prebiva v vsakem posamezniku. Natančneje, vsak pripadnik je ves popisan s specifičnimi napisi. Vsa tvoja govorica in tvoje celotno obnašanje je kulturno artikulirano in čitljivo. To je *dobesedno* »dobesedni« pomen božanske prisotnosti v človeku: da je postava *vpisana* v naša srca – v tem smislu, da smo notranje uobličeni in določeni od sistema, znotraj katerega delujemo.

Normalno in srečno stanje človeškega sveta je torej takšno, da so pleme, jezikovna skupina, nacionalna država ali karkoli premore notranji mir, združeni s čaščenjem lastnega boga, navzven vselej vojaško pripravljene obraniti lastno identiteto pred obkrožajočimi jih drugimi. Najsrečnejše stanje je vojno stanje, čas, ko se prav dobro ve, da se stopnja smrtnosti, samomorov in duševnih bolezni naglo poveča. Ljudje so enotni pri usmerjanju vsega sovraštva in nasilja navzven proti drugemu, s čimer ohranjajo neskaljen mir znotraj skupnosti.

V zadnji knjigi Stare zaveze so zapisane Božje besede: »Mar ni bil Ezav Jakobov brat? In vendar sem ljubil Jakoba« (Mal 1,2). Vsaka izbira pomeni neko zavrnitev; vsaka ljubezen pozna tudi sovraštvo; vsak Mi nujno predpostavlja tudi Vi in črta, ki zaobsega nekatere, vselej izključuje druge. Za človeške skupine je značilno ločevanje in ne mešanje, normalno stanje pa je vojna in ne

mir. Nedavno tega je v Izraelu prišlo do zanimivega sovpadanja nasprotij, ko so se ultrakonservativni Judi in fundamentalistični Palestinci, Jakobi in Ezavi, združili na nasprotni strani miru. Prva skupina je umorila Icaka Rabina, druga pa je poslala v smrt polne avtobuse izraelskih civilistov. Obe skupini sta si bili skupni v nazoru, da sta ločevanje in vojna normalno in srečno stanje medsebojnih odnosov. Takšen je konservativizem.

Takšne so bile tudi razmere v *Europe des patries* leta 1900. Toda ob koncu dvajsetega stoletja je postalo jasno, da trenutni proces nagle kulturne globalizacije predstavlja velik izziv načinom razmišljanja naših prednikov, načinom čutenja in ustvarjanja različnih svetov. Dogodki v Severni Irski, Bosni, Izraelu/Palestini in še marsikje drugje so več kot zadosten razlog, da pravičen človek pride do sklepa, da si preprosto ne moremo več privoščiti našega starega plemenskega razmišljanja, starih etnonacionalizmov in religij. Vsi ti so stroji, ki podpihujejo sovraštvo. Združujejo le z ločevanjem, ljudi povezujejo v družine le z usmerjanjem njihove agresije navzven k demoniziranemu drugemu. Krivovernik, odpadnik, pogan, nevernik, sovražnik Boga, umazani tujec – vse te besede tvorijo besedni zaklad, ki si ga ne moremo več privoščiti. Svet je postal premajhen in prenaseljen, da bi dovolili rabo takšnega jezika.

148

Pri tem je zanimivo, da velike multinacionalne združbe in sistemi komunikacije in menjave že prakticirajo neke vrste globalno politično korektnost. Nagibajo se k temu, da postavijo v oklepaj in se izognejo vsakemu razglabljanju o spolu, nacionalni, rasni, barvni in verski pripadnosti. Delavec je delavec in stranka je stranka, vse drugo je postavljeno v oklepaj. Ob tem se pojavljajo kritike, da so multinacionke po svoji naravi mobilne, brez matičnih poslovalnic, anonimne in da jih zanima le dobiček, sam pa hočem poudariti dejstvo, da jih *ravno te lastnosti* naredijo moralno superiorne nasproti starim in lokaliziranim nacionalnim in religioznim identitetam. Mobilnost in globalnost jim onemogočata, da bi kakor koli ustvarjali in izločevali drugega, zato pa so morali odkriti novo osnovo za zvestobo skupnosti.

Kako jim to uspeva? Ko velika multinacionalna podjetja in izmenjave dobijo naziv virtualne dežele, se ljudje vprašujejo, kako jim uspe nadzorovati zvestobo zaposlenih. Teh ne vežejo tradicionalne vezi krvi, države ali religije. So take vrste entiteta, ki se je lahko pojavila šele po koncu starega poljedelskega tipa civilizacije, ta pa se glede na njene standarde kaže kot radikalno posvetna zadeva. Multinacionalno podjetje nam lahko pokaže, da uspevajoča človeška

družba ni nujno navezana na neki košček zemlje, ki so jo očaki sprejeli od Boga, ni nujno iste krvi niti ji ni nujno potrebno skupno čustvo čaščenja Boga prednikov. Še več, ni ji treba iskati lastne identitete na ozadju obkrožajočega jo in ogrožujočega drugega, s tem pa nič več ne potrebuje zastražene, nepretrgane meje, ki bi kakor koža ločevala njeno notranjost od zunanjega sveta.

Ge za zelo postmoderno občutje, ko nenadoma odkrijemo, da nič več ne potrebujemo korenin, identitete, stabilnosti ali lastnega izvora. Lahko preživimo brez njih. Kar se mene tiče, jih ne potrebujem več. Sem raje brez identitete. Nočem pripadati nobeni etnični skupini, nočem imeti svojega drugega. Imenujejo me nihilist: toda v koži nihilista se počutim vse bolj sproščene in vse bolj *domačega*. So tudi taki, ki skušajo povrniti dobre stare čase tako, da obravnavajo islam kot novega demoniziranega drugega; toda kljub dejstvu, da se zunaj teritorija Islama oblikuje zelo velika in rastoča muslimanska diaspora, ki ji je namenjeno, da se tudi sama postmodernizira, je prizadevanje po povrnitvi občutka identitete z žrtvovanjem islama v vsakem primeru nepotrebno in brez vsake koristi. Enostavno ne potrebujemo več starih družbenih in religioznih kategorij in načinov razmišljanja, niti nimamo nobenega razloga za njihovo ponovno uveljavitev. Ne potrebujemo jih za ustanavljanje skupnosti in, kar je še bolj nenavadno, ne potrebujemo jih zato, da smo to, kar smo.

149

Postmodernizacija oseb, kulturnih stvaritev in blaga seže nazaj na začetek dvajsetega stoletja. Že pri posameznikih, kot sta Nellie Melba in Charlie Chaplin, se pokaže, da so za njihov vsesplošni sloves poskrbele nove tehnologije in da sta bila sama po sebi nekako nomadska in težko opredeljiva. Nismo povsem prepričani, da vemo, kje sta rojena, kje sta umrla, katere nacionalnosti sta in kako sta se v resnici imenovala. Je to sploh pomembno? Nekaj podobnega bi lahko rekli tudi za tisoče osebnosti dvajsetega stoletja, enako pa velja tudi za vse več blagovnih proizvodov in načinov njihove izdelave. Tehnologije postajajo vse močnejše, tako da se vse pomnožuje v neskončnost, da bi postalo neposredno dosegljivo vsem ljudem. Drugost izginja v neskončni gostoljubnosti prostih asociacij medijskega prostora. Ko sem prebral cel kup romanov o izgubljenem svetu vzhodnoevropejskega židovstva, avtorjev I. L. Peretza, S. Y. Agnona, Isaaca Bashevisa Singerja in drugih, ta svet pripada meni v enaki meri kot Judom samim. Zakaj tudi ne bi? Njihov svet mi je enako blizu kot njim. Nova globalizirana kultura ruši vse prostorske in časovne ovire, drugost in različnost, in vse vrača v preobilje virtualne sedanjosti.

Stari način življenja, ki korenini v prostoru in času, zemlji in sorodstvu ter izključujočih nacionalnih in religioznih zavezah, je v veliki meri že izgubljen. Že vemo preveč in smo postali preveč pluralni. Raznorazni etnonacionalisti in verski fundamentalisti morda mislijo, da lahko urine kazalce zasukajo nazaj; ampak ne morejo. Resničnost je že postala komunikacijska mreža, vrvrajoči, vsako zunanost izključujoči tok znakov, ki nas je zajel in odnesel s seboj. Je breztemeljen in brezciljen, tako kot mi sami. Ne gre nikamor, pa tudi mi ne. Po svetu divja tak hudournik majhnih smislov, da ni več možen kak velik presežen smisel celote.

Kaj se potemtakem zgodi z religijo in moralo v tej nenavadnih razmerah? Postajamo *sončni*.

KONEC MORALNOSTI IN VRNITEV ETIKE

150

Kot sem že dejal, je nagel zaton starih religij povezan z zatonom starih civilizacij, ki so temeljile na poljedelstvu, in zelo specifičnih tipov politične strukture in verske ideologije, ki jo je ta ustvarila. Nedavno tega so napovedali, da bo na začetku tretjega tisočletja polovica človeške rase ter do leta 2025 že dve tretjini celotnega človeštva živeli v mestih, prežeti z novo globalno kulturo.

Videli smo, da je bila zgodnja mestna država, da je sploh lahko zaživela, primorana vzpostaviti zelo močan center svete oblasti in garant zvestobe, kar se je sčasoma razvilo v jasen dualizem med sakralnim in posvetnim svetom: Bog in kralj, svetišče in palača, nebesa in zemlja, nadnaravni in naravni svet. Bog je v svetišču posvečeno ljudstvo povezal s sveto deželo in cikle človeških dni, let in življenj s cikličnim ritmom kozmosa. Z zavezo, sklenjeno izključno s svojim bogom in specifično različico simbolnega reda, ki jim ga je naklonil, se je sveto ljudstvo razlikovalo od obkrožujočih ga (ogrožujočih, nečistih) drugih. Nekakšen etnični ponos nad lastno ločeno in enkratno identiteto je služil kot nadomestilo za stroge disciplinske zahteve verske postave.

Na vrhuncu razvoja je celotni sistem ustvaril velikopotezne pripovedne kozmologije in sisteme doktrine. Ko se je za časa tako imenovane osne dobe (okoli -800 do +600 n. št.) pojavila nova skrb za posameznikovo pot k osebni odrešitvi in jo je bilo treba razširiti v sistem, je bila tudi življenjska zgodba vsakega posameznika vključena v veliko zgodbo. Bog te je (tako si vsaj upal) predestiniral za odrešitev od celotne večnosti in tvoje zemeljsko življenje je bilo

le kratek hip v primerjavi s tistim, kar je prišlo za njim. Da si postal Buda, si morda potreboval 90.000 življenj, in 500.000 let v vicah, da si bil pripravljen za v nebesa. Končna blaženost je bila obenem neskončno pomembna in skoraj neskončno oddaljena. In vendar ima lahko načeloma vsako dejanje neposreden vpliv na tvoje doseganje končnega cilja. Temu ustrezno so razvili natančno izdelane sisteme verske postave, da bi ustvarili moralno poenoteno življenje, pravilno usmerjeno k doseganju končnega cilja. Na moralnost se je tako začelo gledati na osnovi pravnega modela: bila je asketska, disciplinarna in zelo dolgoročno usmerjena.

Eden najimpresivnejših intelektualnih dosežkov starega reda je bila Platonova metafizika, nekaj več kot dvajset osnovnih načel, ki so vzdrževala stari red vse do dobe razsvetljenstva. Toda ko je poljedelsko civilizacijo polagoma začela nadomeščati naša nova, znanstveno-industrijska civilizacija, se je začela pojavljati cela vrsta filozofov, od Huma prek Kanta vse do Nietzscheja in mladega Derridaja, ki so, od deske do deske, desko za desko dekonstruirali celoten oder Platonove filozofije.

In kaj temu sledi? Kar je pri tem zanimivo, je to, da stare religije niso bile le velikopotezne in kozmološke; v dialektičnem nasprotju z velikopotezno vizijo so razvile tudi izredno natančno in kratkoročno vizijo, ki se je osredotočala okrog posameznikove želje po izkušnji odrešitve ne ob koncu časa, ampak *zdaj*. Ta kontrast bi lahko v grobem izrazili kot nasprotje med dogmatizmom in eksistencializmom ali med metafiziko in njeno dekonstrukcijo; med kozmično veliko zgodbo in nenadno preobrazbo duše ali lučjo razsvetljenja (*satori*), v katerem posameznik v hipu doseže blaženost.

Vizija velike zgodbe gleda na pot odrešitve kot na dolgo romanje, goreče vzpenjanje ali disciplinirano očiščenje, ki gre skozi številne faze. Da bi na tej poti zdržali, potrebujemo veliko disciplinsko institucijo, ki nas bo poučila o stvareh, v katere je treba verjeti, in o pravilih, ki se jih je treba držati. Med dolgim potovanjem, ki je zgodovina, redno obujamo začetne dogodke, ki so sprožili naše potovanje, in upanje na slavo, ki nas čaka na samem koncu. Posameznikova življenjska zgodba tako dobi svoj smisel s tem, da je povzeta v večjo družbeno in kozmično zgodbo. Moja življenjska zgodba, od krsta do smrti, vic in nebes, se sklada z dolgim maršem Cerkve, militantnim in zmagoslavnim maršem, polnim pričakovanj, ki se sam sklada s kozmično zgodbo, ki poteka od večnosti do večnosti prek Stvarjenja, Padca in Odrešenja.

Danes pa se je celotna kozmološka velika zgodba religij sesula v prah. Če kaj vemo, potem vemo to, da ne obstaja nobena racionalno urejena shema stvari, da ni nobene velike zgodbe o smislu življenja, ki bi čakala na naše življenje, da bi se ji prilagodilo. Če kaj vemo, vemo to, da ni dobesedno nikjer nobenega nadnaravnega reda in da ni dobesedno nobenega življenja po smrti. To je vse, kar je: in kot vsi prav dobro vemo, ko si mrtev, si mrtev.

In kaj je »to«? Je zgolj vrvrjač in nenehno svež tok drobnih svetovnih dogodkov, katerega del smo. Svet lahko dojamemo le kot *naš* svet, svet, obarvan z našimi občutki, oblikovan z našim jezikom in strukturiran z našimi teorijami. Kaj takega kot resnični svet v smislu že narejenega kozmosa preprosto ni, niti ni racionalen in poln smisla in vrednot, ki bi bile predhodno vnesene vanj zavoljo nas. Kar vidimo pred seboj, ni gol-pa-vendar-dokončan svet, pripravljen za nas, saj golega sveta nikoli ne vidimo. Kar vidimo, je vselej in zmeraj le *pogled* na svet, konstrukcija stvari, ki smo jo izdelali v preteklih stoletjih in tisočletjih. Vidimo svet, ki je izredno izpopolnjen, popolnoma oblečen, in za vsak delček poti vidimo, da ima tisto, kar vidimo, svojo zgodovino. Kar vidimo tako v velikem planu kot tudi v najmanjši nadrobnosti, je človeško prikrojen svet.

152

Globoko v srcu vsi prav dobro vemo, da stvari tako stojijo. In v tem kontekstu je razširjeni, kozmološki tip religije velikih zgodb bodisi mrtev ali vsaj potreben radikalne revizije in reinterpretacije. Kar pa se tiče religioznega poudarka, se zdaj vse bolj usmerja na kratkoročne vizije. Ne velikopotezni doktrinarni sistem in moralni kodeks, pač pa skrajšana in skrčena vizija, ki jo včasih imenujejo »etično« v zastarelem pomenu besede in ki jo lahko opredelimo tudi kot obliko zavesti, kot duhovnost, kot način življenja in tako naprej.

Kar je preživelo stare religije, je torej majhno število trikov in tehnik religiozne eksistence: načini biti tega, kar si, in načini odnosa do celote, katere del smo. Ti triki nam lahko pomagajo vzljubiti življenje in zaživeti dobro življenje: to je zdaj religija. Opisal sem tri takšne trike. Božje Oko je trik, kako se nanašati sam nase prek univerzalnega, kako gledati nase in na izraženo življenje kakor z očmi Boga. To je tisto, kar je vredno ohraniti pri ideji Boga. Blažena praznina je trik, kako se popolnoma sprostiti in upočasniti samega sebe in svoje strasti, vse dokler se jaz tako rekoč ne razprši v bežno nestvarno izpraznjeno existenco. Nihilizem se moramo naučiti izkusiti kot lahko-miselnost, lahkotnost. Nenavadna in nepričakovana sreča, ki ga ta prinaša, je čudovita odrešitev od

strahu pred smrtjo, izgubo in trpljenjem. Sončna etika je trik, kako se odkrito vreči v bivanjski tok, se razdajati in živeti tako silovito, kot se le da, goreti brez strahu pred ognjem. To stanje, biti izgubljen v življenju, sam imenujem »ekstatična imanenca«.

Take so bile tradicionalne – ali delno tradicionalne – tehnike religiozne eksistence, ki sem jih prej omenjal. Njihova praksa je etika. Nadaljnja skupina bo opisana v poglavju z naslovom »poetična teologija«. Medtem pa moramo izpostaviti ključno poanto: vse te tehnike so prostovoljne, in prostor, v katerem naj bi jih prilagajali lastnim potrebam in jih prakticirali, je *nedolžen*.

NEDOLŽNA RELIGIJA?

Lahko ste skeptični glede grobo rekonstruiranega pojma religije, ki ga razgrinjam pred vami. Zdi se, kot da gre za religijo brez metafizike, religijo brez vere, religijo, ki ni več osredotočena okrog centra moči izven nas samih, religijo brez strukture oblasti in religijo brez zbrane skupnosti ljudi, ki se zelo jasno zavedajo ločnice med njimi samimi kot izbranci in preostankom človeštva.

153

Namesto vsega tega sam ponujam le religijo kot orodje, majhen repertoar odnosov in tehnik, s prakticiranjem katerih lahko napredujemo v samospoznanju (Božje Oko), se naučimo sprejeti minljivost in asubstancialnost nas samih in vsega drugega (blažena praznina) in se naučimo življenju z vsem srcem reči Da (sončna etika). Tukaj je še dodaten element: gre za *poetično teologijo*, ki služi kot licenca za to, da lahko preživele ostanke besedišča, ritualov in simbolizma uporabimo v kakršnem koli novem smislu.

Sumim, da boste to revizijo pojma religije imeli za zelo poenostavljajočo, kar se tiče duha. In zakaj mislite tako? Preprosto zato, ker smo bili vsi skupaj tisoče let navajeni na skrajno religiozno avtoritarnost in discipliniranost. Še dandanes ljudi bega pomisel, da je nekje zunaj resnični vnaprej ustvarjeni kozmos. Tako mislijo, da je svet kot internat ali popoljševalnica, velikanska disciplinska ustanova, prostor preizkušnje z vgrajenimi pravili moralnega obnašanja *in hkrati* z vgrajenim aparatom, ki bo nazadnje vseboval natančne podatke o tem, ali se vsa pravila upošteevajo. Navsezadnje vas bodo izdali vaši grehi. Klasična podoba Boga v realističnem teizmu je neskončni duh, vsemogočen,

vseviden, ki vse zazna in je silno, zares silno nagnjen k izrekanju sodb. Pred Božjim obličjem in po Božjih kriterijih absolutne popolnosti je vsak izmed nas v vsakem trenutku v zmoti, zmeraj in povsod. Življenje večine človeštva so tako tisoče let zagrinjali temni oblaki strahu in bojazni.

Stranski učinki tega kozmološkega terorizma so še zmeraj navzoči. Na primer, današnje največje in najmočnejše verske organizacije, bodisi krščanske ali muslimanske, privlačijo ljudi ravno zato, ker so avtoritarne. Vse kaže, da s svojim delovanjem le potrjujejo vsesplošno težnjo po enostavnem izenačenju religioznosti z radovoljno podreditvijo avtoriteti; pa tudi znotraj samih organizacij se pojavljajo vedno nova gibanja nove evangelizacije, ki so še veliko bolj avtoritarna; zdi se, da duhovna moč od same sebe nenehno vedno več zahteva – močnejše puritanstvo, več represije, več krutosti. Na ta način je virus sle po duhovni moči religije odrešitve spremenil v stroje za uničevanje človeškega duha. In tudi v novih verskih gibanjih, ki jih pogosto imenujemo kulti, so vedno znova navzoče iste značilnosti.

154 Prav gotovo drži, da je bil silen in uničujoč sistem verskega terorizma potreben za discipliniranje lovcev in nabiralk v dobre državljane prvih mestnih držav. Možno je tudi, da je bila teroristična verska ideologija potrebna tudi zavoljo družbenega reda še v šestnajstem in sedemnajstem stoletju.

Jean Calvin in njegovi prijatelji so bili očitno tega mišljenja. Jerome Bolsec je v Ženevi 16. oktobra 1551 javno kritiziral doktrino o dvojni predestinaciji: »Tisti, ki v Boga postavljajo večni odlok, s katerim je ta nekatere zapisal življenju, druge pa smrti, ga napravljajo za Tirana in tudi idola, enako kot so pogani počeli z Jupitrom.« Bolsec je bil očitno zgodnji nerealist, kritik objektiviranja Boga zavoljo moči. Temu je seveda neizogibno sledilo, da so Bolseca na licu mesta aretirali Calvinovi ljudje (glej Parker, *A Biography: John Calvin*, str. 111 isl.).

Danes verskega terorizma ne bi smeli tolerirati in Nietzschejev veliki nauk »nedolžnosti postajanja« izraža srečo in občutek preporoda, ki nas prevzame, ko stari strah, melanholijo in duhovni sadomazohizem končno izvržemo iz psihologije. Tako *nismo* odgovorni, *nismo* kronično v zmoti in ni prav nobenega razloga za misel, da je naša celotna eksistenca na kakršen koli način omadeževana:

Nihče ni odgovoren za to, da sploh obstaja, da je tak in tak, da jè v prav teh okoliščinah, v tem okolju. Usodnosti njegovega bivanja ni mogoče izvzeti iz usodnosti vsega, kar je bilo in kar bo. Nihče *ni* posledica lastnega namena, volje, smotra, z njim *ni* napravljen poskus, da bo dosegel »ideal človeka« ali »ideal sreče«, ali »ideal moralnosti« – absurdno je, če bi kdo hotel svoje bistvo *zvaliti* v kakšen smoter. *Mi* smo iznašli pojem »smoter«: v resničnosti smoter *manjka* ... Smo nujno, smo del usode, spadamo k celoti – ničesar ni, kar bi moglo soditi, meriti, primerjati, obsojati celoto ... *Ampak ničesar ni razen celote!* – Da ni nihče več odgovoren, da ne sme biti način njegove biti speljan nazaj na prvi vzrok, da svet ni enost ne kot senzorij ne kot duh, *šele to je velika nedolžnost* postajanja ... Pojem »bog« je bil do zdaj največji *ugovor* proti bivanju ... Tajimo boga, tajimo odgovornost v bogu: *šele s tem* rešujemo svet. [F. Nietzsche: *Somrak malikov*, str. 43–44, kurziva je v originalu.]

Kot je najboljši način zmage nad hudičem, da prenehamo verjeti vanj, je najhitrejši način rešitve sveta ta, da nehamo verjeti v vse tiste grde stare nauke, zaradi katerih smo se počutili kot bedni grešniki, in da je svet kot celota nezadovoljiv.

Tu hočem to poanto ponazoriti še bolj razločno kot Nietzsche, ker moramo biti zdaj še bolj skrbni pri rabi jezika in bolj humanističnega mišljenja, kot je bil Nietzsche. Za nas obstajamo le *mi* in *vse to*. Je naš jezik, so naši jazi, ki nam jih daje jezik, in je svet, ki ga živimo prek jezika. Vera v skrivne moči je *natanko* enako absurdna in praznoverna kot vera, da obstaja veliko nevidnih besed v slovarju, ki se nekako vmešavajo v pomene in gibanja vidnih besed.

Nietzsche zgovorno slavi obnovljeno nedolžnost minljivega sveta postajanja. Zakaj ne bi mi obnovili nedolžnosti religije? Zakaj naj ne bi obstajala religija, ki je odrešena iluzije, neresnice in čaščenja moči?

POETIČNA TEOLOGIJA

Pred dvema stoletjema, v zgodnjih letih romantičnega gibanja, se je na več krajih budilo upanje, da se bo morda religija, ki je umrla kot dogma, prerodila v umetnost. Okrog leta 1804 je William Blake v svoj zvezek zapisal nazoren – četudi neizpiljen – primer utelešenja te ideje. Pisal je kot nekdo, ki pesniško domišljijo dojema kot numinozno svetotvorno moč, ki je ni mogoče iztrebiti

ali pahnti s prestola, ne s porogom racionalističnih kritikov ne z znanstvenimi teorijami:

Rogajta se, rogajta, Voltaire, Rousseau!
Rogajta se, rogajta – je vse zaman!
Vetru drobni pesek mečeta v obraz,
Veter meče vama ga nazaj v dlan.
In vsako zrnce postane biser,
Ko v žarkih prebožanskih zažari;
Odpihnjen porogljivce zaslepi,
A v Izraelu še svetlí poti.
Demokrita atomi nedeljivi
In Newtonovi svetlobni delci
Pesek so z obale Rdečega morja,
Kjer šotori Izraela se blešče.

156

Po predstavah romantikov so bile vodilne ideje razsvetljenstva enako škodljive tako za umetnost kot za religijo, in to zaradi pretežno enakih razlogov. Od Descartesa naprej se je pojavila zahteva po povsem demistificiranem pogledu na svet, ki naj bi ga izrazili z najjasnejšimi izrazi. Resnični stavki naj bi bodisi izražali empirična dejstva ali natančno opisali logična razmerja med jasnimi in različnimi idejami. V starejši kulturi je svet držal skupaj jezik, to se pravi kompleksna simbolna mreža analogij, skladnosti in velikih zgodb. Toda zmaga novejšega ideala je pomenila, da ni več prostora za močne, svetotvorne rabe jezika. Tragedija, epska poezija in veliko izročilo religiozne umetnosti so enostavno opešali. V novem kulturnem režimu se je od umetnin zahtevalo, da ugajajo razumu s pravilnostjo razmerij in čutom z očarljivostjo in okrasjem. Umetnost mora ugajati predvsem s tem, da je zvesta naravi; ne sme pa kakor koli spreminjati resničnosti. Prvo mesto je pripadalo naravi in razumu, umetnost pa naj bi jima sledila. Umetnost nikakor ni mogla biti vodnica.

V skladu s takim nazorom je jezik vselej na drugem mestu. Jezik zgolj posnema ali zasleduje predobstoječi red stvari. In natanko to novo, radikalno poenostavljeno in dobesedno razumevanje funkcije jezika in namena njegove uporabe je imelo enako drastičen vpliv tako na religijo kot na umetnost. Ljudje so izgubili stari čut za povezanost mitov, ritualov in simbolov, ki ustvarjajo skladno vizijo življenja in gradijo medčloveške odnose. Domišljija in jezik jim nista več veljala za resnično ustvarjalni zadevi. Domišljijo, ki je dolgo veljala za

hudičeva vrata v duha, so povezovali s prevaro, zapeljevanjem in neresnico. Le Bog je tisti, ki lahko ustvaril resničnost z rabo jezika, in njegove stvaritve naj človek ne bi izboljševal ali popravljaj. Obstajal je le en primer, v katerem se je o človeškem dejanju lahko govorilo kot o stvaritvi, in kar je nadvse pomenljivo, ta je imel opraviti s postavo in politiko, in ne z umetnostjo. Z njim so bili seznanjeni pravniki, šlo pa je za to, da sta lahko vladar ali vladajoči organ ustvarila nov status ali ustanovo zgolj z besedami. V tistih časih je za najbolj božansko stvar na človeški sceni veljala absolutna moč.

Na tem ozadju – nauk o zveličavnosti dobrih del, dobesedno razumevanje in razsvetljenska skrajno poenostavljena vizija sveta – so verska prepričanja razdelili v dve skupini. Šlo naj bi za *racionalno teologijo*, ki je vsebovala skupek univerzalnih resnic, ki jih je bilo mogoče dokazati zgolj z racionalnim argumentom; in *teologijo razodetja*, ki je vsebovala skupek resnic, ki so bile »nad razumom« in naj bi vanje verjeli z ozirom na vrhovno avtoriteto, ki je vera.

Če so trditve teologije razodetja resnično nad razumom, ali potemtakem ne drži tudi to, da morajo biti onkraj našega razumevanja? Nekateri so jih imenovali skrivnostne ali celo nasprotno razumu. Toda zgodnje razsvetljenstvo je bilo tudi pozni barok, ki je precej poudarjal avtoriteto vladarja; in avtoriteta je imela svoje razloge, ko je zahtevala brezpogojno strinjanje z jasno razumljivimi nauki, brez vsakršnega preobračanja pomenov. Tako je bilo nujno v političnem smislu trditi, da so verske resnice jasne in preproste. Angleški kralj James I. je tako v deklaraciji *His Majesty's Declaration* (1628) izjavil, da je treba verske zadeve razumeti in sprejemati v »dobesednem in slovničnem smislu«, ki je njihov »resnični, običajni in dobesedni smisel«, njihov »običajni in polni smisel«. Kralj je v pravcati pravniški maniri vztrajal pri tem, da dobesedni pomen kot tak obstaja in da je on sam tisti, ki ga prvi določa.

V srednjem veku, ko so menihi razločevali med dobesednim in alegoričnim, mističnim in drugimi pomeni svetopisemskega odlomka, niso dobesednemu pomenu niti najmanj enoznačno dodelili najvišje odkritosti in moralne avtoritete. Ko denimo Pismo zapove žrtvovanje živali, se od nas ne pričakuje, da to tudi v resnici storimo. Toda po reformaciji sta tako cerkvena kot posvetna oblast začeli zelo poudarjati zakon zavoljo strožjega nadzora nad doktrinami in vsiljevati eno samo interpretacijo kot edino sprejemljivo ter prepovedovati druge. Prevladovati je začel pravniški tip dobesednega razumevanja, nemara še posebno med tistimi, ki so bili pod vplivom kalvinizma. Verske resnice naj

bi imeli za realistično ali dobesedno resnične opise nadnaravnih stanj in dogodkov, in vanje naj bi verjeli kot v zadevo zakonske in moralne dolžnosti le na podlagi avtoritete Razodevajočega. Razodevajoči sam pa je Bog ali Kristus, ki razodeva odrešilno resnico po kanalih, kot so biblija, Cerkev, papež – in celo (kar je obveljalo kasneje) osebna religiozna izkušnja.

Te doktrine so učinkovito uničile teologijo kot epski fenomen in zadevo velikega kulturnega pomena, ker teologu ni več preostalo nič drugega kot advokatura. Če je Izročilo že popolno in celo, če je biblija nezmotljiva, če je dogma nespremenljiva, če je papež nezmotljiv in če je le ena interpretacija zakonita, potem ni prostora za reinterpretacijo, ponovno zamišljanje, odkrivanje ali oblikovanje verskih prepričanj. Sistem že pozna vse odgovore. Naloga teologa je le ta, da strinjanje z Resnico upraviči z dokazovanjem verodostojnosti govornikovih trditev in da pokaže na napake vseh nasprotnikov in kritikov.

158

Res je, da so filozofi – in še posebno Hume in Kant – uničili staro racionalno teologijo. Res je tudi, da so deisti in drugi racionalistični kritiki usodno spodkopali verodostojnost razodetja; še bolj pomembno pa je, da se zavedamo obsega, v katerem je, še posebno v zgodnjem razsvetljenstvu, velika krščanska tradicija uničila samo sebe s uničujočo zaslepljenostjo z dobesednim pomenom in uporabo surove moči za nadzor nad jezikom. Današnja izčrpana rimska avtoritarnost in puhli protestanski fundamentalizem sta daljnosežni posledici tega dogajanja. Če je jezik pod prevelikim nadzorom, religija polagoma umre.

Kot smo že dejali, romantično gibanje je oživel, ko je velika tradicija resnično umrla, tako v religiji kot v umetnosti. Romantiki se niso navduševali nad nastajajočo avtomatično kulturo mehanizirane proizvodnje in birokratskega nadzora. Sanjali so o kulturnem preporodu, ki bi ga oživljala ustvarjalna domišljija, tako da bi prišlo do popolne sinteze religije in umetnosti in da bi zgradili nov svet.

Že v samem izročilu so lahko romantiki odkrivali podrobnosti, ki so jih lahko le opogumljale pri njihovem projektu. V judovski Tori najdemo znani odlomek, v katerem si avtor ne pomišlja izenačiti umetniški navdih z božanskim navdihnjenjem (Eksodus 31,1-5). Bolj pomemben za romantike in njihove številne naslednike je pristno religiozen značaj gledališča, posebno v Grčiji. Veliki revolucionarni projekt vzajemne ponovne oživitve umetnosti in religije je imel brezhibno poreklo v grški tragediji. V tej povezavi pa je obstajal tudi pojem poetične teologije.

Če se na hitro ozremo po izvoru te ideje, Avguštin (*Božja država*, I, str. 178–95) citira poznorimskega pisca Varra, ki naj bi razlikoval med *filozofsko teologijo*, ki je preprosto resnica, kot jo poznajo filozofi in ki jo ti poučujejo v svojih šolah; *civilno teologijo*, ki je uveljavljena državna religija, katere obrede opravljajo v svetiščih; in *poetično teologijo*, kot se kaže v delu pesnikov in dramatikov, ki poustvarjajo stare mite o bogovih. Prostor njene uprizoritve je običajno gledališče.

Ti izrazi poznajo kar nekaj sopomenk. Tako bi lahko filozofsko teologijo poimenovali tudi *naravna* ali *fizična* teologija, poetična teologija pa bi lahko bila *mitična* ali *fabulativna* teologija. Toda to le mimogrede: Avguštinov namen je seveda v tem, da zatre poetično teologijo in jo ohrani na tem mestu naslednjih tisoč let. Ker je iznašel lastno epsko pripovedno teologijo, seveda ni toleriral nobenih tekmecev. Hotel je imeti monopol. Če hočemo iz krščanske vere napraviti močan in učinkovit sistem družbenega nadzora, jo moramo objektivirati kot Vero, jo dogmatično definirati, vanjo realistično verjeti in zakonito uveljaviti. Vsak totalitarni sistem upravičeno sovraži in se boji svobodne igre ustvarjalne domišljije, ki ogroža njegovo moč, sumnjičavost nasproti umetnosti pa se je tako utrdila, posebej v krščanskem in muslimanskem izročilu, da so jo običajni verniki uspešno ponotranjili. Še dandanes jih umetniška svoboščina pri obravnavi svete vsebine spravlja v bes bolj kot karkoli drugega – kot so se lahko prepričali Salman Rushdie, Martin Scorsese in mnogi drugi.

159

Po Avguštinu je bil direkten ponoven vstop poetične teologije v krščanstvo vse prej kot lahek. Oblast je premočno nadzirala religiozni pomen. Toda vstopila je lahko posredno, prek osupljivo učinkovitega renesančnega oživljanja in raziskovanja klasične mitologije. Ker je Cerkev vselej sovražila grške in rimske bogove, ji sedaj ni bilo v napoto, da je šlo zdaj za njihovo skrunitev. In ker je vselej zatrjevala, da so ti bogovi jalova prevara, ji sedaj ni bilo v napoto, da so jih začeli obravnavati nerealistično, kot alegorije ali mitične posebitve človeških moralnih vrednot.

Ker so potemtakem imeli proste roke in ob zagotovitvi Ovida samega, da je vse v svetem svetu podložno nenadnim metamorfozam, so se umetniki svobodno lotili in raziskovali ohranjene literarne in umetniške ostanke klasičnih antičnih časov. S tem besednjakom so zgradili nov red – nov način gledanja, nov odnos do čutov in tega sveta, novo vizijo države in človeškega telesa, novo zavest o strasteh in igri vlog, nov občutek za življenje kot gledališče – skratka, zgodnji

modernej svet. Pokazali so, da lahko poetična teologija služi kot instrument, s katerim se lahko kultura preoblikuje in pomladi.

Povsem samoumevno se postavi vprašanje, ali je mogoče storiti enako s krščanstvom. Vzratno gledano lahko sedaj prepoznamo postmodernistično in poetično linijo že znotraj zahodnega krščanstva, ki gre nazaj vse do poznega srednjega veka. Na površje vznikne vselej, ko se kako religiozno temo obravnava s podtonom ali več kot le podtonom ironije, satire, roganja samemu sebi ali igrivosti. Pojavi se, ko so normalne hierarhije in vrednotenja izpostavljene porogu in obračane na glavo ob praznikih, kot sta karneval ali božič. Pojavi se, ko si verniki zavestno dovolijo temeljito, izčrpno razlago lastnih mitov – zgolj za zabavo.

Tak igriv tip poetične teologije je bil znosen in toleriran ravno zato, ker ne spodkopava, ampak prej potrjuje avtoriteto normalnosti, iz katere se dela norca. V času velike teološke krize (1780–1840) pa je vodilnim duhovom v Nemčiji in sosednjih deželah postalo jasno, da je krščanstvo *resnično* umrlo kot dogma. Za to so poskrbeli Kant in Hegel, francoska revolucija in mladoheglovci, med njimi D. F. Strauss, Feuerbach in Karl Marx. Krščanstvo je bilo sedaj primerno za transformacijo s spolnjenjo poetično teologijo. Morda bi se lahko prerodila tudi kot umetnost in v njej.

160

Namesto tega smo žal dobili nekaj manj. Dobili smo neosrednjeveštvo in gotski prepород: krščanstvo, ukinjeno in nadomeščeno z vsezajemajočo hrepenečo nostalgijo po samem sebi – skratka, moderno Cerkev. Dobili smo Richarda Wagnerja in *Festspielhaus* v Bayreuthu. In dobili smo komercialno in industrijsko kulturo devetnajstega stoletja. Nismo pa dobili tiste vrste prepорода religije in umetnosti, o katerem so sanjali romantiki.

Po letu 1880 so se stvari izboljšale, opazen pa je bil tudi nekakšen prepород romantičnega projekta. Najboljši mladi umetniki so postali dovolj samozavestni, da so spodbijali avtoriteto akademij, v Münchnu in Berlinu leta 1892 ter na Dunaju leta 1897 pa je prišlo tudi do formalnih odcepitev. Umetnost se je začela eksplicitno ločevati od etablirane družbene in kulturne ureditve. Ni se zadovoljila le z zadovoljevanjem obstoječega okusa ali povečevanjem in olepševanjem obstoječe družbene ureditve. Umetnost je imela višje cilje. Postala naj bi utopična in odrešilna. Naloga slikarja je tako bila, da spremeni način gledanja na svet in s tem spremeni sam svet ter sama človeška bitja.

Rojevalo se je moderno gibanje in od vsega začetka je imelo precej religiozne ambicije.

Pričevanje, ki bi ga rad podal na tem mestu, se nekoliko razlikuje od pričevanja Marka C. Taylorja v delu *Disfiguring* (1992).⁵ Za Taylorja je glavna religiozna linija modernizma gibanje proti abstrakciji in negativni teologiji. Njegovo pričevanje tako poteka od Cézanna prek kubizma k Mondrianu, Maleviču in Kandinskemu, in od tod naprej k ameriškemu abstraktnemu ekspresionizmu Pollocka, Rothka in Newmana. Slikarska zgodba se konča precej pesimistično, z Anselmom Kieferjem. V arhitekturi se pot interpretacije precej podobno vije od Oscarja Wagnerja in Adolfa Loosa prek Le Corbusierja, Bauhauusa vse do Philipa Johnsona. Prav gotovo je to ena od linij modernizma; obstaja pa tudi neka druga zgodba, ki se začne v poznih tisočosemstoosemdesetih, z van Goghom in šolo Pont-Aven (Gauguin, Bernard, Anquetin) in se nadaljuje s celo vrsto simbolistov in fauvistov (na primer, Denis, Derain, Matisse, Vlaminck) in tako naprej do *der Blaue Reiter* in nemškega ekspresionizma. Cela vrsta teh slikarjev je imela, tako kot Chagall, osebno ozadje biblijskega slikarstva in kmečkega življenja, k čemur se pogosto vračajo. Vsi ti so, v mojem žargonu, *sončni* slikarji. Svet je po njihovem izlivajči se energijski proces. Vsi so izredno čustveni in ekspresionistični. Radi imajo močno svetlobo in najbolj bleščeče barve. Uvajajo obliko ekstrovertiranega mysticizma, v prepričanju, da je mogoče s sliko, v besedah Williama Blaka, »očistiti vrata zaznavanja in ugledati vse tako, kot je, neskončno«. Med njihove najljubše podobe spadajo cirkus, paradiž, džungla in sanje.

Leta 1994 sem prvič navedel frazo *ekstatična imanenca* v zvezi z religioznim pogledom na ta tip modernizma in ni preteklo niti eno leto, ko je Robert S. Corrington iz Drew University skoval frazo *ekstatični naturalizem*. Med starejše fraze spadajo Carlylov *naravni nadnaturalizem* in, od leta 1960 naprej, *nadrealizem*. Moderno slikarstvo je tako v svojih velikih dneh, nekako od 1885 do 1970, iskalo nekaj, kar je zelo blizu religioznemu zapisu v tej knjigi (glej Kandinski, 1977).⁶ Blažena praznina se pomakne proti abstraktnemu sublimnemu in minimalizmu. Fauvistična in ekspresionistična tradicija si prizadevata

⁵ Marc C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Chicago: University of Chicago Press 1992.

⁶ Vasilij Kandinski, *Concerning the Spiritual in Art*. Prev. M. T. H. Sadler. New York: Dover Publications 1977.

za sončno etiko. Kar pa se tiče Božjega Očesa, klasično metodo iskanja tega sloga duhovnosti v slikarstvu najdemo v serijah avtoportretov, v žanru, ki ima veliko vrhunskih ustvarjalcev.

Kako so romantiki – in kasneje modernisti – filozofsko upravičevali svojo vero v moč poezije in slikarstva, da lahko spreminja svet? odgovor bomo bržkone našli v zgodovini nemške filozofije. Allan Megill je bil tisti, ki je predlagal, naj izraz »esteticizem« uporabimo za oznako filozofskega pogleda, ki skuša »estetsko izkustvo razširiti na celotno realnost« (1985, str. 2).⁷ Iz tega ne sledi le to, da se lahko do sveta dokopljemo le posredno, s posredovanjem gibajočih se znakov in simbolov, s katerimi ga hočemo predstaviti, temveč predvsem to, da spontano kreativno gibanje znakov in simbolov proizvaja *tudi nas same*. Govorica *nas* izreka – kar verjetno pomeni, da sami nikakor popolnoma ne nadziramo niti se popolnoma ne zavedamo kreativnega in produktivnega gibanja govornice v nas samih. Ta nas ustvarja; ustvarja svet: ustvarja in razstvarja stvari.

162

Najjasnejšo definicijo polno razvitega esteticizma poda Nietzsche: »Svet kot sama sebe porajajoča umetnina« (*Volja do moči*, § 796). V tej smeri dalje razmišlja pozni Heidegger. Toda zasnovo teh nazorov najdemo že pri Kantu – ali vsaj pri Kantu, kot ga razumejo romantiki. V Kantovem »transcendentalnem idealizmu« človekovo spoznanje ni kopija ali reprezentacija predobstoječega zunanjega sveta, ki bi bil neodvisen od človekovega duha. Nasprotno, surova, kaotična snov, ki jo izkušamo, postane uobličen in urejen svet le v našem zaznavanju in skozenj. Spoznavanje je tako zapletena kreativna aktivnost, ki se je po navadi ne zavedamo ravno najbolj. (Moderna primera bi tako bila, da v glavnem zavestno ne dojemamo, kaj se dogaja na vidni opni, četudi se očitno na njej dogaja veliko stvari.) Kant tudi posebej izpostavi delovanje domišljije, ki mora sintetizirati in poenotiti mnogoterost, ki nam je dana v čutni zaznavi. In Kant je še toliko bolj impresioniral romantike s tem, kako je pripoznaval avtonomnost estetskega izkustva v *Kritiki razsodne moči*.

Z eno besedo, romantiki so z lahkoto interpretirali Kanta, da uči, kako je svet ustvarjen ali se ustvarja kot svet v spoznavanju in skozi spoznavanje, in to na način, ki se ga v glavnem ne zavedamo.

⁷ Allen Megill, *Prophets of Extremity: Nietzschen Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkley: University of California Press 1985.

Nietzschejeva hiperbolična romantika dojemata voljo do moči precej podobno Freudovemu libidu. Je prelivajoča se preobilna življenjska energija, ki se izraža v seksualnosti, ali umetniškem ustvarjanju, ali v igri: »Tudi delanje glasbe je nekakšno delanje otrok« (§ 800). Nietzsche nenehno vztraja pri tem, da sta občutek religioznega opoja in spolna vzdraženost mladodane istovetna in v tem oziru smo lahko samo presenečeni nad njegovim zavračanjem projekta poetične teologije. Zakaj ne bi mogli gledati na velika religiozna izročila kot na umetnostna izročila?

Dejansko smo šele pred kratkim postali sposobni odprto in izrecno opisati teologije, sistematizirane izjave verskih nazorov, kot produkte kreativne domišljije (na primer Kaufman 1975, 1993; Cupitt 1984).⁸ A na tem mestu moramo biti previdni. Pri tem ne gre le za goli obrat popularne teologije in namesto »Bog nas je naredil po svoji podobi« reči »Boga smo naredili po svoji podobi«; to je preveč poenostavljena slika. Nietzsche v že navedeni sentenci (§ 796) govori o »umetnini, kjer nastopi brez umetnika, na primer kot telo, kot organizacija«. Povsem mogoče je, da se kompleksne kulturne formacije pojavijo in nazadnje izginejo z obličja zemlje, ne da bi se kak posameznik zavedal, da je osebno odgovoren za njihovo zasnovo ali ukinitvev. (Wittgenstein podobno poanto uporabi pri jezikovnih igrah. Nenadoma opazimo, da smo nehali igrati kako igro, določena beseda ni več v rabi, ker nekako ni bila več za nobeno rabo. Pogosto pa teh sprememb ne načrtujemo: le ugotovimo, da je do njih prišlo.) Tako bi lahko rekli, da je Bog prišel na svet vsled razvoja jezika in skozi razvoj jezika o njem; toda v zadnjih stoletjih se je umaknil, ker čutimo vse manjšo potrebo po tem, da bi o njem govorili.

S tem ko je Bog izginjal, smo ugotovili, da lahko o teologu govorimo vse bolj kot o ustvarjalcu in zbirali smo vse več poguma, da smo si lahko začeli spo-
sojati iz drugih izročil. O drugih verskih izročilih ne bi več smeli gojiti pre-
pričanj, da so živa in dobrega zdravja. To ni tako: vsa ta izročila gredo naglo v
zaton, tako kot krščanstvo, in vsa so nam na razpolago, da jim zaplenimo vse,
kar nam lahko koristi v prihodnosti.

Menim, da je skrajni čas, da postanemo eklektični in da nismo več zadržani pri
ustvarjanju novih religioznih smislov, praks in zgodb iz materiala, ki nam je na

⁸ Gordon D. Kaufmann, *An Essay on Theological Method*. Atlanta: Scholars Press 1975; in Don Cupitt, *The Sea of Faith*, London: BBC Publications 1984.

razpolago. Poetična teologija si bo zamislila in ponovno zamislila našo religijo, povedala bo in znova povedala stare zgodbe. Kar jo bo napravilo za *teologijo*, bo njena zmožnost, da nam pomaga uzreti same sebe in naše življenje z jasnejšo moralno vizijo, da postanemo bolj »brezbrižni« glede minljivosti vsega in da nam pokaže, kako živeti z gorečo vnemo.

SVETOVNA RELIGIJA

Danes imajo skoraj po vsem svetu šolarji približno enak predmetnik: angleščina, matematika, znanost in tehnologija. Transport, telekomunikacije, finančno in blagovno tržišče ter celo novice in razvedrilo so malodane povsem globalizirani. Mesta imajo povsod po svetu približno enak obseg institucij – banke, bolnišnice, elektrarne, televizije, univerze, nebotičnike s pisarnami in uradi –, ki zaobsegajo približno enake veščine in ki se naslanjajo na približno enaka spoznanja. Zelo naglo se utrjuje ena sama kontinuirana kultura.

164

Nova svetovna kultura je sekularizirana in vedno bolj internacionalna. Znotraj te kulture je slišati jezik nacionalizma in religije le pri tistih, ki se tega najbolj bojijo in se na vse kripilje zoperstavljajo nastajajočim spremembam. Bojijo se pozabe, ker sumijo, da bodo oni sami in vse tisto, za kar so se borili – njihov svet, prepričanja in vrednote, njihova identiteta –, kaj kmalu izginilo brez objokovanja in bo docela pozabljeno. V upanju na potrditev in podaljšanje življenja lastne razločne identitete bijejo plat zvona, se zapirajo pred drugačnimi in zavzemajo trajne borbene položaje. Pa vendar, kako dolgo jim bo to še uspevalo? Na indijski podcelini se hindujci lahko še nekaj časa borijo proti budistom na Šri Lanki in proti sikhom im muslimanom na severozahodu. Toda na velikem ozemlju med obema žariščema spopadov se Indija pospešeno modernizira in prišel bo čas, ko bo glas tržišča, ki zahteva mir in stabilnost, glasnejši od glasu starih bogov, ki hočejo vojno.

Precej nenavadno je, da bi si Bog in Mamon izmenjala položaja v etiki. Mamon je internacionalist. Želi, da bi bili ljudje zdravi in dobro izobraženi. Hoče mir in stabilnost, napredek in vsesplošno blaginjo. V nasprotju z njim se zdi, da je Bog (še posebno na Bližnjem vzhodu) postal Moloh, ki zahteva nevednost, revščino in vojno. Štirje jezdec *Apokalipse* so lahko zelo škodljivi za ljudi, Bogu pa so naklonjeni.

Pa sploh bo kdaj nastopila, ali je sploh možna nova globalna svetovna religija, ki ne deluje tako, da človeštvo ločuje na Mi in Oni, temveč izraža porajajočo se kolektivno zavest o enotnosti celotne človeške vrste v skupnem svetu?

Pred enim ali dvema stoletjema so ljudje še vedno verjeli, da je to izvedljivo. Različni misleci z zahoda od Leibniza naprej so se navduševali nad krepko moralno solidarnostjo azijskih družb in se od Schopenhauerja naprej navduševali nad analogijami med zgodovinama indijske in zahodne filozofije. Nič prej kot v generaciji W. E. Hockinga, Aldousa Huxleya in Arnolda Toynbeeja pa so se začeli oglašati tudi tisti, ki so se nadejali religiozne združitve človeške rase pod okriljem nekakšne večne filozofije.

Ta pristop je sedaj izpadel iz igre. Hockingovo znano delo *Rethinking Missions* (1932),⁹ ki zagovarja (bolj ali manj) sinkretističen pristop k azijskim tradicijam, je ostro zavrnil Hendrik Krämer v delu *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938)¹⁰. V splošnejšem oziru pa so tudi vse svetovne religije temu primerno ubrale prej pot razlikovanja in ločevanja kot pot sinkretizma. Kar je še bolj pomembno, s koncem metafizičnega in moralnega realizma je postmoderni svet postal izrazito postfilozofski. Brez splošno razumljivega filozofskega slovarja pa lahko tradicionalne religije sedaj preživijo zgolj kot fundamentalizmi – kar so v glavnem tudi postale.

165

Zdi se, da nam drugim ne preostane nič drugega kot korenit permisiven pluralizem. Če res ne obstaja ena sama velika Resnica nekje zunaj, ki bi služila kot osnova za prihodnjo vsesvetovno religiozno zavest, in če ima Nietzsche res povsem prav in so naše resnice res le »iluzije, brez katerih ne moremo živeti«. Resnično je za človeka tisto, kar mu daje občutek povečane moči, samozavesti in vitalnosti (glej Nietzsche, § 533–§ 535)¹¹ in temu primerno je možnih veliko subjektivnih resnic. V tem oziru mora biti človek bržkone vesel ob pogledu na okrog tri tisoč novih verskih gibanj, tisoč in eno newageovsko skupino in na stotine sekt v različnih svetovnih religijah, ki uspevajo in se razcvetajo v današnjem svetu. Če se jim njihova prepričanja dobro obnesejo, so zanje resnična; in ker ni nobene neodvisne Resnice tam zunaj in imamo vsi proste roke pri ustvarjanju sveta na najboljši možni način, nimamo prav nobene pravice imeti

⁹ W. E. Hocking, *Rethinking Missions*. New York: Harper and Row 1932.

¹⁰ Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*. New York: Harper and Row 1938.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.

svetove drugih ljudi za iracionalne. Naj cvetijo stotere rože! Stari, zrcalni tip racionalnosti, ki se je odražal v skladnosti človekovega duha s stvarmi tam zunaj, je mrtev. *Ni nobenega* predhodno ustvarjenega ali urejenega načina biti stvari. Kakor koli, svet mora vsekakor biti interpretativno dovolj plastičen, da lahko številni med seboj precej različni verski nazori in kulturne perspektive zadovoljijo svoje privržence. Zakaj torej ne bi mogli mirno koeksistirati, tako kot v umetnostnih galerijah koeksistirajo različne stvaritve moderne umetnosti?

Kalifornijski, zelo kalifornijski filozof znanosti Paul Feyerabend (1975)¹² je v tem smislu zagovarjal tako imenovano »anarhistično teorijo spoznanja« – s katero je meril, prav zares meril na *znanstveno* spoznanje. Niti filozofi niti kdor koli drug ni pooblaščen za to, da vnaprej določi, kar naj bi veljalo za pristno znanstveno metodo ali kje naj bi začrtali ločnico med znanstvenim in neznanstvenim ali kar koli podobnega. Vsak poskus vnaprejšnje postavitve pravil izziva zgolj prestopanje njihovih meja – to vejo vsi v sferi umetnosti, enako pa velja tudi za religijo in (sledeč Feyerabendu) celo v primeru znanosti. Mar ni bilo doslej že veliko primerov, ko so izjemno ugledni tepci skušali vnaprej kot neintuitivne razveljaviti znanstvene teorije, kakršna je mutacija živalskih vrst, splošna relativnostna teorija in kvantna teorija?

166

Sem tudi sam v tej knjigi zagrešil enako napako? Sem skušal a priori začrtati obliko prihodnje svetovne religije, medtem ko prihodnost v skladu z mojimi lastnimi antirealističnimi premisami bržkone vse bolj postaja neka vrsta brezoblične anarhije, ki je kot taka že opazna? Ni objektivnega opravičila za slab občutek spričo raznovrstnosti in preobilnosti moderne umetnosti, pa tudi ne objektivnih kriterijev za vmešavanje in vsiljevanje zakonov in reda; in iz istega razloga nimamo objektivnega opravičila za slab občutek spričo raznovrstnosti in preobilnosti modernega religioznega izražanja, niti ne resnično objektivnih kriterijev za vmešavanje in vsiljevanje intelektualnega reda. Zakaj *naj ne bi* bilo anarhije?

V odgovor ponujam tri pomisleke.

Prvič, pred nedavnim smo odskočili s samega repa pet do sedemtisočletne poljedelske civilizacije. V tem zelo dolgem obdobju je človeško življenje teme-

¹² Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Archaistic Theory of Knowledge*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press 1975.

ljilo v skupni viziji kozmičnega reda in vedenjske vzorce so določali zakoni, ki so prihajali iz izredno močnega sakralnega središča. Privadili smo se na nravni red in privzeli dane nam vrednote: vse je bilo vnaprej dobro utemeljeno, poznano, in življenje je bilo čvrsto utemeljeno in pod dobrim vodstvom. Zdaj smo vse to mahoma izgubili, tako da se počutimo skrajno dezorientirane in prosto lebdeče.

Omenil sem že, da nam bo morebiti v pomoč, vsaj v prehodnem obdobju, da obdržimo nekatere od starih in privajenih verskih praks in odnosov. Z izrazom Božje Oko sem označil nerealistično nadaljevanje starodavne navade gledanja nase in na naše življenje kakor z gledišča Božjega Očesa. Stari način življenja *coram Deo* (kakor pred Božjim obličjem) je bil izrednega pomena za oza-veščenost in moralno stabilnost, tako da je koristno, če tudi v prihodnje molimo k Bogu, tako kot se lahko kdo zaloti, da se pogovarja s preminulo osebo ali da misli nanjo. Drugič, z izrazom blažena praznina sem označil prakso, ki je podobna budistični meditaciji ali krščanski kontemplativni molitvi. V tišini čakamo, da se s tesnobo gnani tok misli upočasni, vse dokler nismo povsem sproščeni. Svet se razplete. Nastopi stanje prazne, izpraznjene blaženosti. Je to Bog? Je to absolutni nič? Je to smrt? Ni pomembno. Nič ni pomembno.

Tretjič, z ozirom na vrnitev iz meditacije v dejavno življenje sem z izrazom sončna etika izrazil ekspresivistično etično povnanjanje samega sebe, razlivanje in raztresanje samega sebe. Nič več se ne bojimo umreti, nič več se ne bojimo razdajanja. Brezbrižno se razlívamo v simbolni izraz in gremo naprej, vse to mine in sami preminemo, brez obžalovanja.

K temu sem dodal še četrto temo, poetično teologijo, s čimer sem izrazil potrebo po tem, da se moramo dojeti kot lastniki *carte blanche*, na katero na nov način zapisujemo stare zgodbe. Hollywood je v več zaporednih generacijah ob spreminjanju družbenih vrednot večkrat ponovno ubesedil zahodni mit in vanj vnesel nove vrednote. Vsak žanr je tako mit, ki doživlja stalne revizije, tako da moramo prej podpirati – ne pa jih označevati za blasfemične tiste pisce in filmarje, ki so se na podoben način lotili drugačne upodobitve Jezusove zgodbe. Zakaj tudi ne? Blasfemije kot take sploh ni.

Peto temo, svetovno religijo, je najtežje opredeliti. Možnost njenega nastopa sem naznačil tako, da sem dokazoval: (1) filozofija bo v prihodnosti povsem naturalistična ali tosvetna; (2) v globaliziranem svetu se moramo dokončno

znebiti vseh starih načinov mišljenja, ki religijo pojmujejo tako, da v vseh sferah življenja ločujejo Nas od Njih in sveto od nečistega in izločenega drugega; in (3) ker nam je popolnoma neodvisen red stvarstva ali nravni red nedosegljiv, se moramo otresti starega dogmatskega realizma in namesto tega sprejeti ekspresivistični ali »estetski« pogled na svet in življenje.

Čeprav je poanta dovolj nazorna, je še vedno izredno težko dojeti, da *smo si vse sami izmislili*. Sami smo razvili celoten program. Polagoma smo razvili svoje jezike, vrednote, sisteme vednosti, religije in svetovne nazore. Razvili smo celo svojo subjektivno zavest, kajti bistrost, zavestnost zavestnega izkustva je stranski produkt jezika.

Ozrimo se na lastno vidno polje. Kar vidimo pred sabo, je najmanjša nadrobnost, ki jo uokvirjata in oblikujeta ta kultura in jezik; uokvirjajo jo kulturne kategorije, ugledane v luči teorij, oblikujejo jo besede, obarvajo naša čustva in vrednotenja. Svet je naša lastna objektivacija nas samih.

168

Vsenaokoli vidimo nakopičen produkt, »objektivnost« naše zgodovine. Jezik to poanto dobro ponazarja. *Francija* je, denimo, ime tako naroda kot države in kulturne tradicije, družbenega sveta, ki ga je ta narod ustvaril. Rojstna dežela neke osebe, njen dom, družina, njen *oeuvre*, njen svet je njena »objektivnost«, nakopičeni produkt njene samoizrazne življenjske aktivnosti z drugimi. Količnik je moj svet, moja objektivnost lepa, se vse prerad razlijem vanj in v njem preminem; količnik je moj svet grd, nepravičen in izropan, je kot tak obsodba mene samega in mojega življenja in prizadevati si moram, da ga popravim.

Na tem ozadju lahko zaslutimo, kakšna bi lahko bila svetovna religija. Sledi iz nove postkantovske, postromantične vizije sebstva ne kot duhovne substance, ki se čisti za večnost, temveč kot sončnega procesa, ki se razliva v simbolni izraz v svoj svet. Poskusite gledati na svoje vidno polje kot na lastno stvaritev, pa boste došli poanto. Presenetljivo je to, da okoljevarstvena etika in postmoderna duhovnost nazadnje spovpadeta. Duhovno življenje, iskanje odrešitve in svetotvorna aktivnost so vsi ena in ista stvar. Prav zares *obstaja* intimna povezava med psihologijo in kozmologijo, med človekovo notrino in objektivnostjo, med mikrokozmosom in makrokozmosom.

Dolgoročno gledano naj bi tako religija postala enotujoča ekspresivna aktivnost, preko katere se lahko istočasno združimo in zgradimo skupni svet. Toda

storili bi napako, če bi to obravnavo zaključili brez omembe kratkoročnega problema: Kaj naj počnemo medtem?

Še pred nedavnim je bil svet razdeljen na pol ducata večjih kulturnih področij in vsako izmed njih je imelo svoje starodavno religiozno besedišče. Sedaj se kultura naglo globalizira; nimamo pa še globalnega religioznega besedišča. Dokler ga ne ustvarimo, kako naj religiozni človek preživi?

Kratkoročno gledano je najbolje nadaljevati s prakticiranjem lokalnih in tradicionalnih verskih obredov, vendar na strogo nerealistični oziroma demitologizirani osnovi. Tako številni pripadniki verske organizacije Sea of Faith (verski radikalisti; glej 13. poglavje) verjamejo v nerealistično razlago krščanstva, nekako takole:

1. Bog je »verski ideal« – to se pravi, enotujoči simbol skupnih vrednot in smoter verskega življenja.
2. Bog kristjanov je ljubezen – to se pravi, v skladu s krščanskim podrobnejšim opisom verskega ideala je agapična (nezainteresirana ali »sončna«) ljubezen najvišja vrednota.
3. Ljubezen naj bi se po njihovih predstavah učlovečila v Jezusu – v zgodbah o njem in zgodbah, ki jih pripoveduje sam, ter v različnih pridigah, ki so nastale v zvezi z njegovim življenjem.

Ta minimalistična različica krščanske teologije izhaja iz velike nemške protestantske tradicije Kanta in ritschlovcev. Ponuja osnovo, na kateri smo lahko še naprej (neke vrste) kristjani, ne da bi nam bilo treba obsoditi kakršne koli verske nazore za neresnične ali iracionalne.

Druge veroizpovedi se ravno tako lahko, in se tudi v resnici, prakticirajo na podobno začasen način. Še pomembneje pa je, da čim prej začnemo ustvarjati novo svetovno religijo.

V besedilih, ki sem jih napisal pred kratkim (1994, 1995^a, 1995^b),¹³ sem opisal

¹³ Cupitt, *After All: Religion Without Alienation*. London: SCM Press 1994; *Solar Ethics*, London: SCM Press 1995; *The Last Philosophy*, London: SCM Press 1995.

filozofsko jedro nove svetovne religije kot nov način čutenja in prakticiranja našega odnosa do sveta našega skupnega izkustva:

Izprazni se v svet skozi svoje oči, tako kot to počne slikar. Začuti, kako prihajajo svetovne energije in vrejo kvišku in te obdajajo, medtem ko se iz tebe razliva govorica in oblikuje, ozavešča in krasi svet tvojih izkušenj. Od trenutka do trenutka se skoz naše življenjsko delovanje razliva svet. [1995^b, str. 19.]

Tu se pojavi očitna težava. Ne le da je težko razložiti to popolnoma novo vrsto religije, pač pa lahko tudi odkrijemo, da celo najboljši prijatelji in zavezniki ne morejo dojeti njenih religioznih razsežnosti.

Če se soočimo s to težavo, smo v skušnjavi reči, da ni nobenega upanja, da čisto novo oblikovanje ali konceptualizacija religije ne bo razumljivo vse do takrat, ko razpad starih ver ne zadobi veliko večjih razsežnosti.

S tem se ne strinjam. Mislim, da moramo pohiteti. Kolikor ne spravimo v tek česa novega prav na hitro, se bojim, da bo proces postmodernizacije šel tako daleč in bo postal tako uničevalen, da bo za vse prepozno.

ČISTI JAZ KOT CAUSA SUI

Že Kant je prepričan, da kategorični imperativ, moralni zakon v meni »neskončno dviga mojo vrednost kot inteligence« (Kant 1993, 156): kot umnega bitja oz. bitja Uma in umnosti. Namreč prav s pomočjo moje osebnosti kot »mojega nevidnega sebstva«; saj mi z njo »razodeva življenje, ki je neodvisno do živalskosti in celo od vsega čutnega sveta«: prikazuje me »v svetu, ki mu gre resnična neskončnost« in mi daje smotrno določenost, ki »ni omejena na pogoje in meje tega življenja, marveč sega v neskončnost«. Kant doda, da »z njim (hkrati s tem pa tudi z vsemi tistimi vidnimi svetovi) nisem povezan le naključno, tako kot tam, marveč obče in nujno«. Namreč v veselju, v vidnem, v zunanjem svetu. Za razliko med Kantom in Fichtejem je odločil en prav navidezno nepomemben dodatek v oklepaju.

171

Po Kantu tudi z empiričnim svetom, z naravo nisem povezan naključno, kajti za nenaključnost ali nujnost te povezave »skrbi« Bog kot porok harmonije med čutnim, končnim in nadčutnim, neskončnim svetom, se pravi, harmonije med moralnim kraljestvom svobode (spontanosti) in fizičnim kraljestvom vzročnosti (determiniranosti). Za Kanta je Bog torej tisto Tretje, četudi le kot ideja. Za Fichteja pa je narava kot taka nekaj ničnega, Bog in Jaz pa sta, sva tako rekoč eno in isto; ne razločujeva se v ničemer, ne v željah ne v volji. Ker sva oba zgolj in samo Um, sem, četudi kot posebna oseba, neposredna duhovna

sestavina Boga; kakor da bi bil kaplja v morju uma. Fichte o svoji filozofiji zato pravi: »Nenavadno je, če dolžijo TO filozofijo, da zanika Boga, saj vendar zanika eksistenco sveta, v tistem smislu, kot jo zatrjuje dogmatizem. Kakšen Bog bi to bil, če bi ga izgubil obenem s svetom? Naša filozofija zanika eksistenco čutnega boga in služabnika sle; toda nadčutni Bog ji je v vsem vse; on ji je tisti, ki edini je, in vsi mi drugi razumni duhovi živimo in snujemo samo v njem.« (Fichte 1984, 240) Razloček med Bogom in človekom je torej le v tem, da je človek to, kar je Bog na ravni biti, šele na ravni volje. To, kar je Bog neposredno, je človek (šele) posredno; toda božjo neposrednost si posreduje sam. S tem pa posreduje tudi Boga, kar pomeni, da se Bog razodeva prav v njem, skozi njegovo posredovanje.

172

Natanko to izjavi Husserl, ko leta 1917 komentira Fichtejev spis *Napotilo za blaženo življenje oz. nauk o religiji* (1806). Bog kot »v samem sebi nenastala in nespremenljiva absolutna bit«, pravi Husserl, »se z večno nujnostjo razodeva v obliki čistega jaza« (XXV, 284). Drugače rečeno, »Bog sam doseže v zročem-religioznem človeku s svojim razodevanjem svojo najvišjo stopnjo možne samorazodetosti« (XXV, 292). V tem smislu je transcendentalna fenomenologija istovetna ne samo s teleologijo (sveta), ampak tudi s filozofsko teologijo. To je možno zaradi tega, ker »vseobsežno spoznanje Boga, ki vključuje tudi vseobsežno spoznanje sveta in naj bi ga dosegla znanstvena filozofija«, se pravi, fenomenologija kot bistvogledje, vsebuje tudi dejanje odrešitve. Vseobsežno spoznanje, ki zajema tako spoznanje sveta kot Boga, ki se razodeva v čistem jazu, prinaša namreč »prekipevajočo radost, radost, ki ne pomeni zgolj zadovoljitve teoretičnega interesa, ampak mora, stekajoča se z religiozno blaženostjo v en tok, prekipevajoče povzdigniti tudi tega«. Prav zato lahko Husserl govori o »samoodrešitvi človeštva«; in to ravno skozi fenomenologijo kot čisto fenomenologijo.

Zato ne zadošča reči, da je fenomenološka filozofija »po sebi sami že tudi fenomenologija religije« (Casper 1999, 67), kajti fenomenologija v svojem skrajnem dometu je več, je soterologija: nauk o odrešitvi.

1. Božanski čisti jaz

Husserl do »rajskega človeka«, do človeka prvobitne nedolžnosti in sreče čuti enak odpor kot Hegel: »Raj pomeni živalski vrt.« (Hegel 1967, 240) Potem ko

v razpravi *Prenova kot individualno etični problem* (1924) za revijo *Kaizo* izpostavi idejo Boga in zatrdi, da je prav ona »pravi in resnični jaz«, h kateremu hrepeni oz. stremi resnično »etični človek«, Husserl človeka iz raja opredeli takole: »Rajski človek bi bil tako rekoč nezmotljiv. Vendar pa to ne bi bila božja nezmotljivost, tista iz absolutnega uma, temveč slepa, naključna nezmotljivost, kakršne človek uma, kritične evidence in verifikacije, ne pozna. V svoji naivnosti brez refleksije bi bil ta človek zgolj žival, s svojimi slepimi instinkti idealno prilagojena po naključju stabilnim razmeram.« (Huss XXVII, 34) Božja nezmotljivost je edino nezmotljivost čistega jaza, izhajajoča iz njegove absolutne evidence. Edino čisti jaz je dostojen dedič vsevidnega in vsevednega Boga.

Človek kot čisti jaz, zavedajoč se samega sebe kot takega, ne živi naivno tja-v-en-dan, prepuščajoč se življenju in svetu, marveč se v lastnih sodbah o sebi izroča samovrednotenju in sledi, namreč z vsakokratno samoodločbo, praktičnemu samodoločanju. Iz tega, iz samokonstruiranja idealov in po njih ozirajočega se življenja, izvira po Husserlu pristno, bistvenostno stopnjevanje popolnosti človeštva kot takega. Čim bolj svoboden in jasen pregled nad svojim celotnim življenjem ima človek, čim bolj razmišlja o njegovi vrednosti in njegovih praktičnih možnostih, čim kritičnejši je pri lastnih obračunih s svojim življenjem, čim bolj odločno svoje življenje umsko in umno uravnava kot bitje uma oz. kot umno bitje, tem popolnejši je kot človek. In v tem je tudi edino možni praktični ideal človeka:

»Človek kot človek ima ideale. V njegovem bistvu pa je, da mora ideal, da, dvojni ideal, absolutni in relativni, postavljeni samemu sebi kot osebnostnemu jazu in za svoje celotno življenje ter stremeti k njegovi udejanitvi v največji možni meri: mora, če naj si sme priznati samega sebe in svoj lastni um kot um umnega, resničnega in pravega človeka. Ta ideal, ki je *a priori* v njem, ustvarja človek torej iz samega sebe, v njegovem najbolj izvornem liku, kot *svoj 'resnični' in 'boljši jaz'*. To je, v svojem absolutnem ustroju, ideal njegovega lastnega jaza, živega jaza, ki se upravičuje absolutno iz sebe samega, le z absolutno upravičenimi dejanji.« (Huss XXVII, 35)

Brž ko človek ta ideal, svoj lastni ideal, ideal samega sebe iz sebe samega zasluti in uzre, si mora po Husserlu tudi povsem razvidno priznati, da njemu primerna, najboljša etična oblika življenja ne more imeti le relativnega, marveč mora imeti absolutni pomen. Ker poleg nje ni nikakršne boljše, ne more biti boljše, je to edina in edinstvena oblika človeka kot čistega jaza, torej »kate-

gorično« zavezujoča oblika. To, kar je imel jaz za dobro, *preden* je dojel umski ideal svojega resničnega jaza, preneha biti nasploh dobro. Zato izgine tudi sreča, ki jo je doživljal poprej, neha veljati brezpogojno, izgubi veljavnost resnične sreče. Odslej je dobro še samo Dobro, to, kar je absolutno upravičeno in zato tudi veljavno; ne kot posamično, temveč v univerzumu praktičnih možnosti kot možnosti univerzalne umne volje in življenja iz nje, po njej.

To je za človeka odslej absolutno imperativno; in zato je po Husserlu pravilno, da v tej zvezi uporabimo prav Kantov izraz »kategorični imperativ«. Človek je »resnični človek«, človek, ki se zares zaveda sebe kot čistega jaza, lahko le, kolikor se sam od sebe zavestno podreja kategoričnemu imperativu. Imperativu, ki ukazuje: Bodi resnični človek, bodi na ravni sebe kot čistega jaza in živi tako, da boš svoje življenje vselej lahko upravičil kot življenje iz praktičnega uma, iz umnosti umne volje. Biti tako, etično biti pomeni torej ravnati se po »ideji absolutne popolnosti iz absolutnega uma«; ker pa kot ljudje življenjskega sveta nismo čisti jazi absolutnega uma, se nam ta ideal, ta vodilna ideja kaže kot absolutno oddaljeni pol, kot nedosegljiva daljava. A to ne spremeni dejstva, da gre za naš lastni ideal, za ideal, ki smo ga, namreč kot čisti jazi, proizvedli mi sami. Da je ta ideal torej naš intencionalni objekt. Da je kot pol relat korelacije *noesis – noema*, pri čemer je *noesis*, naša misel subjektni pol, *noema*, ideal kot tisto mišljeno, pa objektni pol.

174

Ker sem kot življenjsko empirični subjekt zavezan času in obenem omejen z njim, se etičnemu idealu, ki sem si ga zastavil kot čisti, absolutni jaz, lahko le približujem, kar pa vzvratno, kljub tako rekoč neskončni nalogi, vseeno pomeni, da postajam čedalje boljši. Čedalje bolj etičen. »Na ta način absolutnemu idealu popolne osebnostne biti v absolutnem umskem postajanju ustreza humani ideal postajanja v obliki humanega razvoja. Absolutni ideal je glede svojih celotnih umskih zmožnosti absolutno racionalen in toliko absolutno popolni subjekt. Njegovo bistvo je, da se na podlagi univerzalne in absolutno trdne volje *kot* absolutno umen sam ustvarja za absolutno umnost in sicer, kot rečeno, 'v absolutnem umskem postajanju'; to pa toliko, kolikor življenje, ki je nasploh nujno postajanje, izvira iz prazasnavljajoče umne volje in to kot v vsakem utripu absolutno umni dej. Absolutno racionalna oseba je torej glede svoje racionalnosti *causa sui*.« (Str. 36) S tem smo prišli do poslednje utemeljitve, zakaj je čisti jaz istoveten z Bogom.

Čisti jaz je *causa sui*, je torej istoveten z Bogom, s tistim, po čemer Bog sploh je Bog, namreč pri modernih filozofih, kot so Descartes, Spinoza in Leibniz.

Causa sui, vzrok samega sebe ali samovzrok ni le prvi vzrok, kakršen je Bog pri Tomažu Akvinskem. Ni le vzrok vseh ustvarjenih stvari, stvari zunaj njega, ampak tudi svoj lastni vzrok. Ta Bog, katerega podoba doseže svoj vrh pri Schellingu, ne proizvaja, namreč iz nič, le sveta, ampak tudi samega sebe, natančneje, proizvajanje sveta pomeni obenem samoproizvajanje, se pravi, samorazvoj. To pojmovanje Boga, ki ga zdaj sprejme tudi Husserl in ga preslika na čisti jaz, izhaja iz tako imenovanega ontološkega dokaza o bivanju Boga. Po tem dokazu bivanje spada k bistvu Boga, izhaja iz Božjega bivanja, torej, vzeto dobesedno in gledano razvojno, Bog si bivanje sam postavlja. Sam je vzrok ne le biti sveta, ampak tudi svoje lastne biti.

Pri Husserlu to zdaj pomeni: človek kot čisti jaz, torej kot *causa sui*, je po svojem bistvu, iz sebe samega vzrok samega sebe kot praktično umnega, etičnega bitja, s tem pa tudi vzrok etičnosti oz. umskosti sveta. Samo človek sam je odgovoren za to, ali svet, v katerem živi, je, bo umen ali ne. Ali bo urejen pod obnebjem absolutnega ideala absolutne umnosti ali pa ne bo in bo zapadel v brezumnost. Vse je torej odvisno od človekove odgovornosti do samega sebe, od samovzgoje, od oblikovanja in izoblikovanja etične osebnosti kot absolutno umne osebe, se pravi, iz samovzgoje kot prevzgoje samega sebe (empiričnega jaza, subjekta življenjskega sveta, čutno-čustvenega bitja) v to, kar naj bi bil kot čisti jaz (absolutni subjekt) in kar kot čisti subjekt, torej v svojem bistvu, vselej že sem. Etičnost pomeni torej nalogo svoje bivanja priličiti svojemu bistvu, svojo eksistenco oblikovati iz lastne esence. Prenova človeka kot človekova samoprenova ne pomeni nič drugega kot prav to. Husserl v velikonočnem pismu Hendrichu J. Posu z dne 1. IV. 1923, torej iz obdobja, ko sestavlja svojo razpravo *Prenova kot individualno etični problem*, piše:

»Kristus je vstal. Ko bi le mogel v tem letu postati živa resnica in bi temu v sovraštvu živečemu človeštvu končno dodelil Božji mir. Ali vsaj odločilni obrat od epohe *neikos* v novo epoho s *philia*. A saj sami veste, kaj takšne želje v Nemčiji brez miru pomenijo Nemcem.

Veseli me videti, da se v Freiburgu počutite dobro. Ljubi ste mi tudi kot resni somislec mojega kroga. Znanost (to je smisel našega fenomenološkega življenja) ni kraljestvo stvarnih koristnosti, uporabna tehnika za proizvodnjo višje vrste gospodarskih 'dobrin' ali celo področje športnih ugodij. Za nas tu pomeni najvišjo življenjsko resnobo oz. objektivacijo najvišje resnosti, zato da človeškost povzdigne k resnični svobodi človeštva. Je vrhovna funkcija

človeka, ki se je usmeril k absolutni samoodgovornosti, k samoosvoboditvi: človeka, ki se s svobodnim, pristno znanstvenim mišljenjem sam osvobaja, se kot človeka sam zasnavlja. Kdaj se bo človeštvo naučilo resno jemati sebe in svoje namere!« (Husserl 1994, IV 439)

Vzeti sebe resno pomeni prevzeti nase to, da sem *causa sui*, da sem svoj lastni Bog, zaradi česar se lahko osvobodim le sam. Z osvoboditvijo kot samo-osvoboditvijo pod obnebjem absolutne, brezpogojne in brezmejne samo-odgovornosti. Ta kot taka, kot odgovornost čistega jaza, absolutnega subjekta, ki je *causa sui*, Bog, pomeni lastno odgovornost, odgovornost pred samim seboj; ki pa obnem nikakor ne pomeni le odgovornosti zase, ampak tudi odgovornost za druge, še več, za vse, kar je. Za svet kot tak in v celoti. Namreč v načinu njegove biti. Se pravi, ne za nasebni svet, marveč za svet kot fenomen. Za svet kot intencionalni objekt čistega jaza kot absolutnega subjekta intencionalnosti oz. fenomenalnosti.

176

Če smo se prej srečali z Bogom kot absolutnim idealom, kot intencionalnim objektom čistega jaza, smo zdaj soočeni s čistim jazom samim kot Bogom, kot absolutnim subjektom, ki se izpričuje kot *causa sui*: kot božanska bitnost, h kateri že vnaprej spada tudi bivanje. Bistvenostno, se pravi, z vidika časovnosti večno. Čisti jaz je neumrljiv, je kot *causa sui* jaz večnega življenja. Tu je bržkone tudi razlog, zakaj pri Husserlu nahajamo dva na prvi pogled nasprotnoča si, protislovna izraza: »transcendenca Boga« in »imanenca Boga«. Čez nekaj let, 12. XI. 1931, Husserl ob smrti svojega očeta piše Ludwigu Landgrebeju tole:

»Samega sebe preskusiti v nesreči, z notranjim premaganjem usode, pomeni v sebi samem izpričati *die Göttlichkeit des Daseins*, božanskost bivanja. Ko zgubimo ljubljene starše, svet izgleda drugače. Če pa je poleg tega, kot v naši mračni sedanjosti, vse, kar v svetu daje zanos, upanja polna življenjska obzorja, izginilo, bi morale vse, dejansko vse vzdržujoče in vzdigujoče sile priti od znotraj. In reči bi morali, kljub težavam, da jih dejansko lahko obudimo od znotraj: V absolutnem gre prav za ta obrat v notranjost. Teleologija, ki nam v našem svetu daje smisel, se razodeva v motiviranju te notranjosti in v odločitvi, ki nas dviga nad nas in našo končnost. Ravno v našem usodnem času in svetu, namreč njeni univerzalno enotni usodi popolnega zloma, moramo mi, vse človeštvo, slišati klic iz večnosti in neskončnosti, klic, da moramo kot svobodni in pristni ljudje premagati končnost in postati funkcionarji večnosti. Naša naloga kot konstitutivnih feno-

menologov ni nič drugega kot iz najnotrajnejšega razumetja transcendentalne konstitucije eksplicitno razjasniti tako lastno bit kot bit sveta.« (Husserl 1994, IV, 276)

Transcendentalna konstitucija je seveda konstitucija, katere izvir je čisti jaz in tako se vse zgornje Husserlove izvajanje o večnosti in neskončnosti ter o premagovanju končnosti nanaša prav na čisti jaz, ne pa morda na Boga, na kar bi pomislili ob prvem oz. površnem branju. Božanskost bivanja, o kateri govori, je božanskost bivanja čistega jaza, dokaz tega bivanja pa je prav transcendentalna konstitucija vsega, kar je v svetu. Absolut je absolut notranjosti, vzvratno gledano, moj in naš čisti jaz, ki ga imamo v svoji notranjosti, je absolut. Kako pa se, če razen čistega jaza kot absolutnega subjekta ni nobenega drugega absoluta, Husserl potem lahko sklicuje na Kristusa? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo ozreti ne samo na Husserlovo filozofsko, ampak tudi na življenjsko in versko pot.

2. Bog kot mejni pojem

Husserl se je rodil v judovski družini in njegovo življenjsko geslo, tako je zapisala v svojih spominih njegova žena Malvine, je bilo Izaijevo reklo: »Tisti pa, ki zaupajo v Boga, /obnavljajo svojo moč.« (Iz 40, 31) Judovstvo je bila Husserlova vera vse do leta 1886, se pravi, do njegovega 27 leta, ko je prestopil v krščanstvo in se dal krstiti v protestantski, evangeličanski cerkvi; še istega leta se je v isti cerkvi dala krstiti Melvine Steinschneider, s katero se je Husserl kmalu nato poročil (Husserl 1977, 15 in 20). Pod vplivom prijatelja Masaryka, s katerim sta skupaj študirala pri Brentanu (praočetu fenomenologije) na Dunaju, je *Novo zavezo* intenzivno bral že nekaj let prej, od leta 1882 naprej.

A že pred tem je pot do Boga in resnično pravega življenja razumel kot pot stroge filozofske znanosti; 4. IX. 1919 poroča o tem v obsežnem pismu Arnoldu Metzgerju, v katerem se zahvaljuje za njegovo pravkar izišlo knjigo *Fenomenologija revolucije (Politični spis o marksizmu in ljubečem občestvu)*, obenem pa poda kar izčrpno svojo dotedanjo biografijo. Metzgerjeva knjiga se nanaša tudi na nemško mistično združbo »Prijatelji Boga« iz 13. stoletja in na »Bratovščino skupnega življenja«, ki sta izhajala iz ljubezni kot osnovnega počela. In Husserl pripomni, da je spoznanje o temeljnem pomenu ljubezni tudi rezultat njegovega osebnega razvoja v okviru vse prej kot lahkega življe-

nja. Razvoja, v katerem si je razvil svoj osebni etos, ob izkustvu, da človeka v trenutkih zgodovinskih in družbenih zlomov reši lahko le radikalno nov način življenja. Življenja, ki se ne ustraši nobenih konsekvenc. Navaja, da je že v zadnjem desetletju 19. stoletja prepoznal notranjo votlost celotno evropsko kulturo obvladujočih gibanj, jih podvrgel globoki kritiki, svoje življenje pa preusmeril v povsem novo smer. Nato nadaljuje:

»Tedad še nisem videl praktične in kulturne *realnosti*, tudi še nisem imel antropoloških in etnoloških znanj, še zmerom sem živel pod skoraj izključno teoretično delovno voljo, kljub temu, da so odločilni vzgibi (ki so me iz matematike potisnili v filozofijo kot poklicni prostor) izvrali iz silnih religioznih doživetij in popolnih spreobrnitev. Kajti močan vpliv *Nove zaveze* na 23-letnika se je izrazil v gonu, najti pot do Boga in do resničnostnega življenja s pomočjo stroge filozofske znanosti.« (Husserl 1994, 408)

Toda z obstoječo in s tradicionalno filozofijo se v novih, katastrofalnih razmerah ni bilo moč pomagati. Odpovedali sta. Bili sta, poudari Husserl, polni nejasnosti, polovičarstva, ohlapnosti, celo intelektualne nepoštenosti. Nič od njiju ni bilo moč postaviti kot začetek nove orientacije na novi poti filozofije kot stroge znanosti. Tudi breztalna kritika je ostala brez moči. Za svojo »misijo«, za poslanstvo iz lastne nuje je bilo treba utreti lastno pot. Pot mimo neposredne realnosti in njenih realitet:

»To ni moja naloga, nisem poklican, da bi postal vodja človeštva, ki hlepi po 'srečnem življenju' – to sem spoznal v vojnih letih, polnih strastne zagnanosti, *obvaroval* pa me je moj daimon. S polno zavestjo in odločnostjo živim zgolj kot znanstveni filozof (ravno zaradi tega nisem napisal nobenega vojnega spisa, na to sem gledal kot na pretenciozno filozofsko početje). Ne, ker bi mi resnica in znanost veljali za najvišjo vrednoto. Narobe: 'intelekt je služabnik volje', torej sem tudi jaz služabnik praktičnih oblikovalcev življenja, vodij človeštva.« (Str. 409)

Vi, nadaljuje Husserl, na takšno delitev vlog ne boste pristali, mladi ste, zato bi, polni moči in zamisli, hoteli biti oboje, mislec in voditelj. »Toda vaš demon, kolikor imate v sebi Boga v Sokratovem pomenu in z njegovo življenjsko radikalnostjo, bo spregovoril pravočasno.« A ne dajte si vplivati od zunaj. Zadosti je, če povedanemu prisluhnete. Obenem pa se zavedajte, da še ne veste, kako neizrekljivo zapleteno je območje fenomenoloških pravirov in iz njih izviraajočih ciljev. Sicer pa veste, kako malo je kraljestvo MATER podobno

brezmejni temni noči, v kateri starke pletejo grozljivo nit usode oz. metafizični duhovi oživljajo čisto fantazijo postulatov.

Husserl hoče reči: Zagotovo poznate prizor z naslovom *Temna galerija* iz prvega dejanja II. dela Goethejevega *Fausta*. To je eden najbolj zagonetnih odlomkov te Goethejeve pesnitve. V njem Mefisto Faustu izroči ključ tako imenovanega kraljestva MATER, boginj, ki bivajo v podzemni votlini. Preden se Faust spusti v votlino, se med njim in Mefistom odvije naslednji dvogovor (Goethe 1999, 305–310):

Mefisto: Nerad izdajam čuvane skrivnosti. –
V samoti rod boginj kraljuje tih,
ne čas ne prostor ne obdaja jih;
v zadregi sem, ko govorim o njih.
MATERE so.

Faust: Matere!

Mefisto: Te mrazi?

Faust: Kaj? Matere? Tako čudno zveni.

Mefisto: Da, rod boginj, vam smrtnikom neznan,
a nam beseda noče prav na dan.
In sam si kriv, da moraš se spustiti
na dno globin in za pomoč prositi.

Faust: In kod gre pot?

Mefisto: Poti ni. Le nedotakljivo
in neuhojeno brezpotje v neizprosljivo
in neizprošeno. Si še voljan?
Ne bo ključavnic, ki bi se ti vdale,
povsod te bodo le samote gnale.
Sploh veš, kaj je pustota samovanj?

Faust: Te vraže kar prihrani zase;
spominjaš me na davne čase
čarovnic in zaklinjanj.
Mar nisem bil iskal sveta bližine?
Užil, sejal in žel praznine?
Kar sem dognal z razumom in učil,
je vselej glas ugovora prevpil.
In moral sem, zgrožen pred to zaroto,
v divjino se zateči in samoto.

Da bi prezrl in prepuščen sam sebi
ne živel, sem se moral vdati tebi.

Mefisto: Če bi preplaval širne oceane,
spoznal brezbriznosti voda,
bi videl morske vale neugnane,
kljub strahu, da se potopiš do dna.
In še bi videl, videl sred modrine,
v spokojnem morju plavati delfine.
Oblake, sonce, zvezde bi zaznal –
a tam ne bo ničesar, tam boš taval,
korak bo smrtni molk dušil
in tal ne bo, da bi počil.

Faust: Pa dajva! Upam, da se bom izkazal,
da bom v tvojem NIČU VSE dokazal.

Mefisto: No pa se spusti! Ali bolje: vzpni se!
Vseeno je. Iz stvarstva se odpravi
v kraljestvo absolutnega, naužij se
sveta, ki ga je zdavnaj čas odplavil,
kjer vre, ko vro oblaki ob nevihti;
ne daj, da te zajame, ključ zavihti.

Faust: Res, komaj sem se bil oklenil ključa,
že čutim, nov zanos mi širi pljuča.

Mefisto: Zagledal boš žareč trinožnik, znak,
da je na dnu globin pristal korak.
V njegovem siju MATERE sede,
stoje, se gibljejo – pač kakor že.
Vse se spreminja in spet oblikuje
in večni smisel večno izpričuje.
Obkrožene od stvarstva senčnih slik
ne vidijo, le slutijo tvoj lik.
Zdaj je nevarno, zdaj pogum velja!

