

PHAINOMENA

fenomenologija
in
teologija



FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

Association for phenomenology

9.10

Ljubljana 1994 letnik III številka 9.10

TEOLOGJA IN FENOMENOLOGJA

Tine Hribar: Ali je bog fenomen	1
Edmund Husserl: Izklopljena transcendenca boga	8
Tomaž Akvinski: Trinitarna teologija	9
Edith Stein: Pogovor med Edmundom Husserlom in Tomažem Akvinskim	32
Max Scheler: Metafizično razmerje človeka do temelja stvari	56
Ludwig Wittgenstein: Predavanje o etiki	61
Martin Heidegger: Fenomenologija in teologija	70
Züriški seminar	96
Govorica (odlomek)	108
Tine Hribar: Zemlja in nebo, ljudje in bogovi	116
Dean Komel: Sredina raz-kritja	135
Emmanuel Levinas: Onkraj biti	144
Jean-Luc Marion: Ontološka hipoteka	145
Jacques Derrida: Kako ne govoriti	159
<u>O MOLITVI</u>	
Gorazd Kocijančič: Metafizika in molitev	171
P. Marko Ivan Rupnik: Umetnost in molitev pri Vjačeslavu Ivanoviču	176
Pavle Rak: O molitveni teologiji arhimandrita Sofronija	185
Tine Hribar: Odprtost za odprtost (Dichten, denken, danken)	191
Igor Škamperle: Molitev in psihoanaliza	198
Vid Snoj: Dekonstrukcija in negativna teologija	210
<u>SINOPSIS</u>	228

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA 1994 III/9-10
GLASILO FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI
BULLETIN OF ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
 Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
 Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič,
 Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET - SCIENTIFIC COUNCIL
 Damir Barbarić (Zagreb), Renato Cristin (Trst), Klaus Held
 (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Thomas
 Luckmann (Konstanz), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Helmuth
 Vetter (Dunaj), Bernhard Waldenfels (Bochum)

IZDAJATELJ
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO V LJUBLJANI
 Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete
 Religiolološko društvo
 CPZ Fakultete za družbene vede

ZALOŽILA
 Nova revija d.o.o.
 Časopisno založniško podjetje
 Zanjó Niko Grafenauer

TISK Grif

Publikacija sofinancirata Ministrstvo za znanost in Ministrstvo za kulturo.

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 1. 7. 93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92).

ALI JE BOG FENOMEN?

Razmerje med fenomenologijo in teologijo je problematično že od vsega začetka. Že pri Franzu Brentanu samem, ki po izhodiščni vpeljavi stroge koncepcije (psihičnih) fenomenov ne vzdrži pri njej in se nazadnje s teksti o Bogu vrne k predfenomenološki poziciji.

Edmund Husserl v Logičnih raziskavah koncipira specifično religiozno intencionalnost, katere intencionalni objekti so potem lahko različni bogovi, na primer rimski Jupiter. Eksistenca Jupitra je eksistenca v imanenci; eksistira zgolj skozi vero vanj, dokler ljudje verujejo vanj. Bogovi so torej lahko predmeti zgolj in samo religiozne naravnosti. To pomeni, da prvobitno ne morejo nastopiti kot predmeti znanstvene, estetiške, etiške ali kake druge naravnosti. Izvorno so lahko le fenomeni vere oz. verovanja, ne pa morda predmeti znanstvene dokazljivosti. Postfestno seveda lahko postanejo predmeti primerjalnega veroslovja. Itn. Recimo: lahko postanejo predmeti estetiške naravnosti, toda šele kot upredmeteni (upodobljeni) religiozni intencionalni objekti.

V pričujočem izboru tekstov iz razmerja med fenomenologijo in teologijo objavljamo 57. paragraf iz I. knjige Husserlovih Idej (1912) z naslovom Izklopljena transcendenca Boga. Intencionalni objekti, objekti znotraj intencionalne ko-relacije, ki jo sestavljata intentio in intentum (noesis in noema), so transcendenca v imanenci zavesti. Zvesti, ki je vselej zavest o nečem; namreč prav o svojih intencionalnih objektih, ne pa o svetu zunaj nje. Zunanji svet je zato transcendenca v pravem pomenu, tako rekoč transcendentna transcendenca. A kaj je tedaj s tradicionalno, božjo transcenco? Kako ob transcenci (zunanjega) sveta razumeti transcenco Boga? Vprašanje je toliko kočljivejše, kolikor Bog v religiozni oz. teološki naravnosti nastopa kot absolut, fenomenologija pa skoz svoje redukcije navsezadnje pride do svojega lastnega absoluta, tj. do čistega jaza kot transcendentalnega subjekta absolutne zavesti. Do tega poslednjega residuuma, ki ga ne moremo več reducirati, saj se sicer najdemo pred transcendentalnim ničem. In ne morda pred Bogom. Ob vsem tem Husserl ostane, če natančneje

pregledamo, brez besed. Jasno mu je, da mora, če smo v območju fenomenov, postaviti v oklepaj tudi Boga. Tudi Bog zapade fenomenološki redukciji. Toda kaj sploh pomeni Bog? S katerega vidika govorimo, ko ga označujemo kot tisto absolutno in transcendentno?

Husserl pravi, da je Bog transcendentno v "totalno drugem smislu" kot transcendentno v smislu sveta. A problem se zarisuje že na ravni, ki je pred možnostjo takšne izjave. Ali spada predstava Boga kot transcendence k naravni naravnosti? Ni za naravno naravnost značilno prav to, da se nanaša le na svet? Ni zavest, ki se ozira po tistem, kar presega svet, že zavest onkraj naravne zavesti? Zavest religiozne naravnosti? Kakor je transcendenca sveta transcendenca šele z vidika fenomenološke naravnosti? Govori Husserl, ko označi transcendenco Boga kot transcendenco v totalno drugem smislu; z vidika naravne, religiozne ali fenomenološke naravnosti? Če je transcendenca Boga transcendenca v totalno drugem smislu kot transcendenca sveta, ta transcendenca pa je kot taka očitna le z vidika fenomenološke redukcije, tedaj totalno drug smisel ne bi mogel biti več smisel iz razmerja med fenomenom in stvarjo na sebi. Transcendentno v smislu sveta se nanaša na eksistenco, bivanje; fenomenološka redukcija postavi v oklepaj eksistenco zunanjega sveta. Postavi jo v oklepaj, se pravi, jo le izklopi, ne zanika. Analogno bi zdaj rekli, da je izklopljena, postavljena v oklepaj tudi božja eksistenca. Se pravi: prav eksistenca, ne transcendenca Boga.

V čem je premik? Ko s fenomenološko redukcijo eksistenco sveta postavimo v oklepaj, njegovo transcendentnost ravno predpostavimo, ne pa izklopimo. To je pogoj za objektivnost intencionalnih objektov. Če ne bi predpostavljali "stvari na sebi", "zunanjí svet", ko konstituiramo fenomen kot stvar samo, se pravi kot stvar za nas, bi se nam intencionalni objekt pretvoril v goli subjektivni proizvod; izgubil bi svojo objektno danost, to, da kot noema ni nekaj subjektivističnega, zgolj iz noesis izhajajočega. Trikotnik kot fenomen ni stvar na sebi, je stvar za nas, vendar ni naš produkt, marveč naši zavesti nekaj objektno danega. Seveda ne ta ali ona trikotniška oblika iz narave, tudi ne načrtani trikotnik, marveč trikotnik kot trikotnik, tj. trikotnik kot eidos oz. eidos vseh morebitnih dejanskih trikotnikov.

Resnica trikotnika je v njegovi evidentni danosti, izvorni evidentnosti. Ima takšno evidentnost tudi Bog? Obstaja eidos Boga? Je Bog eidos in prav kot tak fenomen?

Vsekakor ne v smislu trikotnika. Če transcendenca Boga ni isto kot transcendenca sveta, tudi isto kot transcendenca trikotnika ni. Gre za totalno drug smisel. A kakšen? Husserl na tej točki obmolči. Je pravzaprav v zagati, iz katere njegovi učenci iščejo izhod vsak po svoje.

Edith Stein se v tekstu *Kaj je filozofija?* (1929), ki ga podnaslovi s *Pogovor med Edmundom Husserlom in Tomažem Akvinskim*, iz fenomenologije preseli v filozofsko teologijo. Za filozofsko teologijo je namreč značilno, za razliko od filozofije religije, da že izhaja iz določenega religioznega izročila, se pravi, iz opredeljene religiozne naravnosti. V tem primeru iz krščanske oz. katoliške konfesije. Edith Stein vzame za izhodišče eidos, podobo krščanskega Boga in to podobo povratno zakoliči kot podobo nečesa eksistirajočega oz. kot podobo določnega, čeprav skrivnostnega Nekoga. K transcendentalni redukciji se ne poda več, natančneje, odpove se ji. Tam, kjer je za Husserla čisti jaz, Stein "spet" nahaja Boga. Husserl bi rekel, da ga je tja postavila. Da ga ni konstituirala kot fenomen, marveč ga konstruirala oz. ga z metodo substrukcije postulirala kot stvar na sebi.

Bliže filozofiji religije, ki izhaja iz skupne osnove vseh, ne samo teističnih religioznih naravnosti, je Max Scheler; na zadnjih straneh knjižice *Položaj človeka v kozmosu* (1929) natančneje opiše, zakaj se odreka "teistični predpostavki". Z vidika Ludwiga Wittgensteina bi lahko govorili o pozitivistični predpostavki. Ko v *Predavanju o etiki* (1930), v katerem temelj etike razume kot nekaj absolutnega, torej religiozno, izpostavi tisto, kar presega fenomenalno raven dejstev, postavi nasproti logičnemu mistično; kot tisto, kar je odločilno za človeka. Wittgenstein je postal logik, da bi zavaroval mistično. Tisto, kar se izraža v čudenju nad bitjo vsega in vsakega bivajočega. Samo tako lahko razumemo, zakaj je zanj *Traktat le lestev*, ki jo je treba odvreči, ko se vzmemo do ravni skrivnostnega. Toda šele potem, ko smo izmerili, do kam sega ta lestev, se pravi aparaturna pozitivne logike ali logičnega pozitivizma. Wittgenstein bi želel napisati *Izpovedi*, a povsem drugačne

od Avguštinovih, ki o mističnem na odločilnih točkah govorijo, kakor da bi šlo za logični traktat, sicer pa ostajajo na literarno psihološki ravni. Wittgenstein je Traktat napisal zaradi nenapisanega, zaradi tistega, kar je za rečenim. Tako kakor Heidegger v Biti in času analitiko vsakdanjostne tubiti piše zato, da bi presešel raven tistega, kar se dela ali govori in si omogočil prestop na raven avtentične nevsakdanjosti oz. nevsakdanje avtentičnosti.

Heidegger že v predavanju Fenomenologija in teologija (1927) obmeji racionalno eksplikacijo božjega na raven vere. Filozofska teologija ni mogoča, ni mogoč nauk o Bogu, mogoča je le teologija kot znanost o veri v Boga. Ne kot vero-nauk, marveč kot znanost o človekovi religiozni naravnosti. Naravnosti, ki je mogoča le na podlagi človeškosti človeka kot taki: na podlagi eksistencialov tubiti kot "bistva" človeka. To so strukturni, vsečasovni elementi eksistence, ki se nato lahko specificirajo na znotrajčasovni oz. medkrajevni način. Takšen eksistencial je na primer krivda, ki v krščanski religiozni naravnosti postane greh (pred Bogom) in nato temeljni pojem krščanske teologije. Greh je krivda zgodovinsko določene oz. obmejene eksistence. Heidegger teh razmerij sicer ne razdela podrobneje, tudi v Biti in času ne. Po obratu konec tridesetih let pa se nasploh preusmeri. V ospredje stopi razmerje med bitjo in bogovi (Bogom), razlika med božjim in svetim, itn. Kakor je razvidno iz njegovega pisma (11. marca 1964) v zvezi s simpozijem Problem neobjektivirajočega mišljenja in govorjenja v današnji teologiji, Heidegger misel o tem, da se teologija lahko nanaša le na (krščansko) vero oz. na tisto v njej verovano, ne opusti. Na novo, ker se je vmes spremenilo njegovo razumevanje znanosti, pa izpostavi, naj teologija ne teži k temu, da bi bila znanost, tj. popredmetujoča misel.

