



Branko Klun

ONKRAJ BITI

Biblični odmevi v postmoderni misli

kud
Logos

Elektronska knjižna zbirka



Slika na naslovnici:

Piet Mondrian, *Drevo A*, ok. 1913

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2014

ISBN 978-961-6519-82-3

COBISS.SI-ID= 276540160

Branko Klun

ONKRAJ BITI

Biblični odmevi v postmoderni misli

Ljubljana
2021

Elektronska knjižna zbirka



e-65

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Branko Klun

ONKRAJ BITI

Biblični odmevi v postmoderni misli

Znanstvena recenzenta

prof. dr. Dean Komel in prof. dr. Edvard Kovač

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2021

Elektronska izdaja e-65

Elektronski vir (epub, pdf)

Način dostopa (URL):

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

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID 72144643

ISBN 978-961-7096-82-8 (ePUB)

ISBN 978-961-7096-83-5 (PDF)

Vsebina

7	Uvod
15	Prvo poglavje Zgodnji Heidegger in krščansko izkustvo življenja
15	1.1. Od teorije k življenju
24	1.2. Napetost med življenjem in teorijo v krščanstvu
28	1.3. Živa religioznost v prvotnem krščanstvu
39	1.4. Pristno življenje in njegove skušnjave
44	1.5. Temeljne kategorije življenja in njegovo »padanje«
48	1.6. Zamolčano srečevanje
59	Drugo poglavje Heideggerjevo mišljenje dogodja in vprašanje Boga
62	2.1. Metafizični bog
70	2.2. Od razumevanja biti k resnici biti
75	2.3. Tubiti in dogodje
80	2.4. Dogodje in bogovi
86	2.5. Poslednji bog
92	2.6. Proti krščanskemu Bogu
101	Tretje poglavje Vattimova kritika metafizike in šibko krščanstvo
102	3.1. Hermenevtika proti metafiziki
109	3.2. Kenoza kot ključ za razumevanje krščanstva
117	3.3. Problem hermenevtične redukcije

131

Četrto poglavje
Metafizični nemir.
Levinasova kritika Heideggerja

- 131 4.1. Zgodnje razočaranje
136 4.2. Heideggerjevo izhodišče zgodovinskosti
145 4.3. Problem smisla in pomenljivosti
156 4.4. Vprašanje smrti

163

Peto poglavje
Jean-Luc Marion in presežnost onkraj biti

- 163 5.1. Misliti transcendenco po »smrti Boga«
169 5.2. Malik in razdalja
177 5.3. Danost presežnosti
183 5.4. Meje Marionove fenomenologije

189

Šesto poglavje
Levinas in utemeljitev etike do bližnjega

- 191 6.1. Grški pogled: etika dobrega življenja
196 6.2. Biblični pogled: nagovor drugega
202 6.3. Levinasova etika odgovornosti
209 6.4. Pravičnost in razum

215

Sedmo poglavje
Dialog in diferenca.
Med grško in biblično dediščino

- 217 7.1. Grški dialog in enotnost »logosa«
222 7.2. Biblični odnos in razlika
228 7.3. Filozofija razlike in etični pomen
235 7.4. Dialog v razpetosti med govorom in odgovornostjo

243 Bibliografija

Uvod

Sodobni čas velikokrat označujemo kot postmoderno dobo. Čeprav pogosto ni jasno, na kaj se pojem postmodernosti nanaša, pa se ob primerni definiciji izkaže kot koristen pripomoček za opis sedanjega zgodovinskega trenutka. Predpona *post* (»po«), ki govori o času *po* moderni, najprej predpostavlja, da se je obdobje, ki ga imenujemo »moderno«, končalo in da je prišlo do kvalitativne spremembe, ki nam dovoljuje govor o času, ki prihaja po njem. Toda kaj najprej razumemo z modernostjo? V poznem srednjem veku se je znotraj filozofije in teologije na takratnih univerzah vse bolj uveljavljalo razlikovanje med *via antiqua* (stara pot) in *via moderna* (nova, moderna pot), ki je na miselni ravni naznanjalo prevlado novega načina mišljenja, ki bo v povezavi z drugimi zgodovinskimi dejavniki odprlo pot v tako imenovani »novi vek«. Dejansko se v romanskih jezikih novi vek označuje kot »moderna doba« in se vanj pogosto vključuje tudi sodobni čas. S kakšnimi razlogi v ta moderni čas vnašamo novo ločnico, ki govori o koncu moderne in upravičuje govor o »pomodernosti«? Če je filozofska misel temeljni izraz samorazumevanja človeka in družbe, potem v sodobni filozofiji dejansko lahko opazujemo stanje, ki že od daleč razodeva drugačnost glede na relativno preglednost novoveške filozofije: to pa je izjemna pluralnost filozofskih pristopov in smeri. Takšno stanje sicer ni zgodovinska novost – dovolj je pomisliti na čas

helenizma ali obdobje renesanse –, kar pa je dejansko novo, je splošna *sprejemljivost* te plurarnosti, ki je neposredno povezana s tihim priznanjem, da ni ene same resnice in da ne obstaja možnost, da bi v skupnem »logosu« povezali raznolika miselna iskanja. Medtem ko moderni čas še vedno zaznamuje želja po enoviti razlagi stvarnosti in verjetje v moč umnosti, sta v sodobnem času ti aspiraciji potisnjeni v ozadje. Zato lahko »postmoderno« opredelimo skozi temeljni značilnosti, ki obenem povzemata ključne razlike v odnosu do »moderne«: ošibitev enovite racionalnosti in oslabitev suverenega subjekta. Lyotard, eden od prvih teoretikov postmodernosti, v svojem znanem delu *Postmoderno stanje* govori o koncu velikih pripovedi (*grand récit, métarécit*¹), kar pomeni odpoved vsaki možnosti, da bi obstajala »močna« in enovita racionalnost, ki bi predstavljala skupno obzorje vseh »pripovedi«. Ošibitev racionalnosti je neposredno povezana z drugo značilnostjo postmoderne: z izgubo suverenega subjekta. Če v moderni misli govorimo o obratu k subjektu (in pri tem spontano pomislimo na Descartesa ali Kanta), ker človek skozi odlikovanost umnega mišljenja dejansko postane novi nosilec (lat. *subiectum*) celotne stvarnosti, se konec moderne naznanja skozi odkritje radikalne pogojenosti človeka, ki ni več gospodar v svoji hiši. Ta pogojenost ima lahko najrazličnejše oblike: od iracionalne volje pri Schopenhauerju in Nietzscheju do nezavednega v Freudovi psihoanalizi; od ujetosti v

1 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, str. 7 (slovenski prevod: *Postmoderno stanje*, prevedla Simona P. Grilc, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2002).

zgodovinsko danost pri historizmu do določenosti od jezika, v katerem se vedno že nahajamo. Postmoder- ni subjekt mora priznati premoč danostim, ki so pred njim in jih s tradicionalnim orožjem razuma ne more več obvladati. Sam razum je pogojen z dejavniki, ki mu ne dopuščajo tiste suvereneosti in avtonomije, na kateri gradi modernost in njen razsvetljenski ideal.

Filozofe, ki narekujejo ton pričujoči knjigi – to so v prvi vrsti Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Gianni Vattimo in Jean-Luc Marion –, lahko v širšem smislu umestimo v kontekst postmoderne misli. Pri vseh lahko zasledujemo odstavitev suverena subjekta in odkritje njegove pogojenosti od »drugosti«, ki je ni mogoče obvladati. Ta drugost vpliva tudi na položaj razuma, ki zahteva vnovičen razmislek o svojem dometu in predvsem o svoji *naravi* oziroma racionalnosti kot taki. Navedeni misleci imajo še eno skupno lastnost: pri vseh je navzoča odprtost za religiozno razsežnost, ki jo tesno povezujejo s filozofsko mislijo. V tradiciji zahodne misli je vezni člen med filozofijo in religijo tvorila metafizika. Grška metafizična misel, ki je od Platona dalje človeku omogočala stik s presežnostjo in z absolutnim smislom, je pomembno vplivala na oblikovanje krščanskega samorazumevanja in bila sprejeta kot njegova naravna zaveznica. Zato ne čudi, da se kritika metafizike, ki je v postmoderni dosegla svoj vrhunec, hkrati občuti kot kritika krščanstva in izmikanje njegovih »naravnih« temeljev. Postmoderna misel se na prvi pogled razodeva kot nasprotnica in sovražnica krščanstva. Toda takšen pogled pozablja, da predpostavka nujne povezave med (grško) metafiziko in (bibličnim) krščanstvom nikakor ni samoumevna.

Kaj pa če je treba na novo premisliti njun odnos in še zlasti premisliti, v čem je *bistvo* metafizike?

Prav to je naloga, ki že od samih začetkov spremlja Heideggerjevo miselno pot. Heidegger se pod vplivom Diltheyja in njegove kritike metafizike in še zlasti z metodološkim orodjem Husserlove fenomenologije v prvi vrsti ne vpraša po predmetu metafizike (*kaj*), temveč po načinu njegove danosti (*kako*), kateremu vnaprej ustreza določena naravnost spoznavajočega človeka. Heidegger se vpraša po *načinu mišljenja*, ki zaznamuje tradicionalno metafiziko, in ga podvrže temeljiti kritiki. S tem pride to pomembnega premika v razumevanju metafizike. Če od Aristotela dalje metafizika velja za filozofsko disciplino oziroma za »prvo filozofijo«, ki ima specifični predmet preučevanja, pri Heideggerju metafizika postane eden od možnih načinov, kako naše mišljenje pristopa k stvarnosti, pri čemer ta način ni nadčasno veljaven, temveč zgodovinsko pogojen in omejen. Metafizika postane zgodovinska epoha zahodnega filozofskega mišljenja, ki je v sodobnem času izgubila prepričljivost in katere izgubo po Heideggerju še vedno »prebolevamo«.

Specifični način mišljenja, ki ga uteleša metafizika, zaznamuje tudi vse predmete, ki jih metafizika obravnava, še zlasti njen najvišji »predmet«, ki se imenuje Bog. Toda metafizično zasnovani Bog je zgolj zrcalo ontoloških predpostavk človeka, in zato ga Marion, ki se v tej točki pridružuje Heideggerjevi kritiki metafizike, upravičeno imenuje *malik*. Krščanstvo je treba osvoboditi iz zgodovinske zveze z metafiziko, kar privede do zanimive situacije, da postmoderna kritika metafizike, ki v slednji vidi zgolj »veliko pripoved«,

nima za samoumevno posledico kritike in zavračanja krščanstva. Še več, Vattimo postavi provokativno tezo, da sta preseganje metafizike in postmoderna pluralnost rezultat delovanja krščanskega izročila in ne dogodek, ki bi bil krščanstvu tuj ali sovražen. Vattimo torej predstavlja diametralno nasprotje stališču, ki v odnosu med krščanstvom in postmoderno mislijo vidi nepremostljivo nasprotje in medsebojno izključevanje.

Čeprav Vattimo, ki v temeljnih linijah sledi Heideggerju, prepričljivo pokaže na odmeve bibličnega mišljenja v postmoderni, pa njegovo skrajno stališče ne more potišati metafizike. Neustreznost njenega načina mišljenja namreč ne more zasenčiti »vsebine« njenega spraševanje – namreč vprašanja transcendence. V tej točki se kaže ključna vloga Levinasa; ta v stiku z biblično dediščino pokaže na drugačno možnost metafizike, ki se dogaja znotraj obzorja etike in presega tradicionalno vezanost na ontologijo. Tej usmeritvi deloma sledi tudi Marion, ki pa glede transcendence »onkraj biti« išče sogovornike tudi pri platonsko navdihnjeni tradiciji zahodne mistike in ne pristaja na ostro ločnico med bibličnim in grškim mišljenjem. Postmoderna kritika metafizike zato ni zgolj preseganje ali celo odprava klasičnih metafizičnih vprašanj, temveč odpiranje novih možnosti mišljenja ter srečevanja med filozofsko in religiozno mislijo.

Pričujoča knjiga je nastala na podlagi študij omenjenih mislecev in je predelana in spremenjena verzija knjige, ki je leta 2010 izšla v nemščini.² Prvi poglavji sta

2 Branko Klun, *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*, Wien, Berlin: Lit, 2010. Poglavja so – sicer v različni meri – predelana in dopolnjena. Peto poglavje nemške

posvečeni Heideggerju, ki je bistveno vplival na post-moderno in postmetafizično misel. Medtem ko zgodnji Heidegger v krščanskem izkustvu življenja prepozna odločilen vir in zaveznika za svojo kritiko metafizičnega načina mišljenja (1. poglavje), pozni Heidegger zavzame distanco do judovsko-krščanske tradicije in v njej vidi oviro za svoje »mišljenje biti« (2. poglavje). Toda bibličnega vpliva na Heideggerjevo misel ni mogoče tajiti in prav to vodi Vattima k tezi o tesni povezanosti med izvornim krščanskim izročilom in postmodernim mišljenjem (3. poglavje). Heidegger je močno zaznamoval tudi Levinasa, ki se v svoji kritični drži zavzema za povsem novo razumevanje metafizike (4. poglavje), in Mariona, ki s svojo transcendenco dobrega zahteva nov razmislek o temeljih filozofije in njenega odnosa do teologije (5. poglavje). Zadnji poglavji sta posvečeni razliki med grškim in bibličnim načinom mišljenja, ki na svojevrsten in pogosto zakrit način vstopa tudi v postmoderne diskurz. Tako vprašanje etike (6. poglav-

knjige je povsem izpuščeno, tu ga je nadomestilo poglavje o Marionu, ki je razširjena verzija spremne besede, ki je izšla ob prevodu prve Marionove knjige v slovenščino (»Misel Jeana-Luca Mariona v razdalji do presežnega«, v: Jean-Luc Marion, *Malik in razdalja. Pet študij*, Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010, str. 337–355). Sedmo poglavje je dopolnjena verzija razprave, ki je s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije izšla kot: »Dialog med iskanjem enotnosti in spoštovanjem razlike. Odmevi zahodne miselne dediščine«, v: Janez Juhant, Vojko Strahovnik (ur.), *Izhodišča dialoga v sodobnem svetu*, Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012, str. 53–69.

je) kot vprašanje dialoga (7. poglavje) v sebi nosita konstitutivno napetost, ki jo lahko predstavimo kot razliko med grškim metafizičnim in bibličnim personalnim miselnim obzorjem.

Da bi torej bolje razumeli postmoderno »drugost«, ki moti samozadostnost modernega subjekta in izziva totaliteto njegovega mišljenja, se velja ovesti zgodovine, namreč zgodovine srečevanja med grško filozofijo in bibličnim mišljenjem. Ta knjiga želi na svoj način pritrditi Derridajevi tezi, ki pravi, da tisto, kar se za grško filozofijo razodeva kot »drugost«, izhaja iz judovskega in krščanskega izročila, in da ta drugost »preganja« (*haunts*) filozofsko tradicijo s tem, »da ogroža in pretresa varne ‚identitete‘ zahodne filozofije«. ³ Teza je izziv tako za krščanstvo, ki ga pogosto spremlja skušnjava, da bi svojo varnost gradilo na navidezni trdnosti metafizičnih idej, kot tudi za filozofijo, ki postmoderno misel razume kot dokončen obračun z religiozno transcendenco in prisega na nujnost filozofskega ateizma.

Branko Klun
ONKRAJ BITI
Biblični odmevi v postmoderni misli

Zgodnji Heidegger in krščansko izkustvo življenja

1.1. Od teorije k življenju

V času, ko je mladi Heidegger še upal, da bo dobil profesorsko mesto za filozofijo na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Freiburgu, si za svoje habilitacijsko delo ni izbral Tomaža Akvinskega, kot bi v tedanjem času utegnili pričakovati, temveč Janeza Dunska Skota.⁴ Na to odločitev je zagotovo vplival tudi Wilhelm Dilthey, ki je Dunska Skota – tako navaja Heidegger – označil za »najbolj ostroumnega med vsemi sholastiki« (GA 1, 203).⁵ Duns Skot je po Heideggerju sposoben »večje in tenkočutnejše bližine (*haecceitas*) do stvarnega življenja, njegove raznolikosti in možnega razpona kot sholastiki pred njim. Hkrati pa se je zmožen z enako lahkoto obrniti proč od polnosti življenja v abstraktni

4 Poznejše raziskave so pokazale, da osrednji tekst, ki ga Heidegger obravnava, »*Grammaticae speculativae*«, ni napisal Duns Skot, temveč eden izmed njegovih učencev, Tomaž iz Erfurta. Ker gre v prvi vrsti za vprašanje metode, to ne zmanjšuje vrednosti Heideggerjeve študije.

5 Heideggerjeva dela bodo navajana v tekstu glede na zvezek v skupni izdaji (GA). Pri prvi omembi zvezka bodo v opombi njegovi bibliografski podatki. V tem primeru: Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

svet matematike. ‚Pojavne oblike življenja‘ so mu enako znane (kolikor se to v srednjem veku sploh dogaja) kot ‚pusta sivina‘ filozofije.« (GA 1, 203) Heideggerja zanima konkretno življenje, njegova polnost in »živost«. Ta polnost življenja pa je po Heideggerju, podobno kot pri Diltheyu, tesno povezana z religiozno razsežnostjo. V tej tihi predpostavki, ki je zagotovo posledica Heideggerjeve osebne izkušnje, da življenje dosega svojo izvorno poklicanost, svojo pristnost, v religioznosti, temelji odločitev, da je treba najti nov filozofski pristop k razumevanju življenja in da ta novi pristop zahteva tudi drugačno filozofijo religije.⁶ Mladi Heidegger je strasten iskalec nove filozofske »metode«, ki bo sposobna življenje razumeti širše in globlje. Zlasti pa ga razumeti tako, da ga bo v tem razumevanju tudi pristno živela. Njegovo »metodološko« izhodišče in njegov filozofski program sta lepo razvidna iz naslednjih vrstic pisma: »... danes vem, da *sme* obstajati filozofija živega življenja – da *smem* racionalizmu napovedati boj na nož, ne da bi zapadel obsodbi neznanstvenosti – da *smem* – da *moram* – in tako danes pred menoj stoji nujnost problema: kako ustvariti filozofijo kot živečo resnico [...]«.⁷

6 V pismu (12. 5. 1918) svoji poznejši ženi Elfridi Heidegger v eni povedi poveže svojo namero, da na nov način pristopi k »resnični filozofiji religije in filozofiranju nasploh«, ki mora vznikniti iz konkretne živete izkušnje (Gertrud Heidegger (ur.), „*Mein liebes Seelchen!*“ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride: 1915–1970*, München: DVA, 2005, str. 66).

7 Gertrud Heidegger (ur.), „*Mein liebes Seelchen!*“, n. d., str. 36.

Obravnava kategorij pri Dunsu Skotu pomeni za Heideggerja uvod v vprašanje, na kakšen način naj filozofija ubesedi živeto življenje. V kakšnih pojmih – in potemtakem v kakšnem pojmovanju ali razumevanju – se življenje sploh lahko izrazi? Najvišji pojmi, ki tvorijo najvišje »rodove« za celotno pojmovnost, se po grško imenujejo kategorije in od Aristotela dalje je njegovih deset kategorij veljalo za osnovo pravega »pojmovanja«; torej za tisto mišljenje, ki sebe lahko imenuje filozofija in znanost. Toda ravno Duns Skot je bil tisti, ki Aristotelovih kategorij ni več sprejemal kot objektivnih določil stvarnosti, temveč je kategorije prestavil v človekov um in s tem sprožil spremembo miselne paradigme z epohalnimi posledicami. Kategorije postanejo (miselni) pogoji možnosti našega pojmovanja stvarnosti, s tem pa so podana izhodišča za prihodnji razvoj transcendentalne filozofije.⁸ Heidegger je pri Dunsu Skotu odkril pot, kako preseči vladavino Aristotelovih kategorij, ki se razodevajo kot »zgolj določen razred določenega področja in ne (kot) kategorije *nasploh*« (GA 1, 211). To Heideggerja postavlja pred dvojno nalogo, ki bo zaznamovala njegovo prihodnjo misel: na eni strani razložiti genezo Aristotelovih kategorij, kar pomeni isto kot razložiti nastanek ontoloških

8 Po Honnfelderju imamo pri Skotu opravka z nič manj kot »drugim začetkom metafizike« za razliko od njene prvega začetka pri Aristotelu. Ludger Honnfelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, v: Jan P. Beckmann et al. (ur.), *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner, 1987, str. 165–186.

predpostavk (razumevanja biti), ki so določile značaj zahodne metafizike, na drugi strani pa poiskati novo razumevanje in oblikovanje novih »kategorij«, v katerih bo življenje lahko ustrezno izrazilo samega sebe. Še več, pojmovnost ni zgolj izraz ali opis življenja, temveč njegova bistvena sestavina: šele v pravem razumevanju (pojmovanju) bo življenje resnično »zaživelo«, doseglo svojo polnost.

Heidegger problem kategorij pod drugim vidikom in imenom obravnava v zgodnjih predavanjih, ko pod vprašaj postavi idejo filozofije in njenega razumevanja znanstvenosti (*Wissenschaftlichkeit*). Za znanstveno v družbi velja tisto, kar vključuje »teoretski« pristop. *Theoria* od Grkov dalje velja za samoumevno izhodišče, za temeljno »obzorje« – če bi uporabili fenomenološki jezik –, v katerem se mora dogajati znanost, če hoče zaslužiti to ime. Beseda »teorija« etimološko vsebuje element pogleda, toda ta teoretski pogled ima določeno usmerjenost in nikakor ni nevtralnno zrcaljenje »objektivnega« stanja stvari. Prav tu je srčika Heideggerjeve kritike, da namreč teoretski pogled ni nevtralen, temveč da je pri njem navzoča določena usmeritev (določen »način gledanja« oziroma razumevanja), ki se je sploh ne zavedamo in jo vzamemo samoumevno. Toda ta usmeritev ima posledice tudi za tisto, kar je videno oziroma kako je razumljeno. Zlasti so te posledice usodne, če želimo skozi takšen znanstveni pogled razumeti tudi življenje samo. Za Heideggerja je treba najprej pojasniti odnos med »znanstvenim« pristopom in življenjem: ali je znanstveni pristop tisti, ki je pred življenjem in lahko to življenje napravi za predmet svojega preučevanja, ali pa je v resnici ravno obratno: da

se znanstveni pristop dogaja *znotraj* življenja kot eden od možnih načinov *izvrševanja*⁹ življenja? Za Heideggerja je jasno, da je drugo razumevanje ustrežnejše. Znanost je drža, je »habitus« življenja in je vpeta v njegovo motivacijsko sovisje. Znanost je nekaj, kar se dogaja v izvrševanju življenja oziroma je življenje tisto, ki izvaja in »vrši« znanost. Zato je v temelju napačno, če bi hoteli življenje, v katerem se vedno že nahajamo, znanstveno obiti, ali če bi verjeli, da ga lahko v navidezno nevtralni distanci znanstveno »objektiviramo« od zunaj. Tu je bistvena značilnost Heideggerjevega novega pristopa: živetemu življenju, ki ga vedno že¹⁰ izvršujem in katero »sem«, je treba dopustiti, da se vrši v svoji izvornosti, ne da bi ga v določenem spoznavnem pristopu hoteli obvladati in bi s tem tvegali, da ga »izgubimo«. Poiskati je treba način, ki bo življenje, ki ga živimo v njegovi konkretnosti in neposrednosti, artikuliral in razumel tako, da skozi to pojmovno artikulacijo ne bo oslABLjeno, temveč bo v razumevanju

9 Beseda »izvrševanje« je pomensko najbližje nemški besedi *Vollzug*, ki je eden od stebrov zgodnje Heideggerjeve metodologije. Čeprav se zdi, da bi bil zanjo lepši prevod »udejanjanje«, pa je ta pojem že obremenjen z aristotelsko kategorijo *deja* v nasprotju z *možnostjo* – torej s tistim ontološkim (metafizičnim) razumevanjem, ki ga Heidegger želi preseči.

10 Izraz »vedno že« želi pokazati na dejstvo, da se v nekem stanju nahajamo na način, da iz njega ne moremo izstopiti in do njega zavzeti nevtralne distance, ki bi v časovnem smislu pomenila možnost, da se postavimo na začetek in ga utemeljimo. »Vedno že« zato izraža tisto, kar Heidegger imenuje tudi *faktičnost*.

še vedno ostalo »živo«.

Heidegger svoja zgodnja freiburška predavanja začne odločen, da bo postavil pod vprašaj primat teoretičnega pristopa in odprl pot do »predteoretske sfere« (GA 56/57, 59) življenja.¹¹ To predteoretsko obzorje zahteva poglobljeno fenomenološko obravnavo. Filozofija kot fenomenologija – pojma Heidegger uporablja skoraj sinonimno – je po svojem značaju »predteoretska praznanost« (*vortheoretische Urwissenschaft*). Teoretsko ni izvorno, temveč izvira iz globljega obzorja. Toda ko je to globlje obzorje živetega življenja podvrženo teoretski objektivaciji, se dogodi »od-živetje« (*Ent-leben*) v negativnem smislu besede. Heidegger uvede nasprotje pojma »doživetje« ali »doživljaj« (*Erlebnis*) in skuje besedo »odživetje« (*Entlebnis*; GA 56/57, 84). S tem želi povedati, da teoretska objektivacija »zaduši« pristno doživetje in da življenje pri tem izgubi živost. Že tu vidimo osnovo za Heideggerjevo poznejšo temo zapadanja (*Verfallen*) oziroma »odpadanja« od pristnega življenja. Dušitev (GA 56/57, 205) živete situacije (s pojmom *situacija* želi Heidegger izraziti enotnost določenega življenjskega sovisja) vodi k splošnemu sklepu, da v teoriji ugaša življenje.

V predavanjih naslednjega semestra (1919/20) Heidegger razglasi življenje za izvorno področje fenomenološkega raziskovanja oziroma fenomenologija postane »izvorna znanost faktičnega življenja na sebi« (GA 58, 65).¹² Faktično je tisto življenje, v katerem se

11 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

12 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58; Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

vedno že nahajamo in ga izvršujemo (*vollziehen*). To izvrševanje življenja lahko imenujemo tudi njegovo dogajanje. Življenje kot prvotna danost torej ni nekaj statičnega – kar bi lahko razumeli brez časa –, temveč je življenje izvrševanje, »godenje«. Ker se življenje »godi« (*geschieht*), je tudi »zgodovinsko« (*geschichtlich*).¹³ Heidegger »zgodovinskosti« ali »historičnosti« v prvi vrsti ne povezuje z nečim preteklim, temveč se vpraša po eksistencialnem temelju fenomena zgodovine: to pa je prav dogajajoči značaj življenja in njegova »neposredna živost« (GA 60, 33).¹⁴ Pri tem postane očitno, zakaj bo imel čas v Heideggerjevi filozofiji središčno vlogo. Ne moremo namreč začeti pri nečem, kar trdno in »sámo stoji« (samostalnik), temveč je na začetku dogajanje (glagolnik) ali to, kar se v fenomenologiji imenuje »časenje« (*Zeitigung*). Ko napravimo samostalnik »čas«, gre že za poskus objektivacije izvirnega časjenja kot dogajanja. Seveda se ob tem postavi vprašanje o metodičnem pristopu, ki se mu bo uspelo približati dogajanju življenja, še zlasti če se zavedamo, da Husserlova fenomenologija ostaja zavezana teoretski drži. Fenomenologija se mora podvreči globoki in temeljiti preobrazbi ter postati hermenevtika življenja. Izraz *hermenevtična fenomenologija* bi za Husserla zvenel nenavadno, pri Heideggerju pa postane nujna posledica novega metodičnega izhodišča.

Glede na novo izhodišče se Heidegger loti feno-

-
- 13 Tudi slovenska beseda »zgodovina« izhaja iz glagola »godíti se«.
- 14 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60; Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

menološke analize življenja in ga najprej opiše skozi štiri temeljna določila. Življenje najprej zaznamuje »samozadostnost« (*Selbstgenügsamkeit*). Ta označitev pomeni, da se življenje razume iz sebe samega – kajti vrši se *kot* razumevanje – in da ni nobene instance zunaj življenja, ki bi ga določala. Seveda so faktične možnosti, kako se življenje razume oziroma kako ga vršimo, mnogotere in raznolike. Toda življenje samo presoja o sebi. Samozadostnost bi lahko ponazorili s »hermenevtičnim krogom«, ki ga je treba razumeti pozitivno in ki tvori osnovo za Heideggerjevo fenomenologijo kot hermenevtiko življenja. Druga značilnost, ki jo Heidegger poudarja pri življenju, je njegov »tendenčni značaj« (*Tendenzcharakter*). Življenje ni nikoli pri miru, nikoli ne stoji, temveč vseskozi »teži«, »tendira«, kar bi v jeziku *Biti in časa* lahko opredelili kot tisto določilo, da življenju *gre za* življenje, da življenje ne pozna nezainteresirane nevtralnosti, temveč uteleša »skrb« za sebe samega. V tem se razodeva posebna »intencionalnost« življenja, ki je globlja kot teoretska intencionalnost zavesti in slednjo tudi utemeljuje. Kot tretjo temeljno karakteristiko življenja Heidegger navaja svet. Življenje je intencionalno »odprto« v svet in je z njim neločljivo povezano. Toda sveta si ne smemo predstavljati kot objektivne stvarnosti tam zunaj, v katero naknadno vstopa življenje, temveč kot določilo človekovega življenja: ker se življenje vrši kot odprtost razumevanja, vzpostavlja to, kar imenujemo svet. Drevo na vrtu zato pripada svetu, ker življenje do drevesa vzpostavlja (intencionalni) odnos (razumevanja, dajanja pomena), ker se drevo doživlja in »dogaja« v življenju. Zato Heidegger lahko naredi

sklep: »Naše življenje je naš svet.« (GA 58, 33) Ker je torej življenje neločljivo povezano s svetom, ki ga živi,¹⁵ Heidegger razlikuje različne vidike sveta: svet, ki nas obdaja (*Umwelt*, okoljski svet), so-svet (*Mitwelt*), ki ga živimo in delimo z drugimi, in lastni svet (*Selbstwelt*, »svet samega sebe«). Pomembno je poudariti, da pri tem ne gre za objektivacijo zunanjega sveta, soljudi in samega sebe (v navzoče »samostalnike«), temveč bi bilo ustrezneje govoriti o treh načinih ali modalnostih, kako življenje živi svojo odprtost (svet). Četrto temeljno določilo življenja po Heideggerju je njegova »samoumevnost«, ki je obenem »radikalni problem izvirne znanosti življenja« (GA 58, 36). Življenje v sebi nosi težnjo po določenem razumevanju (sebe in sveta), ki se sicer zdi samoumevno, vendar še zdaleč ni pristno in utemeljeno. Gre za nagnjenost življenja k »zapadanju« in nepristnosti. Povedano drugače: če hoče življenje doseči pristno spoznanje in izvrševanje samega sebe, to vključuje napor, ki mora premagovati »samoumevne« predsodke našega običajnega razumevanja. To je ne nazadnje tudi eden izmed poglobitvenih vzrokov, da se fenomenološka analiza življenja zdi nenaravna in težko razumljiva.

15 Običajno je glagol »živeti« prehodni (v četrtem sklonu) le v pesniških izrazih (npr. živim svoje sanje), medtem ko naj bi bil v osnovnem pomenu neprehoden. Pri Heideggerjevem metodičnem pristopu pa ta glagol postane vedno in nujno prehodni (tranzitiven): vedno namreč »nekaj« živimo in celota tega, kar živimo, se imenuje svet.

1.2. Napetost med življenjem in teorijo v krščanstvu

Kako se s fenomenološko hermenevtiko življenja povezuje tematika krščanstva in njegove religioznosti? Tu nam ne gre v prvi vrsti za osvetlitev Heideggerjevega biografskega ozadja in motivov, ki razložijo njegovo bližino (in pozneje kritično držo) do teologije in krščanstva, o čemer obstaja že veliko izčrpnih študij.¹⁶ Pomembnejše je vprašanje, kako je Heideggerjevo miselno ukvarjanje s krščanstvom vplivalo na razvoj njegove filozofske poti. Pri tem ni treba posebej poudarjati, da do te tematike ni bil nikoli nevtralen, temveč so ga vprašanja krščanske religije zadevala zelo osebno, čeprav se je o tem le redko izrekal.¹⁷

-
- 16 Ob tem navajam samo nekatera poglavitna dela: Walter Biemel, *Martin Heidegger. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Rohwolt: Reinbek bei Hamburg, 1973; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus: Frankfurt am Main, New York, 1992; Rüdiger Safranski, *Mojster iz Nemčije: Heidegger in njegov čas*, Ljubljana: Študentska založba, 2010. Izjemno zanimiva so tudi nedavno izdana Heideggerjeva pisma staršem in sestri: Martin Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967)*, ur. Alfred Denker und Holger Zaborowski, Martin Heidegger Briefausgabe, zv. 1, Freiburg, München: Alber, 2013.
- 17 Eno od pomenljivih priznanj najdemo v *Pogledu nazaj na pot* (iz leta 1937/38): »Samo tisti, ki je bil tako zakoreninjen v resnično živitem katoliškem svetu, lahko približno sluti o nujnostih, ki so na dosedanji poti mojega spraševanja delovale kot podzemni sunki.« (Martin Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt

Napetost med teorijo in življenjem je na področju religije (kot živete oblike življenja) navzoča na prav poseben način. Krščanstvo je po Heideggerju v svojem razvoju vse bolj podlegalo teoretski naravnosti, ki je vplivala na oblikovanje dogem in pozneje na sholastično sistematiko. V osnutkih, ki jih je pripravil za neizvedena predavanja z naslovom »Filozofske osnove srednjeveške mistike« (1918/19), Heidegger piše, da je »sholastika znotraj celote srednjeveškega doživljajskega sveta močno ogrozila neposrednost religioznega življenja in prek teologije in dogem pozabila na religijo« (GA 60, 314). Fenomen mistike je treba razumeti kot upor proti teoretski racionalizaciji religije. V mistiki se neposredno religiozno doživetje dvigne proti ugašanju žive vernosti v teoretskih objektivacijah. V teologiji, ki je »odvisna od filozofije in položaja vsakokratne teoretske zavesti« (GA 60, 310), pride do ugašanja religioznosti. Zato Heidegger predlaga jasno ločnico med teologijo in religioznostjo oziroma vernostjo.

Ko si Heidegger za svoje habilitacijsko delo izbere Dunska Skota, hkrati pokaže distanco do aristotelsko-tomistične linije, ki jo je Cerkev v tedanjem času zapovedala kot uradno doktrino.¹⁸ Skot, ki pripada redu manjših bratov, ostaja zavezan drugi teološki usmeritvi, ki bi jo lahko – zelo poenostavljeno – imenovali platonsko-avguštinska linija. To razloži tudi Heideggerjevo ukvarjanje z Luthrom in poznejše »bližnje iz-

am Main: Klostermann, 1997, str. 415)

18 V encikliki Pija x »Pascendi« (1907), kjer pride do tako imenovane obsodbe modernizma, se še bolj zaostri zahteva, da se katoliška filozofija utemelji v toizmu.

kustvo protestantskega krščanstva« (GA 66, 415). Kar zadeva teoretsko naravnost, je zanjo protestantizem manj dojemljiv kot »sistem katolicizma«, do katerega se Heidegger v letu 1919 dokončno distancira.¹⁹ Heidegger prepozna pri Luthru »izvirno obliko (*eine originale Form*) religioznosti«. Nasprotno pa je katoliško dojemanje vere bistveno bolj zaznamovano s teorijo. V ospredje postavlja vero v smislu »imeti nekaj za resnično«. »Imeti-za-resnično katoliške vere je povsem drugače utemeljeno kot *fiducia* reformatorjev.« (GA 60, 310)

Postavlja se vprašanje, koliko se v Heideggerjevi filozofski vrnitvi k življenju in kritiki teoretske naravnosti skrivajo religiozni motivi. Ali je krščanski način življenja samo eden od primerov živetega življenja, pri čemer bi za analizo, kot jo izvede Heidegger, lahko rabila tudi katera druga oblika življenja? Ali pa Heideggerja že od samega začetka vodijo religiozni motivi in si zaradi svoje vplivnosti zaslužijo resnejšo obravnavo? Dejstvo je, da se je njegova hermenevtična fenomenologija razvila skozi analizo religioznih fenomenov. Tako že leta 1918, ko razlaga *Visoko pesem* pri sv. Bernardu iz Clairvauxa, odkrijemo tematiko in specifičnost Heideggerjeve filozofske metode: »Analiza, tj. hermenevtika, se vrši v historičnem jazu. Življenje na način religioznosti je že prisotno. Ni tako, kot da bi analizirali neko nevtralno zavest stvari, temveč v vsem lahko že slišimo specifično določenost smisla. Problem: intuitivna eidetika zaradi svoje *hermenevtič-*

19 Ob tem priča znano pismo, ki ga je Heidegger napisal Engelbertu Krebsu (navaja Hugo Ott, *Martin Heidegger*, n. d., str. 106–107).

nosti ni nikoli nevtralnno teoretska, temveč nosi [...] *valovanje* (*Schwingung*) pristnega življenjskega sveta.« (GA 60, 336)

Vprašanje o religiji (krščanstvu) in filozofiji religije se mora torej znebiti ujetosti v teoretske predpostavke in mora na ustrezen (tj. fenomenološki) način vstopiti v konkretno religiozno izkustvo življenja, v »živo religioznost« (GA 60, 317). Za doseg tega cilja se je treba prebiti do tistega krščanstva, ki ga še ni omadeževal vdor teorije. Heidegger se vrača k sv. Pavlu, čigar pisma razkrivajo pristno religioznost prvotnega krščanstva, in k sv. Avguštinu, pri katerem pa v krščanstvo že začnejo pritekati vsebine, ki izhajajo iz grškega miselnega sveta. Vtekanje teoretskih momentov v krščanstvo je po Heideggerju negativna posledica grške filozofije.²⁰ Govori celo o »pohabitvi (*Verunstaltung*) krščanske eksistence zaradi nje« in se zavzema za »pot k izvorni krščanski teologiji, ki je osvobodjena grštva« (GA 59, 91).²¹ »Grecizacija krščanske življenjske zavesti« (GA

20 Kritika »helenizacije« krščanstva je bila v protestantski teologiji nenehno navzoča, posebej jo je spodbudil in zagovarjal Adolf von Harnack. Tudi Dilthey, ki je imel na Heideggerja velik vpliv, opisuje problematično združitev krščanskega oznanila z grško metafiziko. Zato piše o nujnosti »preseganja metafizike« (*Überwindung der Metaphysik*; Wilhelm Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, str. 126), še preden ta postane eno ključnih izhodišč Heideggerjeve pozne misli (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 1994, str. 64).

21 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung*

61, 6)²² se začne že v apostolski dobi, pravi razmah pa dobi v patristiki. To zgodnje »pogrštvenje« krščanstva je ustvarilo pogoje, da je srednjeveška sholastika v svojo misel lahko privedla Aristotela.

1.3. Živa religioznost v prvotnem krščanstvu

Heideggerjevo predavanje »Uvod v fenomenologijo religije« (zimski semester 1920/21), ki ima za temo življenjsko izkustvo prvotnega krščanstva, se začne z izčrpnim metodološkim delom,²³ ki naj bi omogočil ustrezen pristop k Pavlovim pismom in obenem razodeva temelje Heideggerjeve hermenevitično fenomenološke metode. V podrobni analizi pojma zgodovinskosti (historičnosti) si Heidegger prizadeva, da bi zgodovinskost obvaroval pred teoretsko objektivacijo in jo neposredno povezal z življenjem. Življenje v svojem neposrednem izvrševanju je zgodovinsko (historično) in tu se nahaja izvorni pomen zgodovine.

und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung, GA 59, Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

22 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.

23 O razlogih, da Heidegger ta metodološki uvod v nekem trenutku pretrga, prim. GA 60, 65, in razlago Otta Pöggelerja (»Hermeneutische Philosophie. Die Anstöße Heideggers«, v: Helmuth Vetter (ur.), *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*, Lang: Frankfurt am Main, 2003, str. 20).

Ker se življenje »godi«, je to »godenje« *ipso facto* njegova z-godo-vinskost. Zato Heidegger že na začetku zavrne možnost, da bi življenje obravnavali »nezgodovinsko« oziroma da bi ga bilo mogoče opazovati (lat. *contemplatio*, gr. *theoria*) in posledično objektivirati od zunaj. Toda kako potem razložiti nastanek objektivne zgodovine in nenehne težnje življenja po teoretski objektivaciji? Heidegger govori o »zaskrbljenosti« (*Bekümmernung*; GA 60, 52) kot temeljnem gibalju življenja (kar v delu *Bit in čas* postane eksistencial »skrbi«), ki stremi po pomiritvi in gotovosti. Ko želimo z objektivacijo nekaj teoretsko »ugotoviti«, stremimo po ustavitvi dogajanja oziroma želimo fenomen, ki se dogaja v življenju, iztrgati iz te razgibanosti, ga napraviti obstojnega, »mirnega«, ga postaviti pred nas, da tako postane negibno »pred-ležeči« (lat. *ob-iectum*) oziroma naš »pred-met«. Takšna »umiritev« nam omogoča gotovost in v tem so nastavki poznejše Heideggerjeve kritike metafizičnega mišljenja kot obvladovanja. V želji po premagovanju, po obvladanju eksistencialne negotovosti je po Heideggerju treba iskati izvore človekove težnje po objektivaciji.

Toda kako sploh ustrezno pristopiti k fenomenu, ki »živi« oziroma se dogaja v življenju, v zgodovinskosti? Heidegger razvije fenomenološko metodo, ki pri fenomenu razlikuje tri ravni sicer enotnega smisla (GA 58, 261; GA 59, 60–65; GA 60, 63). Prvo raven imenuje »vsebinski smisel« (*Gehaltssinn*). Vsebinski smisel odgovarja na vprašanje, kot »kaj« (vsebina) razumemo neki fenomen. Naše običajno spraševanje in razumevanje stvarnosti je usmerjeno v iskanje, »kaj« določeno bivajoče je. Velika zasluga Husserlove fenomenologije

je v tem, da v razumevanju tega »kaj« (intencionalni pomen) odkriva vnaprejšnjo navzočnost določenega »kako« (intencionalni pristop), namreč kako naša zavest pristopa h kakemu fenomenu. V razumevanju vsakega »kaj« je kot transcendentni pogoj možnosti vključena usmerjenost določenega »kako«, specifični smisel naše usmeritve (*Richtung*) ali odnosa (*Bezug*) do obravnavanega fenomena. Heidegger ga zato imenuje »odnosni smisel« (*Bezugssinn*) – in v drugem kontekstu tudi »smerni smisel« (*Richtungssinn*). Zakaj se npr. neko svetišče komu razodeva kot zgolj arhitekturna stvaritev brez razsežnosti sakralnega, medtem ko ga vernik doživlja kot prostor svetega? Vsebina fenomena je vsakokrat različna, ta različnost pa je utemeljena v vsakokratni »intencionalni usmeritvi«, ki pogojuje različen odnosni smisel. Toda medtem ko je ta raven še blizu Husserlovemu intencionalnemu pristopu, Heidegger doda še tretjo raven smisla, ki kot najgloblji »intencionalni« horizont vsakega fenomena razkrije življenje v njegovem neposrednem izvrševanju. Heidegger govori o »izvrševanem smislu« (*Vollzugssinn*), kajti način obnašanja (odnosa) do nekega fenomena ima globljo utemeljitev v celovitem načinu življenja. Vzpostavitev pomena, ki ga ima sveti prostor za vernika, je sicer odvisen od ustreznega odnosa (ustrezne usmeritve vernikove odprtosti), toda to obnašanje ni statična danost, temveč se dogaja kot poseben način življenja. Smisel se vzpostavi v izvrševanju, dogajanju, skozi »godenje« življenje oziroma na »zgodovinski« način (v smislu zgodovinskosti, kot smo jo opisali). Povedano drugače, smisel sam ni neka navzoča, brezčasna danost, temveč se »vrši« ali »godi«. Sveti prostor

zajema najgloblji pomen iz svojega dogajanja v življenju vernika, ki vanj prihaja. Pozneje Heidegger govori tudi o »časovnem smislu« (*Zeitigungssinn*; GA 61, 53 in 179), kajti dogajanje smisla je pravzaprav njegovo »časenje« (*Zeitigung*). Analiza časenja je torej ključna za razumevanje smisla česarkoli (tj. bivajočega glede njegovega časovno dogajajočega se »biti«). V teh metodoloških začetkih se skriva vsa nadaljnja Heideggerjeva pot. Tako že zdaj postane razumljivo, kar bo predstavljeno kot sklep *Biti in časa*, da se namreč smisel (torej izvorno obzorje) biti »nahaja« v časovnosti (*Zeitlichkeit*).

Tri ravni smisla – vsebinski, odnosni in izvrševani smisel – so v hierarhičnem odnosu. Najgloblja utemeljitev ali izvorno utemeljitveno obzorje (*Fundierungshorizont*) je dogajajoče oziroma izvrševano življenje. To dejstvo, ki zavrača vsako »ustavitev« ali fiksacijo v nekaj obstojnega, negibno navzočega (bodisi življenja bodisi fenomena, ki se v življenju dogaja), pa je velik izziv za fenomenološko analizo. Heidegger mora zasnovati novo metodologijo, ki bo sposobna upovedati to dogajanje, ne da bi pri tem uporabila pojme ali kategorije, ki so sami brezčasni, in bi to dogajanje ustavili. Preprečiti mora torej tisto »dušitev« življenja, ki se zgodi pri teoretskem pristopu. Cilj fenomenološke analize ne bo oblikovanje pojmov, do katerih pride mo na način posplošenja (generalizacije), temveč bodo »pojmi« dobili povsem novo vlogo in značaj. V tej točki postane še očitneje, zakaj je problem kategorij, ki se ga na začetku svoje poti loti Heidegger, tako akuten. Heideggerja tematika filozofskega »tvorjenja pojmov« (*Begriffsbildung*) zelo zaposluje in njen rezultat je uved-

ba »formalne naznake« (*formale Anzeige*), ki je nova metodološka možnost, kako ubesediti dogajanje življenja in izvrševani smisel fenomenov. Formalne naznake niso objektivacije, temveč »naznake«, ki nakazujejo, kako naj bi se tisto, kar opisujejo, »doživelo« (ne le miselno pojmovalo) na vsakokrat konkreten način. Že beseda »življenje« je takšna formalna naznaka, kajti do nje ne pridemo s posplošenjem (induktivnim sklepom glede bistva tega pojma), temveč življenje lahko resnično razumemo šele, če nam ta besede »nakaže«, kako naj sami doživimo njen pomen, tj. kako naj se pomen te besede dogodi v vsakokrat lastnem življenju. Formalna naznaka se upira teoretski fiksaciji (v pojem oziroma brezčasno bistvo), zato »da bi značaj izvrševanja ostal svoboden« (GA 60, 64), da torej ne bi odpravili dogajanja oziroma »godênja«. Pomen ali smisel (formalne naznake) ni abstrakten ali (teoretsko) idealen, temveč se mora dogoditi oziroma dogajati v konkretnosti življenja. Šele v »dogajanju« življenja, ki ga izvršujemo v lastni enkratnosti, se zares dogodi (da ne rečemo »dojame«) njegov pristni pomen ali smisel. V tem se razodeva tudi osrednji pomen besede »dogodje« (*Ereignis*), ki bo imelo središčno vlogo v Heideggerjevi pozni misli.

Ta metodološki ekskurz k Heideggerjevim filozofskim začetkom je tesneje povezan s tematiko religioznosti, kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled. Prav krščanska paradigma življenja daje Heideggerju možnost kritične distance do grške »teoretske« perspektive, ki še naprej živi v ideji znanosti in je zaradi navidezne samoumevnosti trd oreh za obravnavo. Heidegger se loti analize Pavlovih pisem, ker verjame, da je v njih

mogoče razbrati drugačen način življenja, drugačno »dogajanje« in »časenje«, ki je v marsičem nasprotno teoretski perspektivi. Ob tem pride do izraza nova metodologija. Heideggerja v prvi vrsti ne zanima vsebina (»kaj«) verovanja prvih kristjanov, temveč na kakšen način (»kako«) se ta vsebina »izvršuje« ali »dogaja« v njihovem konkretnem življenju. Osredini se na *Pismi Tesaloničanom*, čeprav najprej obravnava *Pismo Galačanom* in pri celotni razlagi vključi tudi druga Pavlova pisma. Izbira prvega pisma Tesaloničanom je povezana z dejstvom, da gre za najstarejši novozavezni tekst,²⁴ zanj pa je značilno tudi, da vsebuje manj dogemskih vsebin in da je v njem bolj poudarjen opis krščanskega načina življenja. Kaj so temeljne »kategorije« krščanskega življenja? Heidegger najprej poudari svojevrstno faktičnost krščanske eksistence. To faktičnost je treba razumeti kot dejstvo, da je življenje *postalo krščansko* skozi besedo oznanila in kot odgovor nanj. »Postalost« (*Gewordensein*) razkriva, da trenutek spreobrnjenja ni bil zgolj dogodek v preteklosti, ki ga v sedanjosti ni več, temveč da se ta »preteklost« živi in izvršuje v sedanjosti. Očitno običajno razumevanje časa, ki poskuša ločiti sedanjost od preteklega (česar naj ne bi bilo več) in prihodnjega (česar še ni), ne ustreza konkretnemu dogajanju ali »časenju« krščanskega življenja. Kristjan živi svojo »postalost« (tj. da je postal kristjan) v neposrednem (tj. »sedanjem«) izvrševanju svoje eksistence in hkrati do te postalosti vzdržuje odnos razumevanja.

24 Pavlovo avtorstvo drugega pisma Tesaloničanom se je ob poznejših raziskavah izkazalo za nezanesljivo, avtorstvo prvega pisma pa ni sporno. Pismo datiramo v čas okoli leta 50.

Zato faktičnost ni nikoli »dejstvo« (fakt), ki bi ga lahko razumeli na običajni način objektivnega in nespremenljivega dogodka, temveč takšno dejstvo, ki zahteva razumevanje – tj. na človeški, razumevajoči način živeto dejstvo. To, da sem postal kristjan, je potrebno razumeti oziroma vedeti. Faktičnost in razumevanje sta neločljivo povezana in oba se izvršujeta (hkrati) v enovitosti živete eksistence (GA 60, 94). V eksistencialni analitiki *Biti in časa* bo Heidegger razumevanje povezal z »eksistencialnostjo«, obe razsežnosti – faktičnost in eksistencialnost – pa z dvema načinoma časa eksistence: z bivšostjo (ki terminološko zamenja razsežnost preteklosti) in s prihodnostjo. Človekovo eksistiranje ni drsenje trenutka sedanjosti od nečesa preteklega k nečemu prihodnjemu, temveč je hkratno »izvrševanje« preteklega (bivšega) in prihodnjega na način, ki zahteva povsem spremenjeno razumevanje časa.

Za Heideggerja je prav nujnost, da spremenimo razumevanje časa, ki ga običajno pojmovanje prevzame iz opazovanja naravnih pojavov, kamor umešča tudi človeka kot telesno naravnega bitja, ključna predpostavka pri analizi »paruzije«, ki ima v pismih Tesaloničanom osrednjo vlogo. Paruzija pomeni drugi Kristusov prihod, ki ga kristjani nestrpno pričakujejo. Postati kristjan (bivšost) je tesno povezano s pričakovanjem dovršitve, ko bo Kristus dokončno sklenil zgodovino (prihodnost). Toda drugi Kristusov prihod ni zgolj »objektivno« dejstvo, za katerega kristjan ve, da se bo zgodilo nekoč v prihodnosti, temveč ta prihodnji dogodek določa njegov način življenja tukaj in zdaj. Heidegger si prizadeva pokazati, da paruzija

črpa svoj smisel (pomen) iz svojevrstnega »izvrševanja« življenja in da je ta izvrševani smisel osnova za njen »vsebinski« smisel. Še več, predstava o Kristusovem prihodu (v smislu teoretsko opredeljene »vsebine« tega, kar naj bi paruzija bila) ali predstava o terminu, »kdaj« naj bi se to zgodilo, zgreši izvorni ali pristni smisel »fenomena« paruzije. O paruziji si ne moremo ustvariti predstave, o njej naj ne bi špekulirali in je teoretsko pretresali, temveč naj bi jo »živeli«. To pomeni, da živeto »izvrševanje« odnosa do drugega Kristusovega prihoda v celovitem kontekstu faktičnega življenja povsem zasenči vsak naknadni poskus njegove teoretske objektivacije (predstave, pojma). Ko krščanska skupnost v Tesalonikih sprašuje Pavla o tem, kdaj naj bi se paruzija zgodila – pri čemer jih navdaja skrb za sobrate, ki so že umrli in je torej ne bodo dočakali –, jim ne odgovori z objektivnim »kdaj« (ali »kaj«), temveč s »kako«, namreč kako naj paruzijo pristno živijo: »Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas ta dan presenetil kakor tat« (1 Tes 5,4). Način življenja, ki je buden in čuječ in ki ga spremljajo mnogotere stiske, se razlikuje od nepravlega in nepristnega načina življenja, ki »zapada« svetu in ki ga zaznamujeta gotovost ter pomirjenost. Heidegger piše: »Kdaj« je določen skozi »kako« obnašanja, tega pa določa izvrševanje faktičnega življenjskega izkustva v vsakem od njegovih momentov.« (GA 60, 106)

Postati kristjan, izvrševati krščansko »postalost«, za Pavla pomeni »postaviti se v stisko« življenja (GA 60, 98). Ne gre le za stisko, ki bi spremljala pričakovanje gotovega, čeprav časovno nedoločenega Kristusovega vnovičnega prihoda, temveč za globljo stisko, ki se

mora nenehno bojevati s skušnjavami »mesa« – torej s tistim načinom življenja (s tendenco življenja), ki se odvrta od Boga in zapada svetu.²⁵ Pristni način krščanskega življenja ne vodi k blažitvi stiske in zaskrbljenosti, marveč k njenemu stopnjevanju. Tisti, ki so poklicani, ne poznajo gotovosti in miru, nasprotno pa tisti, ki so na poti pogube, menijo, da mir in gotovost najdejo v življenju. Ker kristjani svoje življenje v vsakem trenutku postavljajo v odnos do paruzije, se v celoti spremeni tudi njihovo razumevanje sveta. Vse dobrine sveta dobijo spremenjen smisel – postanejo zgolj »časne« dobrine. »Začasnost« sveta, kot jo dojemajo kristjani, je torej neposredna posledica krščanskega načina življenja, ki se »časi« (izvršuje) drugače kot življenje nevernega človeka.