180

Smo pri koreninah sveta, sredi prakaosa, ki je že pri Platonu, v njegovem Timaju, ženskega spola in se imenuje *chora*, maternica veselja in mati kozmosa, narava. Sence in liki so po eni plati sence iz Homerjevega podzemnega domovanja mrtvih, po drugi plati Platonove ideje. V citiranem odlomku odmevajo Plutarhova poročila o misterijih, o Perzofoni kot božanski materi podzemlja, očiten pa je tudi vpliv Miltonovega Izgubljenega raja in vloge Satana, boga

vsega kaotičnega v njem. Spust v votlino nas spet spominja na Platonovo prisposodbo o votlini. Toliko bolj, ker je po Mefistu sestop v votlino istoveten z vzponom. Sestop do najgloblje sovпада z vzponom do najvišje skrivnosti. Ali po Husserlu: sestop k čistemu jazu je istoveten z vzponom do transcendentnega absoluta, do tistega, kar je v religijah vsebovano v podobi o transcendentnem Bogu.

Torej ne drži povsem, da se bo Faust, ko se bo spustil na dno votline, spustil v brezno, k niču kot niču. Tako se zdi le z vidika barvitega življenja zunaj votline, v svetlobi Sonca. V resnici votlina kot kaotični vrec življenja, kot pravir življenja v njegovi telesnosti ali čutnosti, brbota od življenjskih prasil. Na to, namreč v zvezi s spuščanjem v globino človeka, opozarja Husserl mladega Metzgerja. In ko mu prizna, da je dobro uvidel, kako je »luč fenomenološko videčih oči razsvetlila svetove idej«, Metzgerju obenem očita: »toda tistega neskončnega bogastva procesov iz pravira, v katerih sem uzrl medij izražajočega se božanskega življenja (svetove stvari in svetove idej 'ustvarjajočega' življenja) – doslej niste hoteli videti.« (Str. 410) Torej, povzame Husserl, še niste mogli doumeti najgloblje intence moje misli, intence, dokopati se do absolutnih evidenc. Do evidenc, ki kot take ne dopuščajo nobenega dvoma.

181

Žal, potoži Husserl na koncu pisma, je »tragika mojega življenjskega položaja«, da zaradi vrste vzrokov, vojni pretres je le eden od njih, še nisem objavil svojih sklepnih dognanj o fundamentalnih vprašanjih. A tudi že sklenjeni teksti, kot so deli *Idej*, so pomanjkljivi, treba bi jih bilo predelati in dopolniti na podlagi novih analiz in strožjih pojmov. Še posebej zaradi tega, ker je pred menoj, poudari Husserl, »nov tip celokupnega motrenja sveta in praktične postavitve ciljev«:

»Rad bi vam, če bi to mogel, od blizu pokazal, kako zelo sta vaš prelepi etični radikalizem in maksimalizem vznemirila moje srce, ko pa iz globokih in trdnih razlogov – zapopadenih skozi desetletja – dvomim o toliko rečeh in pogosto določno rečem: Ne! To seveda ne zadeva Vaše delovne osmislitve z usmeritvijo k idejam, tudi ne univerzalne in zato formalne zahteve po popolnem obratu človeštva k dostojanstvu resničnostnega, k idealom naravnane delu. Tudi ne zadeva obsodbe marksizma, naturalizma vseh vrst, sprewnitve antropologizmov, biologizmov, pozitivizmov v antietičen – etično breztalen, kajti brezidejen – egoizem, katerega druga plat je na ravni družbe kapitalizem. Ne morem pa se strinjati, ko na isto črto postavljate racionalizem in transcendentno filozofijo in ko, tako se zdi, ne vidite

veličine, ki je bila v tej tradiciji razvita le deloma in so nekateri motivi, ki so silili na dan že vseskozi, zares postali delovni problemi šele v fenomenologiji. Sploh je moj občutek, da smisel za duha zgodovine, ki se je tudi pri meni prebudil dokaj pozno, pri Vas še ni dovolj razvit. (Domnevam, da po študiju tudi Vi prihajate iz naravoslovja.) Bog in Božji svet, Boga iščoči, v Božji otroškosti živeči človek itn. – vse to bi Vam pomenilo nekaj novega, bogatejšega, ko si boste pridobili videče oko za zgodovino in – kar ni daleč od tega – oko za absolutno motrenje biti, tudi motrenje 'sveta' s pola čiste subjektivitete.« (Str. 411)

Motrenje biti in motrenje 'sveta', ne pa motrenje Boga. Kajti Bog, uzrt z vidika čiste subjektivitete, se pravi, čistega jaza, ni nič drugega kot ta jaz sam. Bog sem jaz kot Jaz. Ob tem ostaja določena nejasnost, dvoumnost, saj ni povsem jasno, ali misli dobesedno ali pa govori metaforično, ko v tem istem pismu govori o svoji »resnični misiji po božji volji« ali ko o pisanju *Idej* pravi: »Ko sem *Ideje* napisal v 6. tednih, brez osnutkov in predlog, kot v transu in so šle takoj v tisk, sem se z vso ponižnostjo zahvalil Bogu, da sem lahko napisal to knjigo in nič drugega ne morem, kakor da ostajam pri tem, kljub vrsti pomanjkljivosti tega dela glede posamičnosti.« (Str. 413) Imamo zaradi navedenih izjav Husserla lahko za vernega človeka, za vernika v običajnem pomenu besede? Ali pa moramo razlikovati med Husserlovim znanstveno filozofskim in življenjsko čustvenim odnosom do tega, čemur pravimo Bog?

182

V *Idejah* imamo poleg že obravnavanih navedb, tiste o Bogu transcendence in tiste o Bogu imanence, še nekaj navedb o Bogu. Med njimi naslednjo tezo o Bogu, natančneje, o ideji Boga: »Ideja Boga je nujni mejni pojem v spoznavno teoretskih razmišljanjih, oz. neizogibni indeks za konstrukcijo določenih mejnih pojmov, ki so tudi za filozofirajočega ateista nepogrešljivi.« (Huss III, 191) Izhodišče je torej spoznavno teoretski mejni pojem, pojem spoznavne meje v pomenu tistega, kar sploh lahko doseže spoznanje: kar bi torej doseglo, če bi seglo najdalj, do meja spoznavnih možnosti. Je torej tisto, k čemur spoznanje teži; teži pa k temu, da bi bilo spoznanje vsega in kot tako polno, popolno spoznanje. Ideja Boga je predstava o »poosebljenem« posedovalcu takšnega spoznanja. Vzvrtno pa to seveda pomeni, da izvorno sploh ne gre za Boga, marveč si je mejni pojem spoznanja, se pravi, pojem popolnega oz. najpopolnejšega spoznanja, ki je za zgradbo spoznavne teorije nujen, nadel ime božjega, absolutnega spoznanja.

Naj gre za teističnega ali ateističnega spoznavnega teoretika, brez mejnega, morda bi bilo bolje reči robnega pojma spoznanja, bi ne bilo njegove teorije. Ta ugotovitev pa implicira že tudi spoznanje, da je mejni pojem spoznanja res nujen, ni pa nujno njegovo poimenovanje z Bogom. Nujen je ideal spoznanja, ne pa njegovo istovetenje z idejo Boga. Tezo o nujnosti mejnega pojma spoznanja tako za filozofirajočega teista kot ateista zapiše Husserl kot pripombo k trditvi, da uvid, kako je $2 + 1 = 1 + 2$, zavezuje tudi Boga. Da gre torej za uvid, ki je skupen tako človeku kot Bogu. In še nekaj skupnega imata človek in Bog: »Tudi on lahko spoznanje o svoji zavesti in vsebini zavesti doseže le reflektivno.« Ta izjava ne pomeni, da je Bog zaradi enačenja s človekom ponižan na njegovo raven, marveč pomeni prav in samo zenačenje: to zenačenje pa nato, če se ozremo na Kanta, seveda pomeni povišanje človeka. Po Kantu namreč neposreden umski uvid, tako imenovano intelektualno zrenje pripada le Bogu. Človek je vezan na čutno zrenje, zrenje in uzrtje nečesa z očmi, njegov razum in njegov um pa nista zrenji in zato ne vodita do uzrtja tistega, na kar se nanašata, namreč na razumske pojme in umske ideje.

Kaj hoče povedati Husserl? Samo to, da je zavest vselej zavest, ne glede na to, čigava je; in da to, kar velja za človekovo zavest, velja za vsako, tudi, kolikor ta obstaja, za Božjo zavest. Vsaka zavest je zavest o nečem, spoznanje tega pa ne pripada tej neposredni zavesti, marveč zavesti kot reflektivnemu, na intencionalno korelacijo med mislijo in mišljenim ozirajočemu se spoznavanju. Tukaj igra Bog vlogo mejnega pojma v tem smislu, da tudi tedaj, če gremo do skrajnih meja zavesti, do njene morebitne vsemogočnosti, osnovne zakonitosti ostanejo ene in iste. Bog je tu mejni pojem z, če smemo tako reči, negativnim predznakom. Čeprav Husserl izrecno poudari, da se tu, v 79. paragrafu *Idej* ne želi spuščati v spor s teologi, je ta spor dejansko že sprožil in sicer v 43. paragrafu, ki ima naslov *Razjasnitev neke načelne zmote*:

»Torej načelna zmota je, če menimo, da se zaznavanje (in na svoj način vsako drugo zrenje stvari) ne približa stvari sami. Ta nam menda ni dana sama na sebi in v svojem nasebstvu. Vsakemu bivajočemu pripada načelna možnost, da to, kot kar je, preprosto zrem in ga zaznavam, zlasti v adekvatnem živem sebstvu, *brez posredovanja skoz 'pojave' dajajočo zaznavo*. Bog, subjekt absolutno popolnega spoznanja in s tem seveda tudi vseh možnih adekvatnih zaznav, pa naj bi, menda, imel zaznavo same stvari na sebi, ki je nam, končnim bitjem, odvzeta.

Ta nazor pa je absurden. Predpostavlja namreč, da med transcendentnim in imanentnim ni nobene *bistvene razlike*, da je v postuliranem božjem zrenju prostorska stvar reelni konstituens, sama torej doživljaj, spadajoča k božji zavesti in doživljajskemu toku.« (Husserliana III, 98)

Po tej predstavi, ki jo ima Husserl za absurdno, nesmiselno, naj bi pri Bogu in njegovi zavesti med transcendentnim in imanentnim ne bilo nobene razlike: *noesis* naj bi bila že tudi *noema*, fenomenološko rečeno; onto-teloško mišljeno pa to pomeni: vsaka božja ideja se sproti spreminja v stvar, tako da misliti pri Bogu pomeni že tudi ustvarjati. Ali kot pravi Leibniz (Leibniz VII 191): *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus*. Ko Bog računa in izvaja misli, nastaja svet. Ko Husserl kritizira takšno stališče in se sklicuje na razliko med transcendentnim in imanentnim, hoče povedati, da *noema* kot intencionalni objekt je relat misli, ni pa iz-mislek. Ni proizvod zavesti, marveč tisto, kar se zavesti daje. Bit *noeme* ni proizvedenost oz. ustvarjenost, marveč danost. To, da je zavest vselej zavest o nečem, je treba jemati dobesedno. Obenem pa se zavedati, da to nekaj, ki je dano zavesti in na kar se zavest kot zavest vselej že nanaša, ni zunaj polja zavesti oz. misli: *noema* je zaznano zaznave, hoteno hotenja, predstavljeno predstavljanja itn. Transcendencja v tem okvirju pomeni zato transcendenco na polju zavesti, ne zunaj nje; in v tem pomenu je o tej transcendenci, o transcendenci *noeme* oz. intencionalnega objekta moč govoriti kot o transcendenci v imanenci. To je transcendencja, ki ni niti zunaj zavesti niti v zavesti sami, jo pa nahajamo na polju, se pravi, v obzorju zavesti.

184

Od tod husserlovski obrat, po katerem (§ 44) je bit transcendentnega, stvari kot zaznavane »stvari« zgoj fenomenalna, se pravi, relativna, bit imanentnega, kakršna je bit doživljaja, pa absolutna. Ta razlika, razlika med relativno oz. relacijsko bitjo transcendentnega in absolutno bitjo imanentnega se izpričuje kot razlika med transcendentno in imanentno zaznavo, med zaznavo »stvari« in zaznavo doživljaja:

»Ker načelno obstaja vedno horizont določljive nedoločenosti, moremo v izkušnji napredovati in pustiti teči kontinuum aktualnega zaznavanja iste stvari. Noben Bog ne more pri tem ničesar spremeniti, prav tako malo kot pri $1 + 2 = 3$, ali v tem, da obstajajo druge bistvenostne resnice.

Splošno je že videti, da se transcendentna bit nasploh, ne glede na to, kakšnega rodu je, razumljena kot bit *za* kak jaz, dokoplje do jasnosti le po analogni poti kot stvar, torej le prek čutno odsenčujočih pojavov. Sicer pa bi

bila to prav bit, ki bi utegnila postati imanentna; kar pa je imanentno zaznavno, je zaznavno *zgolj* imanentno. Samo če zagrešimo prej omenjeno in zdaj pojasnjeno zamenjavo, imamo lahko za možno, da je en in isti pojav nemara enkrat dan s čutno pojavnostjo, drugič pa v imanentnem zaznavanju.

Pa izpeljimo najprej posebej kontrast med stvarjo in doživljajem še po drugi plati. *Doživljaj* ni predstavljen, kot pravimo, z odsenčenjem. Iz tega izhaja, da je zaznavanje doživljaja preprosto uzrtje nečesa, kar je v svoji navzočnosti/sedanosti, v vsaki točki svoje zdajšnjosti *dano* (ali naj bi bilo dano) v *zaznavi kot absolutno* in ne kot nekaj identičnega načinom prikazovanja z enostranskim odsenčenjem.« (Str. 141–142)

Husserl povedano pojasni z razliko med violinskim tonom in mislijo. Ko mislim, je lahko moja misel o mišljenem resnična ali neresnična, a to, kar misel misli, se pravi, kar obstaja v miselnem zrenjskem pogledu, je absolutno tukaj: z vsemi svojimi kvalitetami in z vso svojo intenzivnostjo. Je tu kot doživljaj, ki na sebi nima nič enostranskega: v miselnem doživljanju doživljano je brez odtenkov in brez odsenčenj oz. osvetlitev. Violinski ton pa je s svojo objektivno istovetnostjo dan prek osenčenja, ima torej spreminjajoče se pojavne načine. Kako ga zaznavam je, recimo, odvisno od tega, kje stojim, ali sem blizu violine ali pa daleč od nje itn. A brž ko ga ne poslušam več, marveč ga po-doživljam v sebi, četudi, recimo, prihajajo in odhajajo drugi toni, ga doživljam absolutno. Na enak način kot lastno, imanentno misel. Seveda pa to in takšno, imanentno in zato absolutno doživljanje »tona« ni več transcendentno zaznavanje tona, še manj pa proizvajanje tona kot transcendentne stvari na sebi.

Temeljni poudarek je, da je zaznava izvorno vselej čutna, se pravi, transcendentna zaznava: zaznava prikazujočega se. Vzvratno, glede na Boga to pomeni, »da prostorska stvar ni zgolj za nas ljudi, ampak tudi za Boga – kot idealnega predstavnika absolutnega spoznanja – videna prek prikazovanja, v katerem se 'perspektivistično' različno vendar določno spreminja in je dana v spreminjajočih se 'orientacijah' in tudi mora biti dana tako« (str. 371). Tudi Bog violinskega tona, če naj bi bil to res ton, ne more slišati in poslušati drugače od človeka; če bi namreč Bog slišal vso skladbo naenkrat, brez zaporedja tonov in brez zaslišanja prav tega in tega, recimo, izjemnega tona, potem skladbe kot skladbe sploh slišal ne bi. To, kar bi imel pred seboj, bi bilo tako rekoč mrtvo, kot nekakšna struktura, tj. partitura, ne pa kot živi tok spreminjajočih se glasov.

Iz prikazanih Husserlovih »teoloških« izletov lahko zdaj že povsem razložno razberemo, kaj mu pomeni Bog kot mejni pojem. Gre za pojem Boga kot idealnega predstavnika absolutnega spoznanja, za Boga kot subjekt absolutno popolnega spoznanja. Takšen subjekt naj bi bil tudi človek, in tak subjekt tudi je, namreč na ravni čistega jaza; ni pa takšen subjekt kot empirični jaz, kot končno in za-časno bitje. Boga kot mejni pojem človekovega spoznanja, torej kot pojem spoznavnega ideala ali idealnega spoznanja, si Husserl vzpostavi že zgodaj; že 1908 si zapiše (Husserl 1977, 119): »Teleologija, Bog, možnost vsezavesti. Transcendentalno-fenomenološko utemeljena metafizika in teleologija.« Mejni pojem je teleološki pojem, saj je v njem pojmovano zdaj in tu navzoče le kot ideal, kot orientir; kot nekaj dejansko navzočega pa obstaja samo kot daljna prihodnost: kot neskočno oddaljeni pa vendarle zaželeni in hoteni cilj. Predstavo o Bogu kot mejnem pojmu ohranja Husserl vse do *Krize evropskih znanosti* (1935), v kateri nahajamo tudi naslednji odstavek:

»Z rastočo in vse bolj popolno spoznavno močjo nad vsem, kar je, si je človek priboril tudi vse bolj popolno oblast nad svojim praktičnim okolnim svetom, razširjajoč jo z neskončnim progresom. V tem je vključena tudi oblast nad ljudmi, nad pripadajočim realnim okolnim svetom, torej tudi nad samim seboj in soljudmi, vse večja moč nad lastno usodo in tako vse polnejša – za človeka racionalno sploh zamisljiva – 'sreča'. Kajti tudi glede vrednot in dobrin lahko spoznamo na sebi resnično. Vse to spada v obzorje tega racionalizma, kot njegova samoumevna posledica. Človek je tako dejansko podoba Boga. V analognem pomenu, kot govori matematika o neskončno oddaljenih točkah, premicah in tako naprej, lahko tu v prisposodbi rečemo: Bog je '*neskončno daljni človek*'. Filozof si je korelativno z matematiziranjem sveta in filozofije matematično idealiziral samega sebe, obenem pa na določen način tudi Boga.« (Huss VI, 67)

Husserl izhaja iz starozavezne opredelitve razmerja med Bogom in človekom, potrdi človekovo bogupodobnost, potem pa napravi feuerbachovski obrat in Boga spremeni v podobo človeka, natančneje v njegovo po človeku samem postavljeno obzorje oz. skrajno točko na tem obzorju. Bog je upodobitev človeka, toda ne takšnega, kakor je sedaj, marveč takšnega, kakor bi mogel biti. Je podoba njegove možnosti, ne dejanskosti. S tem pa posredno tudi dejanskosti, saj možnost navsezadnje ni nič drugega kot skrajni domet dejanskosti.

Pojem Boga kot mejni pojem poznamo že od Senece naprej, uveljavil pa ga je zlasti Anzelm, ko ga vključi v svoj argument za obstoj Boga oz. v tako imeno-

vani ontološki dokaz o bivanju Boga. Na vprašanje, kaj je Bog, najprej odgovori, da je to »tisto, od česar si ni moč misliti nič večjega«. Boga nahajamo torej na meji misli in/ali zamisljivosti, namreč Boga kot tisto mišljeno. Bog je tisto največje, najvišje, najboljše in tako naprej. Pri mejnem pojmu gre torej vselej za presežnik: dobro, boljše, najboljše. In v tem smislu za idealno obliko tistega, o čemer govorimo: najboljše je idealno dobro, je dobro kot ideal. Človek ga je uzrl, ga zre in se ozira po njem, toda doseči ga ne more. Lahko se mu približuje, a tudi samo približuje, tako da slej kot prej ostaja približek. Svojega bivanja ne more nikoli povsem poistovetiti z lastnim bistvom, zato mu je zmerom biti za to bistvo oz. za idejo in/kot ideal, ki izraža to bistvo. Ostaja mu torej neskončna naloga približevanja lastnemu bistvu, recimo, ideji Boga kot mejnemu pojmu.

Tisto, kar Husserla razlikuje od Anzelma, je to, da Bog kot mejni pojem, upodobljen v ideji Boga, po njem ni nekaj nasebnega, marveč je *noema*: intencionalni objekt. Je objektni pol in kot tak ko-relat subjektnega pola: človeka kot subjekta intencionalnosti. Zato Husserl od tu naprej ne sledi ne Anzelmu ne Descartesu in njegovim dokazom o bivanju Boga. Medtem ko gre Anzelm še naprej, onkraj presežnika in misli, po Husserlu takšnega onkraj ni. Po Anzelmu tistemu, kar je največje, ne more nič manjkati, saj bi vsak manko pomenil, da gre le za navidezno največje, saj bi to bilo v resnici, če mu ne bi nič manjkalo, še večje in šele z dodatkom manjkajočega tisto zares največje. Če bi Bog obstajal le v mislih, kot zgolj mišljeno, potem bi mu manjkala dejanskost, bi mu manjkalo bivanje zunaj misli oz. zavesti. Torej *mora*, če je zares tisto največje, bivati tudi dejansko, ne pa samo v mislih. Če pa biva dejansko, tudi zunaj misli, ne le v njej, potem je nekaj več od misli kot take. In tako pridemo do naslednjega Anzelmovega nagovora: »Torej, Gospod, nisi le to, od česar ni moč misliti ničesar večjega, marveč si več, kot je moč misliti.« (Proslogion 112, 14–15) Bog je onkraj miselnega presežnika, je tisto, kar presega vsako misel, tudi misel o presežnosti Boga in je kot tak presežnost sama: nepojmljiva transcendenca. To si v prisposodbi lahko ponazorimo z naslednjim stopnjevanjem, nanašajočim se na lepote: lepa, lepša, najlepša in lepša od najlepše, tj. prelepa. Lepota prelepe je potemtakem nepojmljiva lepota, po definiciji indefinibilna.

Po Husserlu gre v tem primeru za spekulativni konstrukt, tako rekioč za noro spekulacijo, ne pa za umno konstitucijo tistega, kar mi je zares in očitno, evidentno dano. Zato tudi nadumnega Boga ne priznava; podoba o takšnem

Bogu ima ne samo za mistiko, ampak tudi za misticizem. Mistiki kot taki se ne odpoveduje, narobe, izpričuje izrecno nagnjenje do nje. V pismu Mahnkeju, 5. IX. 1917, pravi: »Nemško teologijo sem že prej večkrat preučeval, imam jo pri sebi in jo imam zelo rad: kot imam tudi sicer veliko nagnjenje do nemške mistike.« (Husserl 1977, 215) Vendar tudi mistiko razume kot izraz človekove subjektivitete. Tako kot Boga, še posebej Boga v njegovi moderno spremenjeni, matematizirani obliki oz. idealizaciji, kakršno nahajamo pri Descartesu ali Galileju. Kot *more geometrico* matematična idealizacija zadeva vse: od živali in narave do človeka in Boga. Ta sprememba, ki je neločljiva od kartezijskega dualizma, od razlikovanja med miselno in razsežno rečjo, med duhom in naravo, dualizma, ki se podaljšuje v dualizem naravoslovnih in duhoslovnih znanosti, fizikalističnega naturalizma in spiritualnega humanizma, razreši stare probleme, a prinese nove, med njimi naslednjega:

»Vsekakor mora tedaj, če – kakor v dani historični situaciji – velja za samo-umevno, da je naravoslovno racionalna narava na sebi bivajoči telesni svet, biti svet na-sebi in nekem prej nepoznanem smislu svojstveno *razcepljeni* svet, razcepljen na naravo na-sebi in na vrsto biti, ki se razlikuje od te: na psihično bivajoče. To je moralo vnesti premisleke vredne težave, že z ozirom na idejo Boga, veljavno v religiji in nikakor ne opuščeno. Ni bil Bog kot počelo racionalnosti nepogrešljiv? Ne predpostavlja racionalna bit, predvsem kot narava, da bi sploh lahko bila misljiva, racionalno teorijo in njo vzpostavljajočo subjektiviteto; ne predpostavlja narava in svet na-sebi sploh Boga kot absolutno bivajoči um? Ni tu v svoji na-sebni-bitu v ospredju *psihična bit* kot čisto za sebe bivajoča subjektiviteta? Vsekakor je to subjektiviteta, naj bo božja ali človeška.« (Huss VI, 62)

188

Bog je, namreč kot Um, garant, porok umnosti narave, tega, da se narava ravna po zakonih, ki so nekaj občega in zato umljivi, se pravi, spoznatljivi. Takšen pogled na Boga velja od Platonovega demiurga naprej, ki je, ozirajoč se na ideje, vesolje uredil kot kozmos, kot umno in zato lepo, skladno urejeno vesolje. Husserlova misel je, da takšen demiurški Bog kot porok logičnosti kozmosa, umnosti narave pomeni izraz, obenem pa potrditev človekove lastne subjektivitete in njene umnosti. Bog je preslikava in povečava človekovih zmožnosti, toda vzeta kot nekaj nasebnega; spregledana torej tako v svoji zasnovanosti kot v svoji korelativnosti. V resnici je Bog objektivi pol človekove intencionalnosti in prav kot tak ideja oz. ideal. In prav zato, ker je na izvoru podobe Boga človek, se ta podoba spreminja hkrati z njim.

Ko se z Descartesom kot *mathesisi universalis* uveljavi matematika, ni kot odlikovani matematik izpostavljen le človek, ampak tudi Bog: Bog postane matematik vseh matematikov. Tako da Leibniz navsezadnje lahko zapiše svoj znameniti stavek: »Ko Bog računa, nastaja svet.« Medtem ko je človek kot končno, omejeno bitje le mali subjekt, je Bog veliki Subjekt, toda tisto po čemer in v čemer sta to, kar sta, subjektiviteta njiju kot subjektov, je pri obeh po Husserlu ista. Drugače rečeno, oba sta uzrta in zrta skozi subjektiviteto subjekta, skozi to moderno, novoveško bivajočnost bivajočega. Kajti pogoji možnosti izkustva so, kakor izrecno poudari Kant, isti kot pogoji možnosti predmetov izkustva; torej je subjektiviteta subjekta sama na sebi in po sebi že tudi objektiviteta objektov. Subjekt, katerega bistvo je umnost (najsibo teoretična, praktična ali estetična), po svojem bistvu ni počelo le samega sebe, ampak tudi svojih objektov, se pravi, celokupnosti pojavov.

Po Husserlu, v tem sledi Nietzscheju, pa iz-postava človeka kot subjekta ni samo narava, namreč kot celokupnost pojavov, ampak tudi Bog. Ker fenomenologija izhaja iz tega, da je fenomen stvar sama, odpravlja razliko med pojavi in stvarjo na sebi, tako da tudi Bog, kolikor je, se pravi, kolikor obstaja za nas, ne more biti nič drugega kot intencionalni objekt. Obstaja, namreč za nas, le ideja Boga, morebitni obstoj Boga kot nasebnega bitja pa je postavljen v oklepaj. Gre za dosledno izpeljavo Descartesovega samozagotovila: *cogito, ergo sum*. Mislim, torej sem; ne pa: sem, ker me je ustvaril Bog ali kaj podobnega. Zato Husserl v tem, da se Descartes v tretji meditaciji začne ukvarjati z dokazovanjem bivanja Boga, vidi neodpravljivo protislovje. Zaradi tega protislovja se Descartesu tisto, kar je že odkril, namreč v prvih dveh meditacijah, znova izmuzne. To pa pomeni, da se moramo zmerom znova vračati na inovativno izhodišče Descartesovih *Meditacij*; in da nas ob tem »ne sme prestrašiti videz primitivnosti ob znani preusmeritvi novih misli k paradoksnim in v temelju sprevrnjenim dokazom Boga« (Huss VI, 76). Zakaj naj bi bili ti dokazi paradokсни, celo perverzni? Ker dokazujejo že dokazano. Ker dokazujejo obstoj umnosti, ki je predpostavka tega dokazovanja. Ker navsezadnje dokazi o bivanju Boga s svojo umnostjo skušajo potrditi le to, da je imel Descartes prav, ko je Boga zenačil po njem samem izoblikovano umnostjo uma, se pravi, s subjektiviteto subjekta kot matematizirano racionalnostjo.

Prav s tem pa je Descartes, kakor bi rekel Nietzsche, ubil Boga, katerega življenje zdaj, naknadno dokazuje. Boga žive, nevprašujoče in nedvomeče vere odslej ni več. »Priložnostno se kdo sklicuje, spominjajoč se *Descartesa*, tudi

na Boga, kot garanta, ne da bi pomislil na to, da si je šele racionalna metafizika zadala dokazati eksistenco Boga.« (Huss VI, 95) Vprašanje, ki se ob tem pojavlja danes, ni vprašanje, ali ta in takšen Bog je ali ni mrtev, marveč vprašanje, ali smrt filozofskega Boga pomeni že tudi smrt Boga vere ali ne. To vprašanje, ki se na prvi pogled zdi zgolj ozko teološko vprašanje, je veliko več. Steka se v vprašanje, ali filozofija govori resnico ali ne. Ali filozofija z izrekom smrti Boga izreka resnico, namreč resnico človeka, resnico o človeku v svetu oz. resnico sveta kot takega in v celoti, ali ne? Skratka: ali moderna filozofija je resnica modernega sveta ali ni? Ali filozofija je, kakor je zagotavljal Hegel, resnica časa ali ne?

Husserl je o tem še trdno prepričan. Obči pojem subjektivnega po njem obsega vse, tako univerzum jaznega pola kot univerzum objektivnega pola, tj. svet kot vesolje fenomenov. Ob tem se povsem zaveda paradoksa, ko na eni strani vemo, da je svet, ki ga nahajamo v vsakdanjem življenju, »univerzalni horizont preddanih samoumevnosti«, na drugi strani pa subjektivni obstoj sveta kot celokupnosti fenomenov pomeni, da je subjektiviteta svet tako rekoč vsrkala vase. Glavno nalogo fenomenologije vidi zato v tem, da »univerzalno samoumevnost biti sveta«, ki je uganka vseh ugank, napravi razumljivo, se pravi, predstavljeno: razloženo in zato umevno. Ali lahko pristanemo, se vprašuje Husserl, na golo dejstvo, da je človek subjekt svojega sveta, obenem pa objekt v tem svetu, torej del tega sveta. In naprej:

190

»Ali se kot znanstveniki lahko pomirimo s tem, da je Bog ustvaril svet in človeka v njem, da ga je obdaril z zavestjo, z umom, se pravi, s spoznavno, navezadnje z znanstveno zmožnostjo? Nedvomno je to lahko resnica za naivnost, spadajočo k bistvu pozitivne religije, in ta resnica bo kot taka, četudi filozof ne more obtičati pri njeni naivnosti, obstajala zmerom. Uganka stvarjenja kakor tudi Boga samega je bistvena sestavina vsake pozitivne religije. Za filozofa pa v tem in v sovpadu: 'subjektiviteta v svetu kot objekt', obenem pa 'zavestni subjekt za svet', tiči nujno teoretsko vprašanje, namreč razumeti, kako je to mogoče. Kajti *epoché*, ki nam je dala naravnost čez korelacijo subjekt-objekt, ki spada k svetu in s tem k *transcendentalni korelaciji subjekt-objekt*, nas kajpada vodi do samoosmišljenega spoznanja, da je svet, ki je za nas, tako po svoji tako-in-tako-biti kot biti, naš svet, da svoj bitni smisel črpa povsem iz našega intencionalnega življenja, namreč z izpričljivo apriorno tipiko rezultatov – izpričljivo, ne pa argumentativno konstruirano ali v mitičnem mišljenju umišljeno.« (Huss VI, 184)

Gre torej za tri različne pristope do sveta oz. do razmerja med človekom in svetom. Človek je v svetu, a ni od (tega) sveta; je, kot empirični, izkustveni jaz del sveta in kot tak eden od predmetov, predmet med predmeti, kot transcendentalni, čisti jaz pa sem subjekt, osebek samega sebe in vseh svojih predmetov, torej tudi sveta, kolikor svet ni nič drugega kot horizont, celotno obzorje vseh predmetov. Svet, ki je zame, je moj svet; je svet, ki ni zunaj moje zavesti, marveč si ga kot svoj svet konstituiram prav s svojo zavestjo. Konstituiram, ne konstruiram.

Konstrukcija, metoda tradicionalnega, tudi nemškega klasičnega idealizma ne izhaja iz tistega, kar je uzrto in zaradi svoje očitnosti zato neposredno izpričljivo oz. izkazljivo, se pravi, ne izhaja iz fenomenov, temveč iz konstruktov spekulacije, iz konstruktov, kakršen je Heglov konstrukt svetovnega duha kot absolutne ideje, ki samo sebe oblikuje z samorazvojnim pohodom skozi naravo in zgodovino. Te svetovno-zgodovinske konstrukcije idealizem seveda ne more *izkazati* na ta način, da bi *pokazal* neposredno na dogajanje, marveč skuša izpostavljeno argumentirati, ga *dokazati* s posrednimi navedki, recimo, z ugotavljanjem smotrnosti zgodovinskega razvoja; z ugotavljanjem, ki se navsezadnje izkaže kot golo zagotavljanje, kot zagotavljanje brez evidentne resnice.

191

V tem je spekulativno filozofska konstrukcija dedič mitičnega mišljenja, kakršnega nahajamo v svetopisemski podobi Boga kot stvaritelja sveta in človeka v njem: človeka kot umnega bitja, bitja, odgovornega po eni, prvenstveni plati Bogu, svojemu stvaritelju in zapovedniku, po drugi plati pa tudi samemu sebi. Z vidika človekove samokonstitucije in njene očitnosti sta konstrukta tako svetopisemska zgodba o Božji kreaciji človeka kot heglovski dokaz o genezi človeka iz Ideje; prvi mitični, drugi spekulativni konstrukt. To ne pomeni, da sta spekulativni konstrukt in mitični imaginarij za Husserla povsem brez vrednosti. Narobe. V zapisu *Transcendentalna filozofija kot kritika mitičnega načina mišljenja* iz leta 1936, v katerem uvodoma govori o »mitičnih teorijah transcendentalnega idealizma«, s čimer pojem mitičnosti razširi tudi na območje spekulativnega, pravi:

»Ker tu zaradi umanjkanja ustreznih besed uporabljam izraz 'mitično', bi utegnil nastati videz, kakor da hočem to predfilozofsko 'mistiko' zenačiti z mitološko in celo s pristno religiozno mistiko. Toda ali ne govori z vidika tako imenovanih običajnih mitov že Platon o *eikos mythos* le v analognem smislu? Platon svoje mite nudi kot nekakšno ponazoritev filozofskih resnic,

ki so mu nedostopne, čutno duhovni liki analogno predstavljajo resnične like, ki dejansko niso uzrti in spoznani. V enakem smislu lahko nahajamo tudi v idealističnih filozofijah anticipacijo dejanskih filozofskih resnic in so v njih skrite tudi dejansko.« (Huss XXIX, 223)

Torej ima »mitična« misel na nek določen način prav. Namreč prav v svoji metaforičnosti in kot anticipacija, tako rekoč kot »nujni predhodni nadomestek« resnično filozofske misli. Narobe je le, če obtičimo v njenih okvirih, v mejah njenih omejenih pomenov. Še huje je, če v njihovem imenu zavračamo in zanikamo filozofsko, strogo znanstveno spoznanje; tedaj racionalnost namerno spreminjamo v iracionalnost. Miti sami na sebi torej niso nekaj iracionalnega, narobe, so tisto pred-racionalno; iracionalno razsežnost dobijo šele vzvratno, s pretvorbo njihove anticipativnosti v reprezentativnost. Zato je naloga »znanstvene filozofije«, da »mitične evidence razgrne kot analogne anticipacije znanstvenih evidenc«; in jih kot take že tudi pojasni. »Isto je treba reči glede religiozних evidenc in njihove zahteve po upravičenosti do tega, da so absolutna resnica. Njihova absolutnost s tem, da tega, kar se v čustveno duševnem življenju razodeva v obliki mitične evidence, neposredno ni moč razložiti z znanstveno utemeljenimi stavki, ni prav nič prizadeta. To je že načeloma izključeno ravno zaradi tega, ker so to, v označenem pomenu, 'mitične' resnice.« (Huss XXIX, 224) Znanstveni, filozofsko fenomenološki pojmi mitične podobe in misli, te »intuicije« kot predupodobitve znanstvenih resnic samo na nov način razložijo, se pravi, pojasnijo. Obenem pa jih osvobodijo spod »domnevno filozofskih interpretacij«, torej jim šele zares pustijo biti tam, ker so, in to, kar so.

192

S tega vidika obstaja »normativna funkcija filozofije« zgolj in samo v tem, da s spoznavno-teoretsko odgovornostjo izrecno izpostavi to, kar že vsebujejo »večne« religiozne resnice: kar religiozni človek izraža z »neskončnim stremljenjem k Bogu kot neskončnemu polu« in kar se s spoznavnega vidika kaže kot njegova s težnja, da bi Boga tudi spoznal.

Kot Descartes se tudi Husserl ne želi vtikati v življenjske resnice, pa naj gre za resnice vsakdanjega ali pa resnice nevsakdanjega, praznično religioznega življenja. Upira se le njihovi razgrnitvi čez vse, se pravi, tudi čez znanstveno resnico oz. njihovi zgrnitvi prek poti filozofskega iskanja resnice. In jemlje si pravico, da jih prevaja v filozofski jezik, se pravi, da jih demetaforizira. Vendar

ta demetaforizacija ne pomeni demitologizacije. Religiozne resnice naj v okviru religioznega življenja ostanejo to, kar so.

Husserl izrecno poudari, kako daleč je od tega, da »bi na površno razsvetljenski način, torej na podlagi napačnega ideala racionalnosti človeštva zanikal absolutno racionalnost, ki je ob vsej relativnosti njegovih resničnostnih presoj vključena že v predznanstveno življenje oz. da bi, kar je enako, faktičnemu razvoju človeštva in kulture odvzema dostojanstvo pristnega razvoja, dostojanstvo absolutnega uma, ki se razodeva v zgodovinskem življenju kot ustvarjalnem dejavnem življenju združenih oseb ter učinkuje zgolj in samo skozi njihova svobodna dejanja« (Huss XXIX, 225). Absolutni um ni nič drugega kot univerzalna in najvišja dejavnost človeštva; toda razvijajoča se kot neskočni proces individualnih absolutno univerzalnih samopremislekov v procesu teoretske samoosmislitve in etične samoodgovornosti. Ta umski proces kot progres uma je delo, obenem pa neskončna naloga pristne, strogo znanstvene filozofije. Filozofije, katere vrh je transcendentalna filozofija v obliki čiste fenomenologije. Zato filozofija kot razvitje uma ni sredstvo, temveč cilj. Ni filozofija funkcija filozofa, pač pa je filozof funkcionar filozofije kot poslanstva absolutnega uma:

»Ko se človek imenuje *animal rationale*, na vseh svojih stopnjah, je še zmerom *animal rationale* tudi na stopnji racionalnosti, ki je postala zavestna, na stopnji volje do umnosti, do življenja z vidika absolutnih idealov kot neskončnih polov končne zmožnosti in v vseh bistvenih usmeritvah volje. Najvišja stopnja racionalnosti kot zavestne samoracionalizacije in, kar je isto, kot zavestnega graditelja svojega okolnega sveta (in z vidika ideje je to navsezadnje svet kulture kot tak) v kalokagatijo, ki mu jo podeljuje kot racionalno odgovoren, izhaja iz neke filozofije; in sicer iz filozofije, ki ni kak šport posamične osebe, potreba njene individualnosti, njene vedoželjnosti, njenega izobrazbenega interesa, marveč iz filozofije, v kateri je posamezni nosilec osmislitve človeštva v službi skrajno odgovornega, absolutno hotečega, hotenega samooblikovanja in oblikovanja sveta. Kot tisto v posameznih ljudeh in skupinah ljudi razumljeno in hoteno filozofija nujno dobi tendenco prenosa na vse človeštvo, tendenco njegove prevzgoje, namreč kot poklic(a)na nositeljica absolutnega uma, ki deluje v njih.« (Huss XXIX, 226)

S točke nastopa absolutnega uma kot takega, v njegovi čisti in polni obliki, s stopnje človekove absolutne umnosti, absolutnega racionaliziranja življenj-

skega sveta in absolutnega samoracionaliziranja se vzratnemu pogledu odpreda tudi nov pogled na zgodovino. Zgodovina človeštva se razkrije kot zgodovina uma: od grške filozofije uma prek renesanse do modernega racionalizma in sodobne umnosti. V Grčiji se oblikuje čisti teoretski pogled, svobodni pogled opazovalca, ki se je, zazrt v ideje, dvignil nad interese vsakdanjega življenja. Renesansa obnovi ta pogled in mu da nov zagon. Teoretska filozofija, osvobodjena zunanjih narekov in sledeča zgolj pravilom čistega uma, postane tisto prvo. »Udejanja se visoko motrenje sveta, osvobodeno vezi mita in tradicije sploh, univerzalno spoznavanje sveta in človeka, absolutno brez predsodkov – navsezadnje spoznanje uma, ki je navzoč v svetu samem ter teleologije in njenega vrhovnega počela: Boga. Kot teorija filozofija ne osvobaja le raziskovalcev, marveč vse filozofsko izobražene. Teoretski avtonomiji sledi praktična. Vodilni ideal renesanse je antični človek kot umno, iz svobodnega uma oblikujoči se človek. Za obnovljeni 'platonizem' zato velja: na novo, iz svobodnega uma, iz uvidov univerzalne filozofije velja etično oblikovati ne samo samega sebe, marveč ves človeški svet, politično, družbeno eksistenco človeka.« (Huss VI, 6) To pa zmore le filozofija, ki se nanaša na »totaliteto bivajočega«; šele iz nje izvirajo posamične znanosti kot dejanska spoznanja: kot resnična, osmišljena znanja o posameznih področij bivajočega.

194

3. Kritika podobe Boga kot poneskončenega človeka

Kot teorija uma se filozofija ukvarja z vsemi umskimi problemi, z umom v vseh njegovih posebnih oblikah. Gre najprej za epistemologijo, spoznavno teorijo kot teorijo pravega, umskega spoznanja, nato za aksiologijo, teorijo vrednotenja kot teorijo o pravih vrednotah, navsezadnje za teorijo o etičnem delovanju, se pravi, o resnično dobrem delovanju, o delovanju iz praktičnega uma kot umne volje. Ob tem je um po Husserlu ime za »absolutne«, »večne«, »nadčasovne«, »brezpogojno« veljavne ideje in ideale. Vse pridevke postavlja v narekovaj, saj to niso zunajčloveške, nadjazne bitnosti, marveč trajne lastnosti človeškega uma. Toda kot uma čistega jaza, ki zato ni kak končni, marveč absolutni, natančneje, k absolutnemu naravnani um. Je tisti um, ki je dolgo veljal za Božji um:

»Problem Boga očitno vsebuje problem 'absolutnega' uma kot teleološkega izvira vsega uma v svetu, 'smisla' sveta. Seveda je tudi vprašanje nesmrtnosti umsko vprašanje, nič manj vprašanje svobode. Vsa ta 'metafizična' vpra-

šanja, širše mišljena, v običajnem govoru pa specifično filozofska vprašanja presegajo svet kot univerzum golih dejstev. Presegajo ga prav kot vprašanja, ki mislijo iz ideje uma. In vsa terjajo v odnosu do dejstvenih vprašanj, ki tudi v redu vprašanj zasedajo nižje mesto, neko višjo digniteto. Pozitivizem filozofijo tako rekoč obglavi. Že v antični ideji filozofije, ki svojo enotnost črpa iz nerazvezljive enotnosti vse biti, je bil somnjen smiselni red biti, s tem pa tudi bitnih problemov. Temu ustrezno je metafiziki, znanosti o najvišjih in poslednjih vprašanjih pripadalo dostojanstvo kraljice znanosti, katere duh šele odmerja poslednji smisel vseh spoznanj, vseh drugih znanosti. Tudi to je prevzela obnavljajoča se filozofija, da, verjame celo, da je odkrila resnično univerzalno metodo, s katero bi se dalo zgraditi sistematično in v metafiziki kulminirajočo filozofijo in ta bi bila zares *philosophia perennis*.« (Huss VI, 7)

Transcendentalna filozofija kot čista fenomenologija naj bi bila torej *philosophia perennis*, njena univerzalna metoda vseh oblik fenomenološke redukcije in konstitucije pa pomeni pot do te filozofije in nazadnje vstop vanjo. Namreč s transcendentalno redukcijo, katere reziduum je čisti jaz kot absolutni um: kot umna *causa sui* in kot *telos* vsakega, vsega uma v svetu. Problemi svobode in nesmrtnosti so zato zdaj problemi čistega jaza, vprašanje čistega jaza pa je tudi vprašanje Boga. Bog se zdaj razodeva, razkriva kot religiozno ime čistega jaza in njegove absolutne umnosti. To, da je bil Bog od Platona naprej enačen z Umom, pomeni, da je človek vanj preslikaval samega sebe, idealno podobo sebe kot umnega bitja; zaradi tega je imel Bog, vzvratno gledano, absolutno pozitivno vlogo, saj je človeku predstavljal Smoter vseh njegovih dejavnosti, tisto, čemur Husserl pravi teleološki izvir. To ni samo tisti izvir, od koder izvira reka uma, ampak tudi vir njene napotitve, cilj, kamor se zliva.

Pod obnebjem prepoznanja Boga kot podedovanega imena za absolutni um, za um čistega jaza kot absolutnega subjekta sveta fenomenov, tj. intencionalnih objektov, se kaj hitro pokaže omejenost specifične podobe Boga, na kateri temelji naturalizem kot posledica kartezijanske paradigme sveta. Naturalizem, danes bi rekli fizikalizem, obravnava svet v celoti kot naravo oz. kot njen analogon. Svet-na-sebi je zanj korelat resnic na sebi, resnic, ki jih je moč konstruirati oz. jih rekonstruirati kot objektivne zakone narave in družbe, tako imenovane druge narave. Svet naj bi bil tako tema univerzalne induktivne znanosti, empirična indukcija pa osnova idealizirajoče matematične metode kot poti do ekzaktnih zakonov sveta: do zakonitosti narave oz. zakonitosti ljudi

kot psihofizičnih bitij. »Torej, ekstremno rečeno, Bog razpolaga z univerzalno matematiko sveta, Bog pozna zakone sveta, ki veljajo za vse svetno in vsa njegova določila, torej ekzaktno zakone koeksistence vsega prostorsko-časovno bivajočega in tako-in-tako-bivajočega; to so kavzalni zakoni, le da zapletenejši, raznoterejši, raztezajoči se tudi na duhovno sfero.« (Huss VI, 295) A to po Husserlu ni evidentna resnica, sploh ni resnica, marveč je spekulativni konstrukt, v katerega je pozitivistični naturalizem na svojem začetku, ki ga je v 19. stoletju že pozabil, vpletel tudi Boga in ga tako skrčil na skelet tistega, kar je bil nekoč in kar v religijah življenjskega sveta še zmerom je.

Moderna fizika, ugotavlja Husserl, področje svoje dejavnosti, se pravi, svoje predmetno območje zakoliči tako, da »hipotetično predpostavi analogon sklenjene neskončnosti številčne vrste, četudi konstruktivna evidenca, po kateri naj bi bilo njeno področje *a priori* preddano kot področje konstruiranja, manjka« (Huss XXIX, 205). Izhodiščno sklicevanje na Boga kot garanta takšnega početja je po Husserlu povsem zgrešeno, še več, kakor smo že videli, absurdno. Kajti: »Svet tudi za Boga ni kak preračunljivi ali v neskončnosti že preračunani svet, recimo, po nekem neskončnem bogu.« (Huss XXIX, 205) Takšna predstava je zmotna v temelju. Račun, ki hoče božjo »kreacijo« preračunati in obračunati kot načrtovano »konstrukcijo«, je nesmiseln. »Transcendentalna anonimnost je v neskočni daljavi in skrita, transcendentalno odstrtje pa ne more nikoli imeti logificiranega horizonta, namreč po logiki, ki je logistika.« Zmota, v kakršno zapada npr. matematik Gauss, Husserl razloži z novoveškim individualizmom, v jedru katerega je absurdna predstava o razpoložljivosti sveta.

196

Edini apriorij, ki ga priznava moderna, kartezijska misel, obenem pa ga že tudi absolutizira, je individualističen. V najčistejši obliki ga prepoznamo v specifični naravnosti štetja. Kakor moje individualno štetje, z vidika individualne evidence povsem korektno, vodi do vseh zamisljivih števil (ne da bi se kdo vprašal, od kod evidentnost, da mora za vsakogar veljati isti rezultat), tako je s popolno samoumevnostjo predpostavljeno, da svojo končno, omejeno zaznavo sveta načeloma lahko *idealiter* vsakdo razširi v neskončno, vse do popolnega spoznanja sveta: »empirično in teoretično je človek postal končni bog, Bog pa poneskončeni človek posameznik« (Huss VI, 206). Ali to zanihanje moderne, matematizirane in logificirane podobe Boga pomeni, da Husserl vztraja pri podobi o skritem, skrivnostnem Bogu? Pri nezapopadljivosti in neizračunljivosti Boga?

Da in ne. Ne, kolikor Husserl mundanega Boga, Boga kot vrhovno bivajoče sredi bivajočega kot celote zanika; zanika, ker je takšen Bog v nasprotju z bistvom Boga, se pravi, s pojmom Boga kot transcendence. In ne, kolikor Husserl bivanje transcendentnega Boga postavlja v oklepaj. Da, kolikor prav ta postavitev v oklepaj Boga v povsem določenem smislu ohranja; saj potem ko z redukcijo kot vzporednim postopkom postavljanja v oklepaj pride do poslednjega residuuma, do čistega jaza, v tem jazu prepozna božjo instanco. Tako s subjektne kot z objektne vidika. Tako s stališča čistega jaza samega, ki je kot absolutni subjekt *causa sui* kot z gledišča njegovega intencionalnega objekta, ki je kot ideja Boga, kot neskončni Ideal absolutni *telos* vseh človekovih naravnosti in dejavnosti.

Pod obnebjem teh premislekov dobi misel o ideji Boga kot človekovem idealu nov pomen. Pravzaprav pride do določene korekture, do Husserlove avto-korekcije glede ideje Boga kot nujnega mejnega pojma. Predvsem v njegovi epistemološki razsežnosti, spoznavno teoretski vlogi. Bog še zmerom nastopa kot idealni reprezentant, predstavnik in zastopnik absolutnega spoznanja; korekturo pa doživi zaradi križanja dveh distinkcij: odslej, od Husserlovih zgodovinsko filozofskih refleksij naprej, ne gre več le za razliko med naivno in fenomenološko naravnostjo, ampak tudi za razliko med fenomenološko in racionalistično racionalnostjo. Medtem ko Husserl glede na naivno naravno naravnost, glede na mitično oz. religiozno podobo Boga izpostavi idejo Boga kot intencionalni objekt, z vidika kritike racionalistične racionalnosti zavrne enačenje ideje Boga s predstavo Boga kot supermatematika. Bog kot supermatematik, Leibnizev ali Gaussov Bog ni ideja; ni jasna in razločna, marveč umišljena predstava, tj. fikcija. Četudi gre sicer za racionalistični konstrukt. Tako v *Formalni in transcendentalni logiki* (1928) lahko preberemo:

Seveda, če nas vodi blodnja občutka o absolutno overovljeni evidenci, prazen predsodek o absolutno bivajočem predpostavljene, tedaj je zunanje izkustvo, kakor se glasi običajna sodba, brez evidence. Toda svet, tako menimo, je vendar samoumevno to, kar je, in je kot to dostopen tudi evidenci. Le malo jih je, ki bi omahovali pri pripisovanju te absolutne evidence neskončnemu intelektu, pa čeprav je pritegnjen le kot mejna ideja spoznavne teorije; a to ni nič bolje, kakor da bi v sferi matematike božjo vsemogočnost hoteli videti v sposobnosti konstruiranja pravilnega dekaedra in drugih teoretskih absurdih. Bitni smisel narave ima absolutno predoznačeno bistveno formo, ki izhaja iz bistvenega stila naravnega izkustva in tako tudi kak absolutni bog ne more ustvariti 'evidenčnega občutka', ki bi absolutno overil

naravno bit oz. ni ga, dojeto in rečeno bolje, v sebi sklenjenega izkustvenega doživljaja, ki bi bil, kakor različnega od 'našega' čutnega izkustva si ga že mislimo, apodiktično in adekvatno samodajajoč.« (Huss XVII, 250)

Čutni svet je lahko le korelat čutnega izkustva. Čutno izkustvo pa je vselej končno, omejeno izkustvo, torej je neskončno, brezmejno izkustvo čutnega sveta, se pravi, narave nekaj nesmiselnega: evidentno protislovnega. Predstava o popolni očitvidnosti narave je ravno tako absurdna kot predstava o pravilnem dekaedru, tj. o telesu z desetimi pravokotnimi površinami, kakršne so površine kvadra. Če takšne absurde poteze v obliki domnevnih zmožnosti pripišemo vsemogočnemu Bogu, jih jemljemo kot sestavino ideje Boga, te mejne ideje spoznavnih zmožnosti, tedaj nismo utemeljili nadnaravne transparentnosti narave, marveč smo naredili za nekaj absurdnega samo idejo Boga. Vsemogočnost Boga, čeprav gre le za idejo Boga, torej ni vsemogočna. Ni poljubna; omejena je na logične oz. matematične, predvsem pa fenomenološke zakonitosti.

198

Husserl idejo Boga s tem zameji, vsaka determinacija je pač negacija, z dveh strani. Prvič, ideja Boga kot vsaka resnična ideja je lahko le logična/matematična ideja o logičnem/matematičnem. Kot spoznavno teoretski ideal ideja Boga ne more biti alogična ideja o nečem alogičnem, tj. kontradiktornem in zato absurdnem. Bog je torej vsemogočen lahko le v okviru logike oz. matematike, drugače rečeno, ni vsemogočen poljubnež, marveč vsemogočen logik oz. matematik. Drugič, tisto, kar je netransparentno po svojem bistvu, je netransparentno tudi za Boga. Narave kot sveta čutnosti nihče ne more spoznati naenkrat in v celoti, torej tudi Bog ne, drugače rečeno, vsevidnost ne spada v idejo Boga kot spoznavno teoretski mejni pojem oz. ideal. Netransparentnost Boga samega, ta navidezno tretja omejitev ideje Boga, je le posledica njenih osnovnih omejenosti.

Ko Husserl v imenu neizračunljivosti zavrača transparentnost Boga, zavrača že tudi transparentnost človeka kot čistega jaza. Čistega jaza, ki ni človek kot posameznik. Ki ni posamezni jaz. Ki ni mundani človek, katerega projekcija je mundani Bog. Posamezni človek kot empirični človek, kot človek življenjskega sveta, kot del tega sveta je človek s pred-postavljenim oz. pred-danim svetom. Predpostavlja druge, neskončno odprto obzorje vsega drugega in vseh drugih. Tako s časovnega, zgodovinskega kot s prostorskega, zemljepisnega vidika.

Predvsem pa z vidika družbenosti. A kako te vidike, kako obzorje človeka teoretično razložiti in obvladati?

Ali je to obzorje, njegovo spoznatljivost sploh mogoče, četudi le hipotetično, konstruirati vnaprej? Tako kot nam to obljublja hipoteza o vsevidnem in vsepredvidljivem, vsepreračunljivem Bogu? In kot nam to načeloma obljublja moderno naravoslovje, ki je povzelo in privzelo takšen pogled na vesolje, na svet? Husserl odgovarja: »Pri vseh takih hipotezah o svetu in možnem spoznanju sveta, ob katerih je bil pred odkritjem fenomenologije spoznavajoči med spoznavajočimi mišljen le kot človek med ljudmi znotraj življenjskega sveta, obenem pa kot od ljudi konstruktivno spoznatljiv, namreč iz konstruktivno spoznatljivega hipotetično predpostavljenega sveta, pa je v principu ostajal neizprašan konstitutivni horizont izkustveno in znanstveno spoznavajočega.« Vsak konstruirani apriorij, vsaka apriorna znanost, vsako področje računanja, vključno z matematizirano logiko ali logistiko, zato pomeni nekaj samoumevnega, neproblematičnega le v svetu in za človeka, ki še ne pozna transcendentalne redukcije in njenih rezultatov.

A to ne pomeni, da transcendentalni univerzum, vesolje fenomenov kot proizvodov konstitucije, nima nikakršne »apriorne« strukture. Da »v sebi nima nikakršnega logosa in da ne dopušča oz. ne terja sistematične znanstvenosti«. Pomeni le to, da obstaja velikanski problem, od katerega so odvisne vse naravne evidentnosti in vse naravoslovne znanosti: to pa je »problem absolutne teleologije, problem, kako svet z vsemi svojimi transcendentalnimi gibanji sploh lahko je, problem transcendentalno razumljenega stvarjenja« (Huss XXIX, 207). Prav s tega vidika je ta problem, vzvratno gledano, tudi problem »Boga« ter odnosa med »Bogom« in svetom, predvsem pa med »Bogom« in transcendentalno subjektiviteto; mišljena ni le individualna transcendentalna subjektiviteta čistega jaza, ampak tudi transcendentalna subjektiviteta kot vesoljnost transcendentalnih subjektov, ki na transcendentalni ravni obstajajo kot ena sama transcendentalna intersubjektiviteta, na empirični, življenjsko svetni ravni pa kot prostorsko-časovno lokalizirani subjekti.

Nadalje gre za problem odnosa med Bogom in neizračunljivostjo, za problem nepreračunljivosti človekovega psihičnega življenja, zlasti svobodnega, se pravi, čisto umskega življenja. In gre za problem razmerja med Bogom ter človekovo umnostjo in ne-umnostjo. Končno za vprašanje, »ali Boga smiselno dejansko lahko mislimo po analogiji s človekom kot osebo, iz njegovega abso-

lutnega spoznanja in njegove absolutne svobode pa kot zgolj v neskončno projeciranega človeka, morda celo kot Gaussovega neskočnega računarja«. Husserlov odgovor na to zadnje vprašanje je kajpada nikalen. »Kajti idealizirani, kot absolutno popoln mišljeni človek, ki ga imajo religije človeštva za absolutno popolnega Boga, je še zmerom človek.« (XXIX, 82) Namreč človek kot človek (od) tega sveta, kot mundani oz. empirični, življenjskosvetni človek. To ni transcendentno, marveč naivno razumljeni človek. Isto pa velja tudi za Boga kot projekcijo tega človeka. Mundani Bog je Bog naivnosti; je naivni Bog.

Ob tem pa ima oznaka naivnosti dvojni pomen. Prvi pomen je pomen neposrednosti, pomen »naravne« naravnosti; ne samo do narave kot take, ampak tudi do narave Boga. Drugi pomen je refleksijski pomen, se pravi, iz transcendentnega gledišča reflektirani, uzrti pomen naivnosti. Če gre pri prvem pomenu tako rekoč za nedolžnost, gre pri drugem pomenu za nedolžnost, uzrto kot nedolžnost. Ne da bi bila zaradi tega ta nedolžnost že tudi izgubljena; izgubljen je le naivni pogled na to nedolžnost, se pravi, nedolžnost dobi drug pomen. Gre za premik v spremembi pomena, ki ga Husserl takole opiše:

200

»Če iz fenomenološke naravnosti sestopim nazaj v naravno, je tu še zmerom isti svet, isti svet vsakdanjosti, isti svet znanosti, le da drugače viden; isti, le osvobojen naivnosti, pojasnjen z osvobajajočim konkretno fenomenološkim delom ter razumljen iz smisla, s tem pa v mejah njegove smiselnosti/pomenskosti. Jaz sam, zdaj spet človek, toda z najglobljim samorazumetjem in z razumetjem svojega sveta in sobivanja z drugimi, v katerem živim z njimi notranje povezan; ravno s tem sem isti, pa vendar sem postal drugi, kolikor sem zaradi razumetja, ki je sestopilo k absolutno zadnjim temeljem, nujno postal resnično avtonomen človek, človek iz čistega uma. Tako mišljen seveda kot neskončno daljni ideal. Ta racionalnost, ideal te avtonomnosti nima nič skupnega z varljivim idealom izračunljivosti po modelu Laplaceovega Duha, ki je postal docela razumljiv prav skozi fenomenologijo. Popolno fenomenološko samorazumetje vključuje razumetje tako sveta kot Boga, razumetje človekovega celotnega smisla v zgodovini. Kajti fenomenološka analiza notranjosti ne more zgolj zaradi naključnih razlogov obtičati le pri meni, pri psihologizirajoče raziskujočem jazu, pri izviru izvirnega samoizkustva. Jaz kot Jaz sem po bistvu začetek in spoznavni temelj vsega, kar je kdajkoli zame; najprej za druge, nato pa za vse objektivno, ki kot tako intersubjektivno občestvo že predpostavlja.« (XXIX, 136)

V tem Husserlovem samopovzetku nahajamo trditve in zagotovila, ki nikakor niso samoumevna. Prva trditev je podobna budističnemu izhodišču. Izstopu iz naivne naravne in običajne naravnosti v fenomenološko, transcendentalno naravnost, izstopu, ki pomeni obenem dvig nad prvo, sledi sestop nazaj k običajnemu, naravnemu svetu; toda naravnost do naravnega sveta zdaj ni več naravna. Svet vsakdanjega življenja je ostal isti, ne pa tudi moje razmerje do njega. Naivnost je odpravljena, zamenjala jo je reflektivnost, izražajoča se v osmislitvi sveta in življenja v njem. Nimamo torej le dveh, temveč tri ravni. Prva raven je raven življenjskega sveta, raven izhodiščne ali ničelne stopnje. Druga raven je raven transcendentalnega življenja, raven čistega jaza kot Jaza; vzpon nanjo kot najvišjo stopnjo fenomenološke očiščevalne poti pa pomeni izpostavitve žarišča osmišljanja. Tretja raven, raven, na katero se vrnemo po sestopu z vrha fenomenološke redukcije, je spet raven življenjskega sveta, a tokrat osmišljenega.

Celotno pot tvori dvig iz življenja brez zavesti o smislu življenja, soočenje z izvorom smisla in osmišljajoči sestop, katerega rezultat je samo sebe zavedajoča se zavest o smislu življenja. To ne pomeni, da je bilo življenje na začetku brez smisla; imelo ga je, toda ne zame. Smisel življenja lahko najdem le, če ga iščem. A kako naj ga iščem, če sploh ne vem zanj? Če ga nisem na neki določen način že našel? Izhod iz tega kroga mi omogoči transcendentalno življenje, življenje osmišljajoče življenje. Življenje transcendentalnega, čistega jaza, ki me kot empirični, življenjsko-svetni jaz razstavi, nato pa spet sestavi. Namreč v drugega in drugačnega, do spreobrnitve spremenjenega človeka. Zdaj ne živimo več zgolj iz življenja, ampak tudi za življenje. Smiselno živeto življenje je seveda še zmerom življenje. Gre za eno in isto, ne pa tudi za enako življenje. Zdajšnje, osmišljeno življenje se z vidika smisla in smiselnosti povsem razlikuje od prejšnjega, neosmišljenega življenja.

* * *

Po svoji strukturi je fenomenološka življenjska pot torej analogna s potjo osvobodjenja iz Platonove prispodobe o votlini: osvobodjeni uklenjenec se vzpne do Sonca kot podobe Dobrega, ga uzre in se nato vrne nazaj v votlino, da bi s svojo izkušnjo seznanil tudi svoje prejšnje soujetnike, jih osvobodil in navsezadnje tudi njih popeljal k Soncu, tj. k Dobremu. Pri Husserlu Dobro zamenja Jaz, človeku kot človeku življenjskega sveta pa vzpon do tega, se pravi, do lastnega Jaza ni nič lažji, kot je bil vzpon do Dobrega. Pravzaprav še težji,

saj ta vzpon pomeni obenem paradoksalni spust vase. To pa ni edina razlika med Husserlom in Platonom. Druga zadeva življenje. Tisto običajno življenje, ki je po naši razsvetlitvi in spreobrnitvi še zmerom običajno, kljub tej njegovi istovetnosti pa ga zdaj, s prestopom iz neosmišljenosti v osmišljenost, živimo na drugačen, spreobrnjen način. Tako kot Platon se tudi Husserl od samo-spreobrnitve obrne k spreobračanju drugih. Vendar pa obenem poudari, da ne gre za spreminjanje sveta, marveč le za drugačen pogled nanj. Svet odslej ne bo drugačen, bo pa drugače viden.

Toda ali so te Husserlove izjave res do kraja domišljene in usklajene z drugimi? Najprej: velja to, kar velja za svet, tudi za ljudi? Drugače vprašano: velja to, kar velja za svet kot naravo, tudi za svet ljudi, za družbeni svet? Že pri Platonu ni povsem jasno, kaj pomeni osvoboditev iz votline. Kajti že samo to, da življenjski svet sploh zagledamo kot votlino, je odsev našega soočenja s Soncem. Z osvobajajočim Soncem svobode. Votline kot votline ne moremo uzreti iz nje same, marveč jo kot tako lahko uzremo le v vzratnem ogledalu Sonca. Votlino uzremo šele, ko se nanjo ozremo z gledišča zunaj ne. Zato se, če se nehamo ozirati in se spet zazremo naprej, v prihodnost, postavi vprašanje: Ali, ko votlino prepoznamo prav kot votlino, še živimo v njej ali ne? Živimo še naprej na votlinski način ali ne? Ali gre za to, da votlino zapustimo in se zares povzpne k »Soncu svobode, k luči na plan« ali pa le za to, da, ostajajoč v votlini, krščansko rečeno, v tej solzni dolini, spremenimo pogled nanjo? Skratka, ali gre za spreminjanje votline ali za spremembo pogleda na votlino? Natančneje: za spremembo votlinskega pogleda? In kakšen, svetel ali temen, je kateri od pogledov? Je tisti pogled, ki ugleda življenjski svet kot temačno votlino, temen ali svetel? Za Nietzscheja je to nedvomno temen, še več, zli pogled. Za Platona pa je bil to svetel, tako rekoč sončni pogled. Je Husserl bližje Platonu ali Nietzscheju? Kaj pomeni Husserlovo oziranje na človeka z vidika človeka kot »neskončno daljnega ideala«? Kaj pomeni ta razcep, ko jaz izvorno vselej že sem Jaz, obenem pa mi ta isti Jaz velja kot Smoter, bleščeč se iz neskončne oddaljenosti? V kakšni zvezi sta razmik med menoj kot jazom in Jazom in razmik med Jazom, ki je prisoten kot *Causa sui* in Jazom, ki je navzoč kot *Telos*?

Pri Platonu vrnitev v tako imenovano votlino nedvomno sovпада z uvidenjem senc kot senc. S prepoznanjem, da so sence prav sence, ne pa stvari same. Toda takšen Platonov pogled je že platonističen; že temelji na zenačenju življenjskega sveta z votlino in stvari življenjskega sveta s sencami v njej. To, da je

svet zdaj, husserlovsko rečeno, drugače viden, ne pomeni nič drugega, kakor da je viden kot votlina. Namreč v vzvratnem ogledalu zazrtosti v drug in drugačen svet. Ne moremo reči v nadvotlinski svet Sonca, kajti s tem spet pristanemo, že vnaprej, na specifično Platonov pogled oz. uvid. Ne da bi se tega zavedali, vnaprej sprejmemo platonistični pogled na svet, s tem pa tudi platonistični življenjski nazor. Pogled na svet, za katerega resnica stvari ni njihovi vidni videz, marveč njihov nevidni izgled; in življenjski nazor, za katerega resnično življenje ni živo življenje, marveč to življenje presegaajoče življenje. Kolikor temu življenju onkraj življenja kajpada sploh smemo reči življenje. Kajti življenje onkraj življenja, domnevno po-smrtno življenje ni življenje iz življenja, marveč življenje iz smrti. Iz smrti, ne iz nesmrtnosti.

Ko Husserl govori o nesmrtnosti čistega jaza, v mislih nima posmrtnega življenja. Predstava o posmrtnem življenju spada, skupaj s predstavo o vsemo-gočnem in vsevednem Bogu, k empiričnemu, življenjsko-svetnemu jazu. Spada k njegovim potrebam, željam in hotenjem. Je njihov izraz; tudi tedaj, ko ta dobi znanstveniško preobleko kot v primeru Laplacea in njegovega Duha ali celo matematizirano obliko kot v primeru Gaussa in njegovega Boga kot neskončno usposobljenega Računarja. Racionalnost, umnost čistega jaza ni matematična racionalnost. Njegova etika ni logistika. In njegova vera ni skupek iluzij, se pravi, fantazmagorij življenjskega sveta oz. naivnega, neosveščenega življenja v njem. S tem pa tudi izjave o Bogu dobijo dvojno razsežnost: dvojni pomen. Saj gre, kadar Husserl govori o Bogu, za dva »pojma« Boga. Za dva, kolikor upoštevamo le krščansko kulturo; če pa pritegnemo še druge kulture, je »pojmov« oz. »podob« Boga seveda več.

Prvi »pojem« krščanskega Boga je »pojem« tradicionalnega, cerkveno-ljudskega krščanstva, »pojem«, ki ga običajni verniki običajno enačijo z Bogom samim. Moderna matematizacija tega in takšnega »pojma« Boga, naivno enačenega z Bogom kot takim, nereflektirane naivnosti ne odpravi, marveč jo s svojim navidezno znanstvenim pristopom celo poglobi. Drugi »pojem« krščanskega Boga, tisto, čemur Husserl pravi »ideja Boga«, pa je, saj gre za pojem čistega jaza, prečiščeni pojem. To, da gre pri »ideji Boga« za pojem čistega jaza, moramo vzeti tako v pomenu subjektnega kot objektnega genitiva. Po modelu sintagem, kakršna je Heglova »znanost logike« (znanost iz logike in o logiki) ali Heideggrova »hiša biti« (hiša od biti in za bit). V objektnem pomenu je »Bog« pojem čistega jaza, kolikor je njegov intencionalni objekt: kolikor je Ideal (od) človeka kot čistega jaza, njegov lastni *telos*. V subjektnem pomenu

pa je »Bog« pojem čistega jaza, kolikor sta čisti jaz kot Jaz in Bog v bistvu, po svojem najglobljem izvoru eno in isto: *causa sui*. Tisto, čemur Husserl v *Formalni in transcendentni logiki* pravi »pralogos« (Huss XVII, 280); to je praum, iz katerega izvira vsa siceršnja umnost.

Vendar pa med menoj kot Jazom in Bogom obstaja neka razlika, ki kot taka pri Husserlu ostane nepojasnjena. Bog obstaja zame le kot »Bog«, kot ideja Boga; kot Jaz, kot čisti jaz prauma pa si nisem le ideja. Medtem ko Bog pod fenomenološkim pogledom izgine kot nasebni Bog, tako da preostane le ideja Boga, jaz sam ne izginem, narobe, kot Jaz vzniknem šele zdaj.

Četudi sem si na ravni čistega, praumnega jaza dan le kot »neskončno daljni ideal«, sem obenem že tudi subjekt tega ideala. S tem pa tudi subjekt svojega stremljenja po samem sebi kot absolutnem subjektu. Sam sem tvorec svojega seganja po samem sebi kot po nečem nedosegljivem. S tem pa tudi razpona oz. razcepa med seboj kot absolutno popolnim čistim jazom in seboj kot »človeškim človekom«, zmožnega relativne uresničitve absolutnega ideala oz. uresničevanja relativnega ideala popolnosti. A razlika med idejo Boga kot absolutnim idealom in idealom popolnega človeškega človeka, idealom, ki je ideal človeka kot človeka, ne pa ideje človeka, s tem ni pojasnjena.

LITERATURA

- Casper, Bernhard 1999: »Hermeneutische 'Phänomenologie der Religion' und das Problem der Vielfalt der Religionen«; v: H. M. Baumgartner (urednik): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhundert*, Freiburg
- Fichte, Johann Gottlieb 1771: »Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre«; v: *Fichtes Werke V*, Berlin
- Fichte, Johann Gottlieb 1984: Apel javnosti zastran ateističnih izjav; v: J. G. Fichte: *Izbrani spisi*, Ljubljana
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*; v: Theorie-Werkausgabe 7, Frankfurt a/M
- Husserl, Edmund 1987: Fichtes Menschheitsideal; v: Aufsätze und Vorträge (1922–1937), *Husserliana XXV*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London
- Husserl, Edmund 1989: *Fünf Aufsätze über Erneuerung*; v *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1962: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, Hagg
- Husserl Edmund 1993: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie, Ergänzungsband (Texte aus dem Nachlass 1934–1937), *Husserliana XXIX*, Dordrecht/Boston/London
- Husserl Edmund 1994: Briefwechsel I–X, Dordrecht/Bostob/London
- Husserl, Edmund 1997: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Ljubljana
- Kant, Immanuel 1993: *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana
- Röd, Wolfgang: »Ist der Gott der Philosophie tot?« v: H. M. Baumgartner (urednik): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg
- Schumann, Karl 1977: *Husserl-Chronik (Denk-und Lebensweg Edmund Husserls)*, Hagg
- Spahn, Christine 1996: *Phänomenologische Handlungstheorie – Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg

DOSTOJANSTVO OSEBE V IZROČILU JUDOVskega PRAVA

Če je judovsko kulturo od daleč nemara res mogoče označiti za teocentrično, izročilo Izraela pa za teološko, potem je po približnem srečanju s klasičnimi teksti bibličnega in zlasti rabinskega judovstva potrebno ugotoviti, da je pogled z distance zavajal. Da je torej judovstvu v resnici prav malo mar za teologijo,¹

207

¹ Zaradi pogostih nesporazumov glede *teološke* obravnave judovstva povejmo, da biblični in rabin-ski pisatelji tega pojma sploh ne uporabljajo, saj Jahve ni *theos*. Pojem in koncept *teologije* sta grška, helenistično judovstvo pa ju pozna šele od Septuaginte, grškega prevoda hebrejske Biblije (glej apokrifno *Aristejevo pismo* in Filon Aleksandrijski, *O Mojzesovem življenju II*, 28-36), kjer se (prim. že LXX I Mz 1,1) različni nazivi za judovsko božanstvo (el, elohim, adonaj, jahve ...) običajno prevajajo z grškim *theos*. Prav zaradi takšnih in podobnih napak (poenostavitev) v prevodu so se mu Judje kasneje odrekli, za svojega pa so ga sprejeli (in redno citirali) prvi kristjani. Pojem *teologije* nam etimološko razloži veliki Liddell-Scott-Jonesov *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966 (prva izdaja 1843), str. 790, kjer zremo, da je že grška dramatika govorila o *theologeion*: prostoru nad odrom, odkoder govorijo bogovi. Izrazu je kasneje najti več pomenov:

- (1) Razprava o bogovih in kozmologiji (npr. Aristotel *Metafizika* 983b29; Plutarh, Heziod, Svetonij, Cicero, orfiki).
- (2) Veda o božanskih rečeh in poimenovanju božanstva.
- (3) Molitev, klic k bogu; hvalospevi njegovi previdnosti in dobroti.
- (4) Filozofija o bogu ali bogovih; tudi špekulacije o božanstvu in božanskih resnicah.
- (5) Mistično združenje z božanstvom (Enim; Proklos).
- (6) Sistematična doktrina o božjem obstoju, lastnostih, imenu; o dokazih za njegov obstoj ipd.

Že v predsokratski filozofiji je razmišljanje o božanstvu prisotno pogostejše, kot razmišljanje o čemer koli drugem, ni pa še sistemizirano. V Diels-Kranzevih *Fragmentih predsokratikov*, Berlin 1937,

za mite in religijo; da ne mara niti za ime svojega božanstva, še manj za dokaze o njegovem obstoju ali za sistem nauka o »najvišjem bitju.« Prav malo nam bo mar tudi za religijo in religiozno (*pistis*) branje svetih spisov, saj lahko judovstvo le s težavo, in ne brez ostanka, skrčimo na to, kar z *religioznim* razumemo danes. Postava je več kot religija, je *summa* judovske kulture, velika listina etike in najboljšežnji dokument o človekovem dostojanstvu. V *njej je popolnoma vse* (Mišna (= M) Abot 5,22). Kot je sicer navada v pogodbah, paktih in zavezah.

Postava torej ni le Peteroknjižje s preroško in modrostno literaturo, ampak (pravno) izročilo Izraela v celoti: tudi Mišna (II. stoletje), Talmud (IV. oziroma VI. stoletje) in vzporedno slovstvo, ki novim časom primerno razlaga biblične določbe. Jahvejeve Postave ne gre krčiti le na njeno etično razsežnost. Brati jo velja tudi kot zgodovinski, kulturno-civilizacijski, pravni, religiozni in etnološki dokument, ki priča o padcih in vzponih starega Izraela. Skoraj toliko kot etike je v judovskem izročilu tudi greha in nasilja. Etnično čiščenje Kanaana, vojne in zločini na dvoru; razvrat, korupcija, spletke, sovraštvo med rodovi ... Judovska zgodovina je sinteza protislovij, zato ne preseneča, da je protislovnata tudi nacionalna literatura, celo Sveto pismo samo.

208

Pogled na svet in človeka, kakršnega nam predstavlja elohistični avtor prvih poglavij Geneze, denimo, ni takšen, kakršnega nam predstavlja Jozuetova knjiga. In ta spet ni takšen, kakršnega najdemo v preroški in modrostni literaturi.

govori o bogu (»teos«) kar osem stolpcev, o »physis« in »kozmos« pa le šest; prim. G. Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, v: *Studies in Presocratic Philosophy I*, str. 92 in sl., London 1970. Pri Platonu je spoznanje in priznanje božanstva sploh pogoj za državljanstvo, pri Aristotelu pa že pravi sistem, del »pozorno spregledovalne filozofije.« (*Metafizika* 1026a18; prim. tudi H. A. Wolfson, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, v: *Studies in the History and Philosophy of Religion I*, str. 98-114, Cambridge Mass. 1979).

Iz perspektive rabinskega judovstva je teologija (podobno kot filozofija) le abstraktno besedičenje, grški in poganski konstrukt, ki nima z Jahvejem prav nikakršne zveze, čeprav je hkrati res, da bomo med srednjeveškim judovstvom arabske, aristoteljanske provenience, našli tudi teologe s pravimi teološkimi sistemi. V teološki epistemologiji Zahoda seveda ne gre brez Aristotela, Pavla, Avguščina, Origena, Prokla, Cicera in drugih helenističnih teoretikov, ki so bistveno sooblikovali nauk, teologijo o novozaveznem Bogu. Jasno torej, da je tako zastavljen teološki nazor v (bolj ali manj) izrazitem navzkrižju z judovstvom in s semitskim pojmovanjem božanstva; da je, prav zaradi svoje grško-rimske provenience, neprimeren za našo razpravo. Kolikor bolj bo naše obzorje, jezik in mišljenje - naj bo to naša teza - zaznamovano s teološkimi konstrukti *grštva*, toliko bolj nepopolna, če ne popolnoma napačna, bo naša beseda o *judovstvu*.

Nekaj je govoriti o človeku, njegovem dostojanstvu in mestu v svetu na osnovi Visoke pesmi, nekaj drugega pa na osnovi Jobove zgodbe. Nekaj drugega na osnovi zgodb patriarhalne agrarne skupnosti, nekaj drugega pa na osnovi etike urbanih izobražencev poznega judovstva. Človek in človeštvo judovske apokaliptične literature se spet bistveno razlikuje od pojmovanja, kakršnega zasledimo v rabinskem judovstvu, v Talmudu. Potem je tu še razlika med palestinskim in babilonskim Talmudom. Med nazori Judov doma in tistimi v diaspori; med Galilejci in Jeruzalemčani; med farizeji, saduceji, zeloti, eseni in kristjani. Tu so razlike med jurisprudencijskimi šolami Hilela in Šamaja, med nazori slovitega učitelja (rabina) Akibe, Simeona in nešetih (okrog dva tisoč osemsto) učiteljev Postave, o katerih govori rabinska literatura. Tu so, dalje, različne judovske ločine in skupnosti, s samo njim lastno življenjsko filozofijo in pogledom na človeka in njegovo razmerje do Boga. Tu so mesta in akademije z lastno duhovno in intelektualno tradicijo; vplivi Daljnega vzhoda in Sredozemlja, semitskega in helenističnega sveta. Dodatno se zaplete, če smo pozorni na samo etimologijo ključnih besed in besednih zvez, na literarne vrste in strukturo besedil, na prevode (aramejščina, grščina, latinščina) in njih pomankljivosti. Če se seveda prej ne izgubimo v množici interpretacij, argumentacijskih pravil, besednih iger, asociacij, antropoloških nazorov in teorij.

Ker judovstvo ne pozna sistematičnega kodeksa človekovih pravic, dolžnosti in svoboščin, bo tudi naša razprava o tem prej mozaik maksim, rabinskih naukov in anekdot, kot pa magna karta semitske etike.² V poglavjih o osebnem, družinskem in javnem življenju (post-) bibličnega judovstva sem skušal zbrati reprezentativne odlomke rabinske literature, ki lahko podajo vsaj približno podobo o življenjski filozofiji in etiki hebrejske družbe.

SKRB ZASE

Če za biblično judovstvo velja, da stavi predvsem na absolutno avtoriteto narodnega božanstva ter na neprizivno logiko Mojzesove Postave, je rabinsko, tj. postbiblično judovstvo zasnovalo neko docela drugačno matrico religije,

² Prikaz idej in prakse judovske etike glej npr. pri I. Epstein, *Talmudic Judaism (II), Ethics and Virtue*, v: *Judaism*, str. 146–159; Penguin 1959; B. Cohen, *Law and Ethics in the Light of Jewish Tradition*, v: *Jewish and Roman Law*, str. 65–121, New York 1966; R. H. Snape, *Rabbinical and Early Christian Ethics*, v: *A Rabbinic Anthology*, str. 617–639, New York 1974; *Encyclopaedia Judaica*, »*Ethical Literature, Ethics*,« zv. 6, stolpci 922–942, Jeruzalem 1972.

kulture, avtoritete in življenjske filozofije. Hkrati s padcem jeruzalemskega templja (leta 70) pade namreč tudi mit o absolutni pravičnosti Boga Jahveja, tempeljske duhovščine in Svetega pisma. Bog ni več Absolut in biblični miti ne prepričajo več. Mišna rabinskega judovstva ni mitološko besedilo, ampak odprt diskurz brez večnoveljskih zaključkov.³ Če je prej govoril le Bog, je zdaj na vrsti človek. Če je bila poprej etika pravzaprav le drugo ime za poslušnost božjim zapovedim, je zdaj izobraženi Jud ta, ki uči, kaj je dobro in kaj zlo, in *zakaj*. Ne tako kot nekoč: *ker sem to rekel jaz Jahve, tvoj Gospod! Že res, da je dal Postavo, ni je pa študiral, zato vsega ne razume.*

Rabinska etika ne sledi zapovedim, ampak razlogom zanje. Njena maksima ni »ubogaj!« ampak »študiraj, da boš razumel«. Ne odrešuje in ne kultivira mit, ampak razum in študij.⁴

Študij Postave (heb. *talmud tora*) je temelj kulture rabinskega judovstva, postati učitelj (in ne svečenik) pa ideal pobožnega Juda. Študij je prvi pogoj vsake etike,⁵ pluralizem rabinskih šol pa *conditio sine qua non* prave svobode. Ker Talmud ni urejen sistem judovskega nauka, je tudi glede študija težko predstaviti zaokrožen doktrinalni koncept. Bolj smiselno je ohraniti mozaično formo rabinske modrosti, ter iz množice prilik, maksim in dovtipov povzeti neki splošen vtis.

210

Kdor najde modrost (= Postavo), najde življenje (prim. Prg 8,35), saj je modrost starejša od Boga (prim. Prg 8,22). Samo znanje je lahko vir prave sreče (prim. Ps 119,77), etike (v. 104) in neminljivega bogastva (v. 127).

Kdor ne študira, bo gotovo kmalu postal krivoverec ali odpadnik (prim. M Abot 1,11). Kdor pa se posveti preučevanju Postave, bo povsod priljubljen in dobrodošel. V svetu helenističnih herezij in cenениh duhovnih ponudb bo pričal o pravi človečnosti in resnični modrosti (prim. M Abot 2,5). Širil bo kulturo miru (M Abot 1,12), pravičnosti in ljubezni. Čeprav si tega ne želi, bo hočeš nočeš postal avtoriteta (M Abot 1,10); srečen je lahko, kdor ga je rodil (M Abot 2,8; prim. tudi Lk 11,27). Kdor je osvojil nauk Postave, je svoje življenje naredil

³ Glej J. Neusner, *The Four Stages of Rabbinic Judaism*, zlasti str. 98–108, London 1999.

⁴ Ta proces je smiselno mogoče primerjati z grškim »od mitosa k logosu.«

⁵ Primerjaj filozofijo Platonove *Države* in *Zakonov*, oziroma interpretacijo W. Jaegra, *Paideia, The Ideals of Greek Culture I–III*, Oxford 1986 (1943).

večno (M Abot 2,7 v zvezi s Prg 8,35 in 5 Mz 30,20). Sam Jahve bo prisedel za njegovo mizo in obilno blagoslovil njegov študijski napor (M Abot 3,6).

R. Juda (okrog leta 200) je učil: *Pri petih se začne učenje Svetega pisma, pri desetih z Mišno, pri trinajstih postaneš pokoren zapovedim, pri osemnajstih začneš z radostmi zakonske zveze, pri dvajsetih s službo in z vojaščino, pri tridesetih si na vrhu moči, pri štiridesetih ti je že vse jasno, pri petdesetih lahko daješ nasvete* (M Abot 5,21).

Postava je večja od duhovniške ali kraljevske službe. Kralj se lahko postane pod tridesetimi pogoji,⁶ duhovnik pa pod štiriindvajsetimi.⁷ A Postavo je mogoče študirati le pod osemindvajsetimi pogoji. Ti so: s pazljivim poslušanjem, po natančnem vrstnem redu, z razločnimi naglasi, z razumevanjem in z bistrostjo srca. S strahom in z globokim spoštovanjem; s skromnostjo in v veselju, s služenjem modrim in razumnim.⁸ V družbi s tovariši, v razpravljanju z učenci; v zbranosti in z dobrim poznavanjem Svetega pisma in Mišne. Z zmernostjo v spanju, v poslih in v stikih s svetom. V veselju, a tudi v dolgem trpljenju. Z dobrim srcem in z zaupanjem v modrega človeka; z uklonom opominu, s spoštovanjem vsakogar; z veseljem nad svojim deležem in s ščitom okrog svojih besed. Brez iskanja slave in časti. S tem da sem priljubljen med ljudmi, da ljubim povsod Prisotnega in vse človeštvo. S hojo po poteh pravice, poštenja in opominov. S tem da se izogibam slave in časti, da se z modrostjo ne baham, in se ne naslajam, ko razsojam v pravdi. S tem da nosim bremena skupaj s svojimi tovariši, da jih presojam z naklonjenostjo in jih vodim do resnice in miru. Pod pogojem, da sem ob študiju popolnoma miren, da sprašujem in odgovarjam, poslušam in po preudarku tudi sam kaj dodam. S tem da se učim, ko se učim, in da se učim tudi, ko delujem. S tem da priznavam učitelja za pametnejšega od sebe, da natančno prisluhnem njegovim besedam in da kasneje, ko jih navajam, vedno navedem tudi ime učitelja, ki me jih je naučil (M Abot 6,6).

Šola je torej ena temeljnih institucij judovstva,⁹ študij in razumevanje Jahvejeve

⁶ Glej deloma 1 Sam 8,11-17 in M Sinedrij 2,2; 2,3; 2,4; 2,5.

⁷ Prim. 4 Mz 18,8 sl. in rabinsko interpretacijo teh določil.

⁸ Prim. Prg 13,20.

⁹ Glej G. F. Moore, *Judaism II*, str. 239–247 in E. Schurer, *The History of the Jewish People II*, str. 314–380. Zanimivo, kako si tudi Platon prizadeva vzpostaviti takšno državo (prim. njegove *Zakone*), kjer bosta šola in izobrazba (ne pa mit, vojska, sofisti in politični povzpnetniki) zagotovilo družbene

Postave pa nujni pogoj pravičnega življenja in ugleda v družbi,¹⁰ saj *neumnež ne more biti pobožen* (M Abot 2,5).

»Vse izobraževanje je imelo en sam cilj: biti drugačen je zakon obstoja. Bodite drugačni, kot sem jaz, vaš Bog, drugačen Bog. Če ste različni, ste moji, če ne ...«¹¹

Ker se plemenitosti kakega naroda ne meri po njegovem kultu ali religiji, ampak po izobrazbi in (pravni) kulturi, je tudi za razumevanje identitete rabskega judovstva in njegove etike nujno uvideti, kako ključnega pomena je po padcu Jeruzalema (l. 70) študij Jahvejeve Postave in kako postranskega ritual, obredje in religiozne fantazme. To, kar je bil nekdanj duhovnik, je zdaj učitelj, izobražen laik. Kar je bil nekdanj zgodovinski mit o izhodu iz Egipta, o kraljih Davidu in Salomonu, je zdaj racionalni diskurz o nešteto stvareh vsakdanje prakse, brez vsake fikcije vrhovne avtoritete. Le študij in razum lahko premagata mite in legende, arhaične vzorce agrarnega Izraela, in usposobita narodnega duha za življenje v odprti, pluralni meščanski družbi. Izobrazba vzpostavlja avtoriteto argumenta ter tako v samem bistvu zanika princip dednosti (duhovščina, kralji, »Davidov rod«) kot legitimacije za družbeno moč in ugled. Vsak, ki študira, je »kralj«. Kdor »ve«, je enak Bogu, kdor »razume«, je več kot tisti, ki vlada. Kdor je moder, je večji od tistega, ki je religiozen. Angažirani intelektualec (rabin) razume bolje od pesnika (filozofa) in profesor stori več dobrega kot svečenik. *Tisti, ki so mnoge pripeljali do pravičnosti, pa bodo kakor zvezde za vso večnost* (Dan 12,3).

