

Mario Ruggenini: *Odsotni Bog – Filozofija in izkustvo božjega*. Maribor: Litera, 2003 (Zbirka Nova znamenja).

Če si pobliže ogledamo Platonovega *Kratila* (Ruggenini ga začuda ne omenja), zlasti tisti del, kjer Sokrat pred očmi razburjenega Hermogena – malo prej sta se namreč s Kratilom sporekla okoli izvora jezika in besed – krepko zareže v etimologijo nekaterih za filozofijo karseda ključnih pojmov, nam kaj kmalu postane jasno, da imajo vsi po vrsti opraviti z gibanjem božje biti – božanskim potovanjem resnice (*aletheia*). Tako ni težko razumeti, da je pravo znanje (*sophia*), ki se od še bolj pravega filozofa zahteva, čvrsta sklenjenost (od tu verjetno tudi pojem sklepa v znanosti) s stvarmi v neprestanem, vselej pa naravnem gibanju¹. In le z razumom – najveličastnejšo med vrlinami (*arete*²) – je moč odgovoriti na poziv k biti, ki prihaja od božjega k človeku.

Nič čudnega torej, da je bilo za Grke takšno izkustvo človeškega bivanja, ki bi ne razodevalo božje polaritete, se pravi teomorfičnega značaja človekove biti, sploh nepojmljivo. Kakor tudi ni presenetljivo, da se Ruggenini skozi vso knjigo venomer vrača na most, ki preči med platonskim zorom božjega kot dinamizmom narave in krščanskim Bogom, neodvisnem, samozadostnem in ne menečim se za svet.

Torej se je moralo nekje pred časom zgoditi nekaj, kar je Boga odvzelo razumu, ga slednjič odtrgalo od tistega sveta, ki se je pred razumom razpiral. Da bi podal celovit odgovor, se Ruggenini v prvi tretjini knjige posveti posledicam silovite vznesenosti teološkega obrata, ki je Boga zavrtela v abso-

¹ Sokrat: Meni se zdi, da so prvi naseljenci Helade verjeli edino v bogove, v katere dandanes verjamejo mnogi barbari: v sonce, mesec, zemljo, zvezde in nebo. In ker so vse to videli v neprestanem gibanju, so jih torej zaradi tega naravnega pojava gibanja (*thein*) poimenovali bogovi (*theoi*).

² Etim.: vrlina; *aei rheon* – lahkotnost v gibanju, tok dobre duše.

lutnost, zaradi katere je Bog postal "popolno opravičilo za svet, ne samo za njegov red, ampak tudi za njegovo bit". Absolutni Bog, ki iz nedostopnega onostranstva odloča o svetu, s tem izgubi svojo pojavnostno poanto in pridobi "aktivno valenco proizvajanja". Le-to šteje Ruggenini za korak, ki je omogočil izdelavo metafizike stvarniškega bitja, kjer je Bog – stvarnik tako povzdignjen nad svetom, da postane njegova vsenavzočnost že kar zastrašujoča. Kajti, ko izhajamo iz takšnega pojmovanja biti, ki za svoji temeljni lastnosti najraje prizna vzročnost in proizvajalnost, takrat lahko za vselej izgubimo zaupanje v naravni tok stvari in se nevarno dotaknemo možnosti, da sklenjenost z naravnim gibanjem omaga pod triumfom razčlenitve.

Zato, pravi Ruggenini, je moral Bog postati odsoten. Dogoditi se je morala sprememba v dometu, do koder je lahko segel razum zdaj prestrašenega srednjeveškega človeka, sprememba, ki je omogočila, da se je lahko taisti človek sploh lotil adekvatnega urejanja izkustva v svetu, ki ga je začela pestiti božja oddaljenost.

Ruggenini pomaga uvideti, da se je s stvarniškim "ustrojem" božjega, pokristjanjen človek postopoma preoblikoval v proizvajalca lastne zgodovine, če pa ga je že vsaka biblična pripoved učila, da je že kar on sam podoba vseмогоčnega Boga.

To, ob koncu srednjeveške sholastike še ne čisto dozorelo razmerje z Descartesom – ko ta opredeli ontološko obstojnost človeka kot samogotovost bivanja –, vzbrsti v "novo dobo" metafizike Zahoda in s tem odpre duri misli, ki ji je nekako omogočeno, da slednjič božje tudi zaslužni in postavi v službo človeku. Kaj vendar človek sploh še lahko pridoda najvišjemu počelu krščanske teologije, kaj naj stvarjeni svet sploh še podari taki popolnosti? "V tem neuravnoteženem odnosu, ki izhaja iz nepopravljive enosmernosti stvarjenja, svobodni dar sveta uvede ontološko indiferenco biti sveta."