Iz predstavitve je postalo jasno, da je bila Heideggerjeva metodološka analiza treh ravni smisla nujna priprava za ustrezno fenomenološko obravnavo krščanske religioznosti. Če je v teoretski naravnosti vsak smisel določen na način nekega »kaj«, pa Heidegger pokaže, da (teoretski) »kaj« sploh ni v ospredju

25 Po Heideggerju se v krščanski religioznosti življenje razodeva kot stiska in tegoba ter dobi značaj boja. Šele v luči tega ozadja je mogoče razumeti smisel hudiča ali antikrista (ki ga npr. omenja drugo pismo Tesaloničanom). Heidegger pokaže, da tudi tu ne gre za objektivacijo ali za predstavo zla, temveč da se njegov izvorni smisel (»kaj« hudič je) vzpostavlja v izvrševanju življenja (»kako« se njegov pomen izkuša in »živi« v življenju). Zato pride Heidegger do sklepa, da »dogma« kot ločena vsebina učenja (...) ni nikoli mogla biti vodilo krščanske religioznosti« (GA 60, 112).

krščanskega razumevanja življenja, ki vso težo prenese na »kako« konkretnega izvrševanja življenja. Krščanstvo odpade od samega sebe, če pozabi, da je resnica njegovih verjetij (v smislu dogemskih opredelitev) utemeljena v »izvrševani« resnici novega, krščanskega načina življenja. Seveda pa se v tej fenomenološki »redukciji« objektivnih vsebin na njihovo izvrševanje v življenju pojavi nova nevarnost, da se namreč vprašanje po »objektivnem« statusu (določene resnice) sploh več ne postavi, temveč se omeji zgolj na vprašanje njenega »učinkovanja« v življenju. S takšnim očitkom se je moral soočati tudi Rudolf Bultmann, ki je svoj teološki pristop oprl na Heideggerjeva metodološka izhodišča.²⁶

Tisto, kar je v naši predstavitvi pomembnejše, je vpliv zgodnjih Heideggerjevih analiz krščanskega življenja na njegovo poznejše delo, zlasti na epohalno stvaritev *Bit in čas* (1927). Tam se Heidegger izogiba vsaki povezavi s krščanstvom in si prizadeva za občo eksistencialno utemeljitev, ki je v svojih ključnih momentih krščanstvu prej nasprotna kot pa naklonjena. In vendar ni mogoče tajiti vzporednosti, ki jih lahko potegnemo med eksistencialno analitiko v *Biti in času* in Heideggerjevo zgodnjo fenomenološko interpretacijo krščanstva. Za primer lahko vzamemo fenomen smrti, ki v *Biti in času* strukturno ustreza fenomenu paruzi-

26 Heidegger je bil z Bultmannom v intenzivnih stikih. Med drugim je v Marburgu hodil na njegov seminar, kjer je imel leta 1924 referat o problemu greha pri Lutheru (Martin Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther*, v: Bernd Jaspert (ur.), *Sachgemässe Exegese*, Marburg: Elwert Verlag, 1996).

je. Običajno (javno, »vulgarno«) razumevanje smrti je nepristno in nesamolástno, kajti smrt se razume kot objektivni dogodek, ki se bo zgodil nekoč v prihodnosti. Temu nepristnemu razumevanju smrti ustreza nepristen način življenja, torej nesamolástno izvrševanje ali »časenje« življenja. Vrnitev k pristnosti je tesno povezana z novim razumevanjem smrti. »Vsebinski« smisel smrti (njen »kaj«) je treba privedi na globljo raven »izvrševanega« smisla (»kako«) – na način življenja, ki ima odnos do smrti, ki smrt »živi« kot nenehno izvrševanje (način biti, *Sein*) svojega odnosa do smrti (*zum Tode*). V nasprotju z iskanjem gotovosti in pomiritve pred smrtjo, ki zaznamuje nepristno življenje, je vloga tesnobe (*Angst*) ta, da nas ustrezno »odpre« za resnobo smrti ter nam s tem omogoči, da ne bežimo, temveč resnično in »samolástno« vstopimo v skrb (*Sorge*), ki najgloblje zaznamuje naše življenje. Šele smrt nam pokaže nezadostnost tistega razumevanja biti, ki gradi na navzočnosti in obstojnosti. Moja lastna smrt – tista, ki me najgloblje in najpristneje zadeva – (zame) nikoli ne postane navzoča danost. In čeprav je v objektivnem smislu ni mogoče doživeti, ni goli »nič«, temveč se njen »je« razodeva v načinu mojega življenja (biti). To zahteva radikalno spremembo v razumevanju časovnosti. (Moja) smrt je absolutna prihodnost, ki nikoli ne postane sedanost »v objektivnem smislu«, vendar moje sedanosti nikoli ne pusti pri miru. Smrt vedno doživljam in živim kot prihodnjo. Torej je prihodnost nekaj, kar izvršujem v sedanosti življenja – podobno kot prvi kristjani živijo prihodnost paruzije v izvrševanju svoje krščanske eksistence. Kakor časovnosti te eksistence »na noben način ni mogoče objektivno za-

popasti« (GA 60, 104), tudi človekovega življenja (ali »tubiti«, ²⁷ *Dasein*) ni mogoče razložiti znotraj obzorja nepristnega razumevanja biti v smislu navzočnosti (*Vorhandenheit*). Preden poskušamo odgovoriti na vprašanje, kako torej razumeti odnos med življenjskim izkustvom prvih kristjanov in samolástno eksistenco tubiti, ki jo Heidegger razvije v *Biti in času*, se moramo posvetiti še predavanjem, ki jih je imel leta 1921 z naslovom »Avguštin in novoplatonizem«.

1.4. *Pristno življenje in njegove skušnjave*

Tudi v teh predavanjih gre Heideggerju za fenomenološko analizo živete krščanske religioznosti – tokrat pri sv. Avguštinu – in ne za teoretsko osamosvojene vsebine verovanja in učenja, ki jih je ta veliki mislec razvil. Pri tem je po Heideggerju treba upoštevati, da je »krščanstvo, v katerega zraste Avguštin, že povsem prežeto z grštvo« (GA 60, 171), kar vpliva na Avguštinovo samorazumevanje oziroma na njegovo razumevanje tega, kaj pomeni biti kristjan. Toda za Heideggerja ostaja odločilno dejstvo, da gre pri Avguštinu za živeto krščansko življenje, v katerem ne dominira teoretska naravnost, temveč konkretna drama lastnega in predvsem samolástnega (tj. pristnega) življenja, kakor

27 Namesto običajnega slovenskega prevoda za *Dasein*, ki je »tubit«, uporabljam glagolniško obliko »tubiti« (v smislu: človeško tubiti), ki je sicer nenavadna in za jezik nenaravna, toda edina posreduje dogajajoči (časovni) značaj, ki ga zahteva Heideggerjev izvornik. Prim. tudi opombo 54.

nam izdaja specifični literarni žanr njegovih *Izpovedi*. Ta novi literarni žanr ponazarja obrat, ki se zgodi s krščanstvom: obrat k notranjemu človeka – toda ne na način iskanja večnega logosa v sebi, kot v grški metafiziki, temveč k ozavedanju in osmišljanju lastne zgodovine (v luči božje milosti), torej k razumevanju življenja v njegovem dogajanju, v njegovi zgodovinskosti.

Heidegger se opre zlasti na deseto knjigo *Izpovedi* in poskuša analizirati hermenevtične »kategorije« izvrševanega življenja oziroma »eksistencialne«, kakor bi jih lahko imenovali v jeziku *Biti in časa*. Vodilni pojem je *beata vita*, kar se prevaja kot »srečno življenje« ali »življenje v sreči«. Heidegger ga poistoveti s »pristnim« ali »samolástnim« načinom življenja. To življenje ni prvenstveno razumljeno v smislu »teoretske« predstave o prihodnji izpolnitvi pri Bogu (*beatitudo* kot blaženost), temveč glede na izvrševani smisel v konkretnosti bivanja. Življenje se vrši kot »iskanje življenja«, kar pomeni, da je treba življenje šele »usvojiti«, ga napraviti za lastnega in privedi do njegove pristnosti. V tem se razodeva Heideggerjev središčni pojem *Eigentlichkeit*, ki ga lahko prevedemo kot *pristnost* ali, glede na koren besede *eigen* (lasten), tudi kot *samolástnost*. Z njim je tesno povezan pojem dogodka (*Ereignis*), ki ga Heidegger prav tako razlaga glede na koren *eigen*, ki se nahaja za predpono »er-«. Dogodek se resnično zgodi šele takrat, ko postane moje lastno »do-godje« (*Er-eignis*), lastno »do-živetje« (*Er-lebnis*), in zato bi ga lahko prevedli tudi kot »usvojitev« (napraviti za lastno, *er-eignen*). Če se vrnemo k življenju, je očitno, da v povprečni vsakdanjosti ne živimo pristnega življenja oziroma živimo tako, da resničnega življenja »nimamo«.

Zato k življenju spada že omenjena »zaskrbljenost« (*Bekümmerng*, lat. *curare*) oziroma skrb (*Sorge*, lat. *cura*), da bi prišlo do sebe samega, da bi »usvojilo« samo sebe. Polnost ali pristnost krščanskega življenja se dosega skozi nenehno izvrševanju svojega odnosa do Boga. Bog je resnica in srečno življenje (*beata vita*) je »veselje nad resnico« (*gaudium de veritate*, *Izpovedi* X, 23). Ne glede na grške vplive pri Avguštinovi razlagi Boga²⁸ je za Heideggerja ključnega pomena, da Avguština v ospredje postavi življenje, ki ga je težko dosežati, saj je nenehno izpostavljeno nevarnosti, da »pade v nepristnost« (GA 60, 209). Življenje je v nenehni skušnjavi (*tentatio*) padanja in v tem je razlog njegove »teže« oziroma svojevrstnega bremena (*molestia*).

Fenomenološka razlaga skušnjave (*tentatio*), kot jo izkuša krščansko življenje, se izkaže kot priprava na Heideggerjevo poznejšo eksistencialno analizo možnosti oziroma »moči-biti« (*Seinkönnen*). Skušnjava ni prosto lebdeča možnost, ki bi jo zaznamoval kak manko v odnosu do udejanjenosti. Skušnjava pomeni takšno možnost, ki jo izkušamo in jo v življenju »izvršujemo«. Očitno je kategorialni par »možnost – dej(anskost)«, ki je eden od stebrov aristotelske metafizike, nesposoben razložiti eksistencialno dogajanje, ki je lastno življenju. Skušnjava je živeta možnost,

28 Grški, zlasti novoplatonski vpliv na Avguštinovo pojmovanje Boga se po Heideggerju kaže v filozofskih oznakah (»objektivacijah«), kot so, da je Bog »luč« (*lux*), »veselje« (*dilectio*), »vrhovno dobro« (*summum bonum*), nespremenljiva podstat (*incommutabilis substantia*) in najvišja lepota (*summa pulchritudo*); GA 60, 292.

toda to živeto izvrševanje ni »udejanjanje« v Aristotelovem smislu prehajanja iz možnosti v dejanskost. V človeškem življenju (tj. v našem človeškem »biti« oziroma v »biti tubiti«) stoji »možnost višje od dejanskosti« (SuZ, §7, 38).²⁹ Tubiti (ali poenostavljeno: človeško življenje) se prvenstveno razume kot »moči-bititi«, kot »možnost«. Aristotelove kategorije in razumevanje biti kot udejanjene navzočnosti vodijo v nepristno razumevanje življenja ter nam preprečujejo, da bi ga razumeli in usvojili v njegovem pristnem značaju možnosti. Na primeru skušnjave se kaže, kaj pomeni (biti) možnost. »Objektivno« gledano skušnjava ne obstaja – »vzpostavi« se šele v specifični krščanski hermenevtiki, ki je neločljivo povezana s celovito usvojitvijo krščanskega načina življenja. Podobno velja tudi za človeško življenje (ali »tubiti«). Najprej je treba preseči vsakdanjo zapadlost in dojeti, da me v prvi vrsti ne zaznamuje dejanskost (kar naj bi »dejansko« in nespremenljivo bil), temveč možnost: da sem »jaz sam« živeta in dogajajoča se možnost (sebe samega). To ni nič drugega kot usvojitev lastne svobode, ki je prvi korak k pristnemu ali samolástnemu življenju. Podobno kot skušnjavo doživim šele v krščanskem življenju, tudi možnost v polnosti doživim šele v samolástnem načinu tubiti.

Krščansko bivati pomeni »radikalno živeti v možnosti« (GA 60, 249). Prav zaradi značaja možnosti takšno življenje ne pozna varnosti in miru. Brez zaskrbljenosti oziroma skrbi za to, da bi ga resnično

29 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1969. V nadaljevanju okrajšano kot »SuZ«.

imeli, življenje izgubimo. Avguštin postavi nasproti dve možnosti izvrševanja življenja: *continentia* in *defluxus* (*Izpovedi* X, 29). Pri »kontinenci« ne gre v prvi vrsti za vzdržnost in obvladanost, temveč za nujno, da življenje »držimo skupaj« (lat. *contineo*), kajti v nasprotnem primeru se »raztrese«. Raztresenost (eden od možnih prevodov za *defluxus*) pomeni razkroj življenja in odpad od njegove pristnosti. Avguštin v navezavi na *Prvo Janezovo pismo* (1 Jan 2,15–17) razlikuje tri smeri, v katere se življenje »raztresa« in ki posebej privlačijo Heideggerjevo pozornost. To so poželenje mesa (*concupiscentia carnis*), poželenje oči (*concupiscentia oculorum*) in »blišč sveta« (*ambitio saeculi*)³⁰ v smislu svetnih dobrin in časti.

Pri poželenju mesa gre za raznolike skušnjave, pri čemer »po mesu« (*in carne*) pomeni živeti »na način ločene, nebožje, neduhovne, nebivanjske zaskrbljenosti, ki je ne vodi skrb za pristno življenje (*beata vita*) z vidika lastnega sveta« (GA 60, 218). Poželenje zajema vse čute, ki na različne načine obljublajo ugodje. Nasprotno od poželenja mesa (čutov) pa poželenje oči ne prinaša zlitja s svetom, temveč do njega vzpostavlja distanco, da bi ga lahko opazovali od zunaj in se nad njim naslajali. Po Heideggerju gre za »zvedavo ogledovanje (*Sich-Umsehen*) v svetu« (GA 60, 224); to analizo prevzame v opis zapadanja v *Biti in času* (SuZ, § 36, 170). Tretja skušnjava po Avguštinu zadeva svet, ki ga delimo z drugimi. Gre za željo po uveljavitvi in pohvali od drugih ljudi (*timeri velle et amari velle; amor*

30 V Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma je pojem preveden kot »napuh življenja«.

laudis). Ta skušnjava se na poseben način navezuje na jezik in govor. Vzporednice s fenomenom govoričenja (*Gerede*; SuZ, § 35, 167) v *Biti in času* se kar vsiljujejo. Heidegger postane pozoren tudi na pojem *ruina* (propad, padec; GA 60, 215). Avguštin ga uporabi v kontekstu prehranjevanja. Hrana naj ne bi rabila užitku (poželenju mesa), temveč je namenjena vzdrževanju »(pro)padajočega« telesa, ki je zapisano minljivosti. *Reficere ruinam corporis* (*Izpovedi* X, 31) pomeni »obnavljati (pro)padajoče telo«. Pri Heideggerju pa bo pojem *ruina* postal oznaka za težnjo življenja k »(za)padanju«, za njegov »padajoči« značaj (*Sturzcharakter*), v katerem se vrši »odpad(anje)« od svoje pristnosti.

1.5. *Temeljne kategorije življenja in njegovo »padanje«*

Vpliv, ki ga ima Heideggerjevo raziskovanje krščanske eksistence na poznejšo analizo faktičnega življenja in njegovih »eksistencialov«, postane očiten že v naslednjih predavanjih (zimski semester 1921/22), ki nosijo naslov »Fenomenološke interpretacije (Aristotel). Uvod v fenomenološko raziskovanje«. Čeprav Heidegger sploh ne pride do konkretne analize aristotelske filozofije, predstavi metodološke osnove hermenevtično fenomenološkega pristopa, ki so za soočenje z Aristotelom ključnega pomena. Predavanja so pomembna z več vidikov. Poleg omenjenih metodoloških premislekov gre za prve poskuse prehoda od vprašanja življenja (v načinu njegovega izvrševanja) k ontološkemu vprašanju o *smislu biti* (pri čemer se obo-

je, tako *smisel* kot *biti*, razume iz perspektive izvrševanja oziroma dogajanja). Heideggerju gre obenem tudi za prehod k (splošnofilozofski) analizi življenja, ki bo neodvisna od dosedanje osredotočenosti na krščanski kontekst. Toda njegovo snovanje novih kategorij, s katerimi bi bilo mogoče opisati faktično življenje nasploh in ki bi tvorile skupni imenovalac (vsakega, ne le krščanskega) življenja kot takega, ne more zakriti vpliva, ki ga ohranjajo njegove prejšnje analize krščanske religioznosti.

Po Heideggerju je temeljno določilo (vsakega) življenja oziroma njegov »odnosni smisel« (Bezugssinn), kar bi lahko imenovali tudi temeljna usmerjenost ali »intencionalnost« življenja, »skrbenje« (Sorgen). Življenje ni nevtralen proces, temveč življenju »gre za« sebe samega; ta usmerjenost v doseganje sebe pa je bistvo skrbi. Heidegger poveže skrb z nemirom: prav zato, ker je življenje v svojem »bistvu« skrb, je obenem tudi nemir. Nemir ni odsotnost miru (kakor sugerira tvorba besede), temveč prvotna danost življenja, medtem ko je mir drugotni in izpeljani pojav. Heidegger se tokrat ne opre na Avguštinovo »nemirno srce« (*cor inquietum*), temveč na Pascala (GA 61, 93). S skrbjo je povezana tudi oznaka »pomanjkanja«, za kar Heidegger v nemščini skuje nenavadni glagolnik *Darbung* (čemur bi v latinščini ustrezala izraza *privatio* in *carentia*). Z njim želi izraziti, »da v faktičnem življenju temu življenju vedno nekaj manjka, in namreč tako, da obenem manjka določilo, kaj pravzaprav je tisto, kar manjka« (GA 61, 154). Vsi odnosi, ki jih življenje vzpostavlja do sveta, do drugih in do sebe, so zaznamovani z mankom in s skrbjo.

Heidegger poskuša »skrbenje« (*Sorgen*) kot odnosni smisel faktičnega življenja razložiti tudi z drugimi kategorijami in ga tako ustrezneje določiti. Prva takšna kategorija je »nagnjenje« (*Neigung*). Življenje ne pozna nevtralnosti in po tem se razlikuje od domnevne »objektivne predmetnosti«. Življenju gre za sebe samo, s tem pa mu gre tudi za svet, ki se razodeva kot svet (njegovih) pomenov in pomenljivosti. Nagnjenje kot »nagnjenost k svetu« (podobno kot v slovenščini rečemo, da je kdo nagnjen h kakemu početju) je razlog, da življenje lahko *zapade* svetu, da se v njem *raztrese* ali celo *utopi*. Ta možnost je tesno povezana z drugo kategorijo: odpravljanjem odmika (*Abstandstillung*). Odmik korenini v posebnem ustroju življenja, da se »obnaša« (vzpostavlja odnos) do samega sebe in do sveta. Ta odmik se odpravi, ko se življenje povsem potopi v dejavnosti, ki jih vrši v odnosu do sveta (GA 61, 105). Tretjo kategorijo Heidegger imenuje »zapahnjenost« (*Abriegelung*), kajti življenje se zapre (se »zapahne«) v določen način izvrševanja (v določeno življenjsko stvarnost) in poskuša v njej najti umiritev, brezskrbnost in lahkotnost. V tej zapahnjenosti se življenje zapre pred lastnimi zmožnostmi, pred svojim »moči-biti«, pred svojo svobodo. Izgubi možnost, da bi srečalo samo sebe, s tem pa tudi možnost, da bi doseglo in živel svojo pristnost.

Življenje želi Heidegger opisati tudi z dvema dodatnima določiloma: z »osvetljenostjo« (*Reluzenz*) in s »prestrukcijo« (*Prästruktion*). V terminologiji *Biti in časa* bi bila »osvetljenost« fenomen, da poskuša »tubiti« (življenje) razumeti samo sebe, izhajajoč iz razumevanja znotrajsvetno bivajočega. Ker človek v povprečni

vsakdanjosti živi potopljen v svetu in se ukvarja s stvarmi okoli sebe, se mu ob tem spontano vzpostavi določeno (ontično) razumevanje, ki se zgleduje po stvarih in s katerim povratno razlaga tudi samega sebe. V razumevanju sebe torej odseva (*re-lucere*) vnaprejšnje razumevanje sveta, ki pa je nereflektirano in zato nepristno. Kategorija »prestrukcije« že vnaprej preprečuje (»prestruira« ali »obstruira«), da bi obstoječe razumevanje karkoli zamajalo ali postavilo pod vprašaj. S tem zaskrbljenemu življenju priskrbi potrebno gotovost in omogoča pomiritev.

Že večkrat doslej je bil govor o »padajočem značaju faktičnega življenja« (GA 61, 121), ki ga Heidegger v tej fazi svoje misli povzame z besedo *Ruinanz*. To padanje ni nekaj slučajnega in občasnega, temveč bistveno spada k življenju. Življenje teži k padanju, k odpadanju od sebe. Heidegger padanje opiše s štirimi momenti: tentativnim (skušnjavskim), alienativnim (odtujitvenim), kvietivnim (pomirjujočim) in negativnim (zanikovalnim). Pri tentativni razsežnosti Heidegger izrecno poudari, da je ne smemo razumeti na religiozni način, še več, jasno se hoče distancirati od religioznega konteksta. Če je v prejšnjih predavanjih analiziral živost religioznega načina življenja in ga postavil nasproti mrtvilu teoretskega pristopa, zdaj zapiše: »... ni treba imeti religioznega temeljnega izkustva, da bi bilo njeno izkustvo živo [namreč izkustvo skušnjave, op. B. K.]« (GA 61, 154). Na prvi pogled se zdi takšna argumentacija utemeljena. Skušnjava je fenomen, ki spremlja vsako človeško življenje in ne more biti navzoča samo v verskem kontekstu. Kljub temu pa ni nepomembno, od kod Heidegger črpa nove kategorije,

ki jih napravi za univerzalna določila življenja. Pri opisu univerzalnih eksistencialnih momentov namreč ni mogoče spregledati vzporednic s krščanskim življenjskim izkustvom. Življenje zapada svetu. Nagnjenje in pomanjkanje odmika od sveta, pa tudi »otrdelost« in vztrajanje v zapadlem načinu življenja, delijo skupno formalno strukturo s padanjem in z grešnostjo krščanske eksistence. Tudi osvetljenost in prestrukcija sta v religioznem kontekstu še kako razumljivi. Kljub Heideggerjevimi zagotavljam, da lahko tudi brez religioznega izkustva razumemo skušnjavo padanja, vprašanje o razmerju med krščansko eksistenco in pristnostjo (vsakega) življenja (oziroma tubiti) ostaja odprto ter ne dopušča naglih odgovorov.

1.6. Zamolčano srečevanje

Zanimivo je, da Heidegger v omenjenih predavanjih (zimski semester 1921/22) prvič zapiše: »Filozofija mora biti v svoji radikalni vprašljivosti, ki se opira samo nase, načelno *a-teistična*« (GA 61, 197). Toda v spremljevalnih listih za taista predavanja napiše tudi »Moto in hvaležno naznanilo vira« z dvema navedkoma: v enem citira Luthra, v drugem Kierkegaarda. Moto napiše zato, da bi »označil težnjo interpretacije« (GA 61, 182). Načelni ateizem lahko razumemo v povezavi z metodičnim pristopom, ki vodi Heideggerja. Izvorno obzorje vsakega mišljenja je življenje, ki ga zaznamuje »samozadostnost« (*Selbstgenügsamkeit*) v smislu, da se življenje vedno že razume iz sebe, iz svojega lastnega izvrševanja. Življenja ne moremo razumeti in presojati

od zunaj. Vsako razumevanje je *hkrati* tudi življenje. Zato hermenevtika življenju ni dodana, temveč določa »bistvo« njegovega izvrševanja. Življenje se vrši kot svoja lastna hermenevtika. Vsako bivajoče se v svoji pomenljivosti konstituira znotraj obzorja živetega življenja in *načelno* (tj. kot stvar principa) ni mogoče govoriti o ničemer, kar ne bi tako ali drugače vstopalo v življenje oziroma v njem nastopalo. Gre za podobno situacijo kot pri Husserlovi intencionalni zavesti. Karkoli je, mora biti v odnosu do zavesti, sicer o tem sploh ne bi mogli govoriti. Tudi če upravičeno rečemo, da stvari obstajajo neodvisno od zavesti, še vedno ostaja tista »odvisnost«, da se mora zavest – če hočemo o tem smiselno govoriti – teh stvari zavedati. Podobno usodo deli tudi »Bog«. Tudi on se mora podvreči fenomenološko hermenevtični »redukciji« – o njem lahko govorimo samo znotraj življenja, ki ga živimo. Vprašanje o Bogu in razumevanje njegovega »pomena« se vzpostavita na obzorju živetega življenja. Kakor Husserl metodično postavlja v oklepaj »eksistenco« stvari oziroma sveta v smislu njihovega realnega obstajanja (v neodvisnosti od zavesti), tako Heidegger zahteva, da postavimo v oklepaj vsako navidezno transcendenco, ki bi bila zunaj obzorja življenja. Verjetno je to razlog, zakaj Heidegger zapiše, da mora biti filozofija v principu ateistična – da torej ne more izhajati iz nečesa, kar bi prihajalo iz absolutnega »onkraj«. Takšna metodična redukcija že v samem začetku (principu, načelu) izključi možnost absolutne transcendence. To bo tudi pglavitni problem za prihodnjo fenomenologijo religije in točka, na kateri bodo nekateri njeni predstavniki naredili »teološki obrat« (zlasti Levinas in Marion).

Heidegger se tako nahaja v paradoksalni situaciji. Po eni strani zahteva metodični ateizem, po drugi pa v oči bode dejstvo nenavadne sorodnosti med krščanskim izkustvom življenja (prvih kristjanov ali Avguština) in formalnim opisom samolástnega življenja, ki se izrecno distancira od religiozne interpretacije. Gre za tisto ambivalentnost, ki jo pri Heideggerju nenehno srečujemo in ki jo jedrnato povzame Karl Löwith, ko pravi, da »se Heidegger prav toliko hrani iz krščanstva, kolikor mu izmika tla«. ³¹ Glede medsebojnega odnosa med krščansko paradigmo in Heideggerjevo filozofsko hermenevtiko življenja sta možna dva odgovora. Pri prvem gre pri krščanskem življenju za *enega od* primerov samolástnega življenja. Po tej argumentaciji bi lahko rekli, da je samolástno življenje (ali »tubiti«) tako ali tako zgolj formalna naznaka, katere »vsebino« je treba šele napolniti s svojevrstnostjo (in raznovrstnostjo) konkretnega življenja. *Mutatis mutandis* tudi za samolástno življenje velja, kar Heidegger zapiše pri analizi Avguština: da je namreč srečno življenje (*beata vita*) »kot takšno in glede tega, ,kako‘ se vrši, v smislu formalne naznake eno. Toda v resnici gre za posameznika, kako si to življenje (na svoj enkratni način – opomba B. K.) usvoji (*aneignet*). Obstaja eno samo pravo, toda takšno in prav to ravno za posameznika.« (GA 60, 197) Ne obstaja življenje nasploh, ki bi predstavljalo obči pojem in bi mu ustrezalo vsebinsko bistvo, temveč je življenje formalna naznaka, ki ima vlogo vodila, katerega cilj je usvojitev življenja

31 Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, str. 93.

kot (samo)lástnega izvrševanja. Religiozno življenje bi tedaj predstavljalo enega izmed primerov konkretno izvrševanega in tematsko omejenega življenja. Nadalje bi lahko argumentirali, da Heidegger teži k dvema različnima in ločenima ciljema. Po eni strani mu gre za fenomenološko analizo religioznega fenomena, po drugi – in neodvisno od prvega cilja – pa tudi za izdelavo »kategorij« eksistence (življenja), pri čemer se naznanja problem smisla biti.

Takšen odgovor se izkaže kot problematičen. Če je krščansko življenje zgolj eksemplifikacija pristne (tj. samolástne) eksistence, se lahko vprašamo, ali je vsako življenje, ki ne zapade »teoretski« drži, že zaradi tega dejstva izvrševano na pristen način. Še bolj žgoče pa je vprašanje, ali je formalizacija samolástnega življenja, kot jo Heidegger napravi v eksistencialni analitiki *Biti in časa*, res tako formalna, kakor jo želi prikazati. Kako razložiti to, kar Gadamer imenuje »avguštinski in kierkegaardovski kolorit Heideggerjeve eksistencialne analitike«?³² Heidegger se dobro zaveda, da formalna naznaka nima ničesar opraviti z nevtralnostjo in da je njen formalizem še kako vsebinsko določen.

Tudi »faktični« razvoj Heideggerjevega mišljenja jasno razodeva, da so analize religioznega življenja bistveno vplivale na poznejšo eksistencialno analizo. Vrnitev k Aristotelu je bila religiozno motivirana, ker je »sholastični« Aristotel po Heideggerjevem mnenju tako močno »iznakazil« krščansko religiozno zavest. Gadamer je Heideggerjevo poročilo Paulu Natorpu

32 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, GW 10, Tübingen: Mohr, 1995, str. 391.

(ko je Heidegger kandidiral za profesorsko mesto v Marburgu), v katerem gre za prve otipljive rezultate fenomenološke interpretacije Aristotela, utemeljeno poimenoval Heideggerjev »teološki« mladostni spis.³³ Ali bi Heidegger lahko postavil vprašanje o časovnem smislu biti, ali bi lahko izvedel svojo kritiko substance (gr. *ousía*) in paradigme navzočnosti, če se ne bi navdihoval pri povsem drugačnem »razumevanju biti«, ki je eshatološko in bistveno usmerjeno v prihodnost?³⁴ Heidegger ima še kako prav, ko pravi, da brez teološkega izvora ne bi nikoli prispel na pot mišljenja.³⁵

Drugi možni odgovor na vprašanje o razmerju med

-
- 33 Gadamer napravi paralelo s Heglovim teološkim mladostnim spisom in o Heideggerjem ukvarjanju z Aristotelom zapiše: »Nobenega dvoma ni, da je šlo za staro, jasno izpričano težnjo (*Anliegen*) po izvornem krščanskem oznanilu, kar je bilo v ozadju ukvarjanja z Aristotelom.« (Hans-Georg Gadamer, *Neuere Philosophie I*, GW 3, Tübingen: Mohr, 1987, str. 313.) Še jasnejši je Gadamer v svojem uvodu v objavo poročila Natorpu: »Za njegovo (Heideggerjevo, opomba B. K.) usvojitvijo Aristotela se v resnici skriva eshatološki vidik krščanskega oznanila in odlikovani časovni značaj trenutka.« (Hans-Georg Gadamer, »Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift«, *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), str. 234.)
- 34 Biblična eshatološkost je povsem drugačna kot grška teleološkost. Več o tem prim. John Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington: Indiana University Press, 1987, str. 161.
- 35 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, str. 96.

krščansko existenco in formalno zasnovano eksistencialno analitiko pa kaže v smer »sekularizacije« pristnega krščanskega življenja. V Heideggerjevih analizah faktičnega življenja imamo opravka z »relucenco« ali povratnim odsevanjem temeljnega krščanskega vzdušja in načina življenja. Löwith je bil prvi, ki se je lotil celovite obravnave Heideggerjeve misli v odnosu do biblično krščanskih motivov.³⁶ Karl Lehmann, ki je sicer doktoriral iz Heideggerja, je leta 1966 v svojem članku – brez poznavanja pozneje objavljenih virov in Heideggerjevih predavanj – jasno pokazal, da strukture v *Biti in času* »izpričujejo čudno sorodnost s pavlinsko teologijo«. ³⁷ Hans-Georg Gadamer se podobno sprašuje glede eksistencialov v *Biti in času*: »Ali je krivdni značaj tubiti res nevtralen v odnosu do

36 »Kar pri Heideggerju leži v ozadju vsega povedanega in predrami posluh mnogih, je tisto, kar ni povedano: *religiozni* motiv, ki se je sicer ločil od krščanske vere, toda prav zaradi svoje dogmatično nevezane nedoločnosti še bolj nagovori tiste, ki niso več verni kristjani, pa bi vseeno želeli biti religiozni.« Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, n. d., str. 111.

37 Karl Lehmann, »Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger«, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), str. 132. Lehmann zagovarja tezo, da »Heidegger ‚formalizira‘ življenjsko izkustvo prvih kristjanov. Ne zavzame nobenega stališče do njegove vsebine, temveč išče nosilne pogoje, ki omogočajo njegovo ravnanje« (str. 133). Toda takšno početje je za Lehmanna problematično: »Dejansko se ne moremo znebiti dvoma, ali je takšno pristno izkustvo zgodovinskosti res možno formalizirati v tako veliki meri« (str. 151).

krščanske zgodovine vere in od nje neodvisen? Ali pa hoteti-imeti-vest, ali predhajanje k smrti? Heidegger bi to težko ovrigel zase in za svojo izkustveno podlago – in težko bi vztrajal, da je iz vsake izkustvene podlage možno dojeti končnost in ‚biti k smrti‘ ter da pojmovna razlaga krščanskega izkustva vere lahko predstavlja vodilo za vsakogar.«³⁸ Nekateri sodobni komentatorji so bistveno ostrejši. Kerr piše, da ima Heidegger do teologije »parazitski« odnos, in nadaljuje: »... brez velikega pretiravanja lahko rečemo, da lahko vsaki filozofski iznajdbi v *Biti in času* sledimo nazaj do njenega teološkega vira«.³⁹

Če bi uporabili razlikovanje, ki se nahaja v *Biti in času* med eksistencielnim in eksistencialnim oziroma med ontičnim in ontološkim, bi bil Heideggerjev problem ta, da eksistencialno razumevanje, ki opisuje ontološko strukturo tubiti, ne more ostati nevtralno, temveč je v njem vedno in nujno navzoč konkreten (ontični) ideal življenja. Zato se McGrath v svojem odličnem uvodu v Heideggerja upravičeno sprašuje: »Kako se Heidegger odloči, kateri ontični ideal življenja bo postal vodilni za ontologijo?«⁴⁰ Krščansko življenj-

38 Hans-Georg Gadamer, *Neuere Philosophie I*, n. d., str. 316. Prim. tudi vprašanje »religiozne fenomenologije« pri zgodnjem Heideggerju v izjemnem delu Theodorea Kisiela, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, str. 112–115.

39 Fergus Kerr, *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, str. 47.

40 Sean J. McGrath, *Heidegger. A (very) Critical Introduc-*

sko izkustvo uteleša svoje eksistencialno razumevanje in predstavlja določen ontični ideal. In prav ta ideal vteka v Heideggerjevo ontologijo. Še več, McGrath prepričljivo pokaže, da ne gre za krščanstvo nasploh, temveč za protestantsko razumevanje krščanstva, ki ga na poseben način zaznamuje Luther. McGrathova teza je drzna. Po njem ne gre zgolj za Heideggerjevo sekularizacijo krščanskih vsebin, temveč je eksistencialna analitika *Biti in časa* sestavni del razumevanje krščanstva, ki ga Heidegger prevzame od Luthra. Ontološka analiza tubiti je poskus, kako človek z lastnimi močmi, brez Boga in razodetja, pride do spoznanja življenja. To, da Heidegger v *Biti in času* povsem izključi Boga in da odnos do presežnosti (Boga) ni obravnavan kot modus eksistence, je skladno z Luthrovim stališčem, ki zavrača vsako možnost »naravne teologije«. Človek v naravnem stanju in z naravnim razumom je grešen in padel človek, ki je tako ubog, da se svojega padca in mizernega stanja sploh ne zaveda. Če bi se tega ovedel, bi to že pomenilo dejanje božje milosti, ker lahko samo Bog odpre grešnemu človeku oči za njegovo resnično stanje. Za Luthra je dejstvo, da je Bog izbral križ za svoje razodetje (ki predstavlja pohujšanje za razum), dokaz, da je naravni razum pokvarjen in nesposoben, da bi se v lastni moči odprl Bogu. Zato McGrath misel zgodnjega Heideggerja označi kot »fenomenologijo za tiste, ki so od Boga zapuščeni«,⁴¹ torej za tiste, ki sploh

tion, Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans Publishing, 2008, str. 85.

41 Sean J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, Washington: Catholic University of America Press, 2006.

ne vedo, da so padli in grešni, ter zato niti pomisliti ne morejo na Boga. Heidegger potemtakem ne sekularizira krščanstva, temveč po McGrathu napravi nasprotno: »preoblikuje (*redesigns*) filozofijo v perspektivi Luthra«, tako da na koncu radikalni protestantizem »kolonizira« filozofijo.⁴²

Tudi če je ta teza preveč drzna, ostaja jasno, da Heideggerjeve zgodnje misli, ki doseže višek v *Biti in času*, ni mogoče razumeti brez tesne povezanosti s krščanstvom. O tem ni nobenega dvoma tudi za Derridaja, ki piše, da »Heideggerjeva misel, zlasti v nekaterih odločilnih temah *Sein und Zeit*, pogostoma na ontološki ravni ponavlja razkristjanjene krščanske teme in besedila«. ⁴³ Vattima, kateremu se bomo pobljže posvetili pozneje, to vodi k splošni tezi, da je hermenevtična ontologija »teorija krščanske moderne«. ⁴⁴ Po njem je Heidegger krščanski mislec, čigar fenomenološka hermenevtika predstavlja neposredno posledico izvorno krščanskih motivov.

V že omenjenem »Pogledu nazaj na pot« (iz leta 1937/38) Heidegger zapiše: »In kdo bi hotel spregledati, da je celotno dosedanjo pot molče spremljalo spoprijemanje (*Auseinandersetzung*) s krščanstvom« (GA 66, 415)? To priznanje razodeva, da pri Heideggerju ne moremo govoriti zgolj o zgodnji krščansko-teološki fazi, ki bi jo pozneje presegel in se obrnil k filozofi-

42 Sean J. McGrath, *Heidegger. A (very) Critical Introduction*, n. d., str. 106.

43 Jacques Derrida, *Dar smrti*, prevedla Saša Jerele, Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004, str. 31.

44 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, str. 70.

ji. Vprašanje krščanstva ga nenehno spremlja. V tem smislu izvor (*Herkunft*) ostaja prihodnost (*Zukunft*).⁴⁵ Glede načina »spoprijemanja« s krščanstvom Heidegger uporablja besedo »molče«. Toda ta molčečnost je pri njem tesno povezana z zamolčanjem. Pogosto namreč zamolči prvotne motive in izvorna obzorja mnogih vprašanj. V *Biti in času* le redko navaja Kierkegaarda in Avguština. Za primer lahko vzamemo eksistencial »skrbi« (SuZ, § 41, 191–200). V oči bode izčrpno navajanje Higina in le kratka omemba krščanskega življenjskega izkustva (Avguština), čeprav je jasno, kdo je imel poglobitni vpliv na genezo tega eksistenciala. Pred več kot dvema desetletjema je Marlène Zarader v svoji odmevni knjigi *Nemišljeni dolg* raziskovala judovsko-biblične motive v Heideggerjevi misli. Pokazala je na osupljive vzporednice med judovsko tradicijo in temami poznega Heideggerja, ki ne morejo biti zgolj sad naključja. Še zlasti, če teh tem ne moremo odkriti v grški filozofiji – kljub vsem naporom Heideggerja, da bi jih prepoznal pri predsokratikih kot »nemišljeno bistvo« (*ungedachtes Wesen*) njihove izvirne misli.⁴⁶ Zaraderjeva seveda odkriva biblične teme pri Heide-

45 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, n. d., str. 96.

46 »Heideggerjeva radikalna prenova razumevanja biti izhaja iz oblik mišljenja, ki pripadajo drugemu viru in se izvorno nanašajo – kakor celota bibličnega univerzuma – na Boga. Zato smo v Heideggerjevemu delu priče vnovični pojavitvi kategorij, ki so tesno povezane z določeno dediščino, da bi z njimi mislili vprašanje, ki prihaja iz druge dediščine.« Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris: Éditions du Seuil, 1990, str. 151.

ggerju zaradi njihovega odmeva in prisotnosti v krščanstvu, ki ima posredujočo vlogo. Pri Heideggerjevem odnosu do krščanstva pa ne bi mogli govoriti o »nemišljenem dolgu«, temveč o »zamolčanem dolgu«, kajti občasna »hvaležna omemba vira« (GA 61, 182) še zdaleč ne odtehta vsega, kar je Heidegger iz te tradicije prejel in prevzel.

Cilj teh analiz ni želja, da bi Heideggerja »pokristjanili« ali zanikali izvornost in novost njegovega mišljenja. Zlasti pozni Heidegger se oddalji od krščanstva in »mišljenje biti« (*Denken des Seins*) se v temelju razlikuje od krščanskega razumevanja življenja. Tega ne morejo ovreči nobene vzporednice, ki jih lahko ugotovljamo med krščansko eshatologijo in Heideggerjevo »paruzijo« biti.⁴⁷ Toda prav tako ni mogoče zamolčati povezav, ki obstajajo med kompleksno Heideggerjevo mislijo in krščanstvom. Še več, odkrivanje teh povezav je skladno s fenomenološko metodo, ki jo razvije zgodnji Heidegger. Hermenevtično razumevanje se mora usmeriti v celoto »motivacijskega sovisja«, v celovit kontekst živutih motivov, da bi lahko prodrli do »živega« smisla kakega fenomena. To je še posebej potrebno zaradi Heideggerjevih ambicij, da bi se spoprijel z zgodovino in usodo zahodnega mišljenja ter da bi ga mislil v njegovem izvoru in bistvu. Takšen podvig ni možen, če biblično-krščansko dediščino potisnemo na rob ali jo celo poskusimo zamolčati.

47 Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, n. d., str. 61 in 69.

Heideggerjevo mišljenje dogodja in vprašanje Boga

Za razliko od Heideggerjevih posameznih izjav o vprašanju Boga, ki jih srečamo predvsem v kontekstu kritike, ki jo namenja metafiziki,⁴⁸ nudijo posthumno objavljeni *Prispevki k filozofiji* (1989) globlji uvid v način, kako k temu vprašanju pristopiti v povsem drugačnem mišljenju – v postmetafizičnem in »bitnozgodovinskem« –, kot ga zahteva in mu sledi pozni Heidegger. Nevtralni in »javni« naslov *Prispevki k filozofiji* (*Beiträge zur Philosophie*) je treba dopolniti z vsebinskim naslovom, ki bi se moral po Heideggerju glasiti *O dogodju* (*Vom Ereignis*).⁴⁹ To delo se po pomembnosti postavlja ob bok *Biti in času*, kar poudarja njegovo središčno vlogo pri t. i. poznem Heideggerju. Že *Bit in čas* je jezikovno in vsebinsko izjemno zahtevno delo, v *Prispevkih* pa smo soočeni s še večjimi jezikovnimi izzivi in težavami razumevanja. Zato je

-
- 48 Predvsem v Heideggerjevih delih: »Brief über den ‚Humanismus‘« v: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, str. 313–364; »Wozu Dichter?«, v: *Holzwege*, GA 5, Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, str. 269–320; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main: Klostermann, 1981; *Seminare*, GA 15; Frankfurt am Main: Klostermann, 1986; *Identität und Differenz*, Pfullingen: Neske, 1957.
- 49 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main: Klostermann 1989, str. 3.

repcija tega dela v teku in bo na celovito in obsežno soočenje z njim treba še počakati.⁵⁰ Razlog je tudi v specifikki mišljenja, ki radikalizira Heideggerjeve zgodnje metodološke zahteve glede dogajajočega se značaja oziroma zgodovinskosti biti. Zato Heidegger pravi, da ne gre za »delo dosedanjega sloga« (GA 65, 3). Mišljenje dogodja ne dopušča teoretske perspektive, ki bi svoj »predmet« motrila in obravnavala od zunaj, temveč mora mišljenje samo vstopiti v dogodje, postati mora izvrševanje dogodja. Pa ne tako, da bi si mišljenje dogodje (*Ereignis*) prilastilo (zu *eigen* machen), temveč da bi mišljenje postala »lastnina« (*Eigentum*) dogodja, da bi se »izročilo« (*übereignen*) dogodju. Radikalno dogodnostni ali zgodovinski značaj mišljenja onemogoča kakršnokoli teoretsko objektivacijo in še bolj metafizično absolutizacijo.

S temi metodičnimi težavami se mora soočiti vsak poskus, ki želi rekonstruirati Heideggerjevo miselno pot v *Prispevkih* in jo kritično ovrednotiti. Obenem je treba zavrniti tudi predsodke, češ da je Heideggerjev poskus mišljenja, ki pripravlja »nov začetek« onkraj metafizične epohe biti, mitični ali mistični podvig, ki se odpoveduje logiki in ga ne moremo prevesti v občo

50 Recepcija tega dela sicer poteka, vendar je izjemno težavna. V angleščini (prim. Charles E. Scott (ur.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2001) se je med drugim razvila polemika o prevodu naslovne besede »dogodje« (z umetno tvorjeno besedo *enownment*), kar še zdaleč ni zgolj jezikovno vprašanje. Tudi v slovenščini Heideggerjevo pisanje trči na meje jezika in od bralca zahteva veliko potrpežljivosti.

razumljivost. Sicer je za takšne predsodke kriv tudi Heidegger sam, ki ima rad avro skrivnostnosti in filozofski elitizem. Kako sicer razumeti citat iz *Prispevkov*: »Napravit sebe razumljivo je samomor filozofije«?⁵¹ Nasprotno, filozofija ima nalogo razumljivosti – kar pa še zdaleč ne pomeni neustreznega poenostavljanja in lahkotnosti – in tudi tale poskus je izraz želje po razumevanju Heideggerjevega zahtevnega dela, ki doseže svoj vrhunec ravno pri tematiki poslednjega Boga. Seveda ta poskus razlage ne izčrpa vseh razsežnosti Heideggerjevega pisanja in zgolj odpira pot h kritičnemu dialogu s Heideggerjevo pozno mislijo.⁵²

51 »Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.« (GA 65, 435)

52 O tej tematiki prim. med drugim Friedrich-Wilhelm von Herrmann, »Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken«, v: Günther Pöltner (ur.), *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien: Böhlau, 1991, str. 23–39; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, »Die ‚Beiträge zur Philosophie‘ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers«, v: Markus Happel (ur.), *Heidegger – neu gelesen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, str. 75–86; Alfred Jäger, »Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers«, v: Günther Pöltner (ur.), *Auf der Spur des Heiligen*, n. d., str. 49–61; Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers* »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«, München: Fink, 1998; Paola-Ludovica Coriando (ur.), »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«. Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt am Main: Klostermann, 1998; Richard Kearney, Joseph Stephen O’Leary (ur.), *Hei-*

2.1. Metafizični bog

Naslednji odlomek iz *Prispevkov* nam lahko rabi kot vstopna točka v Heideggerjevo kritiko metafizičnega boga:

»V metafizičnem naziranju si je treba tega boga (*der Gott*) predstavljati kot najbivajočnejšega, kot prvi temelj in vzrok vsega bivajočega, kot tisto, kar je ne-pogojeno, ne-skončno, absolutno. Vsa ta določila ne izvirajo iz božjosti tega boga (*das Gotthafte des Gottes*), temveč iz bistva bivajočega kot takega. To je na sebi mišljeno kot obstojno-prisotno, kot predmetno in kot tisto, kar je najbolj jasno znotraj prestavljajočega pojasnjevanja. Kot takšno se potem pripisuje temu bogu kot pred-metu.« (GA 65, 438)⁵³

Heidegger boga vseskozi piše s členom (*der, ein*), kajti raba te besede brez člena bi pomenila usodno in po njegovem povsem neutemeljeno predpostavko enega samega boga, ki je absoluten in postane tako rekoč lastno ime (v slovenščini pisan z veliko začetnico). V tej obče sprejeti predpostavki »Boga« odzvanja prav tista metafizika, ki je tarča Heideggerjeve kriti-

degger et la question de Dieu, Paris: Grasset, 1980; George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1990; David Crownfield, »The Last God«, v: Charles E. Scott (ur.), *Companion to Heidegger's Contributions*, n. d., str. 213–228.

53 Pri prevajanju se sicer poskušam vsebinsko čim bolj držati izvirnika, toda cilj mora biti razumljivost, ki občasno zahteva ločitev stavkov in razširitev izvorno zgoščenega teksta.

ke. Metafizični bog (namreč bog, ki ga je »ustvarila« metafizika) je povezan s posebnim razumevanjem biti. To razumevanje biti je izpeljano iz bivajočega in »bit(i)«⁵⁴ poistoveti z »bivajočnostjo«. S svojim znanim vprašanjem glede »smisla biti« (*Sinn von Sein*) hoče Heidegger postaviti pod vprašaj prav to razumevanje biti, ki sicer velja za nekaj samoumevnega. Zato se zdi vprašanje čudno, kajti ali ne pomeni »biti« – vsaj tako se zdi –, da se nekaj »nahaja«, da preprosto »je«, za razliko od tistega, česar ni. Kaj pa, če »biti« ni zgolj preprosto dejstvo nahajanja, obstajanja; kaj pa, če je v tem najbolj razširjenem glagolu »biti« skrito določeno vsebinsko razumevanje pomena (oziroma smisla) biti. Kaj če se tudi pri »biti« lahko vprašamo po »bistvu« (pomenu, smislu, vsebini) biti? Prav to vprašanje vodi Heideggerjevo miselno pot in mu omogoča, da uvede razlikovanja, ki jih predpostavka samoumevnega – in enega samega – pomena biti ne bi nikoli dovoljevala. Kakšen je torej specifični značaj (»bistvo«, smisel) »samoumevnega« razumevanja biti, ki obvladuje tudi metafiziko?

V prejšnjem navedku Heidegger pravi, da se bivajoče razume kot »obstojno-prisotno« in posledično kot »predmetno«. V jeziku *Biti in časa* bi tako razumevanje lahko označili kot »navzočnost« (*Vorhandenheit*). Bi-

54 Ker besede »bit« v slovenščini običajno ne razumemo glagolniško (kot glagolnik glagola »biti«; podobno kot npr. razumemo besedo »tek« kot glagolnik od »teči« ali »življenje« od glagola »živeti«), bom pogosto uporabljal nekoliko nerodno konstrukcijo, da bo kot glagolnik nastopal kar nedoločnik glagola (v smislu: moje »biti«).

vajočnost bivajočega se razlaga kot navzoča obstojnost oziroma obstojna navzočnost.⁵⁵ Bit(i) pomeni navzočo prezenco ali stabilni obstoj. Kot nakazuje že beseda »prezenca«, je razumevanje biti vezano na časovni modus sedanjosti (*praesens*). Toda v resnici ni nobene bistvene povezave s časom, kajti obstojna navzočnost zajema svoj izvorni smisel iz *prostorske* prezentnosti – kar je vodilo tudi odločitev za izbiro slovenskega prevoda »navzočnost«. Kar je »navzoče«, je »na oče«, je »pred očmi« (in to ne nazadnje omogoča »po-pred-metenje«), in to razkriva, da je temeljno obzorje razumevanja vezano na prostorskost. Lahko bi govorili o redukciji časovnosti na prostorskost. Tako dobi čas drugotno in podrejeno vlogo ter šele naknadno pripada biti. Pri takšnem razumevanju biti se tudi čas razlaga z metaforami, ki že predpostavljajo nekaj (prostor-

55 Za razliko od »navzočnosti« dobi beseda »prisotnost« (*Anwesenheit*) pri poznem Heideggerju pozitivni pomen (prim. Martin Heidegger, »Zeit und Sein«, v: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1988, str. 12), ker izhaja iz besede »Wesen«. Običajni pomen te besede je »bistvo«, toda Heidegger se opre na njeno staro nemško rabo, ko nastopa kot glagol (*wesen*), ki je v marsičem blizu glagolu »biti« (*sein*). *Anwesen* in *Anwesenheit* bi lahko prevajali kot »prisostvovanje« oziroma prisotnost, ki ohranja svoj glagolniški (dogodnostni, tj. zgodovinski) značaj. Prav ta časovni značaj omogoča Heideggerju, da se upre metafizični razlagi »bistva« (*Wesen* oziroma *Wesenheit*) in v popolnem nasprotju z njegovo brezčasno razlago (bistvo kot ideja ali forma, ki je neodvisna od časa) vztraja pri glagolniku »Wesen« (»sostvovanje«, »bistvovanje«), ki je v temelju časovno (oziroma zgodovinsko) dogajanje.

sko) navzočega – čas se opisuje z metaforami (po)teka ali toka. Nekaj navzočega (kar je sicer v osnovi »obstojno« in lahko »stoji«) *teče*. Toda poskus razlage časa, izhajajoč iz (samoumevnih) predpostavk navzočnosti, trči na velike težave in privede do aporij, ki so znane že grški filozofiji. Hkrati pa čas dobi negativno vlogo in postane sovražnik obstojne navzočnosti. »Zob časa« razžira obstojnost, ker tisto, kar je (sedanje navzoče), porine v »nič več« (preteklega) in se tako razodeva kot najgloblja grožnja, s katero se sooča vsakršno »biti«.

Podrejena vloga časa, ki ni »bistven« za biti (ideal biti kot obstojnosti je ne-časen), vpliva na manjši pomen zgodovine. Tisto, kar je bistveno, je brezčasno, ta brezčasnost pa se razlaga tudi kot večnost. Metafizično dojetje bistva predpostavlja takšno brezčasno razumevanje biti. Obstojno navzoče bivajoče pa lahko tudi popredmetimo. V motrečem pristopu (teoretske držje) bivajoče pripravimo do tega, da »stoji« pred nami in ga zapopademo kot »pred-met«. Z navzočim predmetom lahko *razpolagamo*. Moment razpoložljivosti (*Verfügbarkeit*), ki stoji v ospredju Heideggerjeve interpretacije metafizike kot volje do moči, je notranje povezan z brezčasnostjo, ki zaznamuje metafizično razumevanje biti. Nasprotno pa Heidegger misli zgodovino oziroma zgodovinskost kot vladanje časa (dogodja), s katerim ne moremo razpolagati, ga ne moremo obvladati in je v tesni povezavi s svobodo.

Svoboda se zares kaže kot uganka, če jo želimo razložiti znotraj obstoječega razumevanja biti. To je jasno uvidel že Kant in je svobodo, »obstoja« katere ne moremo dokazati, uvrstil med postulate praktičnega uma. Tudi fenomena svobode ne moremo zožiti na

razsežnost svobodne volje pri človeku. Heidegger jo hoče povezati z »bistvom« biti. To pa zahteva premislek o ontološkem razumevanju *možnosti* (gr. *dýnamis*, lat. *potentia*), ki je v metafiziki podrejena *dejanskosti* (gr. *enéргеia*, lat. *actualitas*). V metafiziki je »biti« poistoveteno z dejanskostjo, z aktualnostjo oziroma prezenco. Nasprotno pa možnost, ki v grški metafiziki šele z Aristotelom dobi polno ontološko dostojanstvo, zaznamuje umanjkanje glede na polnost, ki jo poseduje dejanskost. Zato možnost v sebi nosi težnjo po končnem cilju (gr. *télos*), namreč po »u-dejanjenju«. Idealno biti se razume kot popolna udejanjenost, pri kateri je vsaka možnost, ki v sebi nosi določen »še-ne«, prešla v dejanskost in v tej izpolnitvi sebe odpravila. Zato ni treba posebej poudarjati, da je odsotnost možnosti pri metafizičnem idealu biti neposredna posledica odsotnosti časa, ki to razumevanje spremlja.

Shema, po kateri se pri metafizičnem pojmovanju biti razlaga dogajanje med bivajočim(i), je razmerje vzroka in posledice. Gre za vzročnost (kavzalnost) v najširšem smislu besede. Če »biti« pomeni »biti navzoč« ali »biti dejanski«, potem vsaka dinamika ali razgibanost bivajočega zahteva sklicevanje na nekaj že prej, globlje ali izvorno bivajočega. V klasični metafiziki vzročnost predstavlja temeljni princip biti. Vzročna shema zaznamuje različne vrste odnosov: povzročanje, pogojevanje, utemeljevanje, omogočanje, dokazovanje itn. Med takšna vzročna razmerja spada tudi transcendentalno utemeljevanje, ki igra v *Biti in času* še bistveno vlogo in je eden od ključnih razlogov za Heideggerjev poznejši »obrat« oziroma odmik od zgodnje metodologije. Zaradi takšnega razumevanja biti v me-

tafizičnem mišljenju ni prostora za svobodo v smislu, da je nekaj brez temelja, brez razloga, da je svobodni dar, da se dogodi brez zakaj (da je resnično »dogodje«). Obenem pa to mišljenje ni sposobno razložiti in dopustiti nastanka nečesa novega in enkratnega, česar ne bi bilo mogoče izpeljati iz predhodnega (oziroma ga razložiti kot posledico predhodnega vzroka).