212

stabilnosti in kjer bo študij zakonov prva dolžnost vseh državljanov. Tudi atenska Akademija je začela kot šola pravoznanstva, šele kasneje je zašla v abstraktne metafizične špekulacije.

Sploh je zanimivo, kako sorodne judovskim so mnoge misli Platonove filozofije. Značilna v tej zvezi je že njegova delitev idealne države na dvanajst upravnih enot (*Zakoni* 745c), obvezno in dolgotrajno šolanje otrok in mladine, petdeset let kot doba zrelosti (prim. M Abot 5,12 in *Zakoni* 755a) in teokracija kot družbeni princip. Predvsem pa zaveza zakonom in pravičnosti kot temelju družbene etike.

¹⁰ Semantični koreni mnogih besed, povezanih s študijem, so v hebrejščini vezani na pismenko *lamed*. Edino izmed dvaindvajsetih pismenk hebrejske abecede, ki s svojim vrhom presega črtovje. Samo ta štrli iz urejene vrste besedila in edina odstopa od pravila hebrejske pisave, ki z navidezno gornjo črto določa vrh vsem pismenkam. Tako kot sama črka tudi učeči se Jud izstopa iz ravne vrste posameznikov in »sili kvišku.« Prim. M. A. Ouaknin, *The Burnt Book, Reading the Talmud*, str. 146, Princeton 1995.

¹¹ L. Baeck, *The Essence of Judaism*, str. 261, New York 1948.

Jahve rabinskega judovstva ni več »močni in silni,« grmeče božanstvo z iztegnjenim laktom, ampak član učenege omizja, diskutant, ki marsičesa sploh ne razume. Neka babilonska akademija (*ješiva*) je v II. stoletju vabila študente z udarno reklamo: »Tudi Jahve v nebesih ne razume vsega. Bi pa to zagotovo razumel, če bi hodil v našo šolo.« Znanje odpira pot do svetosti, ki je bolj sveta kot Presveto sredi jeruzalemskega templja.¹²

Študij *Postave* je smiselno nadaljevanje Jahvejevega stvariteljskega načrta in edina pot do uvida v božje bistvo. Kot sname ženin tančico z obličja neveste, tako učeči se Jud odstira podobo svojega božanstva. Izobrazba je pogoj vsake religioznosti in kvalitete medosebnih odnosov. Je zagotovilo demokratičnega sožitja, ki ne pozna vladavine absolutnih avtoritet, duhovščine in dedičev krone. Največ velja *krona dobrega imena* (M Abot 4,13). Prava svoboda ni najprej politična, ampak akademska kategorija. Vsak pravi rabin je heretik, saj niti dva ne učita enako. Vsak ve za drugačno podobo Boga, vsak moli po svoje, vsak ima svojo sekto podiplomskih študentov. Nič ni »uradno,« nikogar ni, ki bi dal »imprimatur;« ves Talmud je brez dokončnih odgovorov in sklepnih dognanj. Ni nihilizem, če rečemo, da Talmud ne pozna ene same resnice.

213

Če si osvojil nauk Postave, ne pripisuj sebi te zasluge. Prav zaradi tega si bil namreč ustvarjen, je učil r. Johanan, Zakajev sin (M Abot 2,8). *Kjer ni Postave, ni dobre vzgoje in kulturnega vedenja* (M Abot 3,17), je dodal r. Eleazar. R. Joše pa je oznanil: *Kdor spoštuje Postavo, bo tudi sam spoštovan med ljudmi* (M Abot 4,6).

Študij *Postave* je dolg in naporen, saj pravica in pravičnost ne poznata cenениh rešitev in hitrih tečajev. Temu primerno je zahteven tudi zaključni izpit.

Profesor Lakiš je svojim učencem naročal, naj pred izpitom kar štiridesetkrat ponovijo vso snov,¹³ r. Ada, Abahujev sin, pa je učil, da bo za izpitno komisijo dovolj, če bodo študentje »le« štiriindvajsetkrat sistematično preučili predpisano tvarino. Če bi kdo vsemu navkljub še vedno ne razumel, naj poišče vzroke za to najprej sam pri sebi. Se je učil sistematično ali stihijsko? Je pravočasno vprašal, če česa ni razumel? Ali pa ga učitelj res ni znal pritegniti?¹⁴

¹² Prim. Babilonski Talmud (=TB) Sota 4b.

¹³ Prim. TB Tanait 8a v zvezi z 2 Mz 34,28.

¹⁴ Prim. M Abot 1,15; 1,16

Kdor študira individualno, zagotovo ne bo nič razumel.¹⁵ Vedno se študira v skupini (šoli), Postavo pa se bere naglas, da se ohrani v spominu čim večjega števila ljudi. Študij se vedno začne z molitvijo. *Če vidiš generacijo, nad katero so se zgrnili oblaki lenobe in slabih vplivov (če je študij sploh več ne zanima), je to zato, ker je že predhodni rod opustil molitev* (TB Tanait 7a). Največja sreča je, če te kdo vpraša o Postavi in te povabi k dialogu o katerem izmed njenih določil.¹⁶

Kot malo drevesce lahko vname veliko, lahko tudi mlad študent vzdrami ostarelega učitelja. R. Hanina je nekoč iskreno priznal: *Veliko sem se naučil od svojih učiteljev, še več od svojih tovarišev. Največ pa sem se naučil od svojih študentov* (TB Tanait 7a).

Kdor se ne uči, pa bi se lahko, je nemaren nevednež (gr. *idiotes*, heb. *am-haarec*), ki ni vreden niti pozdrava, še manj besede ali mesta v družbi. Judovstvo razume, da objektivno ni mogoče, da bi se vsak Jud intenzivno posvetil študiju, saj nima vsak ustreznega talenta, sredstev in sreče z učiteljem. V Talmudu je ohranjena zanimiva molitev Juda s province: *O Bog, ne sodi nas tako, kot sodiš tiste v velikih mestih. Mi živimo v revščini in pogosto študiramo lačni* (TB Erubin 21b). Nikakor pa farizejsko judovstvo ne razume lenuha, ki *pozno vstaja, popiva že dopoldne in klepeta o praznih marnjah* (prim. M Abot 3,10). Tak človek *je zgrešil smisel svojega življenja* (M Abot 3,4; 4,5), saj ne razume, in noče razumeti, temeljnih zakonitosti človeške družbe. Naj bo kdo še tako reven, daleč v provinci, ali še tako zaposlen; vsaj ob sobotah naj vzame knjigo Postave in pogleda, kako mu je živeti, da bo pravičen in v veselje vsej skupnosti. Osebno dostojanstvo, ugled in človekove pravice niso avtomatična pritička judovskemu individuu, ampak nagrada za njegov trud in logična posledica vložka v študij Postave. *Kdor se ne uči, je zapisan smrti* (M Abot 1,13), kdor pa je osvojil modrost Postave, *je svoje življenje naredil večno* (M Abot 2,7). Kdor ne pozna Postave, ne sme biti za pričo, ne sme biti član dobrodelnih združenj, niti varuh otrok (prim. TB Pesahim 49b). Prej ali slej bo postal razbojnik, krivoverec ali malikovalec. Ker ne pozna Boga, bo častil karkoli, ker ne ve za pravičnost, bo delal krivico. Zlepa ne bo mogel dobiti žene, saj bo vsakemu Judu pod častjo, dati mu svojo hčerko. *Kdor svojo hčerko omoži z neukim, stori enako, kot da bi jo nastavil levu pred gobec* (TB Pesahim 49b).

¹⁵ Prim. TB Tanait 7a.

¹⁶ Prim. TB Erubin 54a.

Vpričo nevedneža (*am-haarec*) se sploh ne pogovarja, saj bo z nesmiselnimi vprašanji podrl vsak dialog (prim. Sir 22,10). Ker nič ne ve, ne bo ničesar razumel, a mislil bo, da je dojel bistvo. *Bedakovo srce je kakor razbit vrč, nobenega spoznanja ne bo držalo* (Sir 21,14). *Bedakova beseda je kakor brema na potovanju* (Sir 21,16). *Nad mrtvim žaluj, ker mu je ugasnila luč, nad bedakom žaluj, ker mu je ugasnila pamet* (Sir 22,11). *Vsi, ki ga vidijo, se mu posmehujejo, kremžijo ustnice, zmajujejo z glavo* (rabinska interpretacija Ps 22,8). Ko neumnež govori, si celo sam Jahve zatisne ušesa.¹⁷ *Postava iz ust modrega je v veselje vsem, ki jo slišijo, besede Postave iz ust neumneža pa so za ljudstvo ostre kot žebelj* (Midraš Raba, Numeri 14,4). *Sedem je značilnosti tepca in sedem modreca. Modri ne govori pred nikomer, ki je v modrosti večji od njega. Ne prekinja svojega tovariša in ne hiti z odgovorom. Sprašuje le bistvene stvari in dostojno odgovarja. Najprej govori o eni, in šele nato o drugi stvari. Če česa ne ve, to tudi prizna. Resnico dopušča tudi drugi strani. Neumnež pa ravno obratno ...* (M Abot 5,7). Neumnež sicer ima pravico do preživetja, nima pa pravice do besede, do javnih služb in splošnega zaupanja.

V še večji nemilosti pa je tisti, ki je *nekoč sicer študiral Postavo, potem pa je vse pozabil* (TB Pesahim 49b). Tak bolj sovraži svoje učitelje, kot vsi neuki (prav tam). Pravični Jud bo *prodal vse, kar ima, in si za ženo skušal najti hčerko učitelja Postave* (TB Pesahim 49a).¹⁸ Če je ne bo našel, naj poišče hčerko kakega uglednega Juda, predstojnika shodnice. Če ne najde tudi te, naj vzame hčerko človeka javnega zaupanja, razdeljevalca socialne pomoči, ali pa hčerko osnovnošolskega učitelja. *Nikdar, za božjo voljo, pa naj v zakon ne jemlje kmečkih deklin, saj so njih očetje (am-haarec) vredni vsega prezira, žene so prava golazen, o deklinah pa je sploh rečeno: »Preklet, kdor leže h kateri koli živali«* (interpretacija 5 Mz 27,21 v TB Pesahim 49b).

Sobota je dan za študij Postave. Kralj David jo je študiral vsako soboto (TB Šabat 30a). Ta dan je zapovedana stroga tišina, prepovedano je vsako delo in popotovanje. Če se Izrael res kje bojuje zoper sovražno vojsko, se samo zato, da bi bil na mejah končno mir in bi po vsej deželi lahko študirali Postavo (prim. TB Makot 10a). Študira se podnevi, dokler je kaj svetlobe. Božja do-

¹⁷ Drugačno je mnenje nekega rabina v Talmudu (TB Sinedrij 106b), ki uči, da ima Bog Jahve rad tudi neumneže, saj so njihove misli bolj naivne in priscrne kot tiste učenih rabinov. Prim. še Enc. Judaica, »Am ha-arec,« zv. 2, stolpci 833–836.

¹⁸ Prim. podobno formo pregovora pri Mt 19,21 in vzp., kjer novozavezno izročilo enači Jezusa iz Nazareta z Jahvejevo Postavo.

brotu pa pošilja mesec in zvezde prav zato, da lahko študiramo tudi, ko pade noč (prim. TB Erubin 65a). Celu sam Bog Jahve v nebesih vsak dan študira Postavo (prim. TB Aboda Zara 3b). *Študij Postave zbistri duha, tako kot vetroven dan na severu* (prav tam). Študirati je dolžan vsak Jud. Star ali mlad, zdrav ali pohabljen, reven ali bogat, lačen ali sit.¹⁹ Tudi tisti, ki živi od miloščine, ni tako ubog, da bi ne mogel brati Postave. Kdor je reven, naj se uči, da bo bogat, kdor pa je bogat naj študira, da bo doumel, da bogastvo ni največ, kar ima. Kdor je lačen, naj študira, da bo nekoč lahko sedel za polno mizo. Kdor je sam in osamljen, pa naj se uči, da bo nekoč gotovo priljubljen in oče velike družine. Bolnik naj študira, da prežene trpljenje,²⁰ umirajoči pa zato, da bo v družbi na onem svetu lahko sodeloval v razpravah. Kdor je star, naj študira, da se bo spomnil trenutka, *ko je bilo prvič* (TB Erubin 54b). Komur ni vse jasno, naj vztraja in se loti tudi najtežjih poglavij; čez čas bo razumel, česar danes še ne razume, saj kvaliteten študij logično pripelje do razumevanja Postave kot take. Kdor študira, ker špekulira o boljši službi, ugledu v družbi ali akademskem naslovu, naj tudi izvoli tako početi.²¹ Prej ali slej bo spoznal, da bistvo ni v dohodkih, ugledu in v doktorskem naslovu. Postava mu bo razsvetlila srce in dala pravo spoznanje. Tudi kmečki gospodar s hribov v Galileji, ki ni nikdar hodil z učiteljem Postave, saj živi v odročni vasi, naj študira vsaj čez zimo. Le tako bo spoznal načela umnega gospodarjenja ter jeseni napolnil žitnice in kadi, mnogo bolj kot njegovi neuki sosedge. *Kdor govori »Ko bom imel čas, bom pa študiral«, gotovo nikoli ne bo imel časa* (M Abot 2,4). Človek nima pravice pričakovati, da bo takoj razumel ves smisel Postave, kot tudi nima svobode, da bi se odrekel prizadevanjem v tej smeri (prim. M Abot 2,16). Študij Postave ni za svetnike, ampak za grešnike, saj *ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni* (Mt 9,12 = Mr 2,17 = Lk 5,31). *Postava ni za angele* (TB Joma 30a). R. Eleazar, Azarijev sin, je učil svojevrstno dialektiko: *Kjer ni Postave, ni dobre vzgoje; če ni dobre vzgoje, pa ni študija Postave. Če ni modrosti, ni strahu božjega; če ni strahu božjega, pa ni modrosti. Če Postave ne razumemo, je tudi osvojiti ne moremo; če je ne osvojimo, pa je nikoli ne bomo razumeli. Brez dobre hrane ni študija Postave, brez študija Postave pa nikoli ne bo dobre hrane* (M Abot 3,17). *Kdor spoštuje Postavo, bo tudi sam spoštovan med ljudmi. Kdor jo sramoti, bo tudi sam osramočen* (M Abot 4,6). *Kdor izpolnjuje Postavo, ko je siromašen, jo bo ob koncu izpolnjeval kot bogat človek. Kdor pa*

216

¹⁹ Prim. TB Joma 35b.

²⁰ Prim. TB Erubin 54a in TB Kidušin 30b.

²¹ Prim. TB Pesahim 50b. Drugačno je mnenje v TB Berakot 17a.

jo zanemarja, ko je bogat, jo bo ob koncu zanemarjal kot siromak (M Abot 4,9). Kdor študira iz veselja in radovednosti, bo kmalu vsem veljal za dragocenega svetovalca in tovariša. Imenovali ga bodo naš ljubljani, dragi prijatelj, božji ljubljeneč, človekoljub.²² Študij Postave ga naredi modrega, pravičnega, pobožnega, pokončnega, zvestega in suverenega.²³ Ženska ni dolžna študirati Postave. Bo pa v nebesih kljub temu bogato nagrajena, saj bi brez njene skrbi mož in njuni sinovi gotovo zamujali na predavanja.²⁴

Nad vrati neke predavalnice v Babilonu je bila napisana molitev pred poukom: *Naj bo, o Bog, tvoja volja, da ne storim nobenega prestopka in da se ne bom motil v zadevah Postave. Daj, da me bodo sošolci veseli* (TB Berakot 28b).²⁵ Nekje drugje pa so poznali geslo: *Kdor navznoter ni tak kot navzven, naj ne vstopa v predavalnico* (TB Joma 72b). Učenci so kot vojaki bitke za Postavo (TB Sinedrij 111b). O solidarnosti med učitelji Postave priča več anekdot in talmudskih pričevanj. Nekega jutra so v zbornici babilonske akademije obsedeli vsi učitelji z razpuščenimi lasmi, v solzah in globokem žalovanju. Ko jih je upravnik povprašal, čemu in zakaj splošno žalovanje, je vstal ravnatelj, si obrisal solze in odgovoril: *Naš dragi kolega se je trudil mesece in mesece, ko je zbiral gradivo in pisal znanstveno razpravo. Zdaj, ko jo je naposled končal in jo je menil objaviti, jo je pa – izgubil. Nikakor je ne more najti! Vsa šola žaluje in vsa zbornica joka z njim* (TB Baba Mezia 33a).

217

Vsak študent naj se kdaj namerno spozabi in ravna zoper določila Postave, da bo videl, kako sramotna je napaka.²⁶ Le tako bo lahko prizanesljivejši in bolj toleranten do prestopkov drugih.

Kdor je uspešno končal študij Postave, ima trojno skrb in odgovornost.

- (2) Dolžan je poučevati in prenašati svoje znanje na mlajše.
- (3) Kot izobražencu mu je zaupana služba sodnika (*dajan*), ki v starem judovstvu ni samostojen poklic.
- (4) V okolju, kjer živi, mora sodelovati v službah lokalne samouprave in skrbeti za vsestranski razvoj kraja.

²² Prim. M Abot 6,1.

²³ Prim. prav tam.

²⁴ Prim. TB Berakot 17a.

²⁵ Tudi Sokrat moli pred in ob koncu filozofske razprave; prim. Platon, *Faidros* 64, slov. prevod.

²⁶ Prim. TB Berakot 33b; TB Hulin 43b; TB Nida 111b.

Študij brez namena nima namreč prav nobenega smisla. *Kdor pravi, da ga zanima le študij, sploh ne zna študirati* (TB Jebamot 109b). Kdor študira le zaradi dobička in kariere, gotovo nikoli ne bo uspel razumeti bistva Postave. Tisti, ki se je namenil le študirati, ne pa tudi delovati, tudi doštudiral ne bo nikoli (prim. TB Jebamot 109b).

Koncil v Lidi (I. stol.) je razpravljal o tem, ali je več delo ali študij. Rabi Akiba je dokazoval, da gre študiju primat zato, ker *razumevanje* nujno vodi v *delovanje*, ne pa obratno. Koncil je sprejel njegovo razlago in razglasil študij kot *conditio sine qua non* judovske kulture.²⁷

Kdor razume Postavo, ve, da Bog ne gleda na intelekt, ampak na pravičnost misli, besed in dejanj. Kdor ni študiral, pa prav zato zmotno meni, da je študij privilegij izbrancev in edina pot do večne sreče.

Pred Bogom smo vsi enaki. R. Juda, Šalomov sin, je učil: *Če pride ubožec in povzdigne svoj glas, ga ne bo poslušal nihče. Če pa pride bogat človek, ga vsi poslušajo in radi ga sprejmejo. Pred Bogom pa ni tako. Pred Njim smo vsi enaki: moški in ženske, hlapci, bogati in revni* (Eksodus Raba Bešala 21,4). Prav tako tudi pred sodnikom. *Ko sodiš in prideta predte revež in bogataš, ne reci: »Revežu bom verjel, bogatašu pa ne.« Prav tako kot poslušáš reveža, moraš poslušati tudi bogataša, kot je rečeno: »Pri sodbi se ne ozirajte na osebe; poslušajte tako majhnega kakor velikega; nikogar se ne bojte.«*²⁸ Stranke pravzaprav ne stojijo pred sodnikom, ampak pred Bogom, ki je v Izraelu edini sodnik. *V pravdi stojiš pred Bogom. Ko so prihajali po pravično sodbo k r. Akibi, je ta opozoril prisotne v dvorani: Zavedajte se, pred kom stojite! Ne pred Akibo, ampak pred Stvarnikom sveta* (Palestinski Talmud (= TP) Sinedrij 1,1 18a). A tudi sodišče samo se mora zavedati, komu sodi, pred kom bo sojeno in kdo je tisti, ki sodi z njim. *Sodnik, ki sodi po pravici, kliče božji blagoslov nad Izrael* (TB Sinedrij 7a). Krivični sodnik pa je ne bo odnesel le z denarno kaznijo, ampak bo Bog sam zahteval njegovo smrt.²⁹ V nič manjši nevarnosti pa ni tudi dobrosrčni sodnik, ki gleda le na vrednost spornega predmeta in ki hitro podleže govoričenju strank. Ko gre za izbor sodnikov, so torej na mestu največja preudarnost in visoki kriteriji. *Ko izbiraš sodnike, ne reci: Ta je tako lep, ali: Močan je, ali: Moj sorodnik je, ali: Enkrat*

²⁷ Prim. TB Kidušin 40b; TB Megila 27a; TB Baba Kama 17a.

²⁸ Interpretacija 5 Mz 1,17. Navajam po *A Rabbinic Anthology*, str. 386.

²⁹ Prim. Šifre Deuteronomij 9,67a; Prg 22,22-23.

*mi je že posodil denar, ali: Zna mnogo jezikov – tega postavimo za sodnika.*³⁰ Izušeni sodnik, ki bo že v začetku pravde spoznal, kdo je kriv in kdo nedolžen, tega ne sme pokazati navzven. Do konca obravnave mora preverjati svoj prvi vtis in dosledno enakopravno obravnavati obe stranki. Predpostavi naj, da ga je prvi vtis le preslepil. Osvoboditi se ga mora, kot se ga je sam Jahve v pogovoru s kraljem Davidom. *Kralj Salomon mi je res zgradil veličasten tempelj, vseeno pa sta mi mnogo ljubši pravica in pravičnost* (TP Berakot 1,1 4b). Stranki pred sodnikom morata biti vedno obravnavani enako. Ko ena stoji, druga ne sme sedeti. Ne smemo eni dovoliti, da pove vse, kar hoče, drugi pa ukazovati, naj bo kratka in jedrnata (prim. TB Šebuot 30a).

Biti sodnik je tako velika odgovornost, da so se ji izmikali tudi mnogi rabini.³¹ R. Simeon je molil: *Blagoslovljen in zahvaljen bodi Usmiljeni, da nisem dovolj učen, da bi sodil* (TP Sinedrij 1,1 18a). Skušnjava vsakega sodnika je, da bi sodil bližnjega le po prestopkih, ki mu jih očita tožnik. Izraelov sodnik sodi po zasluženju; *svet bo sojen v dobroti, glede na obilje dobrih del* (M Abot 3,15). R. Naman, Izakov sin, je učil: *Prestopek z dobrim namenom je boljši kot zapoved, izpolnjena s slabim* (TB Nazir 23b).

Rabinska modrost uči, da človeško sodišče najprej muči in nateza, ko priznaš, te pa obsodi. Božje sodišče pa najprej obsodi, ko priznaš, pa odpusti.

219

DOSTOJANSTVO DRUŽINSKEGA ŽIVLJENJA

Čeprav je intelektualna formacija bistveni pogoj osebne svobode, sreče in dostojanstva, pa je za pravičnega Juda šele zakonska zveza tista, ki dovrši njegovo osebnost, ga na najpopolnejši način približa Bogu ter ga v stvariteljski moči ljubezenskega akta izpopolni kot nadaljevalca božjega načrta. *Kdor nima žene, sploh ni pravi moški*, uči Talmud (TB Jebamot 62b), pri čemer izhaja iz svetopisemske maksime, *da ni dobro za človeka, da je sam* (1 Mz 2,18). *Kdor je brez žene in otrok, ne bo prišel v nebesa* (TB Šabat 31a). Samski stan je torej

³⁰ Iz rabinske literature, navajam po *A Rabbinic Anthology*, str. 387.

³¹ Sodoma je zašla v greh zato, ker ji je sodilo pet »sodnikov.«

(3) Napačna načela.

(4) Laži.

(5) Prostaštvo.

(6) Krivotvorci pravičnosti.

(7) Oderuhi.

Midraš Raba, Geneza 50,3.

zoper božjo voljo in človekovo dostojanstvo, saj ne more voditi k dobremu, ampak v zlo, nečiste misli in v osamo. Idealno stanje je življenje v dvojce. Judovski ideal popolnosti, osebne svetosti, sicer nujno predpostavlja temeljit študij in razumevanje Postave, a prava svetost (*kadoš*) je dopolnjena šele z zaroko (*kidušin*). Od antike do danes ne poznamo rabina, ki bi ne bil poročen, razen nekega bibliofila Simeona, Azajevega sina. Ko so mu kolegi nekoč oponesli, da o ljubezni le bere in govori, a je ne živi kot mož in oče, jim je v zadregi odgovoril: *Kaj morem? Kaj morem! Moja prva in zadnja ljubezen je Postava* (TB Jebamot 63b).

Srečen zakon je najboljši izkaz študijskih prizadevanj; potrdilo tega, ali smo, in kako smo razumeli Postavo, posledično pa tudi dokaz božjega blagoslova: plačilo za leta odtegovanj, branja in študijske vneme. Vrh osebne izpopolnitve moškega in ženske. Poroča je tako pomemben dogodek v življenju pobožnega Juda, da je ta, če nima denarja za poročna prstana in darilo izvoljenki, dolžan prodati celo lastni izvod Svetega pisma (!) in si z izkupičkom oskrbeti dostojno praznovanje.³² Tudi judovsko dekle se veseli poroke, čeprav ve, da je *poroka človeku usojena* (TB Sota 2a). Četudi bo njen zaročenec po poklicu *le pomožni delavec na polju, ga bo z veseljem poklicala z njive in predstavila svojim prijateljicam* (TB Jebamot 118b). Čeprav bo *nizkega stanu in kratke pameti, bo nevesta rada vzela nase breme skromnega družinskega življenja, saj ga ima kljub temu zares rada* (prav tam). Izbira pravega sozakonca je *tako težka kot prehod čez Rdeče morje* (TB Sota 2a). Idealna nevesta bo *umirjena, obzirna, skromna in delavna* (TB Sota 3b). Najbolje bo, če je vrh vsega še iz ugledne jeruzalemske družine,³³ ženinu sorodnega družbenega položaja,³⁴ let³⁵ in lepote.³⁶ Najraje hči učitelja Postave.³⁷ Jasno, da bo odločilen tudi njen zunanji videz: lepota njenih las, nog, glasu³⁸ in prsi.³⁹ *Arete* judovske ženske je lepota njenega telesa.

³² Prim. TB Megila 27a.

³³ Prim. M Tanit 4,8; TB Baba Batra 109b.

³⁴ Prim. TB Kidušin 49a.

³⁵ Prim. TB Jebamot 44a; TB Sinedrij 76a.

³⁶ Prim. TB Berakot 57b; TB Joma 74b.

³⁷ Prim. TB Pesahim 49a in b.

³⁸ Prim. TB Berakot 24a in Visoko pesem. Talmud poroča (navaja G. F. Moore, *Judaism* II, str. 189) o učitelju Šamaju, kako je glasno protestiral zoper »konvencionalne laži civilizirane družbe.« Namreč zoper pretirano čišlanje nevestine lepote. Nekoč, ko se je vrnil z ene takih porok, mu je prekipelo: »Kako je lepa! Kako je lepa! Kako je lepa! Ko pa smo vendar vsi videli, da je slepa in hroma!«

³⁹ Prim. M Nida 5,8 in Vp 4,5.

Judovska kultura ne pozna antagonizma med duhovnim in telesnim, med pobožnostjo in zakonsko srečo; med ljubeznijo do Boga⁴⁰ in ljubeznijo do žen-(sk)e. Če je torej zakonska zveza vrhunec moške pobožnosti, je z druge strani tudi prvovrstna – če ne edina – priložnost za afirmacijo ženske: njene lepote, samozavesti in inteligence.

S poroko se socializirata oba (postaneta osebi), s poročno pogodbo pa si določita pravice in dolžnosti.

Mož nima absolutne pravice nad svojo ženo. Njene dolžnosti do zakonca natančno določa Mišna (Ketubot 5,5): *To pa so opravila, ki jih opravlja žena za svojega moža: (1) melje moko, (2) speče kruh, (3) pere in pomiva, (4) mu pripravi obed, (5) nahrani otroke, (6) postelje možovo posteljo in (7) šiva ter plete. Če si najde deklo, ji ni več treba mleti moke, peči kruha, pomivati in prati. Če si najde dve, ji ni več treba pripravljati dnevnih obrokov za moža in otroke. Če si najde tri, ji ni več treba postiljati moževe postelje, šivati in plesti. Če najde štiri, bo sama »gospa«, ves dan bo lahko sedela.*

Mnogo več pa je dolžnosti moža, ki izhajajo iz narave zakonske zveze.

221

S sklenitvijo le-te se namreč mož zaveže, da bo v celoti skrbel za potrebe svoje žene. Sam je dolžan poskrbeti za stanovanje in njegovo opremo, kot tudi za ves pribor, ki ga bo pri gospodinjenju potrebovala žena. Če bo ta glasbenica, ple-salka, modna oblikovalka, ali če se bo ukvarjala s kako drugo podobno dejavnostjo, ji je mož dolžan zagotoviti vse pogoje in sredstva za to. Prva moževa dolžnost pa je ljubezen do svoje žene, kot je rečeno: *ne sme ji kratiti ... zakonskega občevanja* (2 Mz 21,10). Ustavna pravica judovske žene je, da spi s svojim možem.⁴¹ Če je ta še brez službe – vsak večer; če je v službi – dvakrat tedensko; če je mulovodec – enkrat tedensko; če je vodič karavan ali špediter –

⁴⁰ V kontekstu razprave je umestno omeniti, da je judovsko božanstvo pravzaprav ženski princip (heb. *šekina*). Kot mnoga božanstva Starega bližnjega vzhoda, je tudi JHWH posebljena plodnost, modrost in dobrot. V nasprotju s helenistično (tudi novozavežno) moško (*deus*) podobo božanstva, je patriarhalni Izrael ljubil *osvoboditeljico* iz Egipta in se z njo tudi zaročil. Preroška literatura pogosto govori o Jahvejevi *materinski skrbi* za svoje ljudstvo; prim. npr. Iz 66,13; 49;15; 42,14. Tudi »Jeruzaleem« je v hebrejščini ženskega spola. Tudi modrost (Postava) je ženska, gospa (Sir 24,3; Mdr 8,2 itd.). Potem je jasno, zakaj sta božanstvo in njegova Postava stalno na ustnicah pobožnih Judov.

⁴¹ Prim. TB Erubin 100b; TB Nedarim 20b.

vsaj enkrat na mesec, če je mornar, pa vsaj vsake pol leta.⁴² Če ne, ga ima žena pravico ovaditi sodišču, ta pa ga potem, ko preuči okoliščine, razglasi za *upornega moža* (heb. *mored*). Na osnovi takšnega sklepa ima žena potem pravico zahtevati ločitev. Sodišče lahko tudi z denarno kaznijo prisili nemarnega moža, da redno »ustreže« svoji ženi.⁴³

Dalje je mož dolžan skrbeti za ženo v času njene bolezni ali invalidnosti in v celoti plačati njeno zdravljenje.⁴⁴ Svojo ženo je dolžan odkupiti iz ujetništva, ječe ali pripora, če je kakorkoli zašla v tujino, pa poskrbeti za njeno vrnitev. Ob njeni smrti mora poskrbeti za dostojen pogreb,⁴⁵ ji postaviti nagrobni spomenik ter skupaj s sosedi pogostiti njeno užaloščeno sorodstvo in prijateljice.⁴⁶ R. Johanan je učil: *Komur umre prva žena, je kot bi se mu podrl tempelj* (TB Sinedrij 22a). R. Aleksander pa: *Komur umre žena, se mu vse stemni* (prav tam). R. Samuel, Namanov sin, je potožil: *Za vse se najde zamenjava, le za ženo svoje mladosti ne* (prav tam). Mož je dolžan vnaprej poskrbeti za fond, iz katerega bo po njegovi smrti omogočeno preživetje njegovim mladoletnim otrokom. Najprej pa je mož dolžan izpolniti Postavo in spočeti

222 ⁴² Prim. M Ketubot 5,6. Otroci so ravno dokaz, kako je vse odvisno od ženske (Midraš Raba Geneza 17,7). Rabinska literatura je sploh polna erotike, ki pa jo bralec – začetnik težko razume kot del judovske (pravne) kulture. Izkušeni rabini vedo, denimo, povedati, da je nemi otrok posledica oralnega odnosa, hromi pa občevanja od zadaj. Gluhi otrok se rodi, če se partnerja med odnosom pogovarjata, slepi pa, če se preveč gleda »tisto mesto.« Lepi otroci se rodijo, če se jih spočne točno opolnoči, po dolgi predigri. Grdi pa, če mož med občevanjem razmišlja o kaki drugi ženski. Dečka se spočne tako, da partnerja občujeta dvakrat zapored; prim. TB Nedarim 20a-b in TB Erubin 100b. Sicer pa se po delu in študiju prileže užitek, ki ga še sam Bog ne more užiti. V judovstvu je poželenje božji dar, upravljanje z njim pa stvar osebne kulture in izobrazbe. Neuki prostak namreč *naskakuje in občuje popolnoma brez sramu* (TB Pesahim 49b). Ženske prsi pa so sploh poseben objekt interesa pobožnega Juda (prim. Prg 5,20; Vp 1,13). Zlasti tiste, ki so ravno toliko velike, *da se bradavičke le počasi postavijo nazaj, če jih z dlanjo potisnemo noter* (M Nida 5,8). Erotika ima v urbanem talmudskem judovstvu bistveno drugačno vlogo in pomen kot v popularni kulturi helenističnih sodobnikov. Prim. D. Boyarin, *Carnal Israel, Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1995 in R. L. Ecker, *And Adam Knew Eve, A Dictionary of Sex in the Bible*, <http://www.hobrad.com/anda.htm>.

⁴³ Prim. Midraš Raba, Geneza 52,12, kjer zveemo, da se vsako odtegovanje ženi kaznuje s tremi denarji, če pa se žena upira občevanju, se jo kaznuje s sedmimi denarji.

⁴⁴ Strošek ni zanemarljiv, saj so v mestih cene zdravstvenih uslug presegle vse razumne meje. Tudi nagrada za delo babic ob porodu je stvar očeta. Razumljivo, da tudi stroški morebitnega zdravljenja otrok; sploh vsi potroški zanje do dopolnjenega šestega leta starosti, ko se domneva, da lahko deček že služi kot pastir, deklica pa kot hišna pomočnica.

⁴⁵ Po judovskem pravu je dolžnost soproga, da poskrbi za ženin pogreb, medtem ko je v tradiciji rimskega prava to dolžnost dedičev.

⁴⁶ T. im. »obrok žalovanja.« Prim. M Sinedrij 2,1; 2,2.

(roditi) otroke.⁴⁷ Dečka in deklico, oziroma vsaj dva dečka, odvisnood tega, kako razlaga svetopisemsko zapoved *bodita rodovitna in množita se* (1 Mz 1,28). Za otroke sta najprej dolžna skrbeti oba, ko pa so ti sposobni prvega pouka, hčerke prevzame mati, sinove pa oče. Oče je dolžan najprej poskrbeti za obred obreze, s petimi leti pa sina že uvajati v razumevanje Postave. Kasneje ga je dolžan naučiti obrti in poklica, ga naučiti plavati in mu (pomagati) najti ženo.⁴⁸ Kdor svojih otrok ne nauči obrti in trgovanja, jih je pravzaprav naučil ropanja.⁴⁹ Vzgoja deklic je zaznamovana z učenjem šivanja, pletenja, kuhanja in hišnih opravil, pa tudi s poukom maternega jezika, glasbe in plesa. Ni ne- navadno, če so sposobne deklice tudi same začele z branjem Postave.⁵⁰ Znano je, da je imel Juda Patriarh, redaktor Mišne, sam tako izobražene dekcle, da so njegove študente poučevale v pravilni izgovorjavi, besednem zakladu in v pravih naglaševanja.⁵¹

Ko govorimo o osebnem dostojanstvu in človekovih pravicah v judovski biblični in rabinski literaturi, torej ne moremo mimo dostojanstva ženske (heb. *iša*, aram. *našim*) in njenega mesta v talmudski kulturi.⁵²

Sveto pismo poroča o imenih Izraelovih hčera,⁵³ pa tudi o tujkah, ki so se zapisale v zgodovino Izraela. Začenši z Evo⁵⁴ (1 Mz 3,20), Lamehovima žena-

223

⁴⁷ Hebraisti govorijo o judovski »preokupaciji s prokreacijo« in o »pronatalitetnem življenjskem nazoru.«

⁴⁸ Prim. npr. TB Kidušin 61a.

⁴⁹ Prim. M Kidušin 4,14 in Tošefta (dodatki) Kidušin 1,c.

⁵⁰ Prim. TB Kidušin 29b - 30a.

⁵¹ Navaja G. F. Moore, nav. delo II, str. 128. R. Eleazar Hirkan pa je bil glede tega precej bolj konservativen: *Ženska ne rabi znanja, razen o vretenu* (TB Joma 66b).

⁵² O pravnem statusu ženske v rabinskem judovstvu glej npr. Judith R. Wegner, *Chattel or Person, The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, Oxford 1988. Judovska feministična teorija (eksegeza) je eno izmed področij, ki odpira radikalno drugačne poglede na biblični svet, in ki z argumenti v principu spodnaša ustaljeno prepričanje o *patriarhalnosti* judovske družbe.

V nasprotju s pozno judovsko (rabinsko) kulturo je bila pozna grška (helenistična) kultura precej bolj patriarhalna, sofisticirni odnos do žensk pa nam slikovito predstavi Evripid (V. stol. pr. Kr.) v *Medeji* (3,1), kjer Jazon potoži: »O, le zakaj se ne rode otroci od kod drugod, da bi ne bilo treba nam ženskega rodu. O koliko gorja bilo bi manj na svetu.« Isti avtor v *Hipolitu* (3,3) doda še pomenljivo opombo: »Prekleti! Nikdar žensk ne bom dovolj sovražil, naj še toliko rohnim. Saj ženske hudobje so brezmejne! K poštenosti naj kdo jih spreobrne, če ne, naj mi pusti, da jih sovražim.«

⁵³ Biblična in rabinska literatura ne poznata izraza »Judinja,« saj je Jud v pravem pomenu besede le moški. Le on je subjekt dolžnosti in pravic, le on je dolžan študirati in izpolnjevati Postavo.

⁵⁴ Eva v judovski tradiciji ni prva grešnica, ampak prva, ki okusi usodo (fizične) smrti. Judovstvo ne pozna teorije o *izvirnem grehu*, dogodek v raju pa razume kot metaforično razlago človekove

ma Ado in Cilo (1 Mz 4,19), z Abrahamovo ženo Serajo⁵⁵ (1 Mz 11,29) in deklama Hagar in Keturo (1 Mz 16,3; 25,1); z Izakovo ženo Rebeko iz Harana (1 Mz 24,15) in Ezavovima Jehudito in Basemato (1 Mz 26,34), lahko sledimo vrsti imen, ki so sooblikovala podobo Izraelove identitete. Sam očaj Jakob je *služil pri Labanu za Rahelo kar sedem let, toda ker jo je ljubil, so se mu zdela kot nekaj dni* (1 Mz 29,20). Čeprav tujka, je žena Putifarja, poveljnika faraonove telesne straže, ostala sinonim za zapeljivo lepotico (1 Mz 39),⁵⁶ babici Šifra in Pua, ki sta se pred samim faraonom uprli njegovemu ukazu o obveznem pomoru izraelskih dečkov, pa sta ostali sinonim upora in vzor judovskim diverzantom (2 Mz 1,19). Ker otroci ne nosijo krivde očetov, je hči krutega egipčanskega faraona v Svetem pismu prikazana z vsem spoštovanjem, saj dobrota ženske, četudi Egipčanke, očitno presega kruto logiko moške politike (2 Mz 2,5-10). Kar se tiče Mojzesa, je bolj znana njegova sestra kot pa njegova žena Cipora (2 Mz 2,21). Prav Mirjam je bila namreč po talmudskem izročilu tista, ki je skupaj s tovarišicami osnovala nekakšno osvobodilno fronto: gibanje, ki je razširjalo misel o nujni poti iz suženjstva tudi med tiste malodušne družine, ki so se po stoletjih ujetništva že vdale v usodo. Na dolgi poti prek puščave je ob večerih bodrila svoje rojake, s svojo glasbeno in plesno skupino pa je dvigala moralo in navdušenje med utrujenimi pohodniki.

224

Čeprav poganska vlačuga, je Rahaba iz Jerihe pomagala Jozuetovim oglednikom in jih skrila pred kraljevimi ogleduhi (Joz 2,1-21).

Tudi čas t. i. sodnikov je zaznamovan z ženskimi imeni. Spomnimo se modre Debore, ki je slovela po pravičnih sodbah, preudarni besedi (Sod 4) in lepem

umrljivosti, ki je po neki skrivnostni logiki res v zvezi z dejanjem ljubezni (*eros-tanathos*). Nekje v *midraših* (rabinskih komentarjih Svetega pisma) zasledimo tudi mnenje, da je za človekovo smrt kriv pravzaprav Adam, ki je potvoril božjo prepoved uživanja sadu z drevesa sredi vrta (1 Mz 2,16) in ji *dodal* lastno omejitve, da se je sadu tudi dotikati prepovedano (1 Mz 3,3). To je potem povedal Evi, ona pa ni prenesla, da bi ji Bog prepovedoval dotikati se česar koli. Če bi ji bil Adam rekel le »ne jej!«, res ne bi jedla ... Šele helenistični Jud Filon je oče teorije, po kateri je Eva (Ženska) kriva za padec v greh (=duhovno smrt) in tako začetnica zla in upora. Je prvo *zlobno, hudobno* bitje, ki s svojim dejanjem vsem rodovom zapravi srečno življenje. Prim. Filon Aleksandrijski, *O stvarjenju* 156. Znano je, da Filonovo misel kasneje povzame in nadgradi novozavezna teologija.

⁵⁵ Ki je bila kljub visoki starosti tako lepa, da jo je pozelel sam faraon; prim. 1 Mz 12,19. Midraš Raba (Geneza 53,9) poroča (*hagada*), kako je Abraham potem, ko je Sara končno zanosila, naročil, naj si razgali prsi, *da bo lahko vsak videl, da je Bog začel s čudeži*. Prav tam zamos tudi, da so Sarine prsi potem postale kot slap, iz katerega curkoma lije mleko. K njej so vodili dojit otroke iz vse okolice, saj je veljala za *napolnjeno z duhom pravičnosti*.

⁵⁶ Prim. TB Joma 35b.

petju (Sod 5,1-31); ali pa junaške Haberjeve žene Jaele, ki je s šotorskim klinom razbila glavo Sisarju, poveljniku kanaanske vojske (Sod 4,21). Seveda ne moremo mimo nesrečne Filistejke Dalile in njene izdaje svojega ljubimca (Sod 16,4-22). Tudi Samuelovi knjigi sta pravi seznam žena in deklet: Savlovih hčera, Abigajile, slovite žene kralja Davida, o kateri je slavni kralj sam izjavil: *Blagoslovljena bodi tvoja razumnost, da si me odvrnila od maščevanja* (1 Sam 25,33). O Abišagi iz Šunema vemo, da je bila *najlepša lepotica Izraela, ki je na starost stregla Davidu* (1 Kr 1,3), o modrosti, lepoti in ugledu kraljice iz Sabe pa sploh ni vredno izgubljeni besed (prim. 1 Kr 10,1-3; 2 Krn 9). Raje omenimo premožno (!) ženo iz Šunema, ki je oddajala sobo samemu preroku Elizeju (2 Kr 4,8), in Jobovo omahljivko, ki je svojega moža odvrčala od poštenja (Job 2,9). Kljub nesrečni ženi pa je potem Job vseeno dobil tako lepe hčerke, *da jim ni bilo enakih v vsej deželi Uc* (Job 42,15).

Modrostna literatura pa je sploh polna hvalnic ženskam. Seveda pa tudi opozoril pred njihovo zapeljivostjo in nebrzdanimi čustvi, saj je tudi norost »*gospa*« (Prg 9,13). Ker je sama modrost poosebljena ženska, je ljubezen do izvoljenke nujna sopotnica študija, iskanja modrosti. Veselje nad pravim spoznanjem pa redna vzporednica veselju nad izbrano družico. In obratno: nič ni bolj odvratnega kot sitna ženska. *Vsa zemlja se trese, ko se omoži zoprna ženska* (Prg 30,23). O vrli ženi poje hvalnica v Prg 31,10-31, o lepotic in njeni ljubezni pa Visoka pesem.

225

Med tujkami je posebej znamenita Moabka Ruta, katere poroka z bogatim posestnikom Boazom velja za pregovorno dokazilo o judovskem gostoljubju in simpatijah do tujk, če so le primerno zadržane, lepe, pametne in samozavestne.

Kot sta bili najlepše postave tudi kraljica Estera (Est 2,17), ki se je ob prazniku *purim* Judje spominjajo vse do danes) in Judita. *Bila je čedne postave in zelo lepega obraza* (Jud 8,7).

Pravna misel rabinskega judovstva pomeni prav glede statusa ženske v družbi velik korak naprej glede na njeno vlogo v Bibliji.⁵⁷ Talmudska *interpretacija* bibličnih določil gre zato precej bolj v korist ženske, pa tudi ženski liki svetopisemske zgodovine so poudarjeni še izraziteje, kot je bilo to mogoče v

⁵⁷ G. F. Moore, nav. delo II, str. 127.

idejnem okolju patriarhalnega Izraela. Judovsko pravo postaja bolj humano, ženska pa vse bolj enakovreden del semitske družbe. Precej liberalna je tako interpretacija določil glede razveze⁵⁸ oziroma ločitvenega lista, ponovne poroke, pravic vdove, možnosti dedovanja itd.

Običajen hebrejski izraz za ljubezen med možem in ženo je *ahaba* (iz glagola *ahab*), ki je v preroški literaturi tudi sinonim za ljubezen med Jahvejem in Izraelom. Značilni v tej zvezi so tudi izrazi *bo* (spolna združitev), *jašav* (leči skupaj) in *jada* (spoznati; 1 Mz 4,1). V Visoki pesmi je pogost še izraz *dodi* (ljubimec; tisti, ki ljubkuje izvoljenkine prsi (= *dodim*)). Grška Nova zaveza pojmuje ljubezen drugače kot biblično judovstvo, saj je v kontekstu helenizma splošni poudarek predvsem na duhovni, in ne na telesni (spolni) združitvi. Izraza *eros* v Novi zavezi ne najdemo, pač pa *agape*. Bratska ljubezen je *filia*.

OSEBA IN DRUŽBA

226

Izročilo hebrejskega prava ne nagovarja posameznika, ampak vso narodno skupnost. Zaveza božanstvu je pravzaprav zaveza narodu in napredku vseh njegovih članov. Človečnost, in ne religija, je temelj judovske družbe. Dolžnost delati dobro je absolutna in vključuje tudi sovražnika. Bistvo Postave je ljubezen do vsakega človeka.⁵⁹ *Ves Izrael bo imel svoj delež v svetu, ki bo prišel,*⁶⁰ *rečeno je namreč: »Tvoje ljudstvo bodo sami pravičniki«* (Iz 60,21 v M Sinedrij 10,1). Ker napredka in družbene blaginje ne more biti brez znanja, delovnih navad in spoštovanja človekovih pravic, je prvovrstno družbeno koristno delo

⁵⁸ *Če kdo vzame žensko in se z njo poroči, in če ona potem ne najde naklonjenosti v njegovih očeh, ker je na njej našel kaj zoprnega, pa ji napiše ločitveni list ...* (5 Mz 24,1). Izraz *kaj zoprnega* (na ženi), ki je pogoj za veljavnost ločitve, so v Mišni razlagali različno. Hilelova šola je trdila, da bo za ločitev dovolj že prvič prismojeno kosilo, Šamajeva pa, če jo mož zaloti v prešuštvu; prim. M Gitin 9,10. Akiba je bil zelo liberalen, ko je učil, da je za veljavno ločitev dovolj že to, če mož najde kako lepšo. Tudi karizmatični pridigar Jezus iz Nazareta (druga četrtina I. stoletja) ima glede ločitve svoje mnenje (Mt 5,31; 19,3; Mr 10,3 in drugje), ki pa ni vedno v skladu z razlago modrih učiteljev Postave. Pavlovo stališče (1 Kor 7,10 in sl.) pa je sploh tuje judovskemu pravu. Smisel judovske ločitve je prav v tem, da ni nihče dolžan biti ujetnik svojega partnerja. Kdor oceni, da življenje z njim ni več blagoslov, ampak prekletstvo, je dolžan tako zvezo čimprej prekiniti.

⁵⁹ Prim. TB Šabat 31a; TB Joma 86a; 3 Mz 19,18; Lk 6,27; Mr 12,29; Mt 22,39; 19,19; Rim 13,9; morda tudi 1 Kor 13.

⁶⁰ Izvzemši kralje Jeroboama, Ahaba in Menaseja; M Sinedrij 10,2 in še nekatere iz M Sinedrij 10,3 in 10,4.

že sam študij, še bolj pa poroka in rojstvo otrok. *Nikogar ne zaničaj in ne preziraj nobene stvari. Ni namreč človeka, ki bi ne imel svoje časti, in ne stvari, ki bi ne imela svojega mesta* (M Abot 4,3).

Javno osramotiti bližnjega in odvzeti mu dobro ime je, kot bi prelili njegovo kri: *rdečica zbledi, bledica pa ostane* (TB Baba Mezia 58b). *Ne pomirjaj tovariša, ko je jezen; ne tolaži ga, ko pred njim leži truplo bližnjega; ne sprašuj ga o ničemer, ko je v zaobljubi, in ne išči ga s pogledom v času njegovega ponižanja* (M Abot 4,18). Sploh pa se ne sme žaliti tujcev, jim oporekati pravice do bivanja v Izraelu ali jih pošiljati v domovino očetov. *Če pade tvoj sovražnik, se nikar ne veseli; če se spotakne, naj se tvoje srce ne raduje* (M Abot 4,19 v zvezi s Prg 24,17). Tudi pokesanim prestopnikom se ne sme več omenjati prestopka: čimprej jih je treba integrirati v skupnost, stvar sodišča in mestne uprave pa je, da diskretno spremlja njihovo rehabilitacijo. *Ne glej na vrč, ampak na to, kar je v njem* (M Abot 4,20). V pravnem prometu je prepovedano navajanje napačnih podatkov, naslovov ali pojasnil. Kdor ne misli kupiti, naj ne sprašuje za ceno; kdor noče prodati, naj ne oglašuje. Take in podobne prestopke imenuje judovsko pravo *prestopki v besedah* (heb. *onat debarim*) in jih obravnava strožje kot tiste zoper premoženje (heb. *onat mamon*). Strogo je treba prijeti tudi prestopnika, ki zlorablja javno zaupanje (heb. *genebat daat*) in ne loči med »da« in »ne.«⁶¹ A strogost in kaznovalna politika sta kljub vsemu stvar sodišča, ne pa javnih pogromov in maščevanja.⁶² Kdor sovraži človeka, nujno sovraži tudi njegovega Stvarnika. Kdor pa ga ljubi in mu pomaga do spoznanja pravice, je s tem že spolnil *vso Postavo in preroke*.⁶³ Kdor drugega uvede v dobro delo, je pred Bogom zaslužnejši, kot če bi ga bil storil sam.⁶⁴

O dostojanstvu osebe v judovskem izročilu samo po sebi govori dejstvo, da (talmudski) Izrael ne pozna sužnjev.⁶⁵ Že Sveto pismo običajno uporablja le izraz »hlapec«, s čimer jasno pokaže, da stari Izrael ni del sužnjelastniške družbene skupnosti. Hlapec je del družine; zanj odgovarja hišni gospodar, delati pa mora le to, kar je v prid gospodarstvu, na katerem živi, nikakor pa nič

⁶¹ Prim. TB Baba Mezia 49a.

⁶² Prim. npr. 3 Mz 19,18.

⁶³ Prim. Mt 7,12; 22,40.

⁶⁴ Prim. Midraš Raba, Geneza 14,10 in TB Baba Batra 9a

⁶⁵ »V hebrejščini sploh ni besede za suženjstvo,« L. Baeck, *The Essence of Judaism*, str. 199, New York 1948.

ponižujočega. Med hlapci in deklami razsoja njihov gospodar,⁶⁶ a tudi gospodar sam je v »nevarnosti«, če je obkrožen s simpatičnimi deklami, ki mu strežejo bolj in intimneje, kot je to določeno v pogodbi.⁶⁷ V pravem pomenu besede pa je ogrožen, če ima hlapce z dolgimi prsti.⁶⁸ Delovno razmerje se sklene s hlapcem za določen čas: do prvega jubilejnega leta.⁶⁹ Dekla je svobodna, čim dobi prva znamenja pubertete. Hlapec ali dekla pa dobita prostost takoj, ko ju gospodar prvič natepe ali javno ozmerja. Sobota je praznik za vso hišo, tudi za hlapce in dekle.⁷⁰ Ker pa je logika dela z živino in nujnih opravkov na gospodarstvu drugačna kot tista o dnevu obveznega počitka, je razumljivo, da bo pač kdo tudi v soboto poslan v hlev ali k vodnjaku. Hlapec sme jesti pashalno jagnje skupaj s člani družine, ne more pa javno brati Postave. Plačilo za svoje delo bo hlapec prejel v petek, da bo »bogat« vsaj na praznični dan. Zaradi razvoja kmetijske tehnologije in zaradi zahtev po obvladanju različnih znanj so se specializirali tudi hlapci in dekle. Temu primerno so jim narasli tudi honorarji in družbeni ugled. Dekla, ki je slovela po oblikovanju pričesk, je prinašala ugled (in denar) svoji gospodarici, hlapec, ki je bil dober tekač, pa je postal sodni sel ali občinski kurir. Vzporedno s procesom specializacije je naraščala tudi mezda, zato so bili vedno bolj redki tisti, ki so si še lahko omislili stalno strežno osebje. Na podeželju je sploh prevladoval institut dninarjev, dnevnih delavcev, ki jih je gospodar najemal le priložnostno, odvisno od potreb in premoženja.⁷¹

228

Široko odpiraj svojo roko bratu, ubožcu in revežu v svoji deželi (5 Mz 15,11), naroča sam Jahve. Pomoč bližnjemu pa v judovstvu ni le pravna zapoved, ampak običaj.⁷² O konkretnem načinu in organizaciji dobrodelnosti na različnih mestih govori samo Sveto pismo, bolj operativno pa Mišna in Talmud (gemara). Dolžnost dobrodelnosti veže najprej skupnost, narodno občestvo, ki mora poskrbeti za izbor treh poštenih mož (M Pea 8,7), ki bodo skrbeli za pravično delitev socialne pomoči in vodili evidenco o najbolj po-

⁶⁶ Prim. Job 31,13.

⁶⁷ Prim. M Abot 2,7.

⁶⁸ Prav tam.

⁶⁹ Prim. 2 Mz 21,2. Svobodo hlapcu daje Bog, ne pa gospodar; gospodar sploh ni njegov lastnik.

⁷⁰ Prim. 2 Mz 20,10.

⁷¹ Kot preprostemu Galilejcu tudi Jezusu iz Nazareta ni bila tuja problematika dninarjev in aktualne delovnopravne zakonodaje s tem v zvezi. Prim. npr. Mt 20,1-14 in Lk 15,15. O določilih glede izplačevanja dninarjev prim. M Baba Mezia 9,11-12.

⁷² Prim. npr.: Job 29,12; 31,16; 29; Iz 58,7; Ezk 18,17; Ps 37,21; 41,2; Prg 14,20; 31,19; Sir 4,1-6; 29,1; 18,15; Tob 4,7; 12,8; Mt 5,42; Lk 6,30; Heb 13,16; Jak 1,27; 1 Jn 3,17.

trebnih.⁷³ Zaradi odgovornosti razpolaganja z javnimi sredstvi je bila služba razdeljevalca pomoči prej breme kot pa čast.⁷⁴ Možje (trije oz. dva) so hodili tudi od hiše do hiše, zbirali prispevke in poizvedovali o socialnih stiskah. O zbranih darovih so bili dolžni voditi posebno evidenco, s pomočjo sodelavcev pa so skrbeli za nakup hrane in potrebščin, ki so jih potem delili ubogim. Da bi lahko tudi ubožci siti praznovali soboto, je bila zanje vsak petek redna nabirka (TB Baba Batra 8b). Če se je nabralo več, kot so mogli razdeliti, je bil presežek na voljo tujcem, ki so ostali brez denarja za vrnitev, ali pa je šel v posebno blagajno za pogrebne stroške občinskih revežev. Poleg tedenskih poznamo tudi redne dnevne nabirke za uboge (heb. *tamui* = košara hrane) ter seveda obvezno desetino, s katero se je vzdrževalo sloj duhovščine, ki je bil pogosto precej blizu sloju siromakov.

Glede same pomoči popotniku Mišna določa (Pea 8,7): *Popotniku pa, ki berači od mesta do mesta, od vrat do vrat, naj dajo vsaj hlebec kruha. Če ostane siromak prek noči, naj mu dajo, da si bo plačal ogenj in prenočišče. Če ostane prek sobote, naj mu dajo hrane za tri obroke: rib in sveže zelenjave. Če kdo premore vsaj za dva obroka hrane, naj ne hodi v ljudsko kuhinjo. Kdor ima za štirinajst kosil, naj ne prosi za pomoč iz občinske blagajne.*

229

Velja načelo: *Kdor je lačen, bo nahranjen brez vprašanj!*⁷⁵ Kdor bo prosil za obleko, pa bo povprašan, zakaj in čemu jo potrebuje. Ubožec, ki hlini slepoto, hromost ali invalidnost, ali tisti, ki se okorišča na račun dobrotelčnosti, bo kaznovan in javno osramočen (TB Ketubot 68a). Kdor je na meji preživetja, naj dela tudi v soboto; da le ne bo na plečih skupnosti.⁷⁶ Ni ga opravila, ki bi ne bilo častno, ko gre za preživetje; kdor je prevzet in izbirčen, je sam kriv, če je brez službe, brez denarja in – lačen. Celu učiteljem Postave ni pod častjo poprijeti za fizično delo, saj je odgovornost za preživljanje žene in otrok večja, kot sta dolžnost publiciranja in razpravljanja po uličnih vogalih.

⁷³ V tej zvezi je smiselno opozoriti na diakonsko službo v prvi Cerkvi, ki je, po judovskem zgledu, prav tako namenjena skrbi za uboge. Apostolska dela (6,3-6) poročajo o diakonih Štefanu, Filipu, Prohorju, Nikanorju, Timonu, Parmenaju in Nikolaju, katerih delovanje pa je bilo omejeno zgolj na »brate;« torej na kristjane. Judovski pojem diakonske službe je v tem smislu širši, saj ni omejen le na pomoč rojakom.

⁷⁴ Prim. TB Šabat 118b.

⁷⁵ G. F. Moore, *Judaism II*, str. 177.

⁷⁶ Prim. TB Šabat 118a; TB Pesahim 112a; 113a.

Prišlek, ki si je v mestu dobil pravico do stalnega prebivališča, je po mesecu dni že dolžan pomagati ubogim someščanom. Po šestih mesecih je mestnim siromakom že dolžan posoditi zimski plašč, po devetih prispevati za njihov pogreb, po letu dni pa za obrambo mesta.⁷⁷ Ker je preventiva tudi tu boljša od kurative, je svojevrstna dobredelnost že to, če pomagam svojemu tovarišu, ko si išče službo, ko zbira denar za štipendijo, ko išče investicijskega partnerja, ali ko potrebuje posojilo za večjo obrtno delavnico.⁷⁸

Kdor nima usmiljenja do ubogih, ne bo našel milosti v božjih očeh.⁷⁹ Prav tako je ne bo našel tisti, ki svoje premoženje brez pameti deli z revnimi, ne zaveda pa se, da je njegovo premoženje najprej njegovo – torej njegovih žene in otrok, sorodnikov in potrebnih sosedov. Ker človek ni lastnik, ampak le upravitelj bogastva, ga ne sme svojevoljno manjšati ali ga razsipati, kakor se mu zahoče.⁸⁰ Največ petino sme razdati v dobrodelne namene;⁸¹ pretiravanje in razsipnost sta prav takšen prestop kakor skopost. Dolžnost pravovernega gospodarja je, najprej poskrbeti za blagostanje članov družine: za hrano, zimska oblačila, kurjavo in ozimnico; za štipendijo svojim sinovom in za balo svojih hčera. Prej kot mestne siromake je dolžan nasititi svoje ostarele starše, sorodnike, hlapce (celo živino) in vse, ki bivajo pod njegovo streho. Nato ga veže solidarnost s sosedi, sovaščani, rojaki (Izraelci) in šele nato s sestradanimi tujci.⁸² Ker sta prav družinska in narodna solidarnost nujna pogoja preživetja, ni umestno pričakovati, da bo pomoč tujcem kadar koli pred pomočjo potrebnemu rojaku.⁸³ Če nimam kaj dati, se moram opravičiti, beraču pa pojasniti, kako in zakaj. Pomoč bližnjemu pri Bogu več velja kot daritve in molitev.⁸⁴

230

⁷⁷ Prim. TB Baba Batra 8a.

⁷⁸ Prim. npr. 3 Mz 25,35 in sl.

⁷⁹ Prim. Mt 5,7; TB Šabat 151b.

⁸⁰ V tem smislu je nenavadna, demagoška in z judovskega vidika neetična Jezusova zahteva po popolni razlastitvi, ki da (edina) prinaša popolnost in nebeški blagoslov; prim. Mt 19,21 = Mr 10,21 = Lk 18,22. Ker je prav premoženje eden bistvenih atributov človekovega dostojanstva (tudi v grštvu: prim. izvorni pomen pojma *ousia*), je odpoved imetju hkrati tudi zanikanje lastne avtonomnosti in bogupodobnosti. Res pa je, da je praksa prostovoljnega uboštva in puščavništva znana v nekaterih judovskih sektah (npr. kumranska skupnost). Od tam jo prevzame in z apokaliptičnimi in asketskimi elementi dopolni tudi nova, helenistična religija.

⁸¹ Prim. TB Ketubot 50a; TB Arakin 28a.

⁸² Prim. npr. TB Ketubot 50a; TB Baba Mezia 71a.

⁸³ Toda primerjaj tudi nasprotno mnenje v Iz 58,10.

⁸⁴ Prim. Prg 21,3; Mt 9,13 itd. *Kdor je skromen in usmiljen se šteje, kot da je daroval vse daritve* (TB Sota 5b).

Kdor zapre svoje oči pred stisko bližnjega je kot malikovalec.⁸⁵ Ubogi ima pravico do pomoči!⁸⁶ Hkrati pa mu tak socialni status ne prinaša prav nikarkršnih privilegijev, pa tudi ne simpatij med prebivalstvom. Ker bi ženske hitro podlegle sočustvovanju s stisko ubogega in mu preširoko odprle vrata svoje hiše in srca, sme pomoč deliti načeloma le moški, ki bo tudi z najbolj sestradanim znal biti primerno zadržan. Ko ga bo nahranil, ga bo trezno napotil h kakemu delodajalcu ali k sosedu, ki ravno potrebuje žanjce.

Če je na seznamu ubogih kaka mati (samohranilka), ji po pomoč ni potrebno na socialni urad, saj bi jo someščani gotovo prepoznali, ko bi stala v vrsti za kosilo. S tem bi bilo prizadeto njeno dostojanstvo in čast njenih otrok. V izogib neprijetni situaciji je dolžnost socialnih služb, da ji z vso diskretnostjo dostavljajo obroke na njen dom,⁸⁷ pri čemer *naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica* (Mt 6,3).

Na sodišču se ne povprašuje po socialnem statusu strank. Tako bogati kot revni morata biti obravnavana enako.⁸⁸

R. Juda je svaril (M Abot 1,14) pred dekadentno etiko helenistične kulture, ki je izpostavljala človeka, njegovo dušo (prim. npr. M. Avrelij in Seneka) in religiozno kontemplacijo, zanemarjala pa je človekovo aktivno družbeno, družabno in karitativno razsežnost. *Če nisem zase, kdo bo zame? Če sem ves zase, kaj torej sem? Če ne zdaj, kdaj?*

231

SKLEP

Iz povedanega je mogoče povzeti, da središče judovske etike ni narodno božanstvo ali črka Postave, ampak brezmejna vera v človeka, v njegovo znanje, dobroto in pravičnost. Ni *teološkega*, ampak *antropološkega* izvora, saj je ne navdihuje zavest o Bogu, ki skrbi za človeka, ampak zavest o človeku, ki je dolžan skrbeti za bližnjega. Končni smoter hebrejske etike ni večna sreča v onostranstvu, ampak pravična družba *hic et nunc*. Ne služba Bogu, ampak bližnjemu. Toda ne zato, ker bi vse, karkoli bi storili bližnjemu, storili pravzaprav Bogu samemu (prim. Mt 25,40 in Lk 9,48), ampak zato, ker je gesta

⁸⁵ Prim. TB Baba Batra 15a.

⁸⁶ Prim. 5 Mz 15,9; 3 Mz 19,11 in sl.

⁸⁷ Prim. TB Jebamot 100a.

⁸⁸ Prim. 3 Mz 19,15; 2 Mz 23,3; 5 Mz 1,17; 16,19; TB Jebamot 121b.

pomoči gesta, ki gre človeku zato, ker je človek; ne glede na vsako božanstvo. Dobrota je več od religije, stiska bližnjega pa bolj glasna od vsake liturgije. Ne prenese abstrakcij, mistike ali metafizike, ampak ostaja v zavezi s površino, z elementarnostjo pogleda, proseče dlani, praznih shramb, solz, krvi in golote. Vsaka prava ontologija se dogaja tostran, kjer še vemo za pristno besedilo življenja in kjer filozofski konstrukti še niso načeli plemenitosti prakse. Judovska etika ni akademsko, ampak praktično vprašanje. A te praktičnosti spet ne gre enačiti s pragmatizmom in z elementarno karitativnostjo. Logika je radikalno drugačna od cenenih maksim s priložnostnih plakatov. Kdor ni študiral Postave, stiske bližnjih ne razume. Neumnež (*am haarec*) sploh ne zna pomagati, saj nima etične, ampak sebično zavest. Ker ni dozeten za modrost, tudi težav bližnjih ne razume. Ve pač le za lakoto, saj jo občuti, za kri in bolečino, ki jo zaznava na telesu rojaka. Neumnež sicer zna dati kruh, obvezati rano ali obrisati solze. A ubožec ne ve, da sta pravo zlo in prava nesreča pogosto strukturne narave. Da junak ni tisti, ki ad hoc postreže z obrokom, ampak tisti, ki zna rešiti problem brezposelnih, stiske vdov in sirot. Ki zna vzpostaviti pravično družbo in vse njene strukture. Prava in trajna pomoč je v *odpravi vzrokov* za krivico, stisko ali nesrečo. Skleniti mir z napadalno vojsko je vse kaj trajnejšega in plemenitejšega kot pa v nedogled previjati ranjence. Napeljati vodo med izsušena polja pa mnogo več kot deliti kruh in ribe. Učitelj, ki je rodovom mladih posredoval znanje in odlično izobrazbo, je storil mnogo več kot kratkovidni aktivist, ki zbira ponošeno garderobo. Sodnik, ki sodi po pravici, je večje zagotovilo družbene blaginje kot še taka javna kuhinja.

232

*Če je človek pravičen in ravna po pravu in pravičnosti, ne posega na gorah, ne vzdiguje oči k malikom Izraelove hiše, ne skrni žene svojega bližnjega, se ne približuje ženi, ki je obredno nečista, nikogar ne izkorišča, ampak vrača, kar mu je bilo zastavljeno za dolg; če ne ropa, če daje svoj kruh lačnemu, oblači nagega, ne posoja na obresti in ne odira, odvrača roko od krivice, pošteno razsoja med možem in možem, živi po božjih zakonih, se drži Gospodovih odlokov in jih v resnici izpolnjuje – tak je pravičen in bo zagotovo živel, uči prerok Ezekiel (18,5-9). Etika, religija in pravo so v judovstvu sploh neločljive discipline. Jahve je res ustvaril zlo težnjo v človeku, a hkrati je dal tudi Postavo, ki deluje kot zdravilo zoper zlo (TB Kidušin 30b). Del božjega načrta je, da je človek zdrav ali bolehen, moder ali neumen, reven ali bogat; od nas samih pa je odvisno, ali bomo dobri ali zli, uči Talmud (TB Nida 16b). Prav zato, ker smo različni, Postava določa enakost pred zakonom: *Ista Postava naj velja za tistega, ki je kaj storil po pomoti, za domačina med Izraelovimi sinovi in za**

tujca, ki biva med njimi (4 Mz 15,29). Pravice in dolžnosti so seveda vsebinsko različne, formalno pa zajamčene z isto mero božanske avtoritete. Rabini učijo, da je Bog ustvaril svet s pomočjo Postave, ko pa je videl, da je pravica pretežka, je dodal še pravičnost in ljubezen.⁸⁹ Odnos pravičnosti predpostavlja diskrecijo ljubezni, ki pa ni iztožljiva. Če bi bil Bog le pravičen, bi pred njim ne obstal nihče. Naša svoboda je prav v tem, da je Jahve sam razpet med načela pravičnosti in usmiljenja. Ne gre se sicer zanašati na njegovo usmiljenje, toda tudi njegove pravičnosti se ne gre bati, saj vedno sodi glede na večino človekovih dejanj, ne pa le posamičnega prestopka (prim. TB Kidušin 39b). Pravično življenje bo gotovo srečno in veselo.⁹⁰

Čeprav je Izrael najmanjši izmed vseh narodov (prim. 5 Mz 7,7), je velik zaradi svoje pravičnosti. V vrsti pričevanj o humanizmu judovskega prava je posebej zanimivo poročilo judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija (37 – 100). V spisu *Proti Apionu* odgovarja na protijudovske obtožbe helenističnega egipčanskega retorja, zato imenujemo spis tudi *Judovska apologija*. V drugi knjigi (II. 211 – 214) govori o judovskem pravu in etiki: *Kdor nas prosi za ogenj, vodo ali hrano mu vselej ustrežemo. Popotniku pokažemo pot, mrtve pokopljemo, tudi največjim sovražnikom izkazujemo spoštovanje. Postava nam prepoveduje požgati njihova polja, podreti njih drevesa ali zajeti poraženo vojsko. (...) Kdor se zateče v naše hiše, je varen pred zasledovalci. Jožef brani etiko Postave pred pavšalnimi obtožbami tujcev še z vrsto navedkov iz Peteroknjžja in ustnega izročila. Spis je pomemben dokument judovske kulture I. stoletja, še pomembnejši pa je zato, ker priča o civilizacijskem in religioznem kontekstu helenističnega sveta ter o reakcijah tujih (grških) filozofov na koncept in vsebino judovske Postave. In obratno. Dandanes je kršitev zakonov pri mnogih narodih že kar nekaj vsakdanjega. Pri nas (Judih) pa ni tako, (II. 277). Naši najzgodnejši posnemovalci so bili prav grški filozofi. (...) Pravzaprav so bili tudi ti Mojzesovi učenci (II. 281).*

233

Grška filozofska etika je imela eno samo pomanjkljivost. Namreč to, da so njeni filozofi sicer sanjali o obstoju Boga in nesmrtnosti duše, konkretna stiska bližnjega pa jim je bila kaj malo mar ...

⁸⁹ Prim. Geneza Raba 12,15. Po helenističnem prepričanju sta kerubina pred božjim obličjem posebitvi njegove dobrote in avtoritete, pravičnosti in usmiljenja; prim. Filon Aleksandrijski, *O kerubinih* 10. Od tod izvira prepričanje helenistične teologije, da ima Bog dva sina: starejšega, pravičnost, in mlajšega, ljubezen. Ljubezen se učloveči (prim. 1 Jn 4,8), logos pa ostane pri očetu. Svet je ustvarjen po logosu, odrešen pa po ljubezni.

⁹⁰ Prim. Ps 119,1; Platon, *Zakoni* 743d (V.13) in Aristotel, *Nikomahova etika* X.7.

Judovski prerok ni in ni mogel razumeti, zakaj bogati krivični in zakaj trpi pravični (prim. M Abot 4,15). Zakaj dočaka hudobnež visoko starost, pravičnik pa umira v cvetu mladosti. Zakaj so žitnice goljufa polne, otroci poštene hiše pa lačni. *Kdor izpolni le eno samo zapoved, ga gotovo čaka povračilo in njegovi dnevi bodo daljši. Ta bo dedič obljube večnosti. Kdor pa ne izpolni niti ene same zapovedi, ga ne čaka nič dobrega in dnevi njegovega življenja se ne podaljšajo. Ta ne bo dedič obljube večnosti. Kdor je izveden v Svetem pismu, Mišni in v svojem poklicu, zlepa ne bo grešil, kot je rečeno: »Trojna vrvica se ne pretrga hitro«* (Prd 4,12). *Kdor pa nič ne ve o Svetem pismu, Mišni in nima poklica, sploh ne pripada naši družbi* (M Kidušin 1,10).

Če drži Pascalova misel (269), da je pravo krščanstvo v uklonu in rabi razuma, potem je pravo judovstvo prav v uvidu, da je *raba razuma* popolnoma dovolj. Vsak uklon je že prestopek in prvi korak k malikovanju. Sporočilo rabinske kulture in škandal njene etike je namreč prav v razkolu z božanstvom, z mitom in religijo ter v izjemnem ovrednotenju moči razuma in volje avtonomne osebe.

Človeku ni več potrebno verovati v Boga, uči talmudska etika. Zdaj Bog veruje v človeka.

234

IZBRANA LITERATURA

- Baeck, L., *The Essence of Judaism*, Schocken Books, New York 1948.
 Baeck, L., *Judaism and Christianity*, Philadelphia 1958.
 Cohen, B., *Jewish and Roman Law, A Comparative Study*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1966.
 Epstein, I., *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin Books, Middlesex 1959.
 Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton 1996.
 Levinas, E., *Difficult freedom. Essays on Judaism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
 Levinas, E., *Od sakralnega k svetemu. Pet novih talmudskih predavanj, Apokalipsa*, Ljubljana 1998.
 Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim I. – II.* (izbrana poglavja), Harvard University Press, Cambridge 1950 (1927).
 Montefiore, C. G. & Loewe, H., *A Rabbinic Anthology*, Schocken Books, New York 1974.
 Ouaknin, M. A., *The Burnt Book, Reading the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 1995.
 Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SCM Press, London 1990.
 Schechter, S., *Aspects of Rabbinic Theology*, Schocken Books, New York 1961.
 Urbach, E. E., *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, The Hebrew University Press, Jeruzalem 1979.

1. FILOZOFIJA, VERA, IZGUBA BOGA

235

1.1. Spomin in nemir

Vprašanje o Bogu nam je tako domače, tako smo ga navajeni, da nas skorajda ne prizadene več. Ta navajenost ublaži vsako presenečenje, da ne rečemo vsako pohujšanje nad dejstvom, da danes filozofija v vsakdanjem besedičenju zasliši to ime – ime, ki ga je vselej častila – brez slehernega nemira, kadar pač tako nanese, kot da bi ta beseda ne ohranjala nobenega vprašanja več. To je najbrž znamenje, da se je res zgodilo, kar je bilo oznanjeno: Bog je mrtev; bržkone mu je usojeno, da mrtev tudi ostane. Prav zaradi tega v tem oznanilu ne zasledimo več blaznosti pretresljivega razodetja – Zaratustrovega oziroma Nietzschejevega soočanja z lastno usodo – ampak zgolj udobno varstvo, ki dopušča filozofski misli, da se mirno klati po poteh sveta, nezaskrbljena za poslednjo usodo ali najvišjo gotovost. Nietzsche oziroma Nietzschejev blaznež je dobro vedel, da gre odstranjevalce Boga iskati prav sredi trga; dojel pa je tudi, da lahko z njim na robu brezna shodi le, kdor se zaveda velike usode, ki se je bila s to odstranitvijo spolnila. Brezno razklene svojo grozljivo dražest samo tistemu, ki se izkaže za sposobnega radikalnih vprašanj – le tistemu, ki se ne izmika tvegani vrnitvi k izpraševanju besed, ki so mu krojile spomin in ga še vedno pozivajo k mišljenju. Toda – do kdaj še?

V globeli svojih spominov filozofija najde marsikaj, kar lahko pretrese in globoko vznemiri navidezno čvrstost sedanosti. Spomin je poln zased za civilizacijo, ki se svoje preteklosti reši s tem, da jo spremeni v častitljivi spomenik in zavaruje svoje vztrajanje pri sedanjem v senci in vzvišenem zavetju relikvij. Mišljenje naj se potemtakem posveti neki arheološki nalogi, ki se ne vrača nazaj in ne obnavlja, ki se ne zateka preteklosti iz strahu pred prihodnostjo, ampak odgovarja potrebi, da se človeškemu izkustvu sveta povrneta globina in širina. Toda – za katero širino in globino gre? Mar za globino in širino iz metafizičnih podsvetov in nadsvetov, ki jih je zahodna misel izčrpala, da je človeka zaupala njegovi neogibni, neizprosni, neopravičljivi zapisanosti zemlji? »Rotim vas, bratje, *oklepajte se svoje zemlje*, ne verjemite tistim, ki vam govore o nadzemeljskih nadah. Vede al nevede, ti ljudje zastrupljajo.«¹

236

Sama teološka refleksija opozarja, da je Zarasturov nauk resna zadeva; to ji je treba priznavati, četudi gre preveriti, ali lahko ta refleksija zares pošteno in dosledno izpolni obveznost, ki si jo s tem opozorilom nadene do njega. Kajti Zarastura se je kljub vzhodnjaškemu imenu izšolal pri Grkih in je globinsko površen kot Grk.² Njegovo izkustvo življenja ni banalno, ampak tragično; njegova zvestoba zemlji ni filistejska, temveč kliče na zagovor topo in zadovoljno prepričanost, s katero se buržuj poda na trg na posle tega sveta. Preko in onkraj Zarasturovega izkustva misel odkrije globino svoje z(a)veze z zemljo, kolikor se samá razklene v dvojnem smislu spominjanja in pričakovanja. To pa je dvojen in dopolnjujoč smisel: le ta, ki je sposoben izpraševanja svojega izvora, lahko stopa naproti temu, kar mora še priti. Brez tega je naše izkustvo sveta povsem plitvo; »smo« pač, a z nami se nič ne godi. Nekaj se z nami zgodi, le kolikor nismo nikoli povsem to, kar smo bili. Biti moramo zmerom znova. Ožarjati nas mora pričakovano.

1.2. Neaktualno vprašanje filozofije: kaj je z Bogom?

Za sodobnega človeka je »Bog« ena od tistih besed, ki izrekajo njegov izvor, če pač velja, da njegovo sedanost zaznamuje vznemirljiva dvoznačnost označila o božji smrti. Mar ta blodna Nietzschejeva beseda res predstavlja šifro današnjega časa? Kako naj jo razberemo: kot navdušujočo obljubo po prostra-

¹ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zarastura*, VI, 1. V to vprašanje se bomo še poglobili v drugem razdelku.

² F. Nietzsche, *Vesela znanost*, V, 2 (*Predgovor k drugi izdaji*).

nih obzorjih za človeško ustvarjalno moč? Kot končno sodbo sleherni utvari, da obstaja kak smisel? Mar ta beseda le jemlje na znanje, da je zanimanje za nekatere probleme splahnelo in da se je zdaj končno moč mirno posvetiti opravičilo vsakdana? Spričo teh pogledov in zavoljo svojega zanimanja za izpraševanje mišljenje ne more molčati. S tem razkriva svojo nepotešljivost, svojo nesposobnost, da počiva v miru, da zaspi ob preprostem zagotovitvi, češ da se ni vredno več spraševati o nekaterih zadevah (o Bogu ali čemer že). Misel na splošno ne ve, kaj z zagotovili, kaj s pozabljaljočim počivanjem, kaj z gesli, ki ostajajo neproblematizirana. Kajti misel ni kaka življenjska praksa, ki se lahko zadovolji s svojimi uspehi ali neuspehi, *ne da bi vpraševala po drugem*. Misel je prav *spraševanje tega drugega*, ki ga vsaka situacija – in torej vsaka domnevna ugotovitev – dejansko že odstrani, da bi lahko s tem vsilila svojo neogibnost, svojo sposobnost, da prevlada sedanost in jo vklene znotraj meja, onkraj katerih vsako vprašanje zgrmi v neaktualnost, gre iz igre. Obstaja neki terorizem sedanosti (izkustev, skrbi, pa tudi vrst pogovora in kulture, ki jih sam dopuča), ki bi ga morala obtožiti prav tista filozofska refleksija, ki je v etičnem in teoretičnem smislu hkrati hotela razkrinkati nasilnost resničnostno-metafizičnega vzorca.³

Izpraševanje o Bogu si nemara lahko prevzame to nalogo de-prezentifikacije, se pravi osvoboditve mišljenja od trinoštva sedanosti ter vrnitve sodobnega izkustva sveta njegovi konstitutivni nestabilnosti: to izkustvo je namreč razpeto med preteklostjo, ki se je ne ve več spomniti, in prihodnostjo, ki je ne zna učakati. Veličastnosti sedanega se filozofija nujno izmika. Prav to pa je zaklad, ki ga lahko filozofija ponudi: svoboda, da le navidezno izgubi sedanost, ali vsaj, da jo izgubi izključno v njeni neposredni in totalitaristični podobi, nato pa jo spet najde, bogatejšo in manj varno, manj masivno in konsistentno, toda nanašajočo se na dvojnost svoje nujnosti, da »je«, izhajajoč iz bivšega.

Filozofija se izkaže za posebno izmikajočo se in de-prezentifiktivno, ko gre za vero. Ta si prizadeva, da zasadi in ustali prav tisto vztrajanje pri sedanem, ki ga filozofija postavlja v vprašanje. Kljub svojemu paradoksnemu videzu je to vztrajanje pravzaprav stekališče neke vere, ki ne sprejme do konca tistega izziva, ki odzvanja v krik Nietzschejevega blaznega človeka: otrpne in ne

³ Glej G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, v: *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987, str. 71–94. Za prikaz ontologije kot nasilja prim. E. Lévinas, *Totaliteta in neskončno* (1961), in J. Derrida, *Violence et métaphysique* (1964), v: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

pusti, da bi jo izprašal ta grozoviti nagovor. Preveč je uverjena v svoje neomajno prepričanje, da bi lahko sploh prisluhnila bogokletno zveneči izjavi. Z zadevo pa je včasih čisto narobe: tako zelo je pripravljena sprejeti to oznanilo, da ga kratkomalo naredi za eno od svojih tem (smrt Boga je vendarle osrednja tema krščanskega oznanila; omogoča vero v vstajenje še prej kot Zaratus trov nemir in razburjenje). V prvem primeru preveč obrambna drža, v drugem pa (zgolj) navidezna ustrežljivost preprečujeta, da teologijo izpraša filozofsko, se pravi misleče izkustvo propadanja metafizičnih absolutumov. Vprašanje po kompromisu med vero in metafiziko znotraj zgodovine zahodne misli pa je nujno. Iz tega kompromisa je namreč vzšla čedalje bolj krščansko nastrojena (*vsekakor čedalje manj grška*) metafizika in čedalje bolj metafizična (*morda čedalje manj krščanska*) vera. Če velja, da izguba Boga dovrši metafizično usodo Zahoda – kakor na zunaj konvergentno, glede na motivacije pa anti-tetično trdita Nietzsche in Heidegger⁴ – se smemo vprašati: katero odgovornost je treba pri tem prisoditi sami veri z ozirom na njen metafizični zaplet? Se ga da sploh preklicati? Je mar mogoče premisliti *paradoks vere sovražnice vere*, take vere, ki vodi v izgubo tega, v kar je verjela in v kar morda še verjame? Še zlasti – za katero ceno zmore teologija misliti ta paradoks? Če je smrt Boga šifra sedanjosti, ni vidno, kako se lahko teologija ogne izzivu tega neverjetnega in pretresljivega oznanila. Kaj je z Bogom v času njegove smrti? H kateremu Bogu se bomo zatekli namesto k tistemu, v katerega smo verjeli? Se mar moramo preprosto naučiti, da nam pravzaprav – Boga ni treba?

238

Kot je znano, je glavnina filozofije od 18. stoletja dalje šla v to smer in tako privedla do modernega pojava ateizma. S tem si je po svoje pridobila neko gotovost: prepričanje, da se ni treba več ukvarjati z Bogom. Menila je, da bo lahko mirno počivala na njem. Človeštvo naj bi verjelo v lastne utvare, dokler ni pohod kritiškega duha in samozavesti razuma odstranil vznemirjajoče sence, ki so preprečevale pokončno hojo po zemlji. Zdaj teh senc ni več; končno je mogoče trezno in korektno opravljati lastno nalogo, to je: posvetiti se uvidevni administraciji lastnih gotovosti. Omenili pa smo že, da Nietzschejevega ateizma ni moč zapečatiti kot preprosto likvidacijo problema o Bogu. A obenem ni naš namen, da bi ponovno priklicali (morda z obratnim predznakom) obrabljene kategorije »religioznega ateizma«, v katero je Lukács nametal

⁴Še drugačne razloge za zagovarjanje tega stališča ima Emanuele Severino. Glej npr. E. Severino, *Sul significato della morte di Dio, v: Essenza del nichilismo* (1972), nova razširjena izdaja, Adelphi, Milano 1995, str. 253–263.

vso sodobno misel, ki se je po Nietzscheju odrekla filozofski transcendenci. Sami filozofiji naj ostane odprta možnost, da se ne podredi mogočnim razlogom sedanjega, če pač zaupamo tudi v njeno sposobnost radikalnega samoizpraševanja. Filozofija si mora sneti progresistične obleke, ki jo na zunaj naredijo za prezirljivo do svoje preteklosti, v resnici pa le nesposobno spominjanja. Že smo se pomudili pri tem, kako neučakano tekanje naprej zakriva strah pred spominjanjem; filozofijo navaja, da prizna izključnost dimenzije sedanosti in se tako za povrh še nezavedno odreče vsake avtentične možnosti prihodnosti. To se dogaja, če filozofija ni sposobna, da se samoizpraša, izhajajoč iz lastne preteklosti. Če je de-prezentifikantna do samogotovosti vere, naj se filozofija izmika tudi sebi in svojemu nenehnemu in neučakanemu stremljenju po sodobnosti. Filozofija (ali vsaj mišljenje) ni za sedanost; ne kliče na zagovor aktualnosti, da odkrije svoje korenine in pričakovanja; nikdar ni v sozvočju z njo, četudi njen takt zamuja le za malenkost; ozira se nazaj, da bi se sklonila k temu, kar prihaja od drugod. Filozofija se angažira in polemizira, samo kolikor izprašuje in interpretira. To pa zato, da se izpostavi razlogom tega, kar sama postavlja v preteres: zakaj nad vsem mu prisluhne. Filozofija se napaja ob spominjanju, zato pa se ne more ravnodušno zasmejati, ko ljudje na trgu zasmejujejo Zaratustrov krik: »Iščem Boga! Iščem Boga!«⁵ Blazno iskanje tega potnika, ki nikdar ne prihaja ob pravem času (*unzeitgemäß*), filozofija pravzaprav že priznava kot svoje, kot na las podobno svojemu izmikajočemu se značaju. Kaj je z Bogom? To je vprašanje, ki se ga filozofija nemara ne more otresti, ne more si ga sneti kot ponošeno obleko, če se pač le spomni, kako sta izkustvo in iskanje Boga iz dobe v dobo notrinsko zaznamovala njeno izpraševanje. Preprosta likvidacija tega vprašanja, češ da gre za napako, zastira vsako izpraševanje o skrivnosti dolge in globoke blodnje, z njim pa vsako možnosti suma, da je ta blodnja lahko bistvena za samo filozofijo.⁶

⁵ F. Nietzsche, *Vesela znanost*.

⁶ Presenetljivo je, da lahko do istega zaključka pridemo tudi s pomočjo temeljnega zasnutka Severinove misli, se pravi razumevanja razmerja med bitjo in resnico. Severino poudarja (v nekoliko neobičajnem feuerbachovskem slogu), da so »prebivalci časa ustvarili bogove«, to je »najradikalnejši izraz nihilizma«, v imenu potrebe utemeljitve bivajočega, ki bi sicer ostalo razpeto nad ničem. Toda v tem naziranju (kot bomo pokazali) se grško izkustvo biti kot *physis* ne ločuje več od kreacionistične metafizike krščanske teologije. K povedanemu glej E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1981, str. 34, in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., str. 258.

1.3. Božja mera vsega

Začetje grške modrosti je zatopljeno v izkustvo boštvenosti. Znano je, da najstarejša pojmovanja narave Aristotel označi za »teološka« (*hoi archaioi kai diatribontes peri tas theologias*, »starodavniki se ukvarjajo z nauki o božjem«).⁷ Čeprav se o teh naukih najpogosteje izraža kritično, in to tako do fizikov, prvih pravih filozofov, kot predvsem do svojega lastnega spekulativnega zasnutka, Aristotel vsekakor priznava, da izvorno jedro njihove misli, to je vera, da »so prva bistva bogovi« (*hoti theous ... tas protas ousias einai*), nekako izraža božanski način mišljenja in govorjenja (*theios ... eiresthai*).⁸ Vprašanja razmerja med filozofijo in mitom, ki ga drugje zaupa osupljivi jedrnatosti njunega veznega člana, čudenja,⁹ Aristotel tu ne razvija na nič manj visoki ravni. Antični pesniki in modreci iz daljne davnine so nam zapustili »v mitični preobleki (*en mythou schemati*), da so nebna telesa bogovi in da božje zaobjema vso naravo«. Aristotel torej trdi, da lahko v starodavnih pojmovanjih sveta zasledimo neko resnico. Ta pojmovanja sprejema »kot ostanke, ki so se ohranili do današnjega dne«,¹⁰ in jih predela v okviru lastne teologije. Sama kritika teologov (*theologoi*) s tem dobi svoj pravi smisel: teologi so na začetku poti (*protoi theologesantes*), ki jo je treba prehoditi drugače, ne opiraje se na njihove mitične subtilnosti (pravi jim tudi *mythikos sophizomenoi*), ampak s pomočjo dokazov (*di' apodeixeos*).¹¹ Znova je treba seči po teologiji mita in jo predelati na ravni filozofske teologije; tudi prvo filozofsko razmišljanje takih *protoi philosophesantes*¹² (za Aristotela sicer že predstavlja korak naprej glede na mitično modrovanje) je treba prerasti z zavestnejšim raziskovanjem prvih počel in najvišjih vzrokov. Toda prav na tej ravni izkustvo filozofije izzove ljubosumnost bogov (sicer »pesniki preveč lažejo« in bogovi niso ljubosumni, zagotavlja Aristotel), modrega pa privede do stika z božjim in torej z Bogom. Filozofija je namreč »najbolj božanska in častitljiva« med vedami: med vsemi jo ima Bog v najvišji meri, ukvarja pa se z vsem, kar je božansko.¹³

240

⁷ Aristoteles, *Meteorologija*, II, 1, 353 a 35.