Sam se sicer ne ukvarja s teologijo; na to je izrecno opozoril, ko so mu postavili vprašanje o odnosu med bitjo in Bogom, v okviru Zueriškega seminarja (1951). Bit ni bog (Bog), a tudi Bog ni isto kot bit. Če bi sam pisal kako teološko razpravo, zato v njej, pravi Heidegger, o biti sploh govoril ne bi. Vendar to ne pomeni, da gre za povsem ločeni polji. Bog nam sicer res ne more ničesar povedati o biti, toda Boga, kolikor je (ima bit), lahko razumemo le iz biti. Le

iz vsakokratne epohe biti. Bog kot bit sama, ta pa kot čisti dej, lahko nastopi le v srednjeveški epohi bivajočnosti bivajočega kot dejanskosti dejanskega. Niti v staroveški epohi Platonove navzočnosti navzočega niti v novoveški epohi predstavljenosti predstavljenega oz. predmetnosti predmetnega.

Kolikor se teologija enači z metafiziko, razume Boga na onto-teološki način: kot najvišje oz. vrhovno bivajoče. Ker bit ni nič bivajočega, je tudi z Bogom kot vrhovnim bivajočim ni mogoče zenačiti. A poleg Boga vere (religije) in filozofskega (metafizičnega) Boga se srečujemo še z nekim drugim in drugačnim boštvenim, z boštvenim pesništva. Vzratno, zrcalno igro, kakršno je upesnil Hoelderlin in osmislil Heidegger, prikažem v tekstu Zemlja in nebo, ljudje in bogovi; četverna igra četverja se križa nad bitjo in jo tako prečrtuje. Križišče kot stičišče četverja pomeni že tudi križno prečrtanje biti.

Križno prečrtana bit ni več bit v smislu bivajočnosti bivajočega. Je bit kot bit, dogodje, ki dogaja (daje ali podarja) b t v smislu bivajočnosti bivajočega, torej bit kot bit tega ali onega bivajočega. Es, ono, das Ereignis, dogodje, gibt, daje bit. O tem govori Dean Komel v tekstu Sredina razkritja, v katerem eksplicira tudi razumetje sintagme "es gibt", kakršno nahajamo glede na Heideggra pri slovenskem teologu Alešu Ušeničniku.

Na podlagi Heideggrovega križnega prečrtanja biti, pod katerim bit ni več bivajočnost bivajočega, temveč dogodje kot odgovodnostni izvir epoh biti in pod Levinasovim vplivom Jean-Luc Marion, zavračajoč ontološko hipoteko, v knjigi Bog brez biti (1982) križno prečrta tudi Boga, kar pomeni: Boga ne smemo več razumeti kot nekaj bivajočega, tudi kot vrhovno bivajoče ne. S tem seveda odpadejo vsi dokazi o bivanju Boga. Če je Bog brez biti, če nima biti, ga tako rekoč ni. Kako o njem tedaj sploh še lahko govorimo? Kako upodobiti neupodobljivega Boga? Ali nista tedaj, če je Bog neupodobljiv, razglabljanje in razpravljanje o tem, katera podoba bolj in katere manj ustreza Bogu, nesmiselna?

Prav te tematike se loti v tekstu Kako ne govoriti Jacques Derrida. Če o Bogu, ki ni kako dejstvo, ni mogoče reči nič pozitivnega, če Bog tudi nič bivajočega ni, še več, če je celo brez biti, ne gre samo za to, kako govoriti, ampak tudi za to, kako ne govoriti o njem. Ne odpade samo pozitivna, ampak tudi negativna teologija. Nič ne pomaga, če rečemo, da je Bog tisto povsem Drugo, čisto drugačen od tega, kako so si med seboj drugačne siceršnje stvari. Da je drugačnost tudi glede na samo drugačnost. Tam, kjer je po Levinasu moč biti ne samo drugače, ampak tudi drugače kot biti, nismo samo zunaj biti, ampak tudi brez povedne govorice. A če odvržemo tako filozofsko umetelno kot poetično umetniško govorico, se lahko vrnemo le k vsakdanjostni govorici. S tem je krog sklenjen.

Ali pa spoznamo, kakor je spoznal na stara leta Heidegger, da resnica fenomenov niso fenomeni kot taki, marveč tisto, kar je resnica kot ne-skritost. S tem pa smo že pri sestopu iz fenomenologije fenomenalnega v fenomenologijo afenomenalnega. Božje lahko kot fenomen vznikne le, kolikor se dogodi afenomenalno sveto.

Tine Hribar

Edmund Husserl

IZKLOPLJENA TRANSCENDENCA BOGA

Po opustitvi naravnega sveta zadenemo še na neko drugo transcendenco, ki ni tako kot čisti jaz dana neposredno in obenem z reducirano zavestjo, marveč prihaja do spoznavanja na totalno drug način, hkrati pa je polarno nasprotna transcendenci sveta. V mislih imam transcendenco Boga. Redukcija naravnega sveta na absolutno zavest poda faktična sovisja zavestnih doživljanjev določenih vrst z izrazitimi pravilnostnimi redi, v katerih se znotraj sfere empiričnega zrenja konstituira, kot intencionalni korelat, morfološko urejeni svet, tj. svet, pri katerem lahko uporabimo klasificirajoče in opisujoče znanosti. Ravno ta svet, kar zadeva materialno spodnjo stopnjo, lahko v teoretičnem mišljenju matematičnih naravoslovnih znanosti obenem določimo kot "pojavn" fizikalne narave, ki je podvržena eksaktnim naravnim zakonom. V vsem tem je, ker racionalnost, ki udejani fakt, ni takšna, ki bi terjala bistvo, čudovita teleologija.

Naprej: Sistematičnega raziskanja vseh teleologij, ki jih nahajamo v empiričnem svetu samem, npr. faktičnega razvoja vrste organizmov tja do človeka, v razvoju človeštva vzniknjenja kulture z njenimi zakladi duha itn., se ne da opraviti z naravoslovnimi razlagami vseh teh tvorb, na podlagi danih okoliščin in z naravnimi zakoni. Pač pa prehod k čisti zavesti z metodo transcendentalne redukcije nujno privede do vprašanja o temelju/razlogu sedaj podajajoče se fakticite ustrezno konstituiraajoče zavesti. Vprašanja o "temelju/razlogu" ne vsili fakt nasploh, temveč fakt kot vir v neskončno stopnjujočih se možnosti in dejanskosti vrednot, kajti to ni temelj v smislu stvarno-kavzalnega vzroka. Ne bomo se zadrževali ob tem, kar bi sicer s strani religiozne zavesti še lahko dodali temu istemu principu, namreč umno utemeljujoči motiv. To, kar nas tu zadeva, je to, da po golih navedbah različnih skupin takšnih umnih razlogov za eksistenco zunajsvetne "božanske" biti ta ni transcendentna samo svetu, ampak očitno tudi "absolutni" zavesti. To

bi bilo torej "absolutno" v totalno drugem smislu kot absolutno zavesti, po drugi plati pa tudi transcendentno v totalno drugem smislu kot transcendentno v smislu sveta.

Seveda se fenomenološka redukcija razteza tudi na to "absolutno" oziroma "transcendentno". Ostaja izklopljeno iz raziskovalnega polja, ki ga je treba ustvariti na novo in naj bi bilo polje čiste zavesti same.

prev. T. Hribar

Opomba prevajalca:

Gre za prevod 57. paragrafa iz I. knjige *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie* (Husserliana III, Nijhoff, Haag 1950, str.138-140) Edmunda Husserla.

TOMAŽ AKVINSKI (BOŠTJAN TURK)

TRINITARNA TEOLOGIJA SUMMA I, Q. 29

Vprašanje 29, ki ga prinaša pričujoči prevod, prihaja iz drugega razdelka *Summae /Summa I/II, Q27-43/*, posvečenega obravnavi medpersonalnih odnosov v troedini božji naravi, samo pa velja etimološko-pomenoslovni analizi enega ključnih pojmov trinitarne teologije, tj., pojmu osebe. Ukloniti poskuša nekatere, predvsem terminološke nejasnosti, ki se v zvezi z njim pojavljajo, izhajajo pa iz jezikovnih kontaminacij ali heretičnih nazorov.

Temeljna referenčna točka Vprašanja je definicija osebe, kot jo je postavil Boecij, tj. "posamična podstat razumne narave"/ *individua substantia rationalis naturae /1/*. Tomaž jo v splošnem priznava, dodaja pa ji misel o nujni samostatnosti osebe, če naj se analoško uporablja tako v božjem kot človeškem redu. Čeprav eksplicitno zapisano drugje */De potentia IX, 2/*, je Tomaževo korekcijo moč povzeti v sledeč obrazec: "oseba, to je posamična samostatna enota razumne narave". Ker je to hkrati tudi sklepna ugotovitev, v katero je celotno Vprašanje naravnano, si jo poglejmo podrobneje, in to glede na vsakega od konstituentnih členov.

Prvi element definicije, "naravo", uporablja Tomaž v smislu bistva oz. essence, tj. tega, kar prinaša vsebinsko določevanje */definitio/*. V njej se ne izraža zgolj počelo dejavnosti */vnanja kategorija/*, temveč red fundamentalnih lastnosti, ki v pričujočem primeru */človek/* sovpadajo v eni sami, v umnosti */intellectualitas/*. Te ni razumeti kot nekaj izključno noetičnega, temveč kot zgolj človeku lastno zmožnost ljubezni */caritas/* in vednosti. Vednosti si spet ne gre misliti diskurzivno, temveč intuitivno */predkognitivno/*, kot tisto, po čemer človek uvideva skrivnost sebe, sveta in Stvarnika. Ker sta vednost in ljubezen dinamični počeli, s katerima človek svobodno razpolaga, se jima nujno pridružuje pojem volje. To

ima v mislih Tomaž, ko pravi: "Razumne podstati /tj, človek oz. oseba/, so edine v posesti svojih dejanj in delujejo iz lastnih vzgibov"/člen I, odg./. Njihova inherentna lastnost je posamičnost /singularitas/ ali kot je brati v neposredni bližini prvega navedka: "dejavnost pritiče zgolj posamičnim podstatem /tj., individualnim substancam/ /Actiones autem in singularibus sunt/. Med individualnimi substancami odlikuje osebo najvišji red dejavnosti, tj. zavestna dejavnost, neločljivo povezana s pojmom odgovornosti ter vzajemnosti. Osebi se zato dejavnost pripisuje v najvišji meri, ona je njen zadnji subjekt. Razumeti je, zakaj Tomaž /in trinitarna teologija/ tako intenzivno vztrajata na tem pojmu. Vzrok je očitna analogija, kajti božje osebe so nosilec stvaritvenega procesa, prvi in poslednji kreativni dej, absolutna dejavnost, v kateri pa je v grobem razlikovati dvoje vidikov: stvarnega in netvarnega: če se prvi nanaša na stvarjenje in vzdrževanje ustvarjenega sveta v bivanju, pa drugi zadeva človeka: velja obnavljanju njegove prvotne integritete, ima redemptorično funkcijo /moment odgovornosti in vzajemnosti; prim 1. Mojz. 1, 26/

Drugi element definicije "posamična podstat" je razumeti v smislu razločenosti, razmejenosti pa tudi edinstvenosti in enkratnosti. Vendar gre tudi pri tem videti stopenjsko, gradirano strukturo: če pogledamo red nežive narave, npr., kak artefakt ugotovimo, da je resda posamična, individualizirana enota, toda njegova singularnost je komaj prepoznavna: lahko mu namreč menjamo ta ali oni del, tudi najvitalnejše, pa bo še naprej ohranjal svojo identiteto in distinktivne lastnosti. V primeri z njim so živa bitja že dosti individualnejša, še posebej tista iz razvitejših vrst. Prava in nezamenljiva individualnost pa začenja pri človeku: tvorita jo razum in svobodna volja: ti edinstveni lastnosti pa mu dajeta v redu bitij status ne le individualne, temveč tudi samostatne /subsistentne/ enote.