Različni aspekti metafizičnega razumevanja biti so med seboj tesno prepleteni in soodvisni ter prinašajo tudi druge posledice. Tako na primer »nič« v metafiziki predstavlja čisto negativnost, ker ni »nič navzočega«. Nič ogroža celovitost navzoče obstojnosti in se ga razlaga kot sovražnika biti. Vprašanje o niču je tesno povezano z vprašanjem o času, obenem pa tudi z vprašanjem o možnosti in svobodi. Za metafizično »bistvo« biti nobeden od teh aspektov ni bistven in prav v tem tiči razlog za možnost razpolaganja in obvladovanja biti, kar predstavlja cilj Heideggerjeve kritike. Po njem se v metafiziki skriva volja do moči, ki hoče gospodovati in razpolagati z bivajočim, katerega biti zanjo ni nič drugega kot dejstvo navzočnosti.

V metafizičnem bogu se zrcalijo predpostavke razumevanja biti, ki vlada v metafiziki. Še več, metafizični bog postane ideal in vzor tega razumevanja. Ker metafizika misli »biti«, izhajajoč iz bivajočega kot obstojne prezenze, in ne pozna ontološke diference med bivajočim in biti, se boga pojmuje kot bivajoče na najvišjo potenco, kot najvišje bivajoče. V tem Heidegger prepozna »ontoteološki ustroj metafizike«.⁵⁶ Bog kot *summum ens* (vrhovno bivajoče) uteleša absolutno bi-

56 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, n. d., str. 31.

vajočnost, ki je osvobojena vsakega odnosa do časa. Božja večnost je brezčasnost, ki pripada samo njemu, medtem ko se mora vsako drugo bivajoče boriti z uničujočo močjo časa. Takšen bog tudi ne pozna ničā, ki je njegovo diametralno nasprotje. Prav tako ne pozna (lastne) zgodovine, ker je povsem neodvisen od časa, četudi mu to ne preprečuje, da ne bi posegal v zgodovino sveta in osnoval – tako kot se to zgodi v krščanstvu – zgodovine odrešenja.

Brezčasnemu bistvu metafizičnega boga je tuja vsaka sprememba. Zato ne pozna nobene (pasivne) možnosti (lat. *potentia passiva*), ki še ne bi dosegla svoje izpolnitve v udejanjenosti. Bog je popolna dejanskost (aktualnost), popolni »dej« ali polnost biti v prezenci. Zato ga sholastika imenuje »čisti dej« (*actus purus*). Toda odsotnost pasivnih možnosti gre z roko v roki s polnostjo »aktivnih možnosti«, ki so sinonim za moč (lat. *potentia*). Ta aktivna potencia, ki pomeni najvišjo moč, se imenuje tudi omnipotenca ali vsemogočnost. Heidegger bi v tem prepoznal najvišjo stopnjo metafizične volje do moči. Z božjo vsemogočno voljo je povezana tudi njegova svoboda: bog je svoboden v smislu moči in gospodovanja.

Takšen bog je prvi vzrok (*causa prima*) in poslednja utemeljitev vsega bivajočega. Kot najvišje bivajoče povzroča vse drugo bivajoče, medtem ko sam ni povzročen oziroma obstaja kot *causa sui* (samovzrok). Razmerje med bogom in bivajočim se tolmači na način vzročnosti in tudi stvarjenje predstavlja specifično obliko vzročnosti. Vsako bivajoče je *ens creatum*, ustvarjeno bivajoče, ki ima svojega stvarnika, kreatorja. Ker je vzročnost povišana v temeljni ontološki princip, se

obstoj stvarnika lahko nedvoumno dokaže. Za Heideggerja ni največji problem tehnomorfna predstava stvarjenja, ki izhaja iz »poietičnega«, tako rekoč »obrtniškega« razumevanja proizvodnje in narejanja, temveč je poglavitna težava vzročnost kot taka. Razmerje med vzrokom in posledico je po Heideggerju »najobičajnejše, najbolj grobo in najbližje, kar uporabi človeško preračunavanje in izgubljenost med bivajočim.« (GA 65, 110).⁵⁷

Pri metafizičnem pojmovanju boga imamo torej opravka z »razbožanstvenjem« boga, kajti njegova določila ne izhajajo »iz božjosti tega boga, temveč iz bistva bivajočega kot takega« (GA 65, 438). Pot k drugačnemu, »božjemu« bogu po Heideggerju vodi le preko razmisleka o smislu oziroma »resnici« biti. Šele po tej poti – kot pravi Heidegger v znanem odlomku v *Pismu o humanizmu*⁵⁸ – nam morda uspe približati se bistvu (»sostvovanju«) svetega, kar je pogoj za odprtost do božjega (*das Göttliche*).

57 Heideggerjeva kritika tu ne zadeva zgolj sholastične metafizike, temveč judovsko-krščanskega Boga kot takega. »Judovsko-krščanski bog je pobožanstvenje ne zgolj določenega vzroka nekega učinkovanja, temveč pobožanstvenje povzročanja kot takšnega, pobožanstvenje temelja pojasnjujočega predstavljanja nasploh. V tem subtilnem pobožanstvenju ‚kavzalnosti‘ kot ‚kavzalnosti‘ se nahaja razlog za na videz večvredno duhovnost (*Geistigkeit*) krščanskega boga.« (GA 66, 240) Bogovi Hölderlina in klasičnega grštva se zdijo v tem oziru manj »razbožanstveni«.

58 »Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo (*Wesen*) svetega. Šele iz bistva svetega se more misliti bistvo boštva (*Gottheit*). Šele v luči bistva boštva lahko mislimo in izrekamo, kar naj bi imenovala beseda ‚bog‘.« (GA 9, 351)

2.2. Od razumevanja biti k resnici biti

Kritika metafizičnega razumevanja biti se pri zgodnjem Heideggerju začne že s fenomenološko analizo človekovega življenja oziroma človekovega »biti«. Kategorije, ki jih razvije metafizika, se izkažejo kot neprimerne za razumevanje in opisovanje načina, kako človek »je« (tj. kakšno je njegovo »biti«). Tako imamo že v *Biti in času* opravka s »prevrednotenjem metafizičnih vrednot«. Najprej se bivajočemu odvzame njegovo (metafizično) prvenstvo in se odpre globlje obzorje biti. Vprašanje o bivajočem človeku vodi h globljemu vprašanju o njegovem »biti«. Ker »biti« pri človeku ne moremo ločiti od (njegovega) razumevanja, je treba to posebno konstelacijo najprej fenomenološko artikulirati. »Tu-biti« kot odprtost biti (*Erschlossenheit des Seins*), zlasti na način razumevanja, postane nova izhodiščna točka, pri kateri se mora začeti vsako mišljenje o človeku (kot bivajočem), pa tudi o vsakem drugem bivajočem. Povedano drugače, »biti« človeka (biti tubiti) se v prvi vrsti dogaja kot razumevanje biti (*Seinsverständnis*), ki naknadno določa razumevanje vsakega bivajočega.

Biti (*Sein*) oziroma razumevanje biti (*Seinsverständnis*) ima značaj možnosti. Za razliko od dejanskosti, ki zaznamuje bitni način navzočnosti, se (človekova) eksistenca vrši kot »možno-biti« (*Möglichsein*) in s tem tesno povezano »moči-biti« (*Seinkönnen*). »Višje od dejanskosti stoji možnost« (SuZ, § 7, 38), pravi Heidegger, ko opisuje način biti tubiti (eksistence). Če možnost razumemo na eksistencialno ontološki način,

gre za povsem drugačno situacijo kot pri metafizičnem (aristotelskem) pojmovanju možnosti, ki je podrejena dejanskosti. Pri eksistencialni možnosti ni nič udejanjiti, ničesar, kar bi privedli v dejanskost, temveč jo je treba »razumeti *kot možnost*, jo izoblikovati *kot možnost* in jo v obnašanju do nje *zdržati kot možnost*« (SuZ, § 53, 261). Biti tubiti se vrši kot možno biti (tj. možnost), medtem ko nepristno in zapadlo razumevanje biti gradi na biti kot dejanskosti. Možnost pa pomeni svoboda. Svoboda, ki ni združljiva z navzočnostjo, postane pristno ali samolástno biti človeka.

Radikalno možnostni značaj človekovega biti »temelji« v najvišji možnosti tubiti, v možnosti njegove nemožnosti – tj. v smrti. Brez smrti, v kateri se zrcali človekova končnost, bi možnost (možno biti) izgubila svojo najglobljo resnobo in smisel. Smrt – in z njo povezani »nič«, ki je tuj biti kot navzočnosti – zdaj dobi »konstitutivno« vlogo in pozitivno vzpostavlja biti človeka. Smrt namreč omogoča svobodo in enkratnost (edinstvenost) tubiti.

S tem pa smo prispeli do jedra eksistencialnosti kot načina biti tubiti, ki je povsem drugačen od navzočnosti. Poslednje obzorje, v katerem se vzpostavlja smisel biti tubiti (ki je po Heideggerju »skrb«), se razodene kot časovnost (*Zeitlichkeit*). Neustreznost navzočnosti in njenih kategorij za upovedanje človekovega biti ima svoj najgloblji razlog v neodvisnosti od časa, v brezčasnosti, ki zaznamuje njeno razumevanje biti. Nasprotno pa Heidegger v svoji eksistencialni analitiki uvede čas v samo »srce« biti. Človekovo biti »je« (tj. se vrši kot) njegova časovnost. Če pri navzočnosti vlada negativni odnos do časa (čas kot minevanje), pa zdaj

dobi čas vlogo prvega »temelja«, ki na pozitiven način omogoča (vzpostavitvev) biti. Razsežnosti časa na pozitiven način tvorijo obzorje dogajanja biti. Čas postane (omogočujoče, utemeljujoče, torej transcendentalno) obzorje biti. Časovno dogajanje biti s seboj prinaša tudi novo vrednotenje zgodovine (zgodovinskosti), ki pri eksistencialni ontologiji dobi osrednje mesto.

S tem ko Heidegger v delu *Biti in čas* določila, ki zaznamujejo bit v tradicionalni ontologiji (metafiziki), postavi na glavo in nova določila izpelje iz analize biti tubiti, to ne ostane brez posledic za vprašanje o smislu *biti nasploh* (torej ne zgolj smislu biti tubiti, tj. človeškega »biti«), ki je resnični motiv njegovega miselnega iskanja. Znani Heideggerjev »obrat« (*Kehre*) ne pomeni preloma z dotedanjim iskanjem, temveč je radikalizacija tistih momentov, ki so to pot spremljali od samega začetka. Tudi sicer nemška beseda *Kehre* ne pomeni takšnega obrata, kjer bi se na poti »obrnili« in šli nazaj, temveč pomeni zavrtje iz običajne smeri, ker Heidegger spozna, da *prvotna* usmeritev sama zahteva povsem drugačno pot in hojo *naprej*. Heidegger napravi obrat, ker ostane zvest sebi. V metodičnem pristopu *Biti in časa* se namreč skrivajo momenti metafizičnega mišljenja, ki kličejo po preseganju. To velja zlasti za transcendentalno utemeljevanje. Radikalni premik k časovnosti, ki je najgloblji motiv Heideggerjeve misli od njenih najzgodnejših začetkov, namreč ni združljiv z brezčasno logiko transcendentalnosti. Tudi če vlogo transcendentalnega »temelja« dobi čas – kar tvori provizorični sklep *Biti in časa* –, to ni rešitev, temveč začetek novih težav, ki Heideggerja privedejo do tega, da delo *Biti in čas* ostane nedokončano. Čas kot doga-

janje, ki ga ni mogoče obvladati in ujeti v takšno ali drugačno prezenco, je v notranjem nasprotju z logiko utemeljevanja, kjer temelj asociira trdnost in obvladljivost. Kot je znano, Heidegger *Bit in čas* začne s spraševanjem o smislu biti nasploh, toda (transcendentalni) pogoj za razumevanje tega smisla je razlaga smisla biti človeka, ki tvori (transcendentalno) obzorje za vsako razumevanje biti – in s tem tudi za smisel biti nasploh. Na ta način tubiti (tj. človek) »utemeljuje« smisel biti nasploh. Heideggerjev obrat pomeni priznanje, da smisel biti (nasploh) ni nekaj, kar bi utemeljil človek (v svojem »tubiti«), temveč da je vsak smisel, ki se vzpostavi v človekovem razumevanju, tako ali drugače »dan« – da človek ni tvorec, temveč prejemnik takšnega ali drugačnega razumevanja (oziroma smisla) biti. Razumevanje ali smisel biti se človeku »dogodi«, je dar časa in neutemeljivega dogodja. Tubiti kot »razumevanje biti« se mora razumeti kot *genitivus subjectivus*: »biti« sámó (»bit sama«) je tisto, ki je nosilec ali »subjekt« razumevanja in nikoli njegov »objekt« (kot če bi »razumevanje biti« tolmačili v smislu *genitivus obiectivus*). Prejemanje, ki ga Heidegger poveže z nemško besedo *vernehmen* – to bi opisno lahko prevedli kot »slišoče umevanje« –, je osnova za *Vernunft*, um. Človekov um oziroma mišljenje po Heideggerjevi interpretaciji »odgovarja« na nagovor biti, ki je vedno pred njim, ki se ne pusti naknadno obvladati in dokončno onemogoči vsako logiko utemeljevanja. Ne razumevanje biti (kot izhodišče v *Biti in času*), temveč »resnica biti« (*Wahrheit des Seins*), ki se dogaja v neobvladljivi in neutemeljivi svobodi »razkrivanja« biti, postane novo izhodišče Heideggerjeve misli po obratu.

Eksistencialne »kategorije«, ki jih je Heidegger opisal v eksistencialni analitiki *Biti in časa* in jih postavil nasproti metafizičnih kategorijam, niso bile zgolj slepa ulica mišljenja, temveč jih lahko srečamo, sicer nekoliko preobrazene, na globlji ravni dogajanja biti.⁵⁹ Glagolniško razumljeno »bistvo(vanje)« (*Wesen* ali tudi *Wesung*) biti zdaj Heidegger vidi v »dogodju« (*Ereignis*; GA 65,8). Že ime evocira popolno nasprotje z metafizičnim »biti« kot prezenco. Dogodje izraža dogajajoči se značaj biti nasproti negibnosti prezenca. Zgodovina kot »godenje« biti se postavlja nasproti metafizični brezčasnosti. Čas se ne nahaja onkraj dogodja, temveč šele dogodje odpre »časovni prostor« (*Zeit-Raum*). Ta časovni prostor Heidegger imenuje tudi »mesto trenutka« (*Augenblicks-Stätte*; GA 65, 30) dogodja in ga je treba razumeti *kairološko* (in ne kronološko).⁶⁰ Dogodja ne moremo nikoli obvladati, ga izračunati ali ga podrediti neki nadčasni logiki – zato imamo opravka z radikalno brez-temeljnostjo, kar pomeni, da se dogodje dogodi brez razloga (temelja) in brez zakaj. Ta prepadnost neutemeljenosti nakazuje skrivnost svobode, ki pripada dogajanju in ki je ni mogoče misliti

59 Odlično analizo te tematike je opravila Ingeborg Schüssler, »Dasein und Sein bei Martin Heidegger. Zur Frage der Daseinsstrukturen nach der Kehre«, *Daseinsanalyse VI* (1989), str. 278–313.

60 Medtem ko pri Grkih *chronos* pomeni čas v kvantitativnem smislu časovnega (po)teka, trajanja in daljšega obdobja, pa *kairos* pomeni čas v kvalitativnem pomenu pravega oziroma ugodnega trenutka, da se nekaj dogodi ali – pri človeku – čas odločitve in pravega dejanja.

v antropoloških kategorijah. S to svobodo Heidegger povezuje tudi vladavino možnega (*das Mögliche*), ki ga razlaga z etimologijo »premoženja« (*Vermögen*) in »maranja« (*Mögen*, rad imeti; GA 9, 316), kjer dogodje prinaša izkustvo podarjenih možnosti. Namesto utemeljevanja in povzročanja gre pri mišljenju dogodja za »prepadnost« (breztemeljnost) v pozitivnem smislu, ki edina omogoča pristno mišljenje daru. Logika podarjanja, za katero v utemeljujočem mišljenju ni prostora, odzvanja v nemškem *es gibt* (»je«; dobesedno »se daje«). Ob tem ni treba posebej poudarjati, kako pomembno je vprašanje daru (ali »milosti«) v religioznem kontekstu.

2.3. *Tubiti in dogodje*

V skladu z metodološkim nastavkom *Biti in časa* zahteva *ontično* vprašanje o bogu predhodno pojasnitev *ontološkega* vprašanja o razumevanju biti. V *Biti in času* Heidegger vprašanja o bogu sploh ne obravnava, vendar lahko tudi v tem delu prepoznamo implicitno kritiko metafizičnega boga. Če razumevanje biti kot navzočnosti ne more ustrezno opisati niti človeškega »tubiti«, je še toliko manj primerno, da bi na njegovih predpostavkah mislili božje (biti). *Bit in čas* predlaga rešitev, da presežemo nesamolástno razumevanje biti in zasnujemo samolástno razumevanje, ki je tesno povezano z *odločnostjo* (*Entschlossenheit*) tubiti. Kar zadeva odnos do boga, bi se vprašanje zaostriilo v smeri takšnega razumevanja biti, ki bi bilo »sposobno« odprtosti do boga. Toda Heidegger se o tem ne izjasni

in občasno celo izjavi, da bog nima ničesar opraviti z »biti«. ⁶¹

Ta metodološki pristop se po »obratu« spremeni, ker je treba odnos med tubiti (človekom) in biti misliti na nov način. »Biti« ni več omejeno na obzorje razumevanja, ki ga zasnuje »tubiti«, temveč človek (tubiti) svoje razumevanje dojema kot dano in podarjeno. To pa je možno zato, ker je vsakokratna »odprtost« ali »jasnina« (*Lichtung*) biti obdana z »zaprtostjo«, s skritostjo, ki onemogoča, da bi jasnino (kot »ne-skritost«, kar v izvornem grškem smislu *alétheie* pomeni *resnico*) omejili na golo prezenco ali prisotnost. Ker biti ni nikoli samo tisto, kar se daje in razkriva, temveč tudi tisto, kar se odteguje in skriva, človek (resnice) biti ne more obvladati in z »biti« razpolagati. To vodi k novi drži človeka, ki »biti« izkuša kot dano in poslano. Pri vseh miselnih figurah poznega Heideggerja, ki dogodje (*Ereignis*) povezuje z »od-godjem« (*Enteignis*, tudi razlastitev), jasnino s skritostjo, podarjanje z odtegovanjem, gre za isti poskus, kako v na videz statične izraze vključiti čas, kako dosledno misliti »biti« kot dogajanje in zgodovinskost.

Čeprav dogajajoče se (zgodovinsko) »biti« ni podvrženo človekovi moči in oblasti, pa je po drugi strani odvisno od njega. Še naprej ostaja tako – kot že v *Biti*

61 Poznana je Heideggerjeva izjava: »Bog in bit ni identično« ter njegova nadaljnja pojasnila glede te tematike (GA 15, 436). Prim. Helmuth Vetter, »Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo. O vprašanju biti in Boga glede na Heideggrovo predavanje *Temeljni problemi fenomenologije*«, *Phainomena* 6 (1997), 21/22, str. 167–185.

in času –, da lahko »biti« samo v tubiti (človeku) pride v svoj »tu«, vendar se zdaj v tem »tu« ne izčrpa, ker ostaja hkrati odtegnjeno, skrito. V tem je po Heideggerju »presežek v sostvovanju biti« (Übermaß im Wesen des Seyns⁶²; GA 65, 249). Heidegger govori o »temeljitvi« (*Gründung*) biti v tubiti,⁶³ a ta je povsem drugačna od metafizičnega utemeljevanja. »Temeljitev – ne ustvarjanje – je dopustiti-biti-temelj s strani človeka« (GA 65, 31). Človek ni utemeljevalec v tem smislu, da sam nekaj ustvari, temveč je tisti, ki *dopusti*, da postane temelj za dogodje biti. Dopuščanje je možno šele, če iniciativa prihaja od drugod. Zato temeljitev izkuša kot nekaj, kar mu je poslano (*geschickt*), kar se mu usodi oziroma je njegova usoda (*Geschick*). Navidezni aktivnosti (če si dovolimo uporabiti metafizično kategorijo) predhaja pasivnost sprejemanja. »Ko snovalec zasnuje (*der Werfer entwirft*), ko miselno spregovori ,o dogodju', se izkaže, da bolj ko snuje (*je entwerfender er wird*),

62 Pozni Heidegger želi preseči tradicionalni pojem »biti« (*Sein*), ki se ga običajno povezuje z bivajočim (*Seiendes*), in dosledno vpeljati njegovo bitnozgodovinsko (*seinsgeschichtlich*) razumevanje. Zato ga piše s črko *ipsilon* »Seyn« in pravi: »To naj bi pokazalo, da se ,biti' tu ne misli več metafizično.« (GA 65, 436) Sam tej spremembi v pisavi ne bom iskal kakšnega ustreznika v slovenščini, ker je iz konteksta razvidno, za kakšno (novo) razumevanje biti gre.

63 Peti razdelek *Prispevkov* nosi naslov »Temeljitev« (GA 65, 291). K temeljitvi (»ustanovitvi«) spada tudi dejavnik odločitve, ki pa je ne smemo razumeti subjektivistično, temveč spada k specifični svobodi dogajanja biti (GA 65, 96).

bolj je on sam snovan in vržen v to snovanje (*um so geworfender schon der Geworfene ist*).« (GA 65, 239) To je »obrat v dogodju«, ki ga Heidegger vedno znova omenja: da se namreč človek v svojem snovanju izkuša kot prejemajoči, da ne zasnuje in se ne polasti dogodja, temveč da se dogodje »polasti« njega, da je človek *er-eignet durch das Seyn* (GA 65, 239), »dogodên« in »polasčên« od biti. Da bi ponazoril to novo držo človeka po obratu, Heidegger govori tudi o »sebe izročajočem razpolaganju« (*fügende Verfügung*; GA 65, 61). Gre za izročanje in vključevanje (*fügen, sich einfügen*) v dogajanje oziroma v zgodovinskost biti.

To novo držo, ki se povsem razlikuje od drže odločnosti (*Entschlossenheit*) v *Biti in času*, Heidegger imenuje »zadržanost« (*Verhaltenheit*⁶⁴). Ker ne gre za aktivno držo, govori o temeljnem razpoloženju (*Grundstimmung*). »Zadržanost je najmočnejša in obenem najnežnejša pripravljenost tubiti, da je prilasčeno, da je vrženo v to, da pristno stoji znotraj resnice.« (GA 65, 34) Zadržanost pomeni tudi, da se človek »drži nazaj«, da ne sili v ospredje in hoče uveljavljati sebe, kar ustreza novemu odnosu med tubiti in biti. V zadržanosti glede svoje volje do moči se tubiti lahko resnično odpre za dogodje biti, po drugi strani pa je tudi biti sámo »zadržano«, kajti njegova resnica (kot razkrivanje oziroma ne-skritost) je obdana s skritostjo in z odtegnjenostjo. Zato je zadržanost po Heideggerju

64 Zadržanost (*Verhaltenheit*) lahko razlagamo kot miselno figuro na poti, ki vodi k temeljni drži »sproščenosti« (*Gelassenheit*) v delih po *Prispevkih*. Prim. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959.

»temeljno razpoloženje temeljitve« (*die Grundstimmung der Gründung*; GA 65, 31), ki hoče preseči metafizično težnjo po utemeljevanju. Samo zadržanost lahko daje ustrezen odgovor na skrivanje, od-rekanje (*Ver-sagung*), na odlašanje (GA 65, 341) dogajajočega se biti in odpira pot povsem novemu načinu »temeljevanja« (*Gründen*) in mišljenja onkraj vseh utemeljitev. Zadržanost skupaj s tišino in molčečnostjo predstavlja tudi bistveno razpoloženje za vsak odnos do bogov: »Samo na zadržanost lahko naleti vladavina poslednjega boga; zadržanost tej vladavini in temu poslednjemu bogu ustvarja ,veliko tišino.« (GA 65, 34)

V tem kontekstu je treba omeniti še pojem »čuvajstva«, ki označuje razmerje človeka do biti. »Čuvaj biti« (*Wächter des Seins*) spominja na poznejšo figuro »pastirja biti« v *Pismu o humanizmu* (GA 9, 342). V čuječnosti čuvaja se skriva drža pričakovanja. Kot prejemajoče je človeško tubiti vedno tudi pričakujoče in zanimivo je, da pojem pričakovanja izgubi negativno konotacijo, kot jo ima v eksistencialni analitiki *Biti in časa* (SuZ, § 68, 337). Pravzaprav gre za stalno odprtost za dogodje, pri čemer se biti človeku daje brez temelja, razloga in vnaprejšnjega védenja. Ta pričakujoča čuječnost je ključnega pomena za možen prihod bogov; v resnici je edina odprtost »za mimohod poslednjega boga« (GA 65, 248).

2.4. Dogodje in bogovi

Razsežnosti božjega so odvisne od biti. Božje je treba misliti (*das Göttliche*) – da ostanemo v nedoločnosti,

kajti govor o bogu ali bogovih bi jih lahko razumel zgolj kot nekaj bivajočega –, izhajajoč iz biti kot dogodja. Upoštevanje ontološke diference igra pri Heideggerjevem vprašanju o bogu ključno vlogo. *Per negationem* se lahko distanciramo do tistih stališč, ki po Heideggerju pripadajo metafiziki in niso združljiva z mišljenjem »novega začetka«. Tako najprej ni možno govoriti o Bogu z veliko začetnico, ker to predpostavlja enega samega boga, ki je obenem temelj vsega bivajočega. Takšna predstava boga je značilna za judovsko-krščansko tradicijo in je v grškem metafizičnem mišljenju našla svojega naravnega zaveznika. Zato se Heidegger noče izreči glede števila bogov. Po eni strani je za njegov pristop to drugotnega pomena, po drugi pa odločitev glede števila bogov pripada dogodju samemu. Pred vprašanjem o številu bogov se namreč nahaja vprašanje o njihovem »biti«. »Vendar govor o ‚bogovih‘ tu ne pomeni trditve, ki je odločila v prid navzočnosti množstva nasproti enemu samemu, temveč pomeni napotilo o neodločenosti glede biti bogov, bodisi enega bodisi mnogih. Ta neodločenost v sebi dojame vprašljivost, ali bogovom sploh lahko pripisujemo nekaj takšnega kot biti, ne da bi pri tem porušili vsega božjega.« (GA 65, 437)

Ker metafizična tradicija prezre ontološko diferenco, postane bog kot vrhovno bivajoče obenem tudi temelj biti. Svojega (nepristnega) razumevanja biti, na podlagi katerega se oblikuje razumevanje boga, se metafizika sploh ne zaveda in ga naivno preskoči. Pri Heideggerjevem pristopu pa gre za obratno pot. Katero obzorje biti (ki ga po obratu Heidegger ne imenuje več »razumevanje«, temveč »resnica« biti) je lahko sploh

odprto za »nekaj« takšnega, kot je bog ali bogovi? In če mislimo biti kot dogodje: v kakšnem dogodju se lahko dogodi nekaj božjega? Celotna teža se prenese na raven dogodja (oziroma biti), božje (*das Göttliche*) pa postane – če si dovolimo provizoričen govor – zgolj ena od možnih »modifikacij« (načinov dogajanja) dogodja. Božje je pravzaprav na poseben način »potencirano« dogodje. Tu se nahaja odločilno mesto za razumevanje Heideggerjevega vprašanja o božjem.

Če bi Heidegger v *Biti in času* postavil vprašanje o bogu, bi metodologija njegove obravnave zahtevala eksistencialno »redukcijo«, tj. fenomenološko redukcijo na izvrševani smisel fenomena božjosti. Treba bi se bilo vprašati po tistem bitnem modusu tubiti, v katerem se vrši odnos do boga (biti-v-odnosu-do-boga, »biti-k-bogu«) in h kateremu neločljivo spada tudi (živeto, izvrševano) razumevanje boga. Po obratu se spremeni perspektiva in bog oziroma bogovi postanejo način (modaliteta) dogajanja biti. Bog »drugega začetka« se ne nahaja nad »biti« (*Seyn*), biti niti ni njegovo določilo (kot v primeru ontoteološkega *ipsum esse subsistens*), temveč je – da bi lahko *bil* on sam; za svoje »biti bog« – odvisen od biti.⁶⁵ »Bogovi ne potrebujejo biti kot svoje lastnine, da bi se v njem [tj. v tem ‚biti‘, op. B. K.] lahko postavili. ‚Bogovi‘ potrebujejo biti, da bi preko njega, ki jim sicer ne pripada, pripadali samim sebi. Biti (*Seyn*) je od bogov rabljeno (...) toda nikoli povzročeno in pogojeno.« (GA 65, 438)

65 Jean-Luc Marion v svojem znanem delu *Dieu sans l'être* (Paris: Fayard, 1982) postavi to odvisnost Boga od biti pod vprašaj in poskuša odpreti novo pot v smeri božje transcendence. Več o tem v petem poglavju.

Na tej točki mora Heidegger sprejeti jasno odločitev, da ne bi prišlo do napačnega pobožanstvenja dogodja. Bog oziroma bogovi se razlikujejo od dogodja (in s tem od biti). Heidegger tako odgovori tistim razlagalcem, ki bi radi v njegovem biti (*Seyn*) prepoznali judovsko-krščanskega boga. Bogovi dobijo posebno »mesto«. Niso niti bivajoči (v ontičnem smislu) niti niso ,biti' (*Seyn*). »Biti (*Seyn*) ni nikoli bivajočnejše (*seiender*) kot bivajoče, toda tudi ne nebivajočnejše (*unseiender*), kot so bogovi, ker ti sploh ,niso'. Biti (*Seyn*) je vmesnost sredi bivajočega in bogov ter je povsem in v vsakem oziru neprimerljivo, od slednjih ,rabljeno', prvemu odtegnjeno.« (GA 65, 244)

Tista sredina, ki združuje tubiti (človeka), bivajoče (svet) in bogove je ,biti' (*Seyn*). »Moramo ga [tj. ,biti', op. B. K.] dojeti kot izvor (*Ursprung*), ki bogove in ljudi šele od-loči (*ent-scheidet*) in do-godi (*er-eignet*)« (GA 65, 87). Človek dolguje svoje bistvo(vanje), svoje biti, dogodju, toda tudi bogovi »se dogodijo« (in zato potrebujejo ,biti' kot dogodje) na njim lasten način. Ta način (dogajanja), ki ga – čeprav to zveni paradoksalno – sploh ne bi smeli imenovati *bitni* način, Heidegger imenuje tudi »boženje« ali »bogovanje« (*Götterung, Göttern*; GA 65, 239 in 244). Ne velja pa obratno: biti (*Seyn*) ne potrebuje bogov. Heidegger razlikuje (vzajemno) medsebojno pripadanje biti (*Seyn*) in tubiti (človeka) od potrebovanja (*Bedürfen*) kot (enostranskega) razmerja bogov do biti (GA 65, 414). Epohalna resnica biti lahko »sostvuje« (*wesen*) tudi brez bogov in božjega. Bogovi lahko pobegnejo, kakor Heidegger skupaj s Hölderlinom ugotavlja za naš čas. Kljub temu pa predstavljajo bogovi – če si dovolimo takšno rabo

besed – bistveno »možnost« dogodja. Tako Heidegger zapiše: »V sostvovanju resnice biti, v dogodju in kot dogodje, se skriva poslednji bog.« (GA 65, 24) Če se bogovi dogodijo, so to bogovi za ljudi.⁶⁶ Tako se odpre resnica biti skupaj z razsežnostjo božjega, dogodi se »sostvovanje resnice biti v obliki (*Gestalt*) poslednjega boga« (GA 65, 96). V tem stavku postane jasno, zakaj lahko božje (»boženje« bogov) razlagamo kot modus dogodja.

Če se bogovi razlikujejo tako od biti (*Seyn*) kot od vsakega drugega bivajočega, se postavlja vprašanje, kako razumeti njihov »onkraj biti in bivajočega«. V tem kontekstu Heidegger uporabi dve miselni figuri. Prva je povezana z »odklonitvijo«, kar je sicer zelo pomanjkljiv prevod za pomensko pestrost nemške besede *Verweigerung*. Morda bi se lahko odločili za nekoliko grob prevod »potegnjenosti nazaj«. Odklonitev kot »potegniti se nazaj« je značilna za bitnozgodovinsko mišljenje, kajti k dogodju na bistveni način spada tudi »od-godje« (odtegnitev, odklonitev, zadržanost). Biti se ne izčrpa v naklanjanju prisotnosti, kajti razkrita resnica biti je obdana s skritostjo, ki še zdaleč ni prazen nič. Nasprotno, skritost in odteg sta pozitivna pogoja, da neskritost (razkritost, resnica) lahko dobi značaj daru. Logika podarjanja je prav v tem, da se darujoči »potegne nazaj« in se tako vzpostavi dar kot čista podarjenost brez razloga in utemeljitve.⁶⁷ Zato Heide-

66 »Dogodje izroči (übereignet) tega boga človeku, v tem ko človeka preda (zueignet, ga napravi primerne) temu bogu.« (GA 65, 26, tudi 280)

67 Glede problema in paradoksalne logike daru, ki je hkrati nujen in nemogoč, prim. Jacques Derrida, *Don-*

gger napiše, da je »odklonitev (*Verweigerung*, potegniti se nazaj) prva najvišja podaritev biti (*des Seyns*), njegovo začetno sostvovanje« (GA 65, 241). Bistveno pri dogodju je njegovo podarjujoče odtegotvanje; »nič« odklonitve je najvišja podaritev (GA 65, 246). Šele na ta način se biti (*Seyn*) lahko razume in izvršuje kot dar. Obenem pa je tisto, kar se odteguje, na intenzivnejši način »tu«, kot je to v primeru navzočnosti oziroma razumevanja biti kot prezence. Kar se je potegnilo nazaj (*das Verweigerte*), se skriva »kot presežek (*Übermaß*) v sostvovanju biti (*im Wesen des Seyns*)«.

Pri bogovih, ki se ne morejo nikoli pojaviti v biti (na način prisostvovanja), postane »potegnjenost nazaj« ali »odklanjanje« (*Verweigerung*) edini način, kako »so« (tj. način njihovega »biti«). Bogovi ne morejo biti niti bivajoči niti ne-bivajoči. »To ni niti pobeg, niti prihod, niti ni oboje, tako pobeg kot tudi prihod, temveč nekaj izvornega, polnost naklanjanja biti v odklonitvi (*die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung*)« (GA 65, 405). Da bi se lahko odprlo za takšne bogove, je potrebno drugačno mišljenje – mišljenje dogodja. To mišljenje ne hlepi po prezenci, temveč se vadi v zadržanosti. V tej zadržanosti se umanjkanje navzočnosti ne istoveti z ničem, temveč se razume kot najvišje podarjanje.

Pa vendar bogovi ne morejo ostati v čistem odtegotvanju, temveč morajo na takšen ali drugačen način vstopiti v resnico biti, čeprav pri tem ne smejo postati bivajoči. Druga miselna figura, s katero Heidegger opisuje dogoditev bogov in hkrati njihovo »od-goditev«,

ner le temps: 1. *La fausse monnaie*, Pariz: Galilée, 1991.

je *mimohod* (*Vorbeigang*). Z metaforo mimohoda meri na dogajanje, ki ga ni mogoče privedi v prezenco oziroma navzočnost, temveč ga je treba pustiti in vzdržati kot »hod« (*Gang*; GA 65, 413) ali »hojo«. V mimohodu bogov ali določnega boga dogodje »zatrepeta« (GA 65, 239) in naenkrat se vse (bivajoče) pojavi v novi luči (v smislu resnice biti). Obstojnost mimohoda in ohranjanje (*Verwahrung*) tega boga odseva v novem načinu, kako svet in ljudje *so*: »sostvovanje biti daje temeljitev (...) dejavnemu ohranjanju tega boga, ki v delu in žrtvi, v dejanju in mišljenju z božjostjo preveva (*durchgottet*) biti« (GA 65, 262). Heidegger iz samostalnika bog umetno skuje glagol, da bi opozoril na prvenstvo dogajanja oziroma dogodja – *durchgotten* pomeni »pre-božanstviti« (podobno kot »pobožanstvenje«), kajti dogajanje boga tako modificira dogodje, da je to »pre-božanstveno«, da se dogaja na način prežetosti z božjim.

S figuro mimohoda želi Heidegger tudi pokazati, kako pride do »temeljitve«, »ustanovitve« bogov. »Niti ne ustvarijo bogovi človeka niti človek ne iznajde bogov. Resnica biti od-loči o obojih, toda ne tako, da vlada nad njimi, temveč da se dogaja med njimi in s tem sploh dogodi njihov vzajemni od-govor (*Ent-gegnung*)« (GA 66, 235).⁶⁸ V odprtosti tubiti (človeka) se lahko zgodi mimohod bogov, s čimer človek postane »ustanovitelj« – dovolimo si to izreči – neke nove reli-

68 Po *Prispevkih* je Heidegger napisal razpravo *Ozavedenje* (*Besinnung*; 1938/39), ki izšla kot 66. zvezek skupne izdaje in je tu zaradi tematske sorodnosti s *Prispevki* večkrat citirana.

gionosti.⁶⁹ Toda ali je pričakovati prihod bogov? Ali danes obstajajo »ustanovitelji« (*Gründer*)? Tem vprašanjem so namenjena Heideggerjeva premišljevanja o poslednjem bogu.

2.5. *Poslednji bog*

Govor o poslednjem bogu ne želi vnaprej določiti števila bogov, niti se ne nanaša na zadnjo zgodovinsko obliko določenega boga, temveč po Heideggerju izvira iz »bistvenega« (*wesentlich*, tudi »sostvujočega«) mišljenja. »Poslednje« tu pomeni najzačetnejše, kar spada k »bistvu« (sostvovanju) začetka in s tem določa tudi tisto, kar je najbolj »krajno« oziroma skrajno (*das Äußerste*). Poslednji bog ni konec, temveč »najzačetnejše (*das Anfänglichste*) od začetka dalje« (GA 65, 415). Heidegger išče miselni odgovor na vprašanje o »bistvu« (*Wesen*, sostvovanje) boga ali bogov, pri čemer bistva seveda ne smemo razumeti metafizično. Poslednji bog je skrajna (in v tem smislu: poslednja) možnost »božjega sostvovanja« (*des »Gottwesens«*; GA 65, 406). Za razliko od občosti metafizičnega bistva, tukajšnje »sostvovanje« ni nič splošnega, temveč najvišja enkratnost. Poslednji bog je po Heideggerju skriti začetek nove zgodovinske epohe po koncu metafizike.

Kako lahko Heidegger govori o poslednjem bogu, če pa smo rekli, da boga ni mogoče napovedati in še manj izračunati? Heidegger se opre na Hölderlina

69 Heidegger se znotraj bitnozgodovinskega mišljenja upira rabi besed »religija« ali »religioznost« (prim. GA 66, 242).

in skupaj z njim verjame, da spoznanje o pobegu bogov in zavest o sedanji stiski človeka zaradi zapadlosti bivajočemu že predstavljata neko prvo, »bistveno védenje«. Heidegger piše: »Kdor išče, je že našel! In izvorno iskanje je tisto prijetje že najdenega, namreč tistega, ki kot tak sebe skriva« (GA 65, 80). Skok⁷⁰ v mišljenje drugega začetka se zgodi hkrati z grozo in osuplostjo (*Entsetzen*) nad metafizično zapuščenostjo biti. Heidegger se poigra z etimologijo besede *Ent-setzen*, ki človeka »postavi ven (*ent-setzen*) iz bivajočega« (GA 66, 232 in 250) in ga prestavi v resnico biti. Šele skozi radikalno začudenje in osuplost (*Befremdung*) ob tistem, kar je najobičajnejše (*das Gängigste*) pri sedanji vladavini bivajočega (GA 65, 406), nas lahko spet nagovori resnica biti. Toda obrat ohranja tudi osuplost glede biti, kajti samo tako je mogoče ustrezno ceniti skrito »bistvo« tistega, kar se odteguje, kar se povleče nazaj. Takšna drža v odnosu do biti, ki smo jo imenovali zadržanost, je ključna tudi za odprtost v odnosu do poslednjega boga, ki ga v njegovem »manjkanju« (in skritosti) ne pozabimo, temveč ga v mišljenju (*Denken*) in spominjanju (*Andenken*) ohranjamo *kot manjkajočega*. Poslednji bog ne bo nikoli izgubil čudnosti (*Befremdung*), ki zbuja osuplost, ker prav ta tujost in drugačnost spadata k (skriti in nedojemljivi) breztemeljnosti ter prepadnosti (*Abgründigkeit*) dogodja.

70 V tem skoku obrata (skupaj z zahtevo po odločitvi in uposameznitvi) lahko prepoznamo marsikatero afinitetu do Kierkegaardovske vere. Tako je vsaj nekoliko razumljivo, zakaj Heidegger omenja Kierkegaarda v triadi skupaj s Hölderlinom in Nietzschejem (GA 65, 204).

Obrat prinaša prvenstvo skritosti nad »jasnino« zgodovinske resnice, v kateri se giblje tubiti (človek). To pomeni, da se mora človek zavedati, da sebe (in svoje razumevanje) dolguje prepadni skrivnosti. Molk glede neizrekljivega (skritega) postane skrivni temelj govornice in jezika. »Od tu izvira vsaka govornica tu-bititi in je zato v bistvu (*im Wesen*) molčanje.« (GA 65, 407) Skupaj z molkom oziroma s tišino, ki vznikne iz molka (GA 65, 34) lahko bolj razumemo zadržanost (*Verhaltenheit*). Tubiti postane čuvaj tišine, da bi se tako lahko dogodilo biti (*Seyn*). To še toliko bolj velja za bogove, ki so zaradi drugačnosti od biti še bolj odvisni od tišine. »Dogajanje« poslednjega boga, njegov mimohod, predpostavlja »ustanovitev čuvajstva te tišine« (*Gründung der Wächterschaft dieser Stille*; GA 65, 406) v tubiti (človeku) in tudi njegovo dogajanje se vrši v tišini.

Poleg »mimohoda« uporablja Heidegger tudi figuro »znamenja«, kar je spet zgolj pogojno ustrezen prevod za besedo *Wink* oziroma v množini *Winke*, ki jo Heidegger prevzame od Hölderlina. Beseda pomeni »namig«, rahlo »napotilo«, kakor da bi nam kdo »pomahal« (*winken*), s tem prebudil našo pozornost in nas na kaj opozoril. »Znamenje« sicer pove že preveč, toda po drugi strani so znamenja, ki jih človek sreča, kakor »namigi«, ki nas usmerjajo in so podobna »sledem«. Pojem »sledi« (*Spur*) je sicer pomemben tudi za Heideggerja, še večjo težo pa dobi pri Levinasu in Derridaju (fr. *trace*). Takó znamenje (*Wink*) kot sled (*Spur*) poskušata izraziti paradoksalen način biti, ki ni niti prisotnost niti popolna odsotnost. V znamenju ali namigu je poslednji bog hkrati daleč in blizu. »Svoje sostvovanje (*Wesung*) ima v znamenju (*im Wink*).«

(GA 65, 409) Poslednji bog »je« na način določene pomenljivosti (ima pomen), ne da bi bil bivajoč. Takšno »dogajanje« boga v znamenjih in namigih spada k dogodju, ki v tem dogajanju doživi svojevrstno povišanje. Heidegger piše: »V takšnem sostvovanju znamenja (*Wesung des Winkes*) prihaja biti samo (*das Seyn selbst*) do svoje zrelosti (*Reife*). Zrelost je pripravljenost postati sad (*Frucht*) in podaritev (*Verschenkung*).« (GA 65, 409) Čeprav Heideggerjev poslednji bog potrebuje ,biti« (*Seyn*) in deli njegovo končnost, je tudi ,biti« kot dogodje v pomembni povezavi s poslednjim bogom: v besedi »zrelost« se skriva izpolnitev, ki je položena v začetek. To predstavlja osnovo za Heideggerjevo »eshatologijo« biti.

K tej eshatologiji bistveno spadata »prenovitev sveta in rešitev zemlje« (GA 65, 410). Medtem ko zemlja predstavlja »zaprtost« materialnosti, pa pomeni svet »najvišjo razjasnitev« (*Verklärung*, transfiguracija; GA 65, 410), saj gre za »razprtost«, za »osvetljenost« bivajočega (v smislu razumevanja) znotraj obzorja biti. Mimohod poslednjega boga s seboj prinaša preobrazbo sveta: znotrajsvetno bivajoče se razume iz vnaprej razprte resnice biti. Heidegger piše tudi o »reševanju (*Bergung*) resnice v bivajočem« (GA 65, 413), kar je tesno povezano z »ohranjanjem boga« (*Bewahrung des Gottes*). Prihod boga se v prvi vrsti kaže skozi preobrazbo, ki jo doživi bivajoče. Poenostavljeno bi lahko govorili tudi o vnovični »posvetitvi« (*Heiligung*) bivajočega (oziroma sveta), medtem ko je bivajoče znotraj metafizično-tehnične zapuščenosti biti prepuščeno »brez-božnemu in nečloveškemu računanju in upravljanju (*Betreiben*)« (GA 65, 413). Mimohod

poslednjega boga ustreza »ustalitvi« (*Beständigung*), »v kateri bivajoče, ki je pridobilo nazaj enostavnost svojega bistv(ovanj)a (kot delo, priprava, stvar, dejanje, pogled in beseda), vzdrži mimohod, ga na ta način ne ustavi, temveč dopusti, da ostaja v hodu« (GA 65, 413). Pri tem lahko razločno vidimo, da se poslednji bog nahaja v službi biti, da preko njega biti doživi zrelost, ki posledično preobrazi vsako bivajoče. To je dokaz več za našo tezo, da je Heideggerjev poslednji bog najvišji »modus« dogodja. Heidegger v tem smislu nadaljuje: »Tu se ne dogodi nobena od-rešitev (*Er-lösung*), tj. v temelju ponižanje (*Niederwerfung*) človeka, temveč umestitev (*Einsetzung*) izvornejšega bistv(ovanj)a (ute-meljitve tubiti) v biti sámó.« (GA 65, 413) Poslednji bog samo toliko »je«, kolikor svet in človek znotraj sveta resnično »sta«, kolikor bog »pre-božanstvi biti« (*das Seyn durchgottet*; GA 65, 262).

Kdo pa so tisti, ki so pripravljeni na mimohod poslednjega boga? Po Heideggerju so to »prihodnji (*die Zukünftigen*) poslednjega boga« (GA 65, 399). Čeprav označi Hölderlina za »najbolj prihodnjega pesnika« (*der zukünftigste Dichter*; GA 65, 401), nas Heideggerjev patos bolj kot na Hölderlina spominja na Nietzscheja in njegov elitizem.⁷¹ »Samo veliki in skriti posamezniki bodo mimohodu boga ustvarili tišino.« (GA 65, 414) Nahajamo se šele v pripravljalnem času, v

71 O Heideggerjevem razglabljanju o poslednjem bogu piše Greisch, da mu je »pokazal pot Nietzschejev nad-človek, ki pa ga Heidegger na novo bere in popravi v luči Hölderlina« (Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* (III), Pariz: Éditions du Cerf 2004, str. 688.)

»predzgodovini utemeljitve božjosti (*Gottschäftsgründung*) poslednjega boga« (GA 66, 242). Bitnozgodovinsko mišljenje pripravlja pot temu bogu, kajti poslednji bog potrebuje biti. Čeprav tega izrecno ne zapiše, se tudi Heidegger šteje med tiste, ki jih blagruje: namreč med tiste, ki so sposobni slišanja »v vedno začetniškem dvogovoru samotnih, kamor jim pošlje namige (*hineinwinkt*) poslednji bog in v katerem je priklican (*erwunken*) v svojem mimohodu« (GA 65, 416).⁷² Konstrukcija tega zapletenega stavka pokaže na svojevrstno »strukturo« dogodja, ki jo zaznamuje namerna dvoumnost. Ne obstaja nikakršna vzročnost, kjer bi bilo nekaj predhodnega (bivajočega) vzrok za dogoditev. Ni najprej (bivajoči) bog, ki povzroči namig ali znamenje, temveč se bog »povzroči« v tem namigu (*Wink*). Slovenska trpna stavčna konstrukcija je morda še najbližje temu »breztemeljnemu« dogodju. Bog »se dogodi«. Brez kakšnega bivajočega boga, ki bi »povzročil« svoje razodetje. Ko Heidegger piše o paradoksalnem dvogovoru samotnih, pokaže odpor do dialoške razsežnosti, ki zahteva medosebni odnos, ki po njegovem ostaja na ontični ravni in ne doseže ontološke izvornosti. V tem govoru samotnega »nastane« ali »se dogodi« namig in hkrati – torej ne kot posledica – je ta namig že tisti, ki je sposoben priklicati (*erwinken*) boga. Dogoditev namiga je *hkrati* mimohod boga. Ko »odgovorja« bogu, samotni mislec zazna njegov »nagovor«. Ne gre torej za običajni prej in potem, za vzrok in posledico. Zato

72 V izvorniku: »[E]in Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hineinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird«.

ostaja temeljna dvoumnost, ki zaznamuje celotno mišljenje biti. Odgovoriti na klic (*Zuspruch*) biti pomeni ustvarjati in temeljiti – in seveda bi lahko to napisali tudi obratno. Če bi grobo poenostavili, bi lahko rekli, da boga ustvari človek, toda ta dogodek stvaritve lahko enako razlagamo kot »inspiracijo«, ki prihaja onkraj človeka kot dar dogodja. Dogodje »ustvarja« tako človeka kot boga. Načelna nedoločljivost, kaj je »vzrok« in kaj »posledica«, ustreza paradoksalni situaciji Heideggerjevega »samotnega dvogovora«.

2.6. Proti krščanskemu Bogu

Poslednji bog – kakor napiše Heidegger v motu razdelka z istim naslovom v *Prispevkih* – je »povsem drugi nasproti bivšim [bogovom, op. B. K.], zlasti krščanskemu« (GA 65, 403). Judovsko-krščanski bog je po Heideggerju tipični predstavnik metafizičnega mišljenja. Še več: kot da bi v ozadju slišali Nietzscheja, Heidegger v isti sapi omenja krščanstvo in platonizem: bog platonsko krščanske zgodovine je »kot nepogojejni in neskončni (*das Unbedingte und Unendliche*) temelj biti (bivajočnosti) in vzrok bivajočega« (GA 66, 242). V judovsko-krščanskem Bogu kot stvarniku se po Heideggerju skriva pobožanstvenje vzroka in kavalnosti, ki predstavlja osnovo za idejo stvarjenja. Ta ideja temelji na problematičnem razumevanju biti, pri katerem vso težo dobi bivajoče, ki posledično zahteva utemeljitev v najvišjem bivajočem kot vzroku celote. V tej zapuščenosti biti se dogaja dvoje: najprej pride do »postvarjene (*dinghafte*) predstave boga« (GA 66,

236) v smislu vrhovnega bivajočega (lat. *summum ens*), nadalje pa takšna predstava boga vpliva na »razbožanstvenje [*Entgötterung*] bivajočega« (GA 65, 91), ki je ponižan na stvarjenino, na ustvarjeno bivajoče (*ens creatum*) brez kakršnekoli svetosti. Heidegger povzame celotno krščansko teologijo z dvema temeljnima idejama: »*ens creatum* in *analogia entis*« (GA 66, 273). Povsem drugače je pri poslednjem bogu, ki ne pozna stvarjenja: »[...] nikoli več ne pride k človeku neki bog in mu postavi svet iz popredmetenosti bivajočega« (GA 66, 250).

Če je Heidegger v zgodnjih freiburških predavanjih kritiziral vpliv grške metafizike na krščansko dogmatiko, pa je zdaj njegova kritika usmerjena v krščanstvo kot tako. Do njega zavzame povsem odklonilno stališče in ga razume kot oviro za razsežnost božjega. Zaradi »pokristjanjenja boga« (GA 65, 24) so postali bogovi nemogoči in ta napačna, metafizična podoba boga je obenem razlog, »zakaj se že tisočletja ni pojavil noben bog« (GA 66, 255). Krščanstvo je tesno povezano z zapuščenostjo biti in je soodgovorno za to, da se te zapuščenosti sploh ne prepozna in občuti. Tudi če ta bog danes izgublja veljavo in če se govori o umiranju krščanstva, Heidegger verjame, da bo še naprej živele v svojih »posvetnih naslednikih« (*die verweltlichen Nachfahren*; GA 65, 115) in »protikrščanskih posnemovalcih« (GA 66, 237). Podobno kot Heidegger verjame, da tudi metafizika živi naprej v tehničnem razumevanju sveta, čeprav je v filozofiji izgubila svoj vpliv. Krščanski bog spada v zahodno zgodovino »prvega začetka«; »drugi začetek« (*der andere Anfang*), ki ga začenja bitnozgodovinsko mišljenje, pa bo tega boga

dokončno presegel.

V prvem poglavju smo prikazali razvoj Heideggerjevega odnosa do krščanstva. Heidegger je metafiziko kot teoretski odnos, ki privilegira bivajoče v smislu stalnosti in obstojnosti, kritiziral prav z vidika povsem drugačne izkušnje in interpretacije življenja, ki se dogaja v bibličnem kontekstu. Središčna vloga časa in zgodovine, ki postane osnova za Heideggerjevo novo »metodologijo«, ni nekaj, česar bi se Heidegger lahko naučil od Grkov ali kar bi našel pri predsokratikih. Očitno je naposled krščanstvo samo – torej ne zgolj njegova nepristna interpretacija skozi prizmo metafizične dogmatike – postalo »žrtev« miselne poti, ki jo je sicer pomagalo osnovati. Zato je Löwithova ugotovitev, ki smo jo že citirali, tako primerna: Heideggerjeva misel se prav toliko hrani iz krščanstva, kolikor mu izmika tla pod nogami.⁷³ Toda bližina biblični paradigmi je razlog, zakaj v bitnozgodovinskem mišljenju lahko prepoznamo specifično »eshatologijo«. Ne nazadnje ima celo beseda »poslednji bog« eshatološko

73 Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, n. d., str. 93. Ob tem sicer ne gre prezreti, da obstajajo poskusi, da bi med Heideggerjevim poslednjim bogom in razumevanjem Boga v krščanstvu vzpostavili konstruktiven dialog. Splošen pregled ponuja zbornik: Norbert Fischer, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ur.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg: Meiner 2007. Posebej velja omeniti članek, ki je preveden v slovenščino: Augustinus Karl Wucherer Huldenfeld, »Heideggrov poslednji bog nasproti krščanskemu Bogu«, *Phainomena* 1 (1992), str. 80–110.

konotacijo (gr. *éschatos*, poslednji, zadnji). Ker se Heidegger te bližine zaveda, se toliko bolj trudi, da bi se distanciral do krščanske eshatologije. Ta naj bi bila usmerjena in »uglašena na vztrajanje do ‚končnega časa‘ (*Ausharren einer ‚Endzeit‘*), ki pa ima za predpostavko že popolno pozabo biti« (GA 66, 245). Nasprotno pa dogodje oziroma »ura biti (*Stunde des Seyns*) ni predmet verujočega pričakovanja« (GA 66, 245). Heidegger poudarja ontološko diferenco: ne pričakuje se nobeno bivajoče (ali stanje), temveč se dogodi »biti« samo, in sicer na način temeljitve v tubiti. Pa vendar tega dogodka ne moremo proizvesti po lastni odločitvi in volji, zato je tudi v Heideggerjevem primeru potrebna drža pričakovanja. Dogodje se dogodi kot usoda, kot poslanost (*Geschick*). Toda kako se do tega dogodja obnašati drugače kot na način pričakovanja, ki vključuje verjetje, da se bo zgodilo? Heidegger se lahko trudi, da bi z etimološko razlago nemške besede *Notwendigkeit* (nujnost), ki jo uporablja za označitev *nujnosti* prihoda ali dogodja biti (ta ima sicer vse značilnosti »paruzije«), pokazal na drugačnost pričakovanja v bitnozgodovinskem mišljenju (nemška beseda *Not* kot stiska, *wenden* kot obrniti; torej nujnost, *Notwendigkeit*, kot tisto, kar spremeni, obrača našo stisko). Kakorkoli nas stiska v zapuščenosti biti usmerja v pričakovanje dogodja, to pričakovanje ne more brez vere. Gre za vero oziroma verjetje v prihod (v smislu prihodnosti), obenem pa tudi za vero, da se pri temeljitvi (resnice biti), ki se vrši v tubiti, dejansko dogaja poslanost ali usoda biti (*Seinsgeschick*). Heideggerju je jasno, da je njegovo mišljenje povezano z verovanjem, zato si toliko bolj prizadeva, da bi slednjemu našel pri-

merno razlago – in potrebno distanco do krščanstva. Tako po eni strani trdi, da je »bistveno védenje [*das wesentliche Wissen*, kar bi tu pomenilo nahajati se v bistvovanju (*Wesen*) resnice, op. B. K.] izvirnejše kot vsako verovanje (*Glauben*)«, po drugi pa pozna tudi »izvorno verovanje« (*ein ursprüngliches Glauben*), ki ga razume kot »vztrajanje v skrajni odločitvi« (*Aus-harren in der äußerten Entscheidung*; GA 65, 369). Heideggerjevo priseganje na popolno drugačnost od krščanske eshatologije zato ni ravno prepričljivo.