⁸ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 9 (slov. prev. V. Kalan, ZRS-SAZU, Ljubljana 1999).

⁹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 17–19.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 1–3; *De caelo*, 284 a 2–3.

¹¹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 3, 983 b 27; III, 4, 1000 a 18.

¹² Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 11.

¹³ »Imeti to vednost je res nadčloveško (...) Samo Bog, ali vsaj on v najvišji meri, lahko ima tako vednost«: Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 28–29, 983 a 9.

Ne da bi se spuščali v kontroverzno interpretacijo Aristotelovega enačenja prve filozofije in teologije, lahko to vprašanje pustimo v ozadju in prek nakazanih orisov bližje stopimo v stik s svetom, v katerem je božje prisotno, celo očitno. V tem svetu filozofija ne raziskuje globokih razlogov boštvenosti, tako da izhaja iz neke vnaprejšnje nevtralnosti, ampak prav zato, ker jo priteguje žar tega, kar se v svetu prikazuje.¹⁴ Povezava z mitološkim vedenjem antičnih teologov ni nikoli pretrgana; le njihova misel je kritično preinterpretirana. Na podlagi te povezave je filozofija tudi v določilnem trenutku njene zastavitve kot *episteme*, ne le s Platonom, ampak tudi z Aristotelom, že v kompromisu z božjim, na katerega brez zadržkov gleda kot na svoj bistveni ozir. Vrh tega je treba razumeti, da je prav *božje to, kar daje izvor filozofiji*, v obliki tistega čudenja, ki ga po Platonu filozof ne zna nikdar ustrezno podati.¹⁵ Kot je znano, se na čudenje sklicuje tudi Aristotel na straneh *Metafizike a*, v katerih izhaja iz spekulacije starodavnikov, da bi utemeljil svojo teorijo vzrokov in počel. Filozofija, *episteme*, vedenje, ki ve za neomajnost svojih temeljev in se programsko zaveda svojih korakov, izhaja iz izvorne ne-zavednosti, saj se poraja kot odgovor na izkustvo božjega. To izkustvo mu vlada in mu od začetka zapoveduje pot, na kateri se to vedenje le izprašujoč premika, ne da bi kdaj razrešilo vse skrivne razloge za to početje. Božje je že vpadlo v človeka, pozvanega k filozofiji, v trenutku, ko se ta prebudi in odgovarja. Platon je to skušal bolj živo in dramatično od Aristotela. To nam izpričuje njegova teorija o filozofskem deliriju.

Če bi nakazane poteze obravnavali širše, tudi v njihovih implikacijah, bi ne mogli zaobiti radikalnega premisleka odnosa med mitom in logosom na izvoru zahodne misli.¹⁶ Tu bodi dovolj opozoriti, da izkustvo božjega ne predstavlja

¹⁴ V tem smislu prim. P. L. Donini, *Gli dei e il Dio: la teologia greca, v: Il sapere degli antichi*, ur. M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, str. 295–318. Velja pripomniti, da se Heideggrovo dojemanje onto-teo-logije navezuje na zvezo med obravnavo bivajočega kot takega (prva filozofija) in obravnavo najvišjega bivajočega (teologija), kakršno formulira Aristotel. Prim. npr. *Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'* (1949), v: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, str. 207. V tem poglavju in v pričujoči knjigi sploh bom ta koncept omejil na srednjeveško-sholastično teologijo in na metafiziko, ki tvori njeno ogrodje. Razloge za to izbiro bom pojasnil kasneje.

¹⁵ Znameniti odlomek *Teajteta*, 155 d, ki predstavlja $\mu\alpha\theta\omicron\varsigma$ čudenja kot $\alpha\rho\chi\eta$ φιλοσοφίας, lahko povežemo z opisom filozofije v *Gostiji in Fajdru*. V vodilo je lahko G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1939, ter sodobnejše delo K. Alberta, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Meiner, Hamburg 1980.

¹⁶ Da ponovno premislimo to vprašanje, moramo nujno seči po: M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981. V drugem oziru ne moremo mimo H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; prim. tudi K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck,

cilja filozofskega raziskovanja razen v tem smislu, da predstavlja njegovo začetno motivacijo oziroma evokacijo. Filozofija izreka božje, *theion*, s svojimi najstarejšimi izrazi (Anaksimander). Pokaže ga kot to, »kar vse zaobjema in vse upravlja«: filozofsko izpraševanje se zato v svojem začetju ne vprašuje, kako najti božje, saj božjemu pripada kot izprašujoče.¹⁷ Polagoma bo tega božjega začelo primanjkovati. Vprašanje bo zato postalo, kako ga je moč spet najti, slednjič pa (in to je paradoksalno in pomenljivo) le še, kako ga izgubiti, kako se ga znebiti in odrešiti človeštvo od njega. Aktivna izguba božjega kot program odrešenja bo pečat pozne novoveškosti, ki še obeležuje prigode postmoderne misli. Da pa lahko pride do tega manka Boga, mora filozofija prej preko izkustva vere.

Preden preidemo k preučevanju tega paradoksa, naj poudarimo še nekaj v zvezi s svetom božjih bitij. Ta svet je po Platonu za filozofijo konstitutiven. Filozof ni kateri koli človek, banavz (*banausos*), ki se zgublja v vsakodnevnih opravilih. Filozof postavlja v stik ljudi in bogove, je posredniško in zato skorajda demonsko bitje (*daimonios aner*): veliki demon Eros ga prisili, da se nikdar ne zadovolji s svojo nevednostjo in bedo in da stalno stremlje po lepoti, sreči in modrosti bogov, četudi ne more iz človeških meja. Preko mitične predstave, ki jo Platon vpelje, se filozofija tako dobesedno pokaže kot »hermenevtika, ki bogovom sporoča to, kar prihaja od ljudi, ljudem pa, kar prihaja od bogov«: torej ne kot čisto intelektualna zadeva, ampak kot versko delovanje. Iz nje namreč priteka Erosova sila, ki »vse povezuje«.¹⁸

242

Sporočila tega grškega izkustva filozofiranja danes ne cenimo več dovolj. Klasični svet smo popoganili s filozofijo s krščanskim nadihom. Ta se sicer zaveda lastnega dolga do velike platonsko-aristotelske spekulacije in se z veliko spoštljivostjo ozira nanjo. Boštvenost je za Platona veliko razmerje člo-

München 1985. Koristna napolila nudi delo *Einführung in die Philosophie des Mythos (Bd. 1: Antike, Mittelalter und Gegenwart (L. Brisson); Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart (C. Jamme)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 (1991). Klasično ostaja delo: W. Nestle, *Vom mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Kröner, Stuttgart 1940.

¹⁷ O Anaksimandrovem reku poroča Aristotel, *Fizika* III, 4, 203 b 6–15. Werner Jaeger poudarja, da »pred Anaksimandrom ne najdemo pojma božjega«: W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci* (1953), La Nuova Italia, Firenze 1982, str. 45.

¹⁸ Platon, *Simposion*, 202 e. (Slov. prev. A. Sovreta v: Platon: *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 94, je nekoliko različen in originalu zvestejši: »da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi«; »povezuje tostranski in onstranski svet v zaokroženo celoto«. – op. prev.).

veka. Človek je človek v razmerju do Boga; Bog je Bog za človeka. Zemljo orientira temeljna polarnost vertikalnega razmerja do neba, ki obrača ljudi k bogovom, kadar so bogovi poklicani, naj se zadržijo v razmerju, od katerega ljudje živijo. Toda sami bogovi so nesmrtniki le v oziru na smrtnike. Prvi niso drugi, to je za grško izkustvo neomajno, a hkrati niso brez drugih: »Bog se ne druží s človekom; občevanje (*homilia*) in pogovore (*dialektos*) med bogovi in ljudmi, bodisi v budnem bodisi v spečem stanju, posredujejo demoni.«¹⁹ Vse to je povsem platonsko, ampak obenem tudi mnogo bolj antično. Mar ni Hipolit zapisal temačne Heraklitove misli, da nesmrtniki žive smrt smrtnikov in smrtniki umro življenje nesmrtnikov?²⁰ Skrivnost vzajemne negacije v uvodu fragmenta se razodene v ostrem nasprotju med poloma razmerja, ki sta obenem združena in razdružena v alfa privativumu: *athanatoi, thnetoi, thnetoi, athanatoi*. »Nesmrtniki smrtniki, smrtniki nesmrtniki«: ne gre jih zamenjati, ampak obenem niti razdružiti, prav zato, ker je nebit enih za druge – bit. Hiazem jih razlikuje, kolikor jih povezuje. *Hiazem je smrt*; ta smrt pa pomeni prisvojevalno razliko, ki je za vsakega od teh pogoj življenja, čeprav v nasprotnih oblikah: eni živijo smrt drugih, drugi umirajo življenje prvih. Na ta način se termina ne enačita prav zato, ker si medsebojno pripadata. To je mogoče povedati tudi takole: vsakdo je to, kar je, vsled različnosti, ki jo izpostavlja drugemu, da ga ta negira in najde svojo negacijo v njem (prehodnost življenja in umiranja je samo ogrodtje fragmenta). Sleherni termin negira čisto samopostavitev, ki jo predlaga obratni termin, s tem pa slednjemu dopušta, da dovrši svojo nasprotnost in pride k sebi kot nasprotje drugega. Pri tem je odločilno, da nasprotovanje zaživi onkraj sleherne abstraktnosti in splošnosti, kolikor povezujoč raz-ločuje ljudi in bogove. *Polemos*, boj, ki je vsemu oče in kralj, »ene izkaže za bogove, druge za ljudi«.²¹ *Polemos* je najgloblje ime za hiazem. Vzpostavljajoč razlikovalno nasprotje, razklene očem grštva svet mnogoterih razlik in nasprotij. Temu svetu pripada na odlikovan način sam človek kot tisti, ki v primerjanju svoje biti z božjo Bogu že skorajda nudi mero njegove božje biti. Bog in človek se medsebojno premerjata v tistem prostoru, ki ga *Polemos* razpira, v tistem prostoru, s katerim ne moreta razpolagati niti človek (kot tisti, ki se mora nasprotju odzvati, da služi božji prigodi) niti Bog (kot pol tistega nasprotja, ki mu je usojeno, da lahko sploh pokliče človeka k sebi). Hiazem

¹⁹ Platon, *Simposion*, 203 a. Slov. prev., cit., str. 94.

²⁰ Heraklit, 62 DK. Navezovanje tega fragmenta na religiozno območje misterijev naj ne zreducira miselnega dometa Heraklitove trditve, češ da nam je mislec hotel le posredovati nekaj informacij o skrivnostnem pomenu verskih obredov.

²¹ Heraklit, B 53 DK. Slov. prev. *Presokratiki*, cit., str. 75, št. 27.

smrti je razodetje sile drugega, ki utemeljuje sakralnost razmerja med ljudmi in bogovi, najbrž tistega Enega, edinega *sophon*, ki se hkrati hoče in noče rekati z Zevsovim imenom; tistega Enega, ki nad vsem vlada kot večni red.²²

Platon po svoje veliko ve o tem drugem, »pri katerem je Bog božji«, kateremu torej Bog dolguje svojo božjo bit, kakor prevaja Léon Robin. Da se lahko nanaša na to božje počelo, ki je drugo od Boga kot razmejene bitnosti, se Platon poslužuje nekakšne prislovne reduplikacije bivajočnosti bivajočega. Bivajoče se prikaže kot *ontos on*, kot polno bivajoče, ne katero koli, večje ali manjše bivajoče, ampak prav kot to, izhajajoč od česar vsaka stvar pride k sebi. Spomin na ta božanski temelj dopušča filozofski misli, da si nadene krila (*dio de dikaios mone pteroutai he tou philosophou dianoina*) in se vzdigne nad vsakdanje človeške skrbi ter pride v stik s tistimi bitji, ki so bogovi, ker so sposobna, da ostanejo pripeta na temelj, ki jih vzpostavlja v njihovi božanski biti. *Existamenos de ton anthropon spodasmaton kai pros toi theioi gignomenos*: to je filozof, torej ne od sveta ločen človek, ampak človek, ki se reši življenjskih navad po svetu tavajoče množice – tak človek je v svoji navidezni blaznosti (*hos parakinon*) zopet povezan z božjim temeljem sveta (*to theion*), ki dopušča človeku, da v Bogu najde svojo mero.²³ K tej veliki misli je Platona navdihnilo to, kar je sam občutil kot sofistično subverzijo in kar je sam dovršeno in eksplicitno izpovedal edinole v *Zakonih* (čeprav prežema celotno Platonovo pojmovanje filozofije in odnosa med človekom in božjim): »Bog nam potemtakem utegne biti pravo merilo vseh stvari, in ta trditev je daleč upravičenejša kakor splošno razširjeno mnenje, da je človek merilo vseh stvari.«²⁴ Bog premerja predvsem človeškost človeka, izroča jo tisti končnosti, ki je grški duh ne sme prestopiti, če noče biti žrtev *hybris*, razdiralke smisla bistvene polaritete, kateri človek dolguje svojo bit. Čeprav ne sme iz svojih meja, ima življenje ljudi vendarle svoj zgled v življenju bogov. Kot bogovom, ki se neovirano posvečajo motrenju biti, tako tudi človeku gre za to, da bi mu bil v

244

²² Prim. Heraklit B 32 (*hen to sophon mounon...*: slov. prev. str. 73, št. 12: »samo eno je modro: razumeti misel, ki vlada vse po vsem«) in B 30 (*kosmon tonde ton auton hapanton oute tis theon oute anthropon epoiesen*: slov. prev., str. 76, št. 44: »Ta svetovni red, isti za vse, kar biva, – ni ga naredil noben bog in noben človek, ampak je zmeraj bil in je in bo: večno živi ogenj, ki se po merah vžiga in po merah ugaša«).

²³ Prim. Platon, *Faidros* 249 c–d. Za Robinov prevod prim. izvirnik: *pros hoisper theos on theios estin*. Kar pa zadeva reduplikacijo biti bivajočega, velja opozoriti, da se na mestu 247 c pokaže celo neka triplikacija, in sicer v izrazu *ousia ontos ousa* (prim. prevod L. Robin, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris 1981).

²⁴ Platon, *Zakoni*, 716 c. Slov. prev. J. Košar, Obzorja, Maribor 1982, str. 137.

mejah mogočega (*kata dynamin*) omogočen dostop do božjega, ki utemeljuje božanskost bogov in človeškost ljudi, se pravi do razmerja, ki jim razlikujoč daje biti. Kolikor je zasidrano v božjem polu relacije, kateri pripada, in kolikor je bivajoče utemeljeno v božjem, je v tem smislu *življenje človeka nemara bolj teomorfično, kot se lahko zdi življenje bogov antropomorfično*.²⁵

Vrniti se je treba k razumevanju tega, kar so romantiki in Hölderlin doumeli ne samo na ravni historične rekonstrukcije, ampak še bolj živo na ravni spekulativnega premisleka pretresljivega izkustva *odsotnosti Boga od sveta*, ki so jo začeli razglašati po razsvetljenstvu. Grškemu duhu se sprva sploh ne ponuja kak svet brez boštvenosti, ki bi ga najprej mit in nato filozofija morebiti zapolnila s pomirjujočo prisotnostjo: ta s čarom pripovedi, ona pa s kritično zavestjo in teoretično solidnostjo, ki je prvemu neznana. Tako kot mit, a s povsem svojstvenimi modalitetami in razlogi, *je filozofija izkustvo boštvenosti sveta*, odgovor na tisti poziv k biti, ki prihaja od Boga k človeku in ga naredi za končnega: ga de-finira, ga razmeji. Definicija človeškega je bistvena dejavnost božjega, od katerega človek pridobi temeljno mero svojega bivanja v svetu. Za Grka Aristotela (sholastiki bodo iz njega črpali najrazličnejše argumentacije za dokazovanje božjega obstoja) je sploh nepojmljivo tako izkustvo človeškega bivanja, ki ne bi bilo hkrati manifestacija božje polaritete, se pravi teomorfičnega značaja njegove biti. Kot je svojčas pokazal Wilamowitz v polemiki do zgolj antropološkega stika z grškim svetom, so v grštvu bogovi preprosto prisotni: »*Die Götter sind da*«. ²⁶ Ni se treba vrniti k Talesu (»svet je poln bogov«) ali Heraklitu (»tudi tu so bogovi«), saj še s Platonom in Aristotelom filozofija ne išče Boga, ampak je že pri božjem. Ob tej bližini se napaja njeno izkustvo sveta. Čudenje je razodetje božjega, ki je skrito v tem, kar je; če filozofija odgovarja njegovemu pozivu, odgovarja božanskemu poklicu. *Pathos filozofa je strastnost do božjega*. Njegovo raziskovanje pojasnjuje božjo pristojnost biti. Platonsko-aristotelaska misel o ločenosti božjega ne desakralizira sveta, marveč ustreza filozofsko občuteni nujnosti, da se primerno pre-

²⁵ G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 25.

²⁶ U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, str. 17. Besedilo se nadaljuje tako: »Priznati in razbrati to kot dejstvo je prvi pogoj za razumevanje grškega verstva in kultov.« Po našem mnenju bo ta pogoj toliko bolj izstopal, če bomo področje razmišljanja obvarovali pred nesporazumom, da gre pri Grkih za pravo »verovanje«. Grki namreč niso verovali v svoje bogove. Prim. v tem oziru ostro Heideggrovo stališče: *Heraklit* (z E. Finkom), Frankfurt a. M. 1970, str. 25. Wilamowitzovo stališče povzema W. K. C. Guthrie, *I greci e i loro dei*, il Mulino, Bologna 1987, str. 40.

misli boštveni temelj vsega. Božje se tako ločuje po tistem »nekaj«, ki ga mišljenju ponuja kot nepogrešljiv ozir stvarnosti. To je stvarnost, ki je, ker jo božje zaobjema. Ni vse v svetu božansko, ni vsa stvarnost božja, ampak svet toliko jè, kolikor je njegova prigoda boštvena, in stvarnost je toliko, kolikor je pri Bogu določena mera zanjo.

1.4. Krščanska teologija in ločitev Boga od sveta

Bog, ki je ločen od sveta in transcendirata razum, je Bog vere, je Bog judovsko-krščanskega izročila. Že sama vera je nezaslišana novost za grško kulturo. To nam izpričuje poslednji poskus grštva, da bi se ubranilo pred prvim navalom krščanskega oznanila. W. Jaeger nas spominja, da je v 2. stol. po Kr. Galen imel jude in kristjane za filozofe, saj so se ti ob etiki ukvarjali tudi s teologijo in kozmologijo. V njegovi primerjavi Mojzesove, Epikurove in Platonove kozmologije se (ne glede na ovrednotenje slednje) naizrazitejša kritika krščanstva nanaša na dejstvo, da se krščanska vednost opira na vero. Zaradi tega ozira na vero je krščanska »filozofija« nesprijemljiva za grško mentaliteto. O tem nam pričajo protikrščanske polemike Galenovih sodobnikov Celsusa in Lucianusa.²⁷ Nezdržljivost grške filozofije in svetopisemskega razodetja (Aten in Jeruzalema oziroma Akademije in Cerkve) pri kristjanih občutita in izpovesta Tertulijan in Tacijan: dominantna tendenca pa je bila, da bi se krščanstvo predstavilo kot dedič grške modrosti. To stališče je zagovarjal Justinus. Podprl ga je s poudarjanjem konstitutivnega zanimanja filozofije za božje: izhajajoč iz te postavke, si lahko krščanska teologija prisvaja grško misel. Bog Justinove vere pa je vendarle nekaj različnega od tistega božjega, ki ga izkušai velika grška spekulacija s Platonom in Aristotelom. Tudi v okviru tega izkustva sicer poznamo take poteze, ki prikazujejo božje kot neko ločeno bitnost in ki jih bo razvoj krščanske refleksije razbiral in prevedel tako, da bodo močno odstopale od svojega izvirnega smisla. Ni dvoma, da Plotinova spekulacija na primer v marsičem zaznamuje izrazit teološki obrat glede na prejšnjo grško filozofijo.²⁸ Čeprav se s Plotinom uveljavlja nov način motrenja Boga kot temelja sveta, ki dopušča duši, da izstopi iz sveta in ga odmisli, v Plotinovi misli vsekakor še

246

²⁷ W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), La Nuova Italia, Firenze 1977, str. 42–47.

²⁸ O Plotinovem obratu sicer kratko, a jasno razpravlja P. L. Donini, *Gli dei e il Dio*, cit. str. 309–310. Glede Plotinovega položaja v okviru zatona antičnega sveta prim. H.-C. Puech, *Posizione spirituale e significato di Plotino* (1938) v: *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985, str. 85–111; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995, 2. del, 8.–9. poglavje.

vedno živi grško izkustvo prisotnosti božjega v stvarnosti. »O bogu ne pravimo, da je tukaj in da ni tam«, zanj velja to, kar se pravi »o vseh bogovih: prisotni so vsepovsod«. Eno je torej »ločeno«, a »prisotno«. Odločilno pa je, da ne pozna osame: »Eno ne more samevati – tedaj bi vse ostalo zakrito (...), nobenega bivajočega bi ne bilo, če bi Eno ostajalo mirno v sebi, niti bi ne bilo mnogoterosti biti, ki jo to Eno proizvaja.«²⁹ Čeprav ločeno, Eno ni absolutno; spekulacijski napor sholastike za razločevanje biblijskega stvarjenja od Plotinovih emanacij bodo začrtali dokončno ločilno brazdo med dvema svetovoma in dvema nezdružljivima načinoma pojmovanja božjega.

Bog vere je namreč Bog stvarjenja, Bog zaveze; ne moremo ga prevesti v kategorije grške »filozofske teologije« (če se izrazimo kot Wilhelm Weischedel), ne da bi jih s tem nasilno sprevrgli in izrili iz njihovega humusa. Vodnik krščanske teologije je *Exodus 3, 14*, le prej kot Platonov *Timajos* ali Aristotelova *Metafizika Lambda*.³⁰ To je praveca temeljna beseda teološke refleksije. Od patristov in Avgušтина do Tomaža in Ockhama narekuje takšen svetozor, ki božje popolnoma razreši od sveta, ko določi, da je vsako od njega različno in zato stvarjeno razmerje odvisno od njegove svobodne volje in stavriteljske sile. Bog se tako reši sveta in se dokončno uveljavi kot *ab-solutus*. Plotinovo pojmovanje Enege je neznansko oddaljeno od takega naziranja. *Bog je gospod*

247

²⁹ Plotin, *Eneade*, VI, 5, 4; VI, 4, 3; IV, 8, 6. Prim. k našim trditvam W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, II Band, § 14, Wissenschaftliche Gesellschaft, Darmstadt 1983. Da bi ločili Plotinovo transcendenco od krščanske, avtor predlaga, naj *epekeina* prevedemo kot *das Darüberhinaus*: Bog ni to, kar je onkraj vsega, ni v drugi metafizični regiji biti, ampak je to, kar moramo premisliti »onkraj vsega«, *ultra omnia*, kot se izraža Dionizij Areopagit, *Mystica Theologica* § 3. Iz tega preseva veliki motiv, ki se je nato v ontoteologiji izgubil (že z Aristotelom; Platonova teologija je v tem dvoumnejša): temelj sveta je onkraj sveta kot celokupnosti bivajočega v tem smislu, da ni več neko bivajoče, niti najvišje bivajoče. S tem se torej ne zariše *višja dimenzija bivajočega*, kakršno si bo domislila krščanska onto-teologija: »ultra« je mišljen kot *ne-bivajoče onkraj bivajočega*.

³⁰ Prim. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), Morcelliana, Brescia 1947–1983; W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo* (1972), il Mulino, Bologna 1987 (zlasti prvo študijo: '*Deus est esse, esse est Deus*'). Il problema ontoteologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonico). Pierre Hadot je opozoril na dejstvo, da že poznogrška misel (baje Porfirij) določi bit Boga kot čisto aktualnost ali aktivnost (*auto to energein katharon*). S tem je skušal zmanjšati popolno neodvisnost pojmovanja *actus essendi* od besedila *Eksodus*, kakršno je zagovarjal Gilson (P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme*, v: *Dieu et l'être*, Paris 1978, str. 63). Hadot pa iz svojega neoplatonskega izhodišča ne more opravičiti destva, da to pojmovanje dopušča izgrajitev metafizike *creatio ex nihilo*, ki jo bomo poglobili kasneje z ozirrom na nekatere Gilsonove ideje, s katerimi se v tem primeru prepričano, četudi ne docela strinjamo.

biti, ker »je« bit. Z razodetjem imena, ki mu najbolj pritiče – *Qui est* – razodene obenem svojo transcenco glede na svet in svoje osebno razpolaganje z njim.

To ni samo Tomaževo mnenje, se pravi nazor aristotelovske smernice srednjeveške teologije, temveč tudi Bonaventurovo prepričanje, se pravi pogled platonsko-avguštinske smeri teološke misli: »Imeni tisti, ki je (*Qui est*), in Jaz sem, ki sem (*Ego sum qui sum*), sta pravzaprav imeni bistva; sta nekakšna besedna opisa, ki pomenita bitnost (*entitas*) v svoji neomejeni popolnosti in absolutnosti (*in omnimoda perfectione et absolute*); zato sta lastno ime božjega bistva.«³¹ Že v 4. stoletju se začnejo očitno pojavljati oblike tiste znamenite »metafizike Eksodusa«, ki jo bo sholastika le predelala na podlagi napotil cerkvenih očetov.³² »Ne umeva se druga lastnost, ki bi Bogu bolj pristojala nego bit«: v tem najvišjem primeru je bit namreč že *proprium* nekega bivajočega brez konca in začetka. Hilarij Poitierski tako razbira samoizpričevanje »Boga stvarnika« v knjigah judovskega razodetja. To mu pomeni odločilno razsvetljenje.³³ Moč bi bilo pokazati, kako se z njim strinjata vsaj še Gregorij Nacijanski in Gregorij Nisejski. Prvi nam je zapustil naliko »morja bistva«, *pelagos tes ousias*, ki jo bo Janez Damascen posredoval do sv. Tomaža in še čez. »Bog namreč zbere bit (*to einai*) kot neko celoto, ki ni imela začetka in ne bo imela konca, kot neko morje bistva, neskončno in neomejeno, prek vsakega pojma časa in narave.«³⁴ Očetje in poznejši teologi torej ne prebirajo judovskega razodetja le v grščini in prevodu sedemdesetih, ampak tudi v grško navdihnjeni interpretaciji Filona Aleksandrijskega.³⁵ Prevod judovstva v grško misel pa implicira asimilacijo ideje, ki je grško kulturno izročilo ne pozna: ideje stvarnika in gospoda biti, ki zadobi svojo popolno formulacijo v Tomaževi metafiziki *actusa essendi*.³⁶ K preobrazbi grškega pojmovanja Boga vodijo

248

³¹ Bonaventura, *In Sent.*, I, 2, dub. 4; za Akvinskega glej *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

³² Izraz »metafizika Eksodusa« vpelje Gilson, ki vsekakor priznava, da te metafizike ni moč najti v sami Mojzesovi knjigi (E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79).

³³ Hilarij iz Poitiersa, *De Trinitate*, i, 5; Patr. lat. t. X, col. 28; prim. E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79.

³⁴ Gregorij Nacianški, *Oratio* 45, 3; Patr. gr. 36, 625 C. Za Janeza Damascena glej *De fide orthodoxa*, I, 9; Patr. gr. 94, 936 B; glede navedka pri sv. Tomažu prim. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11; za vse to W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, cit., str. 18–22.

³⁵ O pomenu tega pisca prim. A. Maddalene, *Filone Alessandrino*, Mursia, Milano 1970; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

³⁶ Sporno je vprašanje po pomenu pojma stvarjenja v sami svetopisemski pripovedi. Zagotovo je bil sam pojem čedalje vplivnejši, dokler ni zadobil nekakšne definicije v II. knjigi *Makabejcev* 7, 28. Na tej podlagi Gilson tako trdi v celem nizu zanimivih opomb, da »so krščanski filozofi le filozofski

tudi tisti vidiki razodetja, ki iz Boga naredijo osebo v eminentnem smislu, pravzaprav trojnost osebe: to je narek dogmatične definicije, ki si jo je med tem izbrala Cerkev. Sv. Tomaž dobro ve, da sveto pismo nikdar ne pravi, da je Bog oseba, pa vendarle meni, da se ta izraz vsekakor izreka na mnogo načinov. Primeren je za označevanje tistega, ki je na sebi najvišje bivajoče (*maxime per se ens*) in zaradi te svoje absolutnosti vse razume in dojema (*perfectissime intelligens*).³⁷ Sámó prevajanje je tvegano, toda tveganja se zaveda; zahteva ga nujnost povezave in skupnega izraza, ki bi zaobjel poteze transcendence in poteze sestva, s katerimi se Bog razodeva v svetem pismu. Sveto pismo namreč ne pozna nekega čistega nevtralnega počela, ki bi bilo v izvoru stvari in Izraelove zgodovine; označi ga namreč kot »Ti« v prošnji, kot »On« v pripovedi, pusti pa ga tudi spregovoriti v kraljevskem »Jazu«. »Jaz sem Bog, in drug nobeden, pravi Bog, in nihče mi ni enak; ki oznanjam od začetka konec in od davnine, kar se še ni zgodilo; ki pravim: moj sklep se uresniči, vse, kar mi je po volji, spolnim«. Oseba torej, a še več kot oseba: če je namreč o posebljenih bitjih mogoče govoriti na ravni stvarjenja, bo treba Boga označiti kot osebo *excellentiore modo*, še bolj ga je treba povzdigniti – premisliti in počastiti bo treba njegovo kraljevsko transcendenco, njegovo neskončno moč, postavitve Boga kot izvora brez izvora na začetku vsega, kar je. »Jaz sem prvi in sem poslednji. Moja roka je utemeljila zemljo in moja desna roka je razpela nebo. Jaz ju kličem, da stojita skupaj«. ³⁸

Bog, ki daje biti, Bog, ki zapoveduje in poveljuje, Bog, ki kliče k zborovanju vse predenj razlite kozmične sile, ni Bog iz tega sveta. Ta Bog lahko svet tudi sestavi in razstavi, če se mu pač tako vzljubi, z njim popolnoma razpolaga, ker mu ne pripada, saj mu kraljuje od drugod, iz drugega kraja, ki pravzaprav ni

predelali neko versko danost, katere interpretacija je bila že določena mnogo poprej«. Gilson tudi opazuje, da je ta pojem grški misli povsem tuj: pri Filonu Aleksandrijskem (ki globoko občuti Platonov vpliv) ni moč nikdar najti ideje *creatio ex nihilo*. Grška mentaliteta s tem že grozi, da zapelje hebrejskega teologa, in mu ne dopušča, da bi uveljavil svoje izvirno pojmovanje na ravni onto-teologije. Le preko krščanske misli bo hebrejskemu verskemu izročilu – meni Gilson – obrodil filozofski sad »metafizike Eksodusa« (E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 103–105).

³⁷ Tomaž, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 1. um.

³⁸ *Izaija*, 46, 10 in 48, 12–13. »Metafiziko Eksodusa« je v njenih spekulativnih vidikih Carlo Arata interpretiral kot ego-teološki obrat, zlasti v delih *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1977, LXIX, str. 581–609 in *La Metafisica della Prima Persona (Ego Sum Qui Sum)*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1989, LXXXI, str. 181–200. Na široko sem o tem razpravljal v: M. Ruggenini, *Dire 'Io'. Dio e l'altro, l'esistenza e la persona*, v: *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di C. Arata*, Brigati, Genova 1996, str. 176–204.

kraj, ampak brezno njegove transcendece. To je teološki obrat, ki povsem zaobrne grški kozmos; z njim postane Bog popolno opravičilo za svet, ne samo za njegov red, ampak tudi za njegovo bit. To popolno odgovornost lahko prevzame samo bitje, ki ni iz tega sveta in ni solidarno ali kompromitirano z njim, kolikor bi si tega samo ne želelo in se za to odločilo. Absolutni Bog, Bog, ki od nedostopnega onstranstva odloča o svetu, o njegovem začetku, koncu, o vsakem razmerju z njim, je akozmični Bog. Da bi ga lahko mislila, je bila teologija, ki je s poznogrškim posluhom sprejela razodetje Boga kot bitja, živečega na sebi in po sebi, bila prisiljena ovekovečiti najradikalnejšo preobrazbo grškega pojmovanja biti in grškega teološkega principa. Kot smo že povedali, se v trenutku najzrelejše sholastike z Akvinskim »metafizika Eksodusa« prevesi v metafiziko *actus essendi*. Grška *energeia* izzveni v teološki krščanski latinščini kot *actualitas*, zato pa izgubi svojo pojavnostno poanto in pridobi aktivno valenco v smislu proizvajanja. To je korak, ki omogoča izdelavo metafizike stvarniškega bitja. V tem okviru, kot učinkovito namigne Heidegger, *ergon* ni več bivajoče, dovršeno v razklenjenosti prisotnega, saj je postal »*opus iz operari, factum iz facere, actus iz agere*«. ³⁹ V tem prevodu res epohalnega dometa se dovrši vzročnostno pojmovanje biti, ki vzpostavlja oblast dejavnega vzroka, odgovarja na spodbude in zahteve vere v stvarjenje. V svojih predavanjih o duhu srednjeveške filozofije (*L'esprit de la philosophie médiévale*) je Gilson nazorno nakazal povezavo med bitjo kot aktusom in vzročnostnim pojmovanjem biti: ker je bit stvari akt bivanja (Tomaž: *ens dicitur ab actu essendi*), lahko iz prvega akta, v katerem stvar obstoji kot bitnost, sledi le drugi akt vzročnostne operacije. ⁴⁰

250

Kolikor je bivajoče v aktu, mu pripada učinkovanje: s tem nočemo preprosto ponavljati znanega tomističnega principa, da je za delovanje potrebno biti v aktu, ampak ga razbrati tako, da bi lahko razumeli mišljenje metafizike *actusa essendi*: vesolje je nekakšna ogromna *fabrica*, neskončna zveza vzrokov in učinkov, ki ji načeluje stalno prisoten stvarnik kot vzrok biti. »Bog je v vseh stvareh (...) kot dejavnik je prisoten v tem, na kar deluje (...). Dokler ima stvar bit, je nujno, da jo Bog podpira, v skladu z načinom, na katerega bit ima«.

³⁹ To je nam še nekoliko neznani Heidegger iz dela *Nietzsche*, II, Neske, Pfullingen 1961, str. 412. Treba bi bilo upoštevati tudi študije Johanna Lohmanna: *Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache*, Lexis III, 1, 1952, str. 5–49 in delo *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Duncker & Humblot, Berlin 1965.

⁴⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1: »*esse est actualitas omnis rei*«; a.3, a. 4, ad 2. um; E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 116.

Bog, prvo počelo, vliva bit v vsako bivajoče: ta bit pa pomeni aktualnost, dejstvenost (*ipsum esse est actualitas omnium rerum*), se pravi sposobnost učinkovanja,⁴¹ saj vsako bivajoče deluje, kolikor je v aktu. Pod povsem negrško oblastjo dejavnega vzroka, se pravi na podlagi iz vere izhajajočega impulza, da se misli Boga kot stvarnika, je sholastična teologija v vzročnostno-produkcijskem smislu preobrazila grško pojmovanje biti. Četudi je od Aristotela podedovala nauk o četvernem vzroku, ga je radikalno pre-mislila z ožarjenjem vere v proizvodjalno moč Boga, ki je spremenil žitje narave v nekakšno strnjeno vzročnostno zvezo. Slednji prej poveljuje princip učinkovitosti kot pa oblikovalna sila forme nad tvarjo in gibalna sila finalnosti. Narava ni več v gibanju k negibnemu božjemu, k božjemu, ki je od nje ločeno, kolikor ga ne sestavljata oblika in tvar, hkrati pa nerazdružljivo povezano s tem, kar se nanj nujno ozira in iz česar se bistveno ponuja pogledu. Za Aristotela, ki je zasadil kali ločitve in pripravlja možnost dojetanja finalnega vzroka kot »nadnaravnega« vzroka, narava ostaja razklenjenost božjega, ki se v njej pokaže (ločeni, negibni, nujno večni vzroki, so *aitia tois phanerois ton theion*, vzroki javljanja boštvenosti, kot smo že opomnili).⁴² »Vsa bitja imajo namreč po naravi nekaj božjega,«⁴³ kar pomeni, da božje še ni tako transcendentno, da bi naravi snelo vso svetost, kajti ni tako samostojno, da bi prekinilo povezavo z bitjo.

Od tod izhaja sholastična nezaupljivost do Aristotelovega Boga, ki se je pojavila tudi po Tomažu in v nekem smislu zoper njega. Ta Bog je pač mišljen preveč »fizično«, samo kot vzrok gibanja in zato v bistvu še v obzorju *physis*. Duns Scotus je do fizično-kozmoških dokazov o bivanju Boga, vštevši tistega, ki izhaja iz gibanja (ta je za Tomaža *prima in manifestior via*), zelo hladen.⁴⁴ Njegovo ostroumno vprašanje se glasi: »Kako bi mogel fizik dokazati, da je neko gibalo prvo, ne da bi s tem bil že bolj metafizik, ki ga pač dokazuje kot prvega, kot pa fizik, ki ga dokazuje kot gibalo?«⁴⁵ Za frančiškanskega teologa Aristotelov Bog ni metafizičen, ker še ni stvarnik; tak lahko postane, le če se Boga misli na osnovi tistega pojmovanja biti, ki priznava za svoje temeljne

⁴¹ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1; q. 4, a. 1, ad 3. um.

⁴² Aristoteles, *Met.*, VI, 1, 1026 a 18; prim. *Fizika*, II, 4, 196 a 33; *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 1. Za krščansko pojmovanje »nadnaravnega« prim. Gilsonova pojasnila: za Aristotela je vsaka naravna stvarnost sestavljena iz tvari in oblike, zato je nadnaravna vsaka ločena (nematerialna) substanca. Krščanska teologija pa se ne zadovolji z nematerialnostjo in zahteva tudi enostavnost, se pravi razdruženost bistva in bivanja (E. Gilson, *Lo spirito... cit.*, str. 78).

⁴³ Aristoteles, *Eth. Nic.*, VII, 13, 1153 b 32.

⁴⁴ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3: *Utrum Deus sit*.

⁴⁵ Duns Scotus, *In Metaph.*, lib. VI q. 4; prim. E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 109.

lastnosti vzročnost in proizvajalnost. To pa pomeni: Boga je treba v bistvenem oziru misliti kot dejavni vzrok. V takem naziranju dosledno nastopa tudi protagonizem stvariteljske volje, ki je vzrok za še večjo kontingenco učinkov suverene božje proizvajalnosti. Tomaž si ne upa tako visoko, saj se zaustavi pri bolj uravnoteženi razrešitvi problema odnosa med umom in voljo v Bogu, čeprav tudi sam dobro ve, kako mora predelati Aristotelovo prvo gibalno in ga spremeniti v prvi vzrok, ne samo gibanja, ampak tudi bivanja stvari: »Ker vidimo, da množstvo bivajočega prihaja k bivanju po gibanju neba, in ker je Bog bil dokazan kot prvo gibalno v tem redu gibanj, je nujno, da je Bog vzrok gibanja vsega tega bivajočega.«⁴⁶

Redukcija narave na proizvod božje vsemogočnosti je to, kar najjasneje izraža nezapolnjivo razdaljo med krščansko in grško mislijo, je razlog, da kljub razglašanju njune spekulativne nepretgranosti ti dve misli pripadata dvema medsebojno neprevedljivima – četudi povezanima – svetovoma. Bistveni korak v to redukcijo sicer nedvomno predpostavlja Platonov in Aristotelov metafizični razkorak od modrosti začetja, ki je omogočil dojemanje narave kot področja bivajočega (področja spreminjanja), vendar hkrati sega do tiste točke, ki je, izhajajoč iz svojih postavk, Platon in Aristotel nikakor ne moreta doseči: naravo postavlja na popolno razpolago stvariteljske odločitve Boga.⁴⁷ S tem je

252

⁴⁶ Tomaž Akvinski, *Compendium Theologiae*, cap. LXVIII. Pri svojem zagovoru krščanskega značaja srednjeveške filozofije Gilson vztraja pri negrškem pomenu dejavnega vzroka (»v razliki med gibalnima vzrokoma« – mišljena sta Aristotelov in Tomažev – »je vsa razlika, ki ločuje finalni vzrok od dejavnega«) in pri nedomačnosti koncepta stvarjenja v platonsko-aristotelški misli. Četudi se sklicuje na Aristotelovo argumentacijo, ima Tomaževo dokazovanje božjega bivanja »neki pomen, ki ne pripada Aristotelovim argumentacijam, in ki jim ga grški filozof ni nikdar dosodil«. Prav zato, »ker je v primeru Boga dejavni vzrok isto kot stvarniški« je Tomažev postopek Aristotelu povsem tuj, pa čeprav se srednjeveški mislec sklicuje na avtoriteto *Philosophusa* (s tem lahko tudi obrazložimo nezaupljivost avguštincev, trdi Gilson). Za vse to prim. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 35–96 in 108.

⁴⁷ Platonov nauk o posnemanju (*Država*, X) ločuje območje naravnega (*en tei physei*) od proizvodjanja v tehničnem ali umetniško-upodobitvenem smislu, ki predstavljata različni in podrejeni stopnji posnemanja. »Zakaj ideje na sebi vsekakor ne izdela umetnik« (596 b). Na ravni ideje lahko mislimo samo na naravno proizvodjanje kot božje proizvodjanje. Tudi ko vpelje pojem *phytourgos* (537 d), Platon očitno ne misli na stvarnika, ampak samo na definicijo neke ontološke ravni, glede na katero je vsako delovanje v tehničnem smislu le izpeljano (imitativno). Prim. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 43–44; H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschiede der Idee des schöpferischen Menschen* (1957), v: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981. Sam Aristotelov rek »umetnost posnema naravo« (*Fizika*, II, 2, 134 a 21; *Met.*, IV, 3, 381 b 3–7) postavlja prvo v območje druge: počelo stvarjenja pa zaznamuje nasproten pojav.

narava premeščena na območje transcendentne *poiesis*, namesto da bi sama predstavljala odstiranje sleherne *poiesis* in njenega nasprotja – *techne* – ki se ji v mišljenju grštva toliko zoperstavlja, kolikor jo nasploh tudi posnema. Za krščansko teologijo pa je narava predvsem proizvod, tovarna ali torišče neomejenega delovanja: kot najvišji stvarnik ga vodi *Trinitas fabricatrix*, ki je deležna Bonaventurovega čaščenja.⁴⁸ Metafizične postavke novoveškega mehanicističnega pojmovanja vesolja, v katerem bo Bog postal odvečen, imajo torej teološki značaj. Hobbesov *Leviathan* se začinja s čudovitim rekrom: »Narava je umetnost, s katero je Bog stvaril svet in mu vlada.« Grštvo je zaobrnjeno v trenutku, ko se narava povsem odvede v območje umetnosti, se pravi v območje božje neskončne proizvodjalne vzročnosti. S tem postane narava v svojem temelju tehnika; ni več prostora za grško čudenje pred človeškim proizvodjalnim delovanjem, pred *techne*, ki je nekoč nastopila v njej. Vse postane proizvod, ki ga kot učinek stvariteljske volje proizvede Bog, prvi vzrok. Vse – vsa narava kot veriga vzrokov, ki jih postavi v gibanje najvišja, božja delotvornost – ostaja dolžnik temu vzroku svojega bivanja. S počelom stvarjenja se je namreč narava preobrazila v božjo tovarno ter se razpela nad novim in v zahodno misel prvič vpeljanim smislom ničā.

Tu bi poskusil nakazati nekaj začasnih zaključkov. Prvi bo zadeval prav *novost teološko-krščanskega ničā*, ki dopušča veri, da najodločneje stopa na pot premisleka popolne odvisnosti sveta in *ab-solutne* transcendence Boga. Tisti nič, iz katerega izhaja bivajoče, je za grško miselnost čisti manko oblike (determinacijska ničnost potence do akta); verska intransigenca pa zahteva od teologa, naj izpriča, kako Bog popolno razpolaga s svetom, in naj sploh odpravi vse, kar bi lahko posredno ali neposredno omejilo božjo oblast. Ob uničenju malikov in vsakega posredništva, ki ga ni vzpostavil sam Bog, likvidacija predpostavljene stvari teologiji omogoča, da premisli korenitost judovskega monoteizma do skrajnih posledic. Božja zahteva po edini in izključni suverenosti se prevede v odstranitev vsake predpostavke stvariteljskega dejanja: »*Cum creatio non sit ex aliquo presupposito est ex non ente quod est nihil*«; stvarjenje postavi v igro valenco ničā, v kateri se prvič odstira možnost mišljenja popolne proizvedljivosti bivajočega.⁴⁹ Ta valenca kot taka ni grška. Na

⁴⁸ »Vse naravne stvarnosti proizvede božja umetnost, zato so nekako proizvodi (*arteficiata*) samega Boga«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 91 a. 3. Bonaventurov vzpon od čutnega sveta se končuje pri »Bogu, najvišjem Stvarniku« (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 9).

⁴⁹ »Ker pa stvarjenje ne zahteva nikakršne predpostavke, nastane iz nebivajočega, ki je nič«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1; »emanacija biti«, *Summa Theologiae*, a. 5.

podlagi vpeljave ničā kot popolne odsotnosti biti se Bog reši sveta, svet pa ostane brez Boga. Toda s takšno absolutnostjo je Bog svetu na razpolago kot tisto opravičilo, ki bi sicer manjkala. Logika razrešitve (Boga od sveta in obratno) pripravlja elemente razmerja pripadnosti, ki se najprej vzpostavi kot božja oblast nad svetom, nato pa Boga zaobrne v oporo, na katero se naslanja svet.

Drugi začasni zaključek – tudi tega bo treba še nadalje razčleniti, tako kot prejšnjega – zadeva *problem onto-teo-logije*. Če slednja zaznamuje vsaj v svoji eksplicirani obliki opravičenje biti, izhajajoč iz nekega počela kot odgovor na zahtevo po obrazložitvi biti, tudi sama predstavlja neko eminentno krščansko »usodo«. Platonovo sklicevanje na *ontos on*, na tako bivajoče, ki je popolno bivajoče, ali Aristotelova kozmologija *proton kinoun akineton*, še zlasti pa Plotinove spekulacije o Enem naj bi sicer že krenili v to smer. Ti uvidi pa se vendar še ne osvobodijo povsem značilnih grških dvoumnosti in trenj niti v Plotinovem primeru. Le krščanska teologija bo na mah pretrgala vez z vsem tem s pomočjo »metafizike Eksodusa«, to je umevanja božjega, ki se »sproži« kot odgovor na spodbude svetega besedila. Da je to besedilo moč nasploh sprejemati tudi drugače in da to vodi teologijo v druge smeri, je možnost, ki jo mora vera še premisliti, še zlasti, če občuti izčrpanost svoje metafizične usode. Dejstvo, ki ga gre še nadalje premišljevat, pa je rojstvo metafizike in onto-teologije na temelju srečanja z grškim izkustvom, ki je začelo pojemati ob mogočnem vzponu in uveljavitvi krščanskega oznanila. To je sotočje, iz katerega je nastal Zahod; grški vzorec ni zadostoval za udejanjitev nekaterih neizraženih potencialov, ki jih je nosil v sebi, temveč ga je moralo oploditi nekaj takega, kar je glede na grške postavke prišlo povsem nepričakovano. Privolitev v sporočilo judovsko-krščanske vere je zahtevala presaditev teh potencialov v čisto drugačen humus, ki bi dovoljeval njihovo asimilacijo. Proizvod te epohalne operacije je *Bog brez sveta iz sholastične teologije*, ki mu pripisujemo metafizično odgovornost *za svet brez Boga*. Pola tega razmerja, svet in Bog, se zdaj medsebojno ne zahtevata, kot se je godilo s smrtniki in nesmrtniki v grškem izkustvu, marveč sta povezana v nekem neravnotežju, ki se slednjič prevesi na tisto stran, ki lahko ostane sama tudi brez druge, brez tiste, ki ji dolguje biti. Bog vsekakor le toliko ostaja prisoten v svetu kot vzrok, kolikor mu to dopušča njegova temeljna absolutnost.

Znano je, da bo osnovna skrb teologij suverenosti božje volje in absolutnosti božje moči (Skotus in Ockham) obvarovanje božje transcendence pred sleher-

nim prevratniškim kompromisom s svetom. V tej skrbi bodo takšne teologije do kraja premislile vzajemno tujost Boga in sveta, tisto tujstvo, ki nastopi, ko njuno razmerje postane razmerje totalne vzročnosti – vzročnosti v biti – z izhodiščem v prvem in stekališčem v drugem. Med navedeno Tomaževo trditvijo o prisotnosti Boga kot dejavnika v vseh stvareh in priznavanjem nedostopne ontološke oddaljenosti Boga ni protislovja. Torej temeljnega protislovja ni niti med Tomažem in Ockhamom, ki svoj dokaz o bivanju Boga izpelje na osnovi pojma o prvem ohranjevalcu vesolja. Teološki absolutizem, ki na spekulativni ravni hrepeni po čaščenju božje suverene svobode (in zato najprej s Skotusom razglasi, da so ideje podrejene – da ne rečemo stvarjene po – božji volji, nato pa se z Ockhamom preprosto znebi same sponse, ki bi jo lahko te ideje vendarle še predstavljale), je neizprosno prav spričo dojemanja transcendence kot vzročnostne vsemogočnosti. Namera je sicer pobožna: odplačati težko hipoteko, ki jo krščanska teologija še ima pri grški filozofiji (veliki nasprotnik skotizma in ockhamizma je arabsko-grški necesitarizem z Averoosom in Aviceno na čelu). Gilson je zabeležil, da se »Bog, na katerega se sklicujejo, Jahve, ne pokorava ničemur, niti idejam.«⁵⁰ Svet, ki je pripet na čisto vsemogočnost božje volje, dejansko ne nudi več obvezujoče naravne ureditve; popolnoma je na voljo neposrednemu nastopu njegovega stvarnika in gospoda. To še ne izključuje, da bi sestav narave še jamčil kako temeljno zanesljivost *stante Dei generali influentia et non facto miraculo*, kot se bo izrazil Jean de Mirecourt. Toda preprečiti ne more čudežnega božjega nastopa, ki lahko v naši duši proizvede katero koli občutek, tudi če je njemu pripadajoči predmet odsoten.⁵¹

Teologija, ki se poslužuje teh argumentacij *de potentia Dei absoluta* (na primer Ockham in njegovi učenci v navezavi na Piera Damianija in njegovo obrambo božje vsemogočnosti pred napadi dialektikov), toliko povzdigne Boga nad svet, da njegova prisotnost postane že zastrašujoča, njegova odsotnost pa postane pomirjevalna. Prva lahko sprevrne vsak red, druga pa dopušča zaupanje v naravni tok stvari. Spekulacija o suverenosti stvariteljskega počela se torej paradoksalno izide v sledeči misli: človek lahko zaupa v svet, ki ga je Bog osnoval, tako da poskuša v njem primerno organizirati svoje izkustvo, kolikor se Bog zadržuje v daljavi. Absolutna moč stvarnika postane hrbtna stran božje oddaljenosti. Bog, ki lahko kdar koli zaobrne tisti red sveta, ki ga je sam

⁵⁰ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris 1952, str. 65.

⁵¹ Glej E. Gilson, *Le mouvement ockhamiste*, v: *La philosophie ...*, cit., str. 656–686.

zaukazal, zagotovo ni Bog bližine, čeprav si nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje delo. Ta Bog se ni naselil v ta svet; svet mu pravzaprav v temelju ostaja tuj, kot nekaj, česar ne potrebuje in česar sploh ne more potrebovati. Tudi sam svet, od Boga neskončno oddaljen, zdaj že ne potrebuje več božjega nastopanja ali izrednega znamenja božje prisotnosti: zadovolji se z delovanjem po meri 'splošnega', nečudežnega ozira božje skrbi, ki opredeljuje božjo odsotnost. *Bog brez sveta*, ki je mišljen tako, da je kot najvišje bivajoče in najvišji vzrok obrazložil svet, je zato *stvaril svet brez Boga*. Ontoteologija je po eni strani najizrazitejša postavitev sveta pod vprašaj. Vera in misel, ki v Bogu najdeta razlog za vse, v svetu ne moreta najti njegovega temelja. Bog je za vero prva gotovost, je samorazlog (Spinoza bo rekel *causa sui*): za svet pa je treba iskati neko opravičilo, ki ga je moč najti le v Bogu. Če je za Aristotela poskus dokazovanja vreden že kar smeha,⁵² bo Jean de Mirecourt nasprotno trdil, da »ni očitno in niti ne izhaja iz vere, da bi Bog ne mogel storiti, da sveta ne bi nikdar bilo«. Tujstva med najvišjim vzrokom in stvarjenim učinkom ni mogoče ponazoriti bolj dramatično. In če vernik sprašuje vero, naj razreši aporijo (tezo cistercijskega misleca je verska oblast obsodila), vsekakor prav ta aporija jasno izreka spekulativno usodo ontoteologije. Usodo, ki se dovrši v nekem drugem smislu in v paradoksalnem spletu posledic vpraševanja: v *mundanizaciji sveta*. Odsotnost Boga-vzroka, proizvajalca učinkov, ki ničesar ne dodajajo njegovi bitni polnosti, prvič nudi svetu možnost, da ni drugo kot svet, kot svet v laičnem, sekulariziranem smislu novoveškosti. Antični kozmos, ki so ga naseljevali tudi bogovi, ni bil samó svet. Samó svet postane to stvarjeno vesolje, ločeno od Boga v svoji nepremostljivi končnosti, torej zapuščeno od boštva, ki se ne pušča zajeti v njem.⁵³

256

⁵² Aristoteles, *Fizika*, II, 1, 193 a 4.

⁵³ Najnovejša teološka misel postavlja pod vprašaj samo možnost, da je ta *teološki absolutizem*, ki oddalji Boga od sveta, sploh združljiv s *teologijo inkarnacije*, ključnim jedrom krščanske vere. Ker se bomo k vprašanju še vrnili, naj zaenkrat pripomnimo le to, da se Skotus – kakor poudarja H. Blumenberg – dotakne celo reinterpretacije reka »*propter nos homines (...) homo factus est*«, ki se nanaša na utelešenje Besede, in ga preobrazi v »*propter seipsum*« na podlagi nauka o absolutni predeterminaciji Kristusa. Teološki absolutizem si prizadeva, da bi Sv. Trojico obvaroval od sleherne sledi odvisnosti ali neopravičljivega kompromisa s človeškim. Glej H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, str. 204. Ta mislec v okviru svoje zahteve po *Legimität der Neuzeit* po mojem mnenju ne dojame razlogov za ločitev Boga od sveta, saj v tem ugleda le poznosholastično prevzemanje grškega modela samozadostnosti Boga. Na prejšnjih straneh pa smo pokazali, da bi ta model ne mogel sam privedi Boga izven sveta, čeprav bi se uveljavil v celoti.

1.5. Vera in metafizika. Od neskončne moči Boga do neskončne uveljavitve nad-človeka

Vera v Stvarnika kot najvišjega vzroka bivajočega je premestila zemljo na metafizično raven neomejene proizvodljivosti in jo prepustila človeku. Proizvedljivost sicer ostaja privilegij absolutne božje moči. Človek, ki je po biblijski pripovedi »podoba Boga«, je poklican, da si podredi zemljo. Spremenjen je v proizvajalca učinkov po naravnem redu vzrokov, kolikor mu to omogoča njegova iznajdljivost. S tem se že pripravlja možnost osvoboditve človeka od zapisanosti delu kot svetopisemski kazni, prisluženi zaradi Adamovega greha. Človek je kot bitje postavljen v red vzročnosti in je poklican, da v popolni avtonomiji nadaljuje stvarjenje, to je proizvajanje zemlje kot dejstvenosti. Bog človeka opazuje iz neskončne daljave in ga nagovarja, naj si prevzame polno odgovornost za svojo vzročnostno učinkovitost. Zahodni, zdaj ne več grški, ampak pokristjanjeni človek stopa po tej poti prevladanja svojega položaja stvarjenega bitja proti novoveški dostojanstveni podobi proizvajalca lastne zgodovine. Pot novoveškosti se namreč odpre in postane prehodna po (krščansko-srednjeveški) ontoteološki spremembi razmerja človek-Bog. Ta ontoteološka sprememba je bila omogočena s povzdignitvijo razmerja med človekom in Bogom na raven nadnaravnega odnosa in s posledično destrukcijo njegovega preprostega svetnega značaja. S krščansko metafiziko odnos človek-Bog prestopi meje sveta, tako glede na izvor kot na cilj, zato pa je človek v svetu zmeraj bolj sam in čuti potrebo, da bi poskrbel za lastno samoto. Srečanje z Bogom na potih sveta čedalje bolj posredujejo vzročnostne in učinkovalne zveze, ki jih je zastavil sam Bog. Z oddaljenostjo postane sled njegove prisotnosti vedno bolj nedoločena in čedalje manj razodevajoča.

Novoveški človek se tako znajde v svetu, od katerega se je Bog oddaljil. Metafizična oddaljenost prvega počela ga izziva, da samemu sebi dosodi tisto gotovost, ki mu je iz daljave zajamčena (prepričanje, da Bog noče preklicati reda, ki ga je določil) in ogrožena hkrati (Bog ostaja svoboden). Ni slučajno, da Descartesov Bog ostaja s svojo voljo tudi gospodar prvih počel in večnih resnic ter je lahko prav zato grozljivi *deceptor potentissimus*. Kontinuiteta z Bogom pozne sholastike je tako očitna, da predstavlja najbolj razvidno napotilo k premišljevanju, kako se novoveškost napaja prav pri tistih spekulativnih elementih, ki dozoriijo na koncu srednjeveške ontoteologije. Descartes pa vendarle naredi odločilno potezo za začetek nove dobe metafizične zgodovine Zahoda v trenutku, ko opredeli ontološko konsistenco človeka v smislu

samogotovosti bivanja. To ni več srednjeveška, ampak novoveška lastnost, saj pomeni konec pojmovanja človeka kot stvarjenega bitja in njegovo spremembo v subjekt, ki si izgradi samogotovost v izzivanju temačnega nasprotovanja sveta. Za modernega človeka se znanje enači z obvladovanjem, se pravi s proizvajanjem gotovosti biti skozi ustvarjanje stvarnosti, ki bi se pokoravala človekovim preračunom in naredbam. Prenesenemu v metafizični red dejavnega vzroka, je človeku dana le gotovost lastnega delovanja. V proizvodu prepozna racionalnost svojega projekta. Vse to ustreza novemu *izkustvu delovanja*, ki se navdihuje ob Galilejevi transformaciji naravoslovnih ved in najde svojo jasno definicijo pri Hobbesu. Odgovarja pa tudi *novemu občutenju razuma*, ki vodi pot človeka, kolikor ga žene v iskanje upravičenja, ki ga lahko zdaj sam daje svojemu svetu na podlagi tega, kar ve narediti iz njega, in na podlagi oblasti, ki si si jo zdaj lahko privošči. S tem se poraja *smisel zgodovine* kot človeškega podviga in ne kot božjega upravljanja dogodkov v svetu.

258

Novoveško »delo« je subjektivno proizvajanje sveta kot predmeta človekovega samozavarovanja. Človek iz sebe naredi središče, nase spelje celokupnost bivajočega s pomočjo sile in doslednosti samopostavitve, ki mu jo zdaj nudi prenos njegove biti in biti stvari na območje subjektivitete. V dobah svojega, najprej grškega in nato krščansko-srednjeveškega, porajanja Zahod še ni vdihoval tega metafizičnega ozračja. V novem vzdušju samouveljavitve človeka-subjekta postopoma umanjajo vsi bogovi, tudi krščanski Bog stvarnik, ki je načeloval ontoteološki strukturaciji biti v srednjeveški dobi. *Prihod subjekta kot principa novoveškosti obenem zaznamuje metafizično uro »smrti Boga«*. Zagovor te teze nima namena, da bi zreduciral čudesno zgodbo novoveškosti na vprašanje ateizma, še manj pa na žalobno tožbo nad opustošenjem sveta, ki so ga zapustili bogovi. Novoveškost ni samo nihilizem. Toda novoveškost je tudi nihilizem, in to v enem in edinem smislu, saj razlogi za nihilizem korenijo v bistvu novoveškega. To bistvo pa kliče na zagovor tako grško metafiziko kot predvsem krščansko metafiziko in podobo, s katero je slednja opredelila razmerje med Bogom, človekom in svetom. Smrt Boga je treba zatorej premisliti z ozirom na prihod subjekta in njegovo usodo kot trenutek odločilne krize metafizičnega reda, ki je privedel do planetarne uveljavitve Zahoda. Kriza torej in enostransko katastrofa, temveč eksplozija in konflikt sil, ki terjajo novo odločitev, se pravi novo razodetje njihove najgloblje resnice. Znana resnica se namreč nanadoma izkaže za nevzdržno in v marsičem za skorajda nerazumljivo. To je znamenje prihoda nove dobe. To je doba, v kateri preiščujemo preteklost, ki ji pripadamo, čeprav se ji počutimo tuji. Nuja, ki nas sili v njeno

radikalno reinterpretacijo, nam dopoveduje, da preteklost skriva in hkrati hrani poteze naše bodočnosti.

V tem miselnem ključu ponavljam prepričanje, da izpraševanja 'temne besede o božji smrti', kljub velikemu odmevu, ki ga je še nedavno izzvala ta tožna sodba, nismo še pustili za hrbtom, ampak je še vedno pred nami kot naloga, ki jo moramo rešiti. Zakaj niti filozofija niti teologija je nista še doumeli tako globinsko, da bi proniknili v to, kar je razodeto v tej besedi: nezdržljivost med mislijo subjektivitete, ki ji vlada lakomno iskanje smisla, se pravi upravičila, ki ga človek zahteva za svojo bit, in tistim *drugomišljenjem Boga*, ki ga mogoče premore filozofija (teologija), ki si je drznila prehoditi pustoto.⁵⁴ V tem smislu izraz uveljavlja zahtevo po mišljenju, ki bi v opustitvi paradigme samozavarovanja opustilo izpraševanje Boga po razlogu sveta in sprejelo srečevanje skrivnosti Boga v svetu. To je zelo delikatna točka, ki se dotakne vprašanja odnosa med vero, ontoteologijo in počelom novoveškosti, saj se sprašuje, ali morda ni vera odločilno vplivala na spremembo resnice v samogotovost subjekta, ki zaznamuje usodo novoveške misli. Če je namreč zunaj dvoma to, da je treba gotovost vernika ločevati od samogotovosti subjekta, in da mora vrh tega druga prvo pravzaprav poklicati na zagovor, potem tudi ni dvoma, da je krščanska vera kot institucionalna in v mnogih ozirih hegemonška komponenta razumevanja sveta v fazi porajanja evropske civilizacije napajala človeško potrebo po dokončnem zavarovanju lastne biti: njena zaupnost do Boga je bolj služila samouveljavitvi te civilizacije kot pa izpraševanju nevzdržne uganke človekovega razmerja do stvarnosti. Pristajanje na Boga, torej izkustvo na nevidljiv način zajamčene in v sami vsebini enigmatične gotovosti se je spreobrnilo v preveč pritrdilno pristajanje na svet. To pa zaradi tega, ker to pristajanje nima (ali nima predvsem) svojega temelja v Bogu vere, ampak v Bogu metafizike, v Bogu, ki je kot gospodar sveta razrešil njegovo skrivnost.

Zatrte skrivnosti sveta je namreč zaznamovalo »prisojanje absolutne vrednosti človeku«, kot se je izrazil Nietzsche: take vrednosti, ki ga je sposobna obvarovati pred šibkostjo njegove biti in poravnati odškodnino za vrtoglave teme bivanja. Ko pa se je že enkrat uveljavil kot subjekt, človek ni mogel

⁵⁴ »Das dunkle Wort vom Tode Gottes: ta izraz je vpeljal E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*«, Tübingen 1986 (V. izd.), str. 132–137. Paradoksalne, a zaradi tega še ne (vsaj ne vedno) površinske teologije božje smrti, skupaj s komplementarnimi filozofijami o smrti človeka (ali subjekta?), kažejo prav to hibo v lastnem izpraševanju: to velja tudi za »šibko misel«.

260 drugega, kot da je odklonil varstvo, ki mu ga je ponujala vera, saj je postalo že breme in omejitev njegove samouveljaviteljske moči. Spomnimo se Zaratu- strovega vzklika: »Kaj naj bi še bilo treba ustvariti, če bi bili bogovi!« Vrnimo se k zaključku fragmenta iz Lenzer Heide: »Bog je pretirana domneva.«⁵⁵ Nietzsche izpričuje krizo metafizike, ne da bi mogel misliti, da je odločilni element te krize prav uveljavitev novoveškega počela subjektivitete. To sub- jektiviteto še pojmuje v subjektivističnem smislu, tako da izpoveduje svojo vero v nadčloveka. Ta vera zveni kot obljuba svobode: »*Mrtvi so vsi bogovi: zdaj hočemo, da živi nadčlovek*«. ⁵⁶ Prav to je razlog, da kljub analizi me- tafizičnega krščanstva in z njim povezanih usodnih dvoumij, Nietzsche prav v krščanstvu ne prepozna korenine tiste subjektivistične metafizike, ki še vlada njegovi obupani volji po smislu, njegovi skrajni dionizičnosti, njegovi eks- tremni humanistični strasti in hkrati njegovi paradoksalni nesposobnosti spo- štovanja mere končnosti, ki je človeku potrebna, da zemljo naseljuje, ne pa da z njo razpolaga kot nad-človek. Nietzschejeva blaznost pa kljub temu z ne- usmiljeno lucidnostjo razgalja kritične posledice nepreprečljive osmoze med metafiziko in vero kot eno od temeljnih predpostavk novoveškosti. Nietzsche je pokazal, da je vera postala metafizika, obenem pa, da metafizika ni drugo kot vera: imeti-za-resnično brez resnice, potreba po gotovosti, ki se ogiba enigmatičnih lastnosti resnice. Metafizično vero zanima le resnica, ki zago- tavlja, ki naredi življenje za varno. Resnica naj daje gotovost. Resnica naj se pusti določiti. Resnica se določa v smislu vrednosti. Veljavnost resnice je njena moč, da subjektu zagotavlja smiselnost usode. Resnica velja toliko, kolikor volja po moči, ki ji daje veljave. Z obtožbo lažnih gotovosti raznih metafizik in teologij biti Nietzsche sprejema kot najvišjo gotovost voljo, tisto voljo, ki se ne navezuje na nobeno resnico, ampak se uveljavlja kot neomejena, neizčrpna volja po smislu. Nadčlovek je zadnji, paradoksalni teološki lik zgodovine meta- fizike. Resnice ne prepozna v meji, išče jo onkraj vseh meja, v absolutizaciji

⁵⁵ F. Nietzsche, *Nachlass*. Prvi in tretji citat sta povzeta iz sklopa, ki nosi naslov *Evropski nihilizem* in je bila zapisana dne 10. 6. 1887 v kraju Lenzer Heide. Nietzsche najprej preuči prednosti »krščan- ske moralne hipoteze« in ugotavlja, da »je služila odvetnikom Boga. Svetu je kljub bolečini in zlu puščala značaj *popolnosti* (...), zlo se je izkazalo za *smiselno*«. Odvetniki Boga imajo metafizično opravičilo za svet, kar ga spremeni v pozitivno stvarnost. Nietzsche priznava krščanski morali funk- cijo obrambe »pred *prvim* nihilizmom«. Zagovor življenja zoper vdor nesmisla se iz »obrambnega sredstva« nato sprevrže v grožnjo za življenje. To se zgodi takrat, ko se je človek dovolj opomogel in zmožeg »prenesti *redukcijo* svoje vrednosti«. Od tega trenutka dalje lahko prizna prevlado »ne- smisla in naključja«, ne da bi se s tem vdajal nihilizmu »vsega zaman«.

⁵⁶ Nietzsche, *Zaratustra*.

volje. Toda – katera so vprašanja, ki jih nietzschejanski izid metafizike in novoveške vere zastavlja filozofski in teološki refleksiji?

1.6. »*Quae supra nos, nihil ad nos*« Božja transcendenca in božja človeškost

Mar krik o božji smrti zaznamuje uro nezaustavljive osvoboditve filozofskih možnosti izpraševanja, pa tudi tistih resursov afirmacije in negacije, ki jih je predolgo zatirala dogmatično intransigentna resnica? Mar gre pri tem za nekoga »svobodomiselnega« Nietzscheja, skrajnega zanikovalca vsakega Boga, preroka radikalne laicizacije filozofije, njene spreobrnitve v »prozo sveta«? Priznati je treba, da ja takšen Nietzsche bolj malo verjeten. Ali z ene strani Nietzsche ne priznava, da je filozofija postala nezaobrnljivo krščanska in da mora zatorej mišljenje seči čez smrt metafizično-krščanskega Boga, ne pa gojiti iluzijo o čisti misli brez Boga? Ali ne zasledimo na drugi strani v Zaratustrovem oznanilu ob eksplicitno ateistični (dejansko pa kriptoteološki) prerokbi o nadčloveku tudi globljega svarila, da je lahko negacija vseh bogov, obtožba dolgega malikovanja, tudi nujna žrtev, ki omogoča novo izkustvo božjega? Zadnji papež opominja Zaratustro: »Neki Bog v tebi te je spreobrnil k ateizmu.«⁵⁷ Za Nietzscheja ima filozofija nalogo, da premisli, ali potrebni brezbožnosti nasilnega in očiščevalnega zanikanja – to je drža, ki jo je filozofija do lažnih bogov zavzela že na začetku – nujno sledi brezbožnost obnovljenega izpraševanja skrivnosti bivanja.

261

S svoje strani teologija še ni začela razmišljati o lastni odgovornosti za novoveško smrt metafizičnega Boga. Pravzaprav so bili teologi med prvimi, ki so planili v smeh, ko je blaznež oznanil svojo vest na trgu. Z Nietzschejem teologi še niso obračunali. Še najmanj, če znajo le izrekati svoje razumevanje in sožalje ob njegovem obupu. Teologi so preveč prepričani v svojega Boga: ne iz ljubezni do Boga, marveč iz ljubezni do svoje vere in zaščite, ki jo slednja nudi bivanju. Njihova vera je metafizična v tem smislu, da se ne prepušča skrivnosti, ampak išče razloge, terja smisel in pod krinko božjega imena spravlja na varno vse tiste odgovore, ki jih pač potrebuje, ali vsaj gotovost, da vsekakor obstaja neki odgovor. Toda: ali je božanski Bog sploh odgovor človeškim negotovostim? Mar ne predstavlja ravno to božanstvo prav tisto veliko in neizčrpno vprašanje, ki izprašuje bivanja in jih kliče na zagovor njihovega obstoja v

⁵⁷ Prav tu, str. 377.

svetu? Razbožanstvenje sveta, ki ga je Stvarnik zapustil svetni samostojnosti, je paradoksalni zaključek – to smo hoteli pokazati – potrebe po popolnem samozavarovanju, ki jo je vpeljal metafizični prevod vere v Boga v absolutistično pojmovanje njegovega razpolaganja s svetom. Ta prevod se ne sklene z uveljavitvijo božje moči, ampak z uveljavitvijo moči človeka-subjekta nad svetom: namesto da bi vera Boga iskala v svetu – to je edini način, da ga končno bivanje dejansko poišče – ga je prenesla v tako oddaljeno transcendenca, da je Bog v njej že kar indiferenten do sveta. Svet brez Boga potemtakem ni proizvod filozofije, temveč proizvod teologije oziroma tiste vere, ki je postala metafizika, in tiste metafizike, ki ni drugo kot volja do gotovosti. Vprašajmo se: ali se lahko teologija ogne trčenju *s škandalom ateizma, ki ga je proizvedla sama vera?* Pri tem moramo morda zaobrniti eno od najnedotakljivejših predpostavk naše postiluministične kulture, se pravi, da je *Bog umrl zaradi svobodomiselnosti* (tudi Nietzsche navsezadnje tako misli), in razumeti, da je Boga uničila mnogo bolj skrivna in pohujšanja vredna bolezen. Kajti Bog je menda *umrl zaradi teologije*, se pravi zaradi ljubosumne razdružitve, ki jo je metafizični Bog določil med sabo in svetom. Umrl pa je tudi zaradi neduhovne in izrazito naturalistične zahteve po čudežni vsemogčnosti, ki ga je dolgo upodabljala kot nadnaravni tip slehernega svetnega kraljevanja, ne pa kot moč, ki premerja vsako zemeljsko oblast – ne zaradi tega, ker je močnejša, ampak ker se od nje bistveno razlikuje. In še: Bog je umrl zaradi prekomernega povišanja človekove biti, zaradi človeku dosojene »absolutne vrednosti«, na škodo vsega drugega stvarjenega, še zlasti narave, ki je bila tako ponižana ne samo v pručico božjih nog, ampak tudi v podstavek najvišjega stvarjenega bitja; nazadnje je Bog umrl tudi zaradi ošabnosti vernika, češ da je vera priviligiran, »samemu razumu«⁵⁸ prepovedan dostop do absolutuma.

262

Potem ko ga je ločila od sveta, vera ni samo spremenila pomena božjega glede na grški izvor zahodnega izročila, ampak je božje tudi razbožanstvenila. Človek-subjekt, lastnik sekularizirane stvarnosti, se je lahko le zasmehujoče ozrl po naivnem grškem izkustvu boštvenosti sveta. To izkustvo se je povsem razdrobilo v krščanski teologiji. Človek se je najprej okoristil vere v Boga-garanta naravnega reda in si s tem zagotovil svoj zemeljski pohod, nato pa se je moral znebiti tudi samega Boga. Božje varstvo mogoče ni bilo čisto odvečno, je pa

⁵⁸ Tudi to dejstvo ne ubeži Nietzscheju, ki razmišlja o prednostih krščanske moralne domneve v navedenem zapisku iz Lenzer Heide. Ta domneva je »dosojala človeku neko vedenje o absolutnih vrednotah in mu s tem dajala *adekvatno znanje* najpomembnejšega«.

vsekakor bilo v napoto avtonomnosti, ki je bila zdaj človeku že usojena. Ali je vera v navzkrižju s svetom, zato da jo spodbuja mišljenje, dokler se sama ne zmore osvoboditi teh že davečih vezi z ontoteologijo in z metafiziko subjekta? Ali lahko vera postane (spet postane? je to kdaj bila?), izkustvo božjega v svetu, ne pa prenos božjega v transcendenco, ki se odreka svetu in zato slednjič zavrne še sebe? H katerim notrinskim motivom naj se zateče, da preobrazi, onkraj ontoteološke krize, nagovor filozofije v samostojno pridobitev novih besed in novih prostorov za refleksijo? *Quae supra nos, nihil ad nos*, je opominjal Luter. Sokratski rek je prenesel v okvir teološke problematike.⁵⁹ Na tej poti se zdaj teologija skuša zazreti v osrednje vprašanje Kristusovega križa. Nauk o stvarjenju in Sv. Trojici poskuša premisliti v ožarjenju lastne drame. Pavel je zavrnil grško *sophio* in ji postavil nasproti pridigo križanega Kristusa. Tega se je Luter spomnil. Zato je programsko zaključil, da je »v križanem Kristusu prava teologija in poznavanje Boga«.⁶⁰

Kaj lahko pomeni to v času, ki si je prav božjo smrt nadel kot svojo metafizično šifro? Teologija danes prevaja Lutrove besede takole: »Bog je določil samega sebe v človeku Jezusu, da bi bil pravičen Bog v tem človeku in z njim.«⁶¹ Krščanska vera torej ne pozna drugega Boga kot *deus incarnatus* in *deus humanus*. To sta ponovno lutrovske formulacijski ključ za premišljevanje dogme troedinosti, izhajajoč iz utelešenja namesto iz metafizične absolutnosti tradicionalne krščanske teologije. Lahko pa se tudi spoprimeta s »temeljno aporijo božje absolutnosti« in *ad absurdum* speljeta tisto teologijo stvarjenja, za katero sta človek in svet le proizvod božje volje. Ali jima je dovoljeno, da dokončno pooblastita svobodo izpraševanja? Proti vsem nezaobidljivim epohalnim zablodam samorazumevanja vere je obveljala sledeča teza: četudi Bog prihaja od Boga in zagotovo ne od sveta ali od človeka, vseeno noče priti k sebi (k čemu drugemu naj namreč teži Bog?) brez človeka in njegovega sveta.⁶² Utelešenje in križ postaneta notranja dogodka troedinega življenja, ki konstitutivno določata bit Boga-Trojice in potiskata stran ločitveno brezno, onkraj katerega se je Bog ogibal vsakega življenjskega stika s svetom.

⁵⁹ M. Luter, *De servo arbitrio*. Citira ga E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 262.

⁶⁰ *Nos autem praedicamus Christum crucifixum*, I. Kor. 1, 23 in 2,2.

⁶¹ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 47. To delo glej tudi za Lutrove besede iz znamenite heidelberške disputacije.

⁶² Prav tu, str. 50 in sled.: »*die Grundaporie (...) der Absolutheit Gottes*«. O tem razpravlja v povezavi s Kantovo formulacijo navedene aporije E. Biser, *Ateismo e teologia*, v: *Saggi sul problema di Dio*, ur. J. Ratzinger, Morcelliana, Brescia 1975.

Samorazumevanje vere, ki se je s pomočjo filozofskih razlogov ovedelo pro padanja metafizike, tako shodi na poti notranjega očiščenja ali kritike iz same srži ontoteologije, ki ga je hranila v svojem nedrju.

Seveda se ne smemo slepiti, češ da imamo tu opraviti s kakim avtonomnim značajem kritiško-refleksivnega samopreučevanja teologije. Pravzaprav že spet tvegamo nov kompromisen zaplet z mišljenjem. Ta bi lahko bil za teologijo še pogubnejši od sekularnega. Še sedaj si teologija prizadeva, da bi se ga rešila. Zvestoba razodetemu oznanilu ne more mimo pustolovščine posredniškega stika z instancami, ki obveljajo v mišljenju. Na koga se obrača božja beseda? Ji je mogoče prisluhniti drugače? Je mar moč misliti neko recepcijo, ki bi je ne kompromitirali že bolj ali manj zavestni metafizični predsodki? Če velja, da lahko taki predsodki celo zapeljejo razumevanje na stranpot in k pravcatemu nesporazumu, kako jih more kritiško preučiti tista teologija, ki jo vodi čista namera po najzvestejši pripetosti na besedo odrešenja? Njen prostor bo zdaj le področje filozofije, njena sredstva bodo tista, ki jih filozofija daje na razpolago. Za vero je najbrž bistveno, da znotraj te vselej tvegane mediacije nikdar ne izgubi iz vida svojih razlogov, tistih razlogov, iz katerih je vera ravno vera in verska misel – ne preprosto misel in pokornost resnici, temveč sprejetje razodete besede. Med vero in mislijo mora tleti žar najgorečnejše konfrontacije, da lahko ena in druga neutrudno iščeta v medsebojni razliki to, kar je lastno vsaki od njiju in čemur morata obe posamič odgovoriti. Medsebojna indiferenca ali irenizem oziroma skušnjava konvergence za vsako ne dopušča nobeni med njima, da bi ostala zvesta svojim odgovornostim.

1. FILOZOFIJA, VERA, IZGUBA BOGA

235

1.1. Spomin in nemir

Vprašanje o Bogu nam je tako domače, tako smo ga navajeni, da nas skorajda ne prizadene več. Ta navajenost ublaži vsako presenečenje, da ne rečemo vsako pohujšanje nad dejstvom, da danes filozofija v vsakdanjem besedičenju zasliši to ime – ime, ki ga je vselej častila – brez slehernega nemira, kadar pač tako nanese, kot da bi ta beseda ne ohranjala nobenega vprašanja več. To je najbrž znamenje, da se je res zgodilo, kar je bilo oznanjeno: Bog je mrtev; bržkone mu je usojeno, da mrtev tudi ostane. Prav zaradi tega v tem oznanilu ne zasledimo več blaznosti pretresljivega razodetja – Zaratustrovega oziroma Nietzschejevega soočanja z lastno usodo – ampak zgolj udobno varstvo, ki dopušča filozofski misli, da se mirno klati po poteh sveta, nezaskrbljena za poslednjo usodo ali najvišjo gotovost. Nietzsche oziroma Nietzschejev blaznež je dobro vedel, da gre odstranjevalce Boga iskati prav sredi trga; dojel pa je tudi, da lahko z njim na robu brezna shodi le, kdor se zaveda velike usode, ki se je bila s to odstranitvijo spolnila. Brezno razklene svojo grozljivo dražest samo tistemu, ki se izkaže za sposobnega radikalnih vprašanj – le tistemu, ki se ne izmika tvegani vrnitvi k izpraševanju besed, ki so mu krojile spomin in ga še vedno pozivajo k mišljenju. Toda – do kdaj še?

V globeli svojih spominov filozofija najde marsikaj, kar lahko pretrese in globoko vznemiri navidezno čvrstost sedanosti. Spomin je poln zased za civilizacijo, ki se svoje preteklosti reši s tem, da jo spremeni v častitljivi spomenik in zavaruje svoje vztrajanje pri sedanjem v senci in vzvišenem zavetju relikvij. Mišljenje naj se potemtakem posveti neki arheološki nalogi, ki se ne vrača nazaj in ne obnavlja, ki se ne zateka preteklosti iz strahu pred prihodnostjo, ampak odgovarja potrebi, da se človeškemu izkustvu sveta povrneta globina in širina. Toda – za katero širino in globino gre? Mar za globino in širino iz metafizičnih podsvetov in nadsvetov, ki jih je zahodna misel izčrpala, da je človeka zaupala njegovi neogibni, neizprosni, neopravičljivi zapisanosti zemlji? »Rotim vas, bratje, *oklepajte se svoje zemlje*, ne verjemite tistim, ki vam govore o nadzemeljskih nadah. Vede al nevede, ti ljudje zastrupljajo.«¹

236

Sama teološka refleksija opozarja, da je Zarastustrov nauk resna zadeva; to ji je treba priznavati, četudi gre preveriti, ali lahko ta refleksija zares pošteno in dosledno izpolni obveznost, ki si jo s tem opozorilom nadene do njega. Kajti Zaratustra se je kljub vzhodnjaškemu imenu izšolal pri Grkih in je globinsko površen kot Grk.² Njegovo izkustvo življenja ni banalno, ampak tragično; njegova zvestoba zemlji ni filistejska, temveč kliče na zagovor topo in zadovoljno prepričanost, s katero se buržuj poda na trg na posle tega sveta. Preko in onkraj Zarastustrovega izkustva misel odkrije globino svoje z(a)veze z zemljo, kolikor se samá razklene v dvojnem smislu spominjanja in pričakovanja. To pa je dvojen in dopolnjujoč smisel: le ta, ki je sposoben izpraševanja svojega izvora, lahko stopa naproti temu, kar mora še priti. Brez tega je naše izkustvo sveta povsem plitvo; »smo« pač, a z nami se nič ne godi. Nekaj se z nami zgodi, le kolikor nismo nikoli povsem to, kar smo bili. Biti moramo zmerom znova. Ožarjati nas mora pričakovano.

1.2. Neaktualno vprašanje filozofije: kaj je z Bogom?

Za sodobnega človeka je »Bog« ena od tistih besed, ki izrekajo njegov izvor, če pač velja, da njegovo sedanost zaznamuje vznemirljiva dvoznačnost označila o božji smrti. Mar ta blodna Nietzschejeva beseda res predstavlja šifro današnjega časa? Kako naj jo razberemo: kot navdušujočo obljubo po prostra-

¹ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, VI, 1. V to vprašanje se bomo še poglobili v drugem razdelku.

² F. Nietzsche, *Vesela znanost*, V, 2 (*Predgovor k drugi izdaji*).

nih obzorjih za človeško ustvarjalno moč? Kot končno sodbo sleherni utvari, da obstaja kak smisel? Mar ta beseda le jemlje na znanje, da je zanimanje za nekatere probleme splahnelo in da se je zdaj končno moč mirno posvetiti opravičilo vsakdana? Spričo teh pogledov in zavoljo svojega zanimanja za izpraševanje mišljenje ne more molčati. S tem razkriva svojo nepotešljivost, svojo nesposobnost, da počiva v miru, da zaspi ob preprostem zagotovitvi, češ da se ni vredno več spraševati o nekaterih zadevah (o Bogu ali čemer že). Misel na splošno ne ve, kaj z zagotovili, kaj s pozabljačim počivanjem, kaj z gesli, ki ostajajo neproblematizirana. Kajti misel ni kaka življenjska praksa, ki se lahko zadovolji s svojimi uspehi ali neuspehi, *ne da bi vpraševala po drugem*. Misel je prav *spraševanje tega drugega*, ki ga vsaka situacija – in torej vsaka domnevna ugotovitev – dejansko že odstrani, da bi lahko s tem vsilila svojo neogibnost, svojo sposobnost, da prevlada sedanost in jo vklene znotraj meja, onkraj katerih vsako vprašanje zgrmi v neaktualnost, gre iz igre. Obstaja neki terorizem sedanosti (izkustev, skrbi, pa tudi vrst pogovora in kulture, ki jih sam dopuča), ki bi ga morala obtožiti prav tista filozofska refleksija, ki je v etičnem in teoretičnem smislu hkrati hotela razkrinkati nasilnost resničnostno-metafizičnega vzorca.³

Izpraševanje o Bogu si nemara lahko prevzame to nalogo de-prezentifikacije, se pravi osvoboditve mišljenja od trinoštva sedanosti ter vrnitve sodobnega izkustva sveta njegovi konstitutivni nestabilnosti: to izkustvo je namreč razpeto med preteklostjo, ki se je ne ve več spomniti, in prihodnostjo, ki je ne zna učakati. Veličastnosti sedanega se filozofija nujno izmika. Prav to pa je zaklad, ki ga lahko filozofija ponudi: svoboda, da le navidezno izgubi sedanost, ali vsaj, da jo izgubi izključno v njeni neposredni in totalitaristični podobi, nato pa jo spet najde, bogatejšo in manj varno, manj masivno in konsistentno, toda nanašajočo se na dvojnost svoje nujnosti, da »je«, izhajajoč iz bivšega.

Filozofija se izkaže za posebno izmikajočo se in de-prezentifiktivno, ko gre za vero. Ta si prizadeva, da zasadi in ustali prav tisto vztrajanje pri sedanem, ki ga filozofija postavlja v vprašanje. Kljub svojemu paradoksnemu videzu je to vztrajanje pravzaprav stekališče neke vere, ki ne sprejme do konca tistega izziva, ki odzvanja v krik Nietzschejevega blaznega človeka: otrpne in ne

³ Glej G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, v: *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987, str. 71–94. Za prikaz ontologije kot nasilja prim. E. Lévinas, *Totaliteta in neskončno* (1961), in J. Derrida, *Violence et métaphysique* (1964), v: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

pusti, da bi jo izprašal ta grozoviti nagovor. Preveč je uverjena v svoje neomajno prepričanje, da bi lahko sploh prisluhnila bogokletno zveneči izjavi. Z zadevo pa je včasih čisto narobe: tako zelo je pripravljena sprejeti to oznanilo, da ga kratkomalo naredi za eno od svojih tem (smrt Boga je vendarle osrednja tema krščanskega oznanila; omogoča vero v vstajenje še prej kot Zaratus trov nemir in razburjenje). V prvem primeru preveč obrambna drža, v drugem pa (zgolj) navidezna ustrežljivost preprečujeta, da teologijo izpraša filozofsko, se pravi misleče izkustvo propadanja metafizičnih absolutumov. Vprašanje po kompromisu med vero in metafiziko znotraj zgodovine zahodne misli pa je nujno. Iz tega kompromisa je namreč vzšla čedalje bolj krščansko nastrojena (*vsekakor čedalje manj grška*) metafizika in čedalje bolj metafizična (*morda čedalje manj krščanska*) vera. Če velja, da izguba Boga dovrši metafizično usodo Zahoda – kakor na zunaj konvergentno, glede na motivacije pa anti-tetično trdita Nietzsche in Heidegger⁴ – se smemo vprašati: katero odgovornost je treba pri tem prisoditi sami veri z ozirom na njen metafizični zaplet? Se ga da sploh preklicati? Je mar mogoče premisliti *paradoks vere sovražnice vere*, take vere, ki vodi v izgubo tega, v kar je verjela in v kar morda še verjame? Še zlasti – za katero ceno zmore teologija misliti ta paradoks? Če je smrt Boga šifra sedanjosti, ni vidno, kako se lahko teologija ogne izzivu tega neverjetnega in pretresljivega oznanila. Kaj je z Bogom v času njegove smrti? H kateremu Bogu se bomo zatekli namesto k tistemu, v katerega smo verjeli? Se mar moramo preprosto naučiti, da nam pravzaprav – Boga ni treba?