Sintagma samostatna enota ali kar samostat /iz subsistentia/ je tretji element definicije. V besedilu se pojavlja pretežno v stavčni formi, tj., po glagolu samostatovati, subsistirati, kar je toliko kot premoči samostojno, zgolj v sebi osnovano eksistenco. Primarna lastnost samostatnih bitij je komunikabilnost /communnicabilitas/, ki je dvokomponenten izraz: združuje namreč vidik enovitosti ter

priobčljivost. Prvo je razumeti v smislu gornjega odstavka, tj, kot individualiteto, drugo pa kot zmožnost posredovanja eksistence /gre predvsem za pred- ali nadverbalno zavest bivanja, katere refleks je najti v govoric/, oboje seveda v kontekstu ontološke hierarhije.

Za bitnosti naravnega sveta /živa in neživa narava, artefakti.../ je sicer moč domnevati relativen status individualnih eksistenčnih enot, ni pa mogoče trditi, da bi svojo eksistenco priobčevala okolju. Človekova komunikabilnost je že znatno večja, še znatnejša je pri angelih, v največji meri pa nastopa pri Bogu, kateri "je, ki je" /2 Mojz 3, 14/ in po katerem jè vse, kar je ustvarjeno /Kološanom, 1, 16/. On je absolutna priobčljivost ter najsubsistentnejše bitje. Je popolna samostat ter vir samostatovanja za vsa ontološko inferiornejša bitja.

Osebo zato označuje samostatnost /tudi podstatnost, saj je samostat vsaka prvotna podstat, substanca, glej člen 1/, posamičnost ter razumnost. Pri človeku se te lastnosti pojavljajo v relativni, pri Bogu pa v absolutni meri. Prvemu jih vzdevamo analoško, drugemu neposredno, direktno.

Tomaž se je zavedal še nekaterih, sicer obrobnejših težav, ki jih povzoroča pripisovanje "osebe" Bogu. Namreč: izraz je težko uveljaviti v dveh, docela razločenih gramatičnih kategorijah, tj. kot pojem absolutne ter relativne vsebine, saj, glede na ustaljeno semantiko, ne izraža nič absolutnega oz. občega, temveč je njegova referenca vselej nekaj partikularnega. Po drugi strani pa ga je, kot večino občih pojmov, moč uporabljati tudi v množini. Zato bi se med obče pojme, katerim množinska raba ni lastna, le stežka uvrščal

Še večji problem pa je, da pojem oseba ne prinaša nobene informacije o odnosu oz. vzajemnosti /relatio/, ki je bistvenega pomena za trinitarno razsežnost božje biti.

Zato Tomaž predpostavlja /člena 3 in 4/, da se "oseba" nanaša tako na bistvo oz. naravo /edninski/ kot na odnos /množinski aspekt/: slednjega si namreč ni mogoče zamišljati kot avtonomno ali celo superiorno lastnost in ga je zato potrebno istovetiti z naravo, torej uporabljati absolutno. Vendar pa "oseba" vselej izraža tudi nekaj

posamičnega in ker posamičnost v Bogu vzpostavljajo ravno odnosi /samostatnost vsake od oseb/, se "oseba" nanaša nanje, in sicer respektivno, v splošnem, ne na vsak odnos oz. njegovega nosilca posebej. /t.i. respectus ali referenca/, to pa zato, ker vse, kar pridevamo božji biti, pridevamo v absolutnem smislu, vse kar je v Bogu, je namreč z njim kot pojmovno celoto docela istovetno: vsak element njegove identitete je identiteta sama. Oseba se tako na odnos nanaša kot na subsistentno entiteto, to razmerje pa je partikularnega značaja.

Toliko o vsebinskih vprašanjih, ki jih podvzema Tomaž v Vprašanju 29, z njimi pa so tesno povezane tudi nekatere terminološke nejasnosti, ki jih tudi velja omeniti. Pogojene so s problemom konstitucije terminološko-pojmovnega sistema, s katerim so se soočali teologi, ko so vsebini razodetja iskali najvernejšega izraza oz. ubeseditve; ta pa se je še zaostрил spričo vzporednih rešitev, ki so se uveljavljale v obeh poglavitnih jezikih prvotne teologije, v lat. in grščini. Tomaž se ga loteva z veliko sintetične moči in pretanjenega posluha za smisel besed ter v dozdevno raznorodnem izrazju nahaja bistvene semantične ekvivalence.

V tem oziru sta relevantna predvsem drugi in tretji člen: gre za mesta, ki govore o avtentičnem in analognem pomenu hipostaze, o njenem razmerju do latinskih subsistencia ter substantia, nadalje o eventualni enakoznačnosti parov persona : subsistencia ter ousia : essentia, pa o tem sta hypostazis ter ousia korelativna pojmu materije oz. forme. Še tehtnejši pa je etimološki diskurz /člen 3/, v katerem Tomaž utemeljuje, zakaj pojem osebe, čeprav ga v Pismu nikjer ne najdemo eksplicitno navedenega, optimalno ustreza označevanju Boga in njegove trinitarne narave. Z metodo, ki v marsičem spominja na prijeme sodobnega strukturalnega pomenoslovja, ugotovlja semantično plurifunktionalnost "osebe" ter sopolstavlja prvotni in sekundarni smisel dokazuje upravičenost gradirane atribucije /prim. formulo "essentia Dei continet in se omnem perfectionem /../ vendar /../ non eodem modo quod de creaturis /../ Deo attribuitur /člen 3, odg./". Tomaž s tem odstranjuje nevarnost, da bi se bistveni povedek Bogu prideval le metaforično, po analogiji. Bog je namreč vsebnost sleherne popolnosti,

pa so zato tudi lastnosti, ki konstituirajo "osebo", v njem zastopane absolutno, v redu ontološko inferiornejših bitij pa stopenjsko, relativno.

Podrobneje je to razvidno iz besedila samega, v zvezi z izrazno strukturo Členov pa je vsekakor še potrebno omeniti nekaj vprašanj, ki jih postavlja domačenje abstraktne sholastične terminologije, s katero se od Ušeničnikovih časov sèm, ni več nihče resneje spoprijemal /prim. B. Turk: Besedotvorna in besedoslovna analiza Janžekovičevega prevoda De ente et de essentia/.

Nujna posledica tega je bila, da se ni mogla oblikovati oz. ustaliti ustrezna terminološko-prevodna norma, ob katero bi se prevajalec lahko oprl. Vse, tudi ključne terminološke enote je zato potrebno postavljati na novo, pri tem pa tvegati improvizacijo ter neustrezne rešitve.

Na nekaterih najrelevantnejših primerih nam je tako pokazati, kako smo pri prevajanju ravnali in kaj je vodilo našo izbiro.

Reči je, da smo v splošnem dajali domačemu izrazju prednost pred tujim, privzetim /tako samo- in podstat za subsistenco oz. substanco, pridevek za accidenco, tvar za materijo, obotavljali smo se le pri liku za formo, saj je ta izraz sporen /podrobneje o tem v zgoraj navedeni Analizi//.

Opozoriti je treba, da se zde rešitve, ki jih prevod uveljavlja morda presenetljive, na prvi pogled nenavadne, vendar smo jih dodobra premislili in za njimi tudi stojimo.

Tako npr. eden najfrekventnejših izrazov besedila: subsistere in subsistens; če je slednje še moč prekalkirati v sl. jezik /samostat, ker obstoji ustaljen besedotvorni vzorec, npr. podstat/, pa je z glagolsko obliko, ki se izrecno pojavi večkrat in pri kateri bi opisni prevod ali katera od približnih vzporednic zabilisala prvotno vsebino, dosti težje: subsistere je več kot biti samostat ali nahajati se v formi samostati, gre namreč za izredno dinamično, aktivno dejavnost, ki jo zveza glagolskega biti in pov. določila slabo izrazi. Zato smo se odločili za "samostatovati" oz. "samostatovanje", pri tem pa smo se oprli na analogne

strukture, ki jih slov. jezik dopušča in za katere lahko postavimo celo dobršno mero stilizacije: tako npr. odsostvovati.

Tudi smo se spraševali, kako domačiti "nomen intentionis". Gre za eno logičnih kategorij, ki pomenijo kvalificiranje po vrsti oz. vrstno kvalificiranje. V prevodu, ki si prizadeva za estetiko in blagolasje take, kakofone tvorbe seveda ne morejo najti mesta, zato kvalificiranje nadomeščamo z opredelilom oz. opredeljevanjem, četudi prihaja do manjše semantične diference.

Nadaljne vprašanje je bilo, kako prevajati lat. *accidentia*. Zanj se je namreč nekako uveljavil izraz "pritika", ki pa ne pove dosti, kajti akcidentalne kvalitete so substanci dosti več kot pritaknjene, so njena integralna sestavina in po njih substanca je, kar jè. Ker se lastnostna kvalifikacija dogaja po jeziku - njen izhodiščni model je predikativna zveza osebka s povedkom in po njem s povedkovim določilom - ta pa je izvorno, v svoji globinski strukturi, pridevnik - smo za akcidence uporabili izraz pridevek, tega pa po potrebi tudi adjektivizirali.

Obširneje pa o vzpostavljanju sholastične terminologije v slov. jeziku govori omenjena Analiza, ki predstavlja tudi teoretično izhodišče pričujočemu prevodu.

Ob koncu nam je izraziti upanje, da naše delo ne ostane osamljeno; da pomeni skromno znamenje obnove Tomaževe misli v slovenskem prostoru ter da ga nekoč v prihodnosti nasledi kak celovitejši prevodni projekt.

O POMENU "OSEBE" /DE SIGNIFICATIONE PERSONAE/

Nadalje nam je dognati štiri reči:

1. - kako "osebo" vsebinsko določiti,
2. - v kakšnem razmerju je do pojmov "bistva", "samostati" ter "hipostaze",
3. - jo je moč vzdevati Bogu,
4. - če da, kaj to pomeni

člen 1

VSEBINSKA DOLOČITEV "OSEBE" /DE DEFINITIONE PERSONAE/

1. Tista vsebinska določitev, ki jo je predložil Boecij¹, namreč, da je oseba posamična podstat razumne narave /*individua substantia rationalis nature*/, se zdi malo primerna, kajti nič posamičnega ni, ki bi se dalo vsebinsko določevati², ker pa oseba vsekakor izraža nekaj posamičnega, bi bila Boecijeva postavka neustrezna.