Odločilna razlika med Heideggerjevim poslednjim bogom in judovsko-krščanskim Bogom zadeva osebno razsežnost. Pri Heideggerju spada pojem osebe na ontično raven, ker predpostavlja nekaj (nekoga) bivajočega in povsem spregleda ontološko raven. Logični primat bivajočega onemogoča vpogled v ontološko diferenco. Če boga razumemo kot bivajoče(ga), ga s tem »raz-božanstvimo«. Podobno kot Heidegger v eksistencialni analitiki zahteva preseganje pojma subjekta – ki pripada ontični ravni – in zato uvede ontološki pojem tubiti, je treba preseči tudi »bivajočega« boga. Prehod k razsežnosti biti v primeru boga pomeni, da v ospredje stopi »boženje« (*Göttern*) oziroma dogajanje bogov ali nekega boga. Še več, božansko sploh ne more postati nekaj bivajočega, zato pa tudi ne more biti partner v dialogu oziroma odnosu s človekom, od koder izvira tradicionalno razumevanje osebe (ta ima svoj izvor prav v biblični teologiji). Tu zadenemo ob same temelje Heideggerjevega mišljenja, ki pred vprašanjem o bogu zahteva vnaprejšnje vprašanje o razumevanju človeka. Ali je človek zgolj izvrševanje (lastnega) tubiti, kjer se njegova »identiteta« oblikuje skozi izbiro same-

ga sebe (tj. pristnega oziroma samolástnega biti), ali pa bi morali človeka že od samega začetka razumeti in razlagati skozi njegov odnos do sočloveka? Ali je odnos do sočloveka nekaj naknadnega in ostaja vpet v obzorje izvrševanja *lastnega* biti? Ali tudi v tem primeru velja fenomenološka redukcija, ki drugega (človeka) zvede na odnos, ki ga do njega vršim jaz sam in ki zato predstavlja »modaliteto« *mojega* biti? Ali vsak odnos do drugega (pa tudi do sebe) predpostavlja posredniško vlogo biti? Kaj pa če vsak poskus, da bi drugega kot bivajočega (ontična raven) podvrgli fenomenološki redukciji na način izvrševanja biti (ontološka raven), že zgreši tega drugega, ker mu odvzame njegovo izvorno presežnost? Verjetno je bil Levinas tisti, ki je najgloblje dojel implikacije Heideggerjevega ontološkega pristopa – ta v bitnozgodovinskem mišljenju ni ovržen, temveč potenciran – in je v njem videl globoko nevarnost »razosebljenja« človeka. Za Heideggerja je oseba metafizični pojem – kakor tudi pojem humanizma, ki je z njo tesno povezan –, ki ne dosega resničnega dostojanstva človeka in ga je zato treba preseči. Vendar obstaja nevarnost, da poskus dviga nad metafizično pojmovanje prinese padec, ki je mnogo globlji, kot je bilo izvorno stanje, in prav to razloži Levinasovo kljubovanje, ki zahteva vrnitev »od biti k bivajočemu«. ⁷⁴

Prav to se zgodi tudi v primeru boga. Heidegger hoče povsem drugačnega boga oziroma bogove, hoče

74 Tako lahko prevedemo eno od najzgodnejših Levinasovih del *De l'existence à l'existant* (1947), v katerem izrazi nujno, da se preseže Heideggerjev ontološki pristop. Več o Levinasovi kritiki Heideggerja v četrtem poglavju.

drugačen način religioznosti, kot se je pod vplivom biblične tradicije uveljavil v zahodnem mišljenju. Zaveda se, da se grški bogovi ne morejo ponoviti, čeprav po njih čuti prikrito nostalgijo (v smislu celovitega grškega načina biti, ki vključuje tudi njemu lastno religioznost). Toda ob tem se morda premalo zaveda nasilnosti svojega mišljenja. Podobno kot Heidegger v eksistencialni analitiki povsem izključi vsako vprašanje o biti »onkraj« smrti – tega ne dovoljuje fenomenološko ontološka redukcija – in smrt razume kot absolutno mejo (tu)biti, izključi tudi vsako možnost božje transcendence, ki bi bila paradoksalno »bivajoča« zunaj obzorja (na človeka vezanega) ,biti'. Čeprav je Heidegger začel z upravičenim in potrebnim vprašanjem o obzorju (razumevanja) biti, ki pogojuje naše razumevanje boga, je v zadnji konsekvenci preprečil možnost boga kot presežno in osebno bivajočega, ki tvori osnovo judovsko-krščanskega izročila. Očitno pušča odprto možnost za raznolike bogove, bibličnemu Bogu pa odreka pravico »božjosti«. Ali se v tem ne skriva nadutost, ki je ne morejo potišati slogovne figure odprtosti, zadržanosti in skromnosti v njegovem pisanju? Upravičena kritika nepremišljenih postavk metafizike ne more iti tako daleč, da jo nadomestijo novi pogoje in omejitve, ki jih njegovo pozno mišljenje postavlja božjemu (da bi sploh lahko bilo božje). Kaj pa če Heidegger v resnici sploh ni odprt za »povsem drugačnega boga«, ker to drugačnost še kako natančno določi? Ali ni poslednji, povsem drugačni bog zgolj intenziviranje ali celo »pobožanstvenje« nam znanega in lastnega »(tu)biti«? Zato ne čudi, da kritika Heideggerjevega pristopa k vprašanju boga ni mogla umanjhati.

Poleg Levinasa je bil zlasti Jean-Luc Marion tisti, ki je pokazal na meje tega pristopa in zagovarjal resnično »drugačnost« boga: boga, ki ni podvržen biti, ki je »brez biti« ter je obenem Bog bibličnega razodetja. Toda poleg kritik je Heidegger zbudil tudi občudovanje in prav misel Giannija Vattimo mu dolguje svoje temeljne predpostavke. Čeprav Vattimo v marsičem sledi Heideggerju, do krščanstva zavzame drugačno stališče kot on. Še več, Vattimo razkrinka globoko povezanost med Heideggerjevo mislijo in krščanstvom ter jo uporabi za lastno interpretacijo zahodne zgodovine in sodobnega časa.

Branko Klun
ONKRAJ BITI
Biblični odmevi v postmoderni misli

Tretje poglavje

Vattimova kritika metafizike in šibko krščanstvo

Ali lahko Nietzsche, ki oznanja smrt Boga, in Heidegger, ki čaka na prihod novih bogov, pomagata na poti k vnovičnemu odkritju krščanske vere? Prav to namreč zatrjuje Vattimo, ki naj bi mu prek Nietzscheja in Heideggerja uspelo na novo ovrednotiti krščanstvo in prepoznati globoko vez med njim in zgodovino zahodne misli. Vattimo ponudi drzno, toda hkrati tehtno razmišljanje o sodobnem zgodovinskem trenutku, ki ga po njegovem zaznamuje dvojna »slabitev« (ali »šibitev«): tako slabitev nekoč močnega krščanstva kot tudi slabitev močne, metafizično utemeljene filozofske resnice. Toda za razliko od nostalgije, ki v naraščajoči sekularizaciji pri religiji in v izgubi enovite racionalnosti pri filozofiji vidi znamenja napredujočega propada, Vattimo te procese tolmači pozitivno in verjame, da nikakor niso v nasprotju s krščanstvom. Še več, sodobni razkroj močnega metafizičnega mišljenja in pluralizem filozofskih razlag, ki sta v filozofiji v ospredje postavila hermenevtiko, sta po Vattimu »rezultat delovanja krščanskega oznanila v zgodovini zahodne civilizacije; sta sekularizirani interpretaciji tega oznanila v pozitivno konstruktivnem smislu besede«.75 Teza

75 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, str. 70. Naslov bi se v prevodu glasil: *Po krščanski dobi* (»krš-

je provokativna tako za filozofijo kot za teologijo. Od obeh zahteva, da premislita svoj medsebojni odnos, še posebej pa izziva filozofijo, za katero je po Vattimu minila »nujnost‘ filozofskega ateizma« (DC 9).

3.1. Hermenevtika proti metafiziki

Da bi lahko razumeli Vattimovo interpretacijo krščanstva, je treba predstaviti njegovo filozofsko ozadje. Kot učenec Pareysona in Gadamerja se je Vattimo zgodaj seznanil s filozofsko hermenevtiko,⁷⁶ ki pa jo je – kakor je s hermenevtičnega stališča lahko samo zaželeno – usvojil in interpretiral na svoj lastni način. Pri tem sta igrala odločilno vlogo Nietzsche in Heidegger. Od Heideggerja dalje hermenevtika ni več zgolj pomožna disciplina, ki se razvije pri ukvarjanju s teksti in vprašanju njihove resnice. Hermenevtika se je izvorno rodila znotraj teologije, po Luthrovi zaostritvi glede *sola scriptura* pa je doživela razmah in se v novem veku razširila tudi na druge discipline, zlasti na pravo. Toda pri Heideggerju se zgodi ključen premik, ker hermenevtika postane logika »biti«. Vedno ko je govor o »biti«, je pri delu razumevanje – in s tem določena

čanstvo« v smislu kulturnozgodovinskega pojava, op. B. K.). *Za nereligiozno krščanstvo*. Pri nadaljnjem navajanju v tem poglavju okrajšano kot DC.

76 Za pregled Vattimovega filozofskega opusa in njegovih prevodov v slovenščino prim. Jan Bednarik, *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*, Ljubljana: Nova revija, 2003. V sicer izčrpnih knjigi je Vattimovega dialogu s krščanstvom posvečeno manj pozornosti.

interpretacija – (tega) »biti«. »Biti« je neločljivo povezano s (hermenevtično) razlago oziroma z razumevanjem, obenem pa se tudi vsako razumevanje nanaša na nekaj, kar je, in s tem ubeseduje določen način biti. Zato lahko govorimo o ontologizaciji hermenevtike ali o hermenevtičnosti ontologije. Medtem ko je klasična ontologija vztrajala pri biti kot stabilnosti (z ustrezno trdno in »močno« resnico), hermenevtika v ospredje postavi moment možnosti in svobode ter tako resnico »ošibi« v eno izmed možnih interpretacij. Za Heideggerja hermenevtično razlaganje ni naknadna dejavnost človeka, temveč se človeško »biti« (tj. tubiti) vrši kot »hermenevtično« dogajanje, kot »hermenevtika fakticitete«. Človekovo »biti« se dogaja kot svobodno snovanje razumevanja (biti) znotraj tistih možnosti, v katerih se faktično nahaja. Človek je hermenevtika sebe samega. Pozni Heidegger sicer zmanjša aktivno vlogo človeka pri zasnavljanju razumevanja (svojega in vsakršnega) »biti« in poudarja pomen dogodja (*Ereignis*), ki napravi, da se določeno razumevanje »zgodí« in ki ga človek doživlja kot poslanost ter usodo (*Geschick*). Toda to ne zmanjša pomena hermenevtike, ki se iz tubiti (človeka) zgolj prenese na dogajanje »biti«. Dogodje biti pomeni vzpostavitev določenega zgodovinsko pogojenega razumevanja, ki velja kot »resnica«, toda ta resnica nima nikakršnega nadčasnega, nespremenljivega ali metafizično »trdnega« statusa.

Čeprav Vattimo velikokrat poenostavi Heideggerjevo misel in ji odvzame njeno kompleksnost, večinoma pravilno prepozna Heideggerjeve namene in jih prevaža v lastni filozofski pogled. Po Vattimu gre pri Heideggerjevem »mišljenju biti« za nov način mišljenja, ki se

postavlja nasproti metafiziki in njenemu razumevanju biti. Strinja se s Heideggerjem, da metafizika ni zgolj filozofska disciplina, temveč način samorazumevanja filozofije, ki obvladuje zgodovino zahodne misli. Značilno za metafizično epoho je vztrajanje pri razumevanju biti kot trdnosti, stabilnosti in navzočnosti. To razumevanje se je nereflektirano oblikovalo v človekovem ukvarjanju s stvarmi, kjer trdna navzočnost stvari postane interpretativni vzorec za to, kaj zares pomeni »biti«. Pri takšnem razumevanju biti je čas potisnjen v ozadje in dobi drugotni pomen. Ideal trdnosti spodbuja iskanje (trdnih) temeljev in s tem poklicanost mišljenja vidi v »utemeljevanju«. Heidegger željo po utemeljevanju neposredno poveže z »ontoteološkim« značajem metafizike. Treba je namreč doseči poslednji temelj celotne stvarnosti, celote biti, in ta temelj metafizika poenači z vrhovnim bivajočim, ki ga imenuje Bog. Vattimo sprejema tudi Heideggerjevo razlago, da se za metafizično vnemo po utemeljevanju skriva želja po obvladovanju in »volja do moči«. Pri delu je hotenje, da bi dosegli (pre)moč nad takšnim »biti«, kot ga doživljamo v neposrednosti našega bivanja: namreč nad krhkim, s smrtjo zaznamovanim in negotovim »biti«. Metafizika naj bi nam omogočila premagati to eksistencialno krhkost in prigradnost ter nam zagotovila trdnost brezčasnega smisla.

Vattimo Heideggerjevo kritiko še zaostri in metafizično razumevanje biti obtoži nasilnosti. Nasilje se skriva v tem, da metafizično »biti« ne dopušča svobode in v svoji domnevni »objektivnosti« zahteva popolno podreitev. Toda v resnici ni biti brez razumevanja, razumevanje pa se »usodi« (dogodi) kot zgodovinski do-

godek (it. *evento*), ki zase ne more zahtevati brezčasne in absolutne veljavnosti. Če sprejmemo to izhodišče, potem ni mogoče vztrajati pri zahtevi po absolutnosti, temveč je treba dopustiti hermenevitično pluralnost interpretacij. Metafizično mišljenje, ki verjame v absolutno utemeljitev in trdnost zadnjega fundamenta, je po svojem značaju »fundamentalistično«, celo totalitarno, kajti vztrajanje pri absolutni resnici je nasilno do vsake druge »resnice« oziroma interpretacije, ki bi jo utegnil imeti kak drug človek. Vattimova kritika metafizike je za razliko od Heideggerja tesno povezana z idejo družbene emancipacije, kar razloži tudi Vattimovo politično udejstvovanje.

Tako se vzpostavi jasno nasprotje med metafiziko, ki je fundamentalistična in vsaj potencialno nasilna, in hermenevitično, ki priznava pluralnost in svobodo interpretacij. Metafizika je sicer v zatonu, vendar se Vattimo strinja s Heideggerjem, da je njeno »preseganje« (*Überwindung*, ki je hkrati *Verwindung*)⁷⁷ težavno, ker je ni mogoče kar pustiti za sabo. Toda hermenevitična se je »dogodila« in prinesla prevrednotenje metafizičnih vrednot: namesto stabilne navzočnosti prevladuje razumevanje biti kot dogodka. Namesto metafizične brezčasnosti sta čas in zgodovinskost dobila novo veljavo. Končnost ni več manjvredna glede na metafizično neskončnost in nosi v sebi pozitiven pomen. Podobno je tudi z razumevanjem možnosti, ki ni manjvredna v odnosu do dejanskosti oziroma nujnosti, temveč se njihovo razmerje obrne. Preseganje

77 Gianni Vattimo, *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, Wien: Turia+Kant, 2003, str. 23 in 33.

utemeljujočega (»fundamentalističnega«) mišljenja v smeri »breztemeljnosti« dogodka, ki ga ne more obvladati nobena vzročnost, ne pomeni razkroja misli, temveč novo možnost, da se mišljenje odpre »zastonjskosti« in svobodi daru, ki po svojem bistvu ne more biti sad nujnosti, temveč je presenečenje, popolna novost, lahko bi celo rekli: čista »milost«. Metafizika, ki je načelo vzročnosti napravila za eno od svojih temeljnih izhodišč, se ne more nikoli ustrezno približati čudežu svobode in »zastonjskosti«. Njen način mišljenja – tako pravi Heidegger in za njim povzema Vattimo – danes živi na področju tehnike,⁷⁸ ki se kot »totalna organizacija« širi na vsa področja življenja in ki najnazornejše razodeva potencial nasilja v metafiziki.

»U-nič-evanje« metafizičnega razumevanja biti, ki ga Vattimo v navezavi na Nietzscheja označi kot nihilizem, tako dobi etično legitimnost in pozitivni pomen. Moč in oblast »močnega« mišljenja morata doživeti zlom in s tega vidika je razumljivo, zakaj Vattimo razlaga Nietzschejevo vest o smrti boga kot najvišje dejanje emancipacije. Nietzsche obračuna z moralnim bogom, ki tvori poslednjo utemeljitev in fundament metafizike, da bi pripravil pot novemu razumevanju in oblikovanju življenja, ki bo izraz ustvarjalne moči in njenega svobodnega zasnavljanja človeka in sveta. Podobno kot Heidegger tudi Vattimo pri Nietzscheju ceni »destrukcijo« metafizike, ki osvobaja življenje in ga odpira za nove možnosti. Toda Vattimo se ne strinja z Nietzsche-

78 Branko Klun, »Strah in tehnika«, v: Janez Juhant, Vojko Strahovnik, Bojan Žalec (ur.), *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012, str. 42.

jevo tezo glede volje do moči kot »principu« celotne stvarnosti. Nietzsche je za Vattima v prvi vrsti glasnik novega, hermenevtičnega mišljenja in njegov stavek »Ne obstajajo dejstva, temveč zgolj interpretacije«⁷⁹ je eden izmed največkrat citiranih v Vattimovem opusu.

Nihilistična destrukcija, ki doleti metafiziko, pri Vattimu dobi novo ime, namreč »slabitev« ali bolje »šibitev« (it. *indebolimento*). Za razliko od mogoč- ne metafizične misli, ki se opira na močen razum, »šibka misel« (*pensiero debole*) sprejema omejenost in zgodovinsko pogojenost vsakega razumevanja ter priznava interpretacijo kot edino obliko »resnice«. Če vzamemo človekovo končnost resno, potem človek ne more biti v posesti absolutne resnice. Hermenevtika čuti poklicanost, da kritizira tista stališča, ki utelešajo absolutne zahteve, in jih razkrinka kot nasilna. Pokazati želi, da je potrebno drugačno mišljenje, ki ne bo gradilo na (brezčasnem) utemeljevanju, temveč na (zgodovinskem) spominjanju, pri čemer Vattimu spet prihaja na pomoč Heidegger, ki »mišljenje« (*Denken*) tolmači kot »spominjanje« (*Andenken*). Človek se s svojim mišljenjem in razumevanjem nahaja znotraj zgodovinskega dogajanja, kjer nikoli ne začenja iz nič, temveč iz tistih možnosti (mišljenja), ki so mu bile zgo- dovinsko posredovane in »poslane«. Kot dedič izročene- nega je vpet v izročilo (tradicijo) in znotraj izročene- ga obzorja snuje nove možnosti za prihodnost. Nobene možnosti ni, da bi se človek odtrgal od živega izročila – ta za Vattima pomeni zgodovino interpretiranja –

79 »Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen«. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, zv. 12, München: DTV, 1999, str. 315.

in zavzel brezčasno, nezgodovinsko stališče, ki bi mu zagotavljalo uvid v absolutno resnico. Vedno imamo opravka z »omejeno« resnico, z interpretacijo, ki pa je ne gre razumeti negativno, saj je edino, kar imamo. »Absolutna resnica« je zgolj nevarna predstava, katere moč lahko kaj hitro izbruhne v nasilje. Mišljenje, ki se zave svoje zgodovinske umeščenosti, ki misli na svojo končnost in sprejema svojo »šibkost«, je sposobno razviti drugačno etiko. Po eni strani tistih danosti, ki so mu bile zgodovinsko poslance, ne doživlja kot omejitev, ki mišljenje zapirajo, temveč kot tisto, kar mišljenje sploh omogoča in kar ga mora navdajati s spoštovanjem in hvaležnostjo. Vattimo se zavzema za držo »spoštljive hvaležnosti«, za pieteto (lat. *pietas*, kjer ima nemški izraz za pobožnosti, *Andacht*, etimološko povezavo s spominjanjem in mišljenjem, *Andenken*), ki zaznamuje odnos do izročila, v katerega smo postavljeni. Po drugi strani pa nas zavest lastne interpretativne omejenosti odpira sočloveku, ki misli drugače, ki živi z drugačno interpretacijo (resnico) in je postavljen v drugačno izročilo, bodisi na družbeni ravni ali osebni.

Ker zgodovina predstavlja tisto obzorje, ki ga ni mogoče preseči, in ker je sedanji zgodovinski trenutek (njegovo razumevanje, njegova interpretacija stvarnosti) pogojen s preteklim (izročilom), se filozofija ne more odpovedati razmisleku o zgodovini oziroma »mora znova najti filozofijo zgodovine«. ⁸⁰ To pa zahteva tudi razmislek o krščanski dediščini, ki je na poseben način zaznamovala zgodovino zahodnega sveta. Pri Vattimu se tej zahtevi pridružuje konte-

80 Gianni Vattimo, *Abschied*, n. d., str. 75.

kst osebne zgodovine, pri kateri je krščanstvo pustilo močen pečat. Vattimo je leta 1996 izdal knjigo *Mislim, da verujem*,⁸¹ v kateri združi oboje. Po eni strani bralca preseneti z odkritostjo glede zgodbe in zgodovine lastne vernosti, po drugi pa razvije tezo, ki postane izhodišče za njegovo interpretacijo zahodne misli. V tej tezi Vattimo na izviren način poveže krščansko oznanilo z razumevanjem sodobne družbe, ki jo po njegovem najgloblje zaznamuje prav pojav hermenevtike.

3.2. Kenoza kot ključ za razumevanje krščanstva

Ali ni v etični težnji hermenevtike, ki se postavlja nasproti nasilju metafizike, mogoče prepoznati bližino osvobajajočemu krščanskemu oznanilu? Ali ni krščanstvo za razliko od toge metafizike bivanjska drama, pri kateri so v ospredju človeška prigradnost, končnost in zgodovinskost? Ali veličine krščanstva ne zaznamuje prav njegova paradoksalna logika »šibkosti«, kakor jo opisuje govor na gori in celotno Jezusovo oznanjevanje? Po Vattimu ni težko videti »globoke sorodnosti«

81 Gianni Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Milano: Garzanti, 1996. Slovenski prevod Tone Dolgan: *Mislim, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Ljubljana: KUD Logos, 2004, okrajšano kot MV. Stavak »Mislim, da verujem« (*credo di credere*) je Vattimo izrekel v naglici, ko je z javnega telefona odgovoril profesorju Bontadiniju, ki ga je nenadoma in naravnost vprašal, če v bistvu še veruje v Boga (MV 78). Vattimo pravi, da se mu je odtlej to zdela najboljša karakterizacija njegovega odnosa do krščanske oziroma katoliške vere. Sam stavak izraza »šibko« vero, ki ustreza kontekstu »šibke misli«.

(DC 26) med krščanskim sporočilom, ki nasprotuje moči in nasilju, in med hermenevtično destrukcijo absolutnih zahtev, ki jih prinaša metafizika. Še več, nastop hermenevtike je po njegovem »odrešujoči učinek krščanskega dogodka« (DC 68). Od tod presenetljiv sklep, da »hermenevtična ontologija ni nič drugega kot teorija krščanske modernosti« (DC 70).

Pri tej provokativni tezi se zdi, da hoče sodobnemu času, ki ga zaznamuje hermenevtična pluralnost, vsiliti krščansko interpretacijo, toda v resnici se pritisk interpretacije vrši v nasprotni smeri in zadeva razumevanje krščanstva. Za Vattima se bistvo krščanstva nahaja v emancipacijski gesti, ki jo razodeva sodobna hermenevtika: zavrnitev močnega mišljenja, ki se sklicuje na transcendentno (metafizično) utemeljitev, ki ni podvrženo zgodovinskosti in ne dopušča interpretativne svobode. Pravzor takšne zavrnitve, ki odpravlja transcenco, ni nič drugega kot učlovečenje Božjega Sina, tj. dogodek Kristusa. Z učlovečenjem se presežni Bog odpove svoji transcenci, ločenosti od sveta in vzvišenosti nad njim. Odpove se svoji presežni moči in, kot piše sveti Pavel, samega sebe »izprazni« (gr. *ekénosen*) ter postane podoben ljudem.⁸² V grškem

82 SSP: »Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubo-sumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu.« (Fil 2,6–8) Druga možnost prevoda bi se glasila: »Čeprav je bil enak Bogu, se ni oklepal svoje enakosti z Bogom, temveč je samega sebe izpraznil in postal kot suženj ter enak

pojmu »izpraznjenja« (*kénosis*) se po Vattimu nahaja paradigmatično dejanje »ošibitve« mogočnega Boga. Kenotična ošibitev Boga ima globok pozitivni pomen: gre za dejanje ljubezni in Božje solidarnosti z ljudmi, kar je Vattimu najgloblja resnica krščanstva. Ko se učlovečeni Bog odpove svoji transcendenci in sestopi v imanenco sveta (lat. *saeculum*), ko postane tako rekoč »posveten«, pa imamo opravka tudi s prvotnim dejanjem »sekularizacije«, ki pri Vattimu dobi pozitivni pomen.

Na tem mestu je treba omeniti vpliv francoskega misleca Renéja Girarda, ki je Vattima opozoril na notranjo vez med religijo in nasiljem (MV 38) ter na posebno vlogo krščanstva, ki je pretrgalo logiko naravnih religij. V naravni religiji se sveto konstituira kot posledica nasilja, ki se sprosti v nedolžni žrtvi grešnega kozla, nato pa ta žrtev, ki je družbi omogočila novo soglasje in mir, dobi attribute svetosti, moči in presežnosti. Krščanstvo preseže logiko nasilja, ker razgali nedolžnost žrtve in »sekularizira« navidezno vzvišenost in presežnost naravnega svetega. Vattimo gre še korak dalje od Girarda in sveto v naravni religiji poveže z bogom v metafiziki. Metafizični bog, kot ga pojmuje »naravna teologija«, nosi attribute vseomogočnosti, absolutnosti, večnosti in transcendence, kar po Vattimu razodeva nasilni značaj metafizičnega načina mišljenja. »Girardov nasilni bog je v tej perspektivi pravzaprav Bog metafizike, tisti, ki ga je metafizika imenovala tudi *ipsum esse subsistens* in ki v sebi na eminenten

ljudem. Njegovo življenje je bilo človeško; ponižal se je in bil pokoren do smrti, in sicer do smrti na križu.«

način povzema vse značilnosti objektivne biti« (MV 41). Smrt metafizičnega Boga, ki jo je oznanjal Nietzsche, je omogočila vnovično odkritje krščanskega Boga – tistega, ki se odpove svoji moči in absolutnosti ter samega sebe »sekularizira«. Tako razumljena sekularizacija predstavlja »sámo bistvo krščanstva« (MV 54) in jo moramo dojeti kot »notranji in ‚logični‘ razvoj judovsko-krščanskega razodetja« (DC 40) in ne kot »pojav, ki bi mu bil tuj ali sovražen« (DC 30).

V tej radikalni tezi je povzeto jedro Vattimove interpretacije krščanstva, obenem pa izdaja tudi njegovo razumevanje religije. Če se na religijo gleda kot na odnos do transcendentne stvarnosti, če bistvo religije vključuje presežnost svetega, potem imamo po Vattimu še vedno opravka z naravno religijo, ki v sebi nosi potencial nasilja in jo je treba podvreči »sekularizaciji«. S tem pa Vattimo iz religije prežene sveto, kajti težko je govoriti o svetem, če to ne vključuje ločenosti in presežnosti. Očitno kriteriju sekularizacije – v smislu, da se presežni bog odreče svoji presežnosti in se poistoveti z ljudmi – ustreza samo krščanstvo in zato je po Vattimu poklicano, da postane univerzalni glasnik sekularizacije, ki ostaja naloga za vse religije. Postmoderni Vattimo paradoksalno sprejema univerzalnost krščanskega sporočila in njegovo misijonsko poslanstvo, toda to poslanstvo je v tem, da se odpoveduje »naravnemu« razumevanju religije in zagovarja njeno »šibitev« oziroma sekularizacijo. Povedano provokativno: bolj ko želi biti krščanstvo zvesto sebi, bolj izgublja attribute religije in univerzalnejši postajajo njegovi (sekularni) sadovi.⁸³

83 Prim. Branko Klun, »Vom Universalismus zur Gast-

Ideja nenasilja, ki je najgloblji motiv šibke misli, povezuje sekularizacijo krščanstva z nihilizmom metafizike. Po Vattimu pri tem ne gre za vzporedna pojava, temveč za eno samo zgodovinsko dogajanje, ki se izraža pod dvema vidikoma. Šibitvi naravnega in nasilnega svetega ustreza šibitev obstojne metafizične biti. Vse večja izguba moči Cerkve kot institucije, ki uteleša »obstojno trdnost«, gre z roko v roki s hermenevtičnim razkrojem ene same – absolutne in metafizično utemeljene – racionalnosti. Še bi lahko naštevali podobnosti: hermenevtično razumevanje biti kot dogodka (interpretacije), ki sebe dojema kot vzročno nerazložljiva in neutemeljiva »poslanost« (»usojenost«), ustreza religioznemu pojmu milosti, ki se prosto »dogodi« in kot zastonsko delovanje Svetega Duha vodi k vedno novim »interpretacijam« krščanske resnice. Krščanski dogodek je v prvi vrsti »dogodek besede« in tudi s tega stališča je opazna bližina hermenevtiki. Zanj ne obstaja ničesar, kar bi se nahajalo onkraj jezika oziroma onkraj jezikovnega dogodka (interpretacije).

Na podlagi takšnih izhodišč postane razumljivo, zakaj Vattimo nasprotuje Cerkvi, ki želi krščanski nauk natančno določiti in spremeniti v trdne definicije. Vsaka resnica, ki jo postavimo za nekaj absolutnega in spremenimo v dogmo, nosi po njegovem pečat metafizičnega mišljenja in jo moramo podvreči »sekularizaciji«. Cerkev izgubi svojo zakramentalno

freundschaft. Zu Vattimos Deutung der christlichen Universalität«, v: Peter Hünermann, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), *Dialogue and virtue. Ways to overcome clashes of our civilizations*, Münster: Lit, 2007, str. 109–119.

utemeljitev, razlika med kleriki in laiki postane nepomembna in vse, kar ostane, je »svobodna skupnost vernih, ki v ljubezni poslušajo in svobodno razlagajo (...) smisel krščanskega oznanila« (DC 12). Avtoriteta cerkvenega učiteljstva se mora umakniti pred »svobodnim preverjanjem« Svetega pisma, čeprav Luthrovo načelo *sola scriptura* za Vattima predstavlja problem, kajti Luther se premalo zaveda zgodovinske razsežnosti in pomena izročila. Sveto pismo ni ubeseditiv absolutne in brezčasne resnice, temveč zgodovinski dogodek, ki kliče po vedno novem interpretiranju samega sebe in učinkuje le kot zgodovina interpretacije. Za Vattima je zgodovina interpretacije *hkrati* tudi zgodovina odrešenja. »Da bi dosegli odrešenje, je treba razumeti Božjo besedo v Svetem pismu in jo pravilno prenesti v naše razmere« (DC 65). Odrešenje je sekularizirano, saj zadeva tukaj in zdaj naše zgodovinske eksistence in se ne nanaša na nič onstranskega ali presežnega.

Ker Vattimo oznanilo odrešenja tolmači kot dogodek interpretacije, postane razumljivo, zakaj dobi tretja božja oseba, Sveti Duh, posebno in odlično vlogo. Sveti Duh je »v najodličnejšem smislu ‚hermenevtična‘ oseba trojice« (DC 65). Duh napravi besedilo živo in mrtva črka postane dogodek razumevanja (ki je *ipso facto* interpretacija). Ker Duh veje, kjer hoče, bi se morali odreči težnji, da pomen svetega besedila trdno določimo, po čemer stremi dobesedna ali avtoritar-na interpretacija Biblije. Tudi Kristus je interpretiral judovsko izročilo in »ošibil« marsikatero starozavezno razlago.⁸⁴ Svoboda interpretacije, ki nasprotuje

84 Vattimo v tej povezavi navaja Jezusove besede (Mt 5):

»materialnosti« črke, vodi k »poduhovljenju smisla bibličnih besedil« (DC 53). Poduhovljenje smisla (*spiritualizzazione del senso*) predstavlja hermenevtično dogajanje in ga lahko postavimo ob bok pojmom, kot sta šibitev in sekularizacija. Duhovna interpretacija ošibi in sekularizira domnevno absolutni in brezčasni smisel, na katerem gradita tako močna Cerkev kot tudi metafizična racionalnost.

Ker je krščanstvo po svojem bistvu zgodovinsko, kar pomeni, da obstaja le v živem dogajanju nikoli dokončanega interpretiranja krščanskega odrešenjskega sporočila, lahko razumemo, zakaj Vattimo tako ceni Joahima iz Fioreja, srednjeveškega meniha in pisca, ki je zasnoval svojevrstno razumevanje krščanstva in zgodovine. Slednjo razdeli v tri obdobja in jih poveže s tremi Božjimi osebami. Dobi Očeta ustreza Stara zaveza, dobi Sina ustreza Nova zaveza, toda razodetje se s Kristusom ne konča, saj mora za njim priti doba Svetega Duha. Opis te dobe, ki jo »prerokuje« Joahim iz Fioreja, govori o neposrednem stiku vsakega vernika z Bogom, duhovni preobrazbi institucionalne Cerkve in novi vladavini ljubezni, kar ima po Vattimu veliko vzporednic s pojavom hermenevtike v sodobnem zgodovinskem trenutku. Toda Vattimovo zbližanje krščanske odrešenjske zgodovine z zgodovino sveta oziroma na ideji sekularizacije utemeljeno poistovetenje »svete« in »profane« zgodovine (DC 52) je skrajno problematično. To je storil Hegel, vendar se je pri tem oprl na povsem drugačne metafizične predpostavke. Na izhodiščih hermenevtike, kateri želi pripadati Vattimo,

»Slišali ste (...), jaz pa vam pravim« (MV 53).

pa je težko zasnovati kakršnokoli smotrnost oziroma teleologijo zgodovine.

Ali svoboda pri razlaganju krščanskega oznanila nima nobenih omejitev? Ali ne potrebuje svoboda jasne meje, da se ne izrodi v samovoljno poljubnost ali v anarhijo? Vattimo se zaveda problema, da bi vpeljava kakršnegakoli kriterija, ki sam ne bi bil podvržen svobodni interpretaciji (s tem pa šibitvi in »sekularizaciji«), pomenila vrnitev k metafizičnemu utemeljevanju. Gre za klasično dilemo, ki jo srečamo v raznih variantah postmoderne misli. Ali ni pojem »šibitve« na koncu žrtev samega sebe? Ali se postmoderna odpoved absolutni resnici ne vrne kot bumerang, ki relativira in poruši lastno izhodišče, kar vodi k razpadu razumnega govora? Vattimo vidi rešitev v »kriteriju, ki nam ga daje krščanska tradicija, začeni s Sv. Avguštinom, in ki se glasi: *ama et fac quod vis*. Edina meja poduhovljenja svetopisemskega sporočila je ljubezen (*caritas*).« (DC 51) Toda za kakšen pomen ljubezni gre pri tem kriteriju, ki ga ni mogoče »ošibiti«? Ljubezni ne moremo vsebinsko določiti, zato jo lahko opredelimo zgolj formalno. V bistvu gre za priznanje drugega človeka in njegove (drugačne) interpretacije, kar predpostavlja ošibitev vsakršnih (še zlasti svojih) zahtev po absolutni resnici. Ljubezen je drugo ime za nenasilnost in kot taka omogoča komunikacijo, ki se vrši kot nikdar končan hermenevtični proces sporazumevanja (v vzajemnem poslušanju in sporočanju interpretacij) med udeleženci. Zato Vattimo ljubezen označi tudi kot »možnost, da komuniciramo s skupnostjo interpretov« (DC 72).

3.3. *Problem hermenevtične redukcije*

Vattimov poskus, da bi krščanstvo zožil na njegovo posvetno razsežnost in da bi obenem dogajanje v svetu (in posvetno zgodovino) razložil skozi optiko krščanstva, je zanimiv zato, ker se dogaja v sodobnem, postmodernem času. V moderni dobi, ki jo šolsko enačimo z novim vekom, so bili takšni poskusi stalnica filozofske misli, ker se je razkorak med sekularnim in religioznim mišljenjem občutil kot problem in je klical po posredovanju. Dovolj je omeniti velikana novoveške misli, Kanta in Hegla, ki sta si vsak na svoj način prizadevala doseči spravo med filozofskim mišljenjem in krščanskim razodetjem. Toda cena sprave je bila za krščanstvo visoka, ker je praviloma vsebovala njegovo nasilno redukcijo na določen sekularni princip. Pri tem je bila razsežnost transcendence v krščanski veri zvedena nazaj (»reducirana«) na imanenco (po)svetnega razumevanja.

Kant se sicer ne odreče transcendenci, vendar jo povsem sekularizira, ker jo poistoveti z razumom in jo veže na moralo. Moralna presežnost (transcendencija) človeka, ki pozna tudi na razumu utemeljeno *vero* v postulate praktičnega uma, postane interpretativni okvir za krščanstvo. Krščansko *vero* je treba postaviti v meje tega okvira »čiste religijske vere«. Pri svoji moralni redukciji krščanstva Kant razlaga Jezusa kot »ideal moralne popolnosti«,⁸⁵ kateremu bi moral v življenju slediti vsak kristjan. Cerkev je zožena na »združenje vseh pravičnih pod neposredno Božjo, toda

85 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, v: isti, *Werke in sechs Bänden*, zv. IV, Darmstadt: WBG, 1983, str. 712.

moralno vlado sveta«. ⁸⁶ Ta »nevidna Cerkev« moralno pravičnih, kot je imenuje Kant, je kriterij za vidno, tj. konkretno zgodovinsko Cerkev. Kolikor bolj prihaja do udejanjanja nevidne Cerkve, ki je v bistvu druga beseda za moralni red, toliko bližje je Božje kraljestvo. Kant krščanstvu ni pripravljen priznati nobene druge transcendence, ki bi bila povezana s presežno drugostjo in skrivnostjo, saj bi to po njegovem pomenilo nesprejemljiv »teološki empirizem«. S tem pa seveda zanika tudi možnost Božjega razodetja, kot ga razume krščanstvo in ki predstavlja njegov temelj.

Za razliko od Kanta želi Hegel v svoj ambiciozno zastavljeni sistem vseobsegajoče umnosti vključiti tudi zgodovinsko razsežnost, ki bistveno določa krščanstvo. Pri Heglovem dialektičnem mišljenju se sicer lahko vprašamo, ali ni njegova logika posledica krščanskega navdiha (po njegovem se šele skozi dogodek Kristusa lahko miselno dojame zgodovino sveta) in ali ne gre pri njem za »redukcijo« v nasprotni smeri – da hoče namreč svet in zgodovino razložiti znotraj krščanske perspektive. V vsakem primeru je nesporno, da Hegel krščanstvo podvrže novi in izvirni interpretaciji. S tem, ko izenači logiko Boga z logiko sveta, odrešenjsko zgodovino z zgodovino sveta, izvrši »sekularizacijo«, ki predstavlja velik navdih tudi za Vattima. Toda dialektična premostitev razdalje med transcendenco Boga in imanenco sveta, ki jo izvrši »um«, obenem odpravi njegovo napetost do »vere«. Dejanje vere je možno samo takrat, ko um nima vsega v oblasti, kar z drugimi

86 Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, n. d., str. 760.

besedami pomeni navzočnost nečesa povsem drugega oziroma odnos do transcendence. Löwith dobro povzame Heglov paradoks, ki krščanstvu odvzame »vero«: »[...] kot da bi krščanska vera lahko kdaj postala ,dejanska‘ (v specifično Heglovem smislu, op. B. K.) in bi kljub temu ostala vera v nevidno!«⁸⁷ Vattimo pri Heglu ne ceni zgolj integracije zgodovine, temveč je pri njem našel tudi ključ do svoje interpretacije krščanstva: Božje učlovečenje kot kenoza je pri Heglu osnova za razumevanje njegove dialektike.⁸⁸

Toda redukcija krščanstva, ki jo s pozicije hermenevtike napravi Vattimo, je v marsičem radikalnejša od Kanta ali Hegla. Slednja še vedno ostajata vezana na metafiziko, ker ohranjata presežnost, čeprav jo razlagata na filozofsko sekularen način. Vattimo pa hoče presežnost povsem odpraviti in zato ne ve, kaj početi s pojmom »vere«, ki ga povsem nadomesti princip »ljubezni«. Na prvi pogled se zdi, da se krščanstvo dejansko dovrši v ljubezni in Vattimo se znova sklicuje na Joahima iz Fioreja; ta po dobi vere, ki zaznamuje obdobje Sina, napoveduje dobo ljubezni, ki bo delo Svetega Duha. V resnici pa ne gre za dovršitev, temveč

87 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1973, str. 61.

88 Prim. DC 97. V enem izmed svojih intervjujev Vattimo pravi: »Gledano od zunaj moram priznati bližino določeni obliki heglovstva. Menim, da je to, kar imenujem ,šibka misel', v resnici določena oblika ,razvodenelega heglovstva', tj. heglovstva, ki se odpove svojemu vrhuncu, absolutnemu duhu.« (Martin G. Weiß, *Gianni Vattimo. Einführung*, Wien: Passagen, 2003, str. 173.)

za sekularizacijo krščanskega eshatona, kar je logična posledica ukinitve transcendence. Toda če Heglova »ukinitev« v smislu *Aufhebung* vsebuje kompleksno dialektično strukturo, h kateri spada tudi razsežnost ohranitve, pa gre pri Vattimu za enodimenzionalno redukcijo presežnosti na tostranskost in zgodovino. Vse, kar je povezano s transcendenco, svetostjo, drugostjo in skrivnostjo, mora Vattimo »ošibiti« pod pretvezo nenasilja in emancipacije (ki je končni cilj ljubezni). To stori tako, da vse našete danosti zvede (reducira) na sporočilo oziroma oznanilo, v katerem se dogajajo (na »govor« o njih), s čimer niso nič drugega kakor hermenevtični dogodek. Odprava svetega naredi večino religioznih ritualov (liturgija, zakramenti) nepotrebnih oziroma zahteva njihovo sekularizacijo. Razlog, zakaj bi utegnili vseeno vztrajati pri določenih obredih, je zgolj njihov zgodovinski pomen, bogastvo njihove tradicije, ki od nas terja »spoštljivo hvaležnost«, kakor smo prevedli Vattimov pojem »pietete«. ⁸⁹

Problem redukcije pa ne zadeva zgolj interpretacije krščanstva, temveč hermenevtiko, kakor jo razume Vattimo, kot tako. Nietzschejev stavek, ki postane Vat-

89 Odnos do zgodovinskega izročila, v katerega smo vedno že vpeti, in »pietetno« držo dobro ponazarja naslednji navedek: »Kaj nam ostane storiti potem, ko smo doumeli, da so vsi vrednostni sistemi zgolj človeški, vse preveč človeški proizvodi? Ali naj jih zavržemo kot laži in zmote? Ne, še vedno se do njih obnašamo z naklonjenostjo, ker so namreč edino, kar imamo na tem svetu; ker so edina stvarina, zaklad in bogastvo našega izkustva, ker so edina ‚bit‘.« (Gianni Vattimo, *Abschied*, n. d., str. 123.)

timova maksima: »Ne obstajajo dejstva, temveč zgolj interpretacije,« vodi k splošnemu »poduhovljenju« (kot ga razume Vattimo) celotne stvarnosti.⁹⁰ Vzporodnice zanj bi lahko našli tudi pri Heideggerju ali pa v znanem Gadamerjevem stavku »Bit, ki jo lahko razumemo, se imenuje jezik.«⁹¹ Ne obstaja nikakršno »biti«, ki ne bi zahtevalo razumevanja; razumevanje pa je oblikovano v jeziku ter se dogaja kot možnost in svoboda. Če se bit(i) dogaja kot možnost (Vattimo bi dejal: kot interpretacija), potem ne obstaja nobena trdna stvarnost, nobena »resnična‘ prezenca, ki bi se nam vsilila«⁹² sama od sebe in bi narekovala mero od zunaj. Obstajajo sicer zahteve, ki prihajajo do nas prek izročila zaradi naše vpetosti v zgodovino in jih doživljamo kot zunanje kriterije, toda pri tem ne gre za transcendentno »mero«, ki bi enopomensko zavezovala naše razumevanje in mu ne bi dopustila interpretativne svobode. Vattimo upravičeno govori o hermenevtični »lahkosti« in »olajšanju« (*alleggerimento*; DC 73), ki ga postavi nasproti »težkim strukturam«, katere povezuje s prezenco (vključno z materialnostjo). Toda ali ni takšno filozofsko stališče preveč »lahkotno«,

90 Girard, ki se v diskusiji z Vattimom ne more strinjati z njegovo radikalno hermenevtiko, Nietzschejevo izjavo obrne: »Ne obstajajo le interpretacije, temveč tudi dejstva.« (René Girard, Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*, Freiburg: Herder, 2008, str. 87.)

91 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, Tübingen: Mohr, 1990, str. 478.

92 Gianni Vattimo, »Die Spur der Spur«, v: Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, str. 123.

da ne rečemo skoraj »lahkomiselno«? Po Vattimu hermenevtika »reducira ‚stvarnost‘ [...] v vseh njenih aspektih na sporočilo«⁹³ in sporočilo se zdi neprimerno lahkotnejše kot teža »materije« ali konkretna teža naše telesne eksistence. Toda ali je človeško bivanje zgolj lahkost interpretacije (tj. razumevanja) ali pa je tudi težkost telesnosti, ki je ni mogoče prevesti in reducirati na golo interpretacijo?⁹⁴

Vprašanja so pomembna tudi z etičnega vidika. Če vsako »biti« reduciramo na sporočilo in interpreta-

93 Gianni Vattimo, Richard Schröder, Ulrich Engel, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, Wien: Passagen, 2004, str. 25.

94 Priznani kanadski filozof in Gadamerjev učenec Jean Grondin v svojem članku »Vattimo's Latinisation of Hermeneutics. Why did Gadamer resist postmodernism?« (v: Santiago Zabala (ur.), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal: McGill-Queens's University Press, 2007, str. 203–216) pokaže, kako se postmoderna varianta hermenevtike pri Vattimu razlikuje od razumevanja hermenevtike pri Gadamerju. Gadamer se ne odpove »govorici stvari«, pri čemer se stvari nahajajo *pred* interpretacijo, ne morejo pa se nam dati drugače kot *skozi* interpretacijo (str. 213). Za Vattima pa je »biti« zgolj dogodek v razumevanju, ki ne dopušča transcendentnega referenta. Zanj bi bilo vztrajanje pri takšni transcendenci stvari metafizični ostanek platonizma, do katerega ima Gadamer v resnici globoko afiniteto. Razlika v razumevanju hermenevtike je verjetno tudi glavni vzrok za to, da Vattimo Gadamerja, pri katerem je sicer študiral, navaja veliko manj kot na primer Nietzscheja ali Heideggerja.

cijo, ali lahko na dogodek sporočila zvedemo tudi svojega bližnjega? Ali lahko drugega človeka reduciramo na (v osebni zgodovini oblikovano) razumevanje, ki ga imamo o njem, ali pa drugi človek ostaja hermenevtični paradoks transcendence, kjer razumem več, kot morem razumeti (da se namreč drugi človek nahaja onkraj mojega razumevanja), in kjer dobi pojem vere novo aktualnost? To vprašanje zadeva vsako fenomenološko in hermenevtično filozofijo. Ali je drugi človek zgolj nagovor, ki prihaja do mene in se bistveno ne razlikuje od drugih sporočil, ki me prav tako nagovarjajo? Ta razmislek je pomemben, ker Vattimo tudi Jezusov prihod razlaga kot »hermenevtično dejstvo« (DC 65), katerega smisel se vzpostavi le skozi zgodovinsko posredovana sporočila. Na podoben hermenevtični način je po Vattimu treba ošibiti tudi Boga. Na vprašanje, ali se ne zdi, da »Bog ni nič drugega kot zgodovina govora o Bogu«, Vattimo odgovarja pritrdilno. Toda da bi že vnaprej ovrigel vsako kritiko, govor o redukciji – ki je v ospredju tudi te kritike – označi za metafizičen. Takole pravi: »Reči, da tukaj Boga ‚reduciramo‘ na govor o Bogu, je možno samo s stališča realistične vere, ki predpostavlja objektivno bivanje Boga (...). Toda to je nekakšen fundamentalizem.«⁹⁵ V sintagmi »Gospod Svetega pisma« ne gre za *genitivus subjectivus*, temveč za *genitivus objectivus*, kjer je Sveto pismo nosilec ali

95 Intervju v Martin G. Weiss, *Gianni Vattimo*, n. d., str. 181. Občutek odvisnosti oziroma ustvarjenosti, ki ga doživlja vernik, se po Vattimu ne nanaša na Boga kot osebo, temveč na biblični tekst. Prim. Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *The Future of Religion*, New York: Columbia University Press, 2005, str. 77.

subjekt, Bog pa je »učinek teksta«. ⁹⁶ Ni Bog »vzpostavil« Svetega pisma, temveč Sveto pismo vzpostavlja (pomen) Boga. Za razliko od močnega metafizičnega Boga v smislu objektivne stvarnosti je šibki, hermenevtično reducirani Bog zgolj še dogodek. Krščanski Bog se dogodi, ko nas nagovorijo svetopisemska besedila in ker so ti teksti sestavni del zahodne zgodovine, smo že vedno naslovniki njihovega nagovora. »Šibkemu« Bogu po Vattimu ustreza »šibka« vera: »V takšnega Boga se ne verjame v ‚močnem‘ smislu besede, kot da bi bila njegova stvarnost bolje dokazana od čutno zaznavnih stvari ali fizikalnih in matematičnih objektov.« (DC 11) Svojo vero je treba celo »sekularizirati«, da ne bi postala preveč močna in fundamentalistična. Zato se Vattimo zavzema za tiste, ki so »polovični verniki« (MV 68), ⁹⁷ in zagovarja »sekularizirano« krščanstvo. Po njegovem je šibko in sekularizirano krščanstvo pristnejši odgovor na izvorno krščansko sporočilo kot močno krščanstvo, ki je vezano na cerkveno institucijo.

Vrnimo se k vprašanju hermenevtične redukcije v odnosu do drugega človeka. Tu Vattimova radikalna hermenevtika trči na svoje meje. Če sočloveka reduciramo na interpretacijo v mojem razumevanju, če drugi ne predstavlja »objektivne stvarnosti« in se dogaja zgolj kot (svoje) sporočilo, je upravičeno postaviti vprašanje, ali ni pri takšni filozofski interpretaciji pri delu dejanje nasilja. Ali redukcija celotne stvarnosti na totaliteto razumevanja ne nosi potez totalitarnosti, kakor bi opozoril Levinas? Pri hermenevtični totaliteti ni prostora

96 Gianni Vattimo, *Abschied*, n. d., str. 107.

97 *Mezzo credenti* (Gianni Vattimo, *Credere di credere*, n. d., str. 58) bi lahko prevedli tudi »napol verni«.

za radikalno drugost, kar se najusodneje pokaže pri drugem človeku. Ali ni vsako sporočilo v prvi vrsti sporočilo *od nekoga*, ki to sporočilo presega, ker ga izreka? Z Levinasom bi lahko razlikovali med izrečenim (fr. *le Dit*, vsebina izrečenega sporočila) in med izrekanjem (fr. *le Dire*),⁹⁸ kot etične geste naslavljanja sočloveka, kjer ni v ospredju vsebina povedanega, temveč vnaprejšnja odprtost do drugega, kateremu poklonim svojo besedo. Izrekanje (»odprtje« drugemu) je presežni (transcendentni) nagovor, ki se ne pusti nikoli ujeti v izrečeno in do njega ohranja razliko, ki je ni mogoče odpraviti. Drugega človeka, čigar nagovor presega vsa njegova sporočila in vse »vsebine«, ki jih izreka, ne morem reducirati na razumevanje ali na interpretacijo, ki jo imam o njem. Šele če drugi ohrani svojo transcendo onkraj totalitete razumevanja, je do njega možen pristen odnos. Vattimo bi ugovarjal, da je hermenevtika vse kaj drugega kot totalitarna, ker se v svojem bistvu razume kot dialog. Toda dialog pri hermenevtiki je dialog s sporočili, besedili in izročili, kjer *osebna* razsežnost – poskusno jo imenujmo takó – ali pogovor »iz obličja v obličje« ostaja v povsem podrejenem položaju. Hermenevtični lahkosti manjka teža telesne prisotnosti, ki je ne smemo enačiti z objektivno navzočnostjo. Svobodnemu gibanju interpretacij manjka pasivnost telesa, teža njegovega trpljenja, svojevrstni »empirizem«, ki ga ni mogoče idealistično poduhoviti in odpraviti. Vattimova kenotična interpretacija učlovečenja zakrije moment »mesa« (lat. *caro*), ki je

98 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff, 1978, str. 58–65.

ključen pri inkarnaciji. »Umesêna«, telesna prisotnost Kristusa je podvržena poduhovljenju v specifičnem Vattimovem smislu in »prevedena« v sporočilo. Zato pri Vattimu razsežnost Kristusovega trpljenja in vstajenja ne igra pomembne vloge. To je povsem nasprotno krščanski tradiciji, pri kateri je ideja učlovečenja utemeljena v dejanju vstajenja, kajti šele vstali Kristus je izpričal svojo božansko naravo. Seveda je za Vattima vstajenje kot tako zgolj hermenevtični dogodek, ki nima »objektivne« ali »realne« podlage. Z vidika hermenevtike je pomembnejše, kakšno sporočilo je nastalo z dogodkom Kristusa in kakšna je bila njegova zgodovina učinkovanja. Toda Kristus za kristjana ni Hermes, ki bi ljudem posređoval in tolmačil sporočilo bogov. Njegova resnica je »umesêna« in ima »težo«. Vstalega Kristusa priče doživljajo na telesno konkreten način in ta razsežnost je osrednjega pomena za krščansko vero.⁹⁹

Vattimova razlaga krščanstva pokaže na še en problem hermenevtike. Hermenevtika prisega na nena-

99 V svoji obširni predstavitvi Vattimove misli se teolog Carmelo Dotolo (*La teologia fondamentale davanti alle sfide del ,pensiero debole‘ di G. Vattimo*, Roma: LAS, 1999) le posredno dotakne teh ključnih vprašanj. »Paradoksalno težavo« vidi v tem, da Vattimo svojega principa sekularizacije ne misli »na ustrezen način v njegovem razmerju do razodetja« (str. 430). Po Dotolu pomeni razodetje določen »datum ali *positum*, brez katerega ni mogoče misliti pomena dogodka učlovečenja in brez katerega ta dogodek ne bi bil na razpolago interpretaciji« (str. 429). Toda takšna predpostavka razodetja bi bila za Vattima le pogojno sprejemljiva.

silnost, toda zaradi pluralnosti interpretacij se je nemogoče izogniti konfliktu med njimi. Težava je, da ni nikakršnega trdnega kriterija, ki bi odločal v sporu med interpretacijami, kar pa nujno vodi k problemu moči in nasilja (katera interpretacija prevlada nad drugo). Vattimo bi sicer trdil, da kriteriji obstajajo, ker smo jih prevzeli iz skupnega izročila. Toda tudi njemu je jasno, da ti kriteriji nimajo metafizične utemeljitve in so v zadnji posledici podvrženi človekovi svobodi. Konkreten primer za takšen konflikt interpretacij je prav fenomen krščanstva. Ali ni Vattimova interpretacija krščanstva, ki mu odreka vse, kar nima »sekularnega« pomena, do njega nasilna? Ali ni Vattimo nasilen tudi v svojem branju zgodovine krščanstva, do katere pristopa enostransko in jo razlaga kot napredujoči proces sekularizacije? Vprašanja gredo še dlje. Ali ljubezen – ki je bistvena za krščanstvo in njegovo sekularno poklicanost – lahko reduciramo zgolj na nenasilnost in ideal emancipacije? Morda pa ljubezen potrebuje drugega *kot drugega*, morda potrebuje transcendenco, da bi se osvobodila iz zaprtosti v imanenco lastnega (tudi v obliki hermenevtične »totalitete«). Ali je res potrebno transcendenco že vnaprej interpretirati kot grožnjo in kot potencialno nasilno, kar stori Vattimo, s čimer se zapre pred vsako možnostjo, da bi transcendenco (posledično pa tudi religijo) mislili drugače, kakor jo tolmači ontoteološka tradicija metafizike?