238

Kot je znano, je glavnina filozofije od 18. stoletja dalje šla v to smer in tako privedla do modernega pojava ateizma. S tem si je po svoje pridobila neko gotovost: prepričanje, da se ni treba več ukvarjati z Bogom. Menila je, da bo lahko mirno počivala na njem. Človeštvo naj bi verjelo v lastne utvare, dokler ni pohod kritiškega duha in samozavesti razuma odstranil vznemirjajoče sence, ki so preprečevale pokončno hojo po zemlji. Zdaj teh senc ni več; končno je mogoče trezno in korektno opravljati lastno nalogo, to je: posvetiti se uvidevni administraciji lastnih gotovosti. Omenili pa smo že, da Nietzschejevega ateizma ni moč zapečatiti kot preprosto likvidacijo problema o Bogu. A obenem ni naš namen, da bi ponovno priklicali (morda z obratnim predznakom) obrabljene kategorije »religioznega ateizma«, v katero je Lukács nametal

⁴Še drugačne razloge za zagovarjanje tega stališča ima Emanuele Severino. Glej npr. E. Severino, *Sul significato della morte di Dio, v: Essenza del nichilismo* (1972), nova razširjena izdaja, Adelphi, Milano 1995, str. 253–263.

vso sodobno misel, ki se je po Nietzscheju odrekla filozofski transcendenci. Sami filozofiji naj ostane odprta možnost, da se ne podredi mogočnim razlogom sedanjega, če pač zaupamo tudi v njeno sposobnost radikalnega samoizpraševanja. Filozofija si mora sneti progresistične obleke, ki jo na zunaj naredijo za prezirljivo do svoje preteklosti, v resnici pa le nesposobno spominjanja. Že smo se pomudili pri tem, kako neučakano tekanje naprej zakriva strah pred spominjanjem; filozofijo navaja, da prizna izključnost dimenzije sedanosti in se tako za povrh še nezavedno odreče vsake avtentične možnosti prihodnosti. To se dogaja, če filozofija ni sposobna, da se samoizpraša, izhajajoč iz lastne preteklosti. Če je de-prezentifikantna do samogotovosti vere, naj se filozofija izmika tudi sebi in svojemu nenehnemu in neučakanemu stremljenju po sodobnosti. Filozofija (ali vsaj mišljenje) ni za sedanost; ne kliče na zagovor aktualnosti, da odkrije svoje korenine in pričakovanja; nikdar ni v sozvočju z njo, četudi njen takt zamuja le za malenkost; ozira se nazaj, da bi se sklonila k temu, kar prihaja od drugod. Filozofija se angažira in polemizira, samo kolikor izprašuje in interpretira. To pa zato, da se izpostavi razlogom tega, kar sama postavlja v preteres: zakaj nad vsem mu prisluhne. Filozofija se napaja ob spominjanju, zato pa se ne more ravnodušno zasmejati, ko ljudje na trgu zasmejujejo Zaratustrov krik: »Iščem Boga! Iščem Boga!«⁵ Blazno iskanje tega potnika, ki nikdar ne prihaja ob pravem času (*unzeitgemäß*), filozofija pravzaprav že priznava kot svoje, kot na las podobno svojemu izmikajočemu se značaju. Kaj je z Bogom? To je vprašanje, ki se ga filozofija nemara ne more otresti, ne more si ga sneti kot ponošeno obleko, če se pač le spomni, kako sta izkustvo in iskanje Boga iz dobe v dobo notrinsko zaznamovala njeno izpraševanje. Preprosta likvidacija tega vprašanja, češ da gre za napako, zastira vsako izpraševanje o skrivnosti dolge in globoke blodnje, z njim pa vsako možnosti suma, da je ta blodnja lahko bistvena za samo filozofijo.⁶

⁵ F. Nietzsche, *Vesela znanost*.

⁶ Presenetljivo je, da lahko do istega zaključka pridemo tudi s pomočjo temeljnega zasnutka Severinove misli, se pravi razumevanja razmerja med bitjo in resnico. Severino poudarja (v nekoliko neobičajnem feuerbachovskem slogu), da so »prebivalci časa ustvarili bogove«, to je »najradikalnejši izraz nihilizma«, v imenu potrebe utemeljitve bivajočega, ki bi sicer ostalo razpeto nad ničem. Toda v tem naziranju (kot bomo pokazali) se grško izkustvo biti kot *physis* ne ločuje več od kreacionistične metafizike krščanske teologije. K povedanemu glej E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1981, str. 34, in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., str. 258.

1.3. Božja mera vsega

Začetje grške modrosti je zatopljeno v izkustvo boštvenosti. Znano je, da najstarejša pojmovanja narave Aristotel označi za »teološka« (*hoi archaioi kai diatribontes peri tas theologias*, »starodavniki se ukvarjajo z nauki o božjem«).⁷ Čeprav se o teh naukih najpogosteje izraža kritično, in to tako do fizikov, prvih pravih filozofov, kot predvsem do svojega lastnega spekulativnega zasnutka, Aristotel vsekakor priznava, da izvorno jedro njihove misli, to je vera, da »so prva bistva bogovi« (*hoti theous ... tas protas ousias einai*), nekako izraža božanski način mišljenja in govorjenja (*theios ... eiresthai*).⁸ Vprašanja razmerja med filozofijo in mitom, ki ga drugje zaupa osupljivi jedrnatosti njunega veznega člana, čudenja,⁹ Aristotel tu ne razvija na nič manj visoki ravni. Antični pesniki in modreci iz daljne davnine so nam zapustili »v mitični preobleki (*en mythou schemati*), da so nebna telesa bogovi in da božje zaobjema vso naravo«. Aristotel torej trdi, da lahko v starodavnih pojmovanjih sveta zasledimo neko resnico. Ta pojmovanja sprejema »kot ostanke, ki so se ohranili do današnjega dne«,¹⁰ in jih predela v okviru lastne teologije. Sama kritika teologov (*theologoi*) s tem dobi svoj pravi smisel: teologi so na začetku poti (*protoi theologesantes*), ki jo je treba prehoditi drugače, ne opiraje se na njihove mitične subtilnosti (pravi jim tudi *mythikos sophizomenoi*), ampak s pomočjo dokazov (*di' apodeixeos*).¹¹ Znova je treba seči po teologiji mita in jo predelati na ravni filozofske teologije; tudi prvo filozofsko razmišljanje takih *protoi philosophesantes*¹² (za Aristotela sicer že predstavlja korak naprej glede na mitično modrovanje) je treba prerasti z zavestnejšim raziskovanjem prvih počel in najvišjih vzrokov. Toda prav na tej ravni izkustvo filozofije izzove ljubosumnost bogov (sicer »pesniki preveč lažejo« in bogovi niso ljubosumni, zagotavlja Aristotel), modrega pa privede do stika z božjim in torej z Bogom. Filozofija je namreč »najbolj božanska in častitljiva« med vedami: med vsemi jo ima Bog v najvišji meri, ukvarja pa se z vsem, kar je božansko.¹³

240

⁷ Aristoteles, *Meteorologija*, II, 1, 353 a 35.

⁸ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 9 (slov. prev. V. Kalan, ZRS-SAZU, Ljubljana 1999).

⁹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 17–19.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 1–3; *De caelo*, 284 a 2–3.

¹¹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 3, 983 b 27; III, 4, 1000 a 18.

¹² Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 11.

¹³ »Imeti to vednost je res nadčloveško (...) Samo Bog, ali vsaj on v najvišji meri, lahko ima tako vednost«: Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 28–29, 983 a 9.

Ne da bi se spuščali v kontroverzno interpretacijo Aristotelovega enačenja prve filozofije in teologije, lahko to vprašanje pustimo v ozadju in prek nakazanih orisov bližje stopimo v stik s svetom, v katerem je božje prisotno, celo očitno. V tem svetu filozofija ne raziskuje globokih razlogov boštvenosti, tako da izhaja iz neke vnaprejšnje nevtralnosti, ampak prav zato, ker jo priteguje žar tega, kar se v svetu prikazuje.¹⁴ Povezava z mitološkim vedenjem antičnih teologov ni nikoli pretrgana; le njihova misel je kritično preinterpretirana. Na podlagi te povezave je filozofija tudi v določilnem trenutku njene zastavitve kot *episteme*, ne le s Platonom, ampak tudi z Aristotelom, že v kompromisu z božjim, na katerega brez zadržkov gleda kot na svoj bistveni ozir. Vrh tega je treba razumeti, da je prav *božje to, kar daje izvor filozofiji*, v obliki tistega čudenja, ki ga po Platonu filozof ne zna nikdar ustrezno podati.¹⁵ Kot je znano, se na čudenje sklicuje tudi Aristotel na straneh *Metafizike a*, v katerih izhaja iz spekulacije starodavnikov, da bi utemeljil svojo teorijo vzrokov in počel. Filozofija, *episteme*, vedenje, ki ve za neomajnost svojih temeljev in se programsko zaveda svojih korakov, izhaja iz izvorne ne-zavednosti, saj se poraja kot odgovor na izkustvo božjega. To izkustvo mu vlada in mu od začetka zapoveduje pot, na kateri se to vedenje le izprašujoč premika, ne da bi kdaj razrešilo vse skrivne razloge za to početje. Božje je že vpadlo v človeka, pozvanega k filozofiji, v trenutku, ko se ta prebudi in odgovarja. Platon je to skušal bolj živo in dramatično od Aristotela. To nam izpričuje njegova teorija o filozofskem deliriju.

Če bi nakazane poteze obravnavali širše, tudi v njihovih implikacijah, bi ne mogli zaobiti radikalnega premisleka odnosa med mitom in logosom na izvoru zahodne misli.¹⁶ Tu bodi dovolj opozoriti, da izkustvo božjega ne predstavlja

¹⁴ V tem smislu prim. P. L. Donini, *Gli dei e il Dio: la teologia greca, v: Il sapere degli antichi*, ur. M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, str. 295–318. Velja pripomniti, da se Heideggrovo dojemanje onto-teo-logije navezuje na zvezo med obravnavo bivajočega kot takega (prva filozofija) in obravnavo najvišjega bivajočega (teologija), kakršno formulira Aristotel. Prim. npr. *Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'* (1949), v: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, str. 207. V tem poglavju in v pričujoči knjigi sploh bom ta koncept omejil na srednjeveško-sholastično teologijo in na metafiziko, ki tvori njeno ogrodje. Razloge za to izbiro bom pojasnil kasneje.

¹⁵ Znameniti odlomek *Teajteta*, 155 d, ki predstavlja $\mu\alpha\theta\omicron\varsigma$ čudenja kot $\alpha\rho\chi\eta$ φιλοσοφίας, lahko povežemo z opisom filozofije v *Gostiji in Fajdru*. V vodilo je lahko G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1939, ter sodobnejše delo K. Alberta, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Meiner, Hamburg 1980.

¹⁶ Da ponovno premislimo to vprašanje, moramo nujno seči po: M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981. V drugem oziru ne moremo mimo H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; prim. tudi K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck,

cilja filozofskega raziskovanja razen v tem smislu, da predstavlja njegovo začetno motivacijo oziroma evokacijo. Filozofija izreka božje, *theion*, s svojimi najstarejšimi izrazi (Anaksimander). Pokaže ga kot to, »kar vse zaobjema in vse upravlja«: filozofsko izpraševanje se zato v svojem začetju ne vprašuje, kako najti božje, saj božjemu pripada kot izprašujoče.¹⁷ Polagoma bo tega božjega začelo primanjkovati. Vprašanje bo zato postalo, kako ga je moč spet najti, slednjič pa (in to je paradoksalno in pomenljivo) le še, kako ga izgubiti, kako se ga znebiti in odrešiti človeštvo od njega. Aktivna izguba božjega kot program odrešenja bo pečat pozne novoveškosti, ki še obeležuje prigode postmoderne misli. Da pa lahko pride do tega manka Boga, mora filozofija prej preko izkustva vere.

Preden preidemo k preučevanju tega paradoksa, naj poudarimo še nekaj v zvezi s svetom božjih bitij. Ta svet je po Platonu za filozofijo konstitutiven. Filozof ni kateri koli človek, banavz (*banausos*), ki se zgublja v vsakodnevnih opravilih. Filozof postavlja v stik ljudi in bogove, je posredniško in zato skorajda demonsko bitje (*daimonios aner*): veliki demon Eros ga prisili, da se nikdar ne zadovolji s svojo nevednostjo in bedo in da stalno stremlje po lepoti, sreči in modrosti bogov, četudi ne more iz človeških meja. Preko mitične predstave, ki jo Platon vpelje, se filozofija tako dobesedno pokaže kot »hermenevtika, ki bogovom sporoča to, kar prihaja od ljudi, ljudem pa, kar prihaja od bogov«: torej ne kot čisto intelektualna zadeva, ampak kot versko delovanje. Iz nje namreč priteka Erosova sila, ki »vse povezuje«.¹⁸

242

Sporočila tega grškega izkustva filozofiranja danes ne cenimo več dovolj. Klasični svet smo popogonili s filozofijo s krščanskim nadihom. Ta se sicer zaveda lastnega dolga do velike platonsko-aristotelske spekulacije in se z veliko spoštljivostjo ozira nanjo. Boštvenost je za Platona veliko razmerje člo-

München 1985. Koristna napolila nudi delo *Einführung in die Philosophie des Mythos (Bd. 1: Antike, Mittelalter und Gegenwart (L. Brisson); Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart (C. Jamme)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 (1991). Klasično ostaja delo: W. Nestle, *Vom mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Kröner, Stuttgart 1940.

¹⁷ O Anaksimandrovem reku poroča Aristotel, *Fizika* III, 4, 203 b 6–15. Werner Jaeger poudarja, da »pred Anaksimandrom ne najdemo pojma božjega«: W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci* (1953), La Nuova Italia, Firenze 1982, str. 45.

¹⁸ Platon, *Simposion*, 202 e. (Slov. prev. A. Sovreta v: Platon: *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 94, je nekoliko različen in originalu zvestejši: »da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi«; »povezuje tostranski in onstranski svet v zaokroženo celoto«. – op. prev.).

veka. Človek je človek v razmerju do Boga; Bog je Bog za človeka. Zemljo orientira temeljna polarnost vertikalnega razmerja do neba, ki obrača ljudi k bogovom, kadar so bogovi poklicani, naj se zadržijo v razmerju, od katerega ljudje živijo. Toda sami bogovi so nesmrtniki le v oziru na smrtnike. Prvi niso drugi, to je za grško izkustvo neomajno, a hkrati niso brez drugih: »Bog se ne druží s človekom; občevanje (*homilia*) in pogovore (*dialektos*) med bogovi in ljudmi, bodisi v budnem bodisi v spečem stanju, posredujejo demoni.«¹⁹ Vse to je povsem platonsko, ampak obenem tudi mnogo bolj antično. Mar ni Hipolit zapisal temačne Heraklitove misli, da nesmrtniki žive smrt smrtnikov in smrtniki umro življenje nesmrtnikov?²⁰ Skrivnost vzajemne negacije v uvodu fragmenta se razodene v ostrem nasprotju med poloma razmerja, ki sta obenem združena in razdružena v alfa privativumu: *athanatoi, thnetoi, thnetoi, athanatoi*. »Nesmrtniki smrtniki, smrtniki nesmrtniki«: ne gre jih zamenjati, ampak obenem niti razdružiti, prav zato, ker je nebit enih za druge – bit. Hiazem jih razlikuje, kolikor jih povezuje. *Hiazem je smrt*; ta smrt pa pomeni prisvojevalno razliko, ki je za vsakega od teh pogoj življenja, čeprav v nasprotnih oblikah: eni živijo smrt drugih, drugi umirajo življenje prvih. Na ta način se termina ne enačita prav zato, ker si medsebojno pripadata. To je mogoče povedati tudi takole: vsakdo je to, kar je, vsled različnosti, ki jo izpostavlja drugemu, da ga ta negira in najde svojo negacijo v njem (prehodnost življenja in umiranja je samo ogrodtje fragmenta). Sleherni termin negira čisto samopostavitev, ki jo predlaga obratni termin, s tem pa slednjemu dopušta, da dovrši svojo nasprotnost in pride k sebi kot nasprotje drugega. Pri tem je odločilno, da nasprotovanje zaživi onkraj sleherne abstraktnosti in splošnosti, kolikor povezujoč raz-ločuje ljudi in bogove. *Polemos*, boj, ki je vsemu oče in kralj, »ene izkaže za bogove, druge za ljudi«.²¹ *Polemos* je najgloblje ime za hiazem. Vzpostavljajoč razlikovalno nasprotje, razklene očem grštva svet mnogoterih razlik in nasprotij. Temu svetu pripada na odlikovan način sam človek kot tisti, ki v primerjanju svoje biti z božjo Bogu že skorajda nudi mero njegove božje biti. Bog in človek se medsebojno premerjata v tistem prostoru, ki ga *Polemos* razpira, v tistem prostoru, s katerim ne moreta razpolagati niti človek (kot tisti, ki se mora nasprotju odzvati, da služi božji prigodi) niti Bog (kot pol tistega nasprotja, ki mu je usojeno, da lahko sploh pokliče človeka k sebi). Hiazem

¹⁹ Platon, *Simposion*, 203 a. Slov. prev., cit., str. 94.

²⁰ Heraklit, 62 DK. Navezovanje tega fragmenta na religiozno območje misterijev naj ne zreducira miselnega dometa Heraklitove trditve, češ da nam je mislec hotel le posredovati nekaj informacij o skrivnostnem pomenu verskih obredov.

²¹ Heraklit, B 53 DK. Slov. prev. *Presokratiki*, cit., str. 75, št. 27.

smrti je razodetje sile drugega, ki utemeljuje sakralnost razmerja med ljudmi in bogovi, najbrž tistega Enega, edinega *sophon*, ki se hkrati hoče in noče rekati z Zevsovim imenom; tistega Enega, ki nad vsem vlada kot večni red.²²

Platon po svoje veliko ve o tem drugem, »pri katerem je Bog božji«, kateremu torej Bog dolguje svojo božjo bit, kakor prevaja Léon Robin. Da se lahko nanaša na to božje počelo, ki je drugo od Boga kot razmejene bitnosti, se Platon poslužuje nekakšne prislovne reduplikacije bivajočnosti bivajočega. Bivajoče se prikaže kot *ontos on*, kot polno bivajoče, ne katero koli, večje ali manjše bivajoče, ampak prav kot to, izhajajoč od česar vsaka stvar pride k sebi. Spomin na ta božanski temelj dopušča filozofski misli, da si nadene krila (*dio de dikaios mone pteroutai he tou philosophou dianoina*) in se vzdigne nad vsakdanje človeške skrbi ter pride v stik s tistimi bitji, ki so bogovi, ker so sposobna, da ostanejo pripeta na temelj, ki jih vzpostavlja v njihovi božanski biti. *Existamenos de ton anthropon spodasmaton kai pros toi theioi gignomenos*: to je filozof, torej ne od sveta ločen človek, ampak človek, ki se reši življenjskih navad po svetu tavajoče množice – tak človek je v svoji navidezni blaznosti (*hos parakinon*) zopet povezan z božjim temeljem sveta (*to theion*), ki dopušča človeku, da v Bogu najde svojo mero.²³ K tej veliki misli je Platona navdihnilo to, kar je sam občutil kot sofistično subverzijo in kar je sam dovršeno in eksplicitno izpovedal edinole v *Zakonih* (čeprav prežema celotno Platonovo pojmovanje filozofije in odnosa med človekom in božjim): »Bog nam potemtakem utegne biti pravo merilo vseh stvari, in ta trditev je daleč upravičenejša kakor splošno razširjeno mnenje, da je človek merilo vseh stvari.«²⁴ Bog premerja predvsem človeškost človeka, izroča jo tisti končnosti, ki je grški duh ne sme prestopiti, če noče biti žrtev *hybris*, razdiralke smisla bistvene polaritete, kateri človek dolguje svojo bit. Čeprav ne sme iz svojih meja, ima življenje ljudi vendarle svoj zgled v življenju bogov. Kot bogovom, ki se neovirano posvečajo motrenju biti, tako tudi človeku gre za to, da bi mu bil v

244

²² Prim. Heraklit B 32 (*hen to sophon mounon...*: slov. prev. str. 73, št. 12: »samo eno je modro: razumeti misel, ki vlada vse po vsem«) in B 30 (*kosmon tonde ton auton hapanton oute tis theon oute anthropon epoiesen*: slov. prev., str. 76, št. 44: »Ta svetovni red, isti za vse, kar biva, – ni ga naredil noben bog in noben človek, ampak je zmeraj bil in je in bo: večno živi ogenj, ki se po merah vžiga in po merah ugaša«).

²³ Prim. Platon, *Faidros* 249 c–d. Za Robinov prevod prim. izvirnik: *pros hoisper theos on theios estin*. Kar pa zadeva reduplikacijo biti bivajočega, velja opozoriti, da se na mestu 247 c pokaže celo neka triplikacija, in sicer v izrazu *ousia ontos ousa* (prim. prevod L. Robin, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris 1981).

²⁴ Platon, *Zakoni*, 716 c. Slov. prev. J. Košar, Obzorja, Maribor 1982, str. 137.

mejah mogočega (*kata dynamin*) omogočen dostop do božjega, ki utemeljuje božanskost bogov in človeškost ljudi, se pravi do razmerja, ki jim razlikujoč daje biti. Kolikor je zasidrano v božjem polu relacije, kateri pripada, in kolikor je bivajoče utemeljeno v božjem, je v tem smislu *življenje človeka nemara bolj teomorfično, kot se lahko zdi življenje bogov antropomorfično*.²⁵

Vrniti se je treba k razumevanju tega, kar so romantiki in Hölderlin doumeli ne samo na ravni historične rekonstrukcije, ampak še bolj živo na ravni spekulativnega premisleka pretresljivega izkustva *odsotnosti Boga od sveta*, ki so jo začeli razglašati po razsvetljenstvu. Grškemu duhu se sprva sploh ne ponuja kak svet brez boštvenosti, ki bi ga najprej mit in nato filozofija morebiti zapolnila s pomirjujočo prisotnostjo: ta s čarom pripovedi, ona pa s kritično zavestjo in teoretično solidnostjo, ki je prvemu neznana. Tako kot mit, a s povsem svojstvenimi modalitetami in razlogi, *je filozofija izkustvo boštvenosti sveta*, odgovor na tisti poziv k biti, ki prihaja od Boga k človeku in ga naredi za končnega: ga de-finira, ga razmeji. Definicija človeškega je bistvena dejavnost božjega, od katerega človek pridobi temeljno mero svojega bivanja v svetu. Za Grka Aristotela (sholastiki bodo iz njega črpali najrazličnejše argumentacije za dokazovanje božjega obstoja) je sploh nepojmljivo tako izkustvo človeškega bivanja, ki ne bi bilo hkrati manifestacija božje polaritete, se pravi teomorfičnega značaja njegove biti. Kot je svojčas pokazal Wilamowitz v polemiki do zgolj antropološkega stika z grškim svetom, so v grštvu bogovi preprosto prisotni: »*Die Götter sind da*«. ²⁶ Ni se treba vrniti k Talesu (»svet je poln bogov«) ali Heraklitu (»tudi tu so bogovi«), saj še s Platonom in Aristotelom filozofija ne išče Boga, ampak je že pri božjem. Ob tej bližini se napaja njeno izkustvo sveta. Čudenje je razodetje božjega, ki je skrito v tem, kar je; če filozofija odgovarja njegovemu pozivu, odgovarja božanskemu poklicu. *Pathos filozofa je strastnost do božjega*. Njegovo raziskovanje pojasnjuje božjo pristojnost biti. Platonsko-aristotelaska misel o ločenosti božjega ne desakralizira sveta, marveč ustreza filozofsko občuteni nujnosti, da se primerno pre-

²⁵ G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 25.

²⁶ U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, str. 17. Besedilo se nadaljuje tako: »Priznati in razbrati to kot dejstvo je prvi pogoj za razumevanje grškega verstva in kultov.« Po našem mnenju bo ta pogoj toliko bolj izstopal, če bomo področje razmišljanja obvarovali pred nesporazumom, da gre pri Grkih za pravo »verovanje«. Grki namreč niso verovali v svoje bogove. Prim. v tem oziru ostro Heideggrovo stališče: *Heraklit* (z E. Finkom), Frankfurt a. M. 1970, str. 25. Wilamowitzovo stališče povzema W. K. C. Guthrie, *I greci e i loro dei*, il Mulino, Bologna 1987, str. 40.

misli boštveni temelj vsega. Božje se tako ločuje po tistem »nekaj«, ki ga mišljenju ponuja kot nepogrešljiv ozir stvarnosti. To je stvarnost, ki je, ker jo božje zaobjema. Ni vse v svetu božansko, ni vsa stvarnost božja, ampak svet toliko jè, kolikor je njegova prigoda boštvena, in stvarnost je toliko, kolikor je pri Bogu določena mera zanjo.

1.4. Krščanska teologija in ločitev Boga od sveta

Bog, ki je ločen od sveta in transcendirata razum, je Bog vere, je Bog judovsko-krščanskega izročila. Že sama vera je nezaslišana novost za grško kulturo. To nam izpričuje poslednji poskus grštva, da bi se ubranilo pred prvim navalom krščanskega oznanila. W. Jaeger nas spominja, da je v 2. stol. po Kr. Galen imel jude in kristjane za filozofe, saj so se ti ob etiki ukvarjali tudi s teologijo in kozmologijo. V njegovi primerjavi Mojzesove, Epikurove in Platonove kozmologije se (ne glede na ovrednotenje slednje) naizrazitejša kritika krščanstva nanaša na dejstvo, da se krščanska vednost opira na vero. Zaradi tega ozira na vero je krščanska »filozofija« nesprijemljiva za grško mentaliteto. O tem nam pričajo protikrščanske polemike Galenovih sodobnikov Celsusa in Lucianusa.²⁷ Nezdržljivost grške filozofije in svetopisemskega razodetja (Aten in Jeruzalema oziroma Akademije in Cerkve) pri kristjanih občutita in izpovesta Tertulijan in Tacijan: dominantna tendenca pa je bila, da bi se krščanstvo predstavilo kot dedič grške modrosti. To stališče je zagovarjal Justinus. Podprl ga je s poudarjanjem konstitutivnega zanimanja filozofije za božje: izhajajoč iz te postavke, si lahko krščanska teologija prisvaja grško misel. Bog Justinove vere pa je vendarle nekaj različnega od tistega božjega, ki ga izkušai velika grška spekulacija s Platonom in Aristotelom. Tudi v okviru tega izkustva sicer poznamo take poteze, ki prikazujejo božje kot neko ločeno bitnost in ki jih bo razvoj krščanske refleksije razbiral in prevedel tako, da bodo močno odstopale od svojega izvirnega smisla. Ni dvoma, da Plotinova spekulacija na primer v marsičem zaznamuje izrazit teološki obrat glede na prejšnjo grško filozofijo.²⁸ Čeprav se s Plotinom uveljavlja nov način motrenja Boga kot temelja sveta, ki dopušča duši, da izstopi iz sveta in ga odmisli, v Plotinovi misli vsekakor še

246

²⁷ W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), La Nuova Italia, Firenze 1977, str. 42–47.

²⁸ O Plotinovem obratu sicer kratko, a jasno razpravlja P. L. Donini, *Gli dei e il Dio*, cit. str. 309–310. Glede Plotinovega položaja v okviru zatona antičnega sveta prim. H.-C. Puech, *Posizione spirituale e significato di Plotino* (1938) v: *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985, str. 85–111; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995, 2. del, 8.–9. poglavje.

vedno živi grško izkustvo prisotnosti božjega v stvarnosti. »O bogu ne pravimo, da je tukaj in da ni tam«, zanj velja to, kar se pravi »o vseh bogovih: prisotni so vsepovsod«. Eno je torej »ločeno«, a »prisotno«. Odločilno pa je, da ne pozna osame: »Eno ne more samevati – tedaj bi vse ostalo zakrito (...), nobenega bivajočega bi ne bilo, če bi Eno ostajalo mirno v sebi, niti bi ne bilo mnogoterosti biti, ki jo to Eno proizvaja.«²⁹ Čeprav ločeno, Eno ni absolutno; spekulacijski napor sholastike za razločevanje biblijskega stvarjenja od Plotinovih emanacij bodo začrtali dokončno ločilno brazdo med dvema svetovoma in dvema nezdružljivima načinoma pojmovanja božjega.

Bog vere je namreč Bog stvarjenja, Bog zaveze; ne moremo ga prevesti v kategorije grške »filozofske teologije« (če se izrazimo kot Wilhelm Weischedel), ne da bi jih s tem nasilno sprevrgli in izrili iz njihovega humusa. Vodnik krščanske teologije je *Exodus 3, 14*, le prej kot Platonov *Timajos* ali Aristotelova *Metafizika Lambda*.³⁰ To je pravcata temeljna beseda teološke refleksije. Od patristov in Avgušтина do Tomaža in Ockhama narekuje takšen svetozor, ki božje popolnoma razreši od sveta, ko določi, da je vsako od njega različno in zato stvarjeno razmerje odvisno od njegove svobodne volje in stavriteljske sile. Bog se tako reši sveta in se dokončno uveljavi kot *ab-solutus*. Plotinovo pojmovanje Enege je neznansko oddaljeno od takega naziranja. *Bog je gospod*

247

²⁹ Plotin, *Eneade*, VI, 5, 4; VI, 4, 3; IV, 8, 6. Prim. k našim trditvam W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, II Band, § 14, Wissenschaftliche Gesellschaft, Darmstadt 1983. Da bi ločili Plotinovo transcendenco od krščanske, avtor predlaga, naj *epekeina* prevedemo kot *das Darüberhinaus*: Bog ni to, kar je onkraj vsega, ni v drugi metafizični regiji biti, ampak je to, kar moramo premisliti »onkraj vsega«, *ultra omnia*, kot se izraža Dionizij Areopagit, *Mystica Theologica* § 3. Iz tega preseva veliki motiv, ki se je nato v ontoteologiji izgubil (že z Aristotelom; Platonova teologija je v tem dvoumnejša): temelj sveta je onkraj sveta kot celokupnosti bivajočega v tem smislu, da ni več neko bivajoče, niti najvišje bivajoče. S tem se torej ne zariše *višja dimenzija bivajočega*, kakršno si bo domislila krščanska onto-teologija: »ultra« je mišljen kot *ne-bivajoče onkraj bivajočega*.

³⁰ Prim. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), Morcelliana, Brescia 1947–1983; W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo* (1972), il Mulino, Bologna 1987 (zlasti prvo študijo: '*Deus est esse, esse est Deus*'). Il problema ontoteologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonico). Pierre Hadot je opozoril na dejstvo, da že poznogrška misel (baje Porfirij) določi bit Boga kot čisto aktualnost ali aktivnost (*auto to energein katharon*). S tem je skušal zmanjšati popolno neodvisnost pojmovanja *actus essendi* od besedila *Eksodus*, kakršno je zagovarjal Gilson (P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme*, v: *Dieu et l'être*, Paris 1978, str. 63). Hadot pa iz svojega neoplatonskega izhodišča ne more opravičiti destva, da to pojmovanje dopušča izgrajitev metafizike *creatio ex nihilo*, ki jo bomo poglobili kasneje z ozirrom na nekatere Gilsonove ideje, s katerimi se v tem primeru prepričano, četudi ne docela strinjamo.

biti, ker »je« bit. Z razodetjem imena, ki mu najbolj pritiče – *Qui est* – razodene obenem svojo transcenco glede na svet in svoje osebno razpolaganje z njim.

To ni samo Tomaževo mnenje, se pravi nazor aristotelovske smernice srednjeveške teologije, temveč tudi Bonaventurovo prepričanje, se pravi pogled platonsko-avguštinske smeri teološke misli: »Imeni tisti, ki je (*Qui est*), in Jaz sem, ki sem (*Ego sum qui sum*), sta pravzaprav imeni bistva; sta nekakšna besedna opisa, ki pomenita bitnost (*entitas*) v svoji neomejeni popolnosti in absolutnosti (*in omnimoda perfectione et absolute*); zato sta lastno ime božjega bistva.«³¹ Že v 4. stoletju se začnejo očitno pojavljati oblike tiste znamenite »metafizike Eksodusa«, ki jo bo sholastika le predelala na podlagi napotil cerkvenih očetov.³² »Ne umeva se druga lastnost, ki bi Bogu bolj pristojala nego bit«: v tem najvišjem primeru je bit namreč že *proprium* nekega bivajočega brez konca in začetka. Hilarij Poitierski tako razbira samoizpričevanje »Boga stvarnika« v knjigah judovskega razodetja. To mu pomeni odločilno razsvetljenje.³³ Moč bi bilo pokazati, kako se z njim strinjata vsaj še Gregorij Nacijanski in Gregorij Nisejski. Prvi nam je zapustil naliko »morja bistva«, *pelagos tes ousias*, ki jo bo Janez Damascen posredoval do sv. Tomaža in še čez. »Bog namreč zbere bit (*to einai*) kot neko celoto, ki ni imela začetka in ne bo imela konca, kot neko morje bistva, neskončno in neomejeno, prek vsakega pojma časa in narave.«³⁴ Očetje in poznejši teologi torej ne prebirajo judovskega razodetja le v grščini in prevodu sedemdesetih, ampak tudi v grško navdihnjeni interpretaciji Filona Aleksandrijskega.³⁵ Prevod judovstva v grško misel pa implicira asimilacijo ideje, ki je grško kulturno izročilo ne pozna: ideje stvarnika in gospoda biti, ki zadobi svojo popolno formulacijo v Tomaževi metafiziki *actusa essendi*.³⁶ K preobrazbi grškega pojmovanja Boga vodijo

³¹ Bonaventura, *In Sent.*, I, 2, dub. 4; za Akvinskega glej *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

³² Izraz »metafizika Eksodusa« vpelje Gilson, ki vsekakor priznava, da te metafizike ni moč najti v sami Mojzesovi knjigi (E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79).

³³ Hilarij iz Poitiersa, *De Trinitate*, i, 5; Patr. lat. t. X, col. 28; prim. E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79.

³⁴ Gregorij Nacianški, *Oratio* 45, 3; Patr. gr. 36, 625 C. Za Janeza Damascena glej *De fide orthodoxa*, I, 9; Patr. gr. 94, 936 B; glede navedka pri sv. Tomažu prim. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11; za vse to W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, cit., str. 18–22.

³⁵ O pomenu tega pisca prim. A. Maddalene, *Filone Alessandrino*, Mursia, Milano 1970; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

³⁶ Sporno je vprašanje po pomenu pojma stvarjenja v sami svetopisemski pripovedi. Zagotovo je bil sam pojem čedalje vplivnejši, dokler ni zadobil nekakšne definicije v II. knjigi *Makabejcev* 7, 28. Na tej podlagi Gilson tako trdi v celem nizu zanimivih opomb, da »so krščanski filozofi le filozofski

tudi tisti vidiki razodetja, ki iz Boga naredijo osebo v eminentnem smislu, pravzaprav trojnost osebe: to je narek dogmatične definicije, ki si jo je med tem izbrala Cerkev. Sv. Tomaž dobro ve, da sveto pismo nikdar ne pravi, da je Bog oseba, pa vendarle meni, da se ta izraz vsekakor izreka na mnogo načinov. Primeren je za označevanje tistega, ki je na sebi najvišje bivajoče (*maxime per se ens*) in zaradi te svoje absolutnosti vse razume in dojema (*perfectissime intelligens*).³⁷ Sámó prevajanje je tvegano, toda tveganja se zaveda; zahteva ga nujnost povezave in skupnega izraza, ki bi zaobjel poteze transcendence in poteze sestva, s katerimi se Bog razodeva v svetem pismu. Sveto pismo namreč ne pozna nekega čistega nevtralnega počela, ki bi bilo v izvoru stvari in Izraelove zgodovine; označi ga namreč kot »Ti« v prošnji, kot »On« v pripovedi, pusti pa ga tudi spregovoriti v kraljevskem »Jazu«. »Jaz sem Bog, in drug nobeden, pravi Bog, in nihče mi ni enak; ki oznanjam od začetka konec in od davnine, kar se še ni zgodilo; ki pravim: moj sklep se uresniči, vse, kar mi je po volji, spolnim«. Oseba torej, a še več kot oseba: če je namreč o posebljenih bitjih mogoče govoriti na ravni stvarjenja, bo treba Boga označiti kot osebo *excellentiore modo*, še bolj ga je treba povzdigniti – premisliti in počastiti bo treba njegovo kraljevsko transcendenco, njegovo neskončno moč, postavitve Boga kot izvora brez izvora na začetku vsega, kar je. »Jaz sem prvi in sem poslednji. Moja roka je utemeljila zemljo in moja desna roka je razpela nebo. Jaz ju kličem, da stojita skupaj«. ³⁸

249

Bog, ki daje biti, Bog, ki zapoveduje in poveljuje, Bog, ki kliče k zborovanju vse predenj razlite kozmične sile, ni Bog iz tega sveta. Ta Bog lahko svet tudi sestavi in razstavi, če se mu pač tako vzljubi, z njim popolnoma razpolaga, ker mu ne pripada, saj mu kraljuje od drugod, iz drugega kraja, ki pravzaprav ni

predelali neko versko danost, katere interpretacija je bila že določena mnogo poprej«. Gilson tudi opazuje, da je ta pojem grški misli povsem tuj: pri Filonu Aleksandrijskem (ki globoko občuti Platonov vpliv) ni moč nikdar najti ideje *creatio ex nihilo*. Grška mentaliteta s tem že grozi, da zapelje hebrejskega teologa, in mu ne dopušča, da bi uveljavil svoje izvirno pojmovanje na ravni onto-teologije. Le preko krščanske misli bo hebrejskemu verskemu izročilu – meni Gilson – obrodil filozofski sad »metafizike Eksodusa« (E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 103–105).

³⁷ Tomaž, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 1. um.

³⁸ *Izaija*, 46, 10 in 48, 12–13. »Metafiziko Eksodusa« je v njenih spekulativnih vidikih Carlo Arata interpretiral kot ego-teološki obrat, zlasti v delih *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1977, LXIX, str. 581–609 in *La Metafisica della Prima Persona (Ego Sum Qui Sum)*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1989, LXXXI, str. 181–200. Na široko sem o tem razpravljal v: M. Ruggenini, *Dire 'Io'. Dio e l'altro, l'esistenza e la persona*, v: *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di C. Arata*, Brigati, Genova 1996, str. 176–204.

kraj, ampak brezno njegove transcendece. To je teološki obrat, ki povsem zaobrne grški kozmos; z njim postane Bog popolno opravičilo za svet, ne samo za njegov red, ampak tudi za njegovo bit. To popolno odgovornost lahko prevzame samo bitje, ki ni iz tega sveta in ni solidarno ali kompromitirano z njim, kolikor bi si tega samo ne želelo in se za to odločilo. Absolutni Bog, Bog, ki od nedostopnega onstranstva odloča o svetu, o njegovem začetku, koncu, o vsakem razmerju z njim, je akozmični Bog. Da bi ga lahko mislila, je bila teologija, ki je s poznogrškim poslušom sprejela razodetje Boga kot bitja, živečega na sebi in po sebi, bila prisiljena ovekovečiti najradikalnejšo preobrazbo grškega pojmovanja biti in grškega teološkega principa. Kot smo že povedali, se v trenutku najzrelejše sholastike z Akvinskim »metafizika Eksodusa« prevesi v metafiziko *actus essendi*. Grška *energeia* izzveni v teološki krščanski latinščini kot *actualitas*, zato pa izgubi svojo pojavnostno poanto in pridobi aktivno valenco v smislu proizvajanja. To je korak, ki omogoča izdelavo metafizike stvarniškega bitja. V tem okviru, kot učinkovito namigne Heidegger, *ergon* ni več bivajoče, dovršeno v razklenjenosti prisotnega, saj je postal »*opus iz operari, factum iz facere, actus iz agere*«. ³⁹ V tem prevodu res epohalnega dometa se dovrši vzročnostno pojmovanje biti, ki vzpostavlja oblast dejavnega vzroka, odgovarja na spodbude in zahteve vere v stvarjenje. V svojih predavanjih o duhu srednjeveške filozofije (*L'esprit de la philosophie médiévale*) je Gilson nazorno nakazal povezavo med bitjo kot aktusom in vzročnostnim pojmovanjem biti: ker je bit stvari akt bivanja (Tomaž: *ens dicitur ab actu essendi*), lahko iz prvega akta, v katerem stvar obstoji kot bitnost, sledi le drugi akt vzročnostne operacije. ⁴⁰

250

Kolikor je bivajoče v aktu, mu pripada učinkovanje: s tem nočemo preprosto ponavljati znanega tomističnega principa, da je za delovanje potrebno biti v aktu, ampak ga razbrati tako, da bi lahko razumeli mišljenje metafizike *actusa essendi*: vesolje je nekakšna ogromna *fabrica*, neskončna zveza vzrokov in učinkov, ki ji načeluje stalno prisoten stvarnik kot vzrok biti. »Bog je v vseh stvareh (...) kot dejavnik je prisoten v tem, na kar deluje (...). Dokler ima stvar bit, je nujno, da jo Bog podpira, v skladu z načinom, na katerega bit ima«.

³⁹ To je nam še nekoliko neznani Heidegger iz dela *Nietzsche*, II, Neske, Pfullingen 1961, str. 412. Treba bi bilo upoštevati tudi študije Johanna Lohmanna: *Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache*, Lexis III, 1, 1952, str. 5–49 in delo *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Duncker & Humblot, Berlin 1965.

⁴⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1: »*esse est actualitas omnium rei*«; a.3, a. 4, ad 2. um; E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 116.

Bog, prvo počelo, vliva bit v vsako bivajoče: ta bit pa pomeni aktualnost, dejstvenost (*ipsum esse est actualitas omnium rerum*), se pravi sposobnost učinkovanja,⁴¹ saj vsako bivajoče deluje, kolikor je v aktu. Pod povsem negrško oblastjo dejavnega vzroka, se pravi na podlagi iz vere izhajajočega impulza, da se misli Boga kot stvarnika, je sholastična teologija v vzročnostno-produkcijskem smislu preobrazila grško pojmovanje biti. Četudi je od Aristotela podedovala nauk o četvernem vzroku, ga je radikalno pre-mislila z ožarjenjem vere v proizvodjalno moč Boga, ki je spremenil žitje narave v nekakšno strnjeno vzročnostno zvezo. Slednji prej poveljuje princip učinkovitosti kot pa oblikovalna sila forme nad tvarjo in gibalna sila finalnosti. Narava ni več v gibanju k negibnemu božjemu, k božjemu, ki je od nje ločeno, kolikor ga ne sestavljata oblika in tvar, hkrati pa nerazdružljivo povezano s tem, kar se nanj nujno ozira in iz česar se bistveno ponuja pogledu. Za Aristotela, ki je zasadil kali ločitve in pripravlja možnost dojetanja finalnega vzroka kot »nadnaravnega« vzroka, narava ostaja razklenjenost božjega, ki se v njej pokaže (ločeni, negibni, nujno večni vzroki, so *aitia tois phanerois ton theion*, vzroki javljanja boštvenosti, kot smo že opomnili).⁴² »Vsa bitja imajo namreč po naravi nekaj božjega«,⁴³ kar pomeni, da božje še ni tako transcendentno, da bi naravi snelo vso svetost, kajti ni tako samostojno, da bi prekinilo povezavo z bitjo.

Od tod izhaja sholastična nezaupljivost do Aristotelovega Boga, ki se je pojavila tudi po Tomažu in v nekem smislu zoper njega. Ta Bog je pač mišljen preveč »fizično«, samo kot vzrok gibanja in zato v bistvu še v obzorju *physis*. Duns Scotus je do fizično-kozmoloških dokazov o bivanju Boga, vštevši tistega, ki izhaja iz gibanja (ta je za Tomaža *prima in manifestior via*), zelo hladen.⁴⁴ Njegovo ostroumno vprašanje se glasi: »Kako bi mogel fizik dokazati, da je neko gibalo prvo, ne da bi s tem bil že bolj metafizik, ki ga pač dokazuje kot prvega, kot pa fizik, ki ga dokazuje kot gibalo?«⁴⁵ Za frančiškanskega teologa Aristotelov Bog ni metafizičen, ker še ni stvarnik; tak lahko postane, le če se Boga misli na osnovi tistega pojmovanja biti, ki priznava za svoje temeljne

⁴¹ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1; q. 4, a. 1, ad 3. um.

⁴² Aristoteles, *Met.*, VI, 1, 1026 a 18; prim. *Fizika*, II, 4, 196 a 33; *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 1. Za krščansko pojmovanje »nadnaravnega« prim. Gilsonova pojasnila: za Aristotela je vsaka naravna stvarnost sestavljena iz tvari in oblike, zato je nadnaravna vsaka ločena (nematerialna) substanca. Krščanska teologija pa se ne zadovolji z nematerialnostjo in zahteva tudi enostavnost, se pravi razdruženost bistva in bivanja (E. Gilson, *Lo spirito... cit.*, str. 78).

⁴³ Aristoteles, *Eth. Nic.*, VII, 13, 1153 b 32.

⁴⁴ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3: *Utrum Deus sit*.

⁴⁵ Duns Scotus, *In Metaph.*, lib. Vi q. 4; prim. E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 109.

lastnosti vzročnost in proizvajalnost. To pa pomeni: Boga je treba v bistvenem oziru misliti kot dejavni vzrok. V takem naziranju dosledno nastopa tudi protagonizem stvariteljske volje, ki je vzrok za še večjo kontingenco učinkov suverene božje proizvajalnosti. Tomaž si ne upa tako visoko, saj se zaustavi pri bolj uravnoteženi razrešitvi problema odnosa med umom in voljo v Bogu, čeprav tudi sam dobro ve, kako mora predelati Aristotelovo prvo gibalno in ga spremeniti v prvi vzrok, ne samo gibanja, ampak tudi bivanja stvari: »Ker vidimo, da množstvo bivajočega prihaja k bivanju po gibanju neba, in ker je Bog bil dokazan kot prvo gibalno v tem redu gibanj, je nujno, da je Bog vzrok gibanja vsega tega bivajočega.«⁴⁶

Redukcija narave na proizvod božje vsemogočnosti je to, kar najjasneje izraža nezapolnjivo razdaljo med krščansko in grško mislijo, je razlog, da kljub razglašanju njune spekulativne nepretgranosti ti dve misli pripadata dvema medsebojno neprevedljivima – četudi povezanima – svetovoma. Bistveni korak v to redukcijo sicer nedvomno predpostavlja Platonov in Aristotelov metafizični razkorak od modrosti začetja, ki je omogočil dojemanje narave kot področja bivajočega (področja spreminjanja), vendar hkrati sega do tiste točke, ki je, izhajajoč iz svojih postavk, Platon in Aristotel nikakor ne moreta doseči: naravo postavlja na popolno razpolago stvariteljske odločitve Boga.⁴⁷ S tem je

252

⁴⁶ Tomaž Akvinski, *Compendium Theologiae*, cap. LXVIII. Pri svojem zagovoru krščanskega značaja srednjeveške filozofije Gilson vztraja pri negrškem pomenu dejavnega vzroka (»v razliki med gibalnima vzrokoma« – mišljena sta Aristotelov in Tomažev – »je vsa razlika, ki ločuje finalni vzrok od dejavnega«) in pri nedomačnosti koncepta stvarjenja v platonsko-aristotelški misli. Četudi se sklicuje na Aristotelovo argumentacijo, ima Tomaževo dokazovanje božjega bivanja »neki pomen, ki ne pripada Aristotelovim argumentacijam, in ki jim ga grški filozof ni nikdar dosodil«. Prav zato, »ker je v primeru Boga dejavni vzrok isto kot stvarniški« je Tomažev postopek Aristotelu povsem tuj, pa čeprav se srednjeveški mislec sklicuje na avtoriteto *Philosophusa* (s tem lahko tudi obrazložimo nezaupljivost avguštincev, trdi Gilson). Za vse to prim. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 35–96 in 108.

⁴⁷ Platonov nauk o posnemanju (*Država*, X) ločuje območje naravnega (*en tei physei*) od proizvodjanja v tehničnem ali umetniško-upodobitvenem smislu, ki predstavljata različni in podrejeni stopnji posnemanja. »Zakaj ideje na sebi vsekakor ne izdela umetnik« (596 b). Na ravni ideje lahko mislimo samo na naravno proizvodjanje kot božje proizvodjanje. Tudi ko vpelje pojem *phytourgos* (537 d), Platon očitno ne misli na stvarnika, ampak samo na definicijo neke ontološke ravni, glede na katero je vsako delovanje v tehničnem smislu le izpeljano (imitativno). Prim. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 43–44; H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgesellschaft der Idee des schöpferischen Menschen* (1957), v: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981. Sam Aristotelov rek »umetnost posnema naravo« (*Fizika*, II, 2, 134 a 21; *Met.*, IV, 3, 381 b 3–7) postavlja prvo v območje druge: počelo stvarjenja pa zaznamuje nasproten pojav.

narava premeščena na območje transcendentne *poiesis*, namesto da bi sama predstavljala odstiranje sleherne *poiesis* in njenega nasprotja – *techne* – ki se ji v mišljenju grštva toliko zoperstavlja, kolikor jo nasploh tudi posnema. Za krščansko teologijo pa je narava predvsem proizvod, tovarna ali torišče neomejenega delovanja: kot najvišji stvarnik ga vodi *Trinitas fabricatrix*, ki je deležna Bonaventurovega čaščenja.⁴⁸ Metafizične postavke novoveškega mehanicističnega pojmovanja vesolja, v katerem bo Bog postal odvečen, imajo torej teološki značaj. Hobbesov *Leviathan* se začneja s čudovitim rekom: »Narava je umetnost, s katero je Bog stvaril svet in mu vlada.« Grštvo je zaobrnjeno v trenutku, ko se narava povsem odvede v območje umetnosti, se pravi v območje božje neskončne proizvodjalne vzročnosti. S tem postane narava v svojem temelju tehnika; ni več prostora za grško čudenje pred človeškim proizvodjalnim delovanjem, pred *techne*, ki je nekoč nastopila v njej. Vse postane proizvod, ki ga kot učinek stvariteljske volje proizvede Bog, prvi vzrok. Vse – vsa narava kot veriga vzrokov, ki jih postavi v gibanje najvišja, božja delotvornost – ostaja dolžnik temu vzroku svojega bivanja. S počelom stvarjenja se je namreč narava preobrazila v božjo tovarno ter se razpela nad novim in v zahodno misel prvič vpeljanim smislom ničā.

Tu bi poskusil nakazati nekaj začasnih zaključkov. Prvi bo zadeval prav *novost teološko-krščanskega ničā*, ki dopušča veri, da najodločneje stopa na pot premisleka popolne odvisnosti sveta in *ab-solutne* transcendence Boga. Tisti nič, iz katerega izhaja bivajoče, je za grško miselnost čisti manko oblike (determinacijska ničnost potence do akta); verska intransigenca pa zahteva od teologa, naj izpriča, kako Bog popolno razpolaga s svetom, in naj sploh odpravi vse, kar bi lahko posredno ali neposredno omejilo božjo oblast. Ob uničenju malikov in vsakega posredništva, ki ga ni vzpostavil sam Bog, likvidacija predpostavljene stvari teologiji omogoča, da premisli korenitost judovskega monoteizma do skrajnih posledic. Božja zahteva po edini in izključni suverenosti se prevede v odstranitev vsake predpostavke stvariteljskega dejanja: »*Cum creatio non sit ex aliquo presupposito est ex non ente quod est nihil*«; stvarjenje postavi v igro valenco ničā, v kateri se prvič odstira možnost mišljenja popolne proizvedljivosti bivajočega.⁴⁹ Ta valenca kot taka ni grška. Na

⁴⁸ »Vse naravne stvarnosti proizvede božja umetnost, zato so nekako proizvodi (*arteficiata*) samega Boga«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 91 a. 3. Bonaventurov vzpon od čutnega sveta se končuje pri »Bogu, najvišjem Stvarniku« (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 9).

⁴⁹ »Ker pa stvarjenje ne zahteva nikakršne predpostavke, nastane iz nebivajočega, ki je nič«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1; »emanacija biti«, *Summa Theologiae*, a. 5.

podlagi vpeljave ničā kot popolne odsotnosti biti se Bog reši sveta, svet pa ostane brez Boga. Toda s takšno absolutnostjo je Bog svetu na razpolago kot tisto opravičilo, ki bi sicer manjkala. Logika razrešitve (Boga od sveta in obratno) pripravlja elemente razmerja pripadnosti, ki se najprej vzpostavi kot božja oblast nad svetom, nato pa Boga zaobrne v oporo, na katero se naslanja svet.

Drugi začasni zaključek – tudi tega bo treba še nadalje razčleniti, tako kot prejšnjega – zadeva *problem onto-teo-logije*. Če slednja zaznamuje vsaj v svoji eksplicirani obliki opravičenje biti, izhajajoč iz nekega počela kot odgovor na zahtevo po obrazložitvi biti, tudi sama predstavlja neko eminentno krščansko »usodo«. Platonovo sklicevanje na *ontos on*, na tako bivajoče, ki je popolno bivajoče, ali Aristotelova kozmologija *proton kinoun akineton*, še zlasti pa Plotinove spekulacije o Enem naj bi sicer že krenili v to smer. Ti uvidi pa se vendar še ne osvobodijo povsem značilnih grških dvoumnosti in trenj niti v Plotinovem primeru. Le krščanska teologija bo na mah pretrgala vez z vsem tem s pomočjo »metafizike Eksodusa«, to je umevanja božjega, ki se »sproži« kot odgovor na spodbude svetega besedila. Da je to besedilo moč nasploh sprejemati tudi drugače in da to vodi teologijo v druge smeri, je možnost, ki jo mora vera še premisliti, še zlasti, če občuti izčrpanost svoje metafizične usode. Dejstvo, ki ga gre še nadalje premišljevat, pa je rojstvo metafizike in onto-teologije na temelju srečanja z grškim izkustvom, ki je začelo pojemati ob mogočnem vzponu in uveljavitvi krščanskega oznanila. To je sotočje, iz katerega je nastal Zahod; grški vzorec ni zadostoval za udejanjitev nekaterih neizraženih potencialov, ki jih je nosil v sebi, temveč ga je moralo oploditi nekaj takega, kar je glede na grške postavke prišlo povsem nepričakovano. Privolitev v sporočilo judovsko-krščanske vere je zahtevala presaditev teh potencialov v čisto drugačen humus, ki bi dovoljeval njihovo asimilacijo. Proizvod te epohalne operacije je *Bog brez sveta iz sholastične teologije*, ki mu pripisujemo metafizično odgovornost *za svet brez Boga*. Pola tega razmerja, svet in Bog, se zdaj medsebojno ne zahtevata, kot se je godilo s smrtniki in nesmrtniki v grškem izkustvu, marveč sta povezana v nekem neravnotežju, ki se slednjič prevesi na tisto stran, ki lahko ostane sama tudi brez druge, brez tiste, ki ji dolguje biti. Bog vsekakor le toliko ostaja prisoten v svetu kot vzrok, kolikor mu to dopušča njegova temeljna absolutnost.

Znano je, da bo osnovna skrb teologij suverenosti božje volje in absolutnosti božje moči (Skotus in Ockham) obvarovanje božje transcendence pred sleher-

nim prevratniškim kompromisom s svetom. V tej skrbi bodo takšne teologije do kraja premislile vzajemno tujost Boga in sveta, tisto tujstvo, ki nastopi, ko njuno razmerje postane razmerje totalne vzročnosti – vzročnosti v biti – z izhodiščem v prvem in stekališčem v drugem. Med navedeno Tomaževo trditvijo o prisotnosti Boga kot dejavnika v vseh stvareh in priznavanjem nedostopne ontološke oddaljenosti Boga ni protislovja. Torej temeljnega protislovja ni niti med Tomažem in Ockhamom, ki svoj dokaz o bivanju Boga izpelje na osnovi pojma o prvem ohranjevalcu vesolja. Teološki absolutizem, ki na spekulativni ravni hrepeni po čaščenju božje suverene svobode (in zato najprej s Skotusom razglasi, da so ideje podrejene – da ne rečemo stvarjene po – božji volji, nato pa se z Ockhamom preprosto znebi same sponse, ki bi jo lahko te ideje vendarle še predstavljale), je neizprosno prav spričo dojemanja transcendence kot vzročnostne vsemogočnosti. Namera je sicer pobožna: odplačati težko hipoteko, ki jo krščanska teologija še ima pri grški filozofiji (veliki nasprotnik skotizma in ockhamizma je arabsko-grški necesitarizem z Averoosom in Aviceno na čelu). Gilson je zabeležil, da se »Bog, na katerega se sklicujejo, Jahve, ne pokorava ničemur, niti idejam.«⁵⁰ Svet, ki je pripet na čisto vsemogočnost božje volje, dejansko ne nudi več obvezujoče naravne ureditve; popolnoma je na voljo neposrednemu nastopu njegovega stvarnika in gospoda. To še ne izključuje, da bi sestav narave še jamčil kako temeljno zanesljivost *stante Dei generali influentia et non facto miraculo*, kot se bo izrazil Jean de Mirecourt. Toda preprečiti ne more čudežnega božjega nastopa, ki lahko v naši duši proizvede katero koli občutek, tudi če je njemu pripadajoči predmet odsoten.⁵¹

Teologija, ki se poslužuje teh argumentacij *de potentia Dei absoluta* (na primer Ockham in njegovi učenci v navezavi na Piera Damianija in njegovo obrambo božje vsemogočnosti pred napadi dialektikov), toliko povzdigne Boga nad svet, da njegova prisotnost postane že zastrašujoča, njegova odsotnost pa postane pomirjevalna. Prva lahko sprevrne vsak red, druga pa dopušča zaupanje v naravni tok stvari. Spekulacija o suverenosti stvariteljskega počela se torej paradoksalno izide v sledeči misli: človek lahko zaupa v svet, ki ga je Bog osnoval, tako da poskuša v njem primerno organizirati svoje izkustvo, kolikor se Bog zadržuje v daljavi. Absolutna moč stvarnika postane hrbtna stran božje oddaljenosti. Bog, ki lahko kdar koli zaobrne tisti red sveta, ki ga je sam

⁵⁰ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris 1952, str. 65.

⁵¹ Glej E. Gilson, *Le mouvement ockhamiste*, v: *La philosophie ...*, cit., str. 656–686.

zaukazal, zagotovo ni Bog bližine, čeprav si nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje delo. Ta Bog se ni naselil v ta svet; svet mu pravzaprav v temelju ostaja tuj, kot nekaj, česar ne potrebuje in česar sploh ne more potrebovati. Tudi sam svet, od Boga neskončno oddaljen, zdaj že ne potrebuje več božjega nastopanja ali izrednega znamenja božje prisotnosti: zadovolji se z delovanjem po meri 'splošnega', nečudežnega ozira božje skrbi, ki opredeljuje božjo odsotnost. *Bog brez sveta*, ki je mišljen tako, da je kot najvišje bivajoče in najvišji vzrok obrazložil svet, je zato *stvaril svet brez Boga*. Ontoteologija je po eni strani najizrazitejša postavitev sveta pod vprašaj. Vera in misel, ki v Bogu najdeta razlog za vse, v svetu ne moreta najti njegovega temelja. Bog je za vero prva gotovost, je samorazlog (Spinoza bo rekel *causa sui*): za svet pa je treba iskati neko opravičilo, ki ga je moč najti le v Bogu. Če je za Aristotela poskus dokazovanja vreden že kar smeha,⁵² bo Jean de Mirecourt nasprotno trdil, da »ni očitno in niti ne izhaja iz vere, da bi Bog ne mogel storiti, da sveta ne bi nikdar bilo«. Tujstva med najvišjim vzrokom in stvarjenim učinkom ni mogoče ponazoriti bolj dramatično. In če vernik sprašuje vero, naj razreši aporijo (tezo cistercijskega misleca je verska oblast obsodila), vsekakor prav ta aporija jasno izreka spekulativno usodo ontoteologije. Usodo, ki se dovrši v nekem drugem smislu in v paradoksalnem spletu posledic vpraševanja: v *mundanizaciji sveta*. Odsotnost Boga-vzroka, proizvajalca učinkov, ki ničesar ne dodajajo njegovi bitni polnosti, prvič nudi svetu možnost, da ni drugo kot svet, kot svet v laičnem, sekulariziranem smislu novoveškosti. Antični kozmos, ki so ga naseljevali tudi bogovi, ni bil samó svet. Samó svet postane to stvarjeno vesolje, ločeno od Boga v svoji nepremostljivi končnosti, torej zapuščeno od boštva, ki se ne pušča zajeti v njem.⁵³

256

⁵² Aristoteles, *Fizika*, II, 1, 193 a 4.

⁵³ Najnovejša teološka misel postavlja pod vprašaj samo možnost, da je ta *teološki absolutizem*, ki oddalji Boga od sveta, sploh združljiv s *teologijo inkarnacije*, ključnim jedrom krščanske vere. Ker se bomo k vprašanju še vrnili, naj zaenkrat pripomnimo le to, da se Skotus – kakor poudarja H. Blumenberg – dotakne celo reinterpretacije reka »*propter nos homines (...) homo factus est*«, ki se nanaša na utelešenje Besede, in ga preobrazi v »*propter seipsum*« na podlagi nauka o absolutni predeterminaciji Kristusa. Teološki absolutizem si prizadeva, da bi Sv. Trojico obvaroval od sleherne sledi odvisnosti ali neopravičljivega kompromisa s človeškim. Glej H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, str. 204. Ta mislec v okviru svoje zahteve po *Legimität der Neuzeit* po mojem mnenju ne dojame razlogov za ločitev Boga od sveta, saj v tem ugleda le poznosholastično prevzemanje grškega modela samozadostnosti Boga. Na prejšnjih straneh pa smo pokazali, da bi ta model ne mogel sam privedi Boga izven sveta, čeprav bi se uveljavil v celoti.

1.5. Vera in metafizika. Od neskončne moči Boga do neskončne uveljavitve nad-človeka

Vera v Stvarnika kot najvišjega vzroka bivajočega je premestila zemljo na metafizično raven neomejene proizvodljivosti in jo prepustila človeku. Proizvedljivost sicer ostaja privilegij absolutne božje moči. Človek, ki je po biblijski pripovedi »podoba Boga«, je poklican, da si podredi zemljo. Spremenjen je v proizvajalca učinkov po naravnem redu vzrokov, kolikor mu to omogoča njegova iznajdljivost. S tem se že pripravlja možnost osvoboditve človeka od zapisanosti delu kot svetopisemski kazni, prisluženi zaradi Adamovega greha. Človek je kot bitje postavljen v red vzročnosti in je poklican, da v popolni avtonomiji nadaljuje stvarjenje, to je proizvajanje zemlje kot dejstvenosti. Bog človeka opazuje iz neskončne daljave in ga nagovarja, naj si prevzame polno odgovornost za svojo vzročnostno učinkovitost. Zahodni, zdaj ne več grški, ampak pokristjanjeni človek stopa po tej poti prevladanja svojega položaja stvarjenega bitja proti novoveški dostojanstveni podobi proizvajalca lastne zgodovine. Pot novoveškosti se namreč odpre in postane prehodna po (krščansko-srednjeveški) ontoteološki spremembi razmerja človek-Bog. Ta ontoteološka sprememba je bila omogočena s povzdignitvijo razmerja med človekom in Bogom na raven nadnaravnega odnosa in s posledično destrukcijo njegovega preprostega svetnega značaja. S krščansko metafiziko odnos človek-Bog prestopi meje sveta, tako glede na izvor kot na cilj, zato pa je človek v svetu zmeraj bolj sam in čuti potrebo, da bi poskrbel za lastno samoto. Srečanje z Bogom na potih sveta čedalje bolj posredujejo vzročnostne in učinkovalne zveze, ki jih je zastavil sam Bog. Z oddaljenostjo postane sled njegove prisotnosti vedno bolj nedoločena in čedalje manj razodevajoča.

Novoveški človek se tako znajde v svetu, od katerega se je Bog oddaljil. Metafizična oddaljenost prvega počela ga izziva, da samemu sebi dosodi tisto gotovost, ki mu je iz daljave zajamčena (prepričanje, da Bog noče preklicati reda, ki ga je določil) in ogrožena hkrati (Bog ostaja svoboden). Ni slučajno, da Descartesov Bog ostaja s svojo voljo tudi gospodar prvih počel in večnih resnic ter je lahko prav zato grozljivi *deceptor potentissimus*. Kontinuiteta z Bogom pozne sholastike je tako očitna, da predstavlja najbolj razvidno napotilo k premišljevanju, kako se novoveškost napaja prav pri tistih spekulativnih elementih, ki dozoriijo na koncu srednjeveške ontoteologije. Descartes pa vendarle naredi odločilno potezo za začetek nove dobe metafizične zgodovine Zahoda v trenutku, ko opredeli ontološko konsistenco človeka v smislu

samogotovosti bivanja. To ni več srednjeveška, ampak novoveška lastnost, saj pomeni konec pojmovanja človeka kot stvarjenega bitja in njegovo spremembo v subjekt, ki si izgradi samogotovost v izzivanju temačnega nasprotovanja sveta. Za modernega človeka se znanje enači z obvladovanjem, se pravi s proizvajanjem gotovosti biti skozi ustvarjanje stvarnosti, ki bi se pokoravala človekovim preračunom in naredbam. Prenesenemu v metafizični red dejavnega vzroka, je človeku dana le gotovost lastnega delovanja. V proizvodu prepozna racionalnost svojega projekta. Vse to ustreza novemu *izkustvu delovanja*, ki se navdihuje ob Galilejevi transformaciji naravoslovnih ved in najde svojo jasno definicijo pri Hobbesu. Odgovarja pa tudi *novemu občutenju razuma*, ki vodi pot človeka, kolikor ga žene v iskanje upravičenja, ki ga lahko zdaj sam daje svojemu svetu na podlagi tega, kar ve narediti iz njega, in na podlagi oblasti, ki si si jo zdaj lahko privošči. S tem se poraja *smisel zgodovine* kot človeškega podviga in ne kot božjega upravljanja dogodkov v svetu.

258

Novoveško »delo« je subjektivno proizvajanje sveta kot predmeta človekovega samozavarovanja. Človek iz sebe naredi središče, nase spelje celokupnost bivajočega s pomočjo sile in doslednosti samopostavitve, ki mu jo zdaj nudi prenos njegove biti in biti stvari na območje subjektivitete. V dobah svojega, najprej grškega in nato krščansko-srednjeveškega, porajanja Zahod še ni vdihoval tega metafizičnega ozračja. V novem vzdušju samouveljavitve človeka-subjekta postopoma umanjajo vsi bogovi, tudi krščanski Bog stvarnik, ki je načeloval ontoteološki strukturaciji biti v srednjeveški dobi. *Prihod subjekta kot principa novoveškosti obenem zaznamuje metafizično uro »smrti Boga«*. Zagovor te teze nima namena, da bi zreduciral čudesno zgodbo novoveškosti na vprašanje ateizma, še manj pa na žalobno tožbo nad opustošenjem sveta, ki so ga zapustili bogovi. Novoveškost ni samo nihilizem. Toda novoveškost je tudi nihilizem, in to v enem in edinem smislu, saj razlogi za nihilizem korenijo v bistvu novoveškega. To bistvo pa kliče na zagovor tako grško metafiziko kot predvsem krščansko metafiziko in podobo, s katero je slednja opredelila razmerje med Bogom, človekom in svetom. Smrt Boga je treba zatorej premisliti z ozirom na prihod subjekta in njegovo usodo kot trenutek odločilne krize metafizičnega reda, ki je privedel do planetarne uveljavitve Zahoda. Kriza torej in enostransko katastrofa, temveč eksplozija in konflikt sil, ki terjajo novo odločitev, se pravi novo razodetje njihove najgloblje resnice. Znana resnica se namreč nanadoma izkaže za nevzdržno in v marsičem za skorajda nerazumljivo. To je znamenje prihoda nove dobe. To je doba, v kateri premišljujemo preteklost, ki ji pripadamo, čeprav se ji počutimo tuji. Nuja, ki nas sili v njeno

radikalno reinterpretacijo, nam dopoveduje, da preteklost skriva in hkrati hrani poteze naše bodočnosti.

V tem miselnem ključu ponavljam prepričanje, da izpraševanja 'temne besede o božji smrti', kljub velikemu odmevu, ki ga je še nedavno izzvala ta tožna sodba, nismo še pustili za hrbtom, ampak je še vedno pred nami kot naloga, ki jo moramo rešiti. Zakaj niti filozofija niti teologija je nista še doumeli tako globinsko, da bi proniknili v to, kar je razodeto v tej besedi: nezdržljivost med mislijo subjektivitete, ki ji vlada lakomno iskanje smisla, se pravi upravičila, ki ga človek zahteva za svojo bit, in tistim *drugomišljenjem Boga*, ki ga mogoče premore filozofija (teologija), ki si je drznila prehoditi pustoto.⁵⁴ V tem smislu izraz uveljavlja zahtevo po mišljenju, ki bi v opustitvi paradigme samozavarovanja opustilo izpraševanje Boga po razlogu sveta in sprejelo srečevanje skrivnosti Boga v svetu. To je zelo delikatna točka, ki se dotakne vprašanja odnosa med vero, ontoteologijo in počelom novoveškosti, saj se sprašuje, ali morda ni vera odločilno vplivala na spremembo resnice v samogotovost subjekta, ki zaznamuje usodo novoveške misli. Če je namreč zunaj dvoma to, da je treba gotovost vernika ločevati od samogotovosti subjekta, in da mora vrh tega druga prvo pravzaprav poklicati na zagovor, potem tudi ni dvoma, da je krščanska vera kot institucionalna in v mnogih ozirih hegemonška komponenta razumevanja sveta v fazi porajanja evropske civilizacije napajala človeško potrebo po dokončnem zavarovanju lastne biti: njena zaupnost do Boga je bolj služila samouveljavitvi te civilizacije kot pa izpraševanju nevzdržne uganke človekovega razmerja do stvarnosti. Pristajanje na Boga, torej izkustvo na nevidljiv način zajamčene in v sami vsebini enigmatične gotovosti se je spreobrnilo v preveč pritrdilno pristajanje na svet. To pa zaradi tega, ker to pristajanje nima (ali nima predvsem) svojega temelja v Bogu vere, ampak v Bogu metafizike, v Bogu, ki je kot gospodar sveta razrešil njegovo skrivnost.

Zatrte skrivnosti sveta je namreč zaznamovalo »prisojanje absolutne vrednosti človeku«, kot se je izrazil Nietzsche: take vrednosti, ki ga je sposobna obvarovati pred šibkostjo njegove biti in poravnati odškodnino za vrtoglave teme bivanja. Ko pa se je že enkrat uveljavil kot subjekt, človek ni mogel

⁵⁴ »Das dunkle Wort vom Tode Gottes: ta izraz je vpeljal E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*«, Tübingen 1986 (V. izd.), str. 132–137. Paradoksalne, a zaradi tega še ne (vsaj ne vedno) površinske teologije božje smrti, skupaj s komplementarnimi filozofijami o smrti človeka (ali subjekta?), kažejo prav to hibo v lastnem izpraševanju: to velja tudi za »šibko misel«.

260 drugega, kot da je odklonil varstvo, ki mu ga je ponujala vera, saj je postalo že breme in omejitev njegove samouveljaviteljske moči. Spomnimo se Zaratu-strovega vzklika: »Kaj naj bi še bilo treba ustvariti, če bi bili bogovi!« Vrnimo se k zaključku fragmenta iz Lenzer Heide: »Bog je pretirana domneva.«⁵⁵ Nietzsche izpričuje krizo metafizike, ne da bi mogel misliti, da je odločilni element te krize prav uveljavitev novoveškega počela subjektivitete. To subjektiviteto še pojmuje v subjektivističnem smislu, tako da izpoveduje svojo vero v nadčloveka. Ta vera zveni kot obljuba svobode: »*Mrtvi so vsi bogovi: zdaj hočemo, da živi nadčlovek*«. ⁵⁶ Prav to je razlog, da kljub analizi metafizičnega krščanstva in z njim povezanih usodnih dvoumij, Nietzsche prav v krščanstvu ne prepozna korenine tiste subjektivistične metafizike, ki še vlada njegovi obupani volji po smislu, njegovi skrajni dionizičnosti, njegovi ekstremni humanistični strasti in hkrati njegovi paradoksalni nesposobnosti spoštovanja mere končnosti, ki je človeku potrebna, da zemljo naseljuje, ne pa da z njo razpolaga kot nad-človek. Nietzschejeva blaznost pa kljub temu z neusmiljeno lucidnostjo razgalja kritične posledice nepreprečljive osmoze med metafiziko in vero kot eno od temeljnih predpostavk novoveškosti. Nietzsche je pokazal, da je vera postala metafizika, obenem pa, da metafizika ni drugo kot vera: imeti-za-resnično brez resnice, potreba po gotovosti, ki se ogiba enigmatičnih lastnosti resnice. Metafizično vero zanima le resnica, ki zagotavlja, ki naredi življenje za varno. Resnica naj daje gotovost. Resnica naj se pusti določiti. Resnica se določa v smislu vrednosti. Veljavnost resnice je njena moč, da subjektu zagotavlja smiselnost usode. Resnica velja toliko, kolikor volja po moči, ki ji daje veljave. Z obtožbo lažnih gotovosti raznih metafizik in teologij biti Nietzsche sprejema kot najvišjo gotovost voljo, tisto voljo, ki se ne navezuje na nobeno resnico, ampak se uveljavlja kot neomejena, neizčrpna volja po smislu. Nadčlovek je zadnji, paradoksalni teološki lik zgodovine metafizike. Resnice ne prepozna v meji, išče jo onkraj vseh meja, v absolutizaciji

⁵⁵ F. Nietzsche, *Nachlass*. Prvi in tretji citat sta povzeta iz sklopa, ki nosi naslov *Evropski nihilizem* in je bila zapisana dne 10. 6. 1887 v kraju Lenzer Heide. Nietzsche najprej preuči prednosti »krščanske moralne hipoteze« in ugotavlja, da »je služila odvetnikom Boga. Svetu je kljub bolečini in zlu puščala značaj *popolnosti* (...), zlo se je izkazalo za *smiselno*«. Odvetniki Boga imajo metafizično opravičilo za svet, kar ga spremeni v pozitivno stvarnost. Nietzsche priznava krščanski morali funkcijo obrambe »pred *prvim* nihilizmom«. Zagovor življenja zoper vdor nesmisla se iz »obrambnega sredstva« nato sprevrže v grožnjo za življenje. To se zgodi takrat, ko se je človek dovolj opomogel in zmožel »prenesti *redukcijo* svoje vrednosti«. Od tega trenutka dalje lahko prizna prevlado »nesmisla in naključja«, ne da bi se s tem vdajal nihilizmu »vsega zaman«.

⁵⁶ Nietzsche, *Zaratustra*.

volje. Toda – katera so vprašanja, ki jih nietzschejanski izid metafizike in novoveške vere zastavlja filozofski in teološki refleksiji?

1.6. »*Quae supra nos, nihil ad nos*« Božja transcendenca in božja človeškost

Mar krik o božji smrti zaznamuje uro nezaustavljive osvoboditve filozofskih možnosti izpraševanja, pa tudi tistih resursov afirmacije in negacije, ki jih je predolgo zatirala dogmatično intransigentna resnica? Mar gre pri tem za nekoga »svobodomiselnega« Nietzscheja, skrajnega zanikovalca vsakega Boga, preroka radikalne laicizacije filozofije, njene spreobrnitve v »prozo sveta«? Priznati je treba, da ja takšen Nietzsche bolj malo verjeten. Ali z ene strani Nietzsche ne priznava, da je filozofija postala nezaobrnljivo krščanska in da mora zatorej mišljenje seči čez smrt metafizično-krščanskega Boga, ne pa gojiti iluzijo o čisti misli brez Boga? Ali ne zasledimo na drugi strani v Zaratustrovem oznanilu ob eksplicitno ateistični (dejansko pa kriptoteološki) prerokbi o nadčloveku tudi globljega svarila, da je lahko negacija vseh bogov, obtožba dolgega malikovanja, tudi nujna žrtev, ki omogoča novo izkustvo božjega? Zadnji papež opominja Zaratustro: »Neki Bog v tebi te je spreobrnil k ateizmu.«⁵⁷ Za Nietzscheja ima filozofija nalogo, da premisli, ali potrebni brezbožnosti nasilnega in očiščevalnega zanikanja – to je drža, ki jo je filozofija do lažnih bogov zavzela že na začetku – nujno sledi brezbožnost obnovljenega izpraševanja skrivnosti bivanja.

261

S svoje strani teologija še ni začela razmišljati o lastni odgovornosti za novoveško smrt metafizičnega Boga. Pravzaprav so bili teologi med prvimi, ki so planili v smeh, ko je blaznež oznanil svojo vest na trgu. Z Nietzschejem teologi še niso obračunali. Še najmanj, če znajo le izrekati svoje razumevanje in sožalje ob njegovem obupu. Teologi so preveč prepričani v svojega Boga: ne iz ljubezni do Boga, marveč iz ljubezni do svoje vere in zaščite, ki jo slednja nudi bivanju. Njihova vera je metafizična v tem smislu, da se ne prepušča skrivnosti, ampak išče razloge, terja smisel in pod krinko božjega imena spravlja na varno vse tiste odgovore, ki jih pač potrebuje, ali vsaj gotovost, da vsekakor obstaja neki odgovor. Toda: ali je božanski Bog sploh odgovor človeškim negotovostim? Mar ne predstavlja ravno to božanstvo prav tisto veliko in neizčrpno vprašanje, ki izprašuje bivanja in jih kliče na zagovor njihovega obstoja v

⁵⁷ Prav tu, str. 377.

svetu? Razbožanstvenje sveta, ki ga je Stvarnik zapustil svetni samostojnosti, je paradoksalni zaključek – to smo hoteli pokazati – potrebe po popolnem samozavarovanju, ki jo je vpeljal metafizični prevod vere v Boga v absolutistično pojmovanje njegovega razpolaganja s svetom. Ta prevod se ne sklene z uveljavitvijo božje moči, ampak z uveljavitvijo moči človeka-subjekta nad svetom: namesto da bi vera Boga iskala v svetu – to je edini način, da ga končno bivanje dejansko poišče – ga je prenesla v tako oddaljeno transcendenca, da je Bog v njej že kar indiferenten do sveta. Svet brez Boga potemtakem ni proizvod filozofije, temveč proizvod teologije oziroma tiste vere, ki je postala metafizika, in tiste metafizike, ki ni drugo kot volja do gotovosti. Vprašajmo se: ali se lahko teologija ogne trčenju s *škandalom ateizma, ki ga je proizvedla sama vera?* Pri tem moramo morda zaobrniti eno od najnedotakljivejših predpostavk naše postiluministične kulture, se pravi, da je *Bog umrl zaradi svobodomiselnosti* (tudi Nietzsche navsezadnje tako misli), in razumeti, da je Boga uničila mnogo bolj skrivna in pohujšanja vredna bolezen. Kajti Bog je menda *umrl zaradi teologije*, se pravi zaradi ljubosumne razdružitve, ki jo je metafizični Bog določil med sabo in svetom. Umrl pa je tudi zaradi neduhovne in izrazito naturalistične zahteve po čudežni vsemogčnosti, ki ga je dolgo upodabljala kot nadnaravni tip slehernega svetnega kraljevanja, ne pa kot moč, ki premerja vsako zemeljsko oblast – ne zaradi tega, ker je močnejša, ampak ker se od nje bistveno razlikuje. In še: Bog je umrl zaradi prekomernega povišanja človekove biti, zaradi človeku dosojene »absolutne vrednosti«, na škodo vsega drugega stvarjenega, še zlasti narave, ki je bila tako ponižana ne samo v pručico božjih nog, ampak tudi v podstavek najvišjega stvarjenega bitja; nazadnje je Bog umrl tudi zaradi ošabnosti vernika, češ da je vera priviligiran, »samemu razumu« prepovedan dostop do absolutuma.⁵⁸

262

Potem ko ga je ločila od sveta, vera ni samo spremenila pomena božjega glede na grški izvor zahodnega izročila, ampak je božje tudi razbožanstvenila. Človek-subjekt, lastnik sekularizirane stvarnosti, se je lahko le zasmehujoče ozrl po naivnem grškem izkustvu boštvenosti sveta. To izkustvo se je povsem razdrobilo v krščanski teologiji. Človek se je najprej okoristil vere v Boga-garanta naravnega reda in si s tem zagotovil svoj zemeljski pohod, nato pa se je moral znebiti tudi samega Boga. Božje varstvo mogoče ni bilo čisto odvečno, je pa

⁵⁸ Tudi to dejstvo ne ubeži Nietzscheju, ki razmišlja o prednostih krščanske moralne domneve v navedenem zapisku iz Lenzer Heide. Ta domneva je »dosojala človeku neko vedenje o absolutnih vrednotah in mu s tem dajala *adekvatno znanje* najpomembnejšega«.

vsekakor bilo v napoto avtonomnosti, ki je bila zdaj človeku že usojena. Ali je vera v navzkrižju s svetom, zato da jo spodbuja mišljenje, dokler se sama ne zmore osvoboditi teh že davečih vezi z ontoteologijo in z metafiziko subjekta? Ali lahko vera postane (spet postane? je to kdaj bila?), izkustvo božjega v svetu, ne pa prenos božjega v transcendenco, ki se odreka svetu in zato slednjič zavrne še sebe? H katerim notrinskim motivom naj se zateče, da preobrazi, onkraj ontoteološke krize, nagovor filozofije v samostojno pridobitev novih besed in novih prostorov za refleksijo? *Quae supra nos, nihil ad nos*, je opominjal Luter. Sokratski rek je prenesel v okvir teološke problematike.⁵⁹ Na tej poti se zdaj teologija skuša zazreti v osrednje vprašanje Kristusovega križa. Nauk o stvarjenju in Sv. Trojici poskuša premisliti v ožarjenju lastne drame. Pavel je zavrnil grško *sophio* in ji postavil nasproti pridigo križanega Kristusa. Tega se je Luter spomnil. Zato je programsko zaključil, da je »v križanem Kristusu prava teologija in poznavanje Boga«.⁶⁰

Kaj lahko pomeni to v času, ki si je prav božjo smrt nadel kot svojo metafizično šifro? Teologija danes prevaja Lutrove besede takole: »Bog je določil samega sebe v človeku Jezusu, da bi bil pravičen Bog v tem človeku in z njim.«⁶¹ Krščanska vera torej ne pozna drugega Boga kot *deus incarnatus* in *deus humanus*. To sta ponovno lutrovske formulacijski ključ za premišljevanje dogme troedinosti, izhajajoč iz utelešenja namesto iz metafizične absolutnosti tradicionalne krščanske teologije. Lahko pa se tudi spoprimeta s »temeljno aporijo božje absolutnosti« in *ad absurdum* speljeta tisto teologijo stvarjenja, za katero sta človek in svet le proizvod božje volje. Ali jima je dovoljeno, da dokončno pooblastita svobodo izpraševanja? Proti vsem nezaobidljivim epohalnim zablodam samorazumevanja vere je obveljala sledeča teza: četudi Bog prihaja od Boga in zagotovo ne od sveta ali od človeka, vseeno noče priti k sebi (k čemu drugemu naj namreč teži Bog?) brez človeka in njegovega sveta.⁶² Utelešenje in križ postaneta notranja dogodka troedinega življenja, ki konstitutivno določata bit Boga-Trojice in potiskata stran ločitveno brezno, onkraj katerega se je Bog ogibal vsakega življenjskega stika s svetom.

⁵⁹ M. Luter, *De servo arbitrio*. Citira ga E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 262.

⁶⁰ *Nos autem praedicamus Christum crucifixum*, I. Kor. 1, 23 in 2,2.

⁶¹ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 47. To delo glej tudi za Lutrove besede iz znamenite heidelberške disputacije.

⁶² Prav tu, str. 50 in sled.: »*die Grundaporie (...) der Absolutheit Gottes*«. O tem razpravlja v povezavi s Kantovo formulacijo navedene aporije E. Biser, *Ateismo e teologia*, v: *Saggi sul problema di Dio*, ur. J. Ratzinger, Morcelliana, Brescia 1975.

Samorazumevanje vere, ki se je s pomočjo filozofskih razlogov ovedelo pro padanja metafizike, tako shodi na poti notranjega očiščenja ali kritike iz same srži ontoteologije, ki ga je hranila v svojem nedrju.

Seveda se ne smemo slepiti, češ da imamo tu opraviti s kakim avtonomnim značajem kritiško-refleksivnega samopreučevanja teologije. Pravzaprav že spet tvegamo nov kompromisen zaplet z mišljenjem. Ta bi lahko bil za teologijo še pogubnejši od sekularnega. Še sedaj si teologija prizadeva, da bi se ga rešila. Zvestoba razodetemu oznanilu ne more mimo pustolovščine posredniškega stika z instancami, ki obveljajo v mišljenju. Na koga se obrača božja beseda? Ji je mogoče prisluhniti drugače? Je mar moč misliti neko recepcijo, ki bi je ne kompromitirali že bolj ali manj zavestni metafizični predsodki? Če velja, da lahko taki predsodki celo zapeljejo razumevanje na stranpot in k pravcatemu nesporazumu, kako jih more kritiško preučiti tista teologija, ki jo vodi čista namera po najzvestejši pripetosti na besedo odrešenja? Njen prostor bo zdaj le področje filozofije, njena sredstva bodo tista, ki jih filozofija daje na razpolago. Za vero je najbrž bistveno, da znotraj te vselej tvegane mediacije nikdar ne izgubi iz vida svojih razlogov, tistih razlogov, iz katerih je vera ravno vera in verska misel – ne preprosto misel in pokornost resnici, temveč sprejetje razodete besede. Med vero in mislijo mora tleti žar najgorečnejše konfrontacije, da lahko ena in druga neutrudno iščeta v medsebojni razliki to, kar je lastno vsaki od njiju in čemur morata obe posamič odgovoriti. Medsebojna indiferenca ali irenizem oziroma skušnjava konvergence za vsako ne dopušča nobeni med njima, da bi ostala zvesta svojim odgovornostim.

1. FILOZOFIJA, VERA, IZGUBA BOGA

235

1.1. Spomin in nemir

Vprašanje o Bogu nam je tako domače, tako smo ga navajeni, da nas skorajda ne prizadene več. Ta navajenost ublaži vsako presenečenje, da ne rečemo vsako pohujšanje nad dejstvom, da danes filozofija v vsakdanjem besedičenju zasliši to ime – ime, ki ga je vselej častila – brez slehernega nemira, kadar pač tako nanese, kot da bi ta beseda ne ohranjala nobenega vprašanja več. To je najbrž znamenje, da se je res zgodilo, kar je bilo oznanjeno: Bog je mrtev; bržkone mu je usojeno, da mrtev tudi ostane. Prav zaradi tega v tem oznanilu ne zasledimo več blaznosti pretresljivega razodetja – Zaratustrovega oziroma Nietzschejevega soočanja z lastno usodo – ampak zgolj udobno varstvo, ki dopušča filozofski misli, da se mirno klati po poteh sveta, nezaskrbljena za poslednjo usodo ali najvišjo gotovost. Nietzsche oziroma Nietzschejev blaznež je dobro vedel, da gre odstranjevalce Boga iskati prav sredi trga; dojel pa je tudi, da lahko z njim na robu brezna shodi le, kdor se zaveda velike usode, ki se je bila s to odstranitvijo spolnila. Brezno razklene svojo grozljivo dražest samo tistemu, ki se izkaže za sposobnega radikalnih vprašanj – le tistemu, ki se ne izmika tvegani vrnitvi k izpraševanju besed, ki so mu krojile spomin in ga še vedno pozivajo k mišljenju. Toda – do kdaj še?

V globeli svojih spominov filozofija najde marsikaj, kar lahko pretrese in globoko vznemiri navidezno čvrstost sedanjosti. Spomin je poln zased za civilizacijo, ki se svoje preteklosti reši s tem, da jo spremeni v častitljivi spomenik in zavaruje svoje vztrajanje pri sedanjem v senci in vzvišenem zavetju relikvij. Mišljenje naj se potemtakem posveti neki arheološki nalogi, ki se ne vrača nazaj in ne obnavlja, ki se ne zateka preteklosti iz strahu pred prihodnostjo, ampak odgovarja potrebi, da se človeškemu izkustvu sveta povrneta globina in širina. Toda – za katero širino in globino gre? Mar za globino in širino iz metafizičnih podsvetov in nadsvetov, ki jih je zahodna misel izčrpala, da je človeka zaupala njegovi neogibni, neizprosni, neopravičljivi zapisanosti zemlji? »Rotim vas, bratje, *oklepajte se svoje zemlje*, ne verjemite tistim, ki vam govore o nadzemeljskih nadah. Vede al nevede, ti ljudje zastrupljajo.«¹

236

Sama teološka refleksija opozarja, da je Zarasturov nauk resna zadeva; to ji je treba priznavati, četudi gre preveriti, ali lahko ta refleksija zares pošteno in dosledno izpolni obveznost, ki si jo s tem opozorilom nadene do njega. Kajti Zaratustra se je kljub vzhodnjaškemu imenu izšolal pri Grkih in je globinsko površen kot Grk.² Njegovo izkustvo življenja ni banalno, ampak tragično; njegova zvestoba zemlji ni filistejska, temveč kliče na zagovor topo in zadovoljno prepričanost, s katero se buržuj poda na trg na posle tega sveta. Preko in onkraj Zarasturovega izkustva misel odkrije globino svoje z(a)veze z zemljo, kolikor se samá razklene v dvojnem smislu spominjanja in pričakovanja. To pa je dvojen in dopolnjujoč smisel: le ta, ki je sposoben izpraševanja svojega izvora, lahko stopa naproti temu, kar mora še priti. Brez tega je naše izkustvo sveta povsem plitvo; »smo« pač, a z nami se nič ne godi. Nekaj se z nami zgodi, le kolikor nismo nikoli povsem to, kar smo bili. Biti moramo zmerom znova. Ožarjati nas mora pričakovano.