2. Nadalje, "podstat", kot jo je razumeti iz te določitve, je lahko prvotne ali drugotne narave. Prvotne podstati ni potrebno dodatno določevati kot posamične, saj je že vsaka po sebi posamična, drugotna podstat pa ni nikdar posamična, kajti to so vrste in rodovi: če pa bi

1 De duabus naturis, 3. PL 64, 1343.

2 prim. Summa Ia. 86.

zanje postavili posamičnost, bi zašli v protislovje. Tako je Boecijeva določitev očitno sporna.

3. - Naprej: določevanje realnih bitnosti izključuje razvrstbeno opredeljevanje /nomen intentionis/. Če bi na primer dejali, da je "človek vrsta živali", bi bila to kaj slaba določitev, kajti "človek" je stvarna bitnost, "vrsta" pa razvrstbeno opredelilo. Ker pa je "oseba" nekaj stvarnega, saj pomeni določeno podstat razumne narave, je v opredeljevanju ne gre določevati s "posamičen", saj je le-to razvrstbeno opredelilo.

4. - In še: v Fiziki beremo³, da je narava počelo gibanja in mirovanja v bitjih, ki jim je inherentno, ne morda prideto /per accidens/. Toda "oseba" se lahko vzdeva tudi bitjem, ki ne poznajo gibanja ali premen, kot npr. Bog ter angeli. Zato se zdi, da bi bilo pri določevanju osebe ustreznejše kot "narava" uporabljati izraz "bistvo".

5. - Nenazadnje: za dušo po smrti sicer pravimo, da je posamična podstat z razumno naravo⁴, nikdar pa ne mislimo, da bi bila lahko oseba.

ODGOVOR

Četudi obče in posamično prisostvujeta v vsakem od rodov, pripada slednje na poseben način rodu podstati. Ta je namreč posamična po sebi, pridevek /accidentia/ pa po odgovarjajočem subjektu, ki pa je prav podstat: tako tudi govorimo, da je ta in ta belina v tem in tem subjektu /haec albedo in quantum /.../ in hoc subjecto/

Posamičnim podstatem zato pritiče neko posebno imenovanje, t.j. "hipostaza" ali "prvotna podstat".

3 Aristotel, Fizika II, I. 192b20.

4 prim. Summa Ia. 89.

Na najizbornejši način pa posamično ter posamezno /individuum et particulare/ bivata v razumnih podstateg, ki so edine v posesti svojih dejanj in delujejo iz lastnih vzgibov. Delovanje je namreč lastno posamičnim podstatem. Med vsemi podstatmi pa gre posamičnim bitjem razumne narave posebno ime, tj. "oseba", zato se v Boecijevi določitvi "posamična podstat" nanaša na posamezno bitnost v rodu podstati, "razumne narave" pa meri na posamezno bitje med razumnimi podstatmi.

RAZREŠITEV

1. Čeprav se tega ali onega posameznega /singulare/ ne da določevati, pa je vselej moč navesti formalni razlog za njegovo posameznost /communem rationem singularitatis/⁵. Tako ravna Aristotel v primeru "prvotne substance"⁶ ter Boecij pri "osebi".

2. Nekateri so bili mnenja⁷, da "podstat", kot jo najdemo v določitvi osebe pravzaprav pomeni "prvotno podstat" v smislu "hipostaze". Toda tudi sèm pridati "posamično" ni nič napak, kajti če osebo določujemo s pojmom kot sta "hipostaza" ali prvotna substanca", izključimo, da bi bila nekaj splošnega oz. delnega /saj tudi ne pravimo, da bi človeštvo ali človek v splošnem bila kaki hipostazi, pravtako pa tudi ne, da bi to bil kateri od udov telesa⁸, če pa jo dopolnimo s "posamičen", pa to pomeni, da jo lahko vključujemo v nadredne enote /ratio assumptibilis/: tako npr. človeška narava Kristusa ni oseba, saj je vsa zaobsežena v nečem višjem, tj. v Logosu /Verbo Dei/.

5 De potentia, IX, 2, 1 in 2.

6 Praed. 1. 2a 11.

7 Rihard od sv. Viktorja /De trinitate IV, 6.PL 196, 932 in 934/ ter Aleksander Haški /Summa II, 387/.

8 prim. Summa 3a, 2/2 k 2.

Gotovo pa je najustreznejše reči, da je v našem primeru "podstat" razumeti v splošnem smislu, tj. kot obsegajočo oboje pomenov ter da je kot "prvotna podstat" razvidna šele, ko ji pridamo izraz "posamičen".

3. Ker podstatnih razlik ni moč vedno razpoznati oz. imenovati, lahko namesto njih poslužijo tudi pridete /akcidentalne/ razlike, kot npr. kadar pravimo: "Ogenj je elementarno telo, suho in vroče. Akcidentalne lastnosti so namreč odraz podstatne odrejenosti /formarum substantialium/ in ta se po njih razodeva. Zato lahko v opredeljevanju reči uporabljamo razvrstbena imena namesto tistih, ki nam niso dosegljiva. Tako tudi v določitvi osebe "posamičen" označuje red samostatne biti /modus subsistendi/, ki je lastna posamičnim podstatem.

4. Po Aristotelu⁹ se "narava" /nomen naturae/ izvorno nanaša na porajanje živih organizmov, na to, čemur pravimo "rojstvo". Ker slednje prihaja iz notranjega počela /principio intrinseco/, se je njegov pomen odtod prenesel na vsakršno notranje počelo, po katerem nastaja gibanje. - Tako stoji o "naravi" zapisano v II. knjigi Fizike¹⁰. Ker pa so takšna počela bodisi tvarna bodisi formalna, tako stvari kot formi pravimo "narava". In ker se bistvo stvari vedno dopolnjuje po formi, je bistvo, ki je zajeto v določitev, imenovano "narava". - Boecij v isti knjigi¹¹ to nadalje razvija in pravi: "Narava vsake stvari je enkratni zbor razlikujočih obeležij, ki odrejajo njeno bit /natura est unumquodque informans specifica differentia/. Razlikujoče obeležje pa je tisto, ki, izhajajoče iz forme stvari, dopolnjuje njeno vsebinsko določitev /complet definitionem et sumitura a propria forma rei/. Tako je bilo prikladneje v določitvi osebe /ki je posamična bitnost uvrščena v svoj rod/ uporabiti izraz "narava" kot "bistvo" /essentia/, ki je izveden iz biti /esse/, tj. iz nečesa, kar bi bilo v tej zvezi gotovo preobče /communissimum/.

9 Metafizika V, 4. 1014b16.

10 Fizika II, I. 192b14.

11 De duabus naturis I. PL 64, 1342.

5. Duša je del našega telesa, in četudi kdaj obstaja zunaj njega, se z njim lahko vselej zedini. Zategadelj je ni moč imenovati "posamična podstat" ali "hipostaza", kot bi tega tudi ne bilo moč trditi za kakega od telesnih udov. Niti je zato ne moremo določiti za osebo niti je tako imenovati /non competit /.../ definitio neque nomen/.

Člen 2

JE "OSEBA" ENAKOZNAČNA "HIPOSTAZI", "SAMOSTATI" IN "BISTVU"

/UTRUM "PERSONA" SIT IDEM QUOD "HYPOSTAZIS", "SUBSISTENTIA" ET "ESSENTIA"/

1. Zdi se, da je "oseba" toliko kot "hipostaza", "subsistenca" /samostat/ in "esenca" /bistvo/. Pri Boeciju namreč beremo¹², da "Grki posamično podstat razumne narave imenujejo 'hipostaza'", temu pa smo mi vzdeli ime "oseba". Potemtakem bi "oseba" in "hipostaza" bilo dvoje različnih poimenovanj za isto stvar.

2. O Bogu pravimo, da je v njem troje oseb in troje samostati: temu pa bi ne moglo biti tako, če bi "oseba" in "hipostaza" ne pomenila istega.

3. Pa tudi Boecij trdi¹³, da grška "ousia", tj. "bistvo" označuje sklop /compositum/ stvari in forme. Kar pa je takega, je vselej posamična podstat, ki ji velimo "hipostaza" ali "oseba". Vse se zdi, da te besede pravzaprav merijo na isto stvar.

12 De duabus naturis 3. PL 64, 1343.

13 In Cat. Arist I, PL 64, 184.

PROTIUGOVOR

4. Vendar Boecij sam pravi¹⁴: "Vrste in rodovi samostatujejo, a posamične bitnosti samostatujejo in hkratno bivajo kot podstati" /genera et species subsistunt tantum, individua vero non modo subsistunt verum etiam substant/. No, samostat je izpeljana iz "stati sam" /sam-o-stati/ in pod-stat iz "stati spodaj" /pod-stati/. Zato: če se pojem hipostaze ali osebe ne prilega kategoriji rodu oz. vrste, ne more biti enakoznačen samostati.

5. In še: Boecius nadalje trdi¹⁵, da beseda hipostaza označuje tvar, medtem ko se "usiosis" /ali samostat/ nanaša na formo. Toda niti enega niti drugega ni mogoče imenovati "oseba", zato je ta druga od vsega, kar smo tu navedli.

ODGOVOR

Po Aristotelu ima "podstat" dvoj pomen¹⁶. Gre bodisi za kajstvo /quidditas/ stvari: ta se izraža v vsebinski določitvi, zato tudi rečemo, da vsebinsko določevanje pomeni opredeljevanje po podstati /significat substantiam rei/: temu pravijo Grki "ousia", mi pa tu uporabljamo "essenco", lahko pa tudi za konkretni osebek, ki izhaja iz tega ali onega podstatnega rodu /genere substantiae/. Na sploh lahko vsaki takih podstati vzdenemo tisto ime, ki jo razvrstbeno opredeljuje /nomine significante intentionem/, tj. subjekt.

Subjekt v tem smislu nadalje pomeni troje: prirodno stvar /res naturae/, samostat ter hipostazo, vsak od pomenov pa jemlje v poštev eno od lastnosti na ta način pojmovane podstati. Ker obstaja po sebi in ne v čem drugem /per se et non in alio/, ji pravimo samostat, kajti

14 De duabus naturis 3. PL 1344.

15 Najverjetneje De duabus naturis, PL 64, 184, čeprav tega mesta Tomaž ne navaja dobesedno.

16 Metafizika, V, 8. 1017b10.

biti po sebi pomeni tudi obstajati v sebi. Ker ima vselej delež na obči naravi, ji pravimo naravna stvar, kot npr. rečemo za tega ali onega človeka, da sta bitji človeške narave. In slednjič, ker se nanjo cepijo akcidentalne kvalitete, ji pravimo "hipostaza" ali "podstat". To, kar ti trije pojmi predstavljajo v splošnem, v vseh podstatnih rodovih, predstavlja "oseba" v rodu razumnih podstati.

RAZREŠITEV

1. Izvorno je bila grška "hipostaza" izraz za vsakršno posamično podstat, pomen posamične podstati razumne narave pa se je je prijel v tekoči rabi.

2. Trojno božjo naravo izraža nam troje oseb in samostati, Grkom pa za isto služi "hipostaza". Ker pa je "podstat", ki je dejanski ekvivalent grške "hipostaze", v latinskem jeziku pomensko negotova, saj se nanaša tako na "bistvo" kot na "hipostazo", je bilo potrebno "hipostazo" prevajati s "samostatjo" namesto s "podstatjo", da bi se tako ognilo pomoti.