Podoben problem pri Vattimu predstavlja interpretacija zgodovine. Vehementnost, s katero nekritično prevzame Heideggerjevo stališče in zgodovino zahodne misli označi za epoho metafizike ter v napredovanju nihilizma prepozna način njenega preseganja, je težko

združljiva s previdnostjo šibke misli, ki se zaveda svoje omejenosti. Vattimu mora biti jasno, da je pri vsakem govoru o napredku zgodovine (tudi če jo razlagamo kot napredujočo sekularizacijo) pri delu metafizični način mišljenja.¹⁰⁰ Tudi če razmišlja zgodovinsko in si prisvoji krščanski eshatološki pogled, tega ne more nekritično prenesti na filozofsko področje. Sekularizirana verzija neke religiozne zgodovine ne more postati merodajna za filozofsko hermenevtiko – tudi če jo razumemo zgolj kot orodje interpretiranja, ki smo ga pripravljene v vsakem trenutku zamenjati s kakšno drugo interpretacijo. Res pa je, da je Vattimo pri tolmačenju zgodovine vsaj odkrit in pove, iz kakšnega izročila se hrani njegova interpretacija, v nasprotju z drugimi filozofi – dovolj je pomisliti na Heideggerja –, ki krščanske vplive pri svojem tolmačenju zgodovine zakrijejo in potlačijo.

Kljub omenjenim problemom pa je treba priznati, da Vattimova interpretacija predstavlja dragocen razmislek o krščanstvu. Celó če gre pri tem za enostransko redukcijo krščanstva na njegovo sekularno razsežnost, ne smemo pozabiti, da je ta razsežnost pri krščanstvu izjemnega pomena. Uresničevanje zapovedi ljubezni v konkretnem svetu in konkretni zgodovini spada k bistvu krščanske poklicanosti. Tako bi lahko stavek »Usmiljenja hočem, ne žrtve« (Mt 9,13 in 12,7) brali kot poziv k dejavni ljubezni, ki je pomembnejša od obrednih dejanj; kot prvenstvo etike pred religijo. Toda krščanska etika ni možna brez religiozne transcendence. Krščanstvo temelji v odnosu do transcendence, v

100 Martin G. Weiss, *Gianni Vattimo*, n. d., str. 28.

živem odnosu do Boga, in temu odnosu so tuje kategorije moči in nasilja. Odnos do transcendence obenem vzpostavlja distanco do sveta in zgodovine, ki za krščanstvo ni nič manj bistvena kot dejavna zavzetost znotraj njiju. Biti »v svetu, a ne od sveta« je specifični način in konstitutivna napetost krščanske eksistence. Ne pomeni umika ali ravnodušnosti v odnosu do sveta, temveč tisto potrebno distanco, ki navdihuje (po)svetno delovanje in mu podeljuje nov in presežni smisel.

Branko Klun
ONKRAJ BITI
Biblični odmevi v postmoderni misli

Četrto poglavje

Metafizični nemir. Levinasova kritika Heideggerja

4.1. Zgodnje razočaranje

Levinas se je med svojim študijem v Strasbourgu sredi dvajsetih let prejšnjega stoletja seznanil z novo filozofsko smerjo, ki je doživljala razcvet v sosednji Nemčiji in je bila tesno povezana z imenom Edmunda Husserla. Fenomenologija je bila tedaj v Franciji slabo poznana in verjetno je prav geografska bližina med Strasbourgom in Freiburgom, kjer je deloval Husserl, pripomogla k večjemu zanimanju zanjo. Levinasa je nov pristop, ki ga je prinašala fenomenologija, tako nagovoril, da jo je izbral za témo svoje disertacije, ki je leta 1930 izšla pod naslovom »Teorija zrenja [fr. *intuition*, nem. *Anschauung*] v Husserlovi fenomenologiji«. ¹⁰¹ Ko je pripravljala disertacijo, se je leta 1928 odpravil v Freiburg, da bi obiskoval Husserlova predavanja, toda ravno v tistem času je Husserl odhajal v pokoj – čeprav je tudi pozneje še predaval kot emeritirani profesor – in jeseni ga je nasledil Martin Heidegger. Levinas pravi, da je prišel v Freiburg, da bi »črpal pri virih« ¹⁰² in pos-

101 Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1930.

102 Emmanuel Levinas, *Husserl – Heidegger*, v: Hans R. Sepp (ur.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeignisse in Text und Bild*, Freiburg,

lušal Husserla, »našel pa je Heideggerja«. ¹⁰³ Slednji je nanj napravil velik vtis in spremenjena fenomenološka izhodišča, ki jih je uvedel Heidegger, so vplivala tudi na Levinasovo recepcijo Husserlove fenomenologije. V disertaciji, ki je v Franciji postala temeljno delo za uvod v fenomenologijo in je imela odločilen vpliv na mnoge mislece, med drugim na Sartra in Derridaja, Levinas pokaže na nujno, da se prevladujoča drža teoretskosti pri Husserlu preseže z večjo bližino konkretnemu življenju oziroma vključitvijo »zgodovinske situacije človeka«. ¹⁰⁴ V slavnem filozofskem »dvoboju« med Heideggerjem in Cassirerjem leta 1929 v švicarskem Davosu je bil navzoč tudi Levinas, ki ni skrival občudovanja Heideggerja in se je celo šalil na račun Cassirerja, kar je pozneje javno obžaloval. Toda fascinacija nad Heideggerjem ni trajala dolgo. Plahnela je z enako hitrostjo, kot so se v zgodnjih tridesetih letih vrstili dogodki v Nemčiji. Prihod Hitlerja na oblast, zlasti pa Heideggerjevo navdušenje in aktivna udeležba pri nacionalsocialističnem gibanju, sta Levinasa postavila pred nalogo, da na novo premisli tako izhodišča nacistične ideologije kot tudi Heideggerjevo fenomenološko misel, ki ga je še do nedavnega tako navduševala. Leta 1934 je napisal odmeven članek o »filozofiji hitlerjanstva«, ¹⁰⁵

München: Alber, 1988, str. 27.

103 François Poiré, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon: La manufacture, 1987, str. 74.

104 Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition*, n. d., str. 220.

105 Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme*, v: *Esprit*, št. 26, november 1934. Slovenski prevod: »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitle-

ki jo označi kot vrnitev k telesno biološkim danostim človeka in zanikanje tistega, kar je zahodno tradicijo v filozofskem smislu najgloblje zaznamovalo: človekovega *duha*, ki se je sposoben dvigniti nad materialno in telesno pogojenost. Človek transcendirata svojo biološko pripadnost (narodu ali rasi) in ta njegova presežnost – ki jo zagovarja tako grška metafizika kot biblično izročilo – je temelj človekovega dostojanstva in zahodne etike. Hitlerjanstvo predstavlja zanikanje tega etosa in v tem je njegova največja grožnja in nevarnost.¹⁰⁶

Distanca do Heideggerja postane očitna v Levinasovem spisu, ki predstavlja prvo delo, v katerem je mogoče prepoznati njegovo lastno miselno pot. Delo nosi naslov *O pobegu*¹⁰⁷ in problematizira vprašanje o biti na način, ki je diametralno nasproten Heideggerju. »Biti« za Levinasa pomeni ujetost v eksistiranje, ujetost v faktičnosti obstajanja, na katerega je človek priklenjen in ga ne more zapustiti. Medtem ko Heidegger zahteva ontološko razlikovanje med biti in bivajočim, pri čemer »biti« ni nič bivajočega in je v resnici odprto obzorje možnosti in svobode, je za Levinasa bit(i) sinonim za zaprtost. Človeka prav zaradi zaprtosti znotraj biti najgloblje določa potreba po pobegu, po izhodu iz biti, pa naj se ta zahteva sliši še tako paradoksalno. Ob tem ni mogoče spregledati zgodovinskega konteksta, v katerem nastaja Levinasova misel: biti Jud v Hitler-

rizma«, *Apokalipsa* št. 6/7 (1995), str. 13–21.

106 Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions*, n. d., str. 111.

107 Emmanuel Levinas, *De l'évasion*. Najprej je izšlo v *Recherches Philosophiques* V (1935/36), str. 373–393, in je ponatisnjeno pri založbi Fata morgana, Montpellier, 1982.

jevi Nemčiji pomeni svojevrstno ujetost v faktičnost lastne pripadnosti, ki je ni mogoče ne spremeniti ne zapustiti. Ta priklenjenost na faktičnost za Levinasa postane paradigma človekove eksistence kot take, kjer človekovo »biti« ni odprtost svobode, temveč ječa, ki kliče po pobegu. Tako že v tem zgodnjem delu zasledimo prizadevanje po preseganju biti, po transcendenci »onkraj biti«, ki bo vseskozi spremljalo Levinasa in najgloblje zaznamovalo njegovo misel.

Z vidika Heideggerja gre za povsem nerazumljivo in neupravičeno kritiko, kajti vprašanje o biti naj bi človeka osvobodilo ujetosti v neustrezno razumevanje biti kot gole navzočnosti. Toda Levinas svojo interpretacijo biti in s tem kritiko Heideggerja razvija naprej. V vojnem ujetništvu med drugo svetovno vojno zasnuje naslednji dve deli, ki izideta leta 1947: *Od biti k bivajočemu*¹⁰⁸ in *Čas in drugi*.¹⁰⁹ Kot pove naslov prvega dela, hoče Levinas obrniti Heideggerjevo perspektivo. Ta začne pri bivajočem in se vpraša po izvrševanju (ali – kot razlaga Levinas – po »verbalnosti«) biti, znotraj katerega se bivajoče konstituira. Toda za Levinasa predstavlja izvrševanje biti neosebno in nevtralnno dogajanje, ker ni nič bivajočega in nima nosilca oziroma »podstati«. Namesto neosebne in nedoločene verbalnosti (glagolniškosti) biti (eksisti-

108 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1978.

109 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Pariz: Quadrige, PUF (5. izdaja), 1994. Slovenski prevod v: *Etika in neskončno. Čas in drugi*, Prevedla Edvard Kovač (prvo delo) in Gorazd Kocijančič (drugo delo), Ljubljana: Družina, 1998.

ranja, fr. *exister*) je pomembnejši substantiv ali samostalniško pojmovan deležnik (bivajoči, eksistirajoči, fr. *existant*), ki ima določeno identiteto, pri čemer v francoščini nima srednjega (nevtralnega) spola. Bivajoči je določljivi nekdo – Levinas ga imenuje tudi »hipostaza« –, nasprotno pa biti pomeni nedoločljivost in neosebno dogajanje. V ozadju gre za vprašanje človeka oziroma Heideggerjevega »tubiti«. Heidegger človeka razume izhajajoč iz biti (glagol) in ne iz bivajočega (samostalnik): človek »je« izvrševanje biti, ki je odprto sebi samemu (ki razume, občuti in izgovarja svoje biti). Pri človeku pride »biti« v svoj »tu« in »tubiti« je v svojem bistvu glagolnik. Nasprotno pa hipostaza pomeni »tisti dogodek (...) v katerem dejavnost, ki jo izraža glagol, postane nekaj bivajočega, ki ga lahko označimo s samostalnikom«. ¹¹⁰ Na ta način želi Levinas rešiti samostalniškost (s tem pa tudi določeno substancialnost) človeka, ki se pri Heideggerju zvede na golo dogajanje oziroma izvrševanje biti. Toda hipostaza je za Levinasa samo prvi korak na poti k preseganju ujetosti v biti. Čeprav dobi bivajoči prioriteto pred biti, čeprav postane nosilec biti in s tem »pod-stat« (hipo-staza), biti še vedno ne more zapustiti in od njega pobegniti. Končni cilj za Levinasa je pobeg iz vseobsegajočnosti ali totalitete biti in, kot je znano, bo takšno preseganje omogočilo šele srečanje z drugim človekom. Absolutna drugost (*altérité*) sočloveka, ki ne bo imela ontološkega temveč etični značaj, bo odprla možnost pobega in uvedla smisel, ki

110 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, n. d., str. 140–141.

bo presegel vseobsegajoče obzorje biti.

S Heideggerjevega stališča gre pri Levinasu za očitno nazadovanje, saj namesto ontološke perspektive v ospredje spet stopi ontično izhodišče. Prav tako bode v oči velika razlika v razumevanju biti. Levinasova interpretacija biti kot neosebnega dogajanja in brezimnega obstajanja,¹¹¹ ki je diametralno nasprotna Heideggerjevemu biti kot (samo)lástnosti, odpira vprašanje, ali ni Levinas povsem napačno razumel Heideggerja in ali njegova kritika zadeva nekaj, česar pri Heideggerju pravzaprav ni. Odgovor na to dilemo ni enopomenski, vendar želim pokazati, da je Levinasova kritika utemeljena in upravičena. Levinas Heideggerjevo misel velikokrat poenostavi ali celo popači, toda njegov temeljni uvid glede Heideggerja ostaja pravilen. Za razumevanje tega uvida je potreben vstop v metodična izhodišča, ki zaznamujejo Heideggerjevo misel in o katerih je že tekla beseda v prvem poglavju.

4.2. Heideggerjevo izhodišče zgodovinskosti

Levinas ni poznal Heideggerjevih zgodnjih predavanj, ki so postala dostopna šele posthumno, bil pa je fasciniran nad delom *Bit in čas*, ki je izšlo tik pred njegovim odhodom v Freiburg. Tudi pozneje, ko je do Heideggerja zavzel kritično stališče, ni nikoli zanikal globokega spoštovanja do novega načina fenomenologije,

111 Za podrobnejšo analizo Levinasovega razumevanja biti kot golega obstoja prim. Branko Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt am Main (et al.): Lang, 2000, str. 68.

ki ga je Heidegger razvil v svojem epohalnem delu. Heideggerjeva poznejša dela je sicer spremljal, vendar pravi, da je »predvsem občudovalec njegove prve knjige *Sein und Zeit*«. ¹¹² Heidegger svoje vprašanje o biti razvije iz začetnega vprašanja o življenju, ki ga človek vedno že živi in iz katerega postavlja vprašanja ter oblikuje svoje razumevanje. Metodično torej ni mogoče začeti pri nečem, kar bi obstajalo v smislu (obstoje, negibne) navzočnosti (kakor si sicer spontano predstavljamo začetek), temveč se vsako spraševanje začne v dogajanju ali izvrševanju življenja in iz njega tudi ne more izstopiti. To živeto ali faktično življenje tvori za Heideggerja absolutno izhodišče, ki se ga ne da zapustiti ali se postaviti izven njega. Zato je vsako početje človeka – njegovo spraševanje, razumevanje, čutenje in drugo – *modaliteta* ali način izvrševanja življenja. Ko rečemo »znanje« ali »znanost«, si običajno predstavljamo skupek spoznanj, ki imajo svojo veljavnost neodvisno od življenja znanstvenika, ki jih odkriva. Ta veljavnost pomeni neodvisnost od časa in dogajanja ter ima značaj »objektivnosti«. Toda Heidegger to stališče problematizira z vidika fenomenologije, kjer se o čemerkoli lahko govori samo v povezavi s človekovim zavedanjem ali z zavestjo, ki do njega vzpostavlja odnos. Če to zavest razširimo na celovito dogajanje življenja, potem postane perspektiva živetega življenja, v odnosu do katerega se nahaja vse, kar je (tj. bivajoče), absolutna referenčna točka. Tudi znanje ali znanost sta vpeta v življenje in predstavljata način njegovega izvrševanja. »Objektivno« znanje je naknadna posledica

112 Salomon Malka, *Lire Levinas*, Paris: Cerf, 1984, str. 104.

objektivacije (in teoretske naravnosti), ki se vrši v življenju. Zato Heideggerjeva hermenevtično fenomenološka metoda k življenju in vsemu, kar to življenje vrši (in kar lahko imenujemo »bivajoče«), ne pristopa od zunaj, temveč iz njega samega. Poseben izziv je prav razumevanje in razlaga življenja samega, za katerega je treba najti takšne »kategorije«, ki bodo njegov veren izraz in ga ne bodo zadušile na način neustrezne objektivacije.

Medtem ko je temeljno Levinasovo vprašanje – in posledično tudi metodično izhodišče – vezano na etiko in se sprašuje po odnosu do sočloveka, je pri Heideggerju to izhodišče dogajanje življenja, v katerem se vsak od nas vedno že nahaja. Zato imamo že na samem začetku opravka z različnim »principom« (*principium* kot začetek in načelo), ki vlada vsakemu od obeh mislecev. Heideggerjevo življenje je (časovno) dogajanje, zato lahko govorimo o njegovi »zgodovinskosti« (zgodovinskost ne kot preteklost, temveč kot dogajajočnost, ki vsako razlikovanje časovnih modusov, vključno s preteklostjo, sploh omogoča). Ontološko vprašanje, ki zadeva *bit* (*Sein*), je pri Heideggerju neposredna posledica te začetne postavitve. »Živeti« pomeni »biti«. Zato je treba pri Heideggerju tudi »bit« razumeti glagolniško na podoben način, kot razumemo glagolnik »življenje«. Življenje ali človeško »biti«, ki dobi ime »tubiti«, ni nikakršen nevtralen fenomen, temveč se dogaja kot vsakokrat »moje« (*Jemeinigkeit*, vselejmojost). To vsakokrat moje življenje se obenem vrši kot razumevanje sebe in vključuje razumevanje sveta, ki je vedno (človeško) »razumljeni« svet. Razumevanje je *ipso facto* razumevanje *biti* – življenje je

ena sama živeta »intencionalnost«, ki vse, kar razume, s tem samim dejstvom razume kot (tako ali drugače) *bivajoče*. Razumevanje bivajočega je torej mogoče na poprej odprtem obzorju razumevanja biti in prav v zavesti te pogojenosti (in hkratne različnosti med bitjo in bivajočim) temelji Heideggerjeva ontološka diferenca. Tudi ko zasnujemo določeno razumevanje življenja ali celo sebe samega, je to mogoče samo znotraj vnaprejšnjega obzorja (razumevanja) biti. To pa je razlog, zakaj pojem »življenje« v razvoju Heideggerjeve misli izgubi vlogo metodičnega izhodišča in mora to vlogo prepustiti »biti«.

Tako pridemo do Heideggerjeve temeljne konstelacije med »tubiti« (*Dasein*) in »biti« (*Sein*). Tubit pomeni tisto bivajoče, ki je v svojem (izvrševanju) »biti« za to »biti« odprto. »Odprtost« ali »razprtost« (*Erschlossenheit*) je sicer prostorska metafora,¹¹³ vendar ne cilja na prostorsko odprtost, temveč na dejstvo, da

113 Zagotovo primernejša kot »razklenjenost« v slovenskem prevodu *Biti in časa* (prevedel Tine Hribar, Valentin Kalan, Aleš Košar, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel in Ivan Urbančič, Ljubljana: Slovenska matica, 1997, str. 189), ker ima ta beseda izrazit tehnični prizvok, ki težko ustreza Heideggerjevi želji, da bi oblikoval novo pojmovnost, ki bo občutljiva za specifični način biti, ki pripada človeku in ga razlikuje od ontologije »stvari«, ki je vladala v dosedanji filozofski tradiciji. *Erschlossenheit* sicer spominja na zaprtost (*geschlossen*) v smislu »zaklenjenosti«, vendar ima tudi druge sorodne besede (npr. *aufgeschlossen* kot lastnost človeka v smislu odprtosti), ki nimajo nikakršne tehnične konotacije.

se samo človek zaveda biti, da samo pri človeku »biti« pride do svojega védenja in občutenja, da pride do svojega »tu«. Odprtost zato pomeni odnos ali obnašanje do lastnega biti, pa ne tako, da bi človek najprej bil (bivajoč) in bi naknadno vzpostavil odnos do svojega »biti«, temveč da človek »je« (se »dogaja« kot) ta dogajajoča odprtost ali živeči odnos do sebe. To obnašanje (*Verhalten*) ali razmerje (*Verhältnis*) do sebe pa ni nevtralen in nezainteresiran odnos, temveč ga na najgloblji način zaznamuje »skrb« – človeku kot tubiti gre za svoje »biti«. Podobno kot »biti« tudi »tubiti« ne smemo razumeti samostalniško, temveč glagolniško – »tu-biti« ni statična navzočnost (bivajočega), temveč dogajanje, izvrševanje, časenje biti. Heidegger nikakor ne bi mogel sprejeti Levinasovega očitka, da dogajanje biti zaznamuje nevtralnost in neosebnost,¹¹⁴ temveč nasprotno – »biti« se dogaja kot moje »biti«. Pri Heideggerju biti tudi ni bivajoča dejanskost (*Wirklichkeit*), kot je to primer pri Levinasu in njegovem neosebnem *il y a* (»obstaja«, »je«), temveč dogajajoča se *možnost* (*Möglichkeit*). Zato formalna »vselejmojost« (*Jemeinigkeit*) še ne pomeni tudi vsebinske samolástnosti (*Eigentlichkeit*). Svoje biti namreč lahko vršim na takšen način (v takšni možnosti), da odpadem od sebe samega, da sploh nisem jaz sam, zato je cilj eksistencialne analitike poziv človeku, da v odločnosti (*Entschlossenheit*) izbere najbolj lastno možnost sebe samega in izvrševanju te možnosti (ki nikoli ne postane navzoča dejanskost) ostane zvest. Neosebno eksistiranje Levinasovega *il y*

114 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, n. d., str. 93–105; Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, n. d., str. 24–30.

a v resnici nima ničesar skupnega z »biti« tubiti, razen dejstva, da oba poudarjata verbalni oziroma časovni značaj biti kot dogajanja.

Toda to dejstvo je zadosten razlog, da vzamemo Levinasovo kritiko zares. S tem, ko Heidegger vsaki biti (vsakršnemu »biti«) pripiše časovni značaj oziroma čas določi kot »bistvo« biti, pride do svojevrstne absolutizacije časa. Čas in z njim končnost dobita zadnjo besedo. Če bi se vprašali, ali v Heideggerjevem mišljenju more »biti« kaj absolutnega, potem je to lahko samo »nič«. Seveda ne nič v smislu grobega nihilizma, temveč kot tista končnost, ki je imanentna biti, ki določa »bistvo« biti kot časovno in zgodovinsko »biti«. Levinas ustrezno interpretira Heideggerja, ko pravi, da bi pri njem govor o neskončni biti (oziroma neskončnem »biti«) vodil v protislovje samih pojmov.¹¹⁵ K tej točki se bomo še vrnili, tu pa ostanimo pri vprašanju »verbalnosti« – Levinas pogosto uporablja ta pojem – oziroma pri časovni razsežnosti, ki dobi značaj poslednjega temelja in obenem utemeljuje hermenevitično fenomenologijo kot tako.

Tubiti kot izvrševano razmerje (in s tem odprtost) do biti je v svoji faktičnosti predhodno konstituciji kate-regakoli bivajočega – najsi bo to znotrajsvetno bivajoče, drugi človek ali celo lastni »jaz«. Tudi če bivajoče navadno povezujemo z določeno substancialnostjo¹¹⁶

115 Levinas to izjavi pri vprašanju glede biti človeka, ki ne bi bilo zaznamovano s smrtjo oziroma s končnostjo. »Neumrljiva oseba je protislovje v sebi [*est contradictoire dans les termes*].« Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset, 1993, str. 55.

116 Heidegger bi relativiral vprašanje glede substancial-

(tako v smislu »podstatnosti« kot »samostalniškosti«), se je z vidika Heideggerja tudi ta vzpostavila v določenem izvrševanju (dogajanju). Izhodišče zgodovinsko (dogajanja, izvrševanja) pomeni, da je konstitucija česarkoli (bivajočega) časovno dogajanje oziroma izvrševanje;¹¹⁷ da imamo torej opravka z zgodovinsko konstitucijo. Vsakršno substancialnost je mogoče reducirati (v fenomenološkem smislu redukcije) na zgodovinsko oblikovanje njenega smisla (na njen »izvrševani smisel«¹¹⁸). Vsak smisel je torej časovno določen in je radikalno zgodovinski. Podobno kot substancialnost tudi kategorija identitete nima mesta v tej zgodovinski perspektivi, kajti »isto« (lat. *idem*), ki ga identiteta predpostavlja, zahteva obstojnost (stalnost »istega«), ki presega čas in se je zmožna »upreti« njegovemu dogajanju. Pri analizi znotrajsvetno bivajočega, ki jo srečamo v *Biti in času*, se Heidegger vpraša po »izvrševanem

nosti na način, da bi se vprašal o predhodnem razumevanju (ali smislu) *biti*, ki takšno pojmovanje substancialnosti (kot nečesa trdnega, navzočega) sploh omogoča. Vprašanje po smislu biti pa bi vodilo k vprašanju glede specifičnega razumevanja časa, ki (kot obzorje razumevanja) dotični smisel biti zaznamuje in spremlja.

117 GA 61, 60: »Odločilno je torej ‚biti‘ izvrševanja (časenje, zgodovinsko) [*Entscheidend ist also das Sein des Vollzugs (Zeitigung, das Historische)*].«

118 Termin »izvrševani smisel«, ki ima v zgodnjih predavanjih ključni pomen in smo ga opisali v prvem poglavju, Heidegger pozneje vse manj uporablja, saj je razumevanje pojma »izvrševanje« (*Vollzug*) pod vplivom dogajanja, kot ga opazujemo pri stvareh, in je zato ta pojem manj primeren za opis človekove eksistence.

smislu« tega bivajočega: kako se namreč v skrbečem obnašanju tubiti do tega bivajočega konstituira njegov smisel. Teoretska drža, ki znotrajsvetno bivajoče potegne iz faktičnega dogajanja, ga pretvori v teoretski objekt (ga torej »substantivira«) in mu podeli identiteto v smislu navzočnosti, za Heideggerja predstavlja odpad od izvorne konstitucije smisla tega bivajočega.

Na podoben način se ponovi vprašanje konstitucije smisla tudi pri drugih ljudeh, ki se ne pojavijo zgolj kot posebno znotrajsvetno bivajoče, temveč so skupaj z menoj »tu« in jih prav tako zaznamuje »tubiti«. Njihova konstitucija smisla ni odvisna zgolj od svetnega značaja tubiti, temveč je utemeljena v eksistencialu (torej v »eksistencialni kategoriji«) »sobiti« (*Mitsein*). Svojega bližnjega prvenstveno ne izkušam kot navzoče človeško bivajoče zunaj sebe, temveč se njegov »smisel« izvorno konstituira v posebnem dogajanju »so(tu) biti«. Drugače povedano: tudi razmerje do drugega človeka se najprej dogaja (kot moj način biti) in šele iz tega izvrševanja lahko fenomenološko razkrijemo »smisel« drugega.¹¹⁹ Levinas tudi v tem primeru prepoznava prednost »biti« pred drugim: najprej gre za dogajanje (mojega) sobiti in šele nato pride drugi v »substancialnem« smislu. Pomen ali smisel drugega se torej vzpostavi na obzorju razumevanja, ki ga odpre in izvršuje (moje) tubiti. Za Levinasa predstavlja od-

119 Ta fenomenološki pristop ponazarja citat iz Heideggerjevih zgodnjih predavanj: »Če naj imajo doživetja drugih osebkov sploh realnost, jo imajo lahko samo kot ‚usvojitve‘ (*Er-eignisse*) (...), kot usvojena in dogodena [doživetja, tj. kako doživim druge subjekte, op. B. K.] v zgodovinskem jazu.« (GA 56/57, 78).

visnost drugega od (mojega) tubiti neupravičeno pogojevanje, ki mi že vnaprej zapre pot do drugega *kot drugega*. Če drugega zvedem na tisti smisel, ki mu ga daje(m) jaz oziroma moje lastno tubiti, potem drugi ni zares drugi, ni zares on sam. Levinasovo izhodišče bo nasprotno: prav nezmožnost, da bi drugega reducirali na smisel, ki mu ga sam pripisujem, je pogoj za njegovo resnično drugost.

Isti metodološki pristop, ki spremlja obravnavo sveta in drugega človeka, zadeva tudi vprašanje o tem, kdo sem jaz sam (*Selbst*). Na začetku imamo opravka z izvrševanjem, z dogajanjem tubiti, h kateremu na bistveni način spada razumevanje (biti). Znotraj tega vnaprejšnjega razumevanja biti se oblikuje ideja »jaza« kot nečesa bivajočega. Toda po Heideggerju je to dejanje, v katerem substantiviram sebe v tako ali drugače razumljen bivajoči »jaz« (kot neko navzočo substanco oziroma podstat), nekaj naknadnega in celo zavajajočega, kajti »ta okorela substukcija jaza – podobno kot stari pojem substance [...] – preprečuje vsako živo razumevanje«. ¹²⁰ Preden si izoblikujem podobo o »sebi«, najprej že živim »sebe« v konkretni zgodovinski situaciji, v danem praktičnem in največkrat nereflektiranem obzorju pomenov. Izoblikovanje določene predstave o jazu lahko celo prepreči živo razumevanje in vodi k izgubi pristnega življenja oziroma k izgubi tistega načina biti, v katerem sem resnično jaz sam (*Selbst*). Metodološka redukcija sebe (*Selbst*) na način izvrševanja življenja prinaša pomembno posledico: »jaz sam«

120 GA 58, 189. To, kar imenujem »jaz sam« (*Selbst*) je v resnici »način mojega ,sem‘« (*das Wie des ,bin‘*; GA 60, 238).

nisem navzoča in nesprenmenljiva dejanskost, temveč živeta možnost. Ta možnost je razpeta med dve skrajnosti: med možnostjo izgube samega sebe (tj. življenja, ki ni pristno moje in v katerem nisem zares »jaz sam«) in možnostjo pristnega življenja, kjer živim na takšen način, da sem resnično »jaz sam«. Vprašanje po meni samem, ki je globlje od vprašanja po jazu, se v Heideggerjevem pristopu preseli na področje pristnosti oziroma samolástnosti (*Eigentlichkeit*).

4.3. *Problem smisla in pomenljivosti*

Čeprav Levinasova kritika biti in zagovor vrnitve k bivajočemu, ki naj bi imelo – v nasprotju s Heideggerjem – prednost pred biti, na prvi pogled deluje nerodno in naivno, pa se v njej skriva upravičen upor proti Heideggerjevi fenomenološki redukciji, ki hoče vsak smisel privesti nazaj na časovno dogajanje (tj. zgodovinskost), v katerem se ta smisel vzpostavi. Ta redukcija, ki je obenem osnova za Heideggerjev pojem »destrukcije«,¹²¹ se zrcali v izjavi *Biti in časa*, da je čas »obzorje razumevanja in vsakega razlaganja biti« (SuZ, § 5, 17). Po eni strani je v njej izražen cilj raziskave, po drugi pa uteleša predpostavko, ki to raziskavo od samega začetka omogoča in vodi. Fascinantnost Heideggerjevih zgodnjih fenomenoloških analiz je prav v

121 Glede pomena »destrukcije« znotraj celovite Heideggerjeve metodologije prim. Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, str. 231.

dejstvu, da v ospredje postavi časovni značaj vsakega fenomena in izvrši »destrukcijo« njegovega smisla, ki je (praviloma nezavedno) konstruiran v časovnem dogajanju. Eksistencialna analitika v *Biti in času* destruira prevlado teoretskega smisla na način, da pokaže njegov globlji temelj v eksistencialnem dogajanju in razumevanju, ki ga vrši tubiti. Bilo bi napačno, če bi Heideggerjev pristop toliko poenostavili, da bi v njem videli zgolj prehod iz statične, brezčasne perspektive na dinamičnost časovnega dogajanja, kakor to priložnostno stori Levinas. V tem primeru zgrešimo bistvo vprašanja, ki ga Heidegger upravičeno postavlja glede razumevanja biti in zlasti glede časa. Dinamični pogled, ki se ne vpraša po specifičnem načinu časenja (tj. dinamičnosti) in morda to časenje razlaga z metaforo »toka« ali »teka«, ni nič manj naiven kot statični pogled, ki gradi na predpostavki obstojnosti in substancialnosti. Ko Heidegger govori o obzorju časenja, to obzorje razume kot nekaj, kar je lahko takšno ali drugačno, kjer se časenje vrši na takšen ali drugačen način. Določenemu načinu časenja ustreza določen način (razumevanja) biti. Obzorje torej ni nespremenljiva dejanskost, temveč možnost, ki bi lahko bila tudi drugačna. Zato bo pristnejše razumevanje biti zahtevalo drugačno, pristnejšo možnost časovnega obzorja oziroma svojega časenja.

Toda četudi Levinas nima posluha za raznoliko možnost časenja in posledično za različne možnosti razumevanja ter izvrševanja biti, ki je razpeto med pristnost in nepristnost, ima prav, ko trdi, da si pri Heideggerju razumevanja ali smisla ni mogoče predstavljati *zunaj* obzorja časa. Vsak smisel je nuj-

no konstituiran znotraj časovnega obzorja (ki je sicer lahko takšno ali drugačno). Tudi tisti smisel, ki ga je tradicija zahodne metafizike umestila onkraj časa oziroma ga je razumela kot brezčasnega – v smislu Platonovih idej in njihovih raznolikih metamorfoz v zgodovini zahodne filozofije –, po Heideggerju ostaja vezan na določeno razumevanje časa: v tem primeru gre za predstavo negibne obstojnosti, kateri ustreza razumevanje biti kot navzočnosti. Vsako biti in vsak smisel je po Heideggerju treba analizirati glede na obzorje časa, ki ga omogoča in določa.¹²² Karkoli bi hotelo biti povsem onkraj časa, ne le da ne more *biti*, tudi *smisla* ne more imeti.

Očitno gre pri Heideggerju za frontalni napad na metafiziko. Pri metafiziki navadno razumemo prav možnost, da se povzpnejo onkraj (gr. *metá*) časa v kraljestvo večnega in brezčasnega smisla. Heideggerjevo poudarjanje časovnosti se zato kaže kot izrazito antimetafizično, čeprav si Heidegger prizadeva, da bi vprašanja, ki so po svoji naravi metafizična, vzel resno in da bi odprl pot t. i. »preseganju« metafizike. Vprašanje, ki zadeva presežnost (transcendenco) in tvori srčiko metafizičnega spraševanja, Heidegger prevede v nov kontekst in ga razloži v povezavi z »biti«. »Bit [*biti*‘, *Sein*, op. B. K.] je transcendens kot tak [*schlechthin*, tj. prvotno in v temeljnem smislu, op.

122 »Tudi ‚nečasovno‘ in ‚nadčasno‘ je glede svoje biti ‚časno‘. In to ne spet le na način neke privacije nasproti nečemu ‚časnemu‘ kot bivajočemu v ‚času‘, temveč v nekem *pozitivnem* pomenu, ki ga je vsekakor treba še razjasniti.« (SuZ, § 5, 18–19; slovenski prevod: *Bit in čas*, n. d., str. 40).

B. K.]« piše v *Biti in času* (SuZ, § 7, 38), kajti (*razumevanje*) *biti* transcendirata (presega) vsako bivajočo, ker ga (v smislu transcendentalnosti) sploh omogoča. Toda takšen *transcendens* ni nič drugega kot čas sam. Izvirna in pristna transcendenca se po Heideggerju dogaja kot čas. Čas in transcendenca – to temeljno nasprotje klasične metafizike Heidegger privede v zanj prav tako temeljno poistovetenje. Zato je samopreseganje tubiti (transcendiranje samega sebe) osnovano v časovnem značaju tubiti.

Ta absolutizacija časa, ki jo Heidegger v poznem obdobju povzame pod izrazom »dogodje«, ne dopušča nikakršnega smisla in nikakršne transcendence, ki bi zapustila časovno obzorje biti (zadnja besedna zveza je za Heideggerja tautologija, ker »biti« ne more biti drugačno kot časovno). V tej točki lahko razumemo Levinasov dvom, ki ni zgolj posledica vztrajanja na tradiciji metafizike, ali je Heideggerjevo vztrajanje na »imanenci« smisla znotraj zgodovinskosti biti zares upravičeno. Prevedeno v pojmovnost zgodnjega Heideggerja bi se lahko vprašali, ali njegovo vztrajanje na »samozadostnosti življenja« (*Selbstgenügsamkeit des Lebens*)¹²³ doseže najglobljo resnico taistega življenja. Ali ni najgloblji motiv metafizike – še preden ta postane tarča kritike – svojevrstna težnja življenja, da bi šlo onkraj sebe, da bi preseгло samega sebe, čeprav ne pozna niti cilja tega preseganja niti ustreznega načina? Ali lahko to specifično težnjo življenja razložimo zgolj

123 GA 58, 30. Če upoštevamo Heideggerjevo metodično premiso »samozadostnosti življenja«, ki je bila obravnavana v prvem poglavju, lažje razumemo Levinasov pojem in kritiko totalitete.

na imanenten način znotraj njega samega ali moramo, kar je še pomembneje, ta neznani, »transcendentni« cilj paradoksalnega hrepenenja, ki hoče onkraj sebe, razglasiti za utvaro in ga pripeljati nazaj (re-ducirati) na trda tla faktičnega oziroma zgodovinskega življenja? Ko Levinas na začetku svojega dela *Totaliteta in neskončno* najgloblji motiv metafizike vidi v tem paradoksalnem hrepenenju ali »želji« (*désir*), ima pred očmi prav to vprašanje.¹²⁴ Za razliko od mnogoterih potreb (*besoins*), ki zaznamujejo človeško življenje in odzvanjajo v Heideggerjevi karakterizaciji življenja kot skrbi (*Sorge*), obstaja tudi nerazložljivo in nikoli povsem potešeno hrepenenje, ki se noče sprijazniti s samozadostnostjo življenja – navkljub izkustvu, ki to življenje veže na njegovo zgodovinsko faktičnost. Vprašanje o metafiziki pri Levinasu postane vprašanje o paradoksalni (ne)možnosti smisla onkraj biti, potem ko je »biti« tako neločljivo povezano s časovnostjo. Heidegger bi utegnil odgovoriti, da ni nikakršne potrebe, da bi iskali smisel »onkraj« biti, kajti v resnici je problem v tem, kako biti razumemo, torej za kakšen smisel biti gre. Sam nasprotuje tradicionalni metafiziki prav zato, ker je pozabila na biti in se je zatekla v konstrukcijo brezčasnega smisla ter ga poistovetila z bivačim. Šele če se osvobodimo takšne metafizične konstrukcije, dopustimo, da se razvije resnični »potencial« (smiselnosti) biti in bo človek lahko prispel do svojega

124 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Nijhoff, 1980, str. 3. Glej tudi razdelek »Metafizična motnja« v delu Christoph von Wolzogna, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Freiburg, München: Alber, 2005, str. 45–82.

polnega bistv(ovanj)a (*Wesen*). V tej Heideggerjevi gesti ni težko prepoznati bližine z Nietzschejem, čeprav se med seboj razlikujeta v razumevanju »bistva« oziroma pristnosti biti. Podobno kot Nietzsche je tudi Heidegger sumničav do vsakega govora o »onkraj« ali o onstranstvu (v smislu transcendence), kajti takšna težnja v sebi razodeva nezaupanje do »tostranstva«, do faktičnega življenja, ki ga živimo tukaj in zdaj. Pomembno je razviti posluš in odkriti skrite možnosti, ki jih nosi naše faktično »biti« ali v jeziku poznega Heideggerja: dopustiti, da se biti »dogodi« in v to dogodje prepustiti in predati samega sebe. Dogodje je namreč nekaj enkratnega, je zastonski dar, ki nas preseneti in poskrbi tudi za dogoditev smisla. Ni namreč smisel tisti, ki bi meril in presojal dogodje, temveč je dogodje tisto, ki »ustanovi« smisel in omogoča njegovo »dogajanje«. Dogodje je neločljivo od časa, zato mišljenje dogodja po Heideggerju ne dopušča nikakršnega kompromisa z metafiziko, ki je sovražna do časa.

Levinas do zahodne metafizike zavzame diferencirano stališče. Po eni strani jo kritizira, ker metafizika možnost človekovega preseganja (transcendence) veže na njegovo umsko sposobnost. Zaradi obdarjenosti z umom, ki omogoča vzpon k noumenalnemu (misljivemu, umnemu), človek transcendirata časovno prostorsko pogojenost svojega bitja. Toda um (gr. *lógos*) je orodje »zbiranja«,¹²⁵ sinteze, celote ali, kot pravi Levinas: totalitete. Um vse prevede v splošnost in vsako

125 Etimološko *logos* izhaja iz glagola *legein*, ki izvorno pomeni »zbirati«. Zato Heidegger *logos* prevaja kot *Sammlung*, tj. zbranost in »zbir«. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, str. 199.

posamičnost podredi univerzalnosti. Vzpostavljanje totalitete, ki ne trpi pristne drugosti (*altérité*), je po Levinasu totalitarna in zato etično sporna dejavnost. Toda po drugi strani se v metafiziki, ki gradi na umu, skriva neko drugo etično sporočilo, ki ima daljnosežne posledice. Ko se človek s sposobnostjo uma dvigne nad pogojenosti svoje faktične in s končnostjo zaznamovane eksistence, mu to dejanje podeljuje neskončno dostojanstvo in presežni etični status.¹²⁶ Po koncu metafizike postanejo problematične prav etične posledice, ki jih prinaša odsotnost človekove presežnosti. Zato je za Levinasa vprašanje metafizike neločljivo povezano z vprašanjem etike. Njegov zagovor metafizike oziroma iskanje nove metafizike po koncu klasične metafizike ima svoj izvorni motiv v vprašanju: ali obstaja možnost neskončnega (in nadčasnega) smisla, ki ga človek lahko doseže v svojem radikalno končnem bivanju? Heidegger, ki sicer tudi etiko razume drugače kot Levinas, takšnega vprašanja sploh ne bi dopustil, kajti zanj je vsak smisel nujno vezan na čas in posledično na končnost.

Heideggerjev poudarek na zgodovinskosti in njegova »redukcija«
metafizike vodita Levinasa k razmisleku, ki v marsičem spominja na Kanta in njegovo vprašanje o transcendenci. Kant, kot je znano, metafiziki in (čistemu) umu odreka možnost spoznanja biti – kajti spoznavanja ali izrekanje o biti (*Sein*) nečesa je po njem nujno vezano na čutno izkustvo. Za tisto, kar je

126 Zato Levinas zaključuje, da je metafizični idealizem »gleđano celovito nauk o dostojanstvu človeka«
(Emmanuel Levinas, *En dęcouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1994, str. 95).

noumenalno oziroma metafizično, v strogem smislu ne moremo reči, da »je«, ker ne more postati predmet našega izkustva. Če bi se smisel navezoval zgolj na raven biti, potem »je« metafizična transcendenca *ne-smiselna*. Kant mora torej najti drugačno možnost smisla, če naj ima takšna transcendenca, ki se nahaja onkraj čutnega izkustva, sploh kakšno smiselnost. Ta možnost je po Kantu prav morala, pri kateri je »najstvo« (*Sollen*) presežno glede na »bit« (*Sein*) in kjer se odpre povsem drugačen način smisla oziroma pomenljivosti. Moralne transcendence (tj. preseganje empirično naravne pogojenosti človeka) ne moremo spoznati in je zapopasti v njenem »biti«, temveč jo lahko samo *izpričujemo*. Iz istega razloga človekova svoboda pri Kantu ni dejstvo (ki izreka nekaj, kar »je«), temveč postulat, ki dobi svoj smisel šele, ko ga izpričujemo v praktičnem delovanju. Svobode v naravnem svetu (ki kot izkustveni svet ustreza ravni biti) ne moremo dokazati, vendar bi bilo napačno sklepati, da zato nima smisla. Nasprotno, Kant odpre možnost drugačne, »praktične« (tj. moralne) smiselnosti in prav preko nje se človek dviga nad naravni svet ter s tem izpričuje svoje neskončno dostojanstvo.

Čeprav se na prvi pogled zdi vzporejanje Heideggerja s Kantovo »redukcijo« biti prenačljeno, pa ni povsem neupravičeno. Pri Heideggerju je treba vse, kar je (vsakršno ,biti'), »destruirati« na njegov zgodovinski smisel. Vse je podvrženo »totaliteti« zgodovine (dogajanja, zgodovinskosti). Če bi hoteli izstopiti iz takšne totalitete, bi potrebovali povsem nov pojem »smisla«. Tega presežnega smisla ni mogoče dokazati ali ga kako drugače pokazati, ker sploh nima statusa

»biti« in, strogo gledano, zanj ne moremo reči, da »je« (ali da »se dogaja«). Če gledamo iz perspektive biti, je takšen smisel čista nemožnost. Podobno kot pri Kantu tudi pri Levinasu »metafizični« smisel lahko samo izpričujemo, čeprav za razliko od Kanta to (iz)pričevanje ni aktivna (moralna) dejavnost človeka, temveč pasivnost njegove etične poklicanosti.¹²⁷

Tako kot za Kanta ni vrnitve v »predkritično« obdobje oziroma k stari metafiziki, tudi za Levinasa ne obstaja »noben izhod v smeri filozofije, ki bi jo lahko označili za pred-heideggerjevsko«. ¹²⁸ Vprašanje o transcendenci tako sovпада z vprašanjem, ali je možna kaka druga – iz Heideggerjeve perspektive sicer nemogoča – smiselnost, neka nova »pomenljivost smisla« (*signifiance du sens*). Po Levinasu je ta smiselnost strukturirana na način paradoksalnega odnosa do transcendence. Opiše jo v sintagmi »eden-za-drugega« (*l'un-pour-l'autre*), ki ima specifično etični pomen¹²⁹ in jo je treba razumeti kot radikalno »ne-sebi-čnost« (*désintéressement*). Ta sintagma ne gradi na ontoloških predpostavkah bivajočega »enega« in bivajočega »drugega« ter njune naknadne povezave. V resnici gre za

127 O odnosu med Levinasom in Kantom prim. zbornik Norbert Fischer, Dieter Hattrup (ur.), *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn (et al.): Schöningh, 1999; in Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, Paris: Albin Michel, 1998.

128 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, n. d., str. 19.

129 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, n. d., str. 172. O tej tematiki prim. Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris: PUF, 2008.

nerazdružljivo celoto, ki uteleša *način pomena*. Skorajda bi se spozabili in rekli, da uteleša »način biti«, toda v resnici gre ravno za paradoksalno in (z ontološkega vidika) nemožno pomenljivost, ki hoče *presegati* biti. Gre za preseganje (transcendiranje) sebe v čistem »za drugega«. Paradoksalno preseganje lastnega ‚biti‘. Tudi beseda »eden« v sintagmi »eden-za-drugega« ne pomeni *ontološke* identitete mene samega, temveč edinstvenost (*unicité*) moje etične poklicanosti, ki subjektu podeljuje globljo, *etično* identiteto.¹³⁰ Drugo poglobitno Levinasovo delo, ki nosi naslov *Drugače kot biti ali onkraj bistv(ovanj)a* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), hoče privedi do izraza to etično poklicanost, ki je z vidika biti protislovna in nemogoča. V tem delu se Levinas spoprime z nemogočim: odpreti želi drugačno, neontološko pomenljivost (*signifiance*), ki ima »smisel« samo v etiki. Toda govoriti o tem drugačnem smislu vodi do skrajnih meja jezika, ker je jezik tesno povezan z razsežnostjo biti. Etičnega smisla namreč ne moremo »tematizirati« in ga ne moremo izraziti v besedah, katerih pomen se navezuje na nekaj, kar »je«. Etična smiselnost zahteva spremenjen pogled na jezik, ki ni v prvi vrsti izrekanje »o nečem«, temveč je izrekanje »nekomu«. ¹³¹ Jezik sam je vpet v etično

130 Branko Klun, »Ontologische Totalität und ethische Differenz bei Lévinas«, v: Johannes Brachtendorf, Stefan Herzberg (ur.), *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Tübingen: Mohr, 2011, str. 209.

131 Omenili smo že Levinasovo razlikovanje med (iz)rečenim (*le Dit*) in (iz)rekanjem (*le Dire*). Izrečeno spada v red jezika in logike (biti). Izrekanje pa pomeni vnaprejšnjo etično odprtost do drugega človeka, ki je

pomenljivost, ker ga nosi in določa etična odgovornost za drugega (človeka) pred vsako vsebino, ki jo ta jezik utegne posredovati. Delo *Drugače kot biti* je izjemno zahtevno za bralca prav zaradi dejstva, da etična pomenljivost (oziroma etični smisel) »pomeni« na povsem drugačen način, da hoče iti onkraj vsega izrečenega in mora v redu govornice omogočiti posluš za drugačen, presežen etični »red«. To »metafizično« početje se ne more sklicevati na trdnost in dokazljivost svojih korakov, pravzaprav se sploh ne more izraziti na urejen in zaključen način, kakor je to ideal pri logiki biti. Pričevati za etično transcendenco pomeni, da se odpovemo trdnosti, na kateri bi karkoli gradili, zbirali in zagotavljali ter se izpostavimo tveganju in nemiru. Toda to ni naša aktivna odločitev, temveč zavest, ki vključuje moment pasivnosti: da smo k takšnemu pričevanju vedno že poklicani; da nas je, preden smo sploh pomislili o sebi, že »zmotil« in nagovoril drugi.

Zaradi paradoksalnosti etike, če jo presojamo z vidika običajne logike (biti), postane razumljivo, da Levinas s svojimi filozofskimi izvajanji in kritiko, ki jo nameni Heideggerju, ne more ogroziti in še manj ovreči Heideggerjevega metodološko utemeljenega in zaključenega miselnega nastavka. Lahko pa ga *moti*. Lahko vanj vnaša nemir. V tem je pozitiven pomen Levinasove besede *dérangement*¹³² (motnja, ki neneh-

obenem moja odgovornost do njega. Ker gre za osrednjo tematiko pri Levinasu, se bomo k njej vračali tudi v naslednjih poglavjih. V delu *Autrement qu'être* (n. d.) je obravnavana na različnih mestih, najprej pa na str. 6.

132 Med drugim v Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, n. d., str. 198.

no moti in s tem skrbi za neprestani nemir), ki lahko obenem rabi kot velika metafora za specifični način etične pomenljivosti (oziroma etičnega smisla). Nemir, ki ga v svet samozadostne totalitete (tubiti) vnaša etični klic drugega, ne dopušča logike miru in spokojnosti, česar si Heidegger kljub dogajajočemu značaju biti želi in kar išče s pojmi, kot sta »zbranost« (*Sammlung*) in »sproščena vedrina« (*Gelassenheit*). Levinas na začetek postavi »motnjo«: drugi me »moti«, ker me kliče brez prestanka in brez konca; ker me zaznamuje tako globoko, da kot »drugi-v-meni« (*l'Autre-dans-le-Même*) postane srčika mene samega. Nemir, ki mi ga povzroča drugi, je nasprotje sprave in pomiritve – zato ker je etično *boljši* od njiju. Dejstvo, da svoje odgovornosti do drugega ne morem nikoli pomiriti, mi razodeva *neskončnost* moje poklicanosti. Subjekt, ki je po koncu metafizike prepuščen končnosti in omejenosti, dobi nov stik z neskončnostjo, s čimer se po Levinasu odpira možnost nove »metafizike«, ki pa zahteva povsem nov, tj. etični pomen.