Mislina (filozofiji in teologiji), ki se tavajoč znajdetta v nezapolnljivi razliki sveta, in katerima bi se bilo nemara bolje godilo, če bi v razliki prepoznali božjo mero svoje končnosti, je bilo, žal, namenjeno, da sta se na križpotju zopet odločili za svoj absolutni prav, za absolutna merila etične prakse. Prva je kljubovaje okostenela v načelnem ateizmu, druga, ki je ateizem pravzaprav omogočila, pa zvedenela v obvezni fetišizaciji božje navzočnosti. Takšno izkustvo božjega, tako oboroženo z absolutnimi zahtevami, je nujno vodilo v spor bogov ter vselej že prispevalo k razvrednotenju bodisi drugih religioznih praks ali pa napadu na samega Boga, ki se je sedaj znašel v poziciji, da te norme tudi prekrši. Bog je zdaj ogrožen z omejitvijo lastnih meril: na eni strani, kot odražajo tudi Hölderlinovi stih, krščanska vernost globoko zabrede v instrumentalizacijo božjega (da, prav tisto, ki jo je sama očitala poganskim verstvom), z druge strani pa se že sliši Zaratusťrov vzklik: Bog je mrtev! Prav nobena od groženj prebivanja se ne meni ustaviti in zadržati pred pragom božjega, ker nista sposobni priznati, da je paradoks odsotnosti edina oblika razodetja, ki sploh lahko ohrani razliko božjega. "Božje je za človeka paradoks, ker je diferenca, bistveno drugo."

Filozofija je meni nič tebi nič Boga postavila le za poglavje filozofskega diskurza in se tako zedinila s teologijo tam, kjer je ta izkustvo božjega skrčila na teološko-metafizično idejo transendence, tako premišljeno izdelano idejo krščanskega premišljevanja vere. Ruggenini zato filozofiji svetuje, naj prisluhne besedam, ki niso njene: besedam pesništva, življenjskih modrosti, navsezadnje tudi vere; naj prisluhne sebi zunaj sebe, da se bo lahko odprla izkustvu drugosti in ga na spoznanjski poti spoznala pred sleherno skepso. Preseči mora raziskovanje vzrokov in počel in postati obiskovalka skrivnosti, ki ji bivanje pripada. Samo tako bo prepoznala, da je že po sebi resnično religiozno izkustvo – še preden ga opredelimo v veroizpovednem ali kulturnem smislu. “Ne religija kot nepopolna filozofija torej, ampak filozofija kot religija, kot razodetje skrivnosti bivanja v obliki spraševanja njegove nepremostljive končnosti.”

Le skozi hermenevtiko drugosti si bo filozofija spet prisvojila religiozni značaj grškega izkustva filozofske skepse. Še več: spet bo odkrila nujnost vnovičnega premisleka tem in naukov, ki so zaznamovali njeno pot.

Tega poziva v Ruggeninijevih besedah ni težko zgrešiti. Pravzaprav mu zahtevnosti knjige navkljub niti ni težko slediti. Vse, kar bralcu, neukemu latinščine (torej tudi nam in še marsikom drugemu), zastira sledi, so predolgi obiski predvsem k mislim sholastičnih teologov in filozofov, ki jih prevod, verjetno pa tudi izvornik, pušča neprevedene. Je že res, da se, kot pravi Gadamer, s prevodom duh jezika pogosto izgubi, skorajda nemogoče pa je slediti avtorjevemu razgovoru, kakor tudi voditi notranji (po)govor, ob pomanjkanju nenehnega razumevanja. Razgovora pa se je vsekakor vredno udeležiti že zato, “da poskusimo svojo možnost besede, neznatno in nepreračunljivo, a morda odločilno”.

Z zanimanjem se lahko prepričamo, kako se Ruggeninijeva hermenevtika drugosti, za razliko od post-heiddegerjanskih, sekulariziranih hermenevtik, še posebno derridajevske dekonstrukcije, ne udinja pri preobratu metafizičnih nasprotij, da bi jim potem privoščljivo očitala domnevno aporetičnost, temveč gledoč z istega hierarhičnega nivoja meri zgodovinsko dinamiko razdalj, ki nastajajo v oddaljenostih med Bogom, človekom in svetom. Morda je ravno zaradi svojega razumevanja končnosti kot *biti-za-drugost* celo bolj blizu Levinasovi ideji obličja, kot pa razsvetljensko navdahnjenim hermenevtikam. Pa čeprav gre pri Levinasu človek za klicem Drugega (sočloveka) bolj zaradi etične vzburjenosti ali moralne prebujenosti in ne toliko zaradi čudenja ob razprtosti sveta, vseeno sta, navzlic drugačnim vzgibom, pri obeh navzoča drugo in Drugi, ki oživita v pogovorih s soljudmi, skozi katere se razkleneta svet in sveto.