3. V vsebinskem določevanju se resda izraža bistvo stvari¹⁷, vendar si tega ne gre misliti v smislu posamičnih bitnosti, temveč vrstno, kot skup lastnosti, ki se uveljavljajo pri vsakem od istovrstnih osebkov. Tako se pri stvareh, ki sestojajo iz stvari in oblike, bistvo ne bo nanašalo ne na tvar ne na obliko samo, ampak na njun sklop, ta pa je tudi vsakokratno vrstno počelo /principia speciei/. Ker pa se v hipostazi ali osebi enota stvari in oblike vselej udejani v konkretni stvari in obliki, kot npr. za človeka pravimo, da je to in to telo in ta in ta duša, ne telo in duša vobče, prinašata "hipostaza" in "oseba" poleg ideje o splošnem bistvu neke stvari tudi informacijo o njenem stvarnem ustroju,

17 prim. Summa Ia, 29,4, ug. 3.

ki pa v rečeh, sestojęčih iz stvari in oblike, s splošnim bistvom ni istoveten, kot smo pokazali zgoraj, ko je bila beseda o božji enovitosti¹⁸.

4. Boecij pravi¹⁹, da so vrste in rodovi samostatni toliko, kolikor se samostatnost odraža na posameznih bitnostih, ki sodijo v vrsto in rod, ti pa sta zaobjeti v predikamentu podstati. To ne pomeni, da bi vrste in rodovi bili v resnici samostatni, če nas seveda ne zavede Platon, ki trdi, da sta obča in posamična narava bitij dejansko samostatni vsaka zase. Pač pa je posamična narava samostatna v razmerju do odgovarjajočih akcidentalnih kvalitete, ki jih vrstno in rodovno opredeljevanje ne zaobjema.

5. Posamična enota stvari in oblike je subjekt akcidentalnega obeleževanja prav zaradi narave stvari. Odtod Boecijeva misel²⁰, da "čista oblika ne more biti subjekt" /forma simplex subjectum esse non potest/. Vendar pa je po sebi samostatna zaradi narave /proprietaem/ oblike, ki se ne pridružuje že samostatnim stvarjem /že obstoječemu spoju stvari in oblike, op. prev/, temveč prihaja na stvar in šele njuna enota spočenja posamične samostatnosti. To je razlog, zakaj Boecij spaja "hipostazo" in stvar na eni ter "usiosis" ali "samostat" ter formo na drugi strani, kajti biti subjekt je lastno stvari in biti samostat obliki.

člen 3

JE MOČ POJEM OSEBE VZDEVATI BOGU

1. Zdi se, da pojma osebe ni moč vzdevati Bogu. Dioniz namreč pravi²¹: "Naj si nihče ne drzne ničesar drugega pomisliti ali reči o

18 Summa Ia, 3,3; IIIa, 2,2.
19 De duabus naturis, 3. PL 64, 1344.
20 De trinitate II, 2. PL 64, 1250.
21 De divinis nominibus, I. PG 3, 587.

skritem, vsako podstatnost presegajočem božanstvu, /supersubstantialis diviniis/, kot zgolj to, kar o njem pripoveduje Pismo. Ker pa bi pojem osebe zaman iskali tako v Starem kot novem Zakonu, se zdi, da ga v zvezi z Bogom ne gre uporabljati.

2. Boecij nadalje pravi²²: "Oseba" izhaja iz dramatskih oseb, ki so v gledališču Starih upodabljale človeške nravi. Izraz sam prihaja od "personare", zveneti ali odzvenevati, kajti zvok se je lovil v vdolbine mask, ki so jih nosile in se tu jačal. Grki so te like imenovali "prosopa" tj. obraz, pač zato ker se je nanj masko nadevalo. Kaj podobnega si o Bogu gotovo ni mogoče misliti, razen seveda po metafori. Torej se "oseba" lahko Bogu prideva le metaforično.

3. Vsaka oseba je hipostaza, a izraz "hipostaza" je Bogu malo primeren: Boecij meni²³, da je hipostaza vselej subjekt, na katerega se vežejo akcidentalna obeležja. Ker slednja v Bogu odsostvujejo, o hipostazi v zvezi z njim očitno ne bilo moč govoriti. Pa tudi Hieronim je mnenja²⁴, da se v "hipostazi": "pelin krije za medom".

4. In nenazadnje, če se vsebinska določitev subjektu ne priklada, kako naj se potem ujema z njegovo dejansko /zunajjezikovno/ formo. Določitev osebe, kot smo jo navedli zgoraj/posamična podstat razumne narave/, pa se nam v ničemer ne vidi skladna s tem, kar pod "Bogom" pojmuje. Zakaj "razumen" predpostavlja veččino diskurzivne spoznavne /discursivam cognitionem/, že pa smo pokazali²⁵, da ta Bogu ni lastna. Tako ne moremo trditi, da bi bil Bog bitje "razumne narave", pa tudi ga ne moremo označiti za posamično podstat, saj je počelo posamičnosti /principium individuationis/ vselej stvar, Bog pa je netvaren. In še, Bog

22 De duabus naturis, 3. PL 64, 1343.
23 ibid. PL 64, 1344.
24 Epist. XV ad Damasum. PL 22, 357.
25 Summa Ia, 14, 7.

ne poseduje nikakršnih akcidentalnih kvalit, da bi ga lahko pojmovali kot podstat. Vse se zdi, da "osebe" za Boga ni mogoče uporabljati.

PROTIUGOVOR

Zoper to pa je, kar prinaša Atanzijeva veroizpoved, namreč: Druga je Očetova oseba, druga Sinova oseba, druga tudi oseba Sv. Duha

ODGOVOR

"Oseba" izraža tisto, kar je v celotnem krogu narave najpopolnejšega, tj., samostatno umno naravo. Ker pa je vsako popolnost vselej treba pripisovati Bogu, saj je v njegovi naravi zapopadena slednja popolnost /omnem perfectionem/, je naravno, da se "oseba" Bogu lahko prideva. Vseeno pa je zanj ne uporabljamo na enak način, kot za drugo v stvarstvu /de creaturis/, temveč v veliko izbornejšem smislu; to pa smo pokazali zgoraj, ko smo govorili o božjih imenih²⁶.

ZAVRNITEV UGOVOROV

1. "Oseba" se v zvezi z Bogom sicer izrecno ne pojavlja niti v Starem niti v Novem zakonu, pač pa jo v tem svojstvu najdemo sovsebnost /id quod nomen significat/, in sicer na mestih, koder se Bogu vzdavljejo lastnosti najpopolnejšega in najumnejšega bitja /maxime per se ens, perfectissime intelligens/. Če bi bili o Bogu primorani govoriti le z besedami Pisma, bi se o njem tudi nihče ne mogel izražati drugače kot v jezikih, v katerih so nam bili Sv. spisi izročeni. Da pa bi se uspešno spoprijelo s krivoverci, je bilo potrebno stari veri v novih jezikih iskati novih besed, takšna prizadevanja pa niso bila nikdar v opreki z učenjem Pisma, kajti tisto, na kar nas opozarja Pavel /Tim.

6,20: devitans profanum vocum novitates/, meri na skrunjenje biblijske govornice v lažnem besedičenju in ne morebiti na prevodna prizadevanja.

2. Četudi se "osebe", kot se je v rabi ustalila, Bogu ne da pridevati, pa mu je, glede na svoj prvotni pomen, kar najbolj ustrezna. Namreč: ker se je v gledališču Starih prikazovalo le usode imenitnih ljudi, se je začelo "osebo" rabiti zgolj za tiste, ki so po rodu, znanju in navedenih presegli svoje okolje. Odtod se je izraz zanesel v svet Cerkve, kjer sedaj označuje nosilce najvišjih stopenj v ekleziološki hierarhiji. Zato je tudi pri nekaterih teologih brati²⁷, da je oseba "hipostaza, ki jo odlikuje dostojanstvo" /hipostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente/. In ker je samostatovati v obliki razumne narava nekaj nadvse odličnega, kot smo že dejali /*/, je bilo posamičnim bitjem razumne narave vzdeto ime "oseba". Božanska narava Boga pa po dostojanstvu in odliki prilaha nad vse ostalo, zato jo z "osebo" še toliko upravičeneje poimenujemo.

3. Tudi "hipostaza" se v splošno usvojenem pomenu na Boga ne more nanašati, saj slednji ni subjekt akcidentalnega obeleževanja, pač pa je za to dobro primeren njen izvorni, etimološki smisel, tj. "hipostaza" kot samostatna bitnost. Hieronim je o strupu, prikritej v "hipostazi" govoril zato, ker so krivoverci, preden se je pravi pomen besede ustalil, navajali neuko ljudstvo, da je izpovedovalo vero v troje ločenih bistev kot tudi v troje ločenih hipostaz; to pa zatgadelj, ker Latinci razumemo "podstat" ki je neposreden prevod grške "hipostasis" v smislu bistva, ne podstati.

4. O Bogu lahko rečemo, da je razumne narave, če nam razum ne velja zgolj za diskurzivno mišljenje, temveč vidimo v njem umno naravo /intellectualem naturam/ v obče. Boga tudi ne moremo označevati za nekaj posamičnega, če nam pri tem stoji v misli tvar kot temeljno oposamičevalno počelo /principium individuationis/, marveč le, če

posamičnost pojmuje v smislu nedeljivosti /nesestavnosti/ /incommunicabilitatem/. "Podstat" pa moremo v zvezi z Bogom razumeti na način, da ta pomeni bivati po sebi /per se/.

- Nekateri teologi²⁸ so tisto, kar je Boecij postavil za osebo, imeli za dodobra zgrešeno, češ, da dejanske narave Oseb v božji Osebi ne odraža. Rihard od sv. Viktorja je zato njegovi misli dodal, da "oseba", kadar jo uporabljamo za Boga, pomeni "nedeljivo eksistenčno enoto božje narave".

člen 4

JE IZRAZ "OSEBA" ODNOSNI POJEM

/UTRUM HOC NOMEN "PERSONA" SIGNIFICET RELATIONEM/

1. Zdi se, da "oseba", če jo uporabljamo za Boga, ne pomeni odnosa, temveč podstat. Avguštín namreč pravi²⁹: "Kadar govorimo o Osebi Očeta, jemljemo vselej v misel njegovo podstat /.../ zakaj Očeta nazivamo z "osebo" v oziru na njega, ne na Sina" /Oče in Sin sta podstatno sicer razločena, a po osebi zedinjena, op. prev./

2. Vprašalnica "kaj" poizveduje po bistvu, vendar v primeru: "Trije pričujejo Oče, Sin in Sveti Duh", ki ga spet navaja Avguštín³⁰, na vprašanje: "Trije kaj /Tres quid/" /primerneje bi seveda bilo "troje česa", a latinski števniki genitivne rekcije v nominalnih sintagmah ne poznajo, zato tudi mi ohranjamo izvorni smisel, op. prev./ sledi odgovor: Tri "osebe", kar potemtakem pomeni, da je "oseba" toliko kot bistvo.

28 Npr. Rihard od sv. Viktorja v De trinitate IV, 21. PL 196.

29 De Trinitate VII, 6. PL 42, 943.

30 ibid.

3. Po Aristotelu³¹ je pomen besede ustrezen tistemu, kar je zajeto v njeno določitev. V določitvi osebe pa stoji: "posamična podstat razumne narave", iz česar menimo, da bi "oseba" to pot bila toliko kot podstat.

4. "Oseba", ko jo uporabljamo za ljudi in angele, ni odnosen, temveč absoluten pojem. Če bi ne bil tak tudi v razmerju do Boga, bi se nanj nanašal v enaki meri kot na ljudi in angele.

PROTIUGOVOR

Vendar Boecij sam pravi³², da vse, kar je tako ali drugače povezanega s pojmom osebe, nosi odnosno vsebino. Nič pa se bolj ne nanaša na /Božje/ osebe /ad Personnas/ kot prav "oseba". Torej je to v resnici odnosen pojem.