4.4. Vprašanje smrti

Vera philosophia mortis meditatio (Resnična filozofija je preišljevanje o smrti). Levinas je zgodaj spoznal, da se pravi obraz določene filozofije pokaže pri vprašanju smrti in da je ta tematika svojevrstni katalizator tudi pri soočenju s Heideggerjem. V zgodnjem spisu *Od biti k bivajočemu* se upre Heideggerjevi ontološki perspektivi, ki poskuša vsako bivajoče podvreči časenu biti. V spisu, ki mu takoj sledi in nosi naslov Čas

in drugi, pa se Levinas vpraša po »bistvu« časa, ki je neločljivo povezano z vprašanjem smrti. Zanimivo je, da zgodnji Levinas absolutne drugosti v prvi vrsti ne poveže z drugim človekom – čeprav je odnos do drugega človeka v njegovi misli nenehno navzoč –, temveč s paradoksalnim »fenomenom« smrti.¹³³ V ozadju je polemika s Heideggerjem. V filozofski misli slednjega ima smrt osrednjo vlogo, ker »bistvo« biti prenese v čas. V *Biti in času* se človeško biti (»biti tubiti«) razlaga kot radikalno časovno, to pa pomeni končno in smrtno. Če smrt ne bi predstavljala absolutne meje (tu)biti – če bi bila, recimo, zgolj prehod k drugačnemu ,biti‘ –, bi Heideggerjev celotni miselni nastavek izgubil svoj smisel. Še več, čas in s tem zgodovinska eksistenca bi izgubila svojo pomenljivost, ker bi bil njun smisel določen s strani nečesa, kar je nadčasno ali brezčasno. Prav to je za Heideggerja poglobitna težava zahodnega idealizma oziroma metafizike. Pozaba biti je neposredno povezana s podcenjujočim odnosom do časa (in zgodovinskosti). Če hočemo torej resno vzeti čas in s tem ,biti‘, moramo sprejeti dokončnost smrti – ali še ostreje – moramo resno sprejeti »nič«. Z vidika klasične metafizike bi to pomenilo padec v nihilizem, z vidika Heideggerja pa dobi prav nasproten pomen. Šele vpričo »nič« lahko zares cenimo »biti«. Niča torej ne gre razumeti kot »uničevanje« in nihilizem, temveč kot »omogočanje« – in to celo kot najvišje omogočanje – *biti*. Če vzamemo nase nič v obliki smrti, nam to omogoči pristno »(tu)biti«. Zato Heidegger smrt opredeli kot najlastnejšo, najneodnosnejšo in nepreseglji-

133 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, n. d., str. 56.

vo *možnost* (SuZ, § 53, 263). Največ, kar tubit zmore (moči-bit, *Seinkönnen*), je sprejetje svoje smrtnosti kot najlastnejše možnosti. Iz tega se rodi zavestna, budna in odločna drža v odnosu do smrti (*Sein-zum-Tode*, biti-k-smrti). Čeprav Heidegger tega nikjer ne zapiše, bi po tej logiki veljalo, da bi vsako relativiranje smrti (npr. z mislijo na nesmrtnost) zmanjšalo pristnost eksistence – tisto pristnost ali samolástnost (*Eigentlichkeit*), h kateri poziva Heidegger v *Biti in času*. Še več, relativiranje smrti (kot absolutne meje biti) bi ogrozilo celoten Heideggerjev metodološki nastavek. Smrt dobi pri Heideggerju vlogo svojevrstnega »absoluta« – vsakršno biti je »relativno« glede na čas, le časa samega, ki nujno vključuje končnost (oziroma smrt), ne moremo relativirati.

Kot nas uči Platon, ni naključje, da je premišljevanje o smrti, *meditatio mortis*, tesno povezano z vznikom metafizike in morda predstavlja njen najgloblji motiv. Metafizično spraševanje hoče podvomiti o dokončnosti smrti in postaviti pod vprašaj njeno absolutnost. To je točka vstopa tudi za Levinasovo misel. Kljub že omenjenemu občudovanju analize smrti v *Biti in času*, pa po Levinasu Heidegger ne upošteva ali celo zakrije ključno razsežnost pri izkustvu smrti: da namreč o smrti nič ne vemo in smo pred njo tako nemočni, da tega ne more nadomestiti nikakršna odločnost (*Entschlossenheit*), ki bi jo po Heideggerju morali zavzeti v odnosu do smrti. Fenomenološko »odprt« Heidegger v odnosu do smrti postane zelo »ozek«, da ne rečemo kar dogmatičen: smrt predstavlja konec tubiti in ta konec je treba razumeti v absolutnem smislu. Brez dokončnosti smrti bi človekova eksistenca izgubi-

la svojo resnobo, brez skrajne možnosti ne-biti bi bile oslABLJENE tudi druge bivanjske možnosti in človekova eksistenca bi smela pričakovati kaj zunaj nje same. To bi postavilo pod vprašaj metodično »samozadostnost« tubiti in omajalo sam pojem smisla.¹³⁴

Levinas se želi fenomenu smrti približati na povsem drugačen način in tudi on se – nič manj kot Heidegger – sklicuje na izkustveno osnovo. Ali ni smrt v resnici ena sama velika skrivnost, o kateri ne moremo ničesar vedeti – še posebej, če zavzamemo fenomenološko perspektivo prve osebe, ki v ospredje postavi odnos do vsakokrat lastne smrti? Ali je smrt res nekaj, kar moremo in moramo (aktivno) vzeti nase, ali pa je smrt takšna neznanica, takšna nepredirljiva skrivnost, da do nje sploh ne moremo vzpostaviti odnosa, ker je ne moremo ne razumeti in še manj prevzeti? Za Levinasa je smrt paradoksalni fenomen, ker o njej ne vem prav ničesar. Če fenomen etimološko vsebuje razsežnost svetlobe (gr. *phôs*), ker se v njem nekaj kaže, je smrt pravo nasprotje »fenomena«. Je absolutna drugost, ki presega ves nam znani svet. Zato je smrt svojevrstna presežnost, transcendenca, do katere ne moremo vzpostaviti odnosa oziroma do nje zavzeti aktivne drže. Ona je tista, ki pride nad nas, medtem ko se mi nahajamo v popolni pasivnosti. Smrti ne moremo nikoli prevzeti, lahko jo samo utrpimo – toda celo glagol »utrpeti« se zdi v odnosu do smrti preveč »aktiven«. Levinasova

134 V svojih poznih predavanjih z naslovom *Smrt in čas* Levinas prepričljivo pokaže, kako Heidegger razumevanje časa izpelje iz smrti in zakaj ima fenomen smrti osrednjo vlogo v Heideggerjevi misli. Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, n. d., str. 52.

analiza smrti je diametralno nasprotna Heideggerjevi. Medtem ko ta zagovarja pristni način »biti-(v-odnosu-)do-smrti«, ki zahteva, da svoje življenje aktivno zasnujemo v zavesti poslednje meje, ki jo predstavlja smrt, Levinas težišče prenese na umiranje, ki je zanj čisto utrpevanje in razgali temeljno človekovo pasivnost. Nisem jaz tisti, ki lahko dojamem smrt, temveč je smrt tista, ki me zajame kakor »tat v temi«, in pred katero sem povsem brez moči.

Namesto »možnosti« (lastne) »nemožnosti«, kakor bi smrt označil Heidegger, Levinas smrt označi za »nemožnost«, ¹³⁵ pri čemer hoče poudariti dejstvo, da se smrt povsem odtegne mojemu razumevanju. Drugost smrti je tako radikalna, da je ne moremo poistovetiti niti z biti niti z ne-biti (oziroma ničem) – kolikor pač ne-biti (ali nič) lahko doživimo v našem življenju. Zato smrt postane za Levinasa primer absolutne transcendence, ki gre onkraj obzorja biti. Njen paradoksalni status bo v formalnem smislu podoben tisti transcendenci, ki že od samega začetka predstavlja temeljni motiv Levinasove misli: drugi človek. V spisu *Čas in drugi* po analizi smrti sledi analiza »drugosti« drugega človeka. Tudi on se izmika mojemu dojetju in ostaja absolutna transcendenca, kar dobi specifično etični značaj. Prehod od fenomena smrti k fenomenu drugega nas utegne v prvem trenutku osupniti, vendar Levinasove logike ni težko prepoznati. Če človekovo življenje (ali tubiti) svoje meje oziroma omejenosti ne dopušča kot odprtost za transcendenco onkraj sebe samega, če vztraja na junaškem prevzetju svoje končnosti

135 Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, n. d., str. 56.

(tj. omejenosti) in v tem vidi zgolj potrditev samega sebe, potem je že vnaprej zaprta pot do pristne etike, kakor jo razume Levinas.

V poznem obdobju se Levinas vrne k vprašanju smrti in spremeni metodološko izhodišče. V ospredju ni več moja lastna smrt, temveč smrt drugega, smrt mojega bližnjega.¹³⁶ Etična pomenljivost, specifičnost etičnega smisla (*eden-za-drugega*), vrže novo luč na »fenomen« smrti in predstavlja izziv za tisto samoumevnost, ki jo Heidegger tako suvereno omenja v *Biti in času*: da smrt ne pozna nadomeščanja in da v smrti ni mogoče nikogar nadomestiti (SuZ, § 47, 240). Ali Heideggerjeva radikalna »neodnosnost« (*Unbezüglichkeit*), ki smrt napravi za mojo najlastnejšo zadevo, katere ne morem »deliti« z drugimi, pomeni konec vseh odnosov? Ali je smrt močnejša kot odnos do drugega? Heidegger sicer dopusti, da kdo umre za drugega, vendar mu s tem ne odvzame njegove lastne smrti. Levinas pa prav na tej točki zaostri vprašanje in se kljubujoče sprašuje, ali »umreti za drugega« res zapušča obzorje smiselnosti ali pa v resnici pričuje za drugačen, presežni smisel. Zato Levinas zasnuje etiko, ki bo paradoksalna že po svojem »ontološkem« statusu. Njeno središče namreč ni lastni »jaz« (lastno ,biti‘), ki se sprašuje po etičnih normah svojega delovanja, temveč je središče Levinasove etike *drugi*. Ta drugi je moj *bližnji*, ki mi je bližje kot sem blizu samemu sebi in ki me določa v jedru moje subjektivnosti. Toda še preden si pogloblje ogledamo Levinasovo etiko, ki v sebi nosi

136 Zlasti v spisu »Mourir pour ...« (»Umreti za ...«) v: Emmanuel Levinas, *Entre nous*, Paris: Grasset, 1991, str. 204–214.

močen biblični odmev, bomo v naslednjem poglavju predstavili Jean-Luca Mariona, ki nadaljuje Levinasovo kritiko Heideggerja in jo poveže z novimi fenomenološkimi izhodišči.

Jean-Luc Marion in presežnost onkraj biti

5.1. Misliti transcendenco po »smrti Boga«

Nietzsche v znanem odlomku *Vesele znanosti* opisuje norega človeka, ki med množico na trgu oznanja smrt Boga.¹³⁷ V očeh ljudi, ki ga z začudenostjo in s posmehovanjem poslušajo, je človek zares nor, toda Nietzsche v njegova usta polaga diagnozo časa, ki bo postajala vse bolj resna in prepričljiva. Ali ne živimo v času, kjer se je tisto, kar povezuje z Bogom – zadnja utemeljitev, absolutnost, svetost –, izgubilo v površni odpovedi temelju, nezavezujočem relativizmu, razpoložljivosti celotne biti? Ali ni Nietzsche tisti nori človek, ki je za svoje sodobnike prezgodaj uvidel, da je Bog umrl in da se človek še ni zares zavedel tega »nezaslišanega dogodka«? Zlasti Heidegger je Nietzschejevo misel prepoznal kot prepričljivo analizo sedanjega zgodovinskega trenutka, ki ga s Hölderlinom opisuje kot »ubožni čas« (*dürftige Zeit*; GA 4, 47), kajti starih bogov ni več, novih pa še ni na vidiku. Toda tako Nietzsche kot Heidegger verjameta, da smrt Boga zadeva v prvi vrsti krščanskega Boga, ki je s svojo sintezo biblične in grške metafizične misli dajal osnovo zahodni kulturi. Čeprav je njegova smrt zatresla naše najgloblje temelje, je bila za oba misleca po svoje nujna, kajti s smrtjo je krščanski metafizični Bog razkril svojo lastno neutemeljenost, obenem pa je ta dogodek osvobodil

človeka za drugačen način bivanja in nenazadnje tudi za nove bogove.

Misel francoskega filozofa Jean-Luca Marion (rojen 1946) vznikne na obzorju, ki ga zaznamuje Nietzschejeva diagnoza sodobnosti in Heideggerjeva kritika metafizike. V pripravljanih letnikih pred sprejemom na elitno École Normale Supérieure ga je Jean Beaufret, najpomembnejši Heideggerjev razlagalec v Franciji, seznanil s Heideggerjevo fenomenološko metodo, ne da bi slednjega pogosto citiral.¹³⁸ Marion je z njo dobil metodični okvir za soočenje s temeljnimi teksti zgodovine filozofije. Kot sam prizna, je bila odločitev za disertacijo iz Descartesa in njegovega odnosa do Aristotela, ki jo je sicer napisal pod mentorstvom Ferdinanda Alquiéja, posledica Beaufretovih vprašanj o teh dveh osrednjih filozofskih avtoritetah zahoda. Toda Marion ni bil samo zavzet študent filozofije, ki je imel med svojimi učitelji Derridaja in Althusserja, temveč tudi kristjan, ki se je zanimal za teološka vprašanja. Teološka razsežnost se pri Marionu bistveno prepleta s filozofskim iskanjem. Med njegovimi sogovorniki so bili eminentni teologi prejšnjega stoletja: Jean Daniélou, Henri de Lubac, zlasti pa Hans Urs von Balthasar. Ta je Marionu razkril pot oziroma metodo teološke interpretacije, ki je onkraj sholastične teologije na svež način pristopala k bibličnemu in patrističnemu izročilu.

Marion se je znašel pred izzivom, ki ga bo usmeril na lastno filozofsko pot. Kako misliti krščanskega Boga v času Nietzschejevega oznanila njegove smrti?

138 Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, II. Entretien, Paris: Albin Michel, 2001, str. 212.

Ob Heideggerjevi kritiki metafizike se vprašanje še zaostri: kako sploh misliti Boga, ki ne bo projekcija naših ontoloških predstav v vrhovno bivajoče (ontoteologija)? Kakšna oziroma katera teologija je sposobna odgovoriti na omenjeno filozofsko kritiko? Očitno je teologija, ki gradi na tomistično-suarezijanski dediščini, postala problematična prav na podlagi svojih ontoloških predpostavk. Treba se je vrniti k virom: k Svetemu pismu in prvim teologom, »očetom«. Vnovično odkrivanje patrističnega izročila, ki je značilno za Marionove teološke sogovornike, je posledica krize sholastične filozofije in teologije. Marion dobi usmeritev, ki bo ostala stalnica njegove misli. Po eni strani bo sodobno kritiko metafizike vzel resno in bo poskušal misliti Boga in krščansko oznanilo zunaj »ontoteologije«. Zato zavrača pozicije, ki gradijo na tomistični in širši sholastični dediščini, katera je sicer tudi po Drugem vatikanskem koncilu ostala temeljno, ne pa več edino obzorje krščanske filozofije. Po drugi strani želi Marion problematizirati tudi filozofijo, zlasti pod vidikom, kako se mišljenje sploh lahko odpre Božji presežnosti. Če krščanska teologija ustrezno *misli* Božje razodetje, mora biti možno, da s tega miselnega stališča vzpostavlja dialog s filozofijo in do nje zavzame kritično stališče. Marion bo sicer vedno spoštoval metodične meje med filozofijo in teologijo, vendar jih ne bo razumel v smislu ločevanja, temveč srečevanja.

Marionova disertacija, ki nosi naslov »O sivi ontologiji pri Descartesu: Kartezijanska znanost in aristotelska vednost v Pravilih (Regulae)« (1975),¹³⁹ sicer ne-

139 Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*.

posredno ne razkriva teološke relevantnosti, vendar pa so vanjo položena izhodišča za nadaljnjo miselno pot. Marionov pristop ostaja zavezan Heideggerjevi metodi »destrukcije« (v smislu »razgradnje« bivajočega v odnosu na njegovo predhodno obzorje razumevanja biti) in tudi rezultati so z vidika te metode pričakovani. Za razliko od aristotelske ontologije, ki gradi na pojmu bitnosti (*ousía*, podstat, lat. *substantia*) kot interpretativnem obzorju bivajočega, je pri Descartesu bivajoče zvedeno na predmet (*obiectum*), ki si ga mišljenje (*cogito*) konstruira (»vrže«) pred sabo (»pred-met«). Bivajoče kot »predmet« je hkrati bivajoče kot »ideja«, kar pomeni, da ne gre več za ontologijo (gr. *tò ón*, bivajoče) v aristotelskem smislu, temveč za epistemologijo, kjer je bivajoče zgolj predmet mojega spoznanja. Toda skozi Heideggerjevo optiko postane jasno, da je tudi Descartesova konstrukcija bivajočega (kot predmeta) svojevrstna ontologija in jo Marion zato imenuje »siva ontologija«. Je namreč skrita, implicitna ontologija znotraj Descartesovega pogleda, ki bivajoče razume kot konstrukt spoznanja. Marion pri teh analizah dobi pojmovno orodje, ki ga bo spremljalo v prihodnosti. To, kar Descartes razume kot bivajoče, je odvisno od njegovega vnaprejšnjega pogleda. Pogled (*regard*) pomeni način, kako »osvetlim« kako stvar in na ta način določim, kako se bo sploh lahko pojavila. Ta osvetlitev se v fenomenološkem jeziku imenuje obzorje (horizont) in seveda ni vezana zgolj na vizualno metaforiko. Pogled (v smislu intencionalnosti) določa

Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae, Paris: Vrin, 1975.

pogoje možnosti, kako se nekaj lahko pojavi. Četudi tisto, kar se pojavi, nisem jaz, se pojavi na način mojih pogojev in zato ne moremo reči, da se manifestira kot ono samo. Opravka imamo torej s specifičnim zrcalom (*miroir*), kot bo pozneje rekel Marion, ker v spoznanem predmetu ne srečam njegove drugosti, temveč lastni odsev. V tem se razkriva struktura tistega, kar bo Marion imenoval idol oziroma malik.

Toda Descartes nima samo sive ontologije, temveč tudi »belo« teologijo.¹⁴⁰ Marion pri njem razkriva izkušnjo, ki je diametralno nasprotna opisani konstrukciji predmetnosti. Gre za odkritje ideje neskončnega (*idée de l'infini*), ob kateri subjekt (*cogito*) utrpi radikalno pasivnost. Med idejami, ki jih *cogito* lahko ustrezno misli, se nahaja ideja, pri kateri njena vsebina (*cogitatum*) neskončno presega sam *cogito*. V odnosu do ideje neskončnega se zgodi paradoksalni obrat: končni *cogito* misli več, kot more misliti, oziroma vsebina misli (neskončno) presega subjekt, ki jo misli. Zato Descartes potegne sklep, da je morala ta ideja priti vame od zunaj in v njej vidi dokaz za Božje bivanje. Te ideje sam ne morem konstruirati, niti je ne morem ujeti v svoj miselni »pogled«. Ostaja zunaj mene na način presežka, ki preplavi vsako odprtost mojega pogleda. Metafora zrcala odpove. Namesto da bi nekaj privedel vase in zvedel na predmet mojega mišljenja, to ostaja v ločenosti do mene, v *razdalji*, ki je ne morem premostiti. Obenem pa se zgodi obrat, ki me iz tvornega izhodišča spoznavanja stvarnosti spremeni v trpnega naslovni-

140 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris: PUF, 1981.

ka razkrivanja nečesa (nekoga), ki je pred mano. Pred idejo neskončnosti subjekt izgubi svoje prvenstvo in si mora priznati, da je v resnici drugi (v smislu, da ni prvi), da je naslovnik presežnega nagovora, ki prihaja »od zunaj«. Descartes te pasivnosti subjekta ne odkrije zgolj pri ideji neskončnega, temveč njeno izkustvo razširi na odnos do vseh večnih resnic, ki se izmikajo mojemu aktivnemu obvladanju.

Tako Marionov Descartes ne ostaja zaprt v imanenco sveta, ki ga sam ustvari skozi svoj ontološki pogled, temveč je obenem odprt v presežnost, transcendenco. Če gre v prvem primeru za specifično malikovanje, ko svet postane moja lastna projekcija, gre v drugem za izkustvo razdalje, kjer tisto drugo, presežno, ostaja zunaj dometa mojega razumevanja. Descartes niha med obema poloma, med jazom in transcendenco (Bog), in po Marionu ga ne moremo enoznačno umestiti na en sam pol, kot to naredijo ustaljene interpretacije. Ta napetost bo postala temeljna paradigma Marionove lastne filozofske poti. Filozofsko bo v ospredju vprašanje, kako je spoznavajoči subjekt sploh lahko v odnosu do nečesa, kar presega njegovo sposobnost dojetja, teološko pa bo to pomenilo, kako misliti odnos do Boga, da bo ta ostajal drugi in ohranjal svojo razdaljo. Vprašanja sta po Marionu povezani, zato bo njegovo iskanje odgovorov potekalo vzporedno in se bo oplajalo v njuni vzajemnosti.

V tem kontekstu Nietzschejeva diagnoza smrti Boga in Heideggerjeva kritika zahodne metafizike nujno vodita nazaj k vprašanju, za kakšno razumevanje Boga gre. Nietzsche sam priznava, da gre za smrt »moral-

nega boga«, ¹⁴¹ torej Boga, ki je kot najvišja vrednota v funkciji (nihilistične) interpretacije življenja, kot jo je razvila zahodna kultura s svojo sintezo platonizma in krščanstva. Tudi Heidegger govori o »metafizičnem« Bogu, ki je v svoji ontoteološki interpretaciji izgubil svetost in božjost. ¹⁴² To vodi Mariona k sklepu, da je umrl samo bog, ki to v resnici ni bil. Umrlo je določeno razumevanje boga, ki je bilo v resnici »malik«, lažno božanstvo, ki ga je konstruiral človek. Smrt tega malika pa z vso nujno odpira vprašanje, kako se odpreti Bogu na način, ki ne bo vodil v nov miselni konstrukt oziroma nov pojmovni malik. Za krščanstvo se postavlja vprašanje, kako se razodeva presežni Bog in kakšno razumevanje človeka more ustrezno odgovoriti na to razodetje. Obenem pa se zaostri problem razumevanja nasploh: kako je sploh mogoče razumeti karkoli presežnega, kakšno človekovo razumevanje je primerno za sprejem razodetja?

5.2. *Malik in razdalja*

Marion v zgodnji knjigi *Malik in razdalja* (1977) ¹⁴³ začrta smer svojega odgovora. Najde ga pri Dioniziju Areopagitu, do katerega mu je odprl pot predvsem

141 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, zv. 11, München: DTV, 1999, str. 624.

142 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, n. d., str. 64.

143 Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977. Slovenski prevod: *Malik in razdalja*, prevedli Barbara Pogačnik in Maja Novak, Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010.

Balthasar. Toda Dionizijev odgovor teologa, ki upoveduje svoj živeti odnos do transcendence, želi Marion predstaviti kot nadgradnjo iskanja, ki ga prepozna pri filozofu Nietzscheju in pesniku Hölderlinu. Trije poglavitni sogovorniki, ki tvorijo osrednji korpus knjige, so torej skrbno izbrani in vpeti v Marionovo propedeutiko. Izbor prvih dveh pa obenem razodeva četrtega sogovornika, Heideggerja, ki je pri Marionu nenehno navzoč, čeprav se mu izrecno posveti šele v zadnjem poglavju knjige. Ne gre spregledati, da ima Heidegger posebno afiniteto do Nietzscheja in Hölderlina, ki v njegovem opusu igrata osrednjo vlogo. V Nietzscheju¹⁴⁴ prepoznava subtilnega kritika zahodne filozofije, ki ni zgolj rušitelj metafizike, temveč njen zadnji dovršitelj. Nietzsche – tako Heideggerjeva interpretacija – s svojo voljo do moči kot novim »metafizičnim« principom zgolj razgali tisto skrito bistvo metafizike, ki je skozi poskuse obvladanja in nadvladanja biti tvorilo rdečo nit zgodovine zahodne misli. Po drugi strani pa je za Heideggerja pesnik Hölderlin nekdo, ki je tenkočutneje, kot to bi to zmoget katerikoli filozof, v pesniški izraz privedel boleči čas odsotnih bogov ter hrepeneče pričakovanje njihovega novega prihoda. Za Heideggerja je pesništvo (*dichten*) bližje resnici biti kot (filozofsko) mišljenje (*denken*). Marionov izbor avtorjev nakazuje, da želi iti še korak dlje: višje kot pesništvo je religiozni jezik, je molitev.

Enako vztrajno, kot je navzoč dialog s Heideggerjem, je prisotna tudi Marionova želja, da bi se do

144 Martin Heidegger, *Nietzsche* I in II, GA 6/I in GA 6/II, Frankfurt am Main: Klostermann, 1996 in 1997.

Heideggerjevih stališč distanciral oziroma podal alternativno razlago. Če sta pri Heideggerjevi interpretaciji tako Nietzsche kot Hölderlin v izraziti distanci do krščanstva, pa si Marion prizadeva za drugačno branje. Želi ju brati z vidika tega, kar imenuje »razdalja« in kar predpostavlja krščansko razodetje Boga. Pri tem se zaveda možnih očitkov glede »nasilnosti« svoje interpretacije, toda v Heideggerjevem slogu odgovarja, da to »silo«, ki jo bo delal tekstu, razume podobno kot silo, s katero odrinemo vrata, da se nam odprejo.¹⁴⁵ Kajti »edini kriterij neke interpretacije je njena plodovitost«. ¹⁴⁶ Če je Heidegger prepoznal v Nietzschejevi kritiki metafizike njeno dovršitev, potem se lahko sam enako upravičeno vpraša, ali v Nietzschejevem ateizmu ni mogoče prepoznati zelo intimnega odnosa do božjega in celo do Kristusa.

Marion mora pred razlago posameznih avtorjev postaviti izhodišča za svoj lastni pogled. Konceptu idola postavi nasproti biblični pojem ikone. Ikona pomeni podobo, toda ta podoba ni niti posnetek, niti predstava (reprezentacija), ne lastna upodobitev, temveč manifestacija nečesa oziroma nekoga, ki ostaja kot presežen v razdalji. Pri Kristusu, ki je »ikona« nevidnega Boga (Kol 1,15), je vidno razodetje Sina neločljivo povezano s presežno nevidnostjo Očeta. Kristus kot razodetje Boga ne dopusti, da bi se naš pogled ustavil na njem, temveč ga usmerja preko sebe v tistega, ki ga je poslal. Če bi si pomagali z Levinasom, bi lahko rekli, da je vidnost obraza neločljivo povezana z nevi-

145 Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, n. d., str. 174.

146 Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, n. d., str. 12.

dno razsežnostjo osebe, katere obraz zremo, in ki kljub razodevanju v obrazu ohranja svojo razdaljo. Za Mari-ona je pravi Bog lahko samo tisti, ki ohranja razdaljo. Obenem pa je ta razdalja pogoj možnosti razodetja. Če razdalje ni, se na idolu razodeva zgolj naš lastni odsev.

Marion obravnava Nietzscheja pod medsebojno povezanima vidikoma. Prvi zadeva umik božanskega. Gre za diagnozo božje smrti, »somraka malikov«, nihilistično sesuvanje obstoječega boga. Toda te Nietzschejeve analize razkrivajo izjemno senzibilnost za božje, četudi na način prepoznavanja njegovega umanjkanja. *Per privationem* se razodeva religiozna senzibilnost, ki jo Nietzsche poskuša pozitivno artikulirati s svojo mislijo nadčloveka in večnega vračanja. Toda pri tej novi religioznosti pride po Marionu do pomembnega obrata. V stiku z božanskim se zgodi pretres človeka, kajti božansko človeka dobesedno preplavi. Ne dovoli mu postavitve idola, temveč ga zalije z neposrednostjo svoje presežnosti. A poplava presežnosti človeka odnese – do te mere, kot se je to zgodilo Nietzscheju, ko se mu je omračil um. Če je na pojmovni ravni Nietzsche še vedno vezan na subtilno malikovanje, v skladu s Heideggerjevo razlago, da gre pri njem za višek metafizike, ko volja do moči postane novi absolut, pa na osebni ravni ostaja pričevalec za stik z božanskim. Ker ta stik ne ohranja distance, človeka potegne v svoj mrak.

Drugačen pričevalec za razdaljo kot odnosa do božanskega je pesnik Friedrich Hölderlin. Tudi v tem primeru Mari-ona navdihuje Heideggerjeva interpretacija. Za slednjega je Hölderlin nekdo, ki je globoko začutil »bistvo« božjega in ga ubesedil v svojem hrepe-

nenju. Toda na kakšen način? Za razliko od teologov in filozofov, ki sicer govorijo o navzočem Bogu, a so v svojem metafizičnem govoru daleč od vsakega občutka za božje, daleč od potrebne »pobožnosti«, je Hölderlin nekdo, ki se zave in globoko občuti odsotnost božjega. Njegova pristna pobožnost je v tem, da je sploh zaznal, da se je božje umaknilo in kaj zato človeku manjka. Zato je njegova misel polna nostalgije, obenem pa tudi pričakovanja in odprtosti za vnovični prihod božjega. Heidegger v njem vidi zaveznika za svoje lastno razmišljanje o božjem. Sodobni čas smrti Boga pomeni izgubo pristnega občutja za sveto in božje, ki se ob krščanskem metafizičnem Bogu stvarniku po Heideggerju še poglobi, in je zato treba najprej začutiti, da nekaj oziroma kaj manjka. Prepoznavanje umanjkanja božjega je pogoj, da bi se mu sploh lahko odprli, da bi se odprli možnosti njegovega novega prihoda. V tej interpretaciji religioznosti gre za nasprotovanje krščanskemu Bogu in njegovi »moralni« religiji, navdih glede religioznega pa se črpa iz grštva in njegove »religije umetnosti«, če si sposodimo Heglovo oznako. Romantik Hölderlin je poln nostalgije po grštvu, kar gre z roko v roki s Heideggerjevim občudovanjem izvora filozofske misli pri predsokratikih. S tega vidika se zdi Marionova interpretacija, ki v Hölderlinu prepozna glasnika krščanstva in pojmovanje Boga kot očeta, še vprašljivejša kot njegova razlaga Nietzscheja. Seveda je Hölderlin globoko zasidran v krščanskem okolju in v njegovih pesmih se zrcali tudi ta življenjski kontekst, toda ali njegovo pričevanje božje odsotnosti res pripravlja prostor za pristnejše, globlje doživetje krščanskega Boga – ne pa za »bogove«, o katerih piše

Heidegger? Marion pravi, da je pač treba izbrati, in opozarja, da njegova interpretacija ni osamljena. Kakorkoli že, Hölderlin Marionovi misli ponudi močno miselno figuro: božja odsotnost je način njegovega razodevanja. Odsotnost ni praznina nič, temveč drugačen način »prisotnosti« ali, bolje rečeno, drugačen način, kako se božje daje – ne da bi nam stopilo pred oči, ne da bi postalo »navzoče« (»na očeh«). Če oči našega pogleda lahko najdejo le navzoč idol, ostaja božje v nenavzočnosti, v razdalji. Toda prav ta razdalja omogoča, da se presežno da iz sebe, da se nam daje kot dar.

Pesniški jezik ubeseduje odsotnost božjega, toda kako govoriti o božjem? Kako se približati njegovi neizrekljivosti, ki celo pesniku ne dovoli izraza? Tu vstopa govor teologa, ki zahteva preobrazbo govora kot takega: skozi nagovorjenost bo govor postal odgovor, ki ne bo govoril o nečem, temveč bo govoril hvalo. Predikativni, povedni govor se umakne pred hvalnico in molitvijo. Dionizij Areopagit¹⁴⁷ bo s svojo apofatično teologijo in liturgično prakso odprl pot, ne le kako vzdržati razdaljo do absolutne presežnosti Boga, temveč kako v tem odnosu doživeti preobrat, ki izhodišče iz subjekta (»nosilca«) prestavi v transcendenco absolutnega. Ta obrat je tisto »spreobrnjenje«, ki je pogoj, da se religiozna razsežnost sploh odpre in da se vzpostavi prostor za Božji nagovor. Vsaka teologija, ki je vredna tega imena, sicer hoče postaviti Boga za izhodišče, toda v svoji samorefleksiji je velikokrat premalo radikalna.

147 V slovenščini razpolagamo s celovitim prevodom Dionizijevega opusa in z obsežno spremno študijo prevajalca Gorazda Kocijančiča: Dionizij Areopagit, *Zbrani spisi*, Ljubljana: Slovenska matica 2008.

Premalo se zaveda, da je postavljanje preveč njeno in da nereflektirane (pred)postavke zapolnijo in zakrijejo prostor Božjega. Dionizij Areopagit zahteva radikalno očiščenje in spreobrnjenje. Če govorimo o Bogu, če Bog postane »predmet« naših izjav, in še zlasti, če se pustimo očarati z besedami, ki jih izrekamo o njem, kaj hitro zapademo malikovalstvu. Spreobrnjenje ali obrat mora postati »teološka metoda«: misliti ne izhajajoč od sebe, temveč od Boga. Toda to postavlja mišljenje in govor v paradoksalen, v para-logičen položaj. Kar mislimo, nam je *dano* misliti, ne da bi se naša misel mogla povsem osamosvojiti. Čeprav sem jaz tisti, ki mislim – mislim le kot prejemnik. Imena, s katerimi izrekamo Boga, so naši »pripomočki« (*réquisit*), ki smo jih prejeli in ki ne morejo nikoli izraziti svojega pravega izvora. Če bi imel predikativni (povedni) govor zadnjo besedo, bi nam v odnosu do Boga ostalo zgolj zanikanje, zgolj boleče izkustvo razdalje, ki je ne more premostiti nobeno izrekanje (predikacija). Toda ker je govor Bogu (molitev) nad govorom o Bogu, v slavljenju Božja imena razbijajo meje svojega pomena in se dvigajo v presežno. Vokativ (slavljenja) je presežen glede na nominativ (pripovedovanja). Če »imenovalnik« odpravlja razdaljo, jo »zvalnik« ne le ohranja, temveč potrjuje in krepi.

Za Dionizija, ki ga zaznamujejo (novo)platonski vplivi, je prvo ime za Boga »dobri«,¹⁴⁸ čeprav kakor za vsako drugo izrekanje velja, da je Bog dober na neskončno presežen način. Posebnost dobrega v primer-

148 Dinoysius Areopagita, *De div. nom.* 68ob, 693b isl. (*Zbrani spisi*, n. d., str. 212, 218 isl.).

javi z drugimi atributi pa je v tem, da ne označuje nekega stanja, temveč nenehno preseganje stanja na način dajanja. Dobro ne »stoji« (stanje), temveč se daje – to pomeni, da gre ven iz sebe k drugemu, k prejemniku dobrega, k prejemniku daru. Dobro ni v sebi, temveč sebe razdaja, sebe posreduje drugemu (lat. *diffusivum, communicativum sui*). Kot tako pa dobro zahteva prejemnika, zahteva drugega od sebe, zahteva razdaljo. Če se v dobroti razodeva Božje bistvo, potem je očitno, da zadnji smisel Božje presežnosti ni nedostopnost ali ločenost, temveč možnost dajanja, podarjanja. Ali drugače: razdalja, ki Bogu dopušča biti Bog, ima svoj zadnji cilj v tem, da lahko postanemo naslovniki njegove dobrote. Marion v Dionizijevi paradigmi vidi celovit odgovor na Nietzschejevo diagnozo Božje smrti. Umrli je malik, presežni Bog, ki je veličino svoje očetovske dobrote razodel v Kristusu, pa ostaja v razdalji, kateri se lahko odpre le spreobrnjenje. Le konsekventno mišljenje razdalje je zmožno »po-božno« govoriti o Bogu ali, v aluziji na Heideggerjevo kritiko, ohranjati »božanskost« Boga.

V zadnjem poglavju knjige *Malik in razdalja* želi Marion svoj pojem razdalje (distance) soočiti z raznoliko mislijo razlike (diference), ki igra ključno vlogo pri Heideggerju, Levinasu in Derridaju. Heideggerjeva ontološka diferenca med bitjo in bivajočim po Marionu ne dosega razsežnosti razdalje, še zlasti ne v odnosu do možnega razodetja. O tem je Marion izčrpno pisal v naslednjih knjigah. Po drugi strani pa tudi Heideggerjeva pozna misel o biti kot »dajanju« (*es gibt*) za Marionu ostaja v dvoumnosti nevtralnega »onega« (*es*), ki daje (biti), v nasprotju z osebno, očetovsko razdaljo.

Marion zavzame kritično distanco tudi do Levinasa in Derridaja. Prvemu očita, da z nasprotovanjem Heideggerjevi ontološki diferenci in s privilegiranjem (osebno) bivajočega pred anonimno bitjo še vedno ostaja zavezan ontologiji, četudi jo želi preseči. Zato etična diferenca med menoj in Drugim izgubi svojo radikalnost. Derridaju pa očita, da njegova diferenca, ki v neprestanem »diferiranju« izgubi kakršnokoli trdno točko, postaja vse bolj indiferentna. Pri tem je treba upoštevati časovno odmaknjenost knjige, v kateri se dialog Mariona z Levinasom in Derridajem šele začne. Omenjeni misleci so svojo misel pozneje dograjevali, temu ustrezno pa se je ostrila tudi njihova vzajemna kritičnost.

5.3. Danost presežnosti

Kakšna je bila Marionova miselna pot po knjigi *Malik in razdalja*? Knjiga *Dieu sans l'être* (1982) – »Bog brez biti« ali drug mogoč prevod: »Bog, ne da bi (to) bil« – v veliki meri predstavlja nadaljevanje začetega dela. Misliti Boga zunaj obzorja metafizike pomeni za Mariona radikalno potezo, da poskušamo misliti Boga brez pojma biti. Pri tem napove boj na dveh frontah. Prva zadeva krščansko filozofijo, ki jo zaznamuje sholastična dediščina, zlasti prevladujoči tomizem. Marion prevzame Heideggerjevo kritiko, da gre pri Akvincu za ontoteološko strukturo mišljenja oziroma da njegova ontologija Boga postavi v »pojmovni idol« samostoječe biti (*ipsum esse subsistens*). Ob tem se je treba zavedati, da je tradicija upravičenost istovetenja Boga

z bitjo videla v razodetju Boga Mojzesu (2 Mz 3,14), ko zase pravi: »Jaz sem, ki sem«. Četudi je Marionova interpretacija Tomaža problematična, ker ta nenehno ohranja odprtost do Božje presežnosti in nedoumljivosti (zanimivo je že dejstvo, da je Dionizij Areopagit poleg Avguščina najpogosteje citirani avtor v *Summa theologica*) in je Marion svoj pogled na Akvinca pozneje revidiral, pa ostaja odločen, da v ontologiji ni mesta za govor o Bogu in da Boga ne moremo ustrezno misliti v povezavi z bitjo. Drugo fronto pa Marion odpre proti Heideggerju, ki želi vprašanje biti zastaviti na novo in ga odtrgati od metafizične tradicije, ki je (razumevanje) bit(i) zožila na golo bivajočnost. Heidegger se ne sprašuje neposredno po bivajočem, temveč se vpraša po pogojih razumevanja bivajočega: kakšno razumevanje biti stoji za tem, kako bivajoče sploh razumemo. V tem smislu je zavest o ontološki diferenci med bivajočim in bitjo zavest o tem, da je bit(i) mogoče razumeti na različne načine in da to pogojuje razumevanje bivajočega. Podobno bi vprašanje lahko postavili tudi glede Boga, če se ta razume kot bivajoči: kakšno razumevanje biti sploh lahko ustrezno misli Boga kot bivajočega? Heidegger bi se strinjal, da neustrezno mišljenje spremeni Boga v malika, toda odpraviti malikovanje zanj ne more pomeniti drugega kot poiskati *ustreznejše* razumevanje (biti).

Nasprotno pa Marion, za katerim stoji Areopagitova paradigma, zahteva radikalni prelom, ki iz Heideggerjeve perspektive ni niti razumljiv niti možen: Boga ne moremo misliti z nobenim vnaprejšnjim razumevanjem (biti), ker je on tista vnaprejšnost, ki je pred našim mišljenjem. Vnaprejšnje razumevanje bi

Bogu postavljalo pogoje, kako se sploh lahko pojavi oziroma kako ga lahko razumemo. »Bog se lahko daje misliti brez malikovanja le izhajajoč iz sebe samega.«¹⁴⁹ V primeru vnaprejšnjega obzorja razumevanja bi vedno imeli opravka z malikovanjem. Heideggerjevo mišljenje biti po Marionu ne preseže malikovanja in se ne more odpreti vdoru presežnega, ki bi se razodel *kath'auto*. Bog torej ni odvisen od obzorja (razumevanja) biti in tudi to, kar razodene, ni njegovo biti – temveč njegov dar, njegovo sebe-dajanje oziroma ljubezen. Povedano drugače: Bog ne »obstaja« v sebi (bit), temveč je v zapuščanju sebe, kar pomeni sebe-dajanje oziroma podarjanje. Bog je dar oziroma dobro, ki ni bit niti način biti, ker v vsakem trenutku sebe presega in podarja. V tem smislu je mogoče reči, da je Bog brez biti oziroma da je Bog na način, »ne da bi bil« (*sans l'être*).

Toda rešitev ni tako preprosta. Biti ni mogoče kar tako postaviti v oklepaj, saj se povratno postavi vprašanje o »ontološkem statusu« tistega razumevanja, ki ga Marion ponudi kot svojo alternativo, namreč »dajanje« (podarjanje) Boga iz sebe samega. Ali je res mogoče reči, da je »dar, ki je pred dejstvom biti«?¹⁵⁰ Tu ne gre več zgolj za mišljenje Boga, temveč za temeljna vprašanja spoznanja in biti. Marion se mora vrniti k izvorom fenomenologije, ki sebe razume kot izvorno znanost (*Ursprungswissenschaft*). Preko Heideggerja se je treba vrniti h Husserlu in na novo premisliti fenomenološka izhodišča. Rezultat tega ukvarjanja je knjiga *Redukcija*

149 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, n. d., str. 75.

150 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, n. d., str. 12.

in dajanje (donation). *Raziskave o Husserlu, Heideggerju in fenomenologiji* (1989).¹⁵¹ Redukcija (»zvedba«) je temeljni Husserlov pojem, ki pomeni zvesti oziroma pripeljati nazaj (*re-duco*) fenomen na tisto izvorno obzorje, ki ga omogoča. Po Marionu je pri Husserlu v ospredju transcendentalna redukcija fenomena na predmetnost (*objectité*), pri Heideggerju eksistencialna redukcija na bivajočnost (na bit, ki jo Marion razlaga kot *étantité*), sam pa verjame v izvirnejšo redukcijo, ki fenomen zvede na absolutno oziroma čisto »danost« (*donné pur, donation*). Preden se mi lahko fenomen sploh pojavi kot nekaj, mi mora biti *dan*. To pomeni, da je sebe-dajanje (*donation de soi*) pred našim sprejetjem v razumevanju, pred konstitucijo, ki se izvrši znotraj našega obzorja zavesti v smislu predmetnosti (Husserl) oziroma biti (Heidegger). Absolutni začetek fenomenologije ni konstitucija fenomena, temveč njegova danost pred vsako konstitucijo. Sicer tudi Husserl govori o danosti fenomena za zavest, toda v tem primeru danost nima nobene konotacije dajanja in še manj daru, temveč ravno nasprotno – označuje dejstvo, da nekaj (preprosto) je. Marion s pomočjo francoskega jezika razvije svojo lastno interpretacijo, ki iz danosti (*donation*) sklepa na dejanje »dajanja« (*donner*) oziroma podarjanja. K temu se pridruži še dvojni pomen v besedi *donation*, ki poleg glagolskega »dajanja« (podarjanja) označuje tudi njegov samostalniški rezultat »danosti« (*donné*) v smislu »daru« (*don*). Ob tem mora Marion ločiti fenomen na sebi (ki se daje) in njegovo

151 Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF, 1989.

sprejetje s strani zavesti (oziroma razumevanja). Tisto, kar zavest sprejme v razumevanju, je naknadno glede na to, kar se izvorno daje v fenomenu. Danost (fenomena) je pred bitjo, v kolikor je pri slednji mišljena naša konstitucija tega, kar fenomen »je« (bit). Tako se znajdemo v analogni situaciji, kot smo jo srečali v primeru razodevanja Boga. Celotna stvarnost se nam daje na način razodevanja in odpira se vprašanje, kako to njeno dajanje ustrezno misliti.

Vprašanje se po Marionu zaostri zlasti pri določenih fenomenih, ki se dajejo tako »obilno«, da jih naša zavest preprosto ne more ustrezno sprejeti oziroma razumeti (misliti). Primer takšnega fenomena je obraz (obličje), ki ima središčno vlogo v Levinasovi misli. Drugi človek, ki se daje v obrazu, se ne pusti za(ob)jeti mojemu intencionalnemu pogledu (razumevanju) zaradi »viška« ali presežnosti tega, kar on je. Še več, dogodi se obrat v intencionalnosti: namesto da bi drugi postal »predmet« moje intencionalnosti, sam postanem »intendiran« od obličja drugega. Iz gledajočega se spremenim v gledanega. Dogodi se obrat, ki velja za ikono: namesto da bi jo objektiviral v svojem pogledu, doživim njen pogled; skozi njo me gleda presežno. Toda če Levinas ostane pri obličju kot izjemi med fenomeni, pa Marion verjame, da obstajajo tudi drugi fenomeni, ki zaradi svoje »obilnosti« ali »nasičenosti« (*phénomène saturé*) povzročijo, da se aktivni subjekt razumevanja spremeni v pasivnega sprejemnika, čigar obzorje ne more prevzeti njihove presežne »danosti« (dajanja). V knjigah *Biti dan* (1997)¹⁵² in *O*

152 Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997.

presežku (2001),¹⁵³ ki z že omenjeno knjigo *Redukcija in dajanje* tvorita fenomenološko trilogijo, želi Marion podati celovit pregled nasičenih fenomenov glede na štiri vidike, ki jih pozna Kantova razdelitev kategorij. Obličje (oziroma ikona) »preplavi« kategorije modalnosti, dogodek v svoji enkratnosti in nepredvidljivosti presega kategorije kvantitete, slika ali idol (ki v pozni Marionovi misli dobi status nasičenega fenomena) gresta onkraj kategorij kvalitete. Ostanejo še kategorije relacije, ki jih presega fenomen telesa (lastno telo je pred menoj samim, pred vsako možno relacijo, ki bi jo utegnil vzpostaviti do njega). Po Marionu nasičeni fenomeni niso več izjema, temveč tvorijo večji del našega sveta, medtem ko so »siromašni« (*pauvres*) fenomeni v manjšini (primer takšnih fenomenov so tehnične stvaritve ali matematično-logične idealnosti, ki jih naše razumevanje lahko ustrezno misli, ne da bi ostajal kakršenkoli višek, *surcroît*, ki bi jih delal presežne).

Marion s svojim pristopom v temelju spremeni značaj fenomenologije. Če Husserl in Heidegger ostajata pri intencionalni korelaciji med razumevanjem zavesti in razumljenim fenomenom, Marion to »ravnotežje« poruši na način, da je fenomen praviloma več kot to, kar morem misliti, in da je zato presežen glede na moje razumevanje. Prav zaradi svoje presežnosti se daje iz sebe, se mi razodeva. Subjekt izgubi vlogo nosilca, ki vzpostavlja (konstituiraj) fenomen, in postane pasivni naslovnik »dajanja«. (Nasičeni) fenomen se v svojem

153 Jean-Luc Marion, *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2001.

razodevanju (pojavljanju) »daje«, se »podarja«. Njegovo dajanje je kot dar pred vsakim razumevanjem. Je pred subjektom. Subjekt se vzpostavi kot obdarjenec »dajanja« (daru), katerega naslovnik je. Subjekt je prejemnik, »ki se prejme iz tega, kar prejme«¹⁵⁴ oziroma iz tega, kar se daje. Marion govori o subjektu, ki je izvorno v »dajalniku« (v tretjem slovničnem sklonu, v »dativu«). Preden lahko rečem jaz (imenovalnik), preden *obstaja* »jaz«, *se dogodi* »meni« (dajalnik). Skozi obdarjenost se vzpostavim jaz, ki postanem obenem tisti, ki odgovarjam na nagovor danosti, ki naknadno tvorim razumevanje fenomenov. Marion pride do zadnjega temelja stvarnosti, ki ni niti fenomen niti subjekt, temveč čisto »dajanje« (*donation*), podarjanje. Dobrost dobrega pred bitjo in bivajočim.

5.4. Meje Marionove fenomenologije

Če se Marionova miselna pot začne z vprašanjem, kako misliti Boga, ne da bi zapadli malikovanju, in če ta pot nujno vodi v obrat, kjer naše mišljenje postane naslovnik presežnega razodetja, ki ostaja zaznamovano z razdaljo, potem skozi svoje fenomenološke analize Marion ta obrat prepozna kot izvorno »danost« celotne stvarnosti. Čeprav se zdi, da smo mi izhodišče mišljenja, smo v resnici prejemniki razodevanja stvarnosti skozi presežne fenomene. Za filozofska ušesa je Marionov prenos religioznega paradoksa (razodevanja presežnosti) na filozofsko razumevanje stvarnosti

154 Jean-Luc Marion, *Du surcroît*, n. d., str. 51.

provokacija, ki je zbudila ostre kritike.¹⁵⁵ Toda za Marion si filozofski in teološki diskurz na nasprotujeta, temveč se dopolnjujeta. Med razkrivanjem sveta in med Božjim razodetjem ne vlada prepad, temveč analogija, pri čemer krščansko razodetje predstavlja nepresegljiv vrhunec: kot razodetje absolutnega daru oziroma ljubezni. Če se zdi, da Marion prepričljivo odgovarja Nietzscheju, da je njegova smrt Boga v resnici smrt malika, ki ne more prizadeti Boga krščanskega razodetja ljubezni, pa ostaja pri ambicioznem projektu nove filozofske utemeljitve stvarnosti veliko odprtih vprašanj. Tu želim povzeti tista, ki se spontano pojavijo vsakomur, ki pozna fenomenološka izhodišča. Lahko jih razvrstimo v tri sklope, ki zadevajo tri razsežnosti dajanja (*donation*): sebe-dajajoči (fenomen), obdarjeni (prejemnik) in dajanje samo (ki je obenem dejanje daru ali darovanje).¹⁵⁶

Kot smo že omenili, Marion »pred-postavi« neodvisnost fenomena, kajti le tako je mogoče reči, da fenomen daje »samega sebe« in da ni zgolj konstrukcija naše zavesti. Toda kaj pomeni, da ima fenomen svoje lastno »sebstvo« (oziroma da obstaja »na sebi«)? Kdo izreka (oziroma kdo se zaveda), da je fenomen več kot

155 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: l'Éclat 1991.

156 Za temeljitejšo kritiko Marionovih fenomenoloških postavk prim. Branko Klun, »Der Exzess des Anderen. Zur Phänomenologie der Gebung bei Jean-Luc Marion«, v: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (ur.), *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben: Transformationen der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, str. 121–124.

to, kar lahko ujamemo v zavest? Kako naj intencionalni subjekt uvede razliko med tistim razumevanjem, ki ostaja znotraj meja njegovega intencionalnega obzorja, in paradoksalnim vedenjem, ki se zaveda presežnega »več«, ki spremlja nasičeni fenomen? Predpostavka fenomena »na sebi« je namreč pogoj za Marionov govor o razodevanju fenomena, ki ni vezano na obzorje in to obzorje »nasiti« do te mere, da se kot presežni višek razlije onkraj njegovih meja. Res je, da Levinas takšno dinamiko opiše pri izkustvu drugega človeka, ki se mi daje v obličju, vendar je za Levinasa to edini paradoksalni fenomen in ne zgolj podvrsta med različnimi nasičenimi fenomeni. Vsi drugi fenomeni so podvrženi intencionalni korelaciji in Levinas si ne more predstavljati fenomenologije, ki ne bi vlučevala pojma (fenomenološkega) obzorja. Marion pa hoče ravno nasprotno. Fenomenologija se mora odpovedati pojmu obzorja, da se bo lahko zares odprla »stvarem samim«. Toda ali to ne odpravi samega pojma fenomenologije?¹⁵⁷

Za Husserla pojem intencionalnega obzorja ne predstavlja omejitve za razumevanje, saj slednje sploh omogoča. Obzorje je način (naše odprtosti), da nekaj

157 Marion poroča o pogovoru z Levinasom, kateremu je omenil, da bi moral biti zadnji korak pri fenomenologiji odpoved pojmu obzorja. Levinas mu je nemudoma odvrnil: »Brez obzorja ni fenomenologije.« Toda Marion se z Levinasom ne strinja in ostaja pri svojem stališču (Jacques Derrida, Jean-Luc Marion, »On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kerney«, v: John Caputo, Michael Scanlon (ur.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press, 1999, str. 66).

sploh lahko sprejmemo. Če ni nobene odprtosti (obzorja), tudi prejem (ki nujno vključuje razumevanje) ni mogoč. Če pri prejemu nasičenih fenomenov ne bi bilo vnaprejšnje odprtosti, bi nas njihov »prihod« lahko zgolj šokiral, ne bi pa jih mogli ceniti v njihovi presežni danosti.¹⁵⁸ Prejemnik mora razviti ustrezno odprtost, da sploh lahko postane naslovnik dajanja (fenomena). Seveda je treba pojem obzorja osvoboditi njegove statične razlage in vpeljati razsežnost hermenevtike.¹⁵⁹ Hermenevtika obzorje razume kot možnost in obenem kot nalogo, da se odpremo fenomenom na način, ki omogoča njihovo *pristno* pojavitev. Povedano drugače: tudi transcendenca potrebuje na strani prejemnika takšno odprtost, da se lahko razodene kot presežna in ga ustrezno nagovori. Ne gre torej za to, da odpravimo obzorje, temveč da najdemo »pravo« obzorje, ki bo sposobno prejeti »resnico« fenomena.

Podobno velja tudi za sam pojem dajanja (*donation*) in z njim povezani pojem daru (*don*). Ali je mogoče govoriti o daru, če ni prejemnika, ki dar *prepozna kot*

158 Podobno meni Timothy Mooney v svoji kritiki Marion: »Če zavest ne bi imela nikakršnega obzorja, bi bila lahko zgolj pretresena (ang. *startled*), ne pa presenečena« (»Hybris and Humility. Husserl's Reduction and Givenness«, v: Ian Leask, Eoin Cassidy (ur.), *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, New York: Fordham University Press, 2005, str. 60).

159 Shane Mackinlay prepričljivo pokaže, kako Marionovi nasičeni fenomeni, vključno s fenomenom razodetja, za svojo danost prepostavljajo ustrezen »hermenevtični prostor« (*Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York: Fordham University Press, 2010, str. 12).

dar? Po Derridaju je dar (v smislu navzočnosti) nemogoč, pri Marionu pa gre za obratno situacijo, da je dar (kot danost) vsenavzoč, kajti vse, kar je, mora biti najprej dano – je torej učinek daru, učinek dobrega. Toda dar in dobrota nista »objektivni« stvarnosti, ki šele naknadno prihajata do prejemnika. Da razodeneta svojo presežnost (dobrota in zastojnost) potrebujejo ustrezen sprejem. Prav to pa je težava Marionove *filozofske* razlage stvarnosti, ko postane »dobro« tako rekoč njen »objektivni« temelj. Filozofija se čuti kolonizirana s strani teologije. Toda tega ne gre razumeti kot triumf teologije, kajti v Marionovi perspektivi se razum (filozofija, fenomenologija) in vera (teologija, razodetje) tako zblížata, da je ogroženo njuno občutljivo ravnotežje. Za razliko od Levinasa, ki transcendenca veže na *osebno* razsežnost in s tem ostaja zavezan temeljni biblični intuiciji, Marion pojem presežnosti razširi tudi na (nasičene) fenomene, ki nimajo »obličja«, in s tem tvega njeno ošibitev. Z bibličnega vidika je *dobrota* sveta utemeljena v osebni odnosu: svet je ustvarjen od Boga kot osebe in podarja ga človeku, ki je sogovornik Boga in »prejemnik« sveta. Svet svoje transcendence ne črpa iz sebe, temveč iz vpetosti v odnos med človekom in Bogom.

Toda naštetih zadržki do Marionovih filozofskih ugotovitev nikakor ne želijo zmanjšati izjemnega potenciala in veličine njegove misli, ki še čaka na celovito recepcijo. Ne nazadnje je njen avtor izjemno plodovit pisec, ki svojo misel razvija naprej. Bolj kot posamezni odgovori so pomembna vprašanja, ki jih Marion odpira in ki ostajajo nenehni izzivi tako za filozofsko kot teološko misel.