1.2. Neaktualno vprašanje filozofije: kaj je z Bogom?

Za sodobnega človeka je »Bog« ena od tistih besed, ki izrekajo njegov izvor, če pač velja, da njegovo sedanjost zaznamuje vznemirljiva dvoznačnost označila o božji smrti. Mar ta blodna Nietzschejeva beseda res predstavlja šifro današnjega časa? Kako naj jo razberemo: kot navdušujočo obljubo po prostra-

¹ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, VI, 1. V to vprašanje se bomo še poglobili v drugem razdelku.

² F. Nietzsche, *Vesela znanost*, V, 2 (*Predgovor k drugi izdaji*).

nih obzorjih za človeško ustvarjalno moč? Kot končno sodbo sleherni utvari, da obstaja kak smisel? Mar ta beseda le jemlje na znanje, da je zanimanje za nekatere probleme splahnelo in da se je zdaj končno moč mirno posvetiti opravičilo vsakdana? Spričo teh pogledov in zavoljo svojega zanimanja za izpraševanje mišljenje ne more molčati. S tem razkriva svojo nepotešljivost, svojo nesposobnost, da počiva v miru, da zaspi ob preprostem zagotovitvi, češ da se ni vredno več spraševati o nekaterih zadevah (o Bogu ali čemer že). Misel na splošno ne ve, kaj z zagotovili, kaj s pozabljalnim počivanjem, kaj z gesli, ki ostajajo neproblematizirana. Kajti misel ni kaka življenjska praksa, ki se lahko zadovolji s svojimi uspehi ali neuspehi, *ne da bi vpraševala po drugem*. Misel je prav *spraševanje tega drugega*, ki ga vsaka situacija – in torej vsaka domnevna ugotovitev – dejansko že odstrani, da bi lahko s tem vsilila svojo neogibnost, svojo sposobnost, da prevlada sedanost in jo vklene znotraj meja, onkraj katerih vsako vprašanje zgrmi v neaktualnost, gre iz igre. Obstaja neki terorizem sedanosti (izkustev, skrbi, pa tudi vrst pogovora in kulture, ki jih sam dopuča), ki bi ga morala obtožiti prav tista filozofska refleksija, ki je v etičnem in teoretičnem smislu hkrati hotela razkrinkati nasilnost resničnostno-metafizičnega vzorca.³

Izpraševanje o Bogu si nemara lahko prevzame to nalogo de-prezentifikacije, se pravi osvoboditve mišljenja od trinoštva sedanosti ter vrnitve sodobnega izkustva sveta njegovi konstitutivni nestabilnosti: to izkustvo je namreč razpeto med preteklostjo, ki se je ne ve več spomniti, in prihodnostjo, ki je ne zna učakati. Veličastnosti sedanega se filozofija nujno izmika. Prav to pa je zaklad, ki ga lahko filozofija ponudi: svoboda, da le navidezno izgubi sedanost, ali vsaj, da jo izgubi izključno v njeni neposredni in totalitaristični podobi, nato pa jo spet najde, bogatejšo in manj varno, manj masivno in konsistentno, toda nanašajočo se na dvojnost svoje nujnosti, da »je«, izhajajoč iz bivšega.

Filozofija se izkaže za posebno izmikajočo se in de-prezentifiktivno, ko gre za vero. Ta si prizadeva, da zasadi in ustali prav tisto vztrajanje pri sedanem, ki ga filozofija postavlja v vprašanje. Kljub svojemu paradoksnemu videzu je to vztrajanje pravzaprav stekališče neke vere, ki ne sprejme do konca tistega izziva, ki odzvanja v krik Nietzschejevega blaznega človeka: otrpne in ne

³ Glej G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, v: *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987, str. 71–94. Za prikaz ontologije kot nasilja prim. E. Lévinas, *Totaliteta in neskončno* (1961), in J. Derrida, *Violence et métaphysique* (1964), v: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

pusti, da bi jo izprašal ta grozoviti nagovor. Preveč je uverjena v svoje neomajno prepričanje, da bi lahko sploh prisluhnila bogokletno zveneči izjavi. Z zadevo pa je včasih čisto narobe: tako zelo je pripravljena sprejeti to oznanilo, da ga kratkomalo naredi za eno od svojih tem (smrt Boga je vendarle osrednja tema krščanskega oznanila; omogoča vero v vstajenje še prej kot Zaratus trov nemir in razburjenje). V prvem primeru preveč obrambna drža, v drugem pa (zgolj) navidezna ustrežljivost preprečujeta, da teologijo izpraša filozofsko, se pravi misleče izkustvo propadanja metafizičnih absolutumov. Vprašanje po kompromisu med vero in metafiziko znotraj zgodovine zahodne misli pa je nujno. Iz tega kompromisa je namreč vzšla čedalje bolj krščansko nastrojena (*vsekakor čedalje manj grška*) metafizika in čedalje bolj metafizična (*morda čedalje manj krščanska*) vera. Če velja, da izguba Boga dovrši metafizično usodo Zahoda – kakor na zunaj konvergentno, glede na motivacije pa anti-tetično trdita Nietzsche in Heidegger⁴ – se smemo vprašati: katero odgovornost je treba pri tem prisoditi sami veri z ozirom na njen metafizični zaplet? Se ga da sploh preklicati? Je mar mogoče premisliti *paradoks vere sovražnice vere*, take vere, ki vodi v izgubo tega, v kar je verjela in v kar morda še verjame? Še zlasti – za katero ceno zmore teologija misliti ta paradoks? Če je smrt Boga šifra sedanjosti, ni vidno, kako se lahko teologija ogne izzivu tega neverjetnega in pretresljivega oznanila. Kaj je z Bogom v času njegove smrti? H kateremu Bogu se bomo zatekli namesto k tistemu, v katerega smo verjeli? Se mar moramo preprosto naučiti, da nam pravzaprav – Boga ni treba?

238

Kot je znano, je glavnina filozofije od 18. stoletja dalje šla v to smer in tako privedla do modernega pojava ateizma. S tem si je po svoje pridobila neko gotovost: prepričanje, da se ni treba več ukvarjati z Bogom. Menila je, da bo lahko mirno počivala na njem. Človeštvo naj bi verjelo v lastne utvare, dokler ni pohod kritiškega duha in samozavesti razuma odstranil vznemirjajoče sence, ki so preprečevale pokončno hojo po zemlji. Zdaj teh senc ni več; končno je mogoče trezno in korektno opravljati lastno nalogo, to je: posvetiti se uvidevni administraciji lastnih gotovosti. Omenili pa smo že, da Nietzschejevega ateizma ni moč zapečatiti kot preprosto likvidacijo problema o Bogu. A obenem ni naš namen, da bi ponovno priklicali (morda z obratnim predznakom) obrabljene kategorije »religioznega ateizma«, v katero je Lukács nametal

⁴Še drugačne razloge za zagovarjanje tega stališča ima Emanuele Severino. Glej npr. E. Severino, *Sul significato della morte di Dio, v: Essenza del nichilismo* (1972), nova razširjena izdaja, Adelphi, Milano 1995, str. 253–263.

vso sodobno misel, ki se je po Nietzscheju odrekla filozofski transcendenci. Sami filozofiji naj ostane odprta možnost, da se ne podredi mogočnim razlogom sedanjega, če pač zaupamo tudi v njeno sposobnost radikalnega samoizpraševanja. Filozofija si mora sneti progresistične obleke, ki jo na zunaj naredijo za prezirljivo do svoje preteklosti, v resnici pa le nesposobno spominjanja. Že smo se pomudili pri tem, kako neučakano tekanje naprej zakriva strah pred spominjanjem; filozofijo navaja, da prizna izključnost dimenzije sedanjosti in se tako za povrh še nezavedno odreče vsake avtentične možnosti prihodnosti. To se dogaja, če filozofija ni sposobna, da se samoizpraša, izhajajoč iz lastne preteklosti. Če je de-prezentifikantna do samogotovosti vere, naj se filozofija izmika tudi sebi in svojemu nenehnemu in neučakanemu stremljenju po sodobnosti. Filozofija (ali vsaj mišljenje) ni za sedanjost; ne kliče na zagovor aktualnosti, da odkrije svoje korenine in pričakovanja; nikdar ni v sozvočju z njo, četudi njen takt zamuja le za malenkost; ozira se nazaj, da bi se sklonila k temu, kar prihaja od drugod. Filozofija se angažira in polemizira, samo kolikor izprašuje in interpretira. To pa zato, da se izpostavi razlogom tega, kar sama postavlja v preteres: zakaj nad vsem mu prisluhne. Filozofija se napaja ob spominjanju, zato pa se ne more ravnodušno zasmejati, ko ljudje na trgu zasmejujejo Zaratustrov krik: »Iščem Boga! Iščem Boga!«⁵ Blazno iskanje tega potnika, ki nikdar ne prihaja ob pravem času (*unzeitgemäß*), filozofija pravzaprav že priznava kot svoje, kot na las podobno svojemu izmikajočemu se značaju. Kaj je z Bogom? To je vprašanje, ki se ga filozofija nemara ne more otresti, ne more si ga sneti kot ponošeno obleko, če se pač le spomni, kako sta izkustvo in iskanje Boga iz dobe v dobo notrinsko zaznamovala njeno izpraševanje. Preprosta likvidacija tega vprašanja, češ da gre za napako, zastira vsako izpraševanje o skrivnosti dolge in globoke blodnje, z njim pa vsako možnosti suma, da je ta blodnja lahko bistvena za samo filozofijo.⁶

⁵ F. Nietzsche, *Vesela znanost*.

⁶ Presenetljivo je, da lahko do istega zaključka pridemo tudi s pomočjo temeljnega zasnutka Severinove misli, se pravi razumevanja razmerja med bitjo in resnico. Severino poudarja (v nekoliko neobičajnem feuerbachovskem slogu), da so »prebivalci časa ustvarili bogove«, to je »najradikalnejši izraz nihilizma«, v imenu potrebe utemeljitve bivajočega, ki bi sicer ostalo razpeto nad ničem. Toda v tem naziranju (kot bomo pokazali) se grško izkustvo biti kot *physis* ne ločuje več od kreacionistične metafizike krščanske teologije. K povedanemu glej E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1981, str. 34, in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., str. 258.

1.3. Božja mera vsega

Začetje grške modrosti je zatopljeno v izkustvo boštvenosti. Znano je, da najstarejša pojmovanja narave Aristotel označi za »teološka« (*hoi archaioi kai diatribontes peri tas theologias*, »starodavniki se ukvarjajo z nauki o božjem«).⁷ Čeprav se o teh naukih najpogosteje izraža kritično, in to tako do fizikov, prvih pravih filozofov, kot predvsem do svojega lastnega spekulativnega zasnutka, Aristotel vsekakor priznava, da izvorno jedro njihove misli, to je vera, da »so prva bistva bogovi« (*hoti theous ... tas protas ousias einai*), nekako izraža božanski način mišljenja in govorjenja (*theios ... eiresthai*).⁸ Vprašanja razmerja med filozofijo in mitom, ki ga drugje zaupa osupljivi jedrnatosti njunega veznega člana, čudenja,⁹ Aristotel tu ne razvija na nič manj visoki ravni. Antični pesniki in modreci iz daljne davnine so nam zapustili »v mitični preobleki (*en mythou schemati*), da so nebna telesa bogovi in da božje zaobjema vso naravo«. Aristotel torej trdi, da lahko v starodavnih pojmovanjih sveta zasledimo neko resnico. Ta pojmovanja sprejema »kot ostanke, ki so se ohranili do današnjega dne«,¹⁰ in jih predela v okviru lastne teologije. Sama kritika teologov (*theologoi*) s tem dobi svoj pravi smisel: teologi so na začetku poti (*protoi theologesantes*), ki jo je treba prehoditi drugače, ne opiraje se na njihove mitične subtilnosti (pravi jim tudi *mythikos sophizomenoi*), ampak s pomočjo dokazov (*di' apodeixeos*).¹¹ Znova je treba seči po teologiji mita in jo predelati na ravni filozofske teologije; tudi prvo filozofsko razmišljanje takih *protoi philosophesantes*¹² (za Aristotela sicer že predstavlja korak naprej glede na mitično modrovanje) je treba prerasti z zavestnejšim raziskovanjem prvih počel in najvišjih vzrokov. Toda prav na tej ravni izkustvo filozofije izzove ljubosumnost bogov (sicer »pesniki preveč lažejo« in bogovi niso ljubosumni, zagotavlja Aristotel), modrega pa privede do stika z božjim in torej z Bogom. Filozofija je namreč »najbolj božanska in častitljiva« med vedami: med vsemi jo ima Bog v najvišji meri, ukvarja pa se z vsem, kar je božansko.¹³

240

⁷ Aristoteles, *Meteorologija*, II, 1, 353 a 35.

⁸ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 9 (slov. prev. V. Kalan, ZRS-SAZU, Ljubljana 1999).

⁹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 17–19.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizika*, XII, 8, 1074 b 1–3; *De caelo*, 284 a 2–3.

¹¹ Aristoteles, *Metafizika*, I, 3, 983 b 27; III, 4, 1000 a 18.

¹² Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 11.

¹³ »Imeti to vednost je res nadčloveško (...) Samo Bog, ali vsaj on v najvišji meri, lahko ima tako vednost«: Aristoteles, *Metafizika*, I, 2, 982 b 28–29, 983 a 9.

Ne da bi se spuščali v kontroverzno interpretacijo Aristotelovega enačenja prve filozofije in teologije, lahko to vprašanje pustimo v ozadju in prek nakazanih orisov bližje stopimo v stik s svetom, v katerem je božje prisotno, celo očitno. V tem svetu filozofija ne raziskuje globokih razlogov boštvenosti, tako da izhaja iz neke vnaprejšnje nevtralnosti, ampak prav zato, ker jo priteguje žar tega, kar se v svetu prikazuje.¹⁴ Povezava z mitološkim vedenjem antičnih teologov ni nikoli pretrgana; le njihova misel je kritično preinterpretirana. Na podlagi te povezave je filozofija tudi v določilnem trenutku njene zastavitve kot *episteme*, ne le s Platonom, ampak tudi z Aristotelom, že v kompromisu z božjim, na katerega brez zadržkov gleda kot na svoj bistveni ozir. Vrh tega je treba razumeti, da je prav *božje to, kar daje izvor filozofiji*, v obliki tistega čudenja, ki ga po Platonu filozof ne zna nikdar ustrezno podati.¹⁵ Kot je znano, se na čudenje sklicuje tudi Aristotel na straneh *Metafizike a*, v katerih izhaja iz spekulacije starodavnikov, da bi utemeljil svojo teorijo vzrokov in počel. Filozofija, *episteme*, vedenje, ki ve za neomajnost svojih temeljev in se programsko zaveda svojih korakov, izhaja iz izvorne ne-zavednosti, saj se poraja kot odgovor na izkustvo božjega. To izkustvo mu vlada in mu od začetka zapoveduje pot, na kateri se to vedenje le izprašujoč premika, ne da bi kdaj razrešilo vse skrivne razloge za to početje. Božje je že vpadlo v človeka, pozvanega k filozofiji, v trenutku, ko se ta prebudi in odgovarja. Platon je to skušal bolj živo in dramatično od Aristotela. To nam izpričuje njegova teorija o filozofskem deliriju.

Če bi nakazane poteze obravnavali širše, tudi v njihovih implikacijah, bi ne mogli zaobiti radikalnega premisleka odnosa med mitom in logosom na izvoru zahodne misli.¹⁶ Tu bodi dovolj opozoriti, da izkustvo božjega ne predstavlja

¹⁴ V tem smislu prim. P. L. Donini, *Gli dei e il Dio: la teologia greca, v: Il sapere degli antichi*, ur. M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, str. 295–318. Velja pripomniti, da se Heideggrovo dojemanje onto-teo-logije navezuje na zvezo med obravnavo bivajočega kot takega (prva filozofija) in obravnavo najvišjega bivajočega (teologija), kakršno formulira Aristotel. Prim. npr. *Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'* (1949), v: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1967, str. 207. V tem poglavju in v pričujoči knjigi sploh bom ta koncept omejil na srednjeveško-sholastično teologijo in na metafiziko, ki tvori njeno ogrodje. Razloge za to izbiro bom pojasnil kasneje.

¹⁵ Znameniti odlomek *Teajteta*, 155 d, ki predstavlja $\mu\alpha\theta\omicron\varsigma$ čudenja kot $\alpha\rho\chi\eta$ φιλοσοφίας, lahko povežemo z opisom filozofije v *Gostiji in Fajdru*. V vodilo je lahko G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1939, ter sodobnejše delo K. Alberta, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Meiner, Hamburg 1980.

¹⁶ Da ponovno premislimo to vprašanje, moramo nujno seči po: M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris 1981. V drugem oziru ne moremo mimo H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; prim. tudi K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Beck,

cilja filozofskega raziskovanja razen v tem smislu, da predstavlja njegovo začetno motivacijo oziroma evokacijo. Filozofija izreka božje, *theion*, s svojimi najstarejšimi izrazi (Anaksimander). Pokaže ga kot to, »kar vse zaobjema in vse upravlja«: filozofsko izpraševanje se zato v svojem začetju ne vprašuje, kako najti božje, saj božjemu pripada kot izprašujoče.¹⁷ Polagoma bo tega božjega začelo primanjkovati. Vprašanje bo zato postalo, kako ga je moč spet najti, slednjič pa (in to je paradoksalno in pomenljivo) le še, kako ga izgubiti, kako se ga znebiti in odrešiti človeštvo od njega. Aktivna izguba božjega kot program odrešenja bo pečat pozne novoveškosti, ki še obeležuje prigode postmoderne misli. Da pa lahko pride do tega manka Boga, mora filozofija prej preko izkustva vere.

Preden preidemo k preučevanju tega paradoksa, naj poudarimo še nekaj v zvezi s svetom božjih bitij. Ta svet je po Platonu za filozofijo konstitutiven. Filozof ni kateri koli človek, banavz (*banausos*), ki se zgublja v vsakodnevnih opravilih. Filozof postavlja v stik ljudi in bogove, je posredniško in zato skorajda demonsko bitje (*daimonios aner*): veliki demon Eros ga prisili, da se nikdar ne zadovolji s svojo nevednostjo in bedo in da stalno stremlje po lepoti, sreči in modrosti bogov, četudi ne more iz človeških meja. Preko mitične predstave, ki jo Platon vpelje, se filozofija tako dobesedno pokaže kot »hermenevtika, ki bogovom sporoča to, kar prihaja od ljudi, ljudem pa, kar prihaja od bogov«: torej ne kot čisto intelektualna zadeva, ampak kot versko delovanje. Iz nje namreč priteka Erosova sila, ki »vse povezuje«.¹⁸

242

Sporočila tega grškega izkustva filozofiranja danes ne cenimo več dovolj. Klasični svet smo popogonili s filozofijo s krščanskim nadihom. Ta se sicer zaveda lastnega dolga do velike platonsko-aristotelske spekulacije in se z veliko spoštljivostjo ozira nanjo. Boštvenost je za Platona veliko razmerje člo-

München 1985. Koristna napolila nudi delo *Einführung in die Philosophie des Mythos (Bd. 1: Antike, Mittelalter und Gegenwart (L. Brisson); Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart (C. Jamme)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 (1991). Klasično ostaja delo: W. Nestle, *Vom mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Kröner, Stuttgart 1940.

¹⁷ O Anaksimandrovem reku poroča Aristotel, *Fizika* III, 4, 203 b 6–15. Werner Jaeger poudarja, da »pred Anaksimandrom ne najdemo pojma božjega«: W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci* (1953), La Nuova Italia, Firenze 1982, str. 45.

¹⁸ Platon, *Simposion*, 202 e. (Slov. prev. A. Sovreta v: Platon: *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 94, je nekoliko različen in originalu zvestejši: »da prenaša in tolmači bogovom človeške molitve in daritve, ljudem pa božje odgovore in zapovedi«; »povezuje tostranski in onstranski svet v zaokroženo celoto«. – op. prev.).

veka. Človek je človek v razmerju do Boga; Bog je Bog za človeka. Zemljo orientira temeljna polarnost vertikalnega razmerja do neba, ki obrača ljudi k bogovom, kadar so bogovi poklicani, naj se zadržijo v razmerju, od katerega ljudje živijo. Toda sami bogovi so nesmrtniki le v oziru na smrtnike. Prvi niso drugi, to je za grško izkustvo neomajno, a hkrati niso brez drugih: »Bog se ne druží s človekom; občevanje (*homilia*) in pogovore (*dialektos*) med bogovi in ljudmi, bodisi v budnem bodisi v spečem stanju, posredujejo demoni.«¹⁹ Vse to je povsem platonsko, ampak obenem tudi mnogo bolj antično. Mar ni Hipolit zapisal temačne Heraklitove misli, da nesmrtniki žive smrt smrtnikov in smrtniki umro življenje nesmrtnikov?²⁰ Skrivnost vzajemne negacije v uvodu fragmenta se razodene v ostrem nasprotju med poloma razmerja, ki sta obenem združena in razdružena v alfa privativumu: *athanatoi, thnetoi, thnetoi, athanatoi*. »Nesmrtniki smrtniki, smrtniki nesmrtniki«: ne gre jih zamenjati, ampak obenem niti razdružiti, prav zato, ker je nebit enih za druge – bit. Hiazem jih razlikuje, kolikor jih povezuje. *Hiazem je smrt*; ta smrt pa pomeni prisvojevalno razliko, ki je za vsakega od teh pogoj življenja, čeprav v nasprotnih oblikah: eni živijo smrt drugih, drugi umirajo življenje prvih. Na ta način se termina ne enačita prav zato, ker si medsebojno pripadata. To je mogoče povedati tudi takole: vsakdo je to, kar je, vsled različnosti, ki jo izpostavlja drugemu, da ga ta negira in najde svojo negacijo v njem (prehodnost življenja in umiranja je samo ogrođje fragmenta). Sleherni termin negira čisto samopostavitev, ki jo predlaga obratni termin, s tem pa slednjemu dopušča, da dovrši svojo nasprotnost in pride k sebi kot nasprotje drugega. Pri tem je odločilno, da nasprotovanje zaživi onkraj sleherne abstraktnosti in splošnosti, kolikor povezujoč raz-ločuje ljudi in bogove. *Polemos*, boj, ki je vsemu oče in kralj, »ene izkaže za bogove, druge za ljudi«.²¹ *Polemos* je najgloblje ime za hiazem. Vzpostavljajoč razlikovalno nasprotje, razklene očem grštva svet mnogoterih razlik in nasprotij. Temu svetu pripada na odlikovan način sam človek kot tisti, ki v primerjanju svoje biti z božjo Bogu že skorajda nudi mero njegove božje biti. Bog in človek se medsebojno premerjata v tistem prostoru, ki ga *Polemos* razpira, v tistem prostoru, s katerim ne moreta razpolagati niti človek (kot tisti, ki se mora nasprotju odzvati, da služi božji prigodi) niti Bog (kot pol tistega nasprotja, ki mu je usojeno, da lahko sploh pokliče človeka k sebi). Hiazem

¹⁹ Platon, *Simposion*, 203 a. Slov. prev., cit., str. 94.

²⁰ Heraklit, 62 DK. Navezovanje tega fragmenta na religiozno območje misterijev naj ne zreducira miselnega dometa Heraklitove trditve, češ da nam je mislec hotel le posredovati nekaj informacij o skrivnostnem pomenu verskih obredov.

²¹ Heraklit, B 53 DK. Slov. prev. *Presokratiki*, cit., str. 75, št. 27.

smrti je razodetje sile drugega, ki utemeljuje sakralnost razmerja med ljudmi in bogovi, najbrž tistega Enega, edinega *sophon*, ki se hkrati hoče in noče rekati z Zevsovim imenom; tistega Enega, ki nad vsem vlada kot večni red.²²

Platon po svoje veliko ve o tem drugem, »pri katerem je Bog božji«, kateremu torej Bog dolguje svojo božjo bit, kakor prevaja Léon Robin. Da se lahko nanaša na to božje počelo, ki je drugo od Boga kot razmejene bitnosti, se Platon poslužuje nekakšne prislovne reduplikacije bivajočnosti bivajočega. Bivajoče se prikaže kot *ontos on*, kot polno bivajoče, ne katero koli, večje ali manjše bivajoče, ampak prav kot to, izhajajoč od česar vsaka stvar pride k sebi. Spomin na ta božanski temelj dopušča filozofski misli, da si nadene krila (*dio de dikaios mone pteroutai he tou philosophou dianoina*) in se vzdigne nad vsakdanje človeške skrbi ter pride v stik s tistimi bitji, ki so bogovi, ker so sposobna, da ostanejo pripeta na temelj, ki jih vzpostavlja v njihovi božanski biti. *Existamenos de ton anthropon spodasmaton kai pros toi theioi gignomenos*: to je filozof, torej ne od sveta ločen človek, ampak človek, ki se reši življenjskih navad po svetu tavajoče množice – tak človek je v svoji navidezni blaznosti (*hos parakinon*) zopet povezan z božjim temeljem sveta (*to theion*), ki dopušča človeku, da v Bogu najde svojo mero.²³ K tej veliki misli je Platona navdihnilo to, kar je sam občutil kot sofistično subverzijo in kar je sam dovršeno in eksplicitno izpovedal edinole v *Zakonih* (čeprav prežema celotno Platonovo pojmovanje filozofije in odnosa med človekom in božjim): »Bog nam potemtakem utegne biti pravo merilo vseh stvari, in ta trditev je daleč upravičenejša kakor splošno razširjeno mnenje, da je človek merilo vseh stvari.«²⁴ Bog premerja predvsem človeškost človeka, izroča jo tisti končnosti, ki je grški duh ne sme prestopiti, če noče biti žrtev *hybris*, razdiralke smisla bistvene polaritete, kateri človek dolguje svojo bit. Čeprav ne sme iz svojih meja, ima življenje ljudi vendarle svoj zgled v življenju bogov. Kot bogovom, ki se neovirano posvečajo motrenju biti, tako tudi človeku gre za to, da bi mu bil v

244

²² Prim. Heraklit B 32 (*hen to sophon mounon...*: slov. prev. str. 73, št. 12: »samo eno je modro: razumeti misel, ki vlada vse po vsem«) in B 30 (*kosmon tonde ton auton hapanton oute tis theon oute anthropon epoiesen*: slov. prev., str. 76, št. 44: »Ta svetovni red, isti za vse, kar biva, – ni ga naredil noben bog in noben človek, ampak je zmeraj bil in je in bo: večno živi ogenj, ki se po merah vžiga in po merah ugaša«).

²³ Prim. Platon, *Faidros* 249 c–d. Za Robinov prevod prim. izvirnik: *pros hoisper theos on theios estin*. Kar pa zadeva reduplikacijo biti bivajočega, velja opozoriti, da se na mestu 247 c pokaže celo neka triplikacija, in sicer v izrazu *ousia ontos ousa* (prim. prevod L. Robin, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, Paris 1981).

²⁴ Platon, *Zakoni*, 716 c. Slov. prev. J. Košar, Obzorja, Maribor 1982, str. 137.

mejah mogočega (*kata dynamin*) omogočen dostop do božjega, ki utemeljuje božanskost bogov in človeškost ljudi, se pravi do razmerja, ki jim razlikujoč daje biti. Kolikor je zasidrano v božjem polu relacije, kateri pripada, in kolikor je bivajoče utemeljeno v božjem, je v tem smislu *življenje človeka nemara bolj teomorfično, kot se lahko zdi življenje bogov antropomorfično*.²⁵

Vrniti se je treba k razumevanju tega, kar so romantiki in Hölderlin doumeli ne samo na ravni historične rekonstrukcije, ampak še bolj živo na ravni spekulativnega premisleka pretresljivega izkustva *odsotnosti Boga od sveta*, ki so jo začeli razglašati po razsvetljenstvu. Grškemu duhu se sprva sploh ne ponuja kak svet brez boštvenosti, ki bi ga najprej mit in nato filozofija morebiti zapolnila s pomirjujočo prisotnostjo: ta s čarom pripovedi, ona pa s kritično zavestjo in teoretično solidnostjo, ki je prvemu neznana. Tako kot mit, a s povsem svojstvenimi modalitetami in razlogi, *je filozofija izkustvo boštvenosti sveta*, odgovor na tisti poziv k biti, ki prihaja od Boga k človeku in ga naredi za končnega: ga de-finira, ga razmeji. Definicija človeškega je bistvena dejavnost božjega, od katerega človek pridobi temeljno mero svojega bivanja v svetu. Za Grka Aristotela (sholastiki bodo iz njega črpali najrazličnejše argumentacije za dokazovanje božjega obstoja) je sploh nepojmljivo tako izkustvo človeškega bivanja, ki ne bi bilo hkrati manifestacija božje polaritete, se pravi teomorfičnega značaja njegove biti. Kot je svojčas pokazal Wilamowitz v polemiki do zgolj antropološkega stika z grškim svetom, so v grštvu bogovi preprosto prisotni: »*Die Götter sind da*«. ²⁶ Ni se treba vrniti k Talesu (»svet je poln bogov«) ali Heraklitu (»tudi tu so bogovi«), saj še s Platonom in Aristotelom filozofija ne išče Boga, ampak je že pri božjem. Ob tej bližini se napaja njeno izkustvo sveta. Čudenje je razodetje božjega, ki je skrito v tem, kar je; če filozofija odgovarja njegovemu pozivu, odgovarja božanskemu poklicu. *Pathos filozofa je strastnost do božjega*. Njegovo raziskovanje pojasnjuje božjo pristojnost biti. Platonsko-aristotelaska misel o ločenosti božjega ne desakralizira sveta, marveč ustreza filozofsko občuteni nujnosti, da se primerno pre-

²⁵ G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 25.

²⁶ U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, str. 17. Besedilo se nadaljuje tako: »Priznati in razbrati to kot dejstvo je prvi pogoj za razumevanje grškega verstva in kultov.« Po našem mnenju bo ta pogoj toliko bolj izstopal, če bomo področje razmišljanja obvarovali pred nesporazumom, da gre pri Grkih za pravo »verovanje«. Grki namreč niso verovali v svoje bogove. Prim. v tem oziru ostro Heideggrovo stališče: *Heraklit* (z E. Finkom), Frankfurt a. M. 1970, str. 25. Wilamowitzovo stališče povzema W. K. C. Guthrie, *I greci e i loro dei*, il Mulino, Bologna 1987, str. 40.

misli boštveni temelj vsega. Božje se tako ločuje po tistem »nekaj«, ki ga mišljenju ponuja kot nepogrešljiv ozir stvarnosti. To je stvarnost, ki je, ker jo božje zaobjema. Ni vse v svetu božansko, ni vsa stvarnost božja, ampak svet toliko jè, kolikor je njegova prigoda boštvena, in stvarnost je toliko, kolikor je pri Bogu določena mera zanjo.

1.4. Krščanska teologija in ločitev Boga od sveta

Bog, ki je ločen od sveta in transcendirata razum, je Bog vere, je Bog judovsko-krščanskega izročila. Že sama vera je nezaslišana novost za grško kulturo. To nam izpričuje poslednji poskus grštva, da bi se ubranilo pred prvim navalom krščanskega oznanila. W. Jaeger nas spominja, da je v 2. stol. po Kr. Galen imel jude in kristjane za filozofe, saj so se ti ob etiki ukvarjali tudi s teologijo in kozmologijo. V njegovi primerjavi Mojzesove, Epikurove in Platonove kozmologije se (ne glede na ovrednotenje slednje) naizrazitejša kritika krščanstva nanaša na dejstvo, da se krščanska vednost opira na vero. Zaradi tega ozira na vero je krščanska »filozofija« nesprijemljiva za grško mentaliteto. O tem nam pričajo protikrščanske polemike Galenovih sodobnikov Celsusa in Lucianusa.²⁷ Nezdržljivost grške filozofije in svetopisemskega razodetja (Aten in Jeruzalema oziroma Akademije in Cerkve) pri kristjanih občutita in izpovesta Tertulijan in Tacijan: dominantna tendenca pa je bila, da bi se krščanstvo predstavilo kot dedič grške modrosti. To stališče je zagovarjal Justinus. Podprl ga je s poudarjanjem konstitutivnega zanimanja filozofije za božje: izhajajoč iz te postavke, si lahko krščanska teologija prisvaja grško misel. Bog Justinove vere pa je vendarle nekaj različnega od tistega božjega, ki ga izkušai velika grška spekulacija s Platonom in Aristotelom. Tudi v okviru tega izkustva sicer poznamo take poteze, ki prikazujejo božje kot neko ločeno bitnost in ki jih bo razvoj krščanske refleksije razbiral in prevedel tako, da bodo močno odstopale od svojega izvirnega smisla. Ni dvoma, da Plotinova spekulacija na primer v marsičem zaznamuje izrazit teološki obrat glede na prejšnjo grško filozofijo.²⁸ Čeprav se s Plotinom uveljavlja nov način motrenja Boga kot temelja sveta, ki dopušča duši, da izstopi iz sveta in ga odmisli, v Plotinovi misli vsekakor še

246

²⁷ W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), La Nuova Italia, Firenze 1977, str. 42–47.

²⁸ O Plotinovem obratu sicer kratko, a jasno razpravlja P. L. Donini, *Gli dei e il Dio*, cit. str. 309–310. Glede Plotinovega položaja v okviru zatona antičnega sveta prim. H.-C. Puech, *Posizione spirituale e significato di Plotino* (1938) v: *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985, str. 85–111; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995, 2. del, 8.–9. poglavje.

vedno živi grško izkustvo prisotnosti božjega v stvarnosti. »O bogu ne pravimo, da je tukaj in da ni tam«, zanj velja to, kar se pravi »o vseh bogovih: prisotni so vsepovsod«. Eno je torej »ločeno«, a »prisotno«. Odločilno pa je, da ne pozna osame: »Eno ne more samevati – tedaj bi vse ostalo zakrito (...), nobenega bivajočega bi ne bilo, če bi Eno ostajalo mirno v sebi, niti bi ne bilo mnogoterosti biti, ki jo to Eno proizvaja.«²⁹ Čeprav ločeno, Eno ni absolutno; spekulacijski napor sholastike za razločevanje biblijskega stvarjenja od Plotinovih emanacij bodo začrtali dokončno ločilno brazdo med dvema svetovoma in dvema nezdružljivima načinoma pojmovanja božjega.

Bog vere je namreč Bog stvarjenja, Bog zaveze; ne moremo ga prevesti v kategorije grške »filozofske teologije« (če se izrazimo kot Wilhelm Weischedel), ne da bi jih s tem nasilno sprevrgli in izrili iz njihovega humusa. Vodnik krščanske teologije je *Exodus 3, 14*, le prej kot Platonov *Timajos* ali Aristotelova *Metafizika Lambda*.³⁰ To je praveca temeljna beseda teološke refleksije. Od patristov in Avgušтина do Tomaža in Ockhama narekuje takšen svetozor, ki božje popolnoma razreši od sveta, ko določi, da je vsako od njega različno in zato stvarjeno razmerje odvisno od njegove svobodne volje in stavriteljske sile. Bog se tako reši sveta in se dokončno uveljavi kot *ab-solutus*. Plotinovo pojmovanje Enege je neznansko oddaljeno od takega naziranja. *Bog je gospod*

247

²⁹ Plotin, *Eneade*, VI, 5, 4; VI, 4, 3; IV, 8, 6. Prim. k našim trditvam W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, II Band, § 14, Wissenschaftliche Gesellschaft, Darmstadt 1983. Da bi ločili Plotinovo transcendenco od krščanske, avtor predlaga, naj *epekeina* prevedemo kot *das Darüberhinaus*: Bog ni to, kar je onkraj vsega, ni v drugi metafizični regiji biti, ampak je to, kar moramo premisliti »onkraj vsega«, *ultra omnia*, kot se izraža Dionizij Areopagit, *Mystica Theologica* § 3. Iz tega preseva veliki motiv, ki se je nato v ontoteologiji izgubil (že z Aristotelom; Platonova teologija je v tem dvoumnejša): temelj sveta je onkraj sveta kot celokupnosti bivajočega v tem smislu, da ni več neko bivajoče, niti najvišje bivajoče. S tem se torej ne zariše *višja dimenzija bivajočega*, kakršno si bo domislila krščanska onto-teologija: »ultra« je mišljen kot *ne-bivajoče onkraj bivajočega*.

³⁰ Prim. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (1932), Morcelliana, Brescia 1947–1983; W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo* (1972), il Mulino, Bologna 1987 (zlasti prvo študijo: '*Deus est esse, esse est Deus*'). Il problema ontoteologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonico). Pierre Hadot je opozoril na dejstvo, da že poznogrška misel (baje Porfirij) določi bit Boga kot čisto aktualnost ali aktivnost (*auto to energein katharon*). S tem je skušal zmanjšati popolno neodvisnost pojmovanja *actus essendi* od besedila *Eksodus*, kakršno je zagovarjal Gilson (P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le neoplatonisme*, v: *Dieu et l'être*, Paris 1978, str. 63). Hadot pa iz svojega neoplatonskega izhodišča ne more opravičiti destva, da to pojmovanje dopušča izgrajitev metafizike *creatio ex nihilo*, ki jo bomo poglobili kasneje z ozirrom na nekatere Gilsonove ideje, s katerimi se v tem primeru prepričano, četudi ne docela strinjamo.

biti, ker »je« bit. Z razodetjem imena, ki mu najbolj pritiče – *Qui est* – razodene obenem svojo transcenco glede na svet in svoje osebno razpolaganje z njim.

To ni samo Tomaževo mnenje, se pravi nazor aristotelovske smernice srednjeveške teologije, temveč tudi Bonaventurovo prepričanje, se pravi pogled platonsko-avguštinske smeri teološke misli: »Imeni tisti, ki je (*Qui est*), in Jaz sem, ki sem (*Ego sum qui sum*), sta pravzaprav imeni bistva; sta nekakšna besedna opisa, ki pomenita bitnost (*entitas*) v svoji neomejeni popolnosti in absolutnosti (*in omnimoda perfectione et absolute*); zato sta lastno ime božjega bistva.«³¹ Že v 4. stoletju se začnejo očitno pojavljati oblike tiste znamenite »metafizike Eksodusa«, ki jo bo sholastika le predelala na podlagi napotil cerkvenih očetov.³² »Ne umeva se druga lastnost, ki bi Bogu bolj pristojala nego bit«: v tem najvišjem primeru je bit namreč že *proprium* nekega bivajočega brez konca in začetka. Hilarij Poitierski tako razbira samoizpričevanje »Boga stvarnika« v knjigah judovskega razodetja. To mu pomeni odločilno razsvetljenje.³³ Moč bi bilo pokazati, kako se z njim strinjata vsaj še Gregorij Nacijanski in Gregorij Nisejski. Prvi nam je zapustil naliko »morja bistva«, *pelagos tes ousias*, ki jo bo Janez Damascen posredoval do sv. Tomaža in še čez. »Bog namreč zbere bit (*to einai*) kot neko celoto, ki ni imela začetka in ne bo imela konca, kot neko morje bistva, neskončno in neomejeno, prek vsakega pojma časa in narave.«³⁴ Očetje in poznejši teologi torej ne prebirajo judovskega razodetja le v grščini in prevodu sedemdesetih, ampak tudi v grško navdihnjeni interpretaciji Filona Aleksandrijskega.³⁵ Prevod judovstva v grško misel pa implicira asimilacijo ideje, ki je grško kulturno izročilo ne pozna: ideje stvarnika in gospoda biti, ki zadobi svojo popolno formulacijo v Tomaževi metafiziki *actusa essendi*.³⁶ K preobrazbi grškega pojmovanja Boga vodijo

248

³¹ Bonaventura, *In Sent.*, I, 2, dub. 4; za Akvinskega glej *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

³² Izraz »metafizika Eksodusa« vpelje Gilson, ki vsekakor priznava, da te metafizike ni moč najti v sami Mojzesovi knjigi (E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79).

³³ Hilarij iz Poitiersa, *De Trinitate*, i, 5; Patr. lat. t. X, col. 28; prim. E. Gilson, *Lo spirito...*, cit., str. 79.

³⁴ Gregorij Nacianški, *Oratio* 45, 3; Patr. gr. 36, 625 C. Za Janeza Damascena glej *De fide orthodoxa*, I, 9; Patr. gr. 94, 936 B; glede navedka pri sv. Tomažu prim. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11; za vse to W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, cit., str. 18–22.

³⁵ O pomenu tega pisca prim. A. Maddalene, *Filone Alessandrino*, Mursia, Milano 1970; R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

³⁶ Sporno je vprašanje po pomenu pojma stvarjenja v sami svetopisemski pripovedi. Zagotovo je bil sam pojem čedalje vplivnejši, dokler ni zadobil nekakšne definicije v II. knjigi *Makabejcev* 7, 28. Na tej podlagi Gilson tako trdi v celem nizu zanimivih opomb, da »so krščanski filozofi le filozofsko

tudi tisti vidiki razodetja, ki iz Boga naredijo osebo v eminentnem smislu, pravzaprav trojnost osebe: to je narek dogmatične definicije, ki si jo je med tem izbrala Cerkev. Sv. Tomaž dobro ve, da sveto pismo nikdar ne pravi, da je Bog oseba, pa vendarle meni, da se ta izraz vsekakor izreka na mnogo načinov. Primeren je za označevanje tistega, ki je na sebi najvišje bivajoče (*maxime per se ens*) in zaradi te svoje absolutnosti vse razume in dojema (*perfectissime intelligens*).³⁷ Sámó prevajanje je tvegano, toda tveganja se zaveda; zahteva ga nujnost povezave in skupnega izraza, ki bi zaobjel poteze transcendence in poteze sestva, s katerimi se Bog razodeva v svetem pismu. Sveto pismo namreč ne pozna nekega čistega nevtralnega počela, ki bi bilo v izvoru stvari in Izraelove zgodovine; označi ga namreč kot »Ti« v prošnji, kot »On« v pripovedi, pusti pa ga tudi spregovoriti v kraljevskem »Jazu«. »Jaz sem Bog, in drug nobeden, pravi Bog, in nihče mi ni enak; ki oznanjam od začetka konec in od davnine, kar se še ni zgodilo; ki pravim: moj sklep se uresniči, vse, kar mi je po volji, spolnim«. Oseba torej, a še več kot oseba: če je namreč o posebljenih bitjih mogoče govoriti na ravni stvarjenja, bo treba Boga označiti kot osebo *excellentiore modo*, še bolj ga je treba povzdigniti – premisliti in počastiti bo treba njegovo kraljevsko transcendenco, njegovo neskončno moč, postavitve Boga kot izvora brez izvora na začetku vsega, kar je. »Jaz sem prvi in sem poslednji. Moja roka je utemeljila zemljo in moja desna roka je razpela nebo. Jaz ju kličem, da stojita skupaj«. ³⁸

Bog, ki daje biti, Bog, ki zapoveduje in poveljuje, Bog, ki kliče k zborovanju vse predenj razlite kozmične sile, ni Bog iz tega sveta. Ta Bog lahko svet tudi sestavi in razstavi, če se mu pač tako vzljubi, z njim popolnoma razpolaga, ker mu ne pripada, saj mu kraljuje od drugod, iz drugega kraja, ki pravzaprav ni

predelali neko versko danost, katere interpretacija je bila že določena mnogo poprej«. Gilson tudi opazuje, da je ta pojem grški misli povsem tuj: pri Filonu Aleksandrijskem (ki globoko občuti Platonov vpliv) ni moč nikdar najti ideje *creatio ex nihilo*. Grška mentaliteta s tem že grozi, da zapelje hebrejskega teologa, in mu ne dopušča, da bi uveljavil svoje izvirno pojmovanje na ravni onto-teologije. Le preko krščanske misli bo hebrejskemu verskemu izročilu – meni Gilson – obrodil filozofski sad »metafizike Eksodusa« (E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 103–105).

³⁷ Tomaž, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 1. um.

³⁸ *Izaija*, 46, 10 in 48, 12–13. »Metafiziko Eksodusa« je v njenih spekulativnih vidikih Carlo Arata interpretiral kot ego-teološki obrat, zlasti v delih *Principio di Parmenide e Principio di Persona*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1977, LXIX, str. 581–609 in *La Metafisica della Prima Persona (Ego Sum Qui Sum)*, v: 'Rivista di filosofia neo-scolastica', 1989, LXXXI, str. 181–200. Na široko sem o tem razpravljal v: M. Ruggenini, *Dire 'Io'. Dio e l'altro, l'esistenza e la persona*, v: *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di C. Arata*, Brigati, Genova 1996, str. 176–204.

kraj, ampak brezno njegove transcendece. To je teološki obrat, ki povsem zaobrne grški kozmos; z njim postane Bog popolno opravičilo za svet, ne samo za njegov red, ampak tudi za njegovo bit. To popolno odgovornost lahko prevzame samo bitje, ki ni iz tega sveta in ni solidarno ali kompromitirano z njim, kolikor bi si tega samo ne želelo in se za to odločilo. Absolutni Bog, Bog, ki od nedostopnega onstranstva odloča o svetu, o njegovem začetku, koncu, o vsakem razmerju z njim, je akozmični Bog. Da bi ga lahko mislila, je bila teologija, ki je s poznogrškim poslušom sprejela razodetje Boga kot bitja, živečega na sebi in po sebi, bila prisiljena ovekovečiti najradikalnejšo preobrazbo grškega pojmovanja biti in grškega teološkega principa. Kot smo že povedali, se v trenutku najzrelejše sholastike z Akvinskim »metafizika Eksodusa« prevesi v metafiziko *actus essendi*. Grška *energeia* izzveni v teološki krščanski latinščini kot *actualitas*, zato pa izgubi svojo pojavnostno poanto in pridobi aktivno valenco v smislu proizvajanja. To je korak, ki omogoča izdelavo metafizike stvarniškega bitja. V tem okviru, kot učinkovito namigne Heidegger, *ergon* ni več bivajoče, dovršeno v razklenjenosti prisotnega, saj je postal »*opus iz operari, factum iz facere, actus iz agere*«. ³⁹ V tem prevodu res epohalnega dometa se dovrši vzročnostno pojmovanje biti, ki vzpostavlja oblast dejavnega vzroka, odgovarja na spodbude in zahteve vere v stvarjenje. V svojih predavanjih o duhu srednjeveške filozofije (*L'esprit de la philosophie médiévale*) je Gilson nazorno nakazal povezavo med bitjo kot aktusom in vzročnostnim pojmovanjem biti: ker je bit stvari akt bivanja (Tomaž: *ens dicitur ab actu essendi*), lahko iz prvega akta, v katerem stvar obstoji kot bitnost, sledi le drugi akt vzročnostne operacije. ⁴⁰

250

Kolikor je bivajoče v aktu, mu pripada učinkovanje: s tem nočemo preprosto ponavljati znanega tomističnega principa, da je za delovanje potrebno biti v aktu, ampak ga razbrati tako, da bi lahko razumeli mišljenje metafizike *actusa essendi*: vesolje je nekakšna ogromna *fabrica*, neskončna zveza vzrokov in učinkov, ki ji načeluje stalno prisoten stvarnik kot vzrok biti. »Bog je v vseh stvareh (...) kot dejavnik je prisoten v tem, na kar deluje (...). Dokler ima stvar bit, je nujno, da jo Bog podpira, v skladu z načinom, na katerega bit ima«.

³⁹ To je nam še nekoliko neznan Heidegger iz dela *Nietzsche*, II, Neske, Pfullingen 1961, str. 412. Treba bi bilo upoštevati tudi študije Johanna Lohmanna: *Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache*, Lexis III, 1, 1952, str. 5–49 in delo *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Duncker & Humblot, Berlin 1965.

⁴⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1: »*esse est actualitas omnis rei*«; a.3, a. 4, ad 2. um; E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 116.

Bog, prvo počelo, vliva bit v vsako bivajoče: ta bit pa pomeni aktualnost, dejstvenost (*ipsum esse est actualitas omnium rerum*), se pravi sposobnost učinkovanja,⁴¹ saj vsako bivajoče deluje, kolikor je v aktu. Pod povsem negrško oblastjo dejavnega vzroka, se pravi na podlagi iz vere izhajajočega impulza, da se misli Boga kot stvarnika, je sholastična teologija v vzročnostno-produkcijskem smislu preobrazila grško pojmovanje biti. Četudi je od Aristotela podedovala nauk o četvernem vzroku, ga je radikalno pre-mislila z ožarjenjem vere v proizvodjalno moč Boga, ki je spremenil žitje narave v nekakšno strnjeno vzročnostno zvezo. Slednji prej poveljuje princip učinkovitosti kot pa oblikovalna sila forme nad tvarjo in gibalna sila finalnosti. Narava ni več v gibanju k negibnemu božjemu, k božjemu, ki je od nje ločeno, kolikor ga ne sestavljata oblika in tvar, hkrati pa nerazdružljivo povezano s tem, kar se nanj nujno ozira in iz česar se bistveno ponuja pogledu. Za Aristotela, ki je zasadil kali ločitve in pripravlja možnost dojetanja finalnega vzroka kot »nadnaravnega« vzroka, narava ostaja razklenjenost božjega, ki se v njej pokaže (ločeni, negibni, nujno večni vzroki, so *aitia tois phanerois ton theion*, vzroki javljanja boštvenosti, kot smo že opomnili).⁴² »Vsa bitja imajo namreč po naravi nekaj božjega«,⁴³ kar pomeni, da božje še ni tako transcendentno, da bi naravi snelo vso svetost, kajti ni tako samostojno, da bi prekinilo povezavo z bitjo.

Od tod izhaja sholastična nezaupljivost do Aristotelovega Boga, ki se je pojavila tudi po Tomažu in v nekem smislu zoper njega. Ta Bog je pač mišljen preveč »fizično«, samo kot vzrok gibanja in zato v bistvu še v obzorju *physis*. Duns Scotus je do fizično-kozmoloških dokazov o bivanju Boga, vštevši tistega, ki izhaja iz gibanja (ta je za Tomaža *prima in manifestior via*), zelo hladen.⁴⁴ Njegovo ostroumno vprašanje se glasi: »Kako bi mogel fizik dokazati, da je neko gibalo prvo, ne da bi s tem bil že bolj metafizik, ki ga pač dokazuje kot prvega, kot pa fizik, ki ga dokazuje kot gibalo?«⁴⁵ Za frančiškanskega teologa Aristotelov Bog ni metafizičen, ker še ni stvarnik; tak lahko postane, le če se Boga misli na osnovi tistega pojmovanja biti, ki priznava za svoje temeljne

⁴¹ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1; q. 4, a. 1, ad 3. um.

⁴² Aristoteles, *Met.*, VI, 1, 1026 a 18; prim. *Fizika*, II, 4, 196 a 33; *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 1. Za krščansko pojmovanje »nadnaravnega« prim. Gilsonova pojasnila: za Aristotela je vsaka naravna stvarnost sestavljena iz tvari in oblike, zato je nadnaravna vsaka ločena (nematerialna) substanca. Krščanska teologija pa se ne zadovolji z nematerialnostjo in zahteva tudi enostavnost, se pravi razdruženost bistva in bivanja (E. Gilson, *Lo spirito... cit.*, str. 78).

⁴³ Aristoteles, *Eth. Nic.*, VII, 13, 1153 b 32.

⁴⁴ Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3: *Utrum Deus sit*.

⁴⁵ Duns Scotus, *In Metaph.*, lib. VI q. 4; prim. E. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 109.

lastnosti vzročnost in proizvajalnost. To pa pomeni: Boga je treba v bistvenem oziru misliti kot dejavni vzrok. V takem naziranju dosledno nastopa tudi protagonizem stvariteljske volje, ki je vzrok za še večjo kontingenco učinkov suverene božje proizvajalnosti. Tomaž si ne upa tako visoko, saj se zaustavi pri bolj uravnoteženi razrešitvi problema odnosa med umom in voljo v Bogu, čeprav tudi sam dobro ve, kako mora predelati Aristotelovo prvo gibalno in ga spremeniti v prvi vzrok, ne samo gibanja, ampak tudi bivanja stvari: »Ker vidimo, da množstvo bivajočega prihaja k bivanju po gibanju neba, in ker je Bog bil dokazan kot prvo gibalno v tem redu gibanj, je nujno, da je Bog vzrok gibanja vsega tega bivajočega.«⁴⁶

Redukcija narave na proizvod božje vsemogočnosti je to, kar najjasneje izraža nezapolnjivo razdaljo med krščansko in grško mislijo, je razlog, da kljub razglašanju njune spekulativne nepretgranosti ti dve misli pripadata dvema medsebojno neprevedljivima – četudi povezanima – svetovoma. Bistveni korak v to redukcijo sicer nedvomno predpostavlja Platonov in Aristotelov metafizični razkorak od modrosti začetja, ki je omogočil dojemanje narave kot področja bivajočega (področja spreminjanja), vendar hkrati sega do tiste točke, ki je, izhajajoč iz svojih postavk, Platon in Aristotel nikakor ne moreta doseči: naravo postavlja na popolno razpolago stvariteljske odločitve Boga.⁴⁷ S tem je

252

⁴⁶ Tomaž Akvinski, *Compendium Theologiae*, cap. LXVIII. Pri svojem zagovoru krščanskega značaja srednjeveške filozofije Gilson vztraja pri negrškem pomenu dejavnega vzroka (»v razliki med gibalnima vzrokoma« – mišljena sta Aristotelov in Tomažev – »je vsa razlika, ki ločuje finalni vzrok od dejavnega«) in pri nedomačnosti koncepta stvarjenja v platonsko-aristotelški misli. Četudi se sklicuje na Aristotelovo argumentacijo, ima Tomaževo dokazovanje božjega bivanja »neki pomen, ki ne pripada Aristotelovim argumentacijam, in ki jim ga grški filozof ni nikdar dosodil«. Prav zato, »ker je v primeru Boga dejavni vzrok isto kot stvarniški« je Tomažev postopek Aristotelu povsem tuj, pa čeprav se srednjeveški mislec sklicuje na avtoriteto *Philosophusa* (s tem lahko tudi obrazložimo nezaupljivost avguštincev, trdi Gilson). Za vse to prim. Gilson, *Lo spirito ...*, cit., str. 35–96 in 108.

⁴⁷ Platonov nauk o posnemanju (*Država*, X) ločuje območje naravnega (*en tei physei*) od proizvodjanja v tehničnem ali umetniško-upodobitvenem smislu, ki predstavljata različni in podrejeni stopnji posnemanja. »Zakaj ideje na sebi vsekakor ne izdela umetnik« (596 b). Na ravni ideje lahko mislimo samo na naravno proizvodjanje kot božje proizvodjanje. Tudi ko vpelje pojem *phytourgos* (537 d), Platon očitno ne misli na stvarnika, ampak samo na definicijo neke ontološke ravni, glede na katero je vsako delovanje v tehničnem smislu le izpeljano (imitativno). Prim. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft ...*, cit., str. 43–44; H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgesichte der Idee des schöpferischen Menschen* (1957), v: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981. Sam Aristotelov rek »umetnost posnema naravo« (*Fizika*, II, 2, 134 a 21; *Met.*, IV, 3, 381 b 3–7) postavlja prvo v območje druge: počelo stvarjenja pa zaznamuje nasproten pojav.

narava premeščena na območje transcendentne *poiesis*, namesto da bi sama predstavljala odstiranje sleherne *poiesis* in njenega nasprotja – *techne* – ki se ji v mišljenju grštva toliko zoperstavlja, kolikor jo nasploh tudi posnema. Za krščansko teologijo pa je narava predvsem proizvod, tovarna ali torišče neomejenega delovanja: kot najvišji stvarnik ga vodi *Trinitas fabricatrix*, ki je deležna Bonaventurovega čaščenja.⁴⁸ Metafizične postavke novoveškega mehanicističnega pojmovanja vesolja, v katerem bo Bog postal odvečen, imajo torej teološki značaj. Hobbesov *Leviathan* se začneja s čudovitim rekrom: »Narava je umetnost, s katero je Bog stvaril svet in mu vlada.« Grštvo je zaobrnjeno v trenutku, ko se narava povsem odvede v območje umetnosti, se pravi v območje božje neskončne proizvodjalne vzročnosti. S tem postane narava v svojem temelju tehnika; ni več prostora za grško čudenje pred človeškim proizvodjalnim delovanjem, pred *techne*, ki je nekoč nastopila v njej. Vse postane proizvod, ki ga kot učinek stvariteljske volje proizvede Bog, prvi vzrok. Vse – vsa narava kot veriga vzrokov, ki jih postavi v gibanje najvišja, božja delotvornost – ostaja dolžnik temu vzroku svojega bivanja. S počelom stvarjenja se je namreč narava preobrazila v božjo tovarno ter se razpela nad novim in v zahodno misel prvič vpeljanim smislom ničā.

Tu bi poskusil nakazati nekaj začasnih zaključkov. Prvi bo zadeval prav *novost teološko-krščanskega ničā*, ki dopušča veri, da najodločneje stopa na pot premisleka popolne odvisnosti sveta in *ab-solutne* transcendence Boga. Tisti nič, iz katerega izhaja bivajoče, je za grško miselnost čisti manko oblike (determinacijska ničnost potence do akta); verska intransigenca pa zahteva od teologa, naj izpriča, kako Bog popolno razpolaga s svetom, in naj sploh odpravi vse, kar bi lahko posredno ali neposredno omejilo božjo oblast. Ob uničenju malikov in vsakega posredništva, ki ga ni vzpostavil sam Bog, likvidacija predpostavljene stvari teologiji omogoča, da premisli korenitost judovskega monoteizma do skrajnih posledic. Božja zahteva po edini in izključni suverenosti se prevede v odstranitev vsake predpostavke stvariteljskega dejanja: »*Cum creatio non sit ex aliquo presupposito est ex non ente quod est nihil*«; stvarjenje postavi v igro valenco ničā, v kateri se prvič odstira možnost mišljenja popolne proizvedljivosti bivajočega.⁴⁹ Ta valenca kot taka ni grška. Na

⁴⁸ »Vse naravne stvarnosti proizvede božja umetnost, zato so nekako proizvodi (*arteficiata*) samega Boga«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 91 a. 3. Bonaventurov vzpon od čutnega sveta se končuje pri »Bogu, najvišjem Stvarniku« (*Itinerarium mentis in Deum*, I, 9).

⁴⁹ »Ker pa stvarjenje ne zahteva nikakršne predpostavke, nastane iz nebivajočega, ki je nič«: Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 1; »emanacija biti«, *Summa Theologiae*, a. 5.

podlagi vpeljave ničā kot popolne odsotnosti biti se Bog reši sveta, svet pa ostane brez Boga. Toda s takšno absolutnostjo je Bog svetu na razpolago kot tisto opravičilo, ki bi sicer manjkala. Logika razrešitve (Boga od sveta in obratno) pripravlja elemente razmerja pripadnosti, ki se najprej vzpostavi kot božja oblast nad svetom, nato pa Boga zaobrne v oporo, na katero se naslanja svet.

Drugi začasni zaključek – tudi tega bo treba še nadalje razčleniti, tako kot prejšnjega – zadeva *problem onto-teo-logije*. Če slednja zaznamuje vsaj v svoji eksplicirani obliki opravičenje biti, izhajajoč iz nekega počela kot odgovor na zahtevo po obrazložitvi biti, tudi sama predstavlja neko eminentno krščansko »usodo«. Platonovo sklicevanje na *ontos on*, na tako bivajoče, ki je popolno bivajoče, ali Aristotelova kozmologija *proton kinoun akineton*, še zlasti pa Plotinove spekulacije o Enem naj bi sicer že krenili v to smer. Ti uvidi pa se vendar še ne osvobodijo povsem značilnih grških dvoumnosti in trenj niti v Plotinovem primeru. Le krščanska teologija bo na mah pretrgala vez z vsem tem s pomočjo »metafizike Eksodusa«, to je umevanja božjega, ki se »sproži« kot odgovor na spodbude svetega besedila. Da je to besedilo moč nasploh sprejemati tudi drugače in da to vodi teologijo v druge smeri, je možnost, ki jo mora vera še premisliti, še zlasti, če občuti izčrpanost svoje metafizične usode. Dejstvo, ki ga gre še nadalje premišljevat, pa je rojstvo metafizike in onto-teologije na temelju srečanja z grškim izkustvom, ki je začelo pojemati ob mogočnem vzponu in uveljavitvi krščanskega oznanila. To je sotočje, iz katerega je nastal Zahod; grški vzorec ni zadostoval za udejanjitev nekaterih neizraženih potencialov, ki jih je nosil v sebi, temveč ga je moralo oploditi nekaj takega, kar je glede na grške postavke prišlo povsem nepričakovano. Privolitev v sporočilo judovsko-krščanske vere je zahtevala presaditev teh potencialov v čisto drugačen humus, ki bi dovoljeval njihovo asimilacijo. Proizvod te epohalne operacije je *Bog brez sveta iz sholastične teologije*, ki mu pripisujemo metafizično odgovornost *za svet brez Boga*. Pola tega razmerja, svet in Bog, se zdaj medsebojno ne zahtevata, kot se je godilo s smrtniki in nesmrtniki v grškem izkustvu, marveč sta povezana v nekem neravnotežju, ki se slednjič prevesi na tisto stran, ki lahko ostane sama tudi brez druge, brez tiste, ki ji dolguje biti. Bog vsekakor le toliko ostaja prisoten v svetu kot vzrok, kolikor mu to dopušča njegova temeljna absolutnost.

Znano je, da bo osnovna skrb teologij suverenosti božje volje in absolutnosti božje moči (Skotus in Ockham) obvarovanje božje transcendence pred sleher-

nim prevratniškim kompromisom s svetom. V tej skrbi bodo takšne teologije do kraja premislile vzajemno tujost Boga in sveta, tisto tujstvo, ki nastopi, ko njuno razmerje postane razmerje totalne vzročnosti – vzročnosti v biti – z izhodiščem v prvem in stekališčem v drugem. Med navedeno Tomaževo trditvijo o prisotnosti Boga kot dejavnika v vseh stvareh in priznavanjem nedostopne ontološke oddaljenosti Boga ni protislovja. Torej temeljnega protislovja ni niti med Tomažem in Ockhamom, ki svoj dokaz o bivanju Boga izpelje na osnovi pojma o prvem ohranjevalcu vesolja. Teološki absolutizem, ki na spekulativni ravni hrepeni po čaščenju božje suverene svobode (in zato najprej s Skotusom razglasi, da so ideje podrejene – da ne rečemo stvarjene po – božji volji, nato pa se z Ockhamom preprosto znebi same sponse, ki bi jo lahko te ideje vendarle še predstavljale), je neizprosno prav spričo dojemanja transcendence kot vzročnostne vseмогоčnosti. Namera je sicer pobožna: odplačati težko hipoteko, ki jo krščanska teologija še ima pri grški filozofiji (veliki nasprotnik skotizma in ockhamizma je arabsko-grški necesitarizem z Averoosom in Aviceno na čelu). Gilson je zabeležil, da se »Bog, na katerega se sklicujejo, Jahve, ne pokorava ničemur, niti idejam.«⁵⁰ Svet, ki je pripet na čisto vseмогоčnost božje volje, dejansko ne nudi več obvezujoče naravne ureditve; popolnoma je na voljo neposrednemu nastopu njegovega stvarnika in gospoda. To še ne izključuje, da bi sestav narave še jamčil kako temeljno zanesljivost *stante Dei generali influentia et non facto miraculo*, kot se bo izrazil Jean de Mirecourt. Toda preprečiti ne more čudežnega božjega nastopa, ki lahko v naši duši proizvede katero koli občutek, tudi če je njemu pripadajoči predmet odsoten.⁵¹

Teologija, ki se poslužuje teh argumentacij *de potentia Dei absoluta* (na primer Ockham in njegovi učenci v navezavi na Piera Damianija in njegovo obrambo božje vseмогоčnosti pred napadi dialektikov), toliko povzdigne Boga nad svet, da njegova prisotnost postane že zastrašujoča, njegova odsotnost pa postane pomirjevalna. Prva lahko sprevrne vsak red, druga pa dopušča zaupanje v naravni tok stvari. Spekulacija o suverenosti stvariteljskega počela se torej paradoksalno izide v sledeči misli: človek lahko zaupa v svet, ki ga je Bog osnoval, tako da poskuša v njem primerno organizirati svoje izkustvo, kolikor se Bog zadržuje v daljavi. Absolutna moč stvarnika postane hrbtna stran božje oddaljenosti. Bog, ki lahko kdar koli zaobrne tisti red sveta, ki ga je sam

⁵⁰ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris 1952, str. 65.

⁵¹ Glej E. Gilson, *Le mouvement ockhamiste*, v: *La philosophie ...*, cit., str. 656–686.

zaukazal, zagotovo ni Bog bližine, čeprav si nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje delo. Ta Bog se ni naselil v ta svet; svet mu pravzaprav v temelju ostaja tuj, kot nekaj, česar ne potrebuje in česar sploh ne more potrebovati. Tudi sam svet, od Boga neskončno oddaljen, zdaj že ne potrebuje več božjega nastopanja ali izrednega znamenja božje prisotnosti: zadovolji se z delovanjem po meri 'splošnega', nečudežnega ozira božje skrbi, ki opredeljuje božjo odsotnost. *Bog brez sveta*, ki je mišljen tako, da je kot najvišje bivajoče in najvišji vzrok obrazložil svet, je zato *stvaril svet brez Boga*. Ontoteologija je po eni strani najizrazitejša postavitev sveta pod vprašaj. Vera in misel, ki v Bogu najdeta razlog za vse, v svetu ne moreta najti njegovega temelja. Bog je za vero prva gotovost, je samorazlog (Spinoza bo rekel *causa sui*): za svet pa je treba iskati neko opravičilo, ki ga je moč najti le v Bogu. Če je za Aristotela poskus dokazovanja vreden že kar smeha,⁵² bo Jean de Mirecourt nasprotno trdil, da »ni očitno in niti ne izhaja iz vere, da bi Bog ne mogel storiti, da sveta ne bi nikdar bilo«. Tujstva med najvišjim vzrokom in stvarjenim učinkom ni mogoče ponazoriti bolj dramatično. In če vernik sprašuje vero, naj razreši aporijo (tezo cistercijskega misleca je verska oblast obsodila), vsekakor prav ta aporija jasno izreka spekulativno usodo ontoteologije. Usodo, ki se dovrši v nekem drugem smislu in v paradoksalnem spletu posledic vpraševanja: v *mundanizaciji sveta*. Odsotnost Boga-vzroka, proizvajalca učinkov, ki ničesar ne dodajajo njegovi bitni polnosti, prvič nudi svetu možnost, da ni drugo kot svet, kot svet v laičnem, sekulariziranem smislu novoveškosti. Antični kozmos, ki so ga naseljevali tudi bogovi, ni bil samó svet. Samó svet postane to stvarjeno vesolje, ločeno od Boga v svoji nepremostljivi končnosti, torej zapuščeno od boštva, ki se ne pušča zajeti v njem.⁵³

256

⁵² Aristoteles, *Fizika*, II, 1, 193 a 4.

⁵³ Najnovejša teološka misel postavlja pod vprašaj samo možnost, da je ta *teološki absolutizem*, ki oddalji Boga od sveta, sploh združljiv s *teologijo inkarnacije*, ključnim jedrom krščanske vere. Ker se bomo k vprašanju še vrnili, naj zaenkrat pripomnimo le to, da se Skotus – kakor poudarja H. Blumenberg – dotakne celo reinterpretacije reka »*propter nos homines (...) homo factus est*«, ki se nanaša na utelešenje Besede, in ga preobrazi v »*propter seipsum*« na podlagi nauka o absolutni predeterminaciji Kristusa. Teološki absolutizem si prizadeva, da bi Sv. Trojico obvaroval od sleherne sledi odvisnosti ali neopravičljivega kompromisa s človeškim. Glej H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974, str. 204. Ta mislec v okviru svoje zahteve po *Legimität der Neuzeit* po mojem mnenju ne dojame razlogov za ločitev Boga od sveta, saj v tem ugleda le poznosholastično prevzemanje grškega modela samozadostnosti Boga. Na prejšnjih straneh pa smo pokazali, da bi ta model ne mogel sam privedi Boga izven sveta, čeprav bi se uveljavil v celoti.

1.5. Vera in metafizika. Od neskončne moči Boga do neskončne uveljavitve nad-človeka

Vera v Stvarnika kot najvišjega vzroka bivajočega je premestila zemljo na metafizično raven neomejene proizvodljivosti in jo prepustila človeku. Proizvedljivost sicer ostaja privilegij absolutne božje moči. Človek, ki je po biblijski pripovedi »podoba Boga«, je poklican, da si podredi zemljo. Spremenjen je v proizvajalca učinkov po naravnem redu vzrokov, kolikor mu to omogoča njegova iznajdljivost. S tem se že pripravlja možnost osvoboditve človeka od zapisanosti delu kot svetopisemski kazni, prisluženi zaradi Adamovega greha. Človek je kot bitje postavljen v red vzročnosti in je poklican, da v popolni avtonomiji nadaljuje stvarjenje, to je proizvajanje zemlje kot dejstvenosti. Bog človeka opazuje iz neskončne daljave in ga nagovarja, naj si prevzame polno odgovornost za svojo vzročnostno učinkovitost. Zahodni, zdaj ne več grški, ampak pokristjanjeni človek stopa po tej poti prevladanja svojega položaja stvarjenega bitja proti novoveški dostojanstveni podobi proizvajalca lastne zgodovine. Pot novoveškosti se namreč odpre in postane prehodna po (krščansko-srednjeveški) ontoteološki spremembi razmerja človek-Bog. Ta ontoteološka sprememba je bila omogočena s povzdignitvijo razmerja med človekom in Bogom na raven nadnaravnega odnosa in s posledično destrukcijo njegovega preprostega svetnega značaja. S krščansko metafiziko odnos človek-Bog prestopi meje sveta, tako glede na izvor kot na cilj, zato pa je človek v svetu zmeraj bolj sam in čuti potrebo, da bi poskrbel za lastno samoto. Srečanje z Bogom na potih sveta čedalje bolj posredujejo vzročnostne in učinkovalne zveze, ki jih je zastavil sam Bog. Z oddaljenostjo postane sled njegove prisotnosti vedno bolj nedoločena in čedalje manj razodevajoča.

Novoveški človek se tako znajde v svetu, od katerega se je Bog oddaljil. Metafizična oddaljenost prvega počela ga izziva, da samemu sebi dosodi tisto gotovost, ki mu je iz daljave zajamčena (prepričanje, da Bog noče preklicati reda, ki ga je določil) in ogrožena hkrati (Bog ostaja svoboden). Ni slučajno, da Descartesov Bog ostaja s svojo voljo tudi gospodar prvih počel in večnih resnic ter je lahko prav zato grozljivi *deceptor potentissimus*. Kontinuiteta z Bogom pozne sholastike je tako očitna, da predstavlja najbolj razvidno napotilo k premišljevanju, kako se novoveškost napaja prav pri tistih spekulativnih elementih, ki dozoriijo na koncu srednjeveške ontoteologije. Descartes pa vendarle naredi odločilno potezo za začetek nove dobe metafizične zgodovine Zahoda v trenutku, ko opredeli ontološko konsistenco človeka v smislu

samogotovosti bivanja. To ni več srednjeveška, ampak novoveška lastnost, saj pomeni konec pojmovanja človeka kot stvarjenega bitja in njegovo spremembo v subjekt, ki si izgradi samogotovost v izzivanju temačnega nasprotovanja sveta. Za modernega človeka se znanje enači z obvladovanjem, se pravi s proizvajanjem gotovosti biti skozi ustvarjanje stvarnosti, ki bi se pokoravala človekovim preračunom in naredbam. Prenesenemu v metafizični red dejavnega vzroka, je človeku dana le gotovost lastnega delovanja. V proizvodu prepozna racionalnost svojega projekta. Vse to ustreza novemu *izkustvu delovanja*, ki se navdihuje ob Galilejevi transformaciji naravoslovnih ved in najde svojo jasno definicijo pri Hobbesu. Odgovarja pa tudi *novemu občutenju razuma*, ki vodi pot človeka, kolikor ga žene v iskanje upravičenja, ki ga lahko zdaj sam daje svojemu svetu na podlagi tega, kar ve narediti iz njega, in na podlagi oblasti, ki si si jo zdaj lahko privošči. S tem se poraja *smisel zgodovine* kot človeškega podviga in ne kot božjega upravljanja dogodkov v svetu.

258

Novoveško »delo« je subjektivno proizvajanje sveta kot predmeta človekovega samozavarovanja. Človek iz sebe naredi središče, nase spelje celokupnost bivajočega s pomočjo sile in doslednosti samopostavitve, ki mu jo zdaj nudi prenos njegove biti in biti stvari na območje subjektivitete. V dobah svojega, najprej grškega in nato krščansko-srednjeveškega, porajanja Zahod še ni vdihoval tega metafizičnega ozračja. V novem vzdušju samouveljavitve človeka-subjekta postopoma umanjajo vsi bogovi, tudi krščanski Bog stvarnik, ki je načeloval ontoteološki strukturaciji biti v srednjeveški dobi. *Prihod subjekta kot principa novoveškosti obenem zaznamuje metafizično uro »smrti Boga«*. Zagovor te teze nima namena, da bi zreduciral čudesno zgodbo novoveškosti na vprašanje ateizma, še manj pa na žalobno tožbo nad opustošenjem sveta, ki so ga zapustili bogovi. Novoveškost ni samo nihilizem. Toda novoveškost je tudi nihilizem, in to v enem in edinem smislu, saj razlogi za nihilizem korenijo v bistvu novoveškega. To bistvo pa kliče na zagovor tako grško metafiziko kot predvsem krščansko metafiziko in podobo, s katero je slednja opredelila razmerje med Bogom, človekom in svetom. Smrt Boga je treba zatorej premisliti z ozirom na prihod subjekta in njegovo usodo kot trenutek odločilne krize metafizičnega reda, ki je privedel do planetarne uveljavitve Zahoda. Kriza torej in enostransko katastrofa, temveč eksplozija in konflikt sil, ki terjajo novo odločitev, se pravi novo razodetje njihove najgloblje resnice. Znana resnica se namreč nanadoma izkaže za nevzdržno in v marsičem za skorajda nerazumljivo. To je znamenje prihoda nove dobe. To je doba, v kateri preiščujemo preteklost, ki ji pripadamo, čeprav se ji počutimo tuji. Nuja, ki nas sili v njeno

radikalno reinterpretacijo, nam dopoveduje, da preteklost skriva in hkrati hrani poteze naše bodočnosti.

V tem miselnem ključu ponavljam prepričanje, da izpraševanja 'temne besede o božji smrti', kljub velikemu odmevu, ki ga je še nedavno izzvala ta tožna sodba, nismo še pustili za hrbtom, ampak je še vedno pred nami kot naloga, ki jo moramo rešiti. Zakaj niti filozofija niti teologija je nista še doumeli tako globinsko, da bi proniknili v to, kar je razodeto v tej besedi: nezdržljivost med mislijo subjektivitete, ki ji vlada lakomno iskanje smisla, se pravi upravičila, ki ga človek zahteva za svojo bit, in tistim *drugomišljenjem Boga*, ki ga mogoče premore filozofija (teologija), ki si je drznila prehoditi pustoto.⁵⁴ V tem smislu izraz uveljavlja zahtevo po mišljenju, ki bi v opustitvi paradigme samozavarovanja opustilo izpraševanje Boga po razlogu sveta in sprejelo srečevanje skrivnosti Boga v svetu. To je zelo delikatna točka, ki se dotakne vprašanja odnosa med vero, ontoteologijo in počelom novoveškosti, saj se sprašuje, ali morda ni vera odločilno vplivala na spremembo resnice v samogotovost subjekta, ki zaznamuje usodo novoveške misli. Če je namreč zunaj dvoma to, da je treba gotovost vernika ločevati od samogotovosti subjekta, in da mora vrh tega druga prvo pravzaprav poklicati na zagovor, potem tudi ni dvoma, da je krščanska vera kot institucionalna in v mnogih ozirih hegemonška komponenta razumevanja sveta v fazi porajanja evropske civilizacije napajala človeško potrebo po dokončnem zavarovanju lastne biti: njena zaupnost do Boga je bolj služila samouveljavitvi te civilizacije kot pa izpraševanju nevzdržne uganke človekovega razmerja do stvarnosti. Pristajanje na Boga, torej izkustvo na nevidljiv način zajamčene in v sami vsebini enigmatične gotovosti se je spreobrnilo v preveč pritrdilno pristajanje na svet. To pa zaradi tega, ker to pristajanje nima (ali nima predvsem) svojega temelja v Bogu vere, ampak v Bogu metafizike, v Bogu, ki je kot gospodar sveta razrešil njegovo skrivnost.

Zatrte skrivnosti sveta je namreč zaznamovalo »prisojanje absolutne vrednosti človeku«, kot se je izrazil Nietzsche: take vrednosti, ki ga je sposobna obvarovati pred šibkostjo njegove biti in poravnati odškodnino za vrtoglave teme bivanja. Ko pa se je že enkrat uveljavil kot subjekt, človek ni mogel

⁵⁴ »Das dunkle Wort vom Tode Gottes: ta izraz je vpeljal E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*«, Tübingen 1986 (V. izd.), str. 132–137. Paradoksalne, a zaradi tega še ne (vsaj ne vedno) površinske teologije božje smrti, skupaj s komplementarnimi filozofijami o smrti človeka (ali subjekta?), kažejo prav to hibo v lastnem izpraševanju: to velja tudi za »šibko misel«.

260 drugega, kot da je odklonil varstvo, ki mu ga je ponujala vera, saj je postalo že breme in omejitev njegove samouveljaviteljske moči. Spomnimo se Zaratu- strovega vzklika: »Kaj naj bi še bilo treba ustvariti, če bi bili bogovi!« Vrnimo se k zaključku fragmenta iz Lenzer Heide: »Bog je pretirana domneva.«⁵⁵ Nietzsche izpričuje krizo metafizike, ne da bi mogel misliti, da je odločilni element te krize prav uveljavitev novoveškega počela subjektivitete. To sub- jektiviteto še pojmuje v subjektivističnem smislu, tako da izpoveduje svojo vero v nadčloveka. Ta vera zveni kot obljuba svobode: »*Mrtvi so vsi bogovi: zdaj hočemo, da živi nadčlovek*«. ⁵⁶ Prav to je razlog, da kljub analizi me- tafizičnega krščanstva in z njim povezanih usodnih dvoumij, Nietzsche prav v krščanstvu ne prepozna korenine tiste subjektivistične metafizike, ki še vlada njegovi obupani volji po smislu, njegovi skrajni dionizičnosti, njegovi eks- tremni humanistični strasti in hkrati njegovi paradoksalni nesposobnosti spo- štovanja mere končnosti, ki je človeku potrebna, da zemljo naseljuje, ne pa da z njo razpolaga kot nad-človek. Nietzschejeva blaznost pa kljub temu z ne- usmiljeno lucidnostjo razgalja kritične posledice nepreprečljive osmoze med metafiziko in vero kot eno od temeljnih predpostavk novoveškosti. Nietzsche je pokazal, da je vera postala metafizika, obenem pa, da metafizika ni drugo kot vera: imeti-za-resnično brez resnice, potreba po gotovosti, ki se ogiba enigmatičnih lastnosti resnice. Metafizično vero zanima le resnica, ki zago- tavlja, ki naredi življenje za varno. Resnica naj daje gotovost. Resnica naj se pusti določiti. Resnica se določa v smislu vrednosti. Veljavnost resnice je njena moč, da subjektu zagotavlja smiselnost usode. Resnica velja toliko, kolikor volja po moči, ki ji daje veljave. Z obtožbo lažnih gotovosti raznih metafizik in teologij biti Nietzsche sprejema kot najvišjo gotovost voljo, tisto voljo, ki se ne navezuje na nobeno resnico, ampak se uveljavlja kot neomejena, neizčrpna volja po smislu. Nadčlovek je zadnji, paradoksalni teološki lik zgodovine meta- fizike. Resnice ne prepoznava v meji, išče jo onkraj vseh meja, v absolutizaciji

⁵⁵ F. Nietzsche, *Nachlass*. Prvi in tretji citat sta povzeta iz sklopa, ki nosi naslov *Evropski nihilizem* in je bila zapisana dne 10. 6. 1887 v kraju Lenzer Heide. Nietzsche najprej preuči prednosti »krščan- ske moralne hipoteze« in ugotavlja, da »je služila odvetnikom Boga. Svetu je kljub bolečini in zlu puščala značaj *popolnosti* (...), zlo se je izkazalo za *smiselno*«. Odvetniki Boga imajo metafizično opravičilo za svet, kar ga spremeni v pozitivno stvarnost. Nietzsche priznava krščanski morali funk- cijo obrambe »pred *prvim nihilizmom*«. Zagovor življenja zoper vdor nesmisla se iz »obrambnega sredstva« nato sprevrže v grožnjo za življenje. To se zgodi takrat, ko se je človek dovolj opomogel in zmožeg »prenesti *redukcijo* svoje vrednosti«. Od tega trenutka dalje lahko prizna prevlado »ne- smisla in naključja«, ne da bi se s tem vdajal nihilizmu »vsega zaman«.

⁵⁶ Nietzsche, *Zaratustra*.

volje. Toda – katera so vprašanja, ki jih nietzschejanski izid metafizike in novoveške vere zastavlja filozofski in teološki refleksiji?

1.6. »*Quae supra nos, nihil ad nos*« Božja transcendenca in božja človeškost

Mar krik o božji smrti zaznamuje uro nezaustavljive osvoboditve filozofskih možnosti izpraševanja, pa tudi tistih resursov afirmacije in negacije, ki jih je predolgo zatirala dogmatično intransigentna resnica? Mar gre pri tem za nekoga »svobodomiselnega« Nietzscheja, skrajnega zanikovalca vsakega Boga, preroka radikalne laicizacije filozofije, njene spreobrnitve v »prozo sveta«? Priznati je treba, da ja takšen Nietzsche bolj malo verjeten. Ali z ene strani Nietzsche ne priznava, da je filozofija postala nezaobrnljivo krščanska in da mora zatorej mišljenje seči čez smrt metafizično-krščanskega Boga, ne pa gojiti iluzijo o čisti misli brez Boga? Ali ne zasledimo na drugi strani v Zaratustrovem oznanilu ob eksplicitno ateistični (dejansko pa kriptoteološki) prerokbi o nadčloveku tudi globljega svarila, da je lahko negacija vseh bogov, obtožba dolgega malikovanja, tudi nujna žrtev, ki omogoča novo izkustvo božjega? Zadnji papež opominja Zaratustro: »Neki Bog v tebi te je spreobrnil k ateizmu.«⁵⁷ Za Nietzscheja ima filozofija nalogo, da premisli, ali potrebni brezbožnosti nasilnega in očiščevalnega zanikanja – to je drža, ki jo je filozofija do lažnih bogov zavzela že na začetku – nujno sledi brezbožnost obnovljenega izpraševanja skrivnosti bivanja.

261

S svoje strani teologija še ni začela razmišljati o lastni odgovornosti za novoveško smrt metafizičnega Boga. Pravzaprav so bili teologi med prvimi, ki so planili v smeh, ko je blaznež oznanil svojo vest na trgu. Z Nietzschejem teologi še niso obračunali. Še najmanj, če znajo le izrekati svoje razumevanje in sožalje ob njegovem obupu. Teologi so preveč prepričani v svojega Boga: ne iz ljubezni do Boga, marveč iz ljubezni do svoje vere in zaščite, ki jo slednja nudi bivanju. Njihova vera je metafizična v tem smislu, da se ne prepušča skrivnosti, ampak išče razloge, terja smisel in pod krinko božjega imena spravlja na varno vse tiste odgovore, ki jih pač potrebuje, ali vsaj gotovost, da vsekakor obstaja neki odgovor. Toda: ali je božanski Bog sploh odgovor človeškim negotovostim? Mar ne predstavlja ravno to božanstvo prav tisto veliko in neizčrpno vprašanje, ki izprašuje bivanja in jih kliče na zagovor njihovega obstoja v

⁵⁷ Prav tu, str. 377.

svetu? Razbožanstvenje sveta, ki ga je Stvarnik zapustil svetni samostojnosti, je paradoksalni zaključek – to smo hoteli pokazati – potrebe po popolnem samozavarovanju, ki jo je vpeljal metafizični prevod vere v Boga v absolutistično pojmovanje njegovega razpolaganja s svetom. Ta prevod se ne sklene z uveljavitvijo božje moči, ampak z uveljavitvijo moči človeka-subjekta nad svetom: namesto da bi vera Boga iskala v svetu – to je edini način, da ga končno bivanje dejansko poišče – ga je prenesla v tako oddaljeno transcendenca, da je Bog v njej že kar indiferenten do sveta. Svet brez Boga potemtakem ni proizvod filozofije, temveč proizvod teologije oziroma tiste vere, ki je postala metafizika, in tiste metafizike, ki ni drugo kot volja do gotovosti. Vprašajmo se: ali se lahko teologija ogne trčenju *s škandalom ateizma, ki ga je proizvedla sama vera?* Pri tem moramo morda zaobrniti eno od najnedotakljivejših predpostavk naše postiluministične kulture, se pravi, da je *Bog umrl zaradi svobodomiselnosti* (tudi Nietzsche navsezadnje tako misli), in razumeti, da je Boga uničila mnogo bolj skrivna in pohujšanja vredna bolezen. Kajti Bog je menda *umrl zaradi teologije*, se pravi zaradi ljubosumne razdružitve, ki jo je metafizični Bog določil med sabo in svetom. Umrl pa je tudi zaradi neduhovne in izrazito naturalistične zahteve po čudežni vsemogčnosti, ki ga je dolgo upodabljala kot nadnaravni tip slehernega svetnega kraljevanja, ne pa kot moč, ki premerja vsako zemeljsko oblast – ne zaradi tega, ker je močnejša, ampak ker se od nje bistveno razlikuje. In še: Bog je umrl zaradi prekomernega povišanja človekove biti, zaradi človeku dosojene »absolutne vrednosti«, na škodo vsega drugega stvarjenega, še zlasti narave, ki je bila tako ponižana ne samo v pručico božjih nog, ampak tudi v podstavek najvišjega stvarjenega bitja; nazadnje je Bog umrl tudi zaradi ošabnosti vernika, češ da je vera priviligiran, »samemu razumu« prepovedan dostop do absolutuma.⁵⁸

262

Potem ko ga je ločila od sveta, vera ni samo spremenila pomena božjega glede na grški izvor zahodnega izročila, ampak je božje tudi razbožanstvenila. Človek-subjekt, lastnik sekularizirane stvarnosti, se je lahko le zasmehujoče ozrl po naivnem grškem izkustvu boštvenosti sveta. To izkustvo se je povsem razdrobilo v krščanski teologiji. Človek se je najprej okoristil vere v Boga-garanta naravnega reda in si s tem zagotovil svoj zemeljski pohod, nato pa se je moral znebiti tudi samega Boga. Božje varstvo mogoče ni bilo čisto odvečno, je pa

⁵⁸ Tudi to dejstvo ne ubeži Nietzscheju, ki razmišlja o prednostih krščanske moralne domneve v navedenem zapisku iz Lenzer Heide. Ta domneva je »dosojala človeku neko vedenje o absolutnih vrednotah in mu s tem dajala *adekvatno znanje* najpomembnejšega«.

vsekakor bilo v napoto avtonomnosti, ki je bila zdaj človeku že usojena. Ali je vera v navzkrižju s svetom, zato da jo spodbuja mišljenje, dokler se sama ne zmore osvoboditi teh že davečih vezi z ontoteologijo in z metafiziko subjekta? Ali lahko vera postane (spet postane? je to kdaj bila?), izkustvo božjega v svetu, ne pa prenos božjega v transcendenco, ki se odreka svetu in zato slednjič zavrne še sebe? H katerim notrinskim motivom naj se zateče, da preobrazi, onkraj ontoteološke krize, nagovor filozofije v samostojno pridobitev novih besed in novih prostorov za refleksijo? *Quae supra nos, nihil ad nos*, je opominjal Luter. Sokratski rek je prenesel v okvir teološke problematike.⁵⁹ Na tej poti se zdaj teologija skuša zazreti v osrednje vprašanje Kristusovega križa. Nauk o stvarjenju in Sv. Trojici poskuša premisliti v ožarjenju lastne drame. Pavel je zavrnil grško *sophio* in ji postavil nasproti pridigo križanega Kristusa. Tega se je Luter spomnil. Zato je programsko zaključil, da je »v križanem Kristusu prava teologija in poznavanje Boga«.⁶⁰

Kaj lahko pomeni to v času, ki si je prav božjo smrt nadel kot svojo metafizično šifro? Teologija danes prevaja Lutrove besede takole: »Bog je določil samega sebe v človeku Jezusu, da bi bil pravičen Bog v tem človeku in z njim.«⁶¹ Krščanska vera torej ne pozna drugega Boga kot *deus incarnatus* in *deus humanus*. To sta ponovno lutrovske formulacijski ključ za premišljevanje dogme troedinosti, izhajajoč iz utelešenja namesto iz metafizične absolutnosti tradicionalne krščanske teologije. Lahko pa se tudi spoprimeta s »temeljno aporijo božje absolutnosti« in *ad absurdum* speljeta tisto teologijo stvarjenja, za katero sta človek in svet le proizvod božje volje. Ali jima je dovoljeno, da dokončno pooblastita svobodo izpraševanja? Proti vsem nezaobidljivim epohalnim zablodam samorazumevanja vere je obveljala sledeča teza: četudi Bog prihaja od Boga in zagotovo ne od sveta ali od človeka, vseeno noče priti k sebi (k čemu drugemu naj namreč teži Bog?) brez človeka in njegovega sveta.⁶² Utelešenje in križ postaneta notranja dogodka troedinega življenja, ki konstitutivno določata bit Boga-Trojice in potiskata stran ločitveno brezno, onkraj katerega se je Bog ogibal vsakega življenjskega stika s svetom.

⁵⁹ M. Luter, *De servo arbitrio*. Citira ga E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 262.

⁶⁰ *Nos autem praedicamus Christum crucifixum*, I. Kor. 1, 23 in 2,2.

⁶¹ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt ...*, cit., str. 47. To delo glej tudi za Lutrove besede iz znamenite heidelberške disputacije.