ODGOVOR

Težava z "osebo" prihaja iz tega, ker se, v opreki s siceršnjimi pojmi absolutne vsebine /essentialium nominum/, uporablja za troje množinskih oseb, vendar pa se nanje ne nanaša odnosno, kot je to v splošnem slučaj. - Nekateri so zato menili³³, da "oseba", v zvezi z Bogom, kadar nastopa brez prilastkovnih kvalifikacij, že po sebi izraža njegovo bistvo, kot npr. beseda Bog sama ali njen pridevek moder; da pa ji je bil pomen, pod vplivom krivovernih naziranj, s koncilskim sklepom³⁴ premenjen tako, da lahko zastopa tudi odnosne pojme. Posebej bi bilo to očitno v množinski rabi ali pri partitivih: npr.: troje oseb ali "ena je Oseba Očeta, druga Oseba Sina" - Zdi pa se nam,

31 Metafizika III, 7. 1012a.

32 De trinitate 6. PL 64, 1254.

33 Tako Peter Lombardski, prim. Tomaževu De potentia IX, 4.

34 Cerkevni zbor v Niceji I 325.

da je takšno utemeljevanje nezadovoljivo. Zakaj, če bi izraz "oseba" že po sebi samem označeval bistvo v Bogu, bi tega "troje oseb" v ničemer ne spreminjalo, temveč bi krive nazore le potrdilo.

Drugi so zato trdili³⁵, da "oseba" v zvezi z Bogom pomeni odnos in bistvo hkrati. Nekateri od njih so bili celo mnenja³⁶, da se neposredno nanaša na bistvo in posredno na odnos: namreč oseba /per-sona/ se zdi "ena po sebi" /una per se/, vemo pa, da eno/vito/st pripada bistvu, medtem ko "po sebi" /per se/ kaže na odnos /prinaša obvestilo o določenem, komplementarnem razmerju, v katerem se ta nahaja, op. prev./. In res bi se moglo zdeti, da očetovo samostatnost dojemamo ravno iz odnosne razločenosti /relatione distinctus/ s Sinom. - No in spet tretji so³⁷, temu na rovaš, menili, da "oseba" bistvo v resnici izraža na posreden in odnos na neposreden način, kajti ko jo izrečemo ali opredelimo, se v tem njeno bistvo vselej implicitno razvidi. Ti so prišli še najbližje resnici.

Da bi ugnali zagatno vprašanje, pomislimo, da stvari lahko vselej vključujemo v podredne enote, ne da bi s tem samodejno prihajale v kako od nadrednih kategorij. Npr. "biti razumen" bo sodilo k človeku, pri živali tega ne bomo nikdar našli, to pa zato, ker se tisto, kar opomenja žival v splošnem, razlikuje od tega, kar pridaja pomen taki živali, ki je človek. Tako se tudi obči pomen "osebe" loči od tega, kar pojmuje v "Božji osebi"

35 Edicija Piana, ki je sicer ena najzanesljivejših kritičnih izdaj Summae, navaja, da gre spet za Petra Lombardskega, konkretno za I Sent 25, 2, vendar to mesto tega ne potrjuje. Bolj verjetno je, da ni tu pravzaprav izrecno mišljen nihče ter da je besedo razumeti kot nekakšno generično nadpomenko, ki uvaja oboje sledečih podrazdelitev. Glej opombi 8 in 9.

36 P. Geyer sodi, da bi utegnilo iti bodisi za Gilberta Porejskega /prim. njegov komentar k Boeciju/ bodisi za Alana iz Lila /prim. njegova Pravila teologije/.

37 Najverjetneje Simon iz Turneja /po Piani/, morda pa tudi Vilijem Okseiški /tako Geyer/.

"Oseba" v obče, kot smo dejali zgoraj, pomeni posamično podstat razumne narave. Posamično je tisto, kar je nedeljivo v sebi in ločeno od drugih. V vsaki naravi zato "oseba" odraža to, kar je v njej od druge razločeno. Tako v človeški naravi pomeni to meso, te kosti, to dušo, skratka, raznovrstna počela človekove posamičnosti. Teh elementov ne moremo vključevati v osebin obči pomen, pač pa jih seveda uporabljamo pri "človeški osebi".

Kot smo že predhodno objasnili³⁸, lahko o razločljivosti v Bogu govorimo le na osnovi primarnih odnosov /relationes originis/, ki v njem vladajo. Tudi si sklopa medpersonalnih odnosov v Bogu ne smemo misliti v smislu akcidentalnih kvalitiet, kot je to slučaj drugod, kajti ti predstavljajo božje bistvo samo in so z njim hkratno samostatni. Kot je Bog božanstvo, tako je tudi Božje očetovstvo Bog oče ali drugače, Božja oseba. "Božja oseba" zato pomeni samostatno odnosnost /relationem ut subsistentem/, ali z drugimi besedami, odnosnost na način podstati, tj. na način hipostaze, obstoječe v božji naravi /četudi ta v resnici ni drugača kot prav božja narava sama/.

Iz povedanega nadalje sledi, da se "oseba" neposredno nanaša na odnos in posredno na bistvo: seveda, če odnosni sklop razumemo kot hipostazo. Postavili pa bi lahko tudi obratno, da le vemo, da je bistvo istovetno hipostazi, pa tudi, da hipostazo v Bogu označuje odnosna razločenost.

Tudi nam je povedati, da pravi pomen "osebe" pred razprtiami heretikov ni bil dodobra razviden, saj se je beseda uporabljala kot eno določil z absolutno vsebino. Korekcija v razmernostni pojem je bila opravljena naknadno, pobudile pa so jo, kot smo dejali, kriv verne zablode. Pa vzrok temu ni bila funkcionalnost /ex usu/, ko bi se morebiti zdelo iz prvega ugovora, temveč pomenska struktura besede sama /ex significatione/.

RAZREŠITEV

1. "Oseba" se v zvezi z Bogom pojavlja absolutno, ne odnosno, kajti, četudi pomeni odnos, je ta podstatne oz. hipostatične narave. Zato Avguštin tudi pravi, da je božja odnosnost toliko kot njegovo bistvo, to pa je v Bogu enako hipostazi, v njem je namreč odpravljeno razlikovanje med biti-kaj /quod est/ ter biti-po-čem /quo est/.

2. Vprašalnica "kaj" poizveduje včasih po naravi stvari, ki jo vsebinska določitev izraža, npr., kadar postavljamo vprašanje: "Kaj je človek", je ustrezajoč odgovor: "razumna in smrtna žival /animal rationale mortale/", včasih pa spet meri na posamičen subjekt, tako kadar vprašamo: "Kaj plava v morju?" in je odgovor: "Riba". V tem smislu gre razumeti, zakaj na vprašanje Quid tres /troje česa/ prihaja odgovor troje oseb.

3. Pokazali smo že, da predpostavlja koncept posamične podstati, sicer razločene in nestične /incommunicabilis/, posebno vrsto odnosa, kadar se nanaša na Boga.

4. Različen pomen besed z ožjim denotacijskim območjem ne vpliva na njihove nadpomenke, v katerih so zaobsežene. Četudi konj in osel vsebinsko nista enako določena, to v ničemer ne pomeni, da bi pojma živali ne mogli rabiti za njiju oboje. Zato tudi je mogoče, da odnosnost opomenja "božjo osebo", ne da bi se zato nujno vključevala tudi v "angelsko" ali "človeško". Iz tega še ne sledi, da bi bil pojem "osebe" kako dvoumen, pa niti ne, da bi bil enoumen, saj se Bogu in njegovemu stvarstvu ničesar enoumnega ne da prisojati, kot smo že videli zgoraj³⁹.

LITERATURA

Thomas d'Aquin: Somme theologique, tome I, Les editions du Cerf, Paris, 1984

Thomas Aquinas: Summa theologiae, VI, Blackfriars, New York, London, 1981

Thomas Aquinas: Summa theologiae, Rommae, 1987, IV, /t.i. Editio Leonina/

M. D. Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie, Seuil, Paris, 1959

Paul Grenet: Le thomisme, P.U.F., Paris, 1956

Anton Strle: De Deo uni-trino /kompandij trinitarne teologije/, Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, Ljubljana, 1971

Edith Stein

KAJ JE FILOZOFLJA?

*Pogovor med Edmundom Husserlom
in Tomažem Akvinskim*

Osebe:

sv. Tomaž Akvinski

Edmund Husserl

Kraj:

študijska soba gospoda tajnega svetnika Husserla v Freiburgu

Čas:

8. IV. 1929, pozno zvečer

(H. zase): Prijazni ljude, s svojimi vljudnostnimi obiski so mislili srčno dobro in gotovo bi jih ne bil mogel pogrešati. Toda po takšnem dnevu se je težko umiriti in vedno sem cenil nočni počitek. Resnično, po vsem tem pomenkovanju si želim temeljit filozofski pogovor, da si uredim misli. *(Nekdo potrka)*. Ob tej pozni uri? Vstopite, prosim!

(Redovnik v belem habitu in črnem plašču): Oprostite mi to nočno vznemirjanje, gospod tajni svetnik. Slišal sem Vaše zadnje besede in sem po njih sklepal, da si še smem predrzniti. Danes bi rad govoril z Vami na štiri oči, saj v družbo ne zahajam. Od zgodnjega jutra do zdaj ni bilo nobene možnosti, da bi Vas srečal na samem.

(H. zelo ljubeznivo, toda malce v zadregi): Pristrčno ste dobrodošli, prečastiti gospod pater, toda odkrito povedano - med svojimi učenci sem imel marsikaterega redovnika, toda, kolikor se spomnim, še nikogar v takšni barvi (habitu). Prosim, pomagajte dobrotljivo mojemu slabemu spominu.

(Pater z rahlim nasmeškom): Še nikoli nisem sedel pred Vami. Samo od daleč sem z velikim zanimanjem spremljal nastajanje ter rast Vaše filozofije in marsikateri Vaš učenec se je zatekel k meni ter mi pripovedoval o Vas. Sem Tomaž Akvinski.

(H.): To je vsekakor največje presenečenje tega dneva. Izvolite sesti! Oprostite mi, prosim, če ne znam pravilno občevati z Vami. Hvaležen bi bil za poduk.

(T.): Prosim, čisto neprisiljeno. Obravnajte me kot vse obiskovalce, ki pridejo k Vam na filozofski pogovor. Zaradi tega sem namreč prišel.

(H.): Potem, prosim, tukaj v kotu je stara usnjena zofa. Imam jo še iz časov, ko sem bil privatni docent, toda zelo je udobna in ne nameravam se ločiti od nje. Sam pa smem sesti zraven na svoj stari stol. Sedaj se pogovor lahko začne. Katera vprašanja bi želeli obravnavati? Me pa v duši teži, nekaj sramotnega Vam moram priznati. Ko so izšle moje "Logične raziskave" - predpostavljam, da jih poznate - so jih nekateri nasprotniki iz modernih tokov označili za novo sholastiko. Na to sem jim odvrnil: Sholastike ne poznam! Toda, če to stoji v Vaših spisih, toliko bolje za sholastiko! (Sram me je, da moram zdaj to pred Vami ponavljati. Toda, tako dobrohotno se smehljate, resnično mislim, da mi pred Vami ni potrebno zardevati.) No, toda kam sem meril: do temeljitega študija sholastike še do danes nisem prišel. Svojim učencem priporočam študij Vaših del in sem zelo vesel, če si pridobijo temeljito vedenje. A sam za to nikoli nisem imel dovolj časa.