Branko Klun
ONKRAJ BITI
Biblični odmevi v postmoderni misli

Šesto poglavje

Levinas in utemeljitev etike do bližnjega

»Sem mar jaz varuh svojega brata« (1 Mz 4,9)? S tem vprašanjem je Kajn odgovoril na poizvedovanje Boga glede svojega umorjenega brata Abela. Seveda Kajn pri tem v resnici ne sprašuje, temveč skozi retorično figuro izrazi svoj pogled na medosebni odnos: brat se me ne tiče in ni moja skrb. Zakaj bi moral odgovarjati zanj? Vsak naj skrbi zase. Vsak je sebi najbližji. Toda v Kajnovem retoričnem vprašanju se dejansko razodeva eno temeljnih eksistencialnih vprašanj: kakšen je moj odnos do sočloveka? Življenje vedno živim kot svoje lastno, v svojem življenju sem edinstven in nezamenljiv, pa vendar sem z drugimi ljudmi povezan na način, ki me najgloblje določa. Do kakšne mere se me drugi tiče? Je drugi res moja skrb? Ali ni odgovornost za lastno življenje – ki mi ni nikoli zgolj dano, temveč mi je predvsem »zadano« kot naloga, da v polnosti uresničim samega sebe – že dovolj velika obveza? Ali ni ta obveza prva etična dolžnost človeka? Ali ni »drugi«, kot pove že beseda, tisti, ki ni prvi, ki torej pride za mano in se mora s tem tudi sprijazniti?

Svetopisemske pripovedi o Kajnu in Abelu ne smemo razlagati zgolj kot utemeljitve prepovedi umora, s čimer je omogočeno človeško sobivanje in vzpostavitve družbe, temveč kot temeljni razmislek človeka o sebi in svojem odnosu do bližnjega. Razumevanje

tega odnosa ima neposredne posledice za etiko. Etika je sicer usmerjena v presojanje človekovega delovanja, toda pred vsakim delovanjem je najprej razumevanje: razumevanje tega, kdo sem, kdo je moj sočlovek, kakšen odnos naju povezuje. Zdi se skoraj samoumevno, da nosimo skrb in odgovornost za ljudi, ki so nam zaupani, na primer za svoje otroke. Toda kako je s skrbjo za tiste, ki mi niso blizu, ki niso naši »bližnji«, ki so oddaljeni od nas ali so nam celo tujci? V *Novi zavezi* dobi Kajnovo vprašanje nadaljevanje v vprašanju, ki ga med pogovorom z Jezusom zastavi učitelj postave: »In kdo je moj bližnji?« (Lk 10, 29) Odgovor nanj je Jezusova prilika o usmiljenem Samarijanu. Kakšno razumevanje človeka stoji za tako radikalno zahtevo po bratstvu med vsemi ljudmi, ki jo prinaša sporočilo prilike in ki celo v tujcu vidi svojega bližnjega?

Takšno razmišljanje lahko označimo za »metaetično«. V ospredju je vprašanje, kaj naj bi etika po svojem temeljnem značaju sploh bila, kakšno je *bistvo* etike. Ker gre za temeljno *filozofsko* vprašanje, ga mora voditi razmislek, ki se lahko sklicuje samo na človeško izkušstvo in njegov razum ter ne more nekritično prevzemati resnic, ki bi prihajale iz religioznega konteksta oziroma razodetja. Takó metaetično razumevanje kot etične implikacije, ki jih to prinaša, morajo biti sposobni obče racionalne argumentacije. Ko v naslovu poglavja govorimo o »etiki do bližnjega«, se v tej besedni zvezi skriva vnaprejšnja odločitev o tem, kaj je bistvo etike – da ima namreč v etiki osrednjo vlogo odnos do sočloveka oziroma bližnjega. Takšno razumevanje etike ima svoje zgodovinske korenine v judovsko-krščanski tradiciji in ta se znatno razlikuje od grškega filozofskega izro-

čila. Toda tudi biblično navdihnjena etika do bližnjega mora biti sposobna racionalne argumentacije, če želi zahtevati občo veljavo in imeti univerzalni pomen. Zato bomo v tem poglavju najprej obravnavali strukturne razlike med – poenostavljeno rečeno – grškim in bibličnim razumevanjem etike, nato pa v naslednjem koraku s pomočjo Levinasa predstavili možnost njene filozofske utemeljitve. Ob tem bo potrebno kritično pretesti sólo idejo utemeljevanja.

6.1. Grški pogled: etika dobrega življenja

Grški pojem etike zaznamuje iskanje dobrega življenja. Kako naj človek doseže dobro in uspelo življenje? V čem je pravzaprav to dobro življenje, ki bi moralo biti hkrati najvišje dobro oziroma najvišja dobrina za človeka? V ozadju grškega ideala življenja je predstava junaka, ki v svojem življenju uteleša to, kar je dobro, lepo in vredno. Gre za ideal »najboljšega« (gr. *áriston*), za »aristokratski« ideal. Čeprav grška filozofija do obstoječih izročil zavzame kritično držo in jih podvrže razumskemu preverjanju, filozofsko razumevanje etike ostane znotraj že omenjene perspektive. Njeno izhodišče predstavlja življenje, *moje* življenje, ki ni nespremenljiva danost, temveč mi je dano v oblikovanje in odločanje. Od mene je odvisno, ali bom to življenje pripeljal do izpolnitve, do dobrega in srečnega življenja, ali pa bom ta ideal zgrešil. V čem natančno je dobro življenje in kako doseči njegovo srečnost, pa predstavlja osrednjo témo filozofskega razmisleka.

Kot primer grškega razumevanja etike nam lahko rabi Aristotel, čigar *Nikomahova etika* je imela izjemen vpliv na temeljne etične pojme v zahodni filozofiji oziroma na razumevanje etike kot take.¹⁶⁰ Aristotel se zaveda, da glede tega, kaj je ideal dobrega življenja oziroma kaj je srečnost (gr. *eudaimonia*), ni enotnosti. Drugače od tistih, ki srečnost vidijo v užitkih ali političnih časteh, verjame, da se najvišje dobro nahaja v tistem načinu življenja, kjer do izraza prihaja najvišje v človeku, namreč njegov *lógos*. To je življenje v skladu z razumom. Filozofsko razmišljujoče življenje (gr. *bíos theoretikós*)¹⁶¹ na poseben način povezuje človeško spoznanje in delovanje. Po eni strani vsako praktično delovanje predpostavlja pravo spoznanje, po drugi pa tudi resnično spoznanje teži k uresničitvi v praksi. To, kar določa človekovo bistvo ali njegovo naravo, je treba najprej spoznati z razumom, toda obenem je treba to bistvo ali naravo privedi do uresničitve in izpolnitve v življenju (kar je tudi najvišje dobro za človeka). Aristotel se zaveda težav pri uporabi razuma v praktičnih odločitvah. Enkratnost situacije, ki spremlja človekovo prakso in v kateri se je treba odločati, se razlikuje od teoretskega spoznanja, kjer je možno jasno in nedvoumno izpeljevanje iz prvih načel. Um v praksi, praktični um, Aristotel razglasi za posebno vrlino, ki jo imenuje »razumnost« (gr. *phrónesis*, preudarnost), saj ne gre za golo teoretsko zmožnost, temveč za praktično držo, ki

160 Slovenski prevod: Aristotel, *Nikomahova etika*, prevedel Kajetan Gantar, Ljubljana: Slovenska matica, 1994. Način navajanja bo sicer sledil splošno sprejeti numeraciji Aristotelovih del.

161 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1096a4.

jo človek razvije in pridobi v teku mnogih življenjskih izkušenj in odločitev. Čeprav se praktični um sooča z omejitvami, za etiko ohrani središčni pomen. Brez nje ga ni nobene druge vrline. Vrlina (gr. *areté*, krepost), ki je temeljni pojem grške etike, je drugo ime za pravilno prakso, za uspelo življenje človeka.¹⁶²

Aristotel opredeli srečnost kot »udejstvovanje duše v skladu z vrlino« (*psychês enérgeia kat'aretén*).¹⁶³ Vrline so načini, skozi katere se izvršuje dobro življenje. Človeška duša pa ne obsega samo razuma, temveč vključuje tudi razsežnosti stremljenja in poželenja oziroma čustev in strasti. Pravilno delovanje zna vključevati potencial, ki ga nosijo čustva in strasti, obenem pa mu mora postaviti meje. Tako se pogumno dejanje odlikuje po tem, da ne podleže strahu, po drugi strani pa ne zapade brezumni drznosti. Sredina (gr. *mesótes*) med preveč in premalo je pri vrlini ključna; to sredino pa lahko določi le razum. Pri vrlini je tudi pomembno, da ni zgolj občasno dejanje, temveč da vrlo delovanje postane stalna praksa ali *habitus* (gr. *héxis*) življenja. Izoblikovanje vrlin pri človeku hkrati pomeni izoblikovanje njegovega značaja. Tako človek udejanja tisto »dobro« (gr. *agathón*), h kateremu je po svoji naravi (po svojem bistvu) poklican. Skozi življenje v skladu z vrlino dosega svoje samouresničenje.

Perspektiva lastnega življenja predstavlja izhodišče za odnos do soljudi. Tega ne smemo razumeti v smislu

162 Prim. Bojan Žalec, *Doseganje dobrega*, Ljubljana: Študentska založba, 2005, str. 15.

163 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1098a 17 (Slovenski prevod Kajetan Gantar, Ljubljana: Slovenska matica, 1994, str. 59).

novoveškega individualizma, kjer se skupnost pojmuje kot naknadna in umetna tvorba posameznikov. Za Aristotela obstaja narava (bistvo) človeka, ki je nekaj občega in je pred posameznim človekom. K temu bistvu človeka spada tudi družbena razsežnost: človek je po svoji naravi družbeno bitje. Komponenta družbenosti je sestavni del uspelega življenja posameznika in zato Aristotel verjame, da življenje lahko doseže svoje polno uresničenje šele v državni skupnosti (gr. *pólis*). Podobno gleda Aristotel na odnose s soljudmi, kjer v ospredje postavi pojem prijateljstva (gr. *philia*). Beseda *philia* ima širši obseg kot naše *prijateljstvo* in lahko označuje tudi odnos staršev do otrok oziroma odnos zakoncev med seboj.¹⁶⁴ Po Aristotelu prijateljstvo spada k dobremu življenju in človekova težnja po prijateljstvih je del njegove narave. Toda kot vsaka naravna zasnova čaka na to, da jo ustrezno razvijemo in uresničimo v praksi. Od tod je razumljivo, zakaj Aristotel prijateljstvo opredeli kot *vrlino*. Metodično izhodišče tudi pri prijateljskem odnosu do soljudi ostaja lastno življenje in prijateljstvo je svojevrstna sposobnost ali veščina tega življenja. Seveda tu ne gre za egoizem, temveč za posledico specifične perspektive, ki občost (naravo, bistvo) postavlja pred posameznost in zato tudi odnos razume izhajajoč iz predpostavk občosti.

Aristotel razlikuje različne vrste prijateljstev, toda dovršeno prijateljstvo lahko obstaja samo med dobrimi posamezniki.¹⁶⁵ Motiv takšnega prijateljstva ni korist ali užitek, temveč vzajemna »dobrohotnost«: hotenje

164 Ursula Wolf, *Aristoteles', Nikomachische Ethik'*, Darmstadt: WBG, 2002, str. 220.

165 Aristotel, *Nikomahova etika*, 1156a 8.

dobrega za svojega prijatelja in njuno skupno hotenje dobrega življenja. Za pristno prijateljstvo sta potrebni vzajemnost in »simetričnost«. Aristotel ne verjame, da bi bilo prijateljstvo med neenakimi partnerji lahko trajno. Ljubezen do bližnjega, ki bi bila nesimetrična in od prijatelja ne bi zahtevala ničesar v zameno, je po njegovem sicer mogoča (primer zanjo je materinska ljubezen), v nobenem primeru pa ni vzor za pojem *philia*. Pravo prijateljstvo vključuje recipročnost in skupno prizadevanje za v občosti utemeljeno dobro, ki je pred vsakim posameznikom in ki odnos med posamezniki sploh omogoča.

Kot upravičeno opozarja Kenny, pri Aristotelu lahko opazimo določeno dilemo med razumevanjem dobrega življenja in pojmovanjem prijateljstva, ki je ni znal ustrezno razrešiti.¹⁶⁶ Srečnost zaznamujeta dve formalni določili: prvo je izpolnjenost ali dovršenost, ker je človekovo teženje v srečnosti »dospelo do svojega cilja« (kar izraža grška beseda *entelécheia*), drugo pa je svojevrstna »samozadostnost« (*autárkeia*) človeka, kajti pri srečnosti ne ostaja nič, kar bi moral človek še doseči in bi bil od tega odvisen. Vzor takšne dovršenosti in samozadostnosti je Aristotelov ontološki ideal božanskega bitja, negibnega gibalca, čigar srečnost obstaja v popolnem odnosu do sebe (kot motrenje svoje lastne dobre dejavnosti) in v avtarkični neodvisnosti. Toda kako naj pri človeku združimo skupaj ideal samozadostnosti (ki spada k srečnosti) in potrebo po prijateljstvu? Če preveč poudarimo avtar-

166 Anthony J. P. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press, 1992, str. 54.

kijo, potem prijateljstvo pri človeku dobi značaj pomanjkljivosti in potrebe, ki človeka kot nepopolno bitje ločuje od popolnosti boga. V tem primeru bi prijatelji zgolj tešili človekovo potrebo in bi postali sredstvo za dosego njegove srečnosti. Če pa ima človek prijatelje rad zaradi njih samih, je ogrožena njegova samozadostnost. Dejansko več argumentov govori v prid tezi, da je prijateljstvo posledica človekove nepopolnosti. Za razliko od božanstva človek potrebuje prijatelje, kajti šele v »zrcalu« prijatelja lahko doseže lastno spoznanje in uresničenje. Pri tej napetosti med poudarjanjem lastnega (življenja) in potrebo po drugem (človeku) se kažejo meje in problemi, ki zadevajo mesto drugega človeka v širšem etičnem okviru.

6.2. Biblični pogled: nagovor drugega

V judovsko biblični tradiciji se razumevanje človeka oblikuje v povsem drugačnem okviru. Izhodišče nisem jaz sam oziroma lastno življenje, temveč vpetost v odnos, ki na najgloblji način določa, kaj in kdo sem v svojem temelju. Odnos do Boga, ki se je po lastni iniciativi obrnil k človeku in ga nagovoril, človeka določa, še preden ta razvije zavedanje in razumevanje samega sebe. Jud razume sebe skozi poklicanost (ki sicer zadeva celotno judovsko ljudstvo): nagovoril in izvolil ga je Najvišji, še preden bi se utegnil vzpostaviti kot avtonomen in neodvisen posameznik. Biti nagovorjen in pozvan od Boga, biti pod nagovorom oziroma zahtevo postave, ki je Božje razodetje, tvori temeljno razumevanje in identiteto bibličnega človeka. Takšen

odnos – namreč nagovorjenost od živega Boga, ki deluje v človeku nedoumljivi svobodi – lahko označimo kot *oseben* odnos.¹⁶⁷ Ta odnos predstavlja temeljno »obzorje« – v fenomenološkem smislu besede – za biblično mišljenje. Za grškega duha je temeljno obzorje »kozmos« kot urejenost stvarnosti, ki človeka navdaja s čudenjem in strahospoštovanjem. Odkritje umnega reda (gr. *kósmos*) je izhodišče za modrega človeka, za filozofa, ki je poklican k odkrivanju umne urejenosti in ki znotraj urejene celote odkriva bistvo ali obči red, ki velja tudi za ljudi. Izhodišče ni posameznik, temveč vpetost v umni in s tem nujni red občosti, ki presega in določa posameznost. Nasprotno pa pri bibličnem človeku na začetku – še pred vsakim odnosom do narave ali do sveta – stoji odnos do osebnega Boga, ki prinaša povsem drugačno dinamiko. Za razliko od *nujnosti*, ki jo odkrivamo v naravnih zakonih in umnem redu, se odnos med Bogom in človekom vrši kot dogajanje *svobode*, ki ustvarja »zgodbo« in zgodovino. Svoboda Boga, na podlagi katere je ustvaril človeka in ga postavil za svojega sogovornika – s tem pa za »osebo« –, ne temelji v razumski nujnosti, temveč razkriva prepadno »breztemeljnost«. Božje delovanje namreč presega nujnost občega reda in naš razum ga ne more nikoli obvladati na način, kakor lahko dojame in obvlada zakonitosti naravnega delovanja. Te nedoumlji-

167 Ob tem ne gre prezreti, da ima pojem osebe (lat. *persona*), ki je zaradi svoje etične konotacije ključnega pomena v sekularnem družbenem kontekstu, religiozne korenine v krščanskem razumevanju Boga in treh božjih oseb. Prim. Robert Petkovšek, »Nastanek in razvoj pojma ‚oseba‘«, *Tretji dan* 33 (2004), 7/8, str. 36.

vosti ne smemo razumeti kot pomanjkljivost, temveč kot presežek. »Temelj« božjega delovanja je »breztemeljnost« daru, ki je povsem »zastonj« in v tem smislu »brez razloga«. Ta nerazložljivi dar, presežek ljubezni, ki presega vsako umnost in njej pripadajočo nujnost, se v religioznem jeziku imenuje milost. Zato odnos med Bogom in človekom ni simetričen. Bog je prvi v absolutnem smislu, človek pa je drugi (v smislu sekundarnosti), ker se nahaja v pasivnem stanju nagovorjenega in te izvirne pasivnosti ne more nikdar v celoti preseči. Nesimetričnost ali »neenakost« v odnosu ni zgolj posledica nepremostljive razlike med stvarnikom in stvaritvijo, kot se običajno razlaga, temveč je na svoj način navzoča v vsakem osebnem odnosu. Osebnega odnosa namreč ne moremo opisati od zunaj in ga podrediti obči perspektivi. Osnova za odnos je situacija »iz obličja v obličje«: ko se nahajam *pred* drugo osebo in sem naslovnik njenega nagovora.

Takšna izhodiščna situacija spremeni razumevanje etike kot take. Etika ni v prvi vrsti spraševanje po dobrem življenju, ki naj bi ga človek uresničil, temveč iskanje ustreznega odgovora na nagovor ali zahtevo, ki vznikne iz osebnega odnosa. Ta odnos ni omejen samo na Boga, temveč je navzoč tudi med menoj in drugim človekom. Vsak človek je namreč »sogovornik« Boga, je nosilec njegove »podobe in sličnosti«, zato se vzpostavi neločljiva vez med odnosom do Boga in odnosom do sočloveka. Pri drugem človeku lahko prepoznam božje obličje in doživim nagovor, ki mi razkrije mojo povezanost in etično obvezo do njega. Pravičnost v odnosu do Boga gre celo tako daleč, da jo izvršujem z dejanji, ki jih storim v odnosu do sočloveka. Na ta

način dobi etična odgovornost vse širši značaj, obenem pa se razširi tudi pojem, kdo je moj »bližnji«. V *Stari zavezi* se odgovornost, ki jo ima človek do sočloveka, razširi na najbolj ranljive člane družbe, na »tujca, siroto in vdovo«, čeprav miselni okvir ostaja v prvi vrsti vezan na judovsko ljudstvo. V *Novi zavezi* pa je morala na primer Jezusova prilika o usmiljenem Samaritanu zveneti kot nezaslišana provokacija, ker je Jezus z njo presegel tradicionalne okvire. Krščanstvo je zlasti po zaslugi sv. Pavla dobilo univerzalni značaj, čeprav so se etične posledice odrešenjskega oznanila (ljubezen do vsakega bližnjega) le počasi udejanjale in jih je prepogosto zasenčilo nasilno širjenje vere.

Ker je pri biblični perspektivi v ospredju osebni odnos med Bogom in človekom (oziroma Božjim ljudstvom), razum ne poseduje takšne vloge, kot jo ima pri grški etiki. Za Grke je razum orodje občosti, s katerim se človek dvigne nad svojo individualnost in doseže univerzalnost. Če pa je na začetku odnos, ki je po svojem bistvu asimetričen, to z drugimi besedami pomeni, da ne moremo vzpostaviti univerzalnosti, ki nujno zahteva simetrijo ali so(raz)mernost. Razum se ne more dvigniti nad osebni odnos, nikoli ne more odpraviti *razlike* (tj. asimetričnosti) v odnosu in vzpostaviti višje identitete ali občosti. Nasprotno, razum sam doživi svojo vpetost v odnos. Moje razumevanje in moj razum se soočata z etičnim nagovorom, z etično zahtevo, ki prihaja od drugega človeka, pri čemer te zahteve ne more(m) nikoli dojeti na način, da bi jo obvladal in s tem razumsko utemeljil. Medtem ko grška etika gradi na občosti in posledično na razumskem utemeljevanju, je situacija bibličnega človeka povsem

drugačna: nahaja se pred etično zahtevo, ki je po eni strani ne more sam utemeljiti, po drugi pa se ji tudi ne more izogniti. Kljub tej nezmožnosti utemeljitve, brez katere po Kantu ne moremo govoriti o avtonomni etiki, pa etične zahteve ali klica, ki prihaja od bližnjega, človek ne doživlja kot tuj (»heteronomen«) ukaz, ki bi žalil njegovo dostojanstvo in sramotil njegov razum, marveč kot osebni poziv, ki ga vabi v poglobljeni odnos z drugim. Zato biblični pojem pravičnosti poudarja pomen pokorščine in zvestobe Bogu. Pravični človek je tisti, ki posluša Boga in njegove zapovedi ter se po njih ravna. Pravičnost v prvi vrsti pomeni stanovitnost v odnosu do Boga, ki hkrati odseva v pravičnem delovanju do bližnjega. Nasprotno pa grški pojem pravičnosti predpostavlja ontološki red, kateremu vlada *lógos* (razum). Za Platona je pravičnost vrлина pravega reda, urejene celote, kjer vsak zavzema svoje mesto in dobi tisto, kar mu pripada. Razum kot red in harmoničnost že kot tak vključuje razsežnost pravičnosti. Med štirimi kardinalnimi vrlinami je pravičnost na drugem mestu, saj sledi razumnosti (gr. *phrónesis*, lat. *prudencia*) in jo potrebuje kot svojo osnovo. To *ontološko* (v smislu *lógosa*, ki vlada biti) razumevanje pravičnosti je osnovano na simetriji, vzajemnosti in enakosti, podobno kot smo videli tudi pri Aristotelovih razmišljanjih o prijateljstvu.

Ker v biblični perspektivi razum ne more imeti zadnje besede in ne more postati temelj etike, se pojavlja vprašanje, ali s filozofskega vidika sploh lahko zagovarjamo biblično navdihnjeno etiko do bližnjega. Mar ne bi bilo ustrežneje, da bi za izhodišče vzeli univerzalnost razuma in z njegovo pomočjo izpeljali

etične norme, ki zadevajo naše medčloveške odnose? Ali ni to edina možna pot v filozofiji? Če pogledamo novoveško filozofsko misel, ki jo spremlja težnja po ločitvi od krščanske tradicije in želja po »sekularni« utemeljitvi tistih pozitivnih družbenih dosežkov, ki jih je prineslo krščanstvo, lahko v njej prepoznamo vedno nove poskuse, kako filozofsko utemeljiti etično odgovornost, ki naj bi jo človek nosil do sočloveka. Splošna predpostavka pri vseh teh poskusih je razumevanje sočloveka kot meni podobnega, kot mojega »drugega jaza« (*alter ego*). Na podlagi te »enakosti« je treba izpeljati etične norme, ki bodo urejale razmerje do sočludi in družbeno življenje. Tako imamo tudi pri Kantu opravka s svojevrstno etiko do bližnjega, ki od nas zahteva, da na drugega vedno gledamo kot na cilj in nikoli kot na sredstvo svojega moralnega ravnanja. Pri tem je drugotnega pomena, da Kant moralo izpelje iz čistega uma in da tudi osebnost oziroma dostojanstvo človeka utemelji v njegovi obdarjenosti z razumom. Kot eden novejših primerov, kako utemeljiti etiko do bližnjega, nam lahko rabi Rawlsova teorija pravičnosti, katere miselni eksperiment »zastora nevednosti«¹⁶⁸ bi lahko razlagali kot sekularno interpretacijo prilike o usmiljenem Samarijanu. Razum s svojo sposobnostjo doseganja občosti – ki je prav iz tega razloga vedno manj vsebinsko določen in vedno bolj formaliziran – naj bi že vseboval etično razsežnost, saj zahteva, da človek preseže svojo »egoistično« partikularnost in ob dvigu k univerzalnosti (vsaj posredno) vzame v obzir

168 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1973, str. 136–142.

drugega človeka. Toda čista razumska etika trči na svoje meje drugod – namreč pri vprašanju o »motivaciji« za etično delovanje, ki se mora opirati samo na razum in njegovo avtonomijo. Tudi tu pridemo do problema, ki se je pojavil že pri Aristotelu. Komu »odgovarjajo« in pred kom se »zagovarjajo« moja dejanja, ki zadevajo medosebne odnose: razumu, ki vedno poskrbi tudi zame, ali pa (drugi) osebi, ki me vabi k nesebičnemu delovanju onkraj razuma?

Posebna zasluga judovsko-francoskega misleca Emmanuela Levinasa je v tem, da želi specifično pojmovanje etike, s katerim imamo opravka znotraj bibličnega konteksta, prevesti v filozofski jezik in mu tako zagotoviti potrebno univerzalnost. Njegov poskus je izziv tako za filozofijo kot za judovsko vero. Od filozofije bo zahteval vnovičen razmislek o statusu drugosti (fr. *altérité*), ki postavi pod vprašaj vlogo mišljenja (razuma) in njegovega obvladovanja celote, od judovstva pa zahteva razmislek o univerzalnih človeških predpostavkah na videz partikularnega verskega izročila.

6.3. Levinasova etika odgovornosti

Po Levinasu izvorno izkustvo ni lastno življenje, v katerem človek na način razumevanja in počutja »živi« sebe in svoj svet, temveč odnos do drugega človeka. Na ta način hoče biblično perspektivo, pri kateri odnos z osebnim Bogom »prevede« v odnos s sočlovekom, napraviti za izhodišče vsakega človeškega izkustva. Odnos do drugega dobi vlogo prvotnega obzorja, ki vsa druga določila človeka, ki naj bi sicer določala

njegovo bistvo ali »biti«, postavi v drugoten položaj. Celó človekovo razumevanje, njegov *lógos*, s katerim je človek sebi »odprt« in ob njegovi pomoči ve zase (ima *zavest*), je drugotno glede na odnos s sočlovekom oziroma je že vedno vpeto vanj. Podobno bi lahko rekli tudi za svet, ki ga Heidegger označi za celoto pomenov: tudi svet se vzpostavi šele v odnosu do drugega in iz tega odnosa dobi svoj najgloblji pomen. Bilo bi napáčno, če bi želeli v tem pristopu videti zgolj vpeljavo medosebne razsežnosti v sicer monološko perspektivo individualnega subjekta, ki jo lahko zasledimo tudi pri drugih »dialoških« filozofih, temveč gre za zahtevo po radikalni spremembi perspektive. Strogo gledano sploh ne bi smeli na splošno govoriti o medčloveškem odnosu, ker v resnici »jaz« vedno stoji(m) pred drugim človekom, pred njegovim obličjem. Še preden se (jaz) zavem samega sebe, še preden tako ali drugače zaznavam in razlagam svet, se nahajam pred drugim, ki je *pred* menoj – tako v prostorskem kot časovnem pomenu besede – in ki me je *vedno že* nagovoril, čeprav morda sploh ni ničesar spregovoril.

Da bi opisal to temeljno izkušnjo, Levinas razvije svojevrstno fenomenološko analizo obličja.¹⁶⁹ Čeprav drugega človeka srečam znotraj sveta, se razlikuje od vseh ostalih fenomenov. Te fenomene lahko moja intencionalna zavest ustrezno zapopade in jih napravi za svoj intencionalni predmet. Toda v tem, ko jih v spoznanju usvoji, jim odvzame njihovo »drugost« in jih zvede (*reducira*) na »istost« s seboj. Povsem drugačna izkušnja se zgodi pred obličjem drugega (človeka).

169 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 161–179.

Drugi, ki se sicer razodeva v telesnosti svojega obraza, se odtegne mojemu intencionalnemu spoznanju in se ne pusti reducirati na čutne danosti, ki spremljajo njegovo pojavnost. Obraz drugega je vedno več kot to, kar se daje mojemu pogledu; drugi je več kot karkoli, kar lahko spoznam – zato drugi ostaja resnično drugi, tujec, ki si ga ne morem podrediti, nekdo, ki ga ne morem privedi v lastni svet in ga (skozi spoznanje) zvesti na istost z menoj. Drugost drugega pomeni njegovo presežnost glede na svet mojosti, pomeni absolutno transcendenco, ki ne dovoli, da bi se med nama oblikovala nadrejena občost in bi njegovo drugost použila vseobsegajoča totaliteta. S tem pa postane razlika med istim (*le Même*) in drugim (*l'Autre*) izvirnejša kot enost in univerzalnost, kar pretrese temelje mišljenja. Sposobnost razuma, da se dvigne nad posameznost in doseže univerzalnost, po Levinasu skriva v tebi totalitarno tendenco in »ontološki imperializem«,¹⁷⁰ ki drugemu ne dopusti njegove drugosti ter ga podvrže totaliteti istega.

Toda obličja drugega ne doživim zgolj na negativen način v smislu absolutne transcendence in nezmožnosti, da bi ga zaobjel v spoznanje in obvladal, temveč njegovo izkustvo vsebuje pozitivno razsežnost. Obličje drugega me nagovarja. Ta nagovor – v smislu poziva in zahteve – nima značaja pripovedi, temveč zapovedi. Ne dogaja se kot indikativ, temveč kot imperativ. Zato je obličje vedno več kot zgolj vidni fenomen obraza. Tudi sporočilo obraza je vedno več kot tisto, kar drugi dejansko govori ali pripoveduje. Prav ta etični

170 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 15.

presežek, ki ga doživim pred obrazom drugega, upravičuje uporabo besede »obličje«. Obličje zapoveduje, še preden karkoli izreče, in Levinas njegovo zapoved povzame v stavku: »Ne stori umora« oziroma jo preoblikuje v prihodnjik: »Ne boš storil umora.«¹⁷¹ To z drugimi besedami pomeni: ne ukinjaj moje drugosti na način, da bi me nasilno zvedel na svet istega in na totaliteto razuma. Transcendenca drugega in njegova etična zapoved se vzajemno pogojujeta. Prav zato, ker je drugi absolutna transcendenca, doživljam njegovo etično zahtevo kot ukaz, ki ga ne morem relativirati ali prikrojiti po svojih željah.

Ob tem postane očitno, da se pri srečanju z drugim odpreta dve ravni: fenomenološka (ki je obenem ontološka) in etična. Drugega človeka lahko obravnavam kot fenomen med ostalimi fenomeni sveta in ga zvedem na golo pojavnost. Toda na ta način drugega *kot drugega* zgrešim. Tudi če si drugega navidezno povsem podredim, tudi če ga imam na videz povsem v oblasti ali ga celo ubijem, ne morem reči, da sem drugega *kot drugega* nadvladal in obvladal. Kljub svoji fizični nemoči drugi ostaja zame presežen in mu njegove transcendence ne morem nikdar odvzeti. Tudi če se mi fizično ne more upirati, mi nudi *etični* odpor, ki ga ne morem zlomiti. Etika presega red biti (ontologijo), ki je za Levinasa povezan s pojavnostjo. Eti-

171 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 173. Gorazdu Kocijančiču se zahvaljujem za pojasnilo, da se v hebrejščini velelnik izraža s prihodnjikom in da gre pri Levinasovem francoskem izvirniku (»Tu ne commettras pas de meurtre«) za dobesedni prevedek iz hebrejščine.

ka je pričevanje za nevidno. Zato obličje na poseben način združuje (pojavno) nemoč in (etično) moč. Po eni strani je vsako obličje golo, krhko in ranljivo, po drugi pa skozenj preseva etična moč, presežna neodvisnost, ki je ne more nič zlomiti in brezpogojno etično zapoveduje.

Etična zapoved obličja ne zadeva zgolj prepovedi uboja, temveč v sebi nosi poziv, da se odzovem na njegovo ranljivost in stisko. Zahteva odgovor, ki se imenuje odgovornost.¹⁷² Ker se vedno že nahajam pod etično zahtevo drugega, sem vedno in nujno odgovarjajoči ter zato *odgovorni*. Moja odgovornost ni posledica svobodne odločitve ali prostovoljne obveze, temveč izvorno stanje, v katerega sem postavljen, še preden sem utegnil o tem razmišljati – še več, še preden sem se zavedel samega sebe.

Etično dogajanje, kot ga razume Levinas, ne bi bilo mogoče brez temeljne razlike, ki vlada med menoj in drugim in ki je ni mogoče nikoli preseči. Asimetričnost v odnosu je izvirnejša kot simetričnost in vzajemnost, saj slednji utelešata razum in njegovo težnjo po občosti. Toda izvorna neenakost, nesimetričnost v odnosu do drugega – kjer se ne sprašujem, ali in koliko je drugi odgovoren zame –, ne pomeni nepravilnosti do mene, temveč ravno nasprotno: v njej se razodeva vzvišenost moje poklicanosti. Nagovorjen, poklican sem, da odgovarjam brez mere in konca, v brezmejni in neskončni odgovornosti. Ta neskončna odgovornost, ki presega razumnost, priča o etični pomenljivosti, o neskončnem smislu onkraj logike razuma in

172 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 153.

ontologije. Kar se zdi na prvi pogled manj – namreč neenakost in nevzajemnost pri odnosu –, postane pri Levinasu etični »več« in predstavlja temelj etike. Razlika in nesimetričnost sta *boljši* kot enakost in vzajemnost, ker odpirata neskončno razsežnost dobrega. Po Levinasu v totaliteti razuma (ki je hkrati tudi totaliteta »biti«) ni mesta za neskončnost; pristna neskončnost vznikne v asimetričnem odnosu do transcendence.¹⁷³ Odgovornost, ki bi bila posledica moje svobodne odločitve, bi bila omejena s tem, kar zmorem, in ker so moje zmožnosti končne, bi bila taka tudi odgovornost. Neskončna odgovornost lahko obstaja samo v (pasivni) poklicanosti oziroma v etični zahtevi, ki prihaja nadme od transcendence, in prav zaradi dejstva, da je ne morem aktivno prevzeti, ostaja naloga, ki nima konca. Neskončno dostojanstvo človeka ni v tem, da bi sebi odkril kakšno neskončno zmožnost, temveč da je *poklican* k neskončni odgovornosti in da je naslovnik poziva transcendence.

V poznih delih Levinas radikalizira svojo etično misel. Če je drugi resnično prvi, potem je metodični pristop, ki ga uporablja v delu *Totaliteta in neskončno*, neustrezen. Ni namreč mogoče začeti pri »jazu« (subjektu) in šele v naslednjem koraku priti do »drugega«. Radikalno prvenstvo drugega pomeni, da je drugi »prej«, kot sem jaz sam, in da me določa v srčiki mene samega. Še preden mi uspe reči »jaz«, pred vsakim izrekanjem in zavedanjem, me je drugi že nagovoril in poklical. S sv. Avguštinom bi rekli, da je drugi »bolj

173 Prim. Reinhold Esterbauer, *Transzendenz-»Relation«*. *Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*, Wien: Passagen, 1992, str. 87.

notrišnji, kot je moja notranjost«, da prežema mojo celotno subjektivnost. Levinas spremeni razumevanje subjekta: običajni ontološki pomen, kjer je subjekt nosilec in »podlaga« (*sub-iectum*), zamenja etična razlaga. Subjekt je »podložnik« drugega. Struktura subjekta ni samostojnost in samozadostnost, temveč »drugi v istem« (*l'Autre-dans-le-Même*) oziroma »drugi v meni«, ki me nenehno poziva in vznemirja.¹⁷⁴ Odgovornost, ki najbolje povzema »bistvo« subjektivnosti, Levinas opisuje z metaforami, ki so za marsikatera ušesa preveč radikalne in se jim očita nasilje.¹⁷⁵ Levinas med drugim govori o subjektu kot »talcu« drugega, za katerega mora jamčiti s svojim življenjem. Govori o preganjanju, celo o obsedenosti in travmi subjekta, ker pred drugim nima miru. Toda vse te močne metafore hočejo zgolj privedi do izraza tisti etični »več«, ki edini lahko razkrije resnično presežnost in neskončno dostojanstvo človeka. Po Levinasu je neskončna odgovornost »pritiskajoča naloga, toda božansko neudobje.«¹⁷⁶ Človek jo mora razumeti kot *izvoljenost*, ki mu daje edinstveno identiteto. Uresničenje človeka se ne dogaja v posebnem načinu »biti«, temveč v paradoksalnem »biti-za-dругega«, ki se upira ontološki logiki in pričuje o drugačnem, etičnem smislu.

174 Edvard Kovač, »L'intrigue éthique«, v: Jean Greisch, Jacques Rolland (ur.), *L'éthique comme philosophie première*, Paris: Editions du Cerf 1993, str. 177.

175 Ricoeur govori celo o »verbalnem terorizmu« (Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Levinas*, Paris: PUF, 1997, str. 26)

176 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, n. d., str. 157.

Toda ali je etiko, kot jo razume Levinas, mogoče prenesti v konkretno življenje s soljudmi? Ali je njena radikalnost sploh še »etično sprejemljiva«? Na podobno vprašanje, ki ga je zastavil Derrida, je Levinas odgovoril, da mu konec koncev ne gre za etiko, temveč za svetost [*sainteté*].¹⁷⁷ Svetost ima močno individualno noto, zato se upravičeno postavlja vprašanje, ali ostaja Levinasova etika zgolj na ravni individualne poklica-nosti ali pa lahko daje osnovo za skupno življenje v družbi.

6.4. Pravičnost in razum

Drugi, za katerega sem odgovoren, ni nikoli sam. Poleg mene in drugega je še tretji (fr. *le tiers*), ki je prav tako moj »drugi«. Čeprav je vsak drugi edinstven in neprimerljiv, sem hkrati v odnosu z mnogimi drugimi. Če bi obstajal en sam drugi, bi bilo moja naloga jasna: biti povsem zanj v neskončni odgovornosti. Ker pa sem hkrati odgovoren za več drugih, se pojavi vprašanje pravičnosti: kako pravično presoјati, primerjati in meriti? Kako pravično deliti sicer eno samo neskončno odgovornost? Prisotnost tretjega, ki odpre tematiko družbenosti, po Levinasu privede do »vprašanja vesti«, pri čemer francoska *conscience* pomeni tako *vest* kot *zavest*.¹⁷⁸ Lahko bi rekli, da pravičnost prebudi zavest in z zavestjo neločljivo povezan razum. Medtem ko

177 Jacques Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997, str. 15.

178 Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1992, str. 258.

je Levinas doslej razum kritiziral kot orodje občosti, mu zdaj daje novo, *etično* veljavo. Razum vznikne iz etične potrebe, da bi primerjali neprimerljivo, govorili o neskončnem in našli takšno občost, ki bo uvedla pravičnost v množstvo mojih bližnjih.

Ker smo v življenju obdani z mnogimi drugimi, Levinasova tematika »tretjega« v resnici ni nekaj naknadnega, temveč je navzoča že od samega začetka. Podobno je že od začetka prisotno tudi vprašanje pravičnosti in razuma. S tem ne želimo zmanjšati pomena doslej opisanega odnosa »iz obličja v obličje«, ki je v izhodišču asimetričen in razodeva neskončno odgovornost onkraj razuma. Toda množstvo drugih (oziroma »obličij« v množini), kar v bistvu pomeni *družbo*, zahteva *pravično* ureditev, obči red, ki se zrcali v postavitvi zakonov in institucij, prava in države. Narava tega reda postane vprašanje razuma. Levinas se zaveda, da etika ne more ostati na individualni ravni medčloveških odnosov, temveč mora imeti tudi družbeno in politično razsežnost. S tega vidika so razum, racionalnost in filozofija za etiko nenadomestljivi. Toda to ne pomeni, da Levinas na ravni družbene etike pade nazaj na klasično izhodišče razumskega utemeljevanja. Razum ne stoji na začetku in ni *principium*, iz katerega bi v navidezni nevtralnosti lahko razvili etiko družbe. Nasprotno, razum ima svoj začetek v etiki, v nevzajemnem etičnem odnosu, in temu izvoru ostaja nenehno zavezan. Po Levinasu je bistvo razuma pravičnost, ta pa vznikne znotraj obzorja odgovornosti. Ni razum tisti, ki utemeljuje odgovornost – kakor običajno menimo –, temveč odgovornost kot predrazumska in nadrazumska obveza do drugega utemeljuje in nosi

razum. Če utemeljevanje poistovetimo z razumom in njegovo logiko, potem etike do bližnjega, kot jo pojmuje Levinas, ne moremo utemeljiti. Razumsko utemeljiti bi pomenilo postaviti »temelj«, ki ga v spoznanju in razumu lahko obvladamo. Toda resnični temelj etike je drugi človek kot absolutna transcendenca, ki me nagovori po lastni iniciativi in v sebi nosi »utemeljitev« ali upravičenost svoje etične zapovedi.

Podobno kot razum ne odpravi asimetričnosti etičnega odnosa, si tudi reda v družbi ne smemo predstavljati zgolj kot na razumu utemeljeno občost. Pravičnost ali simetričnost zadeva le odnos med mojimi drugimi, medtem ko odnos med menoj in drugimi ostaja asimetričen. Univerzalnost ali občost pravičnosti ne ustvari nove totalitete, ker jaz nisem vključen vanjo. Povedano drugače: zame ni pravičnosti, ker sem zunaj njene občosti. Jaz sem neenak med enakimi (drugimi). Ali kot pravi Levinas: »Enakost vseh je nošena od moje neenakosti, presežka mojih dolžnosti nad mojimi pravicami. Pozaba sebe [*l'oubli de soi*] giblje pravičnost.«¹⁷⁹ Moja odgovornost je neskončna kljub dejstvu, da jo moram deliti. Pravičnost ne zmanjšuje izvirne etične radikalnosti.

Levinas pokaže možnost novega razumevanja politike in države.¹⁸⁰ Pri tem zavrača razširjeno tezo, da se

179 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, n. d., str. 203.

180 Politične implikacije Levinasove etične misli je razvil predvsem Miguel Abensour. Prim. Anne Kupiec, Etienne Tassin (ur.), *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Paris: Sens & Tonka, 2006. O tej tematiki prim. tudi Robert Bernasconi, »Wer ist

država rodi iz potrebe, kako omejiti nasilje med ljudmi, ki vlada v naravnem stanju, katerega po Hobbsu zaznamuje »vojna vseh proti vsem«. Kaj pa če mora resnična država vznikniti iz drugačne omejitve: iz omejitve neskončne odgovornosti in brezmejne bližine med menoj in drugimi? Kakšno razumevanje človeka tvori osnovo političnosti: animalični princip nasilnega človeka (*homo homini lupus*) ali neskončnost odgovornosti, ki v drugem vidi svojega bližnjega? Ali je prvi dogodek medčloveškega srečanja vojna ali etično razumljena bližina? Levinas razlikuje med Cezarjevo državo, ki temelji na nasilju, in Davidovo državo, ki jo vodi mesijanska ideja miru.¹⁸¹ Podobno bi lahko razlikovali dve vrsti miru: negativno pojmovani mir kot premirje in odsotnost vojne ter pozitivno razumljeni mir kot bližina in odgovornost. Kakor moja odgovornost za drugega ni nikdar končana, tudi mir in pravičnost v državi nista nikoli dokončno dosežena. Levinasova mesijanska in preroška koncepcija političnega, ki jo navdihuje biblično ozadje, tvori alternativo anonimni univerzalnosti države, utemeljeni na formalnem in neosebnem razumu. Po Derridaju – ki se je zlasti v svojem poznem obdobju precej približal Levinasu – se v Levinasovi etiki skriva revolucionarni potencial, ki s temami, kot sta gostoljubje do tujosti ali heteronomija

der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«, v: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann (ur.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 1998, str. 87–110.

181 Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudique*, Paris: Les éditions de minuit, 1982, str. 209.

namesto avtonomije, odpira pot kritični refleksiji glede političnega.¹⁸²

»Sem mar jaz varuh svojega brata?« To v prvi vrsti ni vprašanje védenja, temveč vprašanje vesti, ki je po Levinasu vedno »slaba vest«, kajti zaradi neskončne odgovornosti do drugega ne morem nikoli reči, da sem storil dovolj. Poskus racionaliziranja, ki se zateka k navidezno nevtralni instanci razuma, hoče relativirati ali celo povsem utišati klic vesti, skozi katerega me kliče drugi. Če se pred tem klicem zaprem, ga ne morem nadomestiti z nobeno racionalno konstrukcijo ali razumsko utemeljitvijo človeške solidarnosti. Etika, pri kateri v središču ne stoji jaz, je nujno »heteronomna«. Toda drugi (gr. *héteros*), ki me etično določa, ima obličje in je moj bližnji. Zato ne žali moje avtonomije, temveč jo odpira iz njene zaprtosti vase. Etika živi od transcendence. In samo ona lahko razodene resnično človekovo transcenco.

Branko Klun
ONKRAJ BITI
Biblični odmevi v postmoderni misli

Sedmo poglavje

Dialog in diferenca. Med grško in biblično dediščino

Dialog je svojem bistvu pogovor. Pogovor pa je človeško dejanje, ki vključuje sočloveka. Že sama možnost govornice zahteva sočloveka, kajti v jezik vstopamo preko nagovora, ki prihaja od drugega človeka. Brez soljudi, ki govorijo z nami in nam dobesedno odprejo svet, bi bili brez besede in brez sveta. Zato tudi samogovor (monolog) nosi sled drugih ljudi, tudi če ti niso fizično navzoči. V vsakem govoru odzvanja pogovor, in v tem lahko odkrijemo temeljno razsežnost govora: da namreč vključuje medčloveški odnos. V (po)govoru živi in se uresničuje odnos med osebami, ki so med seboj različne in svobodne. Zato je vsak dialog razpet v različnost govornikov, kar ni zgolj priložnostno, temveč nujno izkustvo. Celó v primeru, ko se sogovornika ujemata, je njuna poenotenost posledica svobodne odločitve in ta svoboda predpostavlja njuno različnost. Razlika v odnosu je torej utemeljena v presežni svobodi vsakega sogovornika, ki je ne moremo nikoli ujeti v sistem, saj ostaja nepredvidljiva in je ni mogoče odpraviti.

Toda kakor razlika med sogovorniki bistveno določa vsak dialog, tako je za dialog nujna tudi razsežnost enotnosti. Ta enotnost se skriva v govorici, v kateri dialog poteka. Sogovornika se morata že vnaprej poenotiti glede pomenov besed, da se sploh lahko pogovarjata.

Običajno bi temu rekli, da morata govoriti isti jezik. Pri tem ni mišljen zgolj jezik v pomenu narodnih jezikov, temveč globlja enotnost pomenov. Zaradi te globlje enotnosti je sploh možno prevajanje med različnimi jeziki, ki si nikoli niso tako različni, da ne bi imeli v ozadju tiste umne strukture, ki zaznamuje človeški um kot tak. Pogoj za dialog s sogovornikom je, da z njim delimo skupno umnost, da se strinjamo glede skupne »logike«. Za Grke beseda *lógos*, ki je osnova za *diá-logos*, izraža uvid v bistveno povezanost med govorom (besedo) in umnostjo. Njihovo opredelitev človeka kot živega bitja, ki ima *lógos* (gr. *zôon lógon échon*), enako smiselno prevedemo, če pravimo, da je človek tisto bitje, ki ima um (razumno živo bitje, lat. *animal rationale*), kot če rečemo, da je človek bitje, ki ima govor oziroma ki govori.¹⁸³

To razpetost dialoga med enotnost pomenov in umnosti na eni strani ter razliko, ki izhaja iz enkratnosti ter svobode sogovornikov na drugi, želim povezati s stebroma zahodne miselne dediščine: z grškim in judovskobibličnim izročilom. Pri tem želim pokazati, da je v ospredju grškega prizadevanja prav iskanje *lógosa* kot brezčasno veljavne enotnosti (smisla) in da je tudi medčloveški dialog podrejen temu cilju. Nasprotno pa biblična tradicija poudarja pomen razlike, toda ne v abstraktnem smislu, temveč kot tisto različnost, ki je pogoj za medosebni odnos in temelji v ideji stvarjenja (kjer Stvarnik kot »oseba« ustvarja odnos s človekom). Med obema razsežnostma vlada napetost, katero lahko

183 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II*, GW 2, Tübingen: Mohr Siebek, 1999, str. 146.

spremljamo tudi v zgodovinskem razvoju zahodne misli. Toda cilj teh razmišljanj ni v prvi vrsti filozofska zgodovina, temveč globlje razumevanje dialoga, ki je v našem vsakdanjem izkustvu razpet med iskanje enotnosti in spoštovanje različnosti.

7.1. Grški dialog in enotnost »logosa«

Za očeta filozofskega dialoga velja Sokrat, ki je dialog – pogovor med ljubitelji modrosti – povzdignil v filozofsko metodo. Na ta način Sokrat v iskanje filozofske resnice vnese dinamiko, ki ni več omejena na lastno razmišljanje, temveč se dejavno odpre mišljenju drugega (človeka). Za Sokrata tvori izhodišče dialoga vsakdanje izkustvo, da o določenih vprašanjih vladajo različna prepričanja.¹⁸⁴ Če se vprašamo, kaj je pravičnost, vidimo različna mnenja (gr. *dóxa*) in nasprotujoče odgovore. Vsako mnenje v sebi nosi zahtevo po resnici in če ga ne želimo že vnaprej zavreči, moramo z njim stopiti v pogovor. Tu se pojavi temeljna razlika med pravim filozofom in sofistom. Slednji ne vstopajo v pogovor, da bi se odprli sogovorniku in skupaj z njim iskali resnico, temveč da bi prepričali sogovornika o tisti resnici, ki jo sami zagovarjajo. Pri njihovi »resnici« gre za zagovor interesov, ki jih branijo z retoričnimi sposobnostmi. Nasprotno pa pri Sokratu vidimo držo,

184 Prim. Wolfgang H. Pleger, »Sokrates und der Beginn des philosophischen Dialogs«, v: Martin F. Meyer (ur.), *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*, Darmstadt: WBG, 2006, str. 21.

ki je nujen pogoj za dialog: odprtost do drugega človeka in tiste zahteve po resnici, ki jo v sebi nosi njegovo mnenje. Ta odprtost je temelj dialoškega odnosa. Sofist drugemu človeku ne prisluhne kot sogovorniku, temveč ga v najboljšem primeru vidi kot tekmeca, katerega je treba poraziti s svojo resnico. Toda kljub odprtosti do drugega človeka pri Sokratu ni v ospredju medčloveški odnos, temveč resnica »stvari«, o kateri teče dialog. Lahko bi rekli, da je odprtost do drugega podrejena odprtosti do resnice stvari, ki je zadnji cilj in utemeljitev dialoga. Če razpravljamo o tem, kaj je pravičnost v svojem bistvu, je tehtanje različnih mnenj zgolj sredstvo, da bi prišli do njene končne resnice. Ta resnica, ki je hkrati bistvo pravičnosti in ki jo moramo privedi do (govornega) izraza, je brezčasni in nespremenljivi *lógos* pravičnosti. »Logos« zato lahko prevajamo tudi kot smisel (ali umno bistvo) dane stvari, ki je metafizična osnova našega spoznanja in govora o njej. Ta ontološki »logos« je tisti, ki utemeljuje naše govorjenje (*lógos*) in jezikovno »opredelitev« (definicijo, gr. *horismós*) resnice.

Vera v ta univerzalni »logos«, v logično strukturo celotne stvarnosti, ki je obenem tudi logika (*lógos*) našega uma, vera v prvotno enotnost in logično enost je za grško filozofijo ključna. Zato je mišljenje v prvi vrsti odgovarjanje na nagovor »logosa« stvarnosti. Če Sokrat v metodo, ki išče prvotni logos ali resnico stvari, vključi drugega človeka in drugačnost njegovega mnenja, je to v službi skupnega iskanja enotnega temelja. S tem Sokrat izraža svoje spoštovanje do presežnega logosa, do katerega ni lahko priti in se moramo za njegovo odkritje podati na pot zahtevnega in potrpežljivi-

vega dialoga. Dialoška metoda zanj ni zgolj orodje, ki ga priložnostno uporabimo, temveč je celovit način filozofskega življenja, poseben filozofski »etos«. ¹⁸⁵

Platon je tisti, ki nam je posređoval Sokratove dialoge in na katerega je prav »etos« svojega učitelja napravil globok vtis. Vlogo dialoga je v svojih delih razširi z literarnimi momenti, ki mu omogočajo večje izrazne možnosti glede resnice logosa. ¹⁸⁶ Dialog ni zgolj pot, ki nas vodi do zadnjega temelja (ki je sicer ontološko prvi), temveč se logos sam dogaja kot dinamičen dialog v nasprotju s statičnim razumevanjem resnice. Zato Gorazd Kocijančič upravičeno zapiše, da so Platonovi dialogi »inscenacija, uprizoritev drame logosa«, ¹⁸⁷ kajti resnica se izmika enostavnim in enostranskim pristopom. Tudi *lógos* (um) v človeku, logika njegovega razmišljanja, ima dialoško strukturo, zato Platon v *Teajtetu* zapiše znani stavek, da je mišljenje (gr. *dianoéisthai*) »pogovor (*lógos*), ki ga duša opravlja sama s seboj« (189e). ¹⁸⁸ Še preden stopimo v dialog s sočlovekom, je

185 Wolfgang H. Pleger, »Sokrates und der Beginn des philosophischen Dialogs«, n. d., str. 23. Podobno tudi Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell, 1995, str. 89.

186 Martin M. Meyer, »Form und Inhalt des platonischen Dialogs«, v: Martin M. Meyer (ur.), *Zur Geschichte des Dialogs*, n. d., str. 27.

187 Gorazd Kocijančič, »Predgovor«, v: Platon, *Zbrana dela I*, Celje: Mohorjeva družba, 2004, str. 28.

188 Navedki iz Platonovih del se navezujejo na Kocijančičev prevod Platona (Platon, *Zbrana dela I in II*, Celje: Mohorjeva družba, 2004), razen kjer je omenjeno drugače.

dialog že v mišljenju samem, ki se vseskozi pogovarja s seboj, ko tehta različne poglede in preverja razloge v prid enemu ali drugemu mnenju.¹⁸⁹ To pojasnjuje tudi bližino med besedama »dialog« in »dialektika«, ki imata isto etimološko osnovo in kjer tudi dialektika – zlasti v smislu »*dialektikè téchne*« – izraža večšino (gr. *téchne*) vodenja filozofskega dialoga.¹⁹⁰

Toda kljub kompleksnosti logosa tako na ravni mišljenja kot na ravni stvarnosti, ki velikokrat ustvarja vtis, kot da Platonovi dialogi ob pretresanju različnih pogledov ne pridejo do oprijemljivih rezultatov, Platon ostaja zavezan veri v presežno enost logosa, ki je onkraj vsake časovne pogojenosti. Ta večni in univerzalni logos, ki ne more biti podvržen spreminjanju, je nujna predpostavka filozofskega iskanja resnice. Filozof ali »dialektik« išče trden temelj (gr. *arché*) onkraj pojavov, ki so podvrženi času. Zato je cilj dialoga priti do en(otn)ega oziroma do *istega* logosa, kar izraža beseda

189 To mišljenje, ki teče »narazen« oziroma sem ter tja (lat. *dis-currere*), je osnova za tisto, kar je latinska tradicija imenovala diskurzivnost in iz česar izhaja beseda »diskurz«, ki je prav tako ime za govor. Pri tem velja pritrčiti razlikovanju med diskurzom in dialogom, ki ga v navezavi na Habermasa predlaga Helmut Heit (»Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas«, v: Martin F. Meyer (ur.), *Zur Geschichte des Dialogs*, n. d., str. 226).