⁶² Prav tu, str. 50 in sled.: »*die Grundaporie (...) der Absolutheit Gottes*«. O tem razpravlja v povezavi s Kantovo formulacijo navedene aporije E. Biser, *Ateismo e teologia*, v: *Saggi sul problema di Dio*, ur. J. Ratzinger, Morcelliana, Brescia 1975.

Samorazumevanje vere, ki se je s pomočjo filozofskih razlogov ovedelo pro padanja metafizike, tako shodi na poti notranjega očiščenja ali kritike iz same srži ontoteologije, ki ga je hranila v svojem notranju.

Seveda se ne smemo slepiti, češ da imamo tu opraviti s kakim avtonomnim značajem kritiško-refleksivnega samopreučevanja teologije. Pravzaprav že spet tvegamo nov kompromisen zaplet z mišljenjem. Ta bi lahko bil za teologijo še pogubnejši od sekularnega. Še sedaj si teologija prizadeva, da bi se ga rešila. Zvestoba razodetemu oznanilu ne more mimo pustolovščine posredniškega stika z instancami, ki obveljajo v mišljenju. Na koga se obrača božja beseda? Ji je mogoče prisluhniti drugače? Je mar moč misliti neko recepcijo, ki bi je ne kompromitirali že bolj ali manj zavestni metafizični predsodki? Če velja, da lahko taki predsodki celo zapeljejo razumevanje na stranpot in k pravcatemu nesporazumu, kako jih more kritiško preučiti tista teologija, ki jo vodi čista namera po najzvestejši pripetosti na besedo odrešenja? Njen prostor bo zdaj le področje filozofije, njena sredstva bodo tista, ki jih filozofija daje na razpolago. Za vero je najbrž bistveno, da znotraj te vselej tvegane mediacije nikdar ne izgubi iz vida svojih razlogov, tistih razlogov, iz katerih je vera ravno vera in verska misel – ne preprosto misel in pokornost resnici, temveč sprejetje razodete besede. Med vero in mislijo mora tleti žar najgorečnejše konfrontacije, da lahko ena in druga neutrudno iščeta v medsebojni razliki to, kar je lastno vsaki od njiju in čemur morata obe posamič odgovoriti. Medsebojna indiferenca ali irenizem oziroma skušnjava konvergence za vsako ne dopušča nobeni med njima, da bi ostala zvesta svojim odgovornostim.

264

Iz italijanščine prevedel Jan Bednarik

HERMENEVTIČNA IZHODIŠČA

HERMENEVTIČNA IZHODIŠČA

265

HERMENEVTIČNA IZHODIŠČA

Pripravil Franci Zore

266

PLATONSKI OBRAT K LOGOSOM IN HERMENEVTIČNI POSLUH

Znamenita Platonova prispodoba o drugi plovbi (δεύτερος πλοῦς; *Phd.* 99 D 1),¹ ki pomeni začetek plovbe z logosi² oziroma označuje pobeg v logose (kot pravi Sokrat v Platonovem dialogu *Fajdon*: εἰς τοὺς λόγῳ ὃς κατα-φυγόντα; *Phd.* 99 D 5), opredeljuje miselni kontekst evropskega filozofiranja s številnih vidikov, hkrati pa – deloma tudi že samemu Platonu – odpira številna vprašanja oziroma številne probleme takšnega filozofiranja. Vsekakor pa pomeni mesto zasnutka same filozofije.

267

Govor o drugi plovbi seveda predpostavlja tudi »prvo plovbo«; kot izhaja iz samega Platonovega besedila, je s tem mišljeno mišljenje zgodnjih grških mislecev, ki jih navadno imenujemo predsokratiki, njihov način iskanja resnice

¹ Razpravo o tem problemu je na začetku 20. stoletja eksplicitno odprl W. GOODRICH, »On Phaedo 96 a – 102 a and on the δεύτερος πλοῦς 99 d«, *Classical Review*, št. 17 (1903), str. 381–484, in št. 18 (1904), str. 5–11.

² Tu je vsekakor treba opozoriti na razliko med logosom zgodnjega grškega mišljenja, posebej Heraklita, kjer se pojavlja kot ena ključnih besed njegovega mišljenja (o tem gl. F. ZORE, *Obzorja grštva. Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana 1997, str. 93–100) in logosom sokratsko-platonske filozofije, posredovanim z izkušnjo sofistike (gl. *isto*, str. 115 in naprej ter 148 in naprej). Filozofiranje s pomočjo logosa tako ni nekaj novega zaradi uporabe te sicer stare besede, ampak zaradi vsebine, ki jo ima pri Sokratu in Platonu.

pa bi lahko označili kot neposredno opazovanje, ali bolje: prisluškovanje celoti bivajočega, ki so jo imenovali φύσις.³ Pobeg v drugo plovbo pomeni seveda tudi pobeg iz prve plovbe.

Prispodoba ima tudi svoje nadaljevanje: na osnovi mesta pri Avguštinu, kjer je prav tako uporabljena metafora o prečkanju morja, lahko govorimo o »tretji plovbi«. Avguštin v svojem komentarju k *Evangeliju po Janezu* namreč pravi: *Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus.* »Nihče ne more prečkati morja tega življenja, če ga ne nosi Kristusov križ.«⁴ Na podlagi te izjave in Platonove sintagme »druga plovba« uvaja na številnih mestih poimenovanje »tretja plovba« za krščansko filozofijo sodobni italijanski zgodovinar filozofije Giovanni Reale,⁵ ki ga bomo še omenjali, saj je tudi svojo interpretacijo prehoda od zgodnje grške filozofije φύσις do platonske metafizike utemeljil prav na razlagi »druge plovbe«.⁶ Reale imenuje odlomek iz Platonovega *Fajdona*, ki govori o drugi plovbi, kar »magna charta zahodne metafizike«.⁷

268

V vsakem od teh treh primerov pomeni »plovba« določeno ἐρμηνεία, določen logos in določeno noetično (tj. umsko, miselno in duhovno) naravnano človeka. Če primerjamo logos Heraklita, logos platonsko-aristotelske filozofije in Logos krščanskih evangelijev,⁸ smo v grobem in preliminarno orisali tudi temeljno razliko med posameznimi »plovbami«. Vsaka od njih zahteva spremembo noetične naravnosti človeka, duhovno revolucijo ali spreobrnjenje, imenovano μετάνοια, kar pomeni spremembo duha in mišljenja (voûς).

³ O tem gl. *isto*, str. 81–83.

⁴ AVRELIJ AVGUŠTIN, *Komentar k Evangeliju po Janezu (In Ioannis Evangelium tractatus)*, II, 2, v: AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994, str. 494.

⁵ Prim. G. REALE, »Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero Greco in generale e di Platone in particolare«, v: AGOSTINO, *ibid.*, predvsem str. 53–55; G. REALE, *Storia della filosofia antica: IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano ⁸1991, str. 701.

⁶ Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, predvsem str. 135 in naprej; G. REALE, *Storia della filosofia antica (5 zv.)* na več mestih; podrobnejša razlaga v: *II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, predvsem str. 59 in naprej; poglavje o Platonu v drugem zvezku *Zgodovine antične filozofije* je povzetek najprej omenjene avtorjeve izčrpne monografije o Platonu.

⁷ Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 59.

⁸ Tu je vsekakor ključno mesto začetek *Evangelija po Janezu* (Jn 1,1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ν ὁ λόγος. »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.« – Svetopisemski navedki so iz SSP.

Na tem mestu se seveda osredotočam na platonsko »drugo plovbo«; reminiscence na prvo in tretjo pa naj bodo pri tem v pomoč, ne glede na to, da vsaka od njih odpira nov prostor vprašanj.

1. Hermenevtični posluh

Zakaj je potrebna in iz česa izhaja pri Sokratu oziroma Platonu potreba po takšni noetični revoluciji? Sokrat v Platonovem *Fajdonu* govori o lastni nezmožnosti spoznavanja na način mislecev φύσις (prim. 96 C 1–3) – pa naj gre za samostojno spoznavanje ali učenje s pomočjo učitelja –, zato se je odrekel neposrednemu opazovanju bivajočega (τὰ ὄντα σκοπῶν; 99 D 4–5) in pričel iskati novo pot, ki bo ustreznejša.

Nezmožnost neposrednega spoznavanja in iz nje izhajajoča potreba po posredovanju pomeni predvsem ugotovitev možnosti (če ne celo velike verjetnosti) zmote oziroma nerazumevanja, ki je v osnovi hermenevtične potrebe, vključuje pa v sebi težnjo po razumevanju, ki je implicirana že v sami besedi filo-zofija. Čeprav je sama hermenevtika novejšega datuma, je njena problematika tako povezana s filozofijo od njene utemeljitve v antični Grčiji naprej. Vprašanje hermenevtične izkušnje je bilo na tak ali drugačen način vedno povezano z vprašanjem razumevanja resnice, vloge hermenevtičnega posrednika pri razumevanju resnice ter izoblikovanosti hermenevtičnega posluha razumevajočega.

Sama potreba po hermenevtiki (v katerikoli obliki) kaže, da je resnica nekaj za človeka vprašljivega, problematičnega. Uvid v relativnost historičnega obzorja, na katerem je v veliki meri utemeljena sodobna hermenevtika, ni le dediščina historizma, ampak se dotika temeljnega problema, namreč nezmožnosti ali vsaj problematičnosti transcendiranja tega historičnega obzorja. Vprašanje razmerja med z relativnostjo zaznamovanim historičnim položajem človeka in transcendenco se ne pojavlja šele z izoblikovanjem zgodovinske zavesti, ampak ima bogato (pred)zgodovino, kjer je ta odnos impliciran v metafizični dvojici človek – bogovi oziroma Bog ter problematičnosti njihove medsebojne »komunikacije«. Načeloma φιλοσοφία postane σοφία takrat, ko je to brezno premagano, glavna naloga filozofije pa je iskati pot za premostitev tega prepada.

Tukaj prične igrati odločilno vlogo posrednik med dvema bregovoma brezna, ki ločuje človeka od transcendence (isti vzorec se ponavlja tudi pri posameznih

problemih, npr. pri opredelitvi odnosa med idejami in spoznanjem idej, med idejami in stvarmi ipd.). Po prvem izmed teh hermenevtičnih posrednikov naj bi hermenevtika dobila tudi ime – gre namreč za Hermesa.⁹ Hermes kot posrednik med bogovi in ljudmi s tem, ko sporočila bogov posreduje ljudem, le-ta tudi že razlaga. Samo ponavljanje božanskih besed ne bi namreč imelo nobenega učinka, saj bogovi govorijo drugačen jezik.¹⁰ Hermes govorico bogov »prevaja« v človeško govorico, pri čemer ne prevaja le besed, ampak sam smisel sporočila bogov pove na takšen način, ki je ljudem (edino) lahko razumljiv.

Boga Hermesa so že v arhaičnem grštvu enačili z logosom in to enačenje vzdrži, pa če z logosom mislimo na osmišljanje nerazumljenega (navidezno »ne-smiselnega«) ali na samo razlago (kot zbiranje razpršenih »ne-smislov« v smisel).¹¹ Gotovo ni naključje, da ima tudi krščanski posrednik med človekom in »neznanim Bogom« Jezus Kristus ime Logos. Kristus je tako rekoč idealni razlagalec Božje volje, idealni hermenevtični posrednik, saj je in Bog in človek. Še več, to posredništvo ni le verbalno, ampak se v Kristusovem praktičnem delovanju pokaže tudi kot »ontološko« dejstvo.

270

Na teh dveh primerih pa lahko tudi vidimo, da sam obstoj hermenevtičnega posrednika še ne zagotavlja razumevanja bogov ali Boga. Eden od razlogov za to je gotovo v »naravi stvari«, saj načelne človeške omejitve kljub posredovanju ostajajo (navsezadnje Sokrat navkljub »plovbi po logosih« ne pozna resnice, sam Kristus pa je eden največjih misterijev krščanstva). Drugi razlog pa je hermenevtična večšina razumevanja razloženega, ki ni samoumevno dejstvo in ki je sam obstoj hermenevtičnega posrednika še ne vključuje. Razumevanje je stvar poslušalca: grški nauk o νοῦς, noetičnem »delu« človekove duše, govori o vprašanju, ali je človekovo uho uglašeno na slišanje. Gre torej

⁹ Beseda hermenevtika izhaja iz grškega izraza ἑρμηνεία (ki pomeni razlaganje, najprej bolj v smislu sporočanja, govornega občevanja, kasneje pa tudi izjavljanja in tolmačenja), ta pa je po tradicionalnem prepričanju etimološko soroden z imenom boga Hermesa (Ἑρμῆς). Čeprav današnje filološke raziskave to povezavo zanikajo, jim ni uspelo najti prepričljive alternativne razlage.

¹⁰ Prim. ustreznata mesta v Platonovem *Kratilu*.

¹¹ Povezovanje Hermesa z logosom seže že v zgodnjo antiko; v alegorični razlagi govorjenja o bogovih v grškem epu tako na primer Teagenes (rojen med leti 529 in 522) boga Hermesa enači z logosom. Gl. H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Berlin ⁵1934–1935, pogl. 8, frg. 2, vrstica 12.

za vprašanje hermenevtičnega *posluha*, posluha za hermenevtično izkušnjo, torej za sposobnost zares slišati kateregakoli že Hermesa, ki nam govori iz izkušnje in v izkušnji sveta, besedila, umetnosti, in navsezadnje tudi resnice biti.

Posluh za hermenevtično izkušnjo je hkrati tisto, kar v svoji različnosti povzroča nesporazume, in tudi tisto, kar razumevanje šele omogoča. Ker je človek bitje z logosom (ζῷον λόγον ἔχον), je pri njem vselej že vnaprej prisotno nekakšno razumevanje (pred-razumevanje), in ker je noetično bitje, vedno že vnaprej ima določen posluh; naloga platonske dialektike je ravno v njegovi izostritvi, v tem primeru, natančneje, v uglasitvi duhovnega »očesa« na zapažanje »idej«. ¹²

2. Grška prispodoba o »drugi plovbi«

Kaj pomeni sama prispodoba o drugi plovbi? V antični grški pomorski terminologiji pomeni »druga plovba« uporabo zasilnih ali pomožnih pogonskih sredstev (v grškem primeru so bila to vesla) v plovbi namesto »prve plovbe« (z jadra, ki so bila temeljno pogonsko sredstvo) – ko npr. zmanjka vetra¹³ ali pa se morda celo strgajo jadra; slovenski prevajalec Platonovega *Fajdona* je zato izraz druga plovba prevedel enostavno z »zasilna metoda«, ¹⁴ kar kljub vsej netočnosti ima določen smisel. W. K. C. Guthrie v svoji *Zgodovini grške filozofije* uporablja sintagmo »second-best course«, ¹⁵ drugi najboljši postopek, smer ali pot; njegova rešitev torej napotuje v isto smer.

Če so bila – po Realeju – jadra filozofov narave (φύσις) »čuti (sensi) in občutenja (sensazioni), so vesla druge plovbe razmisleki (ragionamenti) in po-

271

¹² Razliko, ki jo prinaša s sabo osredotočenje na »videnje« ali »slišanje«, tu puščamo ob strani. Za potrebe obravnavane problematike je morda dovolj dodati, da posluh ni nujno omejen le na uho, saj npr. tudi oko brez »posluha« ne »vidi« slike.

¹³ Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 63; na teh mestih se Reale sklicuje na pomen, ki ga v svojem *Komentarju k Odiseji* (1453, 20) metafori pripisuje Evstazij, ki se pri tem sklicuje na Pavzanija.

¹⁴ PLATON, *Poslednji dnevi Sokrata: Apologija – Kriton – Faidon*, prev. A. SOVRÈ, Ljubljana 1955 in reprint 1988, str. 208.

¹⁵ W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, str. 350.

stavke (postulati)«. ¹⁶ Slednji vodijo k odkritju »nadčutnega in idej« ¹⁷ ter so temelj Platonovega nauka o idejah, počelu in demiurgu, torej vseh treh osrednjih točk Platonove filozofije. ¹⁸ Ali se je s tem spremenila samo metoda ali pa morda tudi cilj plovbe in s tem zasnitek celotne »ekspedicije«?

Sama prisposodba o plovbi predpostavlja *cilj* plovbe: ta se s spremembo načina plovbe načeloma ne spremeni. Vendar pa: ali sprememba posrednika, sprememba sredstva plovbe, lahko vpliva tudi na cilj? Ali pa je cilj vselej spoznanje bivajočega oziroma spoznanje resnice? In če – kot je v navadi – govorimo o spremembi pojma resnice pri Platonu, ¹⁹ ali druga plovba pomeni tudi spremembo resnice same oziroma ali gre torej sploh še za isti cilj?

Guthrie na že omenjenem mestu pravi, da prisposodba o drugi plovbi pomeni ali uporabo »počasnejše in težavnejše poti za doseganje cilja« ali pa tudi »zgrešitev cilja in zadovoljitev z drugim najboljšim«, ²⁰ torej s tistim, kar moremo doseči; to pa ne predpostavlja le zamenjave jader z vesli, ampak tudi uporabo zasilnega pristanišča. Guthrie se pri razlagi tega mesta iz *Fajdona* nagiba k prvi rešitvi, čeprav se zaveda, da je v kontekstu siceršnje rabe te prisposodbe pri samem Platonu in Aristotelu možna tudi druga razlaga.

272

Poglejmo si nekaj primerov. Tako Platon kot Aristotel govorita o drugi plovbi v zvezi z naknadnim urejanjem razmer v državi. Po Platonu naj zakonodajalec z njo prepreči posamezniku ali množici izvajanje nezaželenih postopkov (*Politik* 300 C 1–3). Po Aristotelu naj druga plovba popravi tisto, kar se v državi zgodi, pa bi se ne smelo zgoditi oziroma bi bilo dobro, če bi bilo vse že tako ali tako urejeno na takšen način, da do tega ne bi prišlo (*Pol.* 1284 b 19). V Aristotelovi etiki pomeni druga plovba situacijo, ko nismo mogli zadeti zaže-

¹⁶ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 64. Te morda za naše uho nekoliko grobe latinizme je seveda treba razumeti z obzorja takratne grške misli; zaznavanje pred ločitvijo na čutno in nadčutno seveda ne more biti »zgolj čutno«, kot se tudi »ragionamenti« nanašajo na logos v celoti, ne pa zgolj na razum in logiko v kasnejšem smislu besede.

¹⁷ G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 63–64, op. 4.

¹⁸ Prim. *isto*, str. 70 in naprej.

¹⁹ Prim. M. HEIDEGGER, »Platons Lehre von der Wahrheit«, v: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976, str. 203–238; slov. prev. *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991. – Več o razumevanju resnice v nadaljevanju.

²⁰ W. K. C. GUTHRIE, *isto*, str. 350, op. 3.

lene in najboljše sredine med dvema skrajnostma – to namreč ni zmeraj enostavno –, pa izberemo izmed možnega najmanjše zlo (*NE* 1109 a 34).²¹

Če navedemo še zadnji primer, tokrat iz Platonovega *Fileba*, ki se morda tudi vsebinsko najbolj neposredno nanaša na pomen, ki ga obravnavamo v tem prispevku. V tem dialogu Protarh pravi: »Ampak lepo je, da pametni spozna vse (σύμπαντα γινώσκειν), zdi pa se, da je druga plovba ne biti skrit samemu sebi (δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν).« (*Phlb.* 19 C 1–3)²² Ali ni torej »druga plovba« tudi že sam sokratsko-platonski, tako imenovan »antropološki obrat«? Čeprav na tem mestu Sokrat Protarhu ne odgovori izrecno, je jasno, da bi smeli odgovoriti pritrdilno.

Iz vseh teh primerov izhaja, da je nasprotje med ohranjanjem in vnaprej predpostavljeno zgrešitvijo cilja narobe postavljeno; če vemo za cilj in skušamo do njega priti, še ni rečeno, da ga bomo dosegli, vendar to tudi še ne pomeni, da vemo, da ga bomo zgrešili ali da ga kar vnaprej opustimo. Toda že s samim govorom o drugi plovbi ni postavljena pod vprašaj le *metoda* prve, ampak tudi sama dosegljivost cilja. V našem primeru to pomeni, da gre za vprašanje moči in nemoči, torej dosega in meja logosa; teh meja se Platon še kako zaveda.

273

3. Platonov *Fajdon*

Poglejmo si zdaj na kratko kontekst, v katerem je v *Fajdonu* govor o tem in v katerem se izvrši ta »prehod od predsokratskega raziskovanja φύσις na metafizično raven«,²³ kot Reale naslovi poglavje o tej temi.

²¹ »Ker je sredino tako zelo težko pogoditi, moramo po mornarskem geslu „Drugo smer!“ izbrati najmanjše zlo (κατὰ τὸν δεύτερον, φάσι, πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν κακῶν).« (ARISTOTELES, *Nikomahova etika*, prev. K. GANTAR, Ljubljana 1994, str. 92) Medtem ko je slovenski prevod interpretiral »drugo plovbo« kot spremembo smeri, je denimo hrvaški prevajalec poudaril način plovbe: »... i budući je dakle krajnje teško pogoditi sredinu, kao što kažu, drugi je najbolji način ploidbe izabrati ono manje od zala ...« (ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, prev. T. LADAN, Zagreb 1992, str. 39).

²² Prim. slov. prevod: »Zares je odlično, če se modri spozna na vsako stvar, toda naslednja odličnost je, kot se zdi, če samemu sebi ni neznan.« (PLATON, *Fileb*, prev. B. VEZJAK, Ljubljana 2000, str. 19–20)

²³ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 59 (naslov).

Sokrat išče τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, vzrok oziroma temelj bivajočega ali resnični vzrok; ker mu ga ne more nihče pokazati in ker ga ne more najti sam, se odpravi na omenjeno drugo plovbo (*Phdn.* 99 B-D). Gadamer pravi: »To ne pomeni, da je smisel zahteve po temelju, ki leži v razumetju, ublažil ali opustil, ampak nasprotno: zdaj išče temelj, ἀλήθεια τῶν ὄντων, da bi ga našel tam, *kjer ta zahteva sama izvira* [podčrtal F. Z.] – in to je govorica (Sprache)²⁴ in tisto vanjo že investirano razumevanje. Kar je iskano, je torej sebi-enako-ostajajoče (das Sichgleichbleiben) temelja, za vsako bivajoče tisto, kar je vedno v temelju.«²⁵ Torej zdaj logos sam (vključno s predrazumevanjem, ki ga vsebuje) zahteva razumevanje temelja bivajočega – vsakega posameznega bivajočega, predvsem pa bivajočega v celoti. Torej logos ni samo metoda ali sredstvo, ampak tudi tista točka, iz katere se oblikuje samo razumevanje iskanega, torej vzroka in resnice.

Sokratu se jasno pokaže nezadostnost uvidov tako imenovanih »fiziologov«, celo nezadostnost Anaksagorovega νοῦς – »celo« zato, ker je ta njegovemu noetičnemu konceptu filozofije še najbližji in se je zato z njim največ ukvarjal. Za Anaksagora je um najvišji, ni pa vzrok: vzroke išče v fizičnih prvinah, kar je nesmisel, saj je vzrok nujno tudi tisto najvišje (*Phdn.* 97 B 8 – 99 D 3).

274

Duša bi – po Sokratovih besedah (*Phdn.* 99 D 4 in naprej) – lahko oslepela, če bi gledal »stvari« (τὰ πράγματα) neposredno, zato se je *zatekel* (pribežal, pobegnil) v logose, da bi prek njih opazoval resnico bivajočega. Tu so λόγοι takšne vrste pomoč, kot nam je podoba (εἰκόν) sonca v vodi v pomoč pri opazovanju sonca. Ta primerjava ima seveda omejen doseg in njene neustreznosti ali možnega zavajanja se zaveda tudi Platon; lahko bi se namreč zdelo, da je opazovanje z λόγοι še prav posebej vezano na podobe in s tem na zaznavanje, morda celo še bolj kot opazovanje »fiziologov« (*Phdn.* 99 E 6 – 100 D 3). Kot pravi Gadamer v svojem spisu *Platonova dialektična etika*: »Govorica torej nikakor ni gola *podoba* (*Abbild*) bivajočega. In ko to drugo plovbo v logosih išče [sc. Sokrat/Platon] v temelju bivajočega namesto v neposrednem

²⁴ Z besedo »Sprache« ima seveda Gadamer v mislih grški λόγος; kot pri vsaki takšni redukciji pomenov antičnih grških besed se tudi tu izpostavljamu nevarnosti redukcije smisla logosa na zgolj govorico ali jezik. V tej luči je treba gledati tudi na Gadamerjevo tezo iz *Resnice in metode*, da je bit, ki jo lahko razumemo, jezik, »Sprache«.

²⁵ H.-G. GADAMER, »Platos dialektische Ethik«, v: *Griechische Philosophie I* (GW 5), Tübingen 1985, str. 52.

pogledu na svet, to ravno ne pomeni golega zadovoljevanja s podobo.«²⁶ Pri tej primerjavi vsekakor ne smemo preslišati določene ironije, s katero Sokrat vpeljuje prispodobe; gre namreč ravno za to, da se preseže neposredno zaznavanje podob, ki so vedno nekaj posameznega zaznavnega. »Logos, govornica in njeno razumevanje, nasprotno, ni takšna podoba.«²⁷ Logosi ravno niso nekaj zaznavnega, tako kot so to podobe. Kajti prav ta Platonov obrat »vodi k osvojitvi sfere nadčutnega«,²⁸ prav na tej točki namreč Platon vpelje »dokaz obstoja nadčutne in presežne (transcendentne) resničnosti«²⁹ oziroma idej. Vzrok oziroma temelj, ki ga išče, obstaja le v noetični, torej umski resničnosti.

Logos, kolikor je filozofski, se giblje prav na ravni idej in med idejami; še več, logos izreka skupnost idej, čeprav mišljenje išče razlike med njimi – Gadamer pravi: »Toda to je ravno pot logosa, da izreka sobit (Mitsein) enega eidosa z nekim drugim eidosom.«³⁰ So-bitje idej pomeni za človeka so-žitje (συζήτην *Sedmo pismo* 341 C) s »stvarjo samo«. Eden od grških izrazov, ki opisujejo to temeljno usmeritev hermenevtične drže, je tudi συμπάθεια kot so-občutenje razumevanja in druženje v zanosu videnja.³¹

275

4. Meje filozofije

Toda ali so ideje že tisti najvišji vzroki, do katerih lahko pripelje druga plovba? Kaže, da ne ali vsaj ne nujno. Reale govori o dveh velikih etapah tega platonskega obrata: prva je odmik od fizičnega sveta in prehod v območje umskega, kjer gre za spoznavanje idej, druga pa se nanaša na Platonov nauk o počelih (in se seveda navezuje na teorijo o »nenapisanih naukih«). Pri tem se Reale po eni strani sklicuje na tisto mesto, kjer Platon zahteva postavljanje višjih in višjih »hipotez« (ὑπόθεσις), dokler ne najdemo zadovoljive (prim.

²⁶ *Isto*, str. 53.

²⁷ *Isto*.

²⁸ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 147; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 64.

²⁹ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 137; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 59.

³⁰ H.-G. GADAMER, »Plato als Porträtist«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991, str. 250.

³¹ O tem gl. F. ZORE, *n. n. m.*, str. 17; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen ⁶1990, str. 236, o povezavi med θεωρία in πάθος str. 129–130.

Phdn. 101 D 6–8), po drugi pa na omenjanje počela (ἀρχή), ki ga – kot pravi filozofi – ne smemo mešati s tistim, kar iz njega izhaja (E 1–2).³²

Nizanje »hipotez« je omenjeno tudi v Platonovi *Politeji*; ravno zaradi nedosegljivosti prvega počela (»“nehipotetičnega” začetka«; ἀρχὴν ἀνυπόθετον; *R.* 510 B 7) je duša »prisiljena iskati iz “hipotez”« (ἐξ ὑποθέσεων; *R.* 510 B 5). Seveda »hipoteza« tu še ne pomeni samo nedokazane predpostavke ali verjetne trditve: »Ἐπὶθεσις« po Heideggru »pomeni to, kar drugemu že leži v temelju in je prek drugega vedno že prišlo na svetlo, tudi ko mi ljudje tega takoj in vedno posebej ne opazimo.«³³ Naloga filozofa pa je ravno v tem, da skuša to *opaziti*.

Navkljub večkrat poudarjeni odločilnosti in bistveni vezanosti logosa na filozofijo³⁴ pa je jasno, da se Platon zaveda meja logosa in meja človeškega spoznanja nasploh, kar v našem kontekstu pomeni, da obrat k logosom pomeni tudi ozaveščanje meja človeškega logosa.

276 Sokrat in Platon seveda vesta, da človek po svoji modrosti ne dosega bogov: Sokrat že v *Apologiji* pravi, da je »zares moder bog«, »človeška modrost pa je vredna česa malega ali ničesar« (*Ap.* 23 A 5–7). Kje je potem mesto človeške filozofije? Z Gadamerjevimi besedami: »Človek je vezan na pot nenehnega posredovanja, ki ga Platon imenuje dialektika.«³⁵

Primer takšne dialektike iz poznega Platona je tudi dialog *Parmenid*; toda tudi tam prva »hipoteza« govori prav o mejah logosa in človeškega spoznanja. Eno (τὸ ἔν) samo na sebi ni deležno časa, niti bitnosti (οὐσία), torej ni nikakršno bivajoče – ni ga niti toliko, da bi bilo Eno (prim. *Prm.* 141 E 1–2); v zvezi z njim niso možni niti ime niti logos niti ἐπιστήμη niti αἴσθησις niti δόξα (gl. *Prm.* 142 A 3–4).

³² Prim. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 153 in naprej; G. REALE, *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997, str. 67 in naprej.

³³ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen ⁷1992, str. 35.

³⁴ Naj omenim le mesto iz *Sofista* (260 A 6 – B 2), kjer je med drugim rečeno: »... če pa bi nam bil [sc. logos] odtegnjen, kot da sploh ne biva, tedaj nič več ne bi bili sposobni govoriti in misliti«, in: »če bi bili oropani prav tega [sc. logosa], bi bili pač oropani filozofije...« (PLATON, *Sofist*, prev. V. KALAN, Maribor 1980, str. 211).

³⁵ H.-G. GADAMER, »Zur platonischen “Erkenntnistheorie”«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991, str. 335.

Platon pa je – kot zatrjuje tradicija – videl mejo logosa in števil³⁶ tudi v »neomejeni dvojnosti« (ἄόριστος δυάς); vendar je zanj meja logosa »v pogovoru (Gespräch)³⁷ vedno znova „nenadno“ („plötzlich“) prestopljena meja«. ³⁸ Pri Platonu gre skratka za »dialektika, ki ve za meje logosa«. ³⁹ Z drugimi besedami: filozofija že v samem pojmu – kot filo-zofija in ne σοφία – predpostavlja možnost prej omenjenega vmesnega »zasilnega pristanka«.

V čem pa je, navkljub tem mejam, smisel platonske metanoje? Giovanni Reale proti koncu svoje obsežne *Zgodovine antične filozofije*⁴⁰ ugotavlja *radikalnost* duhovne revolucije oziroma metanoje, ki jo zahteva misel skozi prisodobno spremembe načina plovbe. V skladu s tem tudi Realejeva teza o »tretji plovbi« stoji in pade z razsežnostjo duhovne revolucije, ki jo vpeljuje krščanstvo. Platonov projekt je radikalen ravno v zahtevi, da resničnost gledamo na nov način, z očmi duše, uma, razuma (τῆς ψυχῆς ὄψις, R. 7, 519 B 3; τῆς διαvoίας ὄψις Sym. 219 A 3) – in ta nova razsežnost se nanaša na vse plati Platonove misli: teoretično, mistično-religiozno in politično.

Na ta Platonov obrat ne smemo gledati skozi prizmo sodobne ali tudi srednjeveške filozofije: »Kdor vzame beg v logose in διαλέγεσθαι resno, ne bo imel tu kaj početi niti s pojmom konceptualizma niti s pojmom realizma,«⁴¹ kot pravi Gadamer.⁴²

277

³⁶ »Platonski obrat (Wendung) mišljenja, „beg v logose“, je prvič pojasnil čisti „noetični“ karakter matematike« (H.-G. GADAMER, »Mathematik und Dialektik bei Plato«, v: *isto*, str. 299) – seveda ne le matematike v današnjem, ampak tudi v izvornem smislu: »Τὰ μαθηματὰ pomeni za Grke tisto, kar človek v opazovanju bivajočega in v ravnanju s stvarmi ve vnaprej.« (M. HEIDEGGER, »Die Zeit des Weltbildes«, v: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main 1977, str. 78)

³⁷ Mišljeno je διαλέγεσθαι; tudi tu opozarjamo na nevarnost neposrednega enačenja platonske dialektike in dialoga s sodobnim pojmom dialoga.

³⁸ H.-G. GADAMER, »Plato als Porträtist«, v: *isto*, str. 252.

³⁹ *Isto*, str. 256.

⁴⁰ GI. G. REALE, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano ⁸1991, str. 700–701.

⁴¹ H.-G. GADAMER, »Zur platonische 'Erkenntnistheorie'«, v: *isto*, str. 331.

⁴² Ta je v intervjuju z Realejem na vprašanje, če misli, da je »zadnji veliki danes živeči platonik«, nekoliko neskromno »z zadovoljnim nasmehom« odgovoril: »V določenem smislu...« Iz pogovora Realeja z Gadamerjem, »Platone scopritore dell'ermeneutica: un dialogo con Hans-Georg Gadamer« (1996), Appendice XI, v: G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997, str. 849.

5. Kaj je vprašanje po resnici?

Seveda pri umanjkanju hermenevtičnega posluha za »prvo plovbo« ne gre za osebno težavo Sokrata ali Platona, ampak za problem takratnega zgodovinskega dogajanja; na določen način, ki ga platonska filozofija vselej kritizira, so obrat k logosom naredili že sofist, čeprav samo v okviru izrekanja resnice kot posameznega vmesnega cilja. Notranja napetost med sofistiko in filozofijo, ki spremlja celoten filozofski tok, pa je osnovana prav na odnosu do resnice logosa.

Stvar hermenevtičnega posluha je namreč tudi, kako zazveni in izzveni temeljno filozofsko vprašanje, vprašanje po resnici. Sama formulacija vprašanja »Kaj je resnica?« je namreč vedno umeščena v določeno predrzumevanje ne le resnice, ampak njenega statusa nasploh. Sama vprašljivost resnice ima lahko različne implikacije: povsem drugače je to vprašanje zastavljeno pri Sokratu kot pri Pilatu, čeprav oba izhajata iz dejstva, da resnice nimata v »posesti«. ⁴³ Tako imenovano »Pilatovo vprašanje« (»Pilatusfrage«) ⁴⁴ ni izčrpalo svojega učinka v zgodovinskem dogodku pred 2000 leti, ampak je postalo ena izmed najbolj razširjenih hermenevtičnih drž. Gadamer v svojem spisu, ki ima naslov ravno *Kaj je resnica*, več kot upravičeno opozarja: »Nočemo si prikrivati, da vprašanje „Kaj je resnica?“ v tistem smislu, v katerem ga je postavil Pilat, še danes določa naše življenje.« ⁴⁵ Določa ga namreč v tem smislu, da je temeljna δόξα našega vsakdanjega življenja.

278

Pri tem seveda ni sporno, da Pilat ne pozna resnice. Problematično je, da sploh nima posluha za resnico oziroma za vprašanje po resnici, da ga ta pravzaprav ne zanima, saj ne računa nanjo. Od tod izvirata njegova »nevtralnost« in »tolerantnost«, ob tem pa odigra zgodovinsko vlogo, ki jo – ravno nasprotno od hotene nevtralnosti in tolerance – opredeljujeta teža usodne odločitve in uboj Pravičnega. Tudi Sokrat sam ne pozna resnice (pravi, da resnico ve le Bog, ljudi pa želi Sokrat predvsem osvestiti za *vprašanje* resnice), tudi resnica, ki jo pozna krščanstvo (»jaz sem pot, resnica in življenje«, pravi Kristus), ⁴⁶ je – kot

⁴³ Grški izraz za posest je οὐσία, kar v filozofiji postane tehnični termin za označevanje bitnosti, bistva; imeti resnico v posesti pomeni tako isto kot poznati bistvo resnice.

⁴⁴ Za »Pilatovo vprašanje« v *Svetem pismu* gl. Jn 18, 38: Τί ἐστὶν ἀλήθεια;

⁴⁵ H.-G. GADAMER, »Was ist Wahrheit«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen ²1993, str. 44.

⁴⁶ Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Jn 14, 6).

rečeno – hkrati največji misterij, toda platonizem in krščanstvo si želita prek dialektike⁴⁷ ali *imitatio Christi* (»posnemanja« Kristusa) izostriti posluh za resnico, oba iščeta resnico.⁴⁸

Pilatovska hermenevtika igra na najnižjo karto dejstva, da je resnica izmuzljiva; če torej prave resnice ni (ali pa obstaja več enakovrednih resnic), potem je tu vsakršen trud tako ali tako zaman. Tu gre za namerno zanemarjanje oziroma opuščanje lastnega posluha (češ da ni kaj slišati!), to pa je korak, ki ga ni naredila – vsaj v teoriji – niti sofistika kot največji nasprotnik filozofije. Sofistika se je zavezala vsaj vsakokratni resnici, vsakokratnim okoliščinam človekovega nahajanja, ki človeku umerjajo njegovo resnico⁴⁹ – tu bi lahko govorili o omejenem, »lokalnem« posluhu, ki ga je spreten sofist vsekakor potreboval.

Torej lahko rečemo, da je prav stvar hermenevtičnega posluha (*in* spraševalca *in* poslušalca), kako bo neko vprašanje zazvenelo in izzvenelo, zlasti če gre za vprašanje po resnici; od tega je namreč odvisen ves nadaljnji »uspeh« hermenevtičnega posredovanja. V tako zasnovani filozofiji je resnica transcende pri tem predpostavljena oziroma vključena v predrazumevanje – je temeljna vnaprejšnja sodba oziroma predsodek, brez katerega filozofija ni mogoča. Pri tem pa se postavlja vprašanje, kako takšen pred-sodek vpliva na samo hermenevtiko in njeno naravo. Takšno izhodišče namreč vnaprej pomeni zahtevo po hermenevtičnem posluhu in onemogoča ter v temelju spodbija tako sofistično kot pilatovsko držo. Ob tako zastavljenem vprašanju hermenevtične drže je tudi odločitev⁵⁰ za platonizem vnaprej določena kot edina »pravilna«.⁵¹

⁴⁷ Npr. prek dialektične »vaje« drugega dela Platonovega dialoga *Parmenid*.

⁴⁸ Od tod sicer izhaja tudi historično-razvojno pojmovanje resnice, čeprav pri sokratsko-platonskih izvorihi zadeva ni bila mišljena na tak način. Razvojni optimizem, kot ga izraža na primer Aristotelovo izvajanje v prvi knjigi *Metafizike*, namreč pozablja, da pomeni »pridajanje« k resnici tudi pridajanje k nesporazumom, ki so z njo povezani. – Tu se tudi ne spuščam v določene – sicer ne nepomembne – razlike med platonsko metafiziko in krščanstvom.

⁴⁹ Prim. Heideggrovo interpretacijo Protagorovega stavka *homo-mensura* v M. HEIDEGGER, »Der europäische Nihilismus«, v: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, str. 139 in 140.

⁵⁰ Brez pomena vsekakor ni tudi dejstvo, kako pomembno vlogo ima tu izbira (προαίρεσις), kar nas pripelje v območje praktične filozofije.

⁵¹ Toda ali odločitev za platonizem (torej filozofijo) ne pomeni tudi pripuščanja »totalitarnosti metafizične hermenevtike«? Bi lahko rekli: totalitarnosti metafizike nasproti vsedopuščajčnosti (»anything goes«) pilatovstva? Morda pa je treba tu le razmejiti, kaj pomeni totalitarnost metafizike:

Kot se razumevanje dotika celotne človekove izkušnje sveta,⁵² tako tudi problem svobode in »demokratičnosti« ni le zadeva politične izkušnje, ampak se – po Platonu – nanaša na celotno področje izkušenj človeka, torej na človekovo dušo; demokratična duša vsakič počne tisto, kar se ji ravno zahoče, morda se kdaj ukvarja celo s filozofijo (gl. *R.* 561 C 6 – D 7). Zato se tudi potencialna emancipacijska funkcija hermenevtike ne more vezati na osvobajanje od resnice: njena svoboda je duhovna svoboda, kot jo je v zgodovini svojega iskanja izpričal grški $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$,⁵³ ne pa neobvezujočnost družbeno-kulturnih okoliščin. Če naj bo hermenevtika filozofska in naj njeno vprašanje po resnici ne bo le »Pilatusfrage«, mora iti pri njej ravno in v prvi vrsti za vzgajanje hermenevtičnega poslušca, torej za osvobajanje od poplittvene miselnosti časa kot najslabšega možnega hermenevtičnega *a priori*, ki interpretacijsko osvobajanje zavede v poljubnost in hermenevtično kakofonijo.

morda se nanaša zgolj na tisto, kar je dejansko metafizično in kar nam neprestano uhaja v pozabo, v fizično. V zvezi z vprašanjem odnosa metafizike, fizike in preseganja metafizike gl. Ž. PAVIĆ, *Metafizika i hermenevtika*, Zagreb 1997, str. 15–17.

⁵² Gl. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen ⁶1990, str. 1.

⁵³ Gl. H.-G. GADAMER, »Zur Problematik des Selbstverständnisses«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen ²1993, str. 127.

LITERATURA:

- AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994.
- ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, prev. T. LADAN, Zagreb 1992.
- ARISTOTELES, *Nikomahova etika*, prev. K. GANTAR, Ljubljana 1994.
- ARISTOTEL – *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, Oxford 1979.
- DIELS H. – KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Berlin ⁵1934–1935.
- GADAMER, H.-G., »Mathematik und Dialektik bei Plato«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., »Plato als Porträtist«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., »Platos dialektische Ethik«, v: *Griechische Philosophie I* (GW 5), Tübingen 1985.
- GADAMER, H.-G., »Was ist Wahrheit«, v: *Wahrheit und Methode II* (GW 2), Tübingen ²1993.
- GADAMER, H.-G., »Zur platonischen "Erkenntnistheorie"«, v: *Griechische Philosophie III : Plato im Dialog* (GW 7), Tübingen 1991.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode I* (GW 1), Tübingen ⁶1990.
- GOODRICH, W., »On Phaedo 96 a – 102 a and on the δεύτερος λόγοϛ 99 d«, *Classical Review*, št. 17 (1903), str. 381–484, in št. 18 (1904), str. 5–11.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: the Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975.
- HEIDEGGER, M., »Die Zeit des Weltbildes«, v: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt am Main 1977.
- HEIDEGGER, M., »Platons Lehre von der Wahrheit«, v: *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1976.
- HEIDEGGER, M., »Der europäische Nihilismus«, v: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961.
- HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen ⁷1992.
- HEIDEGGER, M., *Platonov nauk o resnici*, Ljubljana 1991.
- PAVIĆ, Ž., *Metafizika i hermenutika*, Zagreb 1997.
- PLATON, *Fileb*, prev. B. VEZJAK, Ljubljana 2000.
- PLATON, *Poslednji dnevi Sokrata: Apologija – Kriton – Faidon*, prev. A. SOVRÈ, Ljubljana 1955 in reprint 1988.
- PLATON, *Sofist*, prev. V. KALAN, Maribor 1980.
- Platonis *Opera I*, ed E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan. Oxford 1995.
- PLATONIS *Opera II–V*, ed. IOANNES BURNET, Oxford 1901, 1903, 1902, 1907 (in ponatisi).
- REALE, G., »Il concetto dell'amore e della croce in Agostino e il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti cardine del pensiero Greco in generale e di Platone in particolare«, v: AGOSTINO, *Amore assoluto e »terza navigazione«*, Milano 1994.
- REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano ²⁰1997.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica: II. Platone e Aristotele*, Milano ⁸1997.
- REALE, G., *Storia della filosofia antica: IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano ⁸1991.
- ZORE, F., *Obzorja gršiva. Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana 1997.

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 prepozna 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 večino 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 predstavitvi 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 destrukciji 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)

292

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 npravnosti« (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 »[ἐποχή<: »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 »[ἐποχή< 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 dojemanj 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

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 transcencenci 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 govorniku, 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 vzbignana 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 kartezijanskem 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. »*Samonaravnost*« 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 razkritega odkriva v izvrševanju lastne osebne biti-v-svetu. Zato je razpoloženje oziroma občutje »praelement zavesti«, v katerem ta šele izkuša možnosti »imeti-samega-sebene-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.

HEIDEGGROV ZGODNJI PRISTOP K PAVLOVEMU RAZUMEVANJU »PRAKRŠČANSKE RELIGIOZNOSTI«

1. Situacijsko razumevanje religioznosti

311

V prizadevanju, da bi spoznal Boga, kot je tudi sam spoznan od njega, tj. da bi razumel temelj svoje izvirne religioznosti, spominjanja pred vsakim *predstavnim* (predmetnim) spominjanjem, je sv. Avguštin zelo jasno formuliral vso notranjo napetost tega prizadevanja: ker je obremenjen s svojo čutnostjo, s svojim zbirajočim razumom in s svojim hrepenečim telesom, ne more privedi v spomin tistega, kar je pred spominom, tj. dopustiti, da bi bil onstran vsega pred-metnega izpolnjen s tistim, ki ga izpolnjuje; Avguštin je »samemu sebi v breme«. ¹ Ko pokaže rane, ki jih je z obremenjevanjem samega sebe napravil *sebi*, Avguštin z Jobom (7, 1) sprašuje: »Mar ni človeško življenje samo preizkušnja na zemlji?« ² Preizkušnja življenja v ne-gotovosti vse do apodiktične gotovosti privedene vednosti pripelje vsako posamezno eksistenco pred zid odločitve o tem, ali ima sama ta preizkušnja poslednji »smisel«, oziroma ali lahko življenje, ki ni vezano na tisto, kar nas v življenju veže, ampak na to, kar nas izpolnjuje, postane tako, da sem »samemu sebi v breme«? ³

¹ AVRELIJ AVGUŠTIN, *Izpovedi*, prevedel A. Sovrè, priredil K. Gantar, Celje 1991, str. 222 (10. knjiga, pogl. 28).

² *Isto*.

³ O Avguštinovem načinu postavljanja vprašanj, njegovem pojmu preizkušnje in spominjanju pred

Vprašanje o človekovi religioznosti, o vezanosti na tisto, kar nas ne veže »v« življenju, ampak nam omogoča življenje onstran preizkušnje, življenje kot »smisel«, napotuje na to, da je »religioznost« občečloveški fenomen samo v tem smislu, da zadeva vsakega človeka kot zahteva po podajanju odgovora na tisto izvorno Jobovo-Avguštinovo vprašanje o preizkušnji in preizkušanosti, in da po drugi strani kot »fenomen«, tj. kot tisto, kar osvetljuje in izpolnjuje vse na način, ki presega vsak »pojav« kot zgolj danost ali prisotnost, prinaša razbremenitev preizkušnje in želje, da bi bil »samemu sebi v breme«.

»Fenomenologija religioznosti«, ki prav tako noče biti sami sebi v breme, se mora osvoboditi želje za *preizkušanjem* tega, kar izvorno razumemo z »*religio*« – nasprotno, dopustiti mora, *da se fenomen razkrije v pojavu*, tj. pokazati mora na poti izpolnitve, ki me razbremenujejo od mene samega, tj. ki sam (tu novo-veško mišljeni) subjekt razbremenujejo od želje, da bi »pojmoval« Drugega kot Sebe. Šele ta »razbremenitev« v smislu spomina na Drugega pred vsakim slikovnim spominom (Lévinas) lahko tudi samo fenomenologijo naredi »religiozno« v smislu njene vezanosti (*religio*) na to Drugo.

312 Pred tako zahtevo, denimo, odpove vsaka tista *psihologija religije*,⁴ ki ali vzročno-metafizično ali eksperimentalno preučuje pogostnost in intenzivnost religioznega odnosa do resničnosti, ki človeka presega. »Odnos«, ki se konstituira s človekovo religioznostjo, ta »razbremenitev« od obremenjenosti duše z njeno svojskostjo, napotuje ravno na to, da psihologija religije na področju brez »subjekta« nima kaj iskati.

Prej nakazana *fenomenologija religije*⁵ se ukvarja predvsem z vprašanjem po »kako« tega odnosa, tj. po *načinih* izvrševanja verovanja, v katerih postane

vsakim spominjanjem (*memoria*) prim. J. OSLIČ: »'Gdje Te mogu naći?' Augustinovo faktično iskustvo vjere i njegovo značenje za Heideggerovu hermeneutiku fakticiteta«, v: *Filozofska istraživanja*, št. 75, Zagreb 1999, str. 769–789.

⁴ O tem prim. E. D. STARBUCK, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, London 1899; W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1902; W. KEILBACH, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn 1936; V. KEILBACH, *Uvod u psihologiju religije I.*, Zagreb 1939; A. VERGOTE, *Religionspsychologie*, Olten/Freiburg im Breisgau 1970; B. GROM, *Religionspsychologie*, München 1992; J. OSLIČ, »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, v: *Bogoslovska smotra* 66 (1996) št. 1, str. 13–36; Š. Š. ČORIĆ, *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko 1998.

⁵ Ko govorimo o »fenomenologiji religije«, seveda ne mislimo na en sam in enoten pristop k fenomenu religije, ampak na množico najrazličnejših poti njegovega izkušanja, ki si lahko včasih

ta razbremenitev edina dejanskost verujočega. To pomeni, da *fenomenologija religije* primarno ne sprašuje po »kaj« vere ali »zaradi česa« je ta ali oni človek religiozen, ampak, nasprotno, postavlja vprašanje, »kako« je človek religiozen v konkretni življenjski situaciji: »Toda tudi ta *kako* ni nikakršen izoblikovani način obnašanja do nečesa, ampak okolnosvetna, faktično v okolnem svetu zaprta pomenskost. Tisto faktično, kar spoznavamo, nima karakterja objekta, ampak samo karakter pomenskosti, ki se seveda lahko razraste v oblikovani objektivni sklop.« (GA 60,⁶ 14.) *Fenomenologija religije* poudarja »gledanje« samega fenomena religioznosti; na ta način vstopa v celotni horizont človekove težnje k nadnaravnemu, ki temelji na faktični življenjski izkušnji in iz nje izhaja. To fenomenološko gledanje nima karakterja vednosti $\theta\epsilon\omega\upsilon\lambda\alpha$, tj. ne sloni na predstavlajočem mišljenju, ampak gledamo fenomen v njegovem sebe-kazanju kot nekaj, kar ni objekt, ampak »pomenskost«, tj. nekaj, kar nas izvorno zadeva in ima v tem pogledu smisel za uresničenje naše faktične eksistence. Eksplikacija človekove religioznosti ne pomeni po Heideggro nič drugega, kot narediti faktično življenjsko izkušnjo religioznosti razumljivo z vidika njenega »smisla«. Ta eksplikacija »razbija dosedanji horizont pristopa k svetu [...] v tej eksplikaciji pride fenomen do 'gledanja' (fenomenologija) in 'poslušanja' (hermenevtika) v svojem izvornem sebe-kazanju, zaradi česar Heidegger temu *razumevanju* pripisuje karakter *fenomenološkega*«. ⁷

313

popsem nasprotujejo. Medtem ko Edmund Husserl v svojih *Ideen I* »izključuje transcenco Boga«, tj. jo privede v sfero imanence transcendentalno konstituirajoče zavesti, Max Scheler pa, v nasprotju s svojim učiteljem, ravno tej zavesti izmakne »vednost svetega« ali »odrešenjsko vednost« (Heilswissen), novejša fenomenologija religije, denimo Geo Windgren v svoji *Religionsphänomenologie* (Berlin³1969), s fenomenologijo religije razume golo historično deskripcijo religijskih »dejev«, kar je vsekakor nesprejemljivo glede na dejstvo, da ni fenomenologija nikakršna pomožna historična znanost, saj lahko šele trk fenomenologije z vprašanjem o Bogu ali fenomenološko »razlaganje zgodovine religije« odloči o tem, ali je zares dorasla takšni preizkušnji. O tem prim. R. SCHAEFFLER, *Religionsphänomenologie*, Freiburg/München 1983, str. 120 in naprej; o kritiki tega stališča, ki meni, da »pojem Boga pri fenomenologih ne stoji na začetku, ampak, če sploh igra kakšno vlogo, šele na koncu teka argumentiranja« (isto, str. 143), prim. W. TRILLHAAS, »R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*«, v: *Philosophische Rundschau*, 32. Jg., H. 3–4, Tübingen 1985, str. 274 in naprej. V našem primeru bo »fenomenologija religije« profilirana v skladu z zgodnjimi raziskavami Martina Heideggra, čigar razmišljanja skušamo tu prikazati.

⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Leben*, v: *Gesamtausgabe, Abt. II.: »Vorlesungen 1914–1944«*, zv. 60, izd. M. Jung, Th. Regehly in C. Strube, Frankfurt a. M. 1995. Delo tudi v nadaljevanju navajamo kot GA 60, druga številka pa označuje stran.

⁷ Ž. PAVIĆ, »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, v: *Filozofijska hermeneutika, XX. stoljeće u Njemačkoj*, Zagreb 1998, str. 44.

Predstavljanje in sebe-kazanje človekove religioznosti je vedno vezano na časovnost in zgodovinskost, prav tako je vezano na konkretne življenjske situacije. Nadalje je to sebe-kazanje človekove religioznosti vezano tudi na tiste situacije, v katerih in iz katerih ljudje svoje osebne religiozne izkušnje oblikujejo in živijo. Situacija postane na ta način po Heideggru »fenomenološki termin« (GA 60, 90), ki nakazuje horizont razumevanja, v katerem se dogaja in iz katerega izrašča religioznost. »Situacija' je torej za nas nekaj, kar pripada izvrševanju, ki ustreza razumevanju, ne nakazuje pa ničesar, kar bi bilo ustrezno ureditvi.« (GA 60, 90.) Situacija je pri Heideggru preobražena v horizont razumevanja, v katerem ne veljajo več običajna logična pravila niti uveljavljene forme logičnega mišljenja. Zato situacija v svojem izvornem fenomenološkem smislu predpostavlja določen horizont razumevanja, v katerem je mogoča pluralnost mišljenj in stališč. Kot taka ni niti strogo določena niti strogo urejena, ampak je odprta za miselna in zgodovinska dogajanja.

314

Situacija kaže tudi neko določeno povezanost s »formalno naznako«. Kajti tako situacija kot »formalna naznaka« označujeta tisti »niti – niti« (*Weder – Noch*), torej napotujeta na to, kar še ni povsem določeno, pa tudi na to, kar še ni popolnoma dogodeno in izvršeno. Na ta način tako situacija kot »formalna naznaka« odpirata ravno tisti horizont razumevanja, v katerem se porajajo možnosti izvornega gledanja in poslušanja samega fenomena kot takega. »Formalna naznaka je v 'niti – niti'. Ni nekaj urejenega, niti ni eksplikacija fenomenološke določitve.« (GA 60, 91.) Torej ni »formalna« v »formalnologičnem« smislu, ampak je njena »formalnost« ravno v tem, da kot situacijsko določena samo »nakazuje« smer možne izkušnje tega, kar doživljamo kot pomembno, kar se torej izmika vsaki predstavi formalni določitvi.« V svoji »izpraznjenosti« (formalnosti) »formalna naznaka« ravno s pomočjo tega »niti–niti« postavlja v oklepaj tisto predstavljaajoče in določujoče mišljenje, ki hoče fenomen privedi do zorne prisotnosti, in nas vpeljuje v *svet pomenskosti*, tj. v horizont, v katerem se svetovni fenomeni doživljajo kot tisto, kar zadeva in so-konstituira našo lastno eksistenco. Fenomenološka eksplikacija se na osnovi tako razumljene »formalne naznake« zato v končnici izvršuje kot »analitika tubiti«, tj. kot razlaganje tistih modusov eksistence, v katerih sam fenomen pride do sebe-kazanja v svoji polni pomenskosti.

»Formalna naznaka« ni le v neki vdoločeni povezavi s situacijo, ampak celo posreduje prav tisto »predrazumevanje«, ki omogoča *sámo* razumevanje situacije kot take. Pri aktualiziranju vprašanja o situacijskem razumevanju religioz-

nosti je odločilno prav to predrazumevanje, ki je posredovano s »formalno naznako«, ker nas ravno to napotuje na izvorno gledanje fenomena, ki ga v zgodovini človeške kulture označujemo kot »religioznost«.

Kot pravi Heidegger: »Neke določene situacije ne moremo projicirati v neko 'določeno področje' biti niti v 'zavest'. Ne moremo govoriti o 'situaciji kake točke A med B in C'. Proti temu protestira jezik. In to ne zaradi tega, ker ni določena točka nič jazstvenega (...) Vsaki situaciji pripada tisto jazstveno.« (GA 60, 91)

Situacije torej ni mogoče dokazati v smislu kakega formalnologičnega dokaza, ki je lasten naravoslovnim znanostim, kajti življenje ni črka ali številka. Medtem ko označuje situacija, denimo v formalni logiki, fiksno stanje, ki je otrplo in omrtvičeno, Heideggrova fenomenološka analiza razume situacijo v kontekstu faktične življenjske izkušnje. Življenje se vedno izvršuje in dogaja v spremenjenih situacijah; v tem smislu te niso iste, kot tudi življenje ni isto.

Nadalje, situacija ni nikakršna projekcija zavesti, ampak se dogaja neprestano in toliko predstavlja pogoj možnosti nečesa, kar imenujemo zavest.⁸ Ker življenja ni mogoče zapreti v postavljene okvire, ga tudi ni mogoče definirati s strogimi logičnimi in matematičnimi formulami. Nasprotno, življenje je neprestano dogajanje; vse je v nastajanju, pa tudi v stalnem spreminjanju. Heidegger se izrecno postavi po robu »regionalnim ontologijam«, ki so izhodišče apriorne fenomenološke analize njegovega učitelja E. Husserla.

»'Situacija' v navadnem jeziku nosi pomen tega, kar je po sebi statično; ta postranski smisel moramo odstraniti. Prav tako pa 'dinamično' razumevanje zanemarja situacijo, v kateri sklop fenomenov razumemo kot tisto, 'kar teče',

⁸ Medtem ko ostaja v delu *Bit in čas* zavest postavljena v oklepaj zaradi Heideggrovega izrecnega tematiziranja »biti tubiti«, v teh predavanjih iz fenomenologije jasno prihaja na dan, da ni zavest nikakršen izpraznjeni kartezijanski *cogito* niti Fichtejev Jaz, ki postavlja vse, kar spada v sfero ne-jaza, ampak je zavest tisto, kar v situacijah ravno nastaja: ni postavljajoča, ker v situacijo ne spada samo »jazstveno«, ampak tudi vse ne-jazstveno, ki zadeva to zavest in s tem bistveno sodoloča način njene situacijske izkušnje. Ravno zato, ker zavest ni tisto, kar povzroči enotnost množstva situacij, ampak to, kar iz njih šele nastane, odpade vsaka možnost transcendentalfenomenološkega ekspliciranja faktične eksistence, saj bi v tem primeru sama ta eksplicacija ponovno dobila »formalno-logičen«, od situacij in od »ne-jazstvenega« popolnoma neodvisen, brezčasen in toliko tubiti neustrezen karakter.

in v kateri govorimo o reki fenomenov.« (GA 60, 92.) »Statično« mora biti po Heideggru pri razumevanju situacije odstranjeno, ker je življenje dogajanje tukaj in zdaj v smislu neprekinjenosti. Na ta način dobi življenje prav s fenomenološkim razumevanjem situacije v smislu neprekinjenosti določeno kontinuiteto, ki človeka napotuje na smisel.

Kot situacija ni in ne more biti nekaj fiksnega in mrtvega, to ne more biti tudi jezik. Jezik je ἐνέργεια, dogajanje, v katerem ne pride na dan samo tisto, kar je že spoznano, ampak tudi še nespoznana resnica (Wilhelm von Humboldt).

Jezik postane dejavnost in dogajanje, da pa bi lahko prišli do pomena besed, moramo preučiti »jezikovne igre«,⁹ v katerih se pomen besed kaže skozi njihovo uporabo v govornih kontekstih ali, povedano hermenevtično, v *jezikovnih situacijah*.

Jezik protestira vsakič, kadar ga, tako kot faktično življenjsko situacijo, skušamo privedi do pojma, torej do njegove statične določitve. Tedaj postane mrtvo »delo« (ἔργον) razuma, »skladišče« njegovih predstav in slik, ki so prepuščene samovolji mišljenja (Hegel). V tem smislu je razumljiva Heideggrova pripomba o protestu jezika, kajti jezik kot govornica, kar je po Heideggru izvorni smisel grške besede εὐαῖδῶ, ni nikakršna izjava v smislu trdilne in nikalne sodbe. V govornici ne ugotavljamo določenega »stanja stvari«, ampak je govornica »dopuščanje, da se vidi (*Sehenlassen*)« samopojavljajoče in to na način, na katerega nas to kot »pomenskost« »nagovarja« v tem svojem pojavljanju.¹⁰ To vzporejanje jezikovne in eksistencialne situacije napotuje na tisto izvorno povezanost jezika in biti, v kateri jezik dobiva pomen »hiše biti«,¹¹ tj.

316

⁹ Pojem »jezikovne igre« (*Sprachspiel*) je osrednji pojem v *Filozofskih raziskavah* L. WITTGENSTEINA. Toda že v svojem prvem znanem delu *Logično-filozofski traktat* postavlja »občo formo stavka« kot apriorno določitev same strukture jezika. V *Filozofskih raziskavah*, ki se navezujejo na *Traktat*, to stališče opušča in zagovarja razumevanje jezika kot dejavnosti. Torej odstopa od »logičnih operacij« in »logične analize« ter razvija teorijo pomena, ki najde svojo verifikacijo v »jezikovnih igratih«. Jezik je tako kot filozofija dejavnost, ki jo ljudje uporabljajo v svojih življenjskih situacijah. Jezika se učimo s pomočjo »jezikovnih iger«, pomen besed pa prepoznavamo iz govornega konteksta. V »jezikovnih igratih« se odraža pomen besed na način njihove uporabe. Ker ima vsaka »igra« svojo dinamiko, ima isto dinamiko tudi jezik. O tem prim. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M. 1973; ISTI, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1977; I. MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb 1996.

¹⁰ O tem prim. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, str. 32 in naprej.

¹¹ Gl. M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949, str. 5 in naprej.

samemu sebi postaja viden na način, ki se izmika vsakemu predstavljaajočemu in pojmujočemu mišljenju, gledano z vidika situacije pa ima jezik »svoj koren v eksistencialnem ustroju razkritosti tubiti«,¹² tj. v dogajanju uresničevanja njegove faktične eksistence kot »smisla«.

Po drugi strani pa Heidegger zavrača tudi »dinamično« razumevanje situacije, kajti situacija ni in ne more biti primarno le *δύναμις*, ampak je predvsem *ἐνέργεια* v nakazanem Humboldtovem smislu,¹³ torej *dogajanje fenomenov v njih samih*. Po Heideggru »sklop situacije stoji onkraj alternative 'statično – dinamično'; tudi predstava pretakanja in teka je nekaj urejenega; pri tem je mišljena najmanj homogenost, čeprav ne izrecno postavljena nasproti. Čas faktičnega življenja dobivamo iz sklopa izvrševanja samega faktičnega življenja in od tod je določen sam statični oziroma dinamični karakter situacije« (GA 60, 92). Heidegger skuša s fenomenološko analizo pokazati, da lahko časovnost faktičnega življenja razumemo samo iz sklopa njegovega izvrševanja, ki šele odloča o tem, kaj kaki situaciji daje »statičen« ali »dinamičen« karakter.

Heideggru je šlo pravzaprav predvsem za razdelavo *predstrukture razumevanja*; ta pa leži onkraj vsake »statičnosti« ali »dinamičnosti«. Predstruktura razumevanja je popolnoma obrnjena k situaciji, katere struktura je razumljiva le v sklopu izvrševanja faktičnega življenja. Faktično življenje pa je vedno v dogajanju in izvrševanju.

V povsem formalnem smislu lahko situacijo razumemo »kot enotnost raznolikosti. Kaj naredi njeno enotnost, ostaja nedoločeno; vseeno pa situacija ni homogeno področje odnosov; struktura situacije ne poteka v eni ali več dimenzijah, ampak povsem drugače« (GA 60, 92). Z drugimi besedami, situacija ni nikakršna trdno določljiva »regija« odnosov ali danosti, saj ravno njihova prepletenost v različnosti ne dopušča tistega »urejanja«, ki bi omogočilo, da bi situacija postala »predmet« potencialne kategorialne ali regionalnoontološke analize.

To, za kar se je trudila dosedanja filozofija, je bilo prizadevanje, da bi mišljenje prišlo do pojma oziroma da bi prišlo do same identitete mišljenja in mišljenega

¹² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, str. 161.

¹³ O Heidegrovem razumevanju Humboldtove pozicije prim. M. HEIDEGGER, »Weg zur Sprache«, v: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, str. 267 in naprej.

predmeta. Heidegger pa hoče, nasprotno, na osnovi fenomenološke analize pokazati, da je osrednji problem celotne filozofije faktična življenjska izkušnja. Če je pojem faktične življenjske izkušnje za filozofijo »fundamentalen« (GA 60, 8), potem faktična življenjska izkušnja tu pomeni »obračunavanje«, ki se dogaja v situaciji historičnega. Situacija zato ne sme in ne more postati »homogeno področje odnosov«; odnosi v situaciji so vedno takšni, da prihaja do medsebojnega obračunavanja. Zato se ti odnosi tudi ne morejo pokazati skozi neko določeno strukturo situacije, ampak gredo dejansko povsem v drugo smer, tj. svoje razumevanje in svoje razlaganje dobivajo v sklopu izvrševanja, torej od samih fenomenov, kar je na koncu vsebovano v Heideggrovem pojmu »formalne naznake«.

Strukture situacije potemtakem ne moremo razvijati v smislu strogo definirane pozicijskosti, ampak odpira situacija v fenomenološkem smislu ravno tisti horizont razumevanja, v katerem se fenomeni pokažejo, kakršni so, so pa vedno takšni, kakršni so v uresničenju.

318 Da bi prišli do bolj celovitega razumevanja situacije, si je treba ogledati Heideggrov pojem »sveta«. Svet ni le pogoj možnosti faktične življenjske izkušnje, ampak je predvsem zgodovinski in časovni prostor, v katerem izkušnja skozi situacijo pride do svojega izvrševanja. Svet je kraj, kjer živimo. V nekem zamišljenem svetu je komaj mogoče živeti. Človek ni le navezan na svet, ampak postane svet njegov življenjski prostor, v katerem se uresničuje kot bitje, ki spoznava, živi in deluje.

Heidegger utemeljuje pojem sveta kot »*In-der-Welt-sein*«. ¹⁴ Človekovo mesto je »*biti-v-svetu*«. Tega »*biti-v-svetu*« ne smemo razumeti le v smislu človekove pozicionalnosti, ampak »*biti-v-svetu*« pomeni, da človek svet oblikuje, razlaga in razumeva v smislu njegove preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Za svet

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, § 12, str. 52 in naprej. Zanimivo je, da Heidegger v § 12 predoznačitev (Vorzeichnung) tega »*biti-v-svetu*« (In-der-Welt-sein) izpeljuje iz usmeritve k »*biti-v* kot taki«. Ne samo na jezikovni ravni, ampak še bolj iz pri Heideggrov nakazanih ontoloških razlogov, je očitno, da »*bit-v*« kot taka prikriva horizont sveta, v katerem »*biti-v-svetu*« ne dobiva karakterja »*biti-v*«. Kajti, kot pravi sam Heidegger, »*biti-v-svetu*« zahteva odgovor na vprašanje po ideji svetnosti, medtem ko vprašanje po »*biti-v* kot taki« podaja odgovor na vprašanje po »ontološki konstituciji v-stva (Inheit) samega« (str. 53 in naprej; slov. prev. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 85 in naprej). Ravno nakazana formalna struktura vprašanja kaže, da ima »*biti-v-svetu*« za svoj eksistencialni izraz *biti* ravno to »*bit-v*« kot temeljni modus *biti* bivajočega.

nosi odgovornost, ne sme ga ohraniti in izkoristiti samo za sebe, saj svet pripada tudi drugim. Človek je iz sedanjosti odgovoren tudi za prihodnost.

Svet pomeni možnosti biti, v njem se tubit prek faktične življenjske izkušnje uresničuje glede na njeno nastalost (*Gewordensein*) v svetu. Heidegger svet v formalnem smislu razume na trojen način: kot okolni svet (*Umwelt*), sosvet (*Mitwelt*) in samosvet (*Selbstwelt*) (prim. *GA 60*, 11). Posebej pomembno je, da ti svetovi postanejo dostopni faktični življenjski izkušnji. Vsa tri pojmovanja sveta določajo mojo situacijo. Ti trije pojmi sveta niso bistveni le za določitev situacije, ampak so prav tako odločilni tudi za določitev človekove religioznosti. Če svet oblikuje situacijo, situacija pa religioznost, potem postanejo razumljivi in prepoznavni njihovi medsebojni odnosi in njihova interakcijska povezanost. Vsekakor bi bilo narobe preveč poudarjati sociološko in psihološko dimenzijo pristopa, kajti Heideggrov namen je, da v sklopu svoje fenomenološke analize pristopi k samemu fenomenu v kontekstu sveta in mu omogoči, da skozi situacijo zaživi v faktični življenjski izkušnji na način izvrševanja. Odločilnega pomena je, da ti svetovi postanejo dostopni faktični življenjski izkušnji, kajti naloga fenomenologije je eksplicirati faktično življenjsko izkušnjo. To počne na tak način, da aktualizira vprašanje, »kako« se izvršuje to, kar sama ta izkušnja je. Ne sprašuje torej o vsebini kot taki, ampak išče odnosni smisel, ki je bistveno povezan z izkušnjo. Če okolni svet, sosvet in samosvet karakterizirajo človekove življenjske situacije, pa tudi njihov pomen glede na trojno pojmovanje sveta, lahko rečemo, da so življenjske situacije povezane s sklopom izvrševanja faktične življenjske izkušnje. Tej izkušnji je tuje vsako teoretiziranje, zato se fenomenologija ne ukvarja z motrenjem (*θεωρία*), ampak z eksplikacijo faktične življenjske izkušnje. To je njena prvotna naloga, pa tudi naloga filozofije kot take. Fenomenologija jasno poudarja, da se posameznik »v faktičnem življenju sam ne doživlja niti kot sklop doživljajev niti kot konglomerat aktov in procesov, niti sploh kot kakršen koli jaz-objekt v omejenem smislu, ampak v *tem*, kar jaz delam, trpim, s čimer se srečujem v stanjih depresije, vznemirjenosti in podobno« (*GA 60*, 13). Prizadeta je torej prav moja eksistenca z mojim svetom in mojo situacijo. Fenomenologija opušča abstraktni način mišljenja, lasten filozofski tradiciji, in se izvorno opredeljuje za filozofijo eksistence, za faktično življenjsko izkušnjo, kot tudi njeno eksplikacijo. Zato razumeti trojno pojmovanje sveta za Heidegggra pravzaprav pomeni razumeti človekovo eksistenco, ki je vedno povezana s človekovimi življenjskimi situacijami.

Če človekova eksistenca¹⁵ postaja razumljiva s pomočjo trojnega pojmovanja sveta, potem postane jasno, da se tudi sama človekova religioznost, ki tej eksistenci bistveno pripada, razkriva v vsej svoji raznolikosti prek življenjskih situacij in v njih ter prek njih prihaja do svoje popolne aktualizacije. Človekova religioznost na ta način prek življenjskih situacij seže do faktične življenjske izkušnje, ki jo lahko celoviteje razumemo, če upoštevamo Heideggrovo trojno pojmovanje sveta, kajti prav ti svetovi sodoločajo situacije, pa tudi religioznost, ki jo vanje vnašamo in ki iz njih izrašča.

Današnja filozofija in zgodovina religije se opredeljujeta za pojem »racionalnega«, s tem pa, kot misli Heidegger (gl. *GA 60*, 78 in naprej), ni še nič rešeno, če filozofiji religije tega pojma ne uspe pojasniti. Kadar uporabljamo pojem »racionalnega«, je treba preučiti tudi njegovo nasprotje, to je pojem »iracionalnega«. Heidegger misli, da niti pojem »racionalnega« niti pojem »iracionalnega« ne moreta pojasniti samega bistva religioznega fenomena, kajti fenomenološko razumevanje leži onkraj tega pojmovnega nasprotja (*GA 60*, 79). Očitno postaja evidentno, da preveč poudarjena racionalizacija po eni strani ali preveč poudarjeni emotivizem po drugi ne moreta ponuditi objektivne rešitve v celostnem razumevanju religioznega fenomena. Heidegger misli, da je namen »fenomenološkega razumevanja izkusiti sam predmet v njegovi izvornosti« (*GA 60*, 76).

320

Če to temeljno postavko Heideggrovega fenomenološkega načrta apliciramo na sam fenomen človekove religioznosti, potem uporaba te postavke pomeni, da se religioznost dogaja v horizontu človekove svobode;¹⁶ nadalje, religioznost se dogaja in izvršuje v okolnem svetu, sosvetu in samosvetu, torej v svetovih, v katerih človek živi in deluje. Ti svetovi, ki človeka oblikujejo in sodoločajo, hkrati omogočajo človeku nove soodnose do drugega človeka in do Boga kot nadnaravnega bitja.

Fenomenološko razumevanje religioznosti v neposrednem smislu nam omogoča prav tisto »gledanje« religioznega fenomena, »kako« se ta fenomen pred-

¹⁵ »Danes je to v filozofiji eksistencializma izraženo na dva načina: 1. Kaj od sveta prevzemamo, in 2. Kaj v ta svet vnašamo« (prim. predgovor B. BOŠNIJAKA v: ARISTOTEL, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1996, str. XV).

¹⁶ »Beseda 'svoboda' je temeljni pojem, v katerem izrekamo samorazumevanje človeka.« (E. CORETH, »Die Freiheit des Menschen«, v: *Disputatio philosophica, International Journal on Philosophy and Religion*, št. 1, Zagreb 1999, str. 101)

stavlja in artikulira na različnih ravneh svetov; toda vse te ravni svetov ustvarjajo zgodovino, ki jo označujemo kot zgodovino kulture in kot zgodovino religij. Na ta način religiozni fenomen prihaja do zgodovinskega in kontekstualnega gledanja. Toda zgodovinsko in kontekstualno »gledanja« religioznosti je zaznamovano s predrazumevanjem, torej kot tako še ne zadeva samega fenomena religioznosti, ampak je na neki način samo priprava za izvorno izkušanje fenomena religioznosti, ki pa se dogaja samo na ravni človekovih življenjskih situacij, torej na ravni človekove faktične življenjske izkušnje. Če torej religioznost nastaja in obstaja izkustveno, je šele takrat izvorna, šele takrat postane fundament tubiti, šele takrat se lahko razkriva v celotnosti svoje različnosti. Da pa bi prišli do faktične življenjske religiozne izkušnje, je treba priti do človekovih življenjskih situacij, in te so doma v svetu. Okolni svet, sosvet in samosvet postanejo na ta način prostor in horizont razumevanja človekovih življenjskih situacij, pa tudi prostor in horizont za razumevanje človekove religioznosti, zato lahko religioznost bolje razumemo samo tedaj, če se lotimo razumevanja teh svetov.

Če je cilj fenomenološke analize pojasniti in razložiti vprašanje, »kako« se kak fenomen predstavlja in razkriva, tedaj postane to vprašanje o »kako« bolj razumljivo v kontekstu sveta, saj prav *svet* postane prostor in horizont razumevanja samih fenomenov. Eden od zgodovinskih in kulturalnih fenomenov je vsekakor tudi človekova religioznost; zato Heideggrovo trojno pojmovanje sveta hkrati pojasnjuje tudi človekove življenjske situacije, v katerih se dogaja in izvršuje njegova religioznost.

321

Cilj te fenomenološke eksplikacije je, da bi na temelju pavlinskih spisov (Pisma Galačanom, Prvega in Drugega pisma Tesaloničanom)* prišli do izvirnega razumevanja »praktičanske« religioznosti. Gotovo bo zanimivo oceniti, v kolikšni meri je lahko ta eksplikacija tudi svojevrsten prispevek k sami teologiji,

* *Opomba prevajalca:* Navedki iz *Svetega pisma* so iz *Slovenskega standardnega prevoda*. Prav tako samo v *poimenovanju obeh Pavlovih pism* po SSP prevzemam za prebivalce Soluna izraz »Tesaloničani«, v veznem besedilu pa uveljavljeno slovensko ime Solunčani; za Solun tudi ne uporabljam nenavadne oblike »Tesalonika«, kot je, denimo, uporabljena v »Uvodu v Prvo in Drugo pismo Tesaloničanom« (SSP, str. 1767) – čeprav je v istem besedilu izrecno omenjeno, da je slovensko ime za ta kraj Solun (in bi bilo kvečjemu Tesalónika, če bi že hoteli izhajati iz izvirnega poimenovanja). Poleg tega bi opozoril na nekatere materialne napake iz omenjenega »Uvoda«: namesto »gr. Thessaloniké, novogrško Saloniki« je pravilno: gr. Thessalonike, novogrško Thessaloníki – v obeh primerih gre za enako pisavo Θεσσαλονίκη in zgolj za različno izgovorjavo.

torej koliko lahko fenomenologija prispeva k novemu razumevanju nekaterih teoloških vprašanj.

Sv. Pavel je zagotovo oseba, ki je tako s svojim življenjem kot tudi s svojimi teološkimi refleksijami in spisi bistveno zaznamovala »prakrščansko« religioznost. Zato je Pavlovo »oznanjevanje« treba razumeti kot dogajanje in izvrševanje »kerigme«. Približati se Pavlovedu oznanjevanju »kerigme« ne pomeni nič drugega kot s pomočjo fenomenološke analize preučiti vprašanje »kako« tega oznanjevanja.

Ko pojasnimo »kako« oznanjevanja, katerega cilj je posredovanje in izvrševanje »kerigme«, se bo pokazalo tudi to, kaj je sama »prakrščanska« religioznost. »Kerigma« mora postati samo središče oznanjevanja, prežeti mora človekove življenjske situacije in zaživeti s faktično izkušnjo vere kot dejanja izročitve. Tisti, ki sprejema »kerigmo« in jo na ta način vprisotnjuje v svoje življenjske situacije, pravzaprav sprejema samo jedro »prakrščanske« religioznosti.

322 Po Heidegru je treba na faktično življenjsko izkušnjo, da bi postala dostopna in transparentna, aplicirati shemo fenomenološke eksplikacije. Ta izhaja iz osnovne postavke, da je faktična življenjska izkušnja temeljni fenomen, ki je po svoji naravi historičen. Glede na to je treba predvsem določiti historično situacijo, v »kateri« se, denimo, razkriva religioznost. Nadalje je treba iz te historične situacije postopoma določiti:

- a) »artikulacijo situacijske raznolikosti«;
- b) »akcentualizirajočo situacijo raznolikosti«;
- c) »vzpostaviti primarni (...) smisel«;
- d) »priti do sklopa fenomenov«;
- e) »postaviti izvorno opazovanje« (GA 60, 83 in naprej).

Heidegger opaža, da ta shema fenomenološke eksplikacije situacije s postopnostjo in stopnjevitostjo nosi v sebi tudi neko določeno individualizacijo in se kot taka razlikuje od fenomenologa do fenomenologa. Navkljub tej problematiki individualizacije, ki se pojavlja glede na razumevanje situacije, ostajata tako glavna naloga kot tudi glavni cilj fenomenološke eksplikacije situacije nevprašljiva. Ravno ta shema naj bi namreč omogočila pristop k historični faktičnosti situacije, v kateri se v našem primeru izvršuje in dogaja religioznost.

Glede na fenomenološko shemo eksplikacije situacije navaja Heidegger poleg te problematike individualizacije med drugim tudi problematiko »jezika«, problematiko »vživljanja v situacijo«, pa tudi problematiko »same eksplikacije« kot načina njenega izvrševanja (*GA 60*, 85 in naprej). Vprašanje razumevanja historične situacije torej potegne za sabo vprašanje pojmov, kajti če to ni razrešeno, je brezupno upati, da bi lahko situacijo razumeli. O vprašanju pojmov pa, kot misli Heidegger, v filozofski tradiciji vse od Sokrata naprej nihče ni resneje razpravljal.

»Pojmu fenomena sopripada sam sklop izvrševanja« (*GA 60*, 85). Nemogoče je torej razumeti pojem, če ne uspemo pojasniti in razumeti njegovega pomena v kontekstu njegove uporabe in izvrševanja.¹⁷

Druga problematika, ki se pojavlja v sklopu razumevanja situacije, je vprašanje samega »vživljanja« v situacijo. Treba je poudariti, da »vživljanje« po sami naravi stvari ni in ne more biti nikakršen spoznavnoteoretski problem. »Vživljanje se pojavlja v faktni življenjski izkušnji; to pomeni, da gre za izvorni historični fenomen, ki se ne razrešuje brez fenomena *tradicije*.« (*GA 60*, 85.)

Tretja problematika, ki se aktualizira v sklopu razumevanja situacije, je napolned vprašanje same eksplikacije situacije v najožjem smislu besede. Heidegger misli, da se pri eksplikaciji dogaja nekaj povsem drugega kot pri abstrakciji, ki je plod spoznavnoteoretskega postopka ali logičnega sklepanja. »Če se pri eksplikaciji nekateri momenti eksplicirajo, potem posameznih momentov smisla, na katere eksplikacija ni usmerjena, ne potiskamo enostavno v stran, ampak postane 'kako' njihovega poseganja (*Hineinragens*) v ravnokar eksplicirano ali v eksplikaciji pojmljivo smer smisla sodoločen ravno skozi samo eksplikacijo.« (*GA 60*, 86.) Gre pravzaprav za naslednje: pri eksplikaciji kake situacije je treba imeti v mislih celotnost fenomena, to pa pomeni, da

323

¹⁷ V sodobni filozofiji analitične usmeritve je problematiko jezika in teorijo pomena obravnaval zlasti Wittgenstein. Wittgensteinova teorija pomena se je razvila ob soočanju s Fregejem in Russellom. Osnovni očrt teorije pomena je Wittgenstein predstavil v svojem temeljnem delu *Tractatus logico-philosophicus*, v *Filozofskih raziskavah* pa je dobila definitivno in dokončno obliko. S teorijo pomenov je Wittgenstein preučil vprašanje pojmov z vidika njihovega pomena. Po Wittgensteinu lahko pomen besede »razlagamo le z njeno uporabo v jeziku, z dejanji, ki jih izvajamo z besedo kot jezikovnim sredstvom. Tudi individualno razumevanje in uporaba besede v jeziku se morata držati te splošne rabe, ki ji je beseda v jezikovni skupnosti podvržena.« (Gl. I. MACAN, *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb 1996, str. 109)

eksplicacija ne zajema samo tistih izkušenj ali tistih aktov, ki jih ekspliciramo, ampak tudi tiste momente, ki trenutno mirujejo. Pri eksplicaciji je treba vedno gledati le na *izvrševanje* eksplicacije, to *izvrševanje* eksplicacije pa postane v svojem celotnem horizontu razumljivo samo v »konkretnih življenjskih« sklopih; ti so vedno vezani na situacije, ki izražajo v faktično življenjsko izkušnjo.

Preučevanje »situacije« nas je pripeljalo do trojnega pojmovanja sveta, ki je vseprisoten v človekovih življenjskih situacijah, ki se artikulirajo prek faktičnih življenjskih izkušenj. Na ta način je postalo jasno, da človekovo obnašanje in delovanje, njegov način mišljenja in predstavljanja dejanskosti ti svetovi bistveno določajo. Toda treba je reči, da okolni svet, sosvet in samosvet dobivajo svoj pravi smisel šele iz razumevanja situacije. Tako »situacija« postane mesto in horizont razumevanja sveta, v katerem se dogaja in izvršuje faktična življenjska izkušnja. Ta je po Heideggru tisto pravo mesto, kjer filozofija začneja in kamor se vrača (prim. *GA 60*, 10). Z uporabo sheme fenomenološke eksplicacije Heidegger omogoča pristop do faktične življenjske izkušnje, ki izraža iz situacije. Faktična življenjska izkušnja pa ni samo individualna, ampak je tudi historična, kar pomeni, da nas le razumevanje faktične življenjske izkušnje pravzaprav pripelje do situacijskega razumevanja historičnega. Religija oziroma religioznost vprisotnjujeta historične fenomene, ki so se nekoč zgodili, toda tudi zdaj se dogajajo na način udejanjanja faktične življenjske izkušnje skozi življenjske situacije. Da bi se religija oziroma religioznost lahko dogajali tudi danes, je treba poleg fenomenološke zahteve in postavke »kako« preučiti tudi drugo predpostavko, namreč »kaj«, torej samo vsebino oznanjevanja, ki se uteleša v vprašanju »kerigme«.

324

V tem smislu postane razumljivo, da dobiva »kerigma« temeljni filozofski pomen in da ne spada več samo v sfero teologije oznanjevanja, ampak v hermenevtičnem smislu predpostavlja neko vrsto demitologizacije, ki jo sama verniška tubit in njeno samorazumevanje v izvrševanju razumeta kot vero. Glede na povedano vidimo, da se tako oznanjevanje »kerigme« kot tudi Heideggrova fenomenologija faktične izkušnje religijske tubiti strneta v »eksistencialno interpretacijo«, ki bi lahko morda sporočila Nove zaveze tudi danes osvetlila na drugačen način.

Ker »kerigma« predstavlja samo središče in jedro oznanjevanja, je treba nakažati, kako je »kerigma« ukoreninjena v situacijo in kako iz nje izraža.

2. Fenomenološka eksplikacija Pavlovega oznanjevanja vere

Da bi omogočili objektivnejše razumevanje praksišanske religioznosti, si je bilo predvsem treba ogledati pojem situacije, iz katere religioznost izraša in v kateri se na način faktične življenjske izkušnje izvršuje. Heidegger je hotel s fenomenološko interpretacijo in eksplikacijo pokazati, kako se pri Pavlu osebno, pa tudi pri Pavlovih skupnostih in naslovnih, *Galačanih* in *Solunčanih*, konstituira in oblikuje praksišanska religioznost.

Za Heideggra je praksišanska religioznost »historično dejstvo« (GA 60, 75). Kot taka je specifična v svoji vsebinski in izrazni formi in bistveno določena z zgodovinskimi situacijami, v katerih prihajajo do izraza judovska, grška in helenistična kultura. Heidegger misli, da pri fenomenološki interpretaciji in eksplikaciji sploh ne gre za »dogmatsko ali teološko eksegetsko interpretacijo« (GA 60, str. 67), ampak predvsem za pridobivanje »predrazumevanja«, ki šele omogoča in odpira pristope do izvornega fenomena religioznosti.

V fenomenološki interpretaciji in eksplikaciji prepozna Heidegger nove vzpodbude za teologijo kot »pozitivno znanost«, ki je ostala tradicionalno preveč zaprta v svoje racionalne okvire in v svojo racionalno metodološko eksplikacijo. »Šele s fenomenološkim razumevanjem se odpira za teologijo nova pot.« (GA 60, 67.)¹⁸

Fenomenološki pristopi prek formalne naznake omogočajo in odpirajo novi horizont razumevanja, ki presega okvire racionalne teologije. Ta ostaja vezana tako na strukturo logičnega sklepanja kot tudi na strukturo racionalne argumentacije. Za racionalno teologijo meji religiozno doživetje na iracionalizem in emotivizem in ostaja kot tako irelevantno ali pa se mu pripisuje sekundaren pomen. Pavel s svojimi spisi ni samo močno vplival na oblikovanje in razvoj katoliške teologije, ampak je prek Avguština bistveno vplival tudi na samega Luthra, s tem pa tudi na razvoj protestantizma.

¹⁸ Osrednje vprašanje fenomenologije, kakor si jo zamišlja Heidegger, je pravzaprav faktična življenjska izkušnja. »Šele to vračanje k predfilozofski in predznanstveni faktični življenjski izkušnji omogoča Heideggru ne samo to, da filozofijo vrne k njenim izvorom, ampak prav tako, da se tudi fenomen religijskega preuči s stališča te hermenevtike faktičnosti in iz nje izhajajočega vprašanja o smislu biti tako ustrojene človekove tubiti. *Fenomenologija religije* je za Heideggra *hermenevtika faktične religioznosti*. 'Fenomenološka' je zato, ker postane v njej vodilno vprašanje o smislu tega faktičnega religijskega odnosa, ki samega sebe privede do jezika (λόγος).« (Ž. Pavić, *Metafizika i hermenevtika*, Zagreb 1997, str. 79.)

2.1. Pismo Galačanom

2.1.1. Ozadje in struktura Pisma Galačanom

V Apostolskih delih lahko najdemo dve mesti, ki govorita o Pavlovem mesijanskem potovanju skozi Galatijo (prim. Apd. 16, 6; 18, 23). Pavel je bil po spreobrnitvi pred Damaskom poklican za apostola.¹⁹ Njegova izvorna religiozna izkušnja ga pripelje do krščanstva.