(T.): Ne vznemirjajte se, dragi gospod kolega. To dobro poznam in popolnoma razumem, da pri Vašem načinu dela drugače ni bilo mogoče. Prav zaradi tega sem danes prišel. Tako kot že v preteklih, tudi v naslednjih desetletjih ne boste prišli do filozofsko-zgodovinskih študij. Še vedno imate polne roke dela z dokončavanjem Vašega lastnega življenjskega dela. Prav tako pa mi je znano, koliko Vam pomenijo jasni odnosi med Vašo filozofijo in filozofijo drugih velikih filozofov. Vedno ste imeli Vam ljube težave z mladimi filozofi, ki naj bi v Vaši

filozofiji te povezave odkrili, a jih ni bilo mogoče pripraviti do tega, kajti hoteli so - komaj godni za polet - opravljati le samostojne, sistematične raziskave, in v Vašo nejevoljo, na vse drugo gledali z ošabne višine. Dandanes, ko je moja filozofija, skoraj bi lahko rekel, postala prava moda, ko sta po večstoletnem zaničevanju in pozabi "sholastika" in "Tomaž Akvinski" postali rekli, ki ju moraš izreči s spoštovanjem, če želiš biti filozofsko upoštevan, danes Vam je gotovo bolj kot kdaj pri srcu, da bi bili Vaša in moja filozofija jasno in čisto razgrnjeni ter medsebojno razmejeni. Ali ni najlažja pot, da Vam sam povem o tem nekaj besed, na kratko, v nekaj grobih potezah, kolikor je to pač možno v pomenku ob tako nenavadni uri.

(H.): Kot spoštljiv učenec bom prisluhnil besedam mojstra. Prav tako slavnostno vznemirjen se počutim kot v prejšnjih časih, ko mi je govoril moj učitelj Franz Brentano.

1. Filozofija kot stroga znanost

(T.): Franz Brentano: kar takoj sva našla izhodiščno točko. Samo po sebi ni lahko iz Vašega miselnega sveta najti pot k mojemu. Tudi Vaši učenci so mi to vedno zagotavljali. Toda med obema obstaja neka povezava. Že sami ste v Vaših spominih na Brentana opisali, kako Vas je njegov način obravnavanja filozofskih vprašanj pritegnil v filozofijo. Brentanov način mišljenja in poučevanja Vam je pokazal, da je lahko filozofija nekaj drugega kot lepodušniško govoričenje, da lahko, pravilno obravnavana, zadosti najvišjim zahtevam znanstvene strogosti, ki ste je Vi, kot matematik, bili vajeni. Od kod izhaja pri Brentanu tista neizprosna ostrina mišljenja, ki se je Vam, na filozofskem področju, zdela tako nova in Vas je osvojila, od kod tista kristalna jasnost grajenja pojmov? Kaj je bila drugega kot dediščina sholastike. Naj je ta mož še tako hodil lastno pot, v naši šoli je zrastel, naš način mišljenja je oblikoval njegovega duha, njegovega in tudi Vašega. S tem Vaša samostojnost ni okrnjena.

Saj razumete, da v tej zvezi ne mislim na nikakršne prevzete nauke izročila. Ko tako preprosto govorijo o *philosophia perennis*,

ponavadi menijo sklenjen sistem naukov, in mislim, da Vas je že večkrat vznejevoljilo, če so Vam ga postavili za zgled. Toda "philosophia perennis" je seveda še nekaj čisto drugega: duh pravega filozofiranja, ki živi v vsakem pristnem filozofu, se pravi, v vsakem, ki ga žene notranja nujnost, da bi izledil *logos* ali *ratio* (kot to ponavadi prevajam) tega sveta. Tega duha rojeni filozof - saj pristen filozof *mora* biti rojen filozof - prinese s seboj na svet kot *potenco*, če govorim s svojimi izrazi. Potenca preide v akt, če sreča zrelega "učitelja". Tako si preko vseh meja prostora in časa podajamo roke. Moji učitelji so tako bili Platon in Aristotel in sv. Avguštin. Prosim, bodite pozorni: ne samo Aristotel, *tudi* Platon in Avguštin - kajti sploh nisem mogel filozofirati drugače, kot v nenehnem spoprijemu z njimi.

Tudi Vi ste imeli svoje učitelje. Nekatere med njimi ste tudi sami določno imenovali: naj omenim Descartesa, Humea in še enkrat Brentana. Nekateri so na Vas vplivali po skritih kanalih, ne da bi Vam to prišlo jasno v zavest: k tem spadam sam. Torej, v eni točki sva popolnoma soglasna: *filozofijo* je potrebno obravnavati kot *strogo znanost*, kot ste to sami izrazili. Skoraj strah me je izgovoriti ta stavek, ker se ga drži nesreča, da je postal modna krilatica, ki so jo na svoj način napačno tolmačili tako nasprotniki kot zagovorniki. Oba pri tem z razlogom pomisliva na analogijo s katero koli drugo znanostjo. Meniva samo to, da filozofija ni stvar čustva in fantazije, visokoletečega sanjarjenja, temveč stvar resno in trezno raziskujočega uma. Oba sva prepričana, da *logos* vlada v vsem, kar je in da je s spoznanjem postopoma mogoče v tem *logos-u* odkrivati vedno več, če napredujemo po načelu najstrožje intelektualne poštenosti. O mejah, ki so postavljene temu postopku odkrivanja *logos-a*, o teh pa se seveda najino pojmovanje utegne razhajati.

2. Naravni in nadnaravni um, vera in védenje

(T.): V *moč ratia* oba nikoli nisva dvomila. Vaše prvo veliko dejanje je bilo, da ste izsledili skepso v vseh njenih modernih preoblekah in se je odločno lotili. Toda Vam *ratio* nikoli ni pomenil drugega kot

naravni um, medtem ko pri meni obstaja ločnica med naravnim in *nadnaravnim* umom. V obrambo ste dvignili roko in menite, da Vas nisem pravilno razumel. Ta ugovor sem pričakoval. Povedati želite, da je to, kar razumete kot um, onkraj nasprotja med "naravnim" in "nadnaravnim". Da sta to empirični razliki. Ne govorite o človeškem umu niti o umu nadnaravnega bitja, temveč o *umu kot takem*, o umu, ki mora - neprizadet od vseh empiričnih razlik - biti udejanjen povsod tam, kjer naj o njemu smiselno govorimo. Vendar transcendentalna kritika v Vašem smislu ni bila moja stvar. Vedno sem se, "naivno" kot bi dejali Vi, ukvarjal z realnostmi. Toda če se sedaj postavim na Vaše izhodišče - in zakaj se ne bi - moram reči: gotovo je možno marsikaj povedati o bistvu uma kot takega - o *ratu ratia* - kar ne zadeva razlik različnih spoznavnih bitij. Toda da bi odpravili meje našega spoznanja, to ne zadostuje. Vedno smo prisiljeni delovati z našimi spoznavnimi organi. Tega se prav tako ne moremo osvoboditi, kot ne moremo preskočiti lastne sence. Če nam je pripuščen vpogled v strukturo višjih duhov, nam s tem še ni dosegljivo, kar je dosegljivo njim. Na to dejstvo sem vedno mirno pristajal.

Ravnate tako, kot da bi našemu umu načelno ne bile postavljene nikakršne meje. Seveda, njegova naloga je neskončna, spoznanje je neskončen proces, toda usmerjen je k svojemu cilju, polni resnici, ki kot regulativna ideja predpisuje smer poti. Drugačna pot k cilju s stališča Vaše filozofije ne pride v poštev. Moje mnenje je, da je druga pot vsekakor pot *naravnega* uma, njega pot je neskončna in to pomeni, da nikoli ne prispe na cilj, temveč se mu lahko samo postopoma približuje. Iz tega že izhaja nujna razdrobljenost vsake človeške filozofije.

Sedaj pa nastopi moj veliki toda: nikoli ne morem privoliti, da je to edina pot spoznanja sploh, da resnica ni nič drugega kot ideja, ki bi se morala udejanjiti v neskončnem procesu, torej nikoli popolnoma v celoti. Popolna resnica obstaja, obstaja spoznanje, ki jo v celoti zaobsega in ni neskončni proces, temveč je neskončna, v sebi mirujoča polnost: to je Božje spoznanje. Iz svoje polnosti daruje drugim duhovom in jim dejansko deli, pač po meri njihove dojemljivosti. Razdajanje lahko poteka na različne načine. Pot naravnega spoznanja je samo ena od poti. Postavljene so nam določene, podrobneje določljive

meje. Toda ni vse, kar je naravnemu spoznanju nedostopno, nedostopno tudi našemu duhu v njegovi izvorni strukturi. Sedaj ga razumevamo iz tega zemeljskega življenja, a nekoč bo prišel na cilj, v nebeško očetnjava. Na cilju bo zaobjel vse, kar mu je dojemljivo (ne vseh globočin Božje resnice, ki jih zaobsega edino Bog), in sicer bo vse to zrl v eni sami intuiciji. Marsikaj od tega, kar bo takrat zrl - kolikor pač potrebuje, da ne zgreši cilja - mu bo darovano kot razodetje. Že zdaj ga dojema v veri, ki je na zemeljskem romanju, poleg naravnega spoznanja, druga pot, kako doseči vednost. Tako to, kar sedaj spoznavamo, kot to, kar sedaj verujemo, bomo na cilju spoznali na drugačen način. Možna mera naše vednosti med zemeljskim romanjem je za nas zakoličena, mej ni mogoče premakniti. Prav tako je zakoličeno, kaj lahko dosežemo s spoznanjem, kaj po veri. Na splošno je tako, da je stvar vere samo to, kar je načelno izvzeto našemu zemeljskemu spoznanju. Vendar nam je marsikaj darovano po razodetju, kar je po poti spoznanja možno spoznati z nezadostno gotovostjo ali samo redkim.

(H.:) Nikoli nisem nameraval zanikati upravičenosti vere. Skupaj z drugimi religioznimi akti, ki bi jih še utegnili premotriti - saj sem vedno puščal odprto možnost vizionarskega zrenja kot vira religioznega izkustva - je vera pristojna instanca na religioznem področju, kot so čuti na področju zunanjega izkustva. Toda s to analogijo je že implicitno izpovedano: vera je pristojna instanca *za religijo, ne za filozofijo*. Teorija vere, kakor teorija čutnega izkustva, ni zadeva teh posebnih aktov, temveč racionalnega spoznanja, ki more reflektirati *te in o teh* aktih kot tudi vse druge možne akte. Upam, da se terminološko razumeva: racionalno spoznanje tukaj ne pojmem kot poseben postopek, npr. logično-sklepalni v nasprotju z intuitivnim, temveč čisto na splošno: kot spoznanje uma sploh, v Vašem načinu izražanja bi moral reči, kot naravno spoznanje uma.

(T.:) Razumeva se. Te dvopomenskosti *ratia* tudi sam nisem mogel zaobiti.

(H.:) Če že moram ob filozofiji religije vsekakor vztrajati, da je stvar uma in ne verovanja, potem mi resnično ne gre v glavo, kakšno vlogo bi naj vera igrala v drugih filozofskih disciplinah. In kar ste ravno

dejali, meri naravnost na to, da ima v odločilnih spoznavnoteoretskih vprašanjih odločilno besedo.