190 Martin M. Meyer, »Form und Inhalt des platonischen Dialogs«, n. d., str. 35. Širše o tej tematiki piše Burkhard Mojsisch, »Dialektik^ε und Dialog^ε: Politeia, Theaitetos, Sophistes«, v: Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (ur.), *Platon. Seine Dialoge in Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt: WBG, 1996.

homología,¹⁹¹ ki jo prevajamo tudi kot ujemanje. Čeprav je v dialogu med sogovorniki težko priti do takšnega popolnega ujemanja¹⁹² in gre v veliki meri za ideal, pa ima ta ideal ontološko podlago v ideji. Platonov logos je tesno povezan z idejo, zato je cilj dialoškega in dialektičnega pretresanja »tisto, kar je povsod raztreseno, na način zrenja privedi skupaj v idejo« (Fajdros 265d).¹⁹³

Aristotel dialoško metodo zamenja z linearno napredujočim načinom pisanja. Dialoge zamenjajo razprave. Toda dialoška narava mišljenja ostaja, kajti tudi v razpravi gre za soočenje z argumenti, ki jih zastopajo drugi filozofi ali jih proizvede razumni razmislek sam. Iskanje filozofske resnice ne more brez tehtanja in »pogovarjanja« (gr. *dialégesthai*) z drugimi mnenji, četudi se to dogaja v mišljenju samem. Zato se dialoška narava filozofskega iskanja resnice ohranja tudi v nadaljnjem razvoju filozofije. V srednjem veku najdemo dialog zlasti v prakticiranju »disputacij«, kjer se že od Abelardove metode *sic et non* na urejen način sooča različna mnenja. Tako lahko v disputacijah Tomaža Akvinskega nazorno vidimo njihovo dialoško naravo, kjer se navadno začne z nasprotnimi mnenji (»zdi se«, lat. *videtur quod*), ki se jih pozneje z argumenti ovr-

191 Herwig Görgemanns, *Platon*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1994, str. 62.

192 Gorazd Kocijančič, »Uvod v Platona«, v: Platon, *Zbrana dela II*, Celje: Mohorjeva družba, 2004, str. 1110.

193 Spremenjen prevod glede na Kocijančiča, ki prevaja: da »gledaš, kar je raztroseno na mnogo načinov, in s tem to privajaš v eno uzrtost« (Platon, *Zbrana dela I*, n. d., str. 562), kjer je *uzrtost* prevod za gr. *idéa*.

že. Toda ob vseh oblikah filozofskega dialoga ostaja v ozadju predpostavka, da imajo razlike v dialogu samo prehoden značaj. Zaradi omejenosti človekovega spoznanja prihaja do različnih mnenj, dialog pa je pripomoček, ki omogoča, da dospemo do trdnega temelja ene same resnice, do enotnega logosa. Zato Levinas, ki z vidika judovskobibličnega izkustva sveta kritizira zahodno filozofijo, pravi, da gre pri njej za prevlado enosti (totalitete), ki ne dopušča pristne razlike in drugosti.¹⁹⁴ V čem je drugačnost in specifičnost bibličnega pogleda na svet?

7.2. Biblični odnos in razlika

Dejstvo, da grška misel ne pozna ideje stvarjenja v bibličnem smislu, ni zgolj postranska razlika med obema izročiloma. Stvarjenje »iz nič« (lat. *creatio ex nihilo*) je iz grške perspektive nelogično, pa ne zgolj zaradi samoumevne trditve, da »iz nič ni nič« (lat. *ex nihilo nihil fit*, ki izhaja iz Aristotelove *Metafizike*, 1009a 31),¹⁹⁵ temveč zato, ker bi radikalnost takšnega stvarjenja pomenila nezaslišano zarezo v časovnem smislu, s katero bi se omajal večni značaj stvarnosti in njenega logosa. Zgodbe o stvarjenju sicer Grkom niso tuje in tudi Platonov demiurg v *Timaju* ima vlogo stvaritelja, ki ob pomoči idej ustvarja umni svet. Toda v ozadju gre za vprašanje, kako razložiti urejenost (gr. *kósmos*) stvarnosti. Zato ne gre za stvarjenje iz nič, temveč za oblikovanje, ki

194 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. x

195 Aristotel, *Metafizika*, prevedel Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999, str. 94.

kaos spreminja v kozmos, pri čemer ostajata tako svet kot logos (ki ta svet oblikuje in prežema) večna. Vodilno vprašanje je torej, od kod red (kozmos) in ne rajši nered (kaos) oziroma kaj je temelj »logične« urejenosti stvarnosti. Nasprotno pa je temeljno vprašanje v biblični perspektivi bistveno radikalnejše in ga lahko povzamemo s poznejšo Leibnizevo formulacijo: zakaj je sploh bivajoče in ne rajši nič? Ne gre torej za čudež, da je svet umno oblikovan (da je v njem navzoč logos), temveč da svet sploh »je«. Svet izgubi samoumevnost obstajanja in postane povsem prigoden (kontingen-ten). Lahko bi rekli, da iz nič ustvarjeni svet še naprej v sebi nosi »nič« kot nezmožnost svoje utemeljitve, kot nesamoumevnost in končnost svojega »biti«.

Na ta način se vzpostavi razlika med Bogom stvarnikom in ustvarjenim svetom (kamor spada tudi ustvarjeni človek), ki ni relativna ali prehodna, temveč dobi absolutni značaj. Gre za razliko, ki je ni mogoče premostiti z nadrejeno celoto, kajti člena pri razliki (stvarnik in stvaritev) sta neprimerljiva, asimetrična, brez skupne mere in možnosti povezave v enost. Zato je razlika tista začetna danost, v kateri se ustvarjeni človek nahaja in katere ne more preseči. Toda ta izvorna razlika nima negativnega pomena. Njen pozitiven pomen je v tem, da omogoča resnični odnos. Levinas pravi, da je razlika nujna, če hočemo ohraniti neodvisnost in svobodo v odnosu – tudi med Bogom in ustvarjenim človekom.¹⁹⁶ Če bi razliko lahko odpravili z vzpostavitev eno(tno)sti med »členoma« v odnosu, potem bi tisto tretje, kar bi rabilo kot posrednik (npr. logos v

196 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 35.

svoji univerzalnosti), oslabilo enkratnost in edinstvenost udeležencev v odnosu. Zato je treba že v začetku poudariti, da je biblično stvarjenje razumljeno kot osebno (in s tem moralno) dejanje Boga. V ospredju ni kozmološka razlaga, temveč dejanje osebnega Boga, ki do ustvarjenega človeka vzpostavlja poseben odnos. Človek je med vsemi stvaritvami »podoba Boga« prav zato, ker postane sogovornik Bogu in partner v odnosu z njim. Bog človeka nagovori – v tem je utemeljen biblični pojem razodetja –, človek pa je pozvan, da v svobodi odgovori na Božji klic. Človek mora biti »ločen« od Boga, da ima svobodo in da je njegov vstop v odnos z Bogom svoboden. Zato pravi Levinas, da je veličina stvarjenja v tem, da Bog ustvari moralno bitje, ki je v odnosu do njega povsem »drugo« in ki ima sposobnost »ateizma«, torej zavrnitve Boga.¹⁹⁷ Razlika je torej nujen pogoj, da se začne osebni odnos in s tem »zgodba« med Bogom in človekom, ki je hkrati »zgodovina« odrešenja.¹⁹⁸

Tudi v biblični perspektivi ima beseda temeljni

197 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 61. Podobno piše tudi Scholem: »Govor o stvarjenju iz nič je [...] izraz absolutne svobode stvarnika, ki je sposoben postaviti bit, katera ni on sam.« (Gershom Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, str. 55.)

198 Več o virih Levinasove interpretacije stvarjenja: Catherine Chalier, *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris: Cerf, 2002, str. 38; Richard Cohen, *Levinasian Meditations. Ethics, Philosophy and Religion*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010, str. 253.

pomen. Toda njena vloga je drugačna kot pri grškem logosu. Medtem ko logos zaznamujeta enotnost in univerzalnost pomena (smisla), je pri hebrejski besedi *da-bar* v ospredju dejstvo, da jo nekdo (iz)govori oziroma da gre za celovitost osebnega dejanja. Razliko si lahko predstavljamo, če pomislimo na pozdrav kot osebno dejanje. Ko sočloveku rečem »dober dan«, v ospredju ni pomen besed, ki jih izrekam (namreč logična vsebina besede »dan«), temveč *da* te besede izrekam *dru-gemu človeku* in s tem vzpostavljam odnos. Celó če sogovornik ni slišal izgovorjene vsebine, ga nagovori že samo dejstvo, da sem mu naklonil besedo, da nisem šel molče mimo njega. Beseda ima torej globlji pomen, kot je zgolj njena umna vsebina (gr. *lógos*; lat. *ratio*). Kakor beseda, ki jo naklonim drugemu, »ustvarja« odnos, tako je treba razumeti tudi biblično poročilo o stvarjenju, kjer Bog »ustvarja« z besedo (Bog je rekel in je nastalo). Strogo gledano biblično védenje o stvarjenju izhaja šele iz Božjega razodetja in tudi razodetje se dogaja na način govora. Bog je govoril človeku in pri tem je razsežnost odnosa globlja od vsebine. Vsebino razodetja namreč sprejemem šele, če Bogu verjamem, če mu »verjamem na besedo«, če mu zaupam, da bo »držal besedo«. Tu vidimo vso razliko med razodetjem ideje (v smislu logične resnice) in razodetjem osebe. Razodetju ideje ustreza uvid – in zato ne preseneča prvenstvo »teoretične« naravnosti pri Grkih –, medtem ko razodetju osebe ustreza poslušanje, pri čemer je »poslušnost« (v najširšem smislu) temeljna vrlina bibličnega človeka. Govorjena beseda je tista, ki vzpostavlja odnos, pri tem pa ne zgolj spoštuje, temveč celo zahteva razliko med udeležencema v odnosu.

Radikalna razlika, ki jo pojem stvarjenja *ex nihilo* uvaja med Stvarnika in stvaritev, je doživela tudi nasprotno razlago. V tem, da naj Bog za stvarjenje ne bi ničesar potreboval – ker ustvarja »iz nič« in ne iz predhodne, neoblikovane materije –, vidita Catherine Keller¹⁹⁹ in John Caputo²⁰⁰ utemeljitev Božje ideje o vse-mogočnosti, ki ji ne stoji »nič« na poti.²⁰¹ Takšen Bog bi posebej Nietzschejevo voljo do moči in bi imel vse lastnosti ontoteološkega metafizičnega ideala, ki ga je sodobna misel s Heideggerjem na čelu podvrгла ostri kritiki. Toda v nasprotju s tehnomorfno razlago stvarjenja, ki Boga primerja z rokodelcem, gre pri »moralnem« razumevanju stvarjenja, ki se dogaja skozi besedo, za drugačen pomen »niča«. *Ex nihilo* v sebi vključuje tudi pomen *de nihilo* – Bog ni imel ničesar, kar bi bil razlog oziroma zaradi česar bi karkoli ustvaril. Podobno kot Dostojevski v romanu *Bratje Karama-*

199 Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, London: Routledge, 2003, str. 28.

200 John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006, str. 75.

201 Njuno interpretacijo stvarjenja iz nič, ki jo Caputo podvrže »dekonstrukciji« v navezavi na Derridaja, je skozi branje Avgušтина in Anzelma uspešno postavil pod vprašaj Mark Cauchi, ki pokaže, da je »nauk o stvarjenju iz nič, če ga dosledno dojamemo, že sam dekonstruktiven« (»Deconstruction and creation: an Augustinian deconstruction of Derrida«, *International Journal for Philosophy of Religion* 66 (2009), št. 1, str. 30). Prav ta vstop difference, ki dekonstruira izvorno enost, zagovarja tudi pričujoča razlaga stvarjenja (ki se v bistvenih točkah opira na Levinasa).

zovi govori o »ljubezni za nič« v smislu zastonjskosti brez vzroka, bi lahko razlagali tudi »nič«, »iz katerega« je Bog ustvaril stvarstvo. Brez razloga – pri čemer je beseda *razlog* eden od možnih prevodov besede *logos* oziroma *ratio* – pomeni brez logične nujnosti, brez tiste univerzalne nujnosti, ki jo v sebi nosi umnost. V razumevanju, da stvarstvo za Boga ni nujno (in je s tem prigodno), se ne skriva (pre)potentnost njegove moči, temveč možnost čistega daru. »Iz nič« pomeni, da je Božje stvariteljsko delovanje »utemeljeno« v prepadni globini dobrote, v svobodnem daru, ki ga ne moremo ujeti v racionalno nujnost. Absolutna razlika med Stvarnikom in stvarstvom omogoči nov, drugačen smisel, ki odsotnost enotnosti in skupne mere spremeni v dobroto brez mere, v neizmernost bližine. Razlika postane boljša kot eno(tno)st, ker omogoča neskončno etično globino *odnosa*.

Toda stvarjenje brez »razloga«, ki omogoča »boljši« smisel, kot ga lahko vsebuje razlog (racionalne utemeljitve), prinaša izziv za mišljenje in njegovo logiko. Logika *logosa* po svojem bistvu teži k enosti in enotnosti, kot je pravilno odkril grški duh. Karkoli mislimo, moramo misliti kot eno – nenazadnje se v tej logični zahtevi razodeva, zakaj je »eno« (lat. *unum*) prva transcendentalna lastnost vsega bivajočega. Če biblična ideja stvarjenja nasprotno poudarja izvornost razlike (nasproti enosti) in prinaša prelom v umnost, se to ne zgodi z namenom odprave logike, temveč s ciljem, da bi pokazala na neskončni smisel, ki gre onkraj umnosti – tako kot je skrajna dobrota ne-umna (v smislu »nad-umna«), neizmerna, neskončna. Seveda pri tej kritiki umnosti in logike ne gre brez tveganja. Ko ju-

dovski mislec Franz Rosenzweig razmišlja o stvariteljskem aktu, se zaveda, da odprava nujnosti lahko pomeni nevaren padec v čisto samovoljo in voluntarizem Boga (kar je tista nevarnost, ki jo pri stvarjenju iz nič odkrivata Kellerjeva in Caputo), in poskuša najti ravnotežje med svobodno voljo in med umno nujnostjo pri Bogu.²⁰² Če torej sodobna filozofska misel – zlasti pri Levinasu in Derridaju (svojevrstni predhodnik je tudi omenjeni Rosenzweig) – nasproti enosti (totaliteti, prezenci) v ospredje postavlja razliko, je ne vodijo »destruktivni« motivi, temveč vera, da logika enosti ne izčrpa vsega smisla in da je prav razlika tista, ki omogoča presežni etični pomen.

7.3. *Filozofija razlike in etični pomen*

Levinas bi zavrnil oznako, da gre pri njem za »judovsko filozofijo«, kajti filozofija išče smisel, ki nosi v sebi zahtevo po občosti in ga ne moremo omejiti na pripadnost določenemu izročilu. Odkrito pa priznava, da zajema iz bibličnojudovske dediščine, vendar na način, da v biblični tradiciji prepozna tiste uvide, ki imajo univerzalno veljavo in jih prevaja v jezik filozofije.²⁰³ Če je pri biblični veri v ospredju odnos med osebnim Bogom in človekom (oziroma izvoljenim ljudstvom), potem podobnost s tem odnosom lahko odkrijemo v vsakem medčloveškem odnosu. Kako se torej izvorno

202 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, str. 128.

203 Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, n. d., str. 137.

dogaja odnos med osebami? O tem ne moremo razmišljati na splošno in od »zunaj«, temveč od »znotraj« oziroma iz perspektive prve osebe. Jaz (in ne človek nasploh) sem tisti, ki sem v odnosu do drugega človeka in pristni odnos se zgodi šele takrat, ko sem *pred* drugim, ko sem pred njegovim obrazom. Izvorno srečanje drugega je v situaciji »iz obličja v obličje«.

Za razliko od drugih pojavov, ki se dajejo mojemu spoznanju, se pri spoznavanju drugega dogodi obrat. Drugi, ki se razodeva v svojem obrazu, ni predmet mojega spoznanja, temveč sem jaz tisti, ki postanem naslovnik njegovega nagovora. Obraz drugega je sicer fizični pojav, toda drugi presega svojo fizično pojavnost ter ne dopusti, da bi ga ujel v svoje spoznanje. Karkoli namreč spoznam, to privedem v eno(tno)st s seboj. Nasprotno pa pri drugem človeku tega ni mogoče storiti, in takšno spoznanje odpove. Drugi ostaja vedno drugi, drugačen, neobvladljiv – in prav v tem smislu tudi presežen. Drugi se upira, da bi med njim in menoj napravil enost, in če bi mu na silo odvzel njegovo drugost, bi prenehal biti drugi. Zato pred obrazom drugega doživim izkušnjo absolutne razlike. Razlika torej ni zgolj relativna v smislu, da bi jo lahko razumel šele v odnosu do skupnega merila. Razlika med menoj in drugim je globlja od vsakega naknadnega poskusa, ki bi naju prek mišljenja povezal v enotnost.²⁰⁴

204 Čeprav se Levinasov opis odnosa ne ujema z Bubrom (*Dialoški princip*, prevedel Janez Zupet, Ljubljana: Društvo 2000, 1999, str.18), ki govori o vzajemnosti odnosa med »jaz« in »ti«, pa je njuno skupno judovsko poreklo razvidno v pomenu, ki ga ima medosebni odnos kot tak. Svet (kot objektivna stvarnost) posta-

Toda drugi ni zgolj tisti, ki ostaja v svoji nedostopnosti in presežnosti, temveč je obenem tisti, ki me nagovarja, ki iz lastne iniciative stopa v stik z menoj in me postavi v vlogo nekoga, ki ni začetnik, temveč naslovnik (na)govora. Namesto v aktivni drži spoznavajočega se nahajam v pasivni drži nagovorjenega. Govor obraza (drugega) niso zgolj besede, ki jih izgovarja, temveč je obraz sam govor in izraz (fr. *expression*).²⁰⁵ Po Levinasu gre pri tem za *etični* nagovor, ki se glasi: »Ne boš storil umora«. Ta posebni velelnik (podobno kot Kantov kategorični imperativ) je brezpogojen, ni odvisen od mene in vsebuje celovit poziv, naj drugega ne oropam njegove drugosti. Pozneje Levinas izpostavi tudi pozitivno plat poziva: odgovor na klic drugega je moja odgovornost do njega in zanj. Ob tem hoče pokazati, da je globlje od ravni govora, mišljenja in spoznanja (logična raven) etično dogajanje odgovornosti (etična raven). Na etični ravni gre za absolutno razliko med menoj in drugim, ki ima pozitivni pomen. Ravno dejstvo, da me obliče drugega poziva brez mere in brez konca, razodeva mojo neizmerno in neskončno odgovornost zanj. Ta odgovornost je globlja kot moj razum in tudi globlja od moje svobode.

V Levinasovem opisu odnosa do drugega človeka lahko prepoznamo strukturo, ki smo jo opisali pri biblični ideji stvarjenja. Ali ni obraz drugega, ki me kliče k odgovornosti, vedno *pred* menoj – tudi v smislu časov-

ne drugotnega pomena in je povsem podrejen medosebnemu odnosu. Zato je tudi Bubrovo razumevanje dialoga bistveno drugačno od pojmovanja dialoga pri Sokratu ali Platonu.

205 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, n. d., str. 173.

ne predhodnosti –, kajti še preden vzpostavim zavest o sebi, sem že etično poklican od drugega? Levinas zapiše zelo pomenljivo trditev, v kateri pokaže na antropološko obzorje teološke ideje stvarjenja: »Do ideje stvarjenja pridemo izhajajoč iz [*en partant*] izkušnje obraza.«²⁰⁶ Razumeti sebe kot ustvarjenega pomeni, da je pred mano nekaj ali nekdo (stvarnik), kar me absolutno presega in česar ne morem nikoli obvladati. Obenem pa pomeni, da je moje izvorno stanje tako skrajno »pasivno«, da te pasivnosti ne more odpraviti nobena naknadna »aktivnost« (npr. moje spoznanje). Ustvarjenost pomeni, da sem sebi »dan« (v *trpniku*) iz presežnega vira in da je ta izvorni odnos zame konstitutiven. Na isti način Levinas razlaga tudi etično dogajanje v medosebnem odnosu. Nagovor drugega, ki se razodeva v obrazu, je tisto, kar je vedno pred menoj in me postavlja v pasivno vlogo odgovarjajočega. Šele ta nagovor me prebudi, me »ustvari« v moji človeškosti. Preden sem bitje razuma (logosa), sem bitje, ki odgovarja drugemu – globlje določilo za človeka kot razum je njegova odgovornost za drugega človeka. Zato je temelj človeškosti etičen in ne (zgolj) racionalen. Etična »ustvarjenost«, ki je moja odgovornost, pa po Levinasu ne pomeni zanikanja moje svobode, temveč to svobodo sploh vzpostavlja in ji daje smisel. Zaradi nagovora drugega in odgovornosti, v kateri se znajdem, nisem svoboden, toda kako bom udeležan svojo odgovornost, je prepuščeno moji svobodi. Nujnost odgovornosti ne pomeni nesvobode delovanja; pomeni le etično

206 Emmanuel Levinas, *Alterité et transcendence*, Montpellier: Fatamorgana, 1995, str. 45.

zavezanost (predhodnemu klicu drugega) vseh mojih svobodnih dejanj. Nenazadnje se mi prav v odnosu do sočloveka razkriva poslednja poklicanost in najgloblji smisel svobode – svoboda *biti-za-drugega*.

Levinas temeljno razliko, ki jo povezuje z drugostjo (*alterité*) sočloveka, postavi višje od enotnosti »logosa«. Ob tem ne gre za rušitev logike, temveč za odprtje razsežnosti onkraj logike, za odprtje globine odnosa, ki presega običajno umnost in človeka razkriva kot bitje (etične) presežnosti. Tudi grški logos v sebi nosi etični značaj, ki ga povzema pojem pravičnosti. Logos je za vse enak in njegova občost ali univerzalnost je porok, da vsak dela in dobi, kar mu pripada (Platon, *Država* 433a), ter da ni nobenega razlikovanja, ki bi vodilo v nepravičnost. S tega vidika bi bila razlika znamenje nepravičnosti. Ista mera (»simetričnost«) je pogoj za pravičnost. Naprotno pa Levinas zagovarja razliko in nesimetričnost v odnosu. Šele nesimetričnost omogoča, da sem za drugega odgovoren brez mere, neizmerno, brez zahteve po vzajemnosti (simetričnosti). Zaradi nesimetričnosti sem odgovoren za vse druge in bolj kot vsi drugi – in takšna neskončna odgovornost hoče biti »boljša« od pravičnosti, ki temelji na logiki vzajemnosti. Moja izjemnost ali razlika do vseh drugih (Levinas bi rekel »izvoljenost«) zato ni egoistična in samovšečna potrditev subjekta, temveč poklicanost k neskončni in edinstveni odgovornosti.

Podoben etični motiv lahko prepoznamo tudi v Derridajevi filozofiji, ki v ospredje svoje misli postavlja ravno pojem razlike. Derrida je radikalnejši od Levinasa, kajti če razlika pomeni zanikanje vsake možnosti, da bi enost imela izvorno vlogo, potem tudi za razliko

ne moremo reči, da »je« (saj pri tem mislimo na razliko pod vidikom »enosti«). Razlika »je« lahko samo na način, da nenehno vrši svoje »razlikovanje«, da se dogaja kot nasprotje vsake trdnosti, združenosti, poenotenosti. Namesto iluzije prisotnosti (prezence) se razlika dogaja (zato jo Derrida piše kot *differance*²⁰⁷) tudi kot časovno »odlaganje« (fr. *différer*), ki preprečuje kakršnokoli poenotenje in enost (logosa). Medtem ko je Derrida v svojih zgodnejših delih ustvarjal vtis, da je njegova dekonstrukcija (vseh namišljenih eno-(tno)sti zahodne misli) rušilna, poznejša dela pričajo o tem, da ima njegova »razlika« – podobno kot drugost pri Levinasu – globok etični pomen. Prav skozi preseganje običajnega logosa (umnosti) se človek razodeva kot bitje presežnosti, čigar smisel se ne pusti ujeti v končne razumske uvide. Obenem pa filozofija diference omogoči novo etiko, ki presega okvire vzajemne pravičnosti. Tisti, ki so na družbenem robu, ki so drugačni in tuji, postanejo izziv in poziv za naše etično delovanje.

Čeprav Derrida, drugače kot Levinas, ne prakticira svojega judovstva in do njega kljub poglobljenemu razmišljanju ohranja distanco,²⁰⁸ lahko tvegamo in-

207 Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, prevedla Tine Hribar in Uroš Grilc, Ljubljana: Krtina, 1994, str. 26.

208 Razmišljanja o (lastnem) judovstvu se nahajajo zlasti v knjigi: Jacques Derrida, *Circonfession*, Paris: Seuil, 1991. Sicer pa je biblični potencial Derridajeve misli najbolj prepoznal John Caputo (*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997), ki skozi optiko dekonstrukcije razlaga tudi krščanstvo in Derridajevo

terpretacijo, da je njegova filozofija razlike izraz radikalno razumljene biblične ideje stvarjenja (navkljub njegovi kritiki moči in nasilja, ki naj bi se skrivala v pojmu stvarjenja iz nič). Stvarjenje ali, bolje, ustvarjenost, v kateri se nahajamo, namreč ne dopušča, da bi se povzpeli nad njo in dosegli univerzalno perspektivo, v kateri bi um dojel večni *logos* celote. Nasprotno, kot ustvarjeni (v absolutni pasivnosti) smo v paradoksalni situaciji, da sploh ne moremo doseči spoznanja o tem, da smo ustvarjeni. Če bi ga namreč dosegli, bi dojeli svoj lastni izvor, presegli svojo ustvarjenost in jo s tem zanimali. Nemožnost spoznanja ustvarjenosti se torej razkriva kot pogoj njene možnosti (namreč možnosti, da smo ustvarjeni). V tem lahko prepoznamo znamenito paradoksalno »logiko« Derridaja glede hkratne možnosti in nemožnosti,²⁰⁹ s katero spodkopava (»dekonstruira«) navidezno moč logosa in na njegovo mesto postavlja ponižnost difference.

Sodobna misel, ki v ospredje postavlja drugost in razliko, v sebi skriva (vsaj daljne) biblične korenine, pa naj se jih zaveda ali ne. Tudi kadar grška misel postavlja pod vprašaj poslednjo enotnost in temelj logosa (kot primer bi lahko rabil Damaskij, ki hoče preseči celo Plotinovo *eno*), ostaja vezana na predhodni okvir spraševanja, ki je drugačno od bibličnega obzorja. Zahodno mišljenje predstavlja zgodovino medsebojnega oplajanja obeh izročil (čemur bi morali dodati

misel označi kot »ateistični avguštinizem« (John D. Caputo, *Philosophy and Theology*, Nashville: Abingdon Press, 2006, str. 59).

209 Jacques Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris: L'Harmattan, 2001, str. 98.

tudi rimsko dediščino)²¹⁰ in to dopolnjevanje različnih perspektiv lahko plodno uporabimo za poglobljeno razumevanje dialoga.

7.4. *Dialog v razpetosti med govorom in odgovornostjo*

Filozofija razlike je zadržana do dialoga, ker verjame, da dialog ne izčrpa globine medosebnega odnosa, in ne zato, ker bi zagovarjala razliko v smislu neenakopravnosti partnerjev. Dialog namreč predpostavlja »simetričnost« sogovornikov, kajti *dia-logos* je utemeljen v (skupnem) *logosu*. Sodobna etika diskurza, kot jo na primer vidimo pri Habermasu,²¹¹ je usmerjena prav v zagotavljanje »simetričnosti« v smislu pravičnosti. Kadar je eden izmed sogovornikov močnejši, kadar mu njegov status podeljuje »nesimetričen« položaj, takrat se pristen dialog sploh ne more vzpostaviti (močnejši sogovornik pod krinko dialoga uveljavlja svoj monolog). Zato je temeljna Habermasova skrb, kako zagotoviti tisto pravičnost, da se bo pristni dialog sploh lahko začel. To prizadevanje seveda ne želi odpraviti vsebinskih razlik, ki so nujno prisotne pri sogovornikih, temveč omogočiti formalno »enakost«, kjer ne bo vladavine moči in bo sogovornikov status, s tem pa tudi njegov govor, ustrezno spoštovan.²¹²

210 Robert Petkovšek, »Dialogical Being: Religion, Philosophy, Culture«, v: Peter Hünemann, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, Berlin: Lit, 2007, str. 131.

211 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

212 Podobno Janez Juhant, »On living with: Dialogue as

Nasprotno pa Levinas vztraja pri načelni razliki, kjer jaz nisem »simetričen« ali »enakopraven« drugemu. V tej povezavi lahko znova omenimo Levinasovo razlikovanje med »(iz)rekanjem« in »(iz)rečenim«. ²¹³ Pri dialogu je v ospredju izrečeno. Tisto, kar je rečeno, ima določeno logično vsebino. V izrečenem je utelešen *logos*. Zato mora izrečeno upoštevati logične zakonitosti. Če se jim ne podvrže, tvega, da ostane brez smisla in razumevanja. Toda poleg izrečenega obstaja še dejanje »izrekanja«, ki predstavlja dejstvo, da jaz kot človek spregovorim človeku. Ko mu nekaj rečem, se mu kot človeku odprem in ta odprtost, s katero se »izpostavim« drugemu, presega kognitivni (ali logični) smisel tistega, kar izrečem. To postane še posebej očitno takrat, ko nekdo zavrne pogovor in se pred drugim zapre. Pri Levinasu je sicer ta odprtost do sočloveka pasivna »izpostavljenost« (fr. *exposition*), ki je obenem odgovornost. Pred obrazom drugega se nahajam v odgovornosti, še preden to spoznam ali si priznam. Ta moja odgovornost do drugega ni simetrična in odvisna od tega, ali je drugi odgovoren zame. Zato (etičnega) klica drugega ne morem relativirati, temveč mu odgovarjam v neskončni odgovornosti, pri čemer ne gre pozabiti, da to ni aktivna, »pokroviteljska« odgovornost, temveč pasivno stanje »nagovorjenosti« oziroma poklicanosti.

the Way to the Art of Personal and Common Life«, v: Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), *Art of Life. Origins, Foundations and Perspectives*, Münster, Berlin: Lit, 2010, str. 57.

213 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, n. d., str. 6.

»Izrekanje« besed drugemu človeku je izraz in udejanjanje odgovornosti. Tisto, kar je govorjeno, se rojeva v odgovornosti izrekanja. Ko drugemu povem kaj vsebinskega (izrečenega), to ne izčrpa neskončne poklicanosti »izrekanja«, ki samo nikoli ne more postati izrečeno. Izrekanja kot neskončne etične odgovornosti, ki je obzorje, v katerem se vsak govor dogaja, ne moremo nikoli tematizirati in ustrezno izgovoriti. Levinasovo razlikovanje med izrekanjem in izrečenim lahko povežemo z dialogom. Običajno razumevanje dialoga se nahaja na ravni (iz)rečenega. Dialog pomeni, da mi drugi predstavi svoje mišljenje, svoj logos, in da mu jaz odgovorim s svojim razmišljanjem ter da skupaj iščeva »homologijo«, ujemanje med najinimi mislimi. Toda Levinas bi dodal, da je etični vnaprejšnji pogoj tega vzajemnega govora moja odgovornost do sogovornika, ki ostaja na drugi ravni kot vse izrečeno. Moje izrekanje je moja »izpostavljenost« drugemu, kateremu odgovarjam (v odgovornosti), preden mu izrečem kakršenkoli (od)govor. Za to neskončno izpostavljenost ali odgovornost je potrebna nesimetričnost in absolutna razlika, ki vlada med menoj in drugim. Te razlike ne more odpraviti noben dialog. Nasprotno, če dobi dialog zadnjo besedo, lahko pride do pozabe drugega v njegovi absolutni drugosti. Zato ne čudi, da je z vidika filozofije drugega (Levinas) ali razlike (Derrida) dialog nekaj, s čimer se vračamo k mišljenju en(o)tnega in kar odpravlja razliko.²¹⁴

Kljub navideznemu izključevanju obeh pozicij –

214 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, n. d., str. 153.

med vztrajanjem pri razliki in zagovorom enosti – želim predlagati srednjo pot, ki poskuša posredovati med njima. To zahteva, da obrusimo obe skrajnosti – tako misel enotnega logosa kot zahtevo po absolutni razliki. Pri skrajnem poudarku logosa (umnosti) bi se njegov pomen (umna vsebina govora) tako okrepil, da bi izničil pomen medosebnega odnosa in s tem tudi dialoga. Če je logos en sam in če smo ga vsi ljudje deležni (ker smo umna bitja), potem za spoznanje njegove resnice ne potrebujemo pogovora s sočlovekom. Kadar imamo opravka z matematično nalogo, lahko sicer skozi dialog iščemo pomoč pri sogovorniku, toda rešitev te naloge (matematično resnico) lahko najde vsak sam. Če takšna matematična racionalnost postane merilo vsega spoznanja in odločanja, postane pogovor (dialog) nepotreben. Platonov vladar, ki v svoji modrosti sam vse najbolje ve, za sprejemanje odločitev ne potrebuje dialoga. Tudi če vzamemo novoveški primer Kanta, je njegov kategorični imperativ kot vodilo moralnega delovanja nekaj, kar se razkrije vsakemu umnemu bitju, zato pri tem ni potreben nikakršen dialog. Že omenjena Habermasova etika diskurza pomeni poskus, kako Kantov »monološki« racionalni uvid, ki sam odloča glede delovanja, razširiti v »dialoškem« smislu. Praktični um mora postati komunikativni um.²¹⁵ Habermas namreč odkriva umeščenost naše umnosti (*logosa*) v širši družbeni kontekst in konkretno človeško življenje. Do tega, kaj je razumno in na čem bo temeljilo odločanje glede skupnega družbenega življenja, lahko

215 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, str. 17.

pridemo le skozi potrpežljiv dialog, ki mora skrbeti za enakopravno obravnavo vseh udeležencev. Zagotovitev formalnih pogojev pravičnega dialoga sovпада z vzpostavitvijo demokratičnih struktur v družbi. Nujnost dialoga torej pomeni priznanje pluralnosti – in s tem različnosti – umnih subjektov, ki šele skozi pravične medsebojne odnose lahko pridejo do konsenza oziroma skupnega logosa.

Nasprotna skrajnost pa v imenu razlike zavrača dialog kot skušnjava, da bi vzpostavili univerzalnost (totaliteto) mišljenja, ki bi si podredila edinstvenost in različnost posameznikov. Toda tudi to stališče tvega, da diferenca (razlika) in transcendenca drugega dobi takšen značaj, da pristen odnos spet postane nemogoč. Absolutna pasivnost subjekta, ki utrpi etični poziv drugega, dobi pri Levinasu »neetične« oznake, kot so »travma«, »preganjanje«, »obsedenost« ali »biti talec« drugega. Če bi lahko rekli, da dialog živi od predpostavk, ki jih sam ne more zagotoviti – sem lahko šteje mo tudi Levinasovo odgovornost –, je prav tako res, da zgolj poudarjanje teh predpostavk še ne pomeni polne uresničitve odnosa. Za pristen odnos ne moremo vztrajati zgolj pri pasivnosti subjekta, temveč tudi pri njegovi aktivnosti. Zato bi pri Levinasovi analizi obličja lahko postavili vprašanje, ali ni potrebno najprej »aktivno« odprtje mene samega, da lahko v obrazu sočloveka doživim njegov etični poziv. Ne gre za to, da bi drugega podredil svoji aktivnosti in s tem ogrozil njegovo drugost, česar se boji Levinas, temveč da se mu aktivno odprem, da bo lahko sploh pristno razodel samega sebe. V tem primeru se še vedno zavem njegovega prvenstva in svoje odgovornosti zanj, zavem

se vse razsežnosti razlike, ki naju loči. Če razliko med menoj in drugim razumem, še ne pomeni, da jo s tem odpravljam.²¹⁶ Nasprotno, šele ko se aktivno predam nagovoru drugega in v sebi odkrivam odgovornost zanj, lahko iskreno stopam v dialog z njim. Pri tem me vodi spoznanje, da drugi ostaja različen od mene in da nimam pravice, da bi mu kratil drugačnost ter ga podrejal lastnim interesom. Moja odgovornost do drugega se v tem spoznanju ne zmanjša. Aktivna zavest o odgovornosti spodbuja moj pristop k drugemu in motivira dialog z njim. Iskanje enotnosti glede resnice govorjenega, ki je cilj dialoškega sporazumevanja, ne pomeni grožnje, da bo ta enotnost zbrisala razliko in prekrila odnos. Vsaka enotnost, ki jo s sogovornikom doseževa v dialogu, ostaja vpeta v najino različnost in ohranja najino edinstvenost.

216 Branko Klun, »Anderssein. Ontologische Überlegungen zu Lévinas' Ethik«, v: Karl Baier, Markus Riedener (ur.), *Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*, Göttingen, Wien: V&R, Vienna University Press, 2011, str. 175. Kot zgled posredovanja med identiteto in diferenco, med aktivnostjo in pasivnostjo, bi lahko rabila misel Paula Ricoeurja, zlasti v poznem delu *Pot priznavanja*, ko razlikuje med »dobro in slabo vzajemnostjo« (Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Folio Essais, Paris: Gallimard, 2005, str. 375) in prepoznanje oziroma priznanje drugega človeka *kot drugega poveže z aktivno držo »sposobnega človeka« (l'homme capable)*. Podobno stališče zavzame tudi Stres, ko predstavlja kritike Levinasovih skrajnih stališč (prim. Anton Stres, *Človek in njegov Bog. Filozofska teologija*, Celje: Mohorjeva družba, 1994, str. 354).

Poskus posredovanja med razsežnostma, ki določata dialog – enotnost (govora) in različnost (sogovornikov) – ne sme voditi k sklepu, da odpravljamo njuno napetost. Dialog živi iz te napetosti, kakor tudi zahodna miselna zgodovina živi iz napetosti med grškim in bibličnim izročilom. Vedno znova se sicer pojavljajo poskusi, da bi to napetost dokončno presegli, vendar se vedno znova izkaže, da je ne moremo odpraviti. Hegel predstavlja morda največji poskus takšnega preseganja, ko hoče razširiti grški pojem dialektike in vanj vključiti tudi biblično razliko (transcendenco). Toda njegovo dialektično »preseganje« (nem. *Aufhebung*) ni moglo utišati glasu absolutne razlike. Že omenjeni Franz Rosenzweig je v navezavi na judovsko biblično dediščino Heglovi totaliteti postavil nasproti svoj »sistem«, ki za osnovo vzame absolutno razliko (med Bogom, človekom in svetom) in jo razlaga kot pogoj pristnega odnosa. Zato je pomembno sprejeti obe razsežnosti (enotnost in razliko) in vsaki od njih dati svojo veljavo. Dialog mora v sebi nositi usmerjenost k nemu, k poenotenju, kajti v nasprotnem primeru bi se morali odpovedati umnemu govoru. Toda hkrati se je treba zavedati, da nobena (vsebinska) enotnost v pogovoru ne bo odpravila razlike med sogovorniki, ki vzpostavljajo medčloveški odnos kot tak. Vsakdo bi se moral podati v dialog z zavestjo, da se srečuje s sočlovekom, ki je drugi in drugačen, do katerega in za katerega je odgovoren – ne glede na to, ali je drugi enako odgovoren zanj. V tej odgovornosti bi moralo imeti svoj izvor vse govorjenje. Če nas vodi takšna odgovornost, potem tudi besede (govor), ki jih »dajemo« drugemu, ne bodo nasilne, ne bodo iskale nadvlade, temveč bodo

v potrpežljivi dialektiki spraševanja in odgovarjanja iskale tisto skupno, kjer se lahko srečujeta najini »umnosti«. Toda tudi če se z drugim zediniva in doseževa harmonično enotnost, ta ne more zabrisati in še manj odpraviti razlike, ki bo vedno obstajala in v pozitivnem smislu omogoča najin odnos.

Podobna neodpravljava razlika ostaja tudi med biblično in grško perspektivo. Derrida se v svoji zgodnji študiji Levinasove misli pomenljivo vpraša: »Smo Jude? Smo Grki?« Nato pa pomenljivo nadaljuje: »Živimo v razliki med judovskim in grškim, ki je morda enotnost tistega, kar imenujemo zgodovina. Živimo v tej razliki in iz nje, to pomeni v *hipokriziji*, za katero Levinas tako globokoumno pravi, da ,ni zgolj zoprna naključna pomanjkljivost človeka, temveč prepadna razpoka sveta, ki je hkrati vezan na filozofe in na preroke'.«²¹⁷ Živeti v tej razliki pomeni živeti v razpetosti med filozofskim logosom in preroško poklicanostjo, med težnjo po harmonični enosti in pričevanjem za presežno drugost. Šele z vključitvijo preroške razsežnosti se logos odpre presežnemu smislu. Smislu onkraj biti.

217 Jacques Derrida, »Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«, v: *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, str. 227.

Bibliografija

- Aristotel. *Metafizika*. Prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 1999.
- Aristotel. *Nikomahova etika*. Prevedel, uvodno besedilo, opombe in terminološki slovarček napisal Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica, 1994.
- Avguštin, Avrelij. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovre, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba, ³1984.
- Bednarik, Jan. *Smisel šibkosti. Oris filozofske misli Giannija Vattima*. Ljubljana: Nova revija, 2003.
- Bernasconi, Robert. »Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas«. V: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann (ur.). *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink, 1998, str. 87–110.
- Biemel, Walter. *Martin Heidegger. In Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten dargestellt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1973.
- Buber, Martin. *Dialoški princip*. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000, 1999.
- Caputo, John D. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2006.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Caputo, John D. *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Cauchi, Mark. »Deconstruction and creation: an Augustinian deconstruction of Derrida«. *International Journal for Philosophy of Religion* 66 (2009) 1: str. 15–32.
- Chalier, Catherine. *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Cerf, 2002.
- Chalier, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

- Cohen, Richard. *Levinasian Meditations. Ethics, Philosophy and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010.
- Coriando, Paola-Ludovica (ur.). »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«: *Martin Heidegger und die Gottesfrage*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- Coriando, Paola-Ludovica. *Der letzte Gott als Anfang. Zur abgründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘*. München: Fink, 1998.
- Crowe, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Crownfield, David. »The Last God«. V: Charles E. Scott (ur.). *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington. Indiana: Indiana University Press, 2001, str. 213–228.
- Derrida, Jacques, Jean-Luc Marion. »On the Gift: A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion, Moderated by Richard Kerney«. V: John Caputo, Michael Scanlon (ur.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, str. 54–78.
- Derrida, Jacques. »Entre lui et moi dans l'affection et la confiance partagée« (zbral Alain David), *Magazine littéraire*, avril 2003 (Nr 419), str. 33–34.
- Derrida, Jacques. »Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«. V: *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, str. 117–228.
- Derrida, Jacques. *Adieu – à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.
- Derrida, Jacques. *Circonfession*. Paris: Seuil, 1991.
- Derrida, Jacques. *Dar smrti*. Prevedla Saša Jerele. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004.
- Derrida, Jacques. *Dire l'événement, est-ce possible? Avec Gad Soussana et Alexis Nouss*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- Derrida, Jacques. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- Derrida, Jacques. *Izbrani spisi*. Prevedla Tine Hribar in Uroš Grilc. Ljubljana: Krtina, 1994.
- Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften, 1. zv. Göttingen: Vandenhoeck

- & Ruprecht, 1990.
- Dionysius Areopagita. *Zbrani spisi*. Uvod, prevod in opombe Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Slovenska matica, 2008.
- Dotolo, Carmelo. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del ,pensiero debole‘ di G. Vattimo*. Roma: LAS, 1999.
- Esterbauer, Reinhold. *Transzendenz-,Relation‘. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*. Wien: Passagen, 1992.
- Fischer, Norbert, Dieter Hattrup (ur.). *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn (et al.): Schöningh, 1999.
- Fischer, Norbert, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ur.). *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007.
- Franck, Didier. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF, 2008.
- Gadamer, Hans Georg. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. »Heideggers ‚theologische‘ Jugendschrift«. V: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), str. 228–234.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik II*. Gesammelte Werke 2. Tübingen: Mohr Siebek, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke 10. Tübingen: Mohr Siebeck, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*. Gesammelte Werke 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- Girard, René, Gianni Vattimo. *Christentum und Relativismus*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.
- Görgemanns, Herwig. *Platon*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1994.
- Greisch, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion (III)*. Paris: Cerf, 2004.
- Grondin, Jean. »Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why Did Gadamer Resist Postmodernism?«. V: Santiago Zabala (ur.). *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2007, str. 203–216.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt

- am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Heidegger, Gertrude (ur.). „Mein liebes Seelchen!“ *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride: 1915–1970*. München: DVA, 2005.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin. »Brief über den ‚Humanismus‘«. V: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, str. 313–364.
- Heidegger, Martin. »Das Problem der Sünde bei Luther«. V: Bernd Jaspert (ur.). *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*. Marburg: Elwert Verlag, 1996, str. 28–33.
- Heidegger, Martin. »Wozu Dichter?« V: *Holzwege*. GA 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, str. 269–320.
- Heidegger, Martin. »Zeit und Sein« V: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1988, str. 1–25.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin. *Besinnung*. GA 66. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907–1927) und Briefe an seine Schwester (1921–1967)*. Uredila Alfred Denker und Holger Zaborowski. Martin Heidegger Briefausgabe. Zv. 1. Freiburg, München: Alber, 2013.
- Heidegger, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.
- Heidegger, Martin. *Frühe Schriften*. GA 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959.
- Heidegger, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 58. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957.

- Heidegger, Martin. *Nietzsche I*. GA 6/I. Frankfurt am Main: Klostermann, 1996.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II*. GA 6/II. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. GA 59. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- Heidegger, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. GA 61. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, ¹⁶1986. Slovenski prevod: *Bit in čas*. Prevedli Tine Hribar, Valentin Kalan, Aleš Košar, Dean Komel, Andrina Tonkli Komel in Ivan Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica, 1997.
- Heidegger, Martin. *Seminare*. GA 15. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959.
- Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, ⁷1994.
- Heidegger, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- Heit, Helmut. »Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas«. V: Martin F. Meyer (ur.). *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, str. 225–236.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. »Die ‚Beiträge zur Philosophie‘ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers«. V: Markus Happel (ur.). *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, str. 75–86.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. »Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken«. V: Günther Pöltner (ur.). *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*. Wien (et al.): Böhlau, 1991, str. 23–39.
- Honnfelder, Ludger. »Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert«. V: Jan P. Beckmann, Ludger Honnfelder, Gangolf Schrimpf (ur.). *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg:

- Meiner, 1987, str. 165–186.
- Jäger, Alfred. »Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers«. V: Günther Pöltner (ur.). *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*. Wien (et al.): Böhlau, 1991, str. 49–61.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. II. Entretien. Paris: Albin Michel, 2001.
- Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Éclat, 1991.
- Juhant, Janez. »On living with: Dialogue as the Way to the Art of Personal and Common Life«. V: Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.). *Art of Life. Origins, Foundations and Perspectives*. Münster, Berlin: Lit, 2010, str. 49–59.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Zv. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kearney, Richard, Joseph Stephen O'Leary (ur.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.
- Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Thinkers*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Keller, Catherine. *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge, 2003.
- Kenny, Anthony John Patrick. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Kerr, Fergus. *Immortal Longings: Versions of Transcending Humanity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Klun, Branko. »Der Exzess des Anderen: zur Phänomenologie der Gebung bei Jean-Luc Marion«. V: Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (ur.). *Das Fremde im Selbst – das Andere im Selben: Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, str. 113–125.
- Klun, Branko. »Ontologische Totalität und ethische Differenz bei Lévinas«. V: Johannes Brachtendorf, Stefan Herzberg (ur.). *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, str. 199–215.
- Klun, Branko. »Strah in tehnika«. V: Janez Juhant, Vojko Stra-

- hovnik, Bojan Žalec (ur.). *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012, str. 42–50.
- Klun, Branko. »Vom Universalismus zur Gastfreundschaft. Zu Vattimos Deutung der christlichen Universalität«. V: Peter Hünermann, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.). *Dialogue and virtue. Ways to overcome clashes of our civilizations*. Münster: Lit, 2007, str. 109–119.
- Klun, Branko. »Anderssein. Ontologische Überlegungen zu Lévinas Ethik.« V: Karl Baier, Markus Riedenauer (ur.). *Die Spannweite des Daseins. Philosophie, Theologie, Psychotherapie und Religionswissenschaft im Gespräch*. Göttingen, Wien: V&R; Vienna University Press, 2011, str. 163–177.
- Klun, Branko. *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*. Frankfurt am Main (et al.): Peter Lang, 2000.
- Kocijančič, Gorazd. »Predgovor«. V: Platon. *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba, 2004, str. 27–33.
- Kocijančič, Gorazd. »Uvod v Platona«. V: Platon. *Zbrana dela II*. Celje: Mohorjeva družba, 2004, str. 777–1257.
- Kovacs, George. *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1990.
- Kovač, Edvard. »L'intrigue éthique«. V: Jean Greisch, Jacques Rolland (ur.). *L'Éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993, str. 177–192.
- Kupiec, Anne, Etienne Tassin (ur.). *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Paris: Sens & Tonka, 2006.
- Lehmann, Karl. »Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger«. *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), str. 126–153.
- Levinas, Emmanue. *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige, PUF, 1994. Slovenski prevod: *Etika in neskončno. Čas in drugi*. Prvo delo prevedel in uvodno besedo napisal Edvard Kovač; drugo delo prevedel in spremno besedo napisal Gorazd Kocijančič. Zbirka Tretji dan. Ljubljana: Družina, 1998.
- Levinas, Emmanuel. »Mourir pour...«. V: *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991, str. 204–214.
- Levinas, Emmanuel. »Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme«. *Esprit*, Nr. 26, November 1934. Slovenski prevod:

- Emmanuel Levinas, »Nekaj razmišljanj o filozofiji hitlerizma«. Prevedel Miklavž Ocepek. *Apokalipsa* št. 6/7 (1995), str. 13–21.
- Levinas, Emmanuel. *Alterité et transcendence*. Le Livre de Poche 4397. Montpellier: Fatamorgana, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. *Phaenomenologica* 54. La Haye: Nijhoff, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2., pregledana in razširjena izdaja. Paris: J. Vrin, 1992.
- Levinas, Emmanuel. *De l'évasion*. Montpellier: Fata morgana, 1982. Prva objava v: *Recherches Philosophiques*, V (1935/36), str. 373–392.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. 2., razširjena izdaja. Paris: J. Vrin, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset 1993. Delni prevod: *Smrt in čas*. Prevedla Valentina Hribar. Ljubljana: Nova revija, 1996.
- Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl und Heidegger*. Paris: J. Vrin, ⁵1994.
- Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudique*. Paris: Les éditions de minuit, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1930.
- Levinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. *Phaenomenologica* 8. La Haye: Nijhoff, 1961.
- Löwith, Karl. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1960.
- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, ⁶1973.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. Slovenski prevod: *Postmoderno stanje. Poročilo o vednosti*. Prevedla Simona P. Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2002.
- Mackinlay, Shane. *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2010.

- Malka, Salomon. *Lire Lévinas*, Paris: Cerf, 1984.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*, Paris: Fayard, 1982.
- Marion, Jean-Luc. *Du surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Le Livre de Poche 4073. Paris: Grasset, 1977. Slovenski prevod: *Malik in razdalja*. Prevedli Barbara Pogačnik in Maja Novak. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.
- Marion, Jean-Luc. *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1981.
- Marion, Jean-Luc. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: J. Vrin, 1975.
- Mayer, Martin M. »Einführung«. V: isti (ur.). *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, str. 8–10.
- Mayer, Martin M. »Form und Inhalt des platonischen Dialogs«. V: isti (ur.). *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, str. 27–39.
- McGrath, Sean J. *Heidegger. A (very) critical introduction*. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans Publishing, 2008.
- McGrath, Sean J. *The Early Heidegger and Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: Catholic University of America Press, 2006.
- Mojsisch, Burkhard. »,Dialektik' und ‚Dialog‘: Politeia, Theaitetos, Sophistes«. V: Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (ur.). *Platon. Seine Dialoge in Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, str. 167–180.
- Mooney, Timothy. »Hybris and Humility. Husserl's Reduction and Givenness«. V: Ian Leask, Eoin Cassidy (ur.). *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*. New York: Fordham University Press, 2005, str. 47–68.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente (1884–1885)*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Zv. 11. München: DTV (De Gruyter), 1999.

- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente (1885–1887)*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Zv. 12. München: DTV (De Gruyter), 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Vesela znanost*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1992.
- Petkovšek, Robert. »Dialogical Being: Religion, Philosophy, Culture«. V: Peter Hünermann, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, Münster: Lit, 2007, str. 121–137.
- Petkovšek, Robert. »Nastanek in razvoj pojma ‚oseba‘«. *Tretji dan* 33 (2004) 7/8, str. 34–46.
- Platon. *Zbrana dela (I in II)*. Prevod in spremna besedila Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Pleger, Wolfgang H. »Sokrates und der Beginn des philosophischen Dialogs«. V: Martin F. Meyer (ur.). *Zur Geschichte des Dialogs: Philosophische Positionen von Sokrates bis Habermas*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, str. 15–26.
- Pöggeler, Otto. »Hermeneutische Philosophie. Die Anstöße Heideggers«. V: Helmuth Vetter (ur.), *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Frankfurt am Main (et al.): Lang 2003, str. 15–52.
- Poirié, François. *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Ricoeur, Paul. *Autrement. Lecture d'»Autrement qu'être ou au-delà de l'essence« d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Collection Folio Essais. Paris: Gallimard, 2005.
- Rorty, Richard, Gianni Vattimo, Santiago Zabala. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Rosenzweig, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- Safranski, Rüdiger. *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München, Wien: Hanser, 1994.
- Scholem, Gershom. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*.

- Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Schüßler, Ingeborg. »Dasein und Sein bei Martin Heidegger. Zur Frage der Daseinsstrukturen nach der Kehre«. *Daseinsanalyse VI* (1989), str. 278–313.
- Stres, Anton. *Človek in njegov Bog. Filozofska teologija*. Celje: Mohorjeva družba, 1994.
- Vattimo, Gianni, Richard Schröder, Ulrich Engel. *Christentum im Zeitalter der Interpretation*. Wien: Passagen, 2004.
- Vattimo, Gianni. »Die Spur der Spur«. V: Jacques Derrida, Gianni Vattimo. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, str. 107–124.
- Vattimo, Gianni. *Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*. Wien: Turia & Kant, 2003.
- Vattimo, Gianni. *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?* Milano: Garzanti, 1996. Slovenski prevod: *Mislím, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Prevedel Tone Dolgan. Ljubljana: KUD Logos, 2004.
- Vattimo, Gianni. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002.
- Vetter, Helmuth. »Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo. O vprašanju biti in Boga glede na Heideggrovo predavanje Temeljni problemi fenomenologije«. Prevedel Branko Klun. *Phainomena* 6 (1997) 21/22, str. 167–185.
- Weiß, Martin G. *Gianni Vattimo. Einführung*. Wien: Passagen, 2003.
- Wolf, Ursula. *Aristoteles ‚Nikomachische Ethik‘*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Wolzogen, Christoph von. *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg, München: Alber, 2005.
- Wucherer Huldenfeld, Augustinus Karl. »Heideggrov poslednji bog nasproti krščanskemu Bogu«. Prevedel Samo Krušič. *Phainomena* 1 (1992), str. 80–110.
- Zarader, Marlène. *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Žalec, Bojan. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba, 2005.