Pri eksplikaciji svoje izvorne krščanske življenjske izkušnje ima Pavel »na razpolago nezadostna sredstva rabinskega nauka« (GA 60, 72). Vseeno pa ta sredstva napotujejo na specifično strukturo njegove eksplikacije. Pavel torej ob spremembi svojega življenjskega stališča in svetovnega nazora ne zavrača miselnih sklopov kulture, v kateri je odrasel, ampak, nasprotno, te sklope vnaša tako v oblikovanje svojega teološkega stališča kot tudi v eksplikacijo krščanske življenjske izkušnje. Teologija križa je za Pavla »odločilni argument (...) v soočenju z njegovimi galačanskimi nasprotniki«. ²⁰

326 Razumel je, da je Veselo oznanilo odrešenja treba oznanjati tako poganom kot Judom. Pavlova mesijanska potovanja, ki ga vodijo prek Frigije do Galatije, imajo očitno isti namen. Pavel ostane v Galatiji zaradi bolezni, ki ga je doletela na tej poti, in izkoristi ta dogodek, da Galačanom oznani odrešenjsko sporočilo. Predpostavljamo, da je Pismo Galačanom verjetno nastalo po »apostolskem koncilu«, torej po letu 48.²¹ Ker lahko najdemo določene tematske stične točke med Pismom Galačanom in Pismom Rimljanom, posebno v zvezi s teologijo postave in teologijo opravičenja, bi lahko sklepali, da sta obe pismi napisani v kratkem časovnem razmiku.²²

»O evangeliju, ki mu je bil razodet, govori Pavel v Gal 1, v razpravi, ki so jo izsilili njegovi nasprotniki, ki so oporekali avtentičnosti njegovega oznanjenja.«²³ V nasprotju s svojimi nasprotniki²⁴ Pavel misli, da je njegovo oznanilo

¹⁹ Prim. J. GNILKA, *Paulus von Tarsus, Zeuge und Apostel*, Freiburg im Breisgau 1996, str. 43: »Pomenljivost njegova poklica je naznačena v Gal 1 – in samo tu – s pojmom razodetja.«

²⁰ F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart ²1968, str. 9.

²¹ Prim. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1981, str. 9.

²² Prim. *isto*.

²³ J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta* (prev. Ivan Dugandžić), Zagreb 1999, str. 23.

avtentično. Čeprav je človek »druge generacije«, je oznanilo in sporočilo evangelija prejel z neposrednim razodetjem Jezusa Kristusa. Navadno Pavlove nasprotnike, o katerih je govor v Pismu Galačanom, označujemo kot »judovce«, njihov nauk pa kot »judaizem«. ²⁵ Toda zadeva je, kakor se zdi, precej bolj zapletena. Tu pravzaprav ne gre le za spoštovanje ali nespoštovanje judovske »postave«, vključno s samim »obrezovanjem«, ampak predvsem za novo razumevanje in razlaganje človekove eksistencialne »svobode«, ki je bila človeku podarjena z razodetjem Jezusa Kristusa. Tu svobode v Kristusu ne smemo razumeti v smislu etične nevezanosti, ampak je, nasprotno, človekova svoboda tu razumljena kot popolno človekovo darovanje Božji volji. Rečemo lahko torej, da so Pavlovi nasprotniki, s katerimi obračunava v Pismu Galačanom, v bistvu njegovi tekmeci in bi jih težko zanesljivo okarakterizirali kot »bivše farizeje« ali »bivše esene«, pa tudi težko uvrstili pod splošni pojem »judaizma«. Očitno se tu sprepletajo različne svetovnonazorske ideje in stališča, ki nosijo sledove zgodnjega judovstva, sinkretizma in gnosticizma. Pavlovi tekmeci, kar koli so že bili in katere koli že nazore so predstavljali, niso razumeli »resnice evangelija«; zato se Pavel čuti poklicanega napisati Pismo Galačanom. ²⁶

327

»Toda iz pisma lahko jasno spoznamo eno: da gre namreč pri celotni kontroverzi za bistvo evangelija in da je pridiga nasprotnika morala biti protipridiga proti apostolovemu oznanjenju, v kateri so se zvrstili ne le čisti napadi na pavlinski evangelij, ampak tudi na apostolovo osebo«. ²⁷ Iz protipridige, ki so jo na Pavla naslavljali njegovi nasprotniki in tekmeci, lahko z gotovostjo razberemo dve glavni točki oz. dva glavna poudarka. To je predvsem »zahteva po obrezovanju« in pa napad na apostolovo »avtoriteto«. ²⁸ In prav ti napadi so

²⁴ Pavel se s svojimi nasprotniki spopada posebno v Pismu Galačanom, Drugem pismu Korinčanom in Pismu Filipljanom. »Predpostavljamo, da ta pisma morda niti ne bi nastala, če ne bi bilo teh izzivov«. O tem prim. »Die Gegner des Paulus«, v: J. GNILKA, *Paulus von Tarsus, Zeuge und Apostel*, Freiburg im Breisgau 1996, str. 145–152.

²⁵ Prim. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien 1981, str. 14. V zvezi s problematiko judaizma obstajajo različni pristopi in razlage. Na vprašanje, kdo so pravzaprav ti judovci, so poskušali različno odgovarjati. Vse te odgovore bi lahko strnili v naslednje možnosti: »Krščanski judovci judovskega izvora? Krščanski judovci poganskega izvora? Judovsko-krščanski gnostiki? Pogansko-krščanski gnostiki? Gnosticirani judovski kristjani? Gnosticirani poganski kristjani? Sinkretistični Judje?« (*Isto*, str. 15–24, posebej str. 24.)

²⁶ Prim. *isto*, str. 26 in naprej.

²⁷ *Isto*, str. 27 in naprej.

²⁸ Prim. *isto*, str. 28.

vzpodbudili apostola, da naredi iz »postave« in »vere« osrednji temi svojega Pisma. Zato se odgovor na vprašanje, proti komu je tedaj Pavel v Pismu razvijal svojo teologijo »postave« in »vere«, ne more glasiti »proti Judom in judovskim kristjanom, ampak edino in zgolj proti judovskim kristjanom, kar pomeni, proti sokristjanom, čeprav judovskega porekla.«²⁹ Z eno besedo, Pavel se v Pismu bori proti »psevdoevangeliju«, torej proti tistim, ki z različnimi hermenevtičnimi razlagami izkrivljajo samo bistvo Kristusovega evangelija. Heidegger misli, da gre v tem Pismu pravzaprav za izvorno utemeljitev krščanstva; zato hoče Pavel jasno postaviti in pojasniti idejo o »pravem evangeliju«, pri čemer vzpostavlja in izoblikuje svojo lastno teološko in verniško pozicijo.³⁰

Pavlovo Pismo Galačanom je imelo pomemben vpliv na Markiona, značilnega predstavnika stare cerkve, pa tudi na mladega Lutra, saj je v njem prepoznal teološko temo svojega življenja.³¹

»Pismo Galačanom lahko razdelimo na tri velike sklope: 1. Dokaz samostojnosti Pavlovega apostolskega poslanstva. 2. Soočenje med postavo in vero (najprej teoretično, nato v aplikaciji na življenje). 3. Krščansko življenje v celoti, njegovi motivi in njegove vsebinske tendence« (GA 60, 69). Tu posvečamo našo pozornost drugemu pomembnemu sklopu Pisma Galačanom, ki govori o soočenju vere in postave. »Nasploh celotni glavni del pisma (3, 1 – 5, 12) obravnava odnos med postavo in vero; vera spodbuja odrešenje, ne pa postava (3, 2).«³²

328

2.1.2. Pavlova zaskrbljenost za vero Galačanov

Situacija, ki se izraža v Pismu Galačanom, je v vsakem pogledu specifična in edinstvena. Ta situacija je predvsem osebna, ker govori o Pavlovem »spreobrnjenju« in njegovi osebni religiozni rasti. Fenomen Pavlovega »spreobrnjenja« je eksistencialno spremenil njegovo življenje in njegov pogled na svet.

²⁹ Isto, str. 29.

³⁰ Prim. GA 60, 69. »Pavlova mesijanska teologija je torej zelo pomembna za biblijsko teologijo (...). Skupaj z Jezusovim oznanjenjem sestavlja os, ob kateri naj se orientira teologija Nove zaveze.« Prim. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd 1, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, str. 222.

³¹ Gl. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, nav. delo, str. 31 in naprej.

³² F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgartar Bibelstudien 24, Stuttgart ²1968, str. 9.

Nadalje, Pavlova situacija je takšna, da ga sili in spodbuja k delovanju in zavzemanju za svojo stvar, ker se je skupnost Galačanov znašla v svojevrstni religiozni in verski krizi. Ker Pavel živi in deluje na osnovi osebne faktične izkušnje vere, ne more mirno in ravnodušno opazovati skupnosti, v kateri je na delu »psevdoevangelij«. Heidegger meni, da je Pismo Galačanom »izvorni dokument o njegovem religioznem razvoju in prav tako *historično* poročilo o sami Pavlovi strastni vznemirjenosti« (GA 60, 68). Ravno ta Heideggrova ugotovitev o Pavlovi strastni razburjenosti napotuje na Pavlov temperament, pa tudi na njegovo zaskrbljenost zaradi psevdoevangelija in razcepljenosti v skupnosti. Heidegger je hotel v okviru fenomenološke analize naprej »poiskati obče razumevanje Pisma Galačanom, da bi lahko z njim prodrli tudi v temeljne fenomene prakrščanskega življenja« (GA 60, 68). Ker je Pavel v borbi proti Judom in judovskim kristjanom, ki so se obrnili k psevdoevangeliju, je jasno, da gre tu za »fenomenološko situacijo religioznega boja« (GA 60, 68), ki ga Pavel bojuje s svojimi nasprotniki, pa tudi s samim seboj.

Prav ta situacija religioznega boja daje slutiti, v kakšni situaciji je Pavel, tako glede svojega odnosa do sveta kot tudi glede svojega odnosa do samega sebe. Posebno pomembno je, da fenomenološka eksplikacija zajame prav to dvojnost, ki se sicer res izvršuje v samem Pavlu, so pa korelacije tega odnosa vseeno po sebi različne. Pavel, zavzet z bojem proti psevdoevangeliju, v bistvu čuti, da je to pravzaprav njegov lastni notranji boj s samim seboj. Ta boj se v njem in potem tudi v odnosu do sveta dogaja na ravni pojasnjevanja nekaterih temeljnih odnosov, ki se kažejo kot nasprotje med »postavo« in »vero«. To nasprotje je v nekem smislu osrednje vprašanje Pisma Galačanom. »Odločilno je soočenje vere in postave: *kako* vere in izpolnitev postave, kako naj se obnašam do vere in do postave« (GA 60, 72 in naprej). Gre za moje osebno stališče, kako torej živim vero, kako jo izvršujem in kakšen je moj odnos do postave.

Pavlova zaskrbljenost za nastalost Galačanov v smislu delnega sprejemanja psevdoevangelija je pravzaprav njegova lastna zaskrbljenost, njegov lastni boj s samim seboj, kajti tudi v njem samem prihaja do spopada med »postavami« in »vero«. Pavel kot judovski rabin je globoko ukoreninjen v judovski tradiciji, tako da je Mojzesova postava vsekakor samo središče njegovega religioznega življenja. Spreobrnjenje in razodetje po Kristusu vnašata v Pavlovo življenje spremembo in preobrat glede na njegove religiozne poglede in nazore, kar lahko jasno razberemo iz Pisma Galačanom: »Človek ni opravičen po delih

postave.« (Gal 2, 16.) Ali pa v Pismu Rimljanom: »Kajti noben človek se ne bo opravičil pred njim z deli postave, kajti postava nam le omogoča, da spoznamo greh« (Rim 3, 20). Tu očitno skuša privedi postavo in greh »v racionalni medsebojni odnos.«³³

»Če to temeljno izjavo vzamemo resno, je postava kot pot odrešenja izključena. Pavel sicer v Rim 2, 25 govori, da obrezovanje koristi, če izpolnjujemo postavo. Toda iz tega vseeno ne moremo sklepati, da bi tudi po Kristusu dopuščal pot postave kot pot odrešenja.«³⁴ Na ta način postane vera pri Pavlu osrednja eksistencialna kategorija, ki omogoča odrešenje in življenje in vodi do nji. »Vedno znova se postavi zoperstavljajo darovi odrešenja, tako da je pred bralcem zelo poudarjena njena nepopolnost in nedovoljnost, in tako dobimo vtis, da je postava ljudem odrekala te darove. Božje opravičenje (3, 21), vera (Gal 2, 16), milost (Rim 6, 14), življenje (Gal 3, 21), Božji Duh (3, 2) so onkraj postave.«³⁵ Če je do Pavla postava imela svoje opravičilo kot mogoča pot odrešenja, se pri Pavlu na temelju njegove lastne verniške izkušnje dogaja očiten obrat k veri, ki odpira novo pot do odrešenja (ἡ σωτηρία). Odrešenje se torej uresničuje po veri kot življenjskemu stališču, ki upa na končno srečanje z Bogom. »Če Pavel v tem sklopu govori o življenju v veri (Gal 2, 20), je iz tega jasno, da ne zadošča notranji, intelektualni pristanek, ampak mora biti zaobsežena celotna dejanskost človeške eksistence. Živeti v veri pomeni: vzdržati stanje pravičnosti do konca, da bi nekoč lahko prejeli upanje opravičenja (Gal 5, 5). V veri se opravičenje prinaša skozi življenje in Božja odrešijska moč ostaja trajno dejavna.«³⁶

330

Evangelij, ki ga oznanja Pavel, budi vero. Vera je tako bistveno povezana z oznanilom; vera in oznanilo sestavljata komplementarno celoto. Vera prihaja od poslušanja odrešijskega sporočila, ki se oznanja kot Veselo oznanilo. Vera se kaže prek ljubezni (Gal 5, 6). »S tem vera ni zamenljiva z ljubeznijo, poudarjeno pa je, da sodita neločljivo skupaj.«³⁷ Vera se manifestira in kaže na način ljubezni. Rečemo lahko, da vera v bistvu krščansko življenje utemeljuje, toda šele ljubezen ga uresničuje. Izvrševanje vere v faktični življenjski izkušnji pripelje do ljubezni, izvrševanje ljubezni pa do svobode. Le kdor ljubi, je

³³ J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb 1999, str. 57.

³⁴ *Isto*, str. 55.

³⁵ *Isto*, str. 56 in naprej.

³⁶ *Isto*, str. 69.

³⁷ *Isto*.

povsem svoboden. »Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje. Le da vam svoboda ne bo pretveza za meso, temveč služíte drug drugemu po ljubezni.« (Gal 5, 13.)³⁸

Apostol Pavel želi s Pismom Galačanom pokazati, da je smisel in vsebina krščanske svobode osvobajanje človeštva od vseh psevdoreligijskih ponudb in poti odrešenja ter v skladu s tem tudi od možne odrešenjske poti, ki nam jo ponuja postava. Ob tem prizadevanju je tudi sam Pavel dozoreval, preden je prišel do svojega dokončnega stališča o novem razumevanju vere in svobode. Očitno je, da je skupnosti Galačanov, da bi jo spodbudil in ohrabil v njeni veri, govoril in pisal tako iz svoje življenjske situacije kot tudi iz svojih življenjskih napetosti. Na osnovi povedanega lahko razumemo in povežemo temeljne značilnosti krščanske zavesti, ki konstituira praktičansko religioznost v njeni osnovni strukturi.

Struktura praktičanske religioznosti je določena tako s Pavlovo osebno situacijo kot tudi s situacijo, kakršno Pavel najde pri Galačanih. Pavlova osebna situacija se kaže v spremembi življenja in strastnem žaru za oznanjanje evangelija. Situacija, na kakršno naleti pri Galačanih, se zrcali v spopadu mišljenj in stališč v zvezi z dvema danima in prisotnima nasprotjema, namreč med »postavo« in »vero«. Fenomenološka eksplikacija, napotena na smisel, ravno pokaže, kako se Pavel kot Jud opredeli za vero in opravičenje, ki izhaja iz vere. S tem se dogodi prelom v njegovi lastni eksistenci, ki ni več vezana na staro in preteklo (postava), ampak na novo, ki je sedanjost in prihodnost (vera).

331

2.2. Pismi Tesaloničanom

2.2.1. Pavlova zaskrbljenost za vero Solunčanov

Po Apd 17, 1 pride Pavel v Solun prek Amfipole in Apolonije. Mesto Solun je bilo zelo pomembno trgovsko, geopolitično in kulturno središče nekdanjega Rimskega cesarstva. »Za časa rimske oblasti je bil Solun glavno mesto druge od štirih pokrajin, na katere je bila takrat razdeljena Makedonija. Ko pa je leta 146. pr. Kr. iz teh štirih pokrajin nastala provinca Makedonija, je postal Solun,

³⁸ »Kristus nas je s svojo smrtjo na križu odkupil za novo svobodo.« O tem gl. F. J. ORTKEMPER, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart ²1968, str. 18.

ki je bil v njej največji kraj, njena prestolnica.«³⁹ V Solun pride Pavel kot misijonar in oznanjevalec evangelija v spremstvu Sila in Timoteja. Pavlovo Prvo pismo Tesaloničanom je napisano kmalu po njegovem prihodu v Korint, torej v petdesetih letih.⁴⁰

Naše glavno vprašanje je, *kako* se Pavel obnaša do skupnosti v Solunu, potem pa tudi, *kako* doživlja njihov sosvet in kaj pravzaprav naredi za skupnost Soluna. Očitno je na temelju njegove apostolske in misijonarske zavesti zanj tudi ta skupnost postala skrb njegovega poslanstva. Zato lahko rečemo, da sta sam motiv oznanila in skrb za situacijo, v kateri so se znašli Solunčani, pravzaprav izkazovanje Pavlovega »odnosnega smisla« do Solunčanov, ki pa doseže vrhunec v Pavlovi zaskrbljenosti za skupnost Solunčanov, in prav to je eksistencialno stanje, v katerem je Pavel kot oznanjevalec evangelija in obenem kot pisec pisma Solunčanom. Vse, kar in kakor Pavel govori svojim naslovnikom, je pravzaprav določeno s Pavlovimi lastnimi življenjskimi situacijami (prim. GA 60, 100). Te zaznamuje predvsem zaskrbljenost in skrb za vero Solunčanov, gre torej za nastalost Solunčanov. Ti so sicer po oznanilu prišli do vere, ali pa lahko to vero tudi ohranijo in ali se lahko postavijo po robu izzivom in skušnjavam življenja, ostaja za Pavla temeljno vprašanje, ki bistveno določa njegovo življenjsko situacijo.

332

Pavel se v Prvem pismu Tesaloničanom brani pred svojimi judovskimi nasprotniki, ki ne želijo sprejeti njegovega oznanila. Po Harnacku je bila razdeljenost solunske Cerkve očitna; meni, »da je bilo zato Prvo pismo Tesaloničanom naslovljeno na nejudovski del Cerkve, medtem ko je bilo Drugo namenjeno njenemu judovskemu delu«. ⁴¹ Vsekakor pa se v obeh pismih, gledano s fenomenološkega stališča, izraža Pavlova zaskrbljenost za duhovno rast solunske skupnosti, za njihovo nastalost, torej za njihovo vero.⁴²

Ker Prvo pismo Tesaloničanom ni dalo pričakovanih rezultatov, Pavel čuti potrebo napisati tudi Drugo pismo Tesaloničanom, in to v zelo kratkem času po Prvem. V Drugem pismu Pavel hrabri, pa tudi graja skupnost v Solunu, in izraža zaskrbljenost za njen obstoj.

³⁹ L. MORRIS, *Solunjanima 1. i 2., Tumačenje 1. i 2. poslanice Solunjanima* (prev. Radovan Gajev), Novi Sad 1984, str. 15.

⁴⁰ Prim. *isto*, str. 19. Prim. tudi GA 60, 87: »Pavel piše Pismo takoj po svojem prihodu v Korint«.

⁴¹ L. MORRIS, *nav. delo*, str. 28.

⁴² Fenomen Pavlove zaskrbljenosti za Solunčane eksplicira tudi Ž. PAVIĆ, *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997, str. 79–87.

2.2.2. Paruzija kot prihod Tistega, ki pride

Paruzija je osrednja tema Pavlovega Prvega in Drugega pisma Tesaloničanom. V jezikovni rabi pomeni *παρουσία* »tu-bivanje, navzočnost, sedanost.«⁴³ V primerjavi z drugimi novozaveznimi spisi je Pavel v svojih pismih uporabljal izraz paruzija na več mestih.⁴⁴ To napotuje na sklep, da je bila *παρουσία* ena od bistvenih tem njegove teološke refleksije. Očitno gre za Pavlov teološki poskus ponavzočenja Kristusovega ponovnega prihoda na koncu časov. Čeprav Pavel kot apostol evangelija zaradi oznanjanja Veselega oznanila v sebi občuti veselje, pa je njegovo življenje vseeno polno stisk in skrbi. Temeljna situacija, iz katere skuša Pavel formulirati svoje teološke postavke za skupnost Solunčanov, je pravzaprav njegova lastna stiska, ki jo doživlja v svojih življenjskih situacijah. Izkušnja stiske je po Heideggru temeljna izkušnja, »ki pripada samemu življenju kristjana« (GA 60, 97). Tu gre, kot pravi Heidegger, za »absolutno zaskrbljenost« (GA 60, 98), v kateri se znajde človek v odnosu do tistega prihajajočega in skrivnostnega, ki pa vseeno postaja dejanskost in se oživlja v nakazanem Kristusovem ponovnem prihodu. Zato je treba stisko in zaskrbljenost človekove tubiti tu razumeti v eksistencialnem smislu kot specifično človekovo situacijo, iz katere je mogoče doseči odpiranje poti k veri v prihajajoče in skrivnostno. Šele pot vere omogoča Pavlovo lastno nastalost. Osnovna predpostavka, da bi sploh lahko prišlo do nastalosti, je spreobrnjenje, do katerega pride s spremembo življenja in življenjske mentalitete. Spreobrnjenje vedno spremlja faktična izkušnja vere, ki postane temelj in cilj človekovih prizadevanj, da bi lahko iz zapadlosti v svet in zaskrbljenosti za existenco vedno našel pot do novega smisla in do novega razumevanja življenja.

333

Paruzija je pri Pavlu prav tako povezana z apokaliptičnimi predstavami, ki niso tuje niti Stari niti Novi zavezi. »Pavel se dvigne nad apokaliptične predstave samo toliko, ker končni dogodki delujejo že sedaj; ni namreč vredno

⁴³ *Παρουσία* pride od glagola *πάρεμι*, kar pomeni »biti tu, biti prisoten« (prim. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd III.*, izd. Horst Balz / Gerhard Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983, Sp. 102). Za pojasnitev pojma *παρουσία* nam pomagajo mesta, kjer je izraženo upanje v Gospodov prihod (1 Sol 4, 13–18; 5, 1–11). Vsebinsko gre tu za notranjo povezanost med paruzijo in vstajenjem (prim. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIII.*, T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Benzinger / Neukirchener, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, str. 182–239).

⁴⁴ Beseda *παρουσία* se v Novi zavezi pojavlja na 24 mestih, od tega samo v Pavlovih pismih enajstkrat. Prim. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, izd. L. Coenen, E. Beyreuther i H. Bietenhard, Wuppertal ³1972, str. 472.

živeti v žalosti, ampak v upanju (1 Sol 4, 13; 5, 23).⁴⁵ Prevladovanje žalosti s pomočjo upanja je prav tisto, kar lahko označimo kot Pavlovo nastalost. Solunčani imajo za Pavla »absolutni pomen« (GA 60, 98), ki pride do izraza v Pavlovi zaskrbljenosti zanje. Ker Pavel tudi sam hodi po poti od stisk k svoji lastni nastalosti, gre po tej poti tudi skupnost Solunčanov. Da človek ni in ne postane nova stvaritev v Bogu, je po Pavlu razlog v »telesu«. Telo je torej področje stiske in zaskrbljenosti. To stanje človekove zapadlosti v svet ali v telo bo kasneje Avguštin označil kot poželenje (*concupiscentia*), da bi pokazal, kaj človeka pravzaprav ovira, da ne postane to, kar bi moral biti. Po Pavlu bi človek moral biti in postati slika Boga v svetu. Toda ker je človek tudi telo, ki ga zadržuje v zapadlosti sveta, se ne more vedno dvigniti v tisto drugo sfero biti, ki ga šele osvobodi vseh poželenj in zapadlosti v svet. »Σάρξ, 'telo', je izvorna sfera vseh afektov, ki nimajo motiva v Bogu.« (GA 60, 98.) Pavel skuša v dodelavi svoje antropološke pozicije podati celotno sliko človeka. Ta slika človeka je biblijska slika, tako da je Pavel kot antropolog v bistvu biblijski mislec.⁴⁶

334

»Pojem ἡ σάρξ (= telo) je tesno povezan s σῶμα. Prav tako ima starozavezne judovske korenine.«⁴⁷ Človek je σῶμα, toda ne samo kot reflektirajoče bitje, ki ima moč spoznavanja, ampak hkrati tudi kot strastno in emocionalno bitje. Kot σῶμα je človek vezan na svet. Ker je svet od Adamovega padca naprej napolnjen z grehom, greh pa po biblijskem razumevanju vodi človeka k smrti, je človek lahko osvobojen smrti samo s Kristusovim odrešenjskim dejanjem. Pri Pavlu najdemo komplementarno pojmovno povezavo med σάρξ in πνεῦμα. Z izrazom πνεῦμα skuša označiti prav tisto človekovo »življenjsko silo«, ki jo človek dobiva od Boga kot milostni dar, s katerim lahko človek kot bitje k smrti premaga tudi samo smrt. Pojem πνεῦμα je prav tako soroden pojmu ψυχή, ki označuje človekovo dušo; ta ni isto kot telo, skupaj s telesom v biblijskem smislu pa tvori celoto in človekovo celovitost. »Življenje κατὰ πνεῦμα je, v nasprotju s spremeno κατὰ σάρκα, življenje iz moči in po volji Božji in Kristusovi (Rim 8, 4–6). Zato lahko apostol namesto κατὰ πνεῦμα občasno reče tudi κατὰ κύριον (2 Kor 11, 17).«⁴⁸

⁴⁵ *Theologisches Begriffslexikon*, str. 472.

⁴⁶ Tudi R. Bultmann posveča veliko pozornost pavlinskemu spisom. »Bultmann je iz te ugotovitve sklepal, da lahko pavlinsko teologijo najboljše predstavimo kot teološko antropologijo ...«. Prim. P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd 1, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, str. 235.

⁴⁷ P. STUHLMACHER, *nav. delo*, str. 276.

⁴⁸ *Isto*, str. 277.

Pavel, ki gradi svojo lastno antropologijo na biblijskem tradicionalnem razumevanju, izrecno poudarja, da je človek *σάρξ, πνεῦμα* in *ψυχή*. Pavlovi antropološki in teološki pristopi k razumevanju človeka so temeljnega pomena za celovitejše razumevanje novozaveznih eshatologij. »V Novi zavezi ne obstaja eshatologija, ampak *eshatologije*.«⁴⁹ Očitno je, da gre v Novi zavezi za različne in večkratne pristope k dogodkom, za katere je najavljeno, da bodo sledili na koncu časov in zgodovine. Ti dogodki prihodnosti ne samo določajo, ampak so tudi sami določeni z njo. Eden od takšnih pristopov določanja prihodnosti iz sedanjosti, kot tudi določanja sedanjosti iz prihodnosti, je Pavlovo razumevanje eshatologije, ki je na specifičen način utelešena v pojmu *παροουσία*. Paruzija tako postane v Pavlovih Pismih Tesaloničanom temeljni pojem, na osnovi katerega skušamo iz sedanjosti razpoznati bodoče dogodke, iz prihodnosti pa določiti sedanje.

Paruzija po Heideggru tematizira dva ključna problema. Prvi se nanaša na vprašanje *kako* paruzije glede na tiste, ki so že zaspali v Gospodu in Kristusovega ponovnega prihoda ne bodo več doživeli v tostranstvu, drugi pa se nanaša na časovno vprašanje, *kdaj* naj bi se paruzija zgodila (prim. *GA 60*, 99). Iz vprašanja po *kako* postane razvidno, na kakšen način Pavel doživlja to problematiko; očitno je ni mogoče rešiti s strogim znanstveno-teoretskim pristopom in metodami, ampak je treba možnost te rešitve prejkone poiskati v veri, ki karakterizira človekovo eksistencialno stanje pred Bogom. Vera postane človekov izvorni eksistencial, s katerim človek udejanja svoj temeljni odnos do Boga kot nadnaravne dejanskosti. »Toda ta pogled na smrt ni odločilen, še manj pa je pomemben pogled na končni scenarij 'poslednjega dne'. Odločilno je, da človek v veri tu in danes postane odprt za Boga in njegov prihod.«⁵⁰ Če človeka karakterizira eksistencialna odprtost njegovega bitja, potem presega tudi samo mejo smrti. Vera ne le pripravlja človeka za odprtost, vera je odprtost za Boga in za srečanje z Bogom.

To, kar skuša Bultmann poudariti v navezavi na eksistencialno analitiko zgodnjega Heideggra, je predvsem odkrivanje človekove odprtosti za prihodnost. Prihodnost in svoboda sta za človeka izgubljeni z grehom. Človek se zaradi greha zapira pred prihodnostjo. Šele po veri se ponovno odpira za prihodnost in svobodo.

⁴⁹ H. E. LONA, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984, str. 18.

⁵⁰ G. GRESHAKE / G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien ²1975, str. 17 in naprej.

Tu je pomembno omeniti, da sta se tako protestantska (K. Barth, R. Bultmann) kot tudi katoliška teologija (H. U. v. Balthasar, K. Rahner) ukvarjali z vprašanjem eshatološke hermenevtike. »Obema je skupna kritika kozmološko-fizikalistično razumljenega stališča o 'poslednjih stvareh' kot neke vrste poročila o 'koncu sveta'.«⁵¹ Za Heideggra je odločilno vprašanje, »kako se jaz v lastnem življenju obnašam do tega. Iz tega izhaja smisel 'kdaj' časa in trenutka« (GA 60, 99 in naprej). Poudarek je na mojem obnašanju do končnih dogodkov, do katerih naj bi prišlo na koncu časov. Če se torej do teh dogodkov obnašam v skladu z verskim pogledom na prihodnost, potem se vprašanje, kdaj naj bi se to zgodilo, razkriva na osnovi samega smisla, kajti naše življenje dobiva smisel po veri in je kot tako odprto tudi za tiste zadnje dogodke na koncu časov. Edino, kar se zahteva in pričakuje od človeka, je način uresničevanja človekovega življenja. Če je ta verski, potem je povezan tudi s smislom. Zato je fenomenološko vprašanje »kako« odločilnega pomena, ker je s tem vprašanje »kdaj« postavljeno v drugi plan; v tem kontekstu ni primarno, ampak je sekundarno.

336

Lahko torej rečemo, da »imeti Boga« ne pomeni mistične potopljenosti in posedovanja Boga v mistični izkušnji, ampak pomeni, po fenomenološki eksplikaciji, omogočiti Bogu dostop do lastnega življenja, do človekovih življenjskih situacij, v katerih Boga doživljamo kot prisotnost in smisel, s pomočjo katerega lahko človek vzdrži in osmisli svoje lastne življenjske stiske. Vedeti, da Bog to res je oziroma to res tudi počne, je pravzaprav določena vrsta »verske vednosti«, ki je povsem drugačne narave kot »eksaktna vednost«, ki je značilna za naravoslovne znanosti. »Verska vednost« se sklicuje na vero v zgodovinsko-odrešenjski dogodek Jezusa Kristusa in na njem tudi temelji. »Verska vednost« je prav tista človekova eksistencialna vednost, s katero postane človek odprt ne le za sedanost, ampak tudi za prihodnost. Heideggrova fenomenološka eksplikacija nas napotuje na dejstvo, da je »verska vednost« bistveno oblikovala Pavlovo eksistenco, s tem pa tudi njegovo oznanjanje vere v skupnostih Galačanov in Solunčanov. Pojma paruzije po Heideggru ne moremo popolnoma razumeti na osnovi »čiste analize zavesti«, čeprav je v temeljnem razumevanju povezan s »pričakovanjem« in »upanjem« (GA 60, 102), ampak, nasprotno, edinole prek človekove eksistencialne vere in njegove faktične življenjske izkušnje; njegov smisel se torej razkriva samo z uresničenjem življenja.

⁵¹ Isto, str. 19.

Tisti, ki nimajo »verske vednosti«, hodijo v temi in so kot takšni daleč od odrešitve, ker ne premorejo »jasnosti lastne vednosti« (*GA 60*, 103). Te ne dosežemo s teoretskim ali spekulativnim mišljenjem, ampak s faktično življenjsko izkušnjo, ki se dogaja in izvršuje v človekovih življenjskih situacijah. Vprašanje o jasnosti lastne vednosti torej ni primarno spoznavnoteoretsko vprašanje, ampak predvsem vprašanje, ki leži v območju »verske vednosti«. »Verska vednost«, ki izhaja iz faktične življenjske izkušnje, vnaša jasnost tudi v vednost, ker s fenomenološko eksplikacijo razlaga prav tisti »kako«, ki je bistveno povezan s človekovimi življenjskimi situacijami.

Pavel poziva skupnost Solunčanov k budnosti in treznosti (prim. 1 Sol 5, 6). Budnost in treznost se, čeprav povezani z vprašanjem »kdaj« paruzije, v bistvu nanašata na fenomenološko vprašanje, »kako« se paruzija izvršuje v življenju. Paruzija se očitno v življenju izvršuje v časovnosti, pa tudi v budnosti in treznosti. Ker človek, ki veruje in ki upa na ponovni Kristusov prihod, zagotovo ve, da se ta lahko dogodi samo v času, lahko rečemo, da je čas bistvena kategorija krščanske religioznosti. V času dobita budnost in treznost glede na Kristusov ponovni prihod svojo popolno aktualizacijo in aplikacijo.

Vprašanje o »kdaj« paruzije »je vprašanje o mojem obnašanju. To, kako je s paruzijo v mojem življenju, napotuje na samo uresničenje življenja« (*GA 60*, 104). Človekovo obnašanje je implicitno določeno s prihodnostjo glede na »kdaj« paruzije, biti pa mora določeno tudi glede na »kako«; a ta določitev je odvisna od tega, kako se pravzaprav uresničuje moje lastno življenje. Pri Pavlu se – tako kot pri Galačanih in Solunčanih, navkljub napetostim in delitvam – življenje udejanja z vero, ki jo nosita upanje in ljubezen. Na ta način se tako pri Pavlu kot v njegovih skupnostih oblikuje eksistencialno stališče, ki sloni na veri, upanju in ljubezni. V ljubezni sta vera in upanje medsebojno povezana in neločljivo združena. Po Heideggru živi kristjan v času in njegovo življenje v času »ima poseben karakter« (*GA 60*, 104). Poseben karakter kristjana prepoznamo po tem, da sicer živi časovnost, toda v tej časovnosti s Kristusovim odrešenjskim dogodkom že zdaj vstopa v prihodnost. Plodovi te podarjene prihodnosti se razkrivajo kot vera, upanje in ljubezen ne le pri Pavlu, ampak tudi v skupnostih, ki so prejele in sprejele njegovo oznanjanje Veselega oznanila. Vprašanje, »kako« se dogaja in uresničuje krščanska religioznost, nas vedno pripelje do situacije. Situacija postane na ta način obzorje, v katerem se udejanja religioznost. Poleg tega pojasnjuje pogoje in način, kako se religioznost udejanja. Vprašanje »kako« udejanjanja religioznosti je osrednje vprašanje Heideggrove fenomenološke interpretacije Pavlovih pisem.

Pavel sam živi iz prepričanja v skorajšnji Gospodov prihod; vprašanje dneva (ἡμέρα), ko bo prišlo do paruzije, prazaprov implicitno določa Pavlov način življenja in njegovo obnašanje, čeprav je po naravi stvari sekundarno. Vedno moramo biti pripravljeni, da nas ta dan (ἡμέρα) ne zaloti nepripravljenih. »Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas ta dan presenetil kakor tat« (1 Sol 5, 4). Tu gre prazaprov za eshatološki problem, na katerega niso bile imune niti zgodnjejudovske niti poznojudaovske predstave; celo sam Jezus je govoril o bližini Božjega Kraljestva, torej je tudi on živel v zavesti, da bo kmalu nastopilo in se uresničilo Božje Kraljestvo. »Prihod Božjega kraljestva je pričakovan kot osvoboditev od nepravilne vladavine in kot uresničenje Božje pravičnosti v svetu. Božje kraljestvo je bilo bistvo odrešenjskega upanja. Končno se je njegov prihod pokrival tudi z udejanjenjem eshatološkega *šaloma*, miru med narodi, med ljudmi, v človeku in v celotnem vesolju.«⁵² Tu sta predpostavljena človekov nemir in njegova izgubljenost v svetu, človek ne more iz tega nemira in iz te izgubljenosti priti sam. »Za krščansko življenje ne obstaja nikakršna gotovost, nenehna negotovost pa je karakteristična tudi za temeljne pomen-skosti fakičnega življenja. Negotovo ni slučajno, ampak nujno.« (GA 60, 105.)

338 Paruzijo kot Gospodov prihod pričakujemo kot osvoboditev od te eksisten-cialne negotovosti in nemira, pa tudi kot osvoboditev od vseh nesvobod in tistih situacij, v katerih je človekova svoboda tlačena in temeljne človekove pravice poteptane. Ta temeljna eksisten-cialna nujnost po Heideggro ni logična, torej ni plod diskurzivnega mišljenja ali znanstvene vednosti; poglavitno je prisotna v življenju na način uresničevanja življenja in kot taka bistveno vstopa v človekovo življenjsko izkušnjo in jo sooblikuje. Negotovost, ki postane nuj-nost fakične življenjske izkušnje, ni znanstvena vednost, ampak izkustvena vednost, ki oblikuje človekovo verniško bit in njen obstoj. In prav ta izkustvena vednost, ki prehaja v verniško vednost, omogoča človeku, da ne hodi več v temi, ampak v luči in resnici. »Nasprotno, verniki so sinovi luči in dneva« (GA 60, 105). Vera v ponovni Kristusov prihod omogoča človeku preobrat hoje k svetlobi in k dnevu. Kako, natančno na kakšen način se to udejanja, ostaja vedno znova povezano s konkretnimi življenjskimi situacijami vsakega posa-meznika. Ker ima vsak posameznik svojo osebno hojo v veri in svojo osebno hojo k Bogu, ki je bistveno oblikovana z njegovimi specifičnimi življenjskimi situacijami, postane vera na ta način nekaj osebnega, tisto, kar pripada človeku in njegovi fakični življenjski izkušnji.

⁵² W. KASPER, *Isus Krist* (prevod Nedjeljko A. Ančić, Nikola Bižaca in Ante Kusić), Split 1995, str. 82.

Za Pavla ni usodnega pomena vprašanje, »kdaj« bo paruzija nastopila, ampak je zanj najpomembnejše vprašanje, »kako« bo nastopila oziroma »kako« se bo udejanjila. »Kdaj« je določeno s 'kako' se obnašati, to pa je določeno z izvrševanjem faktične življenjske izkušnje v vsakem njenem trenutku« (GA 60, 106). Kristjani so po Pavlu poklicani, da vsakodnevno živijo svojo vero v Gospodov prihod. To življenje vere jim omogoča premagovanje teme in jih drži v nenehni odprtosti za srečanje s Tistim, ki pride: kristjani so tisti, ki so poklicani živeti to upanje, nasproti tistim, ki tega upanja nimajo.

Soočen z različnimi delitvami v skupnosti Solunčanov in z različnimi življenjskimi stiskami, ki tarejo in njega samega in Solunčane, je bil Pavel prepričan, da bo paruzija nastopila pred njegovo smrtjo (prim. GA 60, 115). Paruzijo je na ta način treba razumeti kot dan, ki ne kaznuje, ampak ljudi pravzaprav osvobaja iz njihove stiske in jih postavlja v stanje blaženosti, v katerem je konec vsake stiske in vsake zaskrbljenosti.

Sklepne pripombe

Medtem ko je bil pri sinoptikih glavni predmet oznanila *Božje Kraljestvo* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ – Lk 16, 16), je pri Pavlu »predmet oznanila že sam Jezus kot mesija« (GA 60, 116). Na osnovi Pavlove lastne življenjske izkušnje prihaja do premika poudarka v njegovi službi oznanjanja. Središče njegovega oznanila postane mesija, Kristus, ki je popolnoma spremenil njegovo življenje. Ta eksistencialni obrat, ki se je zgodil pri Pavlu, je bistveno določil nadaljnji tek njegovih teoloških refleksij. Pavel prek oznanjanja Veselega oznanila vnaša v skupnosti Galačanov in Solunčanov svojo osebno hojo v veri oziroma svoje lastno verniško izkušnjo. Verniške izkušnje ne moremo zaobseči racionalno na način logičnega diskurza, saj se izvršuje v Pavlovem življenju in v njegovih življenjskih situacijah.

Fenomenološka interpretacija odstopa od postavljenih logičnih okvirov in form ter skuša s pomočjo fenomenološke eksplikacije aktualizirati prav to verniško izkušnjo, ki postane mesto udejanjenja vere. Brez udejanjenja bi vera ostala zgolj racionalno dejanje, ki ostaja zaprto v filozofski sistem ali svetovni nazor, v katerem se oži prostor za njeno udejanjanje. Fenomenološka eksplikacija nas je približala temu udejanjenju vere, ki se dogaja v življenjskih situacijah; te svojo vero na način nastalosti živijo in jo na ta način utelešajo.

Ker se vera širi z oznanjenjem, ni vezana samo na situacije ljudi, ampak tudi na historične oziroma tradicijske vsebine, ki izhajajo iz judovske in krščanske kulture. Vera ni določena le z življenjskimi situacijami ljudi in historičnimi dejavniki, ampak tudi s časovnostjo. Časovnost nujno pripada življenjskemu udejanjenju, ker nujno spremlja sam tek in samo udejanjanje te izvršitve. Oznanilo vere ni samo »spominsko znamenje« (prim. *GA 60*, 117) na to, kar se je zgodilo nekoč v zgodovini odrešenja, ampak je trajno posedanjanje in aktualizacija »dogodenega« v človekovih življenjskih situacijah, ki karakterizirajo zapadlost v svet in skrb človekove biti. Vera je torej v tem, da »jemljemo na znanje« Božja odrešenjska dejanja, pa tudi njihova trajna aktualizacija v človekovih življenjskih situacijah. Cilj rasti v veri je prepoznaven v doseganju »novega temeljnega obnašanja« (prim. *GA 60*, 117). Predvsem za to je šlo tudi samemu Pavlu. Ne le on, tudi njegovi skupnosti Galačanov in Solunčanov prideta prav po veri do novega temeljnega obnašanja na podlagi poprejšnjega udejanjenja vere.

340

Heidegger v fenomenološki eksplikaciji posebej poudarja dejstvo, da kristjan svojo vero živi v svetu. Po Heideggru »kristjan ne izstopa iz sveta« (*GA 60*, 118 in naprej). Svet je prostor, kjer se vera udejanja in dogaja. Zato mora biti človekov odnosni smisel do sveta kot prostora udejanjanja vere odgovoren, dogajati se mora v svobodi, iz katere izrašča odgovornost.

Očitno mora kristjan, glede na faktično izkušnjo vere, živeti načelo odgovornosti do sosveta in do okolnega sveta. Specifičnost krščanske religioznosti se kaže v tem, da mora kristjan svojo vero živeti tukaj in zdaj v smislu odgovornosti in skrbi za svet in za svoje bližnje. Po Heideggru kristjan »nima časa za odlašanje« (*GA 60*, 119). Če se življenje dogaja tukaj in zdaj, se lahko dogodi tudi vera samo tukaj in zdaj, torej v sklopu sveta, ki ga tvorijo tudi človekove življenjske situacije.

Sporočilo podobne vsebine je podal Pavel v svojem drugem pismu kristjanom v Solunu. Paruzija kot osrednja tematika tega pisma pričuje o Kristusovem ponovnem prihodu, kot se odraža v življenju ljudi, ki so sprejeli vero.

Heideggrova fenomenološka eksplikacija je pokazala, da vprašanje po »kdaj« paruzije ni primarno vprašanje. S fenomenološkega gledišča je veliko pomembnejše vprašanje »kako«, kajti to zadeva ljudi v njihovih življenjskih situacijah, v katerih udejanjajo svojo vero. Vprašanje »kako« sproža pravza-

prav vprašanje, »kako« živeti in »kako« iti naproti Kristusovemu ponovnemu prihodu. Poleg tega vprašanje »kako« spodbuja ljudi, da svojo vero živijo tukaj in zdaj. Vprašanje »kako« motivira ljudi, da svojo vero udejanjajo in da jo vedno udejanjajo glede na druge. Vera kot osebna in individualna dimenzija človekovega življenja dobiva značaj napotenosti na drugega, ker se v popolnosti izpolnjuje šele v skupnosti z drugimi, posebno v skupnosti tistih, ki žive v stiski, skrbi in tesnobi.

Na koncu lahko rečemo, da fenomenološki pristopi k religioznosti odpirajo poti in možnosti za ustvarjanje avtentične filozofije religije, saj ne izhajajo iz že vnaprej določenih in definiranih pojmov religije, ampak vztrajajo pri »predrazumevanju«, ki omogoča pristop do izvirne religiozne izkušnje.

Aktualizacija izvirne faktučne religiozne izkušnje na način njenega udejanjenja v življenjskih situacijah omogoča tiste predpostavke, na katerih je mogoče graditi filozofijo religije. Heideggrovi fenomenološki pristopi h krščanski religioznosti in poskus njegove fenomenološke eksplikacije nekaterih osrednjih vprašanj Pavlove teologije so naznačili pot, po kateri bi morala iti bodoča filozofija religije, ki bi morala vsekakor upoštevati dosežke fenomenologije.

341

Prevedel Franci Zore

LITERATURA

- AVGUŠTIN AVRELIJ, *Izpovedi*, prevedel A. Sovrè, priredil K. Gantar, Celje 1991.
- BALZ, H. / SCHNEIDER, G. (izd.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd III.*, izd. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1983.
- BOŠNJAK, B., »Predgovor«, v: ARISTOTEL, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1996.
- COENEN, L. / BEYREUTHER E. / BIETENHARD H. (izd.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal ³1972.
- CORETH, E., »Die Freiheit des Menschen«, v: *Disputatio philosophica, International Journal on Philosophy and Religion*, št. 1, Zagreb 1999.
- ĆORIĆ, Š. Š., *Psihologija religioznosti*, Jastrebarsko 1998.
- GNILKA, J., *Paulus von Tarsus, Zeuge und Apostel*, Freiburg im Breisgau 1996.
- GNILKA, J., *Teologija Novoga zavjeta* (prev. Ivan Dugandžić), Zagreb 1999.
- GRESHAKE, G. / LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg – Basel – Wien ²1975.
- GROM, B., *Religionspsychologie*, München 1992.
- HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1949.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979.
-

- HEIDEGGER, M., »Weg zur Sprache«, v: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982.
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Leben*, v: *Gesamtausgabe*, Abt. II.: »Vorlesungen 1914–1944«, zv. 60, izd. M. Jung, Th. Regehly in C. Strube, Frankfurt a. M. 1995 (navajano kot GA 60).
- HOLTZ, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Benzinger / Neukirchener, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XIII.*).
- JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, London 1902.
- KASPER, W., *Isus Krist* (prev. Nedjeljko A. Ančić, Nikola Bižaca in Ante Kusić), Split 1995.
- KEILBACH, W., *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, Paderborn 1936.
- KEILBACH, W., *Uvod u psihologiju religije I.*, Zagreb 1939.
- LONA, H. E., *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg 1984.
- MACAN, I., *Wittgensteinova teorija značenja*, Zagreb 1996.
- MORRIS, L., *Solunjanima 1. i 2., Tumačenje 1. i 2. poslanice Solunjanima* (prev. Radovan Gajev), Novi Sad 1984.
- MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien ⁴1981.
- ORTKEMPER, F. J., *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 24, Stuttgart ²1968.
- OSLIĆ, J., »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, v: *Bogoslovska smotra* 66, št. 1/1996, str. 13–36.
- OSLIĆ, J., »'Gdje Te mogu naći?' Augustinovo faktično iskustvo vjere i njegovo značenje za Heideggerovu hermeneutiku fakticiteta«, v: *Filozofska istraživanja*, št. 75, Zagreb 1999, str. 769–789.
- PAVIĆ, Ž., *Metafizika i hermeneutika*, Zagreb 1997.
- PAVIĆ, Ž., »Suvremena filozofijska hermeneutika u Njemačkoj«, v: *Filozofijska hermeneutika, XX. stoljeće u Njemačkoj*, Zagreb 1998.
- SCHAEFFLER, R., *Religionsphänomenologie*, Freiburg/München 1983.
- STARBUCK, E. D., *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, London 1899.
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd 1, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992.
- TRILLHAAS, W., »R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*«, v: *Philosophische Rundschau*, 32. Jg., H. 3–4, Tübingen 1985.
- VERGOTE, A., *Religionspsychologie*, Olten/Freiburg im Breisgau 1970.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a. M. ⁹1973.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1977.

RECENZIJE

Arno Baruzzi:

343

M.A.C. Otto, *Slavje. O fenomenologiji izjeme* [Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme]

Alber, 5. zv., Freiburg/ München, Alber 2000, ISBN 3-495-48037-4, 91. str.

Začetek slavja – »Začetje. Filozofska meditacija o možnosti dejanskega« – avtorica jo je objavila leta 1975. *Prehodi* [Überwege] (1986), *Kraj* [Der Ort] (1992) označujeta pot meditacije k slavju, »kjer se predamo izjemnemu stanju« (9). »En sam trenutek uživati začetno življenje«, navaja Ottova v uvodu iz Ungarettijeve pesmi (v nemščino jo je prevedla Ingeborg Bachmann, *ibid.*) Govorjenje o izjemnem stanju nam je znano v popolnoma drugem smislu, v politiki in državi, ki poseže po ustreznih ukrepih, iz ustave in izzven nje. Gre za vdore v red, ki v t.i. politični stiski največkrat privedejo do še večjih nemirov, ko do njih pride, pade po ljudeh in deželah, nazadnje ostane krivda, če nič drugega naprtitve krivde, tudi ko se stanje ponovno normalizira in dežela umiri. »Iščem nedolžno deželo« pravi potepuh (9), ki jo najdemo v slavju, posebnem začetju, kraju, prehodu, ki ga iščemo, kjer od iskanja in slabega iskanja preidemo k najdevanju in »ustrežanju« (prim. str, 42 isl.)

»Zakaj še ne? O iskanju in najdevanju« (31, isl.) govori druga od petih meditacij, ki se pleče okoli zgodbe, ki pripoveduje o »ideji velikega miru« med »petimi nacijami Irokezov«. Njihov véliki poglavar kriči proti tako najdenemu miru: »Ne še!« (31) Vprašanje je: Zakaj še ne? In od te prapolitične zgodbe se vprašanje vije skozi vse akcije iskanja človeka, ki mora in hoče iskati – vseeno sme in lahko najde; iščoči človek, ki mu pripada »sistem potreb« (Hegel), neprestani diskurz in tudi kritični racionalizem kot zmagoslavje iskanja, ko falsificiramo od primera do primera, ne, ko falsificiramo najdbo. »Dokler traja iskanje, ne gre za nič drugega kot neprekinjeno falsificiranje njegovih poskusov« (35) Tu naletimo na transcendenco, morda tudi napačno razumljeno. »Ne še!« kriči vsa teorija diskurza, tudi kritični racionalizem.

Zakaj še ne? Odrivanje, odlašanje – oboje lahko priznamo. »Gre za iskanje, ki se noče opustiti. Hoče najdevati, najraje nikoli«. (32) Zakaj še ne? Ker hočemo dajavca, bodisi nas bodisi boga, kar se na koncu stakne. Zato tudi manipulacije, zahteve volje do moči, volje do boga, ki ga človek išče in hoče. Zakaj si enkrat ne pustimo kaj dati, kaj tudi najti? Zato meditacija kroži in se upira »tradicionalnemu vprašanju 'Zakaj sploh bivajoče in ne raje nič?'«, ki zamolčuje začetek, »priviligira bit pred ničem in tako na vprašanje neprestano odgovarja.« (37) »Če ni dajalca na vidiku, je vsaj prejemnik [...] To človek zmore. Izgleda, da je on prvi prejemnik v nam znani evoluciji. On je najdeni iskalec.« (37)

Raznovrstno iskanje poznamo zlasti v raziskovanju in znanosti. Od davna tudi v filozofiji, katere koli smeri že. Iskanje znanj in spoznanj? Ja, vendar to ni celota, začetek življenja. »V mitu geneze začuda z drevesa življenja prvi ljudje niso jedli. Stalo je v sredi vrta, stanovalca sta ga zlahka našla. Drevesa življenja ne moremo iskati, kje naj bi ga? ... Morda v ljubezni? ki je – kakor vemo – močnejša od smrti. Potem bi našli življenje« (48).

O ljubezni in življenju govori 3. meditacija. »Brat sonce, veter« (49, isl.) ki »pobratnosti z najrazličnejšim« (58) najprej zoperstavi vprašanje: »Smo tuji v univezumu?« (49). Da. Vedno. Gre za »ponujeno bratskost« (52), tudi za »sled pobratnosti: v njenem duhu lahko pride do obsežnejše komunikacije, skupnih uvidov in usklajenih odločitev – med večjimi skupnostmi, konec koncev po vsem svetu – svetovna komunikacija, ne pa svetovna vlada.« (58) Ali to, o čemer je tu govora, izhaja iz sveta, narave kot univerzuma? Potrebujemo drugo rojstvo s katerim šele zaživimo, začnemo. »Če razumemo, kot posamezniki ali skupna bitja, lastno življenje kot preprosto sredstvo, da zaznavamo vse drugo, da ga imamo radi, od življenja odpade oklep skrbi, strahu in zavisti,

ki mu ga nadeva animalična volja do življenja. V atmosferi dobrohotja izgine stiska *homo homini lupus*, volja do življenja se jasni v radost do življenja.« (61, isl.) Zato potrebujemo začetje. Človek se lahko in se sme razumeti kot »človek začetnik«. (62). V začetjih pobratenosti sije sončni vzhod, ki se po znanosti ne dogaja, a vseeno začenja dan, rojstvo življenja.

»Brat sonce, veter« sprašujeta: »Sva tujca v univezumu?« in zapojeta sočno pesem Frančiška Asiškega. Zoper vse, kar se danes upizarja kot dikurz, ki raje hiti od vprašanja k vprašanju kot od odgovora k odgovoru, se meditacija mudi v medprostorju. Zajema ga naslov »prehodi, *Überwege*«, kjer ne gre preprosto za transcendenco, prej za »fenomenologijo meje«, kakor se glasi podnaslov meditacije »prehodi«. V zadrževanju, na kraju, kjer so mogoče »fenomenološke variacije«. Najizvornejša in stalno izvorna možnost je tista, ki se tu imenuje začetek. Začeti pogovor – končati pogovor, da in ne, prehajanje, prehod k pesmi. Tako tudi IV. meditacija »Pesem v megli« (65, isl.), ki nas označuje za »popotnike v megli« (67, isl.), kot tudi za »popotnike v sončni luči« (70, isl.). V sončni luči veliko vidimo, vse, v megli malo, nič. V megli je vse samó pri samem sebi. »Vsak je sam« (65, id.). Tu začenja tudi bit: biti sam in samospoznanje in podobno. »Biti sam v megli dovoljuje spoznati pragesto biti kot samozamejevanja.« (70) V megli je samota in edinstvenost, tudi enotnost. Na soncu dvojina, množina, enost in enakost, osamljenost in druženje. Kako pridemo iz osame v skupnost? Za to nam vsem že dolgo gre, še posebej v politični filozofiji. Pogovor smo – danes zahtevamo celo pogovor med svetovi (prim. str. 71). Če govorimo o enosti in edinstvenosti, zapade »zajemajoča 'enotnost' totalitarizmu« (71). Za kaj gre pri edinosti? Enost v množtvu, kakor je trdil že Aristotel. Iz te razpoznamo skepsa do pogovora, skupnega pogovora. Napotuje na pesem, četudi gre sprva za samo »pesem v megli«. Tekst končuje: »V megli uposameznenja nihče nikogar ne vidi, nikogar ne pozna. V »pesmi« bi lahko »zaslišali« vse, ne da bi se videli in poznali. Nikogar ni, ki bi vsem oznanil vstop. Začeti mora vsak sam.« (78) Ali to ne pomeni, da izpustimo vse, svet in tudi ljudi, vse druge ljudi, človeštvo in tudi našo sedanjo družbo, soljudi, najbližje in ljubljene? Začenjati z »veščino opuščanja« (15, isl.), na kar nas napotuje prva meditacija. Za kakšno večino gre in kaj tu pomeni opuščanje, *Weglassen*? Gre za neko vrsto, za novo dopuščanje biti? Ali »Nič od tega«, kakor nas zaključna meditacija skorajda osorno zdrami?

Veščina opuščanja je začetek slavja. Vsak začetek sploh. Ob vsakem začenjanju moramo biti sposobni kaj opustiti. Življenje bi se tu lahko imenovalo zmožnost, večina opuščanja. Le tedaj bi prišli v resnično življenje, bi se življe-

nje pokazalo kot začetno življenje, kakor živi potepuh (prim. 14). Ottova napotuje na dva avtorja, Wittgensteina (16–18) in Sartra (19–21) – vsak od njiju se obnaša različno, vseeno filozofsko enako. Mišljenje in bit, ista – oba, Wittgensteina in Sarta zaseže ta rek. Ostane vprašanje, kaj je več: mišljenje proti biti ali obratno. Pisateljica ne odgovori s filozofijo in pogovorom, temveč s pesništvom in pesmijo. »Nič od usode, ki »vlada v tehnološki dobi.« »Sveta imena« umanjajo, če jih iščemo na napačnem mestu, ker bi bila neprimerna; v govoru namesto v »igri strun«, v pogovoru, namesto v pesmi« (28).

Filozofija zdaj stavi na vse ali nič, oz. na bit ali nič. Pri Wittgensteinu in Sartru, tudi pri Nietzscheju se glasi: nič od vsega. Tu je odgovor: »V. Nič od vsega.« (79, isl.) In do tega pride, se zgodi pri začetkih, ki puščajo veliko za seboj. Tudi v filozofiji. Tu je šlo, tu gre vrhunec. Obenem in prav zato potrebujemo začetek, ki je vedno vrhunec in slavje. Zato govorim o slavju začetja.

»Nikakršna teorija, nobena vera ni začetje. Imaš ga ali ne, vedno aktualno.« (12) Pri tem se ločimo od vsega, čisto vsega, vsekakor vedno znova, kakor potepuh. »Vedno se od-tujim« (10). »Tuj« je v stvarnem kazalu prvoimenovana beseda. Šele nato nas napoti na »začetek« (12) Kaj se tu v življenju, pri posamezniku dogaja? »Nihče se ne prekriva s svojo življensko krivdo, vsak je samo on v svojem začetku, ki se vedno znova vrača. To, kar ves čas ostaja, kar je nedostopno empirični biografiji človeka, vseeno izhaja iz njegove gole prisotnosti, je to, kar tvori v ustavi zasidrano »nedotakljivost« dostojanstva človeka.« (11)

Filozofija, filozofiranje, ki jo avtorica imenuje meditacija, založba jo rubricira pod teze, tu pomeni začenjati, potepati se.

Prevedel Aleš Košar

Andrina Tonkli Komel

Claude Ozankom: Preteklost ostaja prihodnost. Razumevanje tradicije v filozofiji Marciena Towe in Elunguja Pene Elungusa v luči neke teze Martina Heideggra / Herkunft bleibt zukunft

Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Tows und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers, Duncker & Humblot, Berlin 1998, 3-428-08724-0, DM 82,-

Kako oblikovati pristop k tradiciji, da bi v njej vsebovana možnost prihodnosti postala transparentna? Kakšno prihodnost lahko ima preteklost? Ne kot pretečeno, ampak kot poreklo; tisto skrivno, iz katerega prihaja vse naprej.

Zdi se, da bodo to res prava vprašanja za razmišljanje o Afriki, o črni podsaharski Afriki. Afrika se tako od daleč kaže kot nekakšno obskurno poreklo samo. Ki pa nima nobene prihodnosti; ki jo mora zapustiti, kdor hoče kam priti.

Medtem ko mi še tuhtamo v kateri krog Evrope spadamo, se zde Afričani čisti zunanji. Toda če naj nam menda ne bi bilo treba nikamor, češ da smo že v Evropi, potem se je evropeizacija Afričanov začela tako, da je Evropa sama silila v Afriko. Ne ločuje nas torej toliko manjkanje Evrope, kot nas družijo zadrega v zvezi z njo.

Presenečenje s podobnostjo nas utegne seveda dodobra prikrajšati za užitek odkrivanja nove celine, kakršna bi prav gotovo bila »afriška filozofija«. Nasplošno seveda velja – tako tu v malem, kot tam v velikem – da je filozofija luksuz, da ta odvečna znanost ni samo nepotrebna, ampak je celo ovira na poti k gospodarskemu razvoju. Po drugi strani pa je filozofija edina, ki naj bi znala, recimo, s kritično pozornostjo do vsega danega – tradicionalnega in vnešenega – v tej krizi Afrike poiskati, kaj si kljub ločenosti sopripada, in tako odpreti preteklosti neko prihodnost.

Afriško filozofijo lahko, nekako posplošeno, kot pravi avtor, razdelimo na dve skupini: etnofilozofijo in akademsko filozofijo zahodnega tipa. Poleg the dveh glavnih tendenc obstaja še hermenevtična šola, ki se posveča interpretaciji afriškega izročila. Pri čemer pa predstavnike te šole spet lahko prištejemo eni ali drugi osnovni usmeritvi, pač glede na to, ali vidijo v pregovorih, recimo, neko mišljenje, ki ga je treba z interpretacijo spraviti na dan, ali pa jim je cilj interpretacija eksistencialnega počutja Afričanov danes.

Nobeno mišljenje v Afriki pa ne more mimo »časa globoke krize«, ki je sledil kulturnemu šoku ob kolonializaciji afriške celine. Kriza je od takrat drugo ime za Afriko. Življenjski svet ni več pojasnljiv in obvladljiv z običajnimi obrazci. Iz tega izhaja nemoč in duhovno-kulturna dezorientacija. Moderni Afričan je postavljen med dva svetova in dva časa, ne da bi mogel najti zadovoljivo posredovanje med obema. Tradicionalni svet je poražen in razvrednoten, novi pa tuj in nedostopen. Tista najbolj neizbrisna afriška dediščina izvira tako iz srečanja z Evropo – črnc in njegova črna duša.

Dva najodmevnejša in najzahtevnejša afriška filozofa Towa in Elungu poskušata priti med evro- in etnocentrizmom s pomočjo evropske filozofije in njenih strategij do osvoboditve lastnega. Ta osvoboditev vodi stran od tradicionalne zakoreninjenosti v neposrednem življenju, tja k moderni, v racionalnosti utemeljeni eksistenci in pomeni pravzaprav pristanek na neizogibno evropeizacijo in na filozofijo kot bistvo Evrope ter skrivnost njene moči in blagostanja (ki prihaja do polnega izraza v znanosti in tehniki). Filozofija je kritika vsake dediščine, danosti, kritični spopad s samim seboj in je kot taka skozinskoz evropska tradicija, vendar pa nas sooči z lastnim. Pri tem se najprej pokaže, da tradicije ne gre razumeti zgolj kot izročenege, ampak hkrati kot izročanja, tradiranja kot ustvarjalne zmožnosti. Vsaka tradicija ima izvor v ustvarjalnosti.

348

Toda proces izročanja se dogaja v jeziku, pripominja avtor, ki poskuša s pomočjo Heideggrovega razumevanja zapadne filozofske tradicije, ob hkratnem upoštevanju prizadevanj za refleksijo lastne tradicije, odpreti možnost nove hermenevtike afriške tradicije.

Ker človek vraste v jezik, ni nikoli »v poziciji absolutnega novinca, ampak je najprej postavljen v relativno situacijo dediča«, kot pravi Ricoeur. Jezik ne omogoča le intersubjektivne komunikacije, ampak tudi stik s predniki (in nasledniki). Človek vse razlaga, razume, jemlje zares, prenaša naprej preko jezika in je tako človek v skupnosti. Odpoved jeziku je odpoved celemu svetu.

Glede na to, da Afrika (še) nima svojega jezika (ali ga ne prepozna kot takega), ampak samo dialekte in tuje jezike, afriški svet v pravem smislu (še) ne obstaja, zato se kaj afriškega v tem avtentičnem smislu ne da ne povedati ne odkriti; le kaj domačega.

Andrina Tonkli-Komel

Hans-Christian Günthe: Aletheia in doksa. Proemij Parmenidove pesnitve / Aletheia und doksa

Das Proömium des Gedichts des Parmenides, Duncker & Humblot, Berlin 1998, 3-428-09561-5, DM 96,-

Proemij Parmenidove poučne pesnitve, pravi avtor v svojem *Predgovoru*, se je na veliko proučevalo, a je v svoji filozofski vsebini doslej doživel le malo pozornosti. Sam meni, da v svojem prispevku poskuša *Proemij* resno vzeti tako v njegovi pesniški obliki kot v miselni vsebini in ga hkrati še na filološko kritično odgovoren način odkleniti. Zatrjuje, da je v neki svoji nedavni objavi že poskusil nekatere temeljne misli, ki prihajajo do besede v Parmenidovi pesnitvi, in potem še dolgo zvenijo v metafiziki platonske tradicije, misliti nazaj na njihov izvor pri Parmenidu. Poskus, ki ga imamo pred sabo, pa naj bi tovrstno prizadevanje samo še stopnjeval. Le kako naj ta drobna knjižica sledi takemu uvodnemu poletu? Avtor nadalje sodi, da se njegova razlaga Parmenidovega besedila giblje povsem na ozadju mišljenja M. Heideggra in njegovega pristopa k grški filozofiji. Prepričuje nas, da to ozadje lahko mestoma tudi zapusti. Ko pa nam z vso odločnostjo zatrjuje, da tak pristop lahko nekaj pove le tistemu, ki se je pripravljen spustiti v duhovno izkušnjo onkraj Heideggrovega, pa tudi Parmenidovega mišljenja, vemo, da je mislil na vse. Pravi uvodničar.

Branje prispevka, kot mu pravi sam avtor, se mora najprej sprijazniti s skromnostjo. Po tem pride pravi obrat. Avtor si res prizadeva na filološki način približati Parmenidovi pesnitvi. V svoji obravnavi sledi glavnemu toku grškega besedila, ga sproti prevaja, mestoma interpretira, da bi si nekako odškrnil pot do razumevanja tega, kar je Parmenid za naprej uvedel kot mišljenje, resnico in bit. Vendar pa se poudarki iz *Predgovora* tu prestavijo, teža se prenese na prevajanje in z njim povezano razlago mest, medtem ko je izpostavitvev Parmenidovega miselnega zasnutka obrobna in popolnoma podrejena tej osnovni obdelavi teksta. Filološki razmislek, bi lahko rekli, ki nas prav prizadevno pospremi skozi to staro besedilo. Naposled vse skupaj sploh ne izpade slabo. Ne pripelje nas do ne-vem-česa in tega se je bilo na začetku najbolj bati.



POVZETKI – ABSTRACTS

Izvornosti

351

35–36. št. revije *Phainomena* z naslovom *Izvornosti* zajema filozofsko iskanje izvora v območju jezika, kulture, narave in religije in čiste misli. Izhodišče obravnave je kritika »vračanja k izvorom« v sodobni filozofiji, ki nas pa ne sme odvrniti od izvornih razsežnosti človeškega bivanja. Še več: človeku je treba tako rekoč znova priznati pravico do izvora ravno zavoljo njegove negotovosti glede izvora.

(Andrina Tonkli-Komel, urednica)

Origins

The 35–36 number of the *Phainomena* journal with the title »Origins« presents the philosophical search for the origin in the sphere of language, culture, nature, religion and pure thought. The starting point of the discussion is the critique of »returning to the origins« in contemporary philosophy, which mustn't avert us from the original dimensions of human existence. Even more: we have to in a certain way re-acknowledge the human right to the origin exactly because of man's uncertainty as regards his origin.

(Andrina Tonkli-Komel, Editor)

Frithjof Rodi: Kultura in civilizacija

Ukvarjanje s pojmom kulture nas opozarja, da se po prenehanju nasprotja med Vzhodom in Zahodom, na katerem je temeljila hladna vojna, zarisujejo novi antagonizmi in polarizacije, ki so seveda pomembne tudi za novo opredelitev pojma 'kultura' oziroma 'civilizacija'. To se začne že na področju pojma 'globalizacija'. S tem izrazom se na splošno razume predvsem gospodarska prepletanja in procese, katerih rezultat je čedalje gostejša mreža oblasti in odločanja v rokah sorazmerno majhnega števila multinacionalk. Vendar pa lahko s tem izrazom razumemo tudi nekakšno tkivo, ki se razširja čez ves zemeljski planet in prispeva k naraščajočemu homogeniziranju in niveliziranju potrošniških in prostočasnih zahtev in s tem tudi življenjskih navad in načinov.

Ključne besede: kultura, multikulturalnost, humanizem, civilizacija, globalizacija

Frithjof Rodi: Culture and Civilization

When dealing with the notion of culture, our attention is captured by the fact that after the breakdown of the antagonism between the East and the West as the basis for the cold war, new antagonisms and polarizations are emerging. These are of great importance for the new definition of the notion »culture« or »civilization«. It already begins within the frame of the concept »globalization«. This term generally and mainly implies the economic interweaving and processes, the result of which is the ever more closely woven network of the authorities and decision-making in the hands of a relatively small number of multinationals. However, this term may also imply a kind of tissue spreading all over the planet and contributing to the growing homogenization and leveling of consumer and spare-time demands and thus also of the habits and ways of life.

Key words: culture, multiculturalism, humanism, civilization, globalization

* * *

Lester Embree: Konstitucija osnovne kulture

Esej je razdeljen na dva dela. V prvem nam Husserlova razlaga kategorialnih form in Schutzov nazor o zdravorazumskih konstruktih služita kot podlaga za oris interpretacijske teorije kulture. V drugem delu pa zastavljamo vprašanje, ali je ta teorija ustrezna za razlago kulturnih fenomenov, in v podporo nega-

tivnemu odgovoru ponujamo oris predpojmovne zasnove notranjih in zunanjih vrednot in uporab v vrednotenjskih in hotenjskih procesih sekundarne pasivnosti. To raven pred mišljenjem in pojmi imenujemo »osnovna kultura«, pripoznavanje te ravni pa se pokaže kot ugovor naturalizmu in tudi kot izhodiščna točka za obravnavo etnične in spolne problematike ter problematike okolja v optiki konstitutivne fenomenologije kulture.

Ključne besede: kultura, vrednote, fenomenologija, Husserl, Schutz

Lester Embree: The Constitution of Basic Culture

This essay has two parts. In the first, Husserl's account of categorial forming and Schutz's account of common-sense constructs are used to sketch an interpretationist theory of culture. In the second part, the question is raised of whether that theory is adequate to account for cultural phenomena and the negative answer is supported with a sketch of the pre-conceptual constitution of intrinsic and extrinsic values and uses in valuational and volitional processes of secondary passivity. This stratum below thinking and concepts is called »basic culture« and the full appreciation of this stratum is a counter to naturalism as well as the starting point for approaching problematics such as ethnicity, gender, and the environment in the perspective of the constitutive phenomenology of culture.

Key words: culture, values, phenomenology, Husserl, Schutz

* * *

Ichiro Yamaguchi: O metodi interkulturene filozofije

Fenomenološko raziskovanje odnosa jaz-ti in genetična metoda fenomenologije dajeta zato zanimivo metodološko prednost raziskovanju interkulturene filozofije, saj fenomen odnosa jaz-ti v sebi vključuje tri razsežnosti biti-človek, namreč medtelesnost pred razcepom subjekta in objekta, intersubjektivnost v razcepu subjekta in objekta ter odpravo njunega razcepa, genetična metoda pa ima filozofski dostop do predjezikovne, predrefleksivne medtelesnosti in intersubjektivnosti v običajnem pomenu in lahko vsaj z negativno metodo, s samoomejevanjem refleksije, omogoči tudi približanje k tretji ravni religioznosti.

Ključne besede: interkulturalnost, intersubjektivnost, fenomenologija, zen budizem, Husserl

Ichiro Yamaguchi: On the Method of Intercultural Philosophy

The phenomenological research of the you-and-me relationship and the genetic method of phenomenology give an interesting methodological advantage to the research of the intercultural philosophy. The phenomenon of the you-and-me relationship comprises three different dimensions of being-human, namely the intercorporality before the split between the subject and the object, intersubjectivity within the split and that in its abolition. On the other hand, one of the features of the genetic methodology is the philosophical approach to the pre-linguistic, pre-reflexive intercorporality and intersubjectivity in the ordinary sense of the word. And it can by way of a negative method and self-limitation of reflection at least make possible a closer approach to the third level of religiousness.

Key words: interculturality, intersubjectivity, phenomenology, Zen Buddhism, Husserl

* * *

354

Dean Komel: Filozofija v medkulturnosti

Razpravljanje pod vrhnjim naslovom je seveda mogoče razumeti kot apologijo multikulturnosti, ki v današnjem globalizacijskem času nadomešča manjkajočo vizijo humanosti. Ne glede na to, koliko je to multikulturno podjetje samo po sebi iskreno dojeto, se zdi nujno razmisliti samo kritično predpostavko *medkulturnosti*, ki se osredotoča na možnost srečavanja v kulturi in med kulturami. Z drugimi besedami: medkulturnost postaja aktualna v *krizi možnosti postavljanja kulture kot centra*, kar prizadeva predvsem tradicijo in vrednoto evropskosti in posledično tudi vseh drugih kulturnih in civilizacijskih krogov na našem planetu.

Ključne besede: medkulturnost, kultura, Evropa, fenomenologija, hermenevtika

Dean Komel: Philosophy in Interculturality.

The discussion under this title can of course be grasped as an apology of multiculturalism, which in today's times of globalization replaces the missing vision of humanity. Regardless of the sincerity of the comprehension of this multicultural undertaking, it seems here of crucial importance to consider the critical presuppositions of *interculturality*, which concentrates on the possi-

bility of encounters within the culture and among cultures. In other words: interculturality is becoming topical in *the crisis of the possibility of positing culture as the centre*, which mostly concerns the traditions and values of European humanity and consequently all other cultural and civilizational circles on our planet.

Key words: culture, interculturality, culture, Europe, Phenomenology , hermeneutics

* * *

Valentin Kalan: Heideggrovo razumevanje *physis* kot *aletheia* (prevajalska in filozofska opomba)

Znano je da je Heidegger namenjal posebno pozornost tako temeljnim filozofskim besedam kakor tudi filozofski govorici nasploh. Med vzvišenimi besedami, ki ustanavljajo evropsko modrost, se nahaja tudi *physis*. Razumevanju *physis* je Heidegger namenil nemalo pozornosti, ker je grško razumevanje narave dokončno iztrgal iz stereotipov fizikalnih in prirodnofilozofskih interpretacij, ki so kljub Nietzschejevemu tolmačenju grštva in kljub zaslužnemu Dielsu prevladali v tolmačenju zgodnjegrške misli.

Ključne besede: *Physis*, *aletheia*, grška filozofija, Heidegger, Aristoteles

Valentin Kalan: Heidegger's Understanding of *Physis* as *Aletheia* (A Translation and Philosophical Note)

It is well known that Heidegger paid special attention both to the fundamental philosophical words as well as the language of philosophy in general. Among the sublime words that establish the European wisdom is the word *physis*. Heidegger focused a close attention to the understanding of *physis* for he managed to ultimately strip the Greek understanding of nature of the stereotypes of physical and natural philosophical interpretations. These prevailed in the interpretation of early Greek thought despite the endeavours of Nietzsche's understanding of the Greek culture and despite meritorious Diels.

Key words: *physis*, *aletheia*, Greek philosophy, Heidegger, Aristotle

Tine Hribar: Čisti jaz kot *causa sui*

K vrednostni težnji biti tako in tako spada tudi praktična težnja, postati takšen in glede na neskončno oddaljeni usmerjevalni pol, glede na idejo absolutne popolnosti na podlagi absolutnega uma narediti najboljše, kar je trenutno možno in tako glede na časovne možnosti postajati vse boljši. Na ta način ustreza absolutnemu idealu popolne osebnostne biti, istovetne z absolutno umnostjo, humani ideal humanega razvoja. Absolutni ideal je z vidika vseh svojih umskih zmožnosti absolutno racionalni in zato absolutno popolni subjekt. Njegovo bistvo je, da se po svoji univerzalni in absolutni volji ustvarja kot absolutno umni subjekt absolutne umnosti. Kajti njegovo življenje izvira iz praiszvirne umne volje, iz katerega pulzira vsa njegova dejavnost. Absolutno racionalna oseba je glede svoje racionalnosti torej *causa sui*

Ključne besede: bog, *causa sui*, metafizika, absolutno, um

Tine Hribar: The Pure I as *Causa Sui*

356

The valuational tendency of Being self-evidently implies the practical tendency of becoming such and such, and in view of the infinitely distant pole of direction as well as in view of the idea of absolute perfection on the basis of absolute mind do the best you can at this moment and thus in view of time possibilities get better all the time. The absolute ideal of perfect personal Being, identical to the absolute reason, is accompanied by the humane ideal of humane development. From the perspective of all his intellectual faculties, the absolute ideal is the absolutely rational and thus absolutely perfect subject. It adheres to his essence that he creates himself according to his universal and absolute will as the absolutely rational subject of absolute rationality. For his life stems from the aboriginal rational will, from which pulsates all his activity. In view of his rationality, an absolutely rational person is therefore a *causa sui*.

Key words: god, *causa sui*, metaphysics, the absolute, reason

* * *

Klemen Klun : Dostojanstvo osebe v judovskem pravu

V razpravi gre za prikaz temeljnih postulatov etike rabinskega judovstva. Poglavlja o osebnem, družinskem in javnem življenju prinašajo mozaik določil judovskega prava (Svetega pisma, Mišne in Talmuda) o osrednjih vprašanjih filozofije in prakse rabinske kulture. Kljub temu, da pravoverno judovstvo ne

pozna filozofije in sistematične teorije človekovih pravic, je za izbranimi besedili vseeno mogoče prepoznati univerzalno govorico etične skrbi, zaveze pravu in pravičnosti, ter težnjo po življenju v urejeni, pametni in svobodni družbi.

Ključne besede: oseba, Bog, judovsko pravo, etika, človek

Klemen Klun: The Dignity of Human Being in Jewish Law

The article deals with Jewish law and ethics in the light of dignity of a human being. The rule of law (Torah) as a basic principle of rabbinic culture is discussed in the spheres of individual, family and social life. The extracts from the Bible, the Mishnah and Talmud describe the importance of study, family life and charity in rabbinic tradition. Needless to say, the essence and the meaning of law in Jewish culture differs from the western legal epistemology. So does the ethics.

Key words: person, God, Jewish law, ethics, human being, absolute, reason

* * *

Mario Ruggenini: Odsotni bog

357

Filozofija še ni prebolela »božje govornice« teologije, čeprav se je v svojem zgodovinskem razvoju postopoma oddaljila od iskanja Boga kot možnega predmeta svojega izpraševanja. Slednjič je sprejela »načelni ateizem« znanstvenega ustroja sveta. Pomembnejši mejniki te poti so Platon, Aristoteles, srednjeveška sholastika z Tomažem na čelu, Nietzsche in njegova ontična uveljavitev nadčloveka. Sopripadnost filozofske in teološke misli se pri tem odseva v izdelavi skupne pojmovne konstrukcije.

V svoji transcendenci in vsemogočnosti je metafizični Bog izključno Bog izven sveta. Tako filozofija kot teologija pripadata času zavračanja sveta, času strašne misli o božji odsotnosti. Hermenevtično razglabljanje o razklenjenosti sveta nas varuje pred skušnjavo, da bi razbrali božjo odsotnost kot nekaj zastrašujočega. Odsotnost je namreč znamenje božje skrivnosti, ki jo nasilnost poizvedovanja ne zmore skruniti.

Ključne besede: Bog, Heidegger, hermenevtika, metafizika, religija

Mario Ruggenini: Absent God

Philosophy has not yet recovered from the »divine language« of theology, although in its historical search it gradually digressed from the search of God as a possible object of questioning. Eventually it accepted the »atheism in principle« of the scientific constitution of the world. The crucial turning points of this path are Plato, Aristotle, Mediaeval Scholastics with Aquinas at its front, Nietzsche and his ontic assertion of overman. The coexistence of philosophical and theological thought thereby mirrors itself in the creation of the mutual conceptual constructions.

When thought as transcendence and omnipotence, the metaphysical God is solely a God outside the world. Both philosophy and theology belong to a time of rejecting the world and nourishing a terrible thought of the absence of God. The hermeneutic reflection on the openness of the world keeps us safe from the temptation to comprehend God's absence as something terrifying. The absence is a sign of divine mystery, which no forceful investigation is in power of violating.

Key words: God, Heidegger, hermeneutics, metaphysics, religion

* * *

358

Don Cupitt: Religija po bogu

V tem trenutku prihaja v velikem delu sveta do nenavadnega preloma v kulturi. Zadnjih nekaj tisočletij se razblinja v nič, medtem ko milijoni in celo milijarde ljudi zapuščajajo, pozabljajo, potihem izstopajo ali aktivno zavračajo svoje etnične, verske in moralne tradicije. Nekateri se jih obupno oklepajo ali jih skušajo obnoviti, vendar z grozo v očeh čedalje bolj ugotavljajo, da je to neizvedljivo: jedro religij se razblinja, drsi jim med prsti, ko grabijo za njim. Izguba je tako nagla in postaja tako popolna, da bodo novi zgodovinarji kaj kmalu pred nerodno situacijo, ko si ne bodo več mogli živo predstavljati, kaj pomenita pristna vera v te stvari in ohranjanje teh običajev

Ključne besede: religija, kultura, bog, modernost, tradicija

Don Cupitt: Religion after God

An extraordinary cultural upheaval is in progress at the moment around much of the world. The last few millenia are going up in smoke as millions, even billions, of people desert, forget, quietly design out or actively repudiate their

ethnic, religious and moral traditions. Some people are desperately trying to hold on to or restore their traditions but are finding to their dismay that it cannot be done: the substance of tradition is melting away, slipping through their fingers even as they try to grasp it. The loss is becoming so complete so quickly that very soon now historians will be finding it difficult to reimagine what it was once like genuinely to believe such things and follow such customs.

Key words: religion, culture, God, modernity, tradition

* * *

Franci Zore: Platonski obrat k logosom in hermenevtični posluh

Kot težnja za razumevanjem je filozofija bistveno povezana s hermenevtiko oziroma Hermesom kot posrednikom med bogovi in ljudmi. Hermesa so Grki imenovali tudi logos, prav tako, kot kasneje krščanskega posrednika Kristusa. Prav tako pa pomeni platonska »druga plovba« obrat k filozofiranju z logosi. Slišanje glasu posrednika pa je zadeva hermenevtičnega posluha, ki temeljno določa intonacijo filozofskega vprašanja in način slišanja odgovora. Posebej se to nanaša na vprašanje po resnici: primer protifilozofske zastavitve tega vprašanja je Pilatovo vprašanje, ki po Gadamerju še danes določa naše življenje. Zato se »plovba po logosih« ne more izogniti prevpraševanju lastnih predpostavk in izhodišč, če se želi izogniti kakofoniji poljubnih posredovanj.

Ključne besede: platonizem, resnica, hermenevtika, hermenevtični posluh, druga plovba

Franci Zore: The Platonic Turn to the Logoi and Hermeneutic Attentiveness

As a tendency towards understanding, philosophy is essentially linked with hermeneutics or Hermes as the mediator between gods and men. The Greeks used to call him logos, as was exactly the case with the Christian mediator Christ. And the Platonic »second navigation« also means the turn to philosophizing with the logoi.

The hearing of the mediator's voice is a matter of hermeneutic attentiveness, which essentially defines the intonation of the philosophical question and the way of hearing an answer. This is especially the case with the question of truth: an instance of the counter-philosophical raising of this question is the Pilate's question, which according to Gadamer still determines our lives. This

is why »the navigation through the logoi« cannot avoid the renewed questioning of its own presuppositions and starting-points, if it wishes to avoid the cacophony of arbitrary mediations.

Key words: Platonism, truth, hermeneutics, hermeneutic attentiveness, second navigation

* * *

Željko Pavić: 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 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«. Njegovo poznavanje hermenevtike ni utemeljeno samo v tem, ampak hkrati izhaja iz njegovega študija Schleiermacherjeve in Diltheyeve hermenevtike. 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. Z izdajo 60. zvezka Heideggrovih zbranih del z naslovom *Fenomenologija religioznega življenja* se pojavlja Schleiermacher v povsem novi luči in to iz enega *skritega* in enega *očitnega* razloga. Na nekem mestu govori Heidegger o »besu razumevanja«, ne da bi omenjal izvor te besede. Ta beseda izhaja iz Schleiermacherja, natančneje iz njegovih *Govorov o religiji*, 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 tiči v dejstvu, da se Heidegger izrecno spopada s Schleiermacherjevimi pojmovanji religije, podanimi v njegovih *Govorih o religiji* in v prvem zvezku njegovega dela *Krščanska vera*. V drugem delu bom skušal preučiti, kakšno vlogo igra Schleiermacherjev nauk o religioznem doživetju za Heideggrovo *fenomenologijo religije* oziroma za njegovo hermenevtiko faktičnosti v celoti.

Ključne besede: hermenevtika, F. D. E. Schleiermacher, M. Heidegger, razumevanje, fenomenologija religije

Željko Pavić: The Yoke of Understanding. Heidegger's Early Approach to Schleiermacher's Hermeneutics

It is well known that Heidegger began to take interest in the problems of traditional hermeneutics early in his career. He became familiar with the word »hermeneutics« already in the time of his study of theology. During this period he faced the problem of the relation between the Word of the Scriptures and speculative thinking or between »language« and »Being«. His understanding of hermeneutics is not grounded only in this distinction. It also stems from his study of Schleiermacher's and Dilthey's hermeneutics. Heidegger mentions Schleiermacher's hermeneutics once again in his work *Ontology – Hermeneutics of Facticity*, where he lays emphasis on the methodological features of Schleiermacher's hermeneutics, which prevent Schleiermacher from fulfilling his primary intentions of his hermeneutics of facticity. With the publishing of the 60th volume of Heidegger's collected works titled *Phenomenology of Religious Life*, Schleiermacher appears in a new light altogether due to a *hidden* and an *obvious* reason. Heidegger speaks of a »rage of understanding« without mentioning the origin of this word. The word can be found in Schleiermacher, more exactly in his *Speeches on Religion*, which come from his »prehermeneutic« period. The first part of my presentation will therefore try to formulate the meaning of this word both in Heidegger and Schleiermacher and articulate the context in which it is used.

361

The *obvious* reason for treating these two thinkers together lies in the fact that Heidegger explicitly tackles Schleiermacher's conceptions of religion as presented in his *Speeches on Religion* and in the first volume of *Christian Faith*. The second part of the presentation will try to examine the role of Schleiermacher's doctrine of religious experience in Heidegger's *phenomenology of religion* or his hermeneutics of facticity as a whole.

Key words: hermeneutics, F. D. E. Schleiermacher, M. Heidegger, understanding, phenomenology of religion

* * *

Josip Oslić: Heideggrovi zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju »prakršćanske religioznosti«

Heideggrove zgodnje raziskave pisem sv. Pavla omogočajo razvoj fenomenologije religije, ki bi onstran vsakega opredmetujočega in psihologizirajočega odnosa upoštevala sam fenomen religije z ozirom na tek njenega »izvrševanja«

v faktični »verniški tubiti«. Heideggrovo vračanje k sv. Pavlu ima zato značaj osvetljevanja strukture »prakrščanske religioznosti«, v kateri se zrcali človekova ontološka »zaskrbljenost« za lastno tubit, ki izvira od tod, ker nima gotovega znanja o odrešenju in prihodu Odrešenika. V tem smislu se fenomenologija prakrščanske religioznosti kaže kot analitika verniške tubiti in s tem hkrati postane priprava tiste eksistencialne analitike tubiti, ki se končno izoblikuje v Heideggrovi *Biti in času*.

Ključne besede: fenomenologija religije, sv. Pavel, prakrščanska religioznost, paruzija, Heidegger, zaskrbljenost.

Josip Oslić: Heidegger's Early Approach to Paul's Understanding of the »Original Christian Religiosity«

362

Heidegger's early research on St. Paul's epistles provide a basis for the development of phenomenology of religion, which beyond all objectifying and psychologizing attitude takes into consideration the very phenomenon of religion in view of the flow of its »realization« in the factual »believer's Dasein«. Heidegger's rehabilitation of St. Paul can thus serve as an elucidation of the structure of »original Christian religiosity«, which mirrors the human ontological »concern« for his own Dasein. This concern stems from the uncertain knowledge of the redemption and the advent of the Saviour. It is in this sense that the phenomenology of original Christian religiosity turns out to be an analysis of the believer's Dasein which consequently prepares the existential analysis of Dasein which is given its final form in Heidegger's *Being and Time*.

Key words: phenomenology of religion, St, Paul, original Christian religiosity, Advent, Heidegger, concern.

Povzetke je v angleščino prevedel Janko Lozar

NOTES ON CONTRIBUTORS

Arno Baruzzi is Professor of Philosophy at the University of Augsburg

Don Cupitt is Professor of Philosophy and Religion at the University of Cambridge

Lester Embree is Professor of Philosophy at the University of Florida Atlantic University

Valentin Hribar is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Valentin Kalan is Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Klemen Klun is PhD candidate in Philosophy at the University of Ljubljana

Dean Komel is Associate Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Andrina Tonkli-Komel is Assistant Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Josip Oslić is Assistant Professor of Theology at the University of Zagreb

Željko Pavić is Research Assistant at the University of Zagreb

Fritjof Rodi is Professor of Philosophy at the University of Bochum

Mario Rugennini is Professor of Philosophy at the University of Venice

Franci Zore is Assistant Professor of Philosophy at the University of Ljubljana

Ichiro Yamaguchi is Professor of Philosophy at the University of Yokohama

NAVODILO AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziko izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INTRODUCTIONS FOR AUTHORS

364 Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.