(T.:) Nakazali ste odločilno stvar. Saj dejansko ne gre za posebno filozofsko vprašanje, temveč za zakoličenje mej naravnega uma in hkrati z njimi tudi filozofije, ki izhaja samo iz čistega naravnega uma. Da je potrebno zakoličiti meje uma, preden se lotimo pravega posla, je dejal tudi Kant. Toda njemu, kot vsem modernim filozofijam, je bilo samoumevno, da je stvar samega "avtonomnega" naravnega uma, da si postavi lastne meje. Za rešitev tega problema se tukaj zastavlja vprašanje, ali ni nujno, da ima um Arhimedovo točko onkraj samega sebe in kako mu je mogoče priti do nje. Toda v to se ne bom spuščal. Dejansko tega vprašanja v svojih spisih nisem nikoli obravnaval, ker je bilo zame rešeno brez takšnega kritičnega postopka. Omenjeni postopek, ki izključuje vero, je vsekakor razumljiv, če z vero razumemo čustvo ali nekaj sicer "iracionalnega". Če bi meni pomenila to, bi ji tudi sam ne pustil prostora v filozofskih vprašanjih. Tudi zame je filozofija stvar ratia in to v širšem pomenu, ki vključuje naravni in nadnaravni um. Toda po tem, kar sem prejle dejal, lahko vidite, da vera zame vsekakor ni nič iracionalnega, se pravi, nekaj kar bi ne imelo ničesar opraviti z resnico in neresnico. Nasprotno, vera je pot do resnice, in sicer, prvič kot pot k resnicam, ki bi nam drugače ostale nedostopne in drugič *najzanesljivejša* pot k resnici. Kajti večje gotovosti, kot jo daje vera, ni. Še več: za človeka in statu viae nobeno spoznanje nima enake gotovosti, kot je ta, ki je lastna veri. Čeprav ta gotovost ni uvid. Vera v filozofiji tako dobi dvojni pomen.

Filozofija teži k resnici v največjem možnem obsegu in največji možni gotovosti. Če vera odpira resnice, ki jih po drugi poti ni mogoče doseči, potem se filozofija tem verskim resnicam ne more odreči, ne da bi opustila svojo univerzalno zahtevo po resnici in nadalje, ne da bi se izpostavila nevarnosti, da se v spoznavni ustroj, ki ji je preostal, pritihotapi neresnica. Pri organski povezavi vseh resnic lahko deli padejo v napačno luč, če jim je prikrajšana povezava s celoto. S tem je podana *materialna odvisnost filozofije od vere*.

Če je torej veri lastna najvišja gotovost, ki jo lahko doseže človeški um, in če filozofija meri na najvišjo dosegljivo gotovost, ji mora gotovost vere postati lastna. To se zgodi tako, da najprej upošteva verske resnice in nadalje, ko vse druge resnice meri s tem zadnjim kriterijem. Tako je podana *formalna odvisnost filozofije od vere*.

Opazili ste, da ima ime filozofija v teh izvajanjih dvojni pomen. Zadeva jo ločitev na naravni in nadnaravni um. Skoraj bi lahko govorili o naravni in nadnaravni filozofiji, kot običajno teologijo delimo na naravno in nadnaravno. Naravnemu umu je dostopen samo določen obseg resnic. Da bi si določil svoje meje, česar pa sam več ne zmore, se mu mora na tem mestu pridružiti nadnaravni um (na kakšen način se morata medsebojno dopolnjevati, je potrebno še določiti). Naloga nadnaravnega uma je nadalje, da preverja posamezne resnice: racionalno razumevanje sveta, se pravi, metafiziko - in k tej je zamolčano ali izrečno usmerjena vsa filozofija - je mogoče doseči samo skupaj z naravnim in z nadnaravnim umom. Vsled tega, ker tega dejstva ne razumemo več, se nam razjasni abstruzni karakter novodobne filozofije in čisto konsekventni strah modernih mislecev pred metafiziko. Filozofsko vrednotenje verskih resnic pa je po drugi strani naloga naravnega uma, seveda spet pod metodičnim nadzorom nadnaravnega. Temu pa ni treba nenehno meriti in preverjati. Naravni um, ki je razsvetljen po veri, se praviloma že sam drži poti, ki so v skladu z nadnaravno resnico in je dejanska preverba potrebna samo v dvomljivih primerih.

Sicer pa Vam moram reči, da boste v mojih spisih našli le malo tega, kar sem Vam pravkar povedal o razmerju med vero in umom. *Ze* v izhodiščni točki je bilo zame vse to samoumevno. Sedaj naknadno reflektiram svoj dejanski postopek, kar je danes potrebno, da bi me tudi moderni razumeli.

(H.:) Da bi se živel v te miselne postopke, zahteva od mene tako popolno preusmeritev mišljenja, da trenutno o tem sploh ne želim ničesar reči. Samo eno vprašanje bi rad postavil. Če je vera zadnji kriterij vseh drugih resnic, kaj je kriterij same vere, kaj mi jamči pristnost verske gotovosti?

(T.:) Samoumevno je, da ste morali postaviti to vprašanje. Najbrž je najbolje, da Vam odgovorim: Vera jamči sama zase. Lahko bi tudi dejal: Bog, ki nam omogoča razodetje, nam jamči za njeno resničnost. Toda to bi bila samo druga plat iste stvari. Če bi jih hoteli jemati kot ločeni dejstvi, bi zapadli - saj nam je gotovost Boga dana v veri - v *circulus vitiosus*. Tudi nam ne bi pomagalo sklicevanje na dokaze o Božjem bivanju, kajti, ker uporabljajo naravno spoznanje, je iz njih možno dobiti samo gotovost naravnega spoznanja in ne pristne gotovosti vere. Opozoriti je potrebno le na to, da imajo za verujočega verske resnice takšno gotovost, da so s tem relativizirane vse druge gotovosti in da ne more drugače, kot da se odpove takemu domnevnemu spoznanju, ki je v nasprotju z vero. Ta "specifična" gotovost vere je darilo milosti. Razum in volja morata iz nje izveliči teoretične in praktične posledice. K teoretičnim konsekvencam spada izgradnja filozofije iz vere.

3. Kritična in dogmatična filozofija

(T.:) Saj razumete, osnovna drža filozofa, ki izhaja iz takšne izhodiščne točke, mora biti popolnoma drugačna kot je tista osnovna drža novodobnih filozofov, ki izključuje vero in ji zadostuje samo naravno spoznanje. Mi že od vsega začetka *imamo* absolutno gotovost, ki je potrebna, da bi zgradili trdno stavbo. To izhodiščno točko morate Vi šele poiskati in popolnoma samoumevno je, da je v moderni filozofiji spoznavoslovje moralo postati temeljna disciplina ter da glavni napor velikih filozofov morajo veljati prav njej. Tako se je godilo tudi Vam. Izhajajoč iz posebnih vprašanj ste bili prisiljeni korak za korakom sestopati in si prizadevati za absolutno zanesljivo metodo. Vse, kar bi moglo biti izvor napak, ste izključili: napake zmotnih sklepanj, in sicer na ta način, da ste se odpovedali vsem rezultatom posredovanega mišljenja; prevare čutov, s tem da niste upoštevali naravnega izkustva in izgradili metode raziskovanja čistih bistev; dalje ste razvijali metodo Descartesovega metodičnega dvoma in ko ste Kantovo kritiko uma osvobodili njenih nekritičnih primesi, ste končno obmejili sfero transcendentalno očiščene zavesti kot raziskovalnega področja njegove *prima philosophia* - v Vašem pomenu besede. Toda tudi tukaj se niste

utegnili zaustaviti; celo v tej sferi ste odkrili transcendence in vse do danes si prizadevate znotraj tega področja zakoličiti območje čiste imanence, se pravi, spoznanje, ki je s svojim predmetom popolnoma identično in zato varno pred vsakršnim dvomom. Gotovo Vam je že jasno, da po mojem ta cilj ni dosegljiv. Spoznavni ideal, ki sem Vam ga pravkar orisal, je realiziran v Božjem spoznanju: zanj je bit in spoznanje eno, za nas pa sta ločena.

Ne mislite, da menim, da je Vaš kritični postopek zaradi tega brezvreden. Nikakor. Z njim je postala možna izpostavitve in ureditev spoznavnih sredstev in - če postopamo s takšno korenito strogostjo, kot ste to počeli Vi - tudi metodična čistost, kot je mogoče do zdaj še nismo poznali. Za spoznavni nauk v smislu takšne ureditve in pregleda spoznavnih sredstev je prostor tudi v moji filozofiji. Toda zame je bil *cura posteriora* in prav je bilo tako. Mirne vesti, da razpolagamo z vrsto legitimnih spoznavnih sredstev, sem jih, da bi nabral kar največji zaklad filozofskih spoznanj, uporabljal brez pomislekov. Pomembno mi je bilo kaj in ne kako. To imenujete dogmatični postopek. Dobrodošla mi je bila sleherna pot, če je le vodila do resnice. Spoznavna vprašanja sem obravnaval ob konkretnih problemih. Storit sem moral, kar je bila potreba dobe. Pred mene je bila postavljena obilica do tedaj neznanih duhovnih dobrin. Duše je vznemirjalo vprašanje: Če sploh kaj in kaj od tega smemo prevzeti. Da bi služil duševnemu miru ljudi, sem videl samo eno pot: zbrati in preveriti celotno zalogo znanja našega časa. Za svoje delo in svoj čas nepotrebne predpriprave me niso smele zadrževati, sicer svoje naloge ne bi zmožl opraviti. Združil sem nauk Cerkev, Svetega pisma in očetov, pa tudi, kar so učile stare in nove filozofije. Urejal sem, primerjal in preverjal. Tudi za to preverjanje sem uporabljal vsa pripravna sredstva: formalne, logične principe, strokovni vpogled, primerjavo z verskimi resnicami. Ob površnem pregledu mojih spisov bi se moglo zdeti, da je bilo tudi mnenje avtoritet pomemben kriterij. Toda to se samo zdi. Zagotovo sem vedno upošteval, če sta se Aristotel, Filozof, kot sem ga na kratko imenoval, ali Avguštín, za kaj zavzela. Vedno sem bil prepričan, da mora v tem, kar trdita, tičati zrno resnice. Zato so mi bila njuna pričevanja, poleg drugih, pomemben *argumentum ad hominem* in se jih nisem ogibal navajati kot pričē.

Toda nikoli nisem prav ničesar, kar je bilo dostopno mojemu vpogledu, sprejemal zgolj zaradi človeške avtoritete.

Iz tega zbiralnega, razčiščevalnega in urejevalnega dela je izraslo to, kar imenujejo moj sistem. Miselno bogastvo mojega časa se je organiziralo v mojem duhu. Nikakršnega "sistema filozofije" nisem napisal in sistem, ki je podlaga mojim spisom, še do danes ni napisan. Toda, kdor moje spise študira, najde v njih več jasnih in določnih odgovorov, kot je po vsej priliki sposoben zastaviti vprašanj. In kar je pomembnejše od tega: organon, ki sem ga nosil v sebi in mi je omogočal nešteto vprašanj skleniti s krepkim in mirnim: respondeo dicendum. Ta organon se vsadi v učenca in ga usposobi, da v mojem duhu odgovori na vprašanja, ki si jih sam nisem zastavljal in jih najbrž v mojem času sploh ni bilo mogoče zastaviti. To je najbrž razlog, zakaj danes spet posegajo po mojih spisih. Tej dobi ne zadoščajo več metodični premisleki. Ljudje nimajo opore in iščejo trdnosti. Želijo oprijemljive, vsebinske resnice, ki se v življenju obnesejo. Želijo "filozofijo življenja". Najdejo jo pri meni. Od tega, kar je danes znano pod tem imenom, je moja filozofija seveda silno oddaljena. Ditirambski zagon bi pri meni zaman iskali. V mojih spisih ni ničesar razen trezne in pojmovno abstraktne resnice. Ob površnem pregledu se večkrat zdi kot teoretično "dlakocepstvo", s katerim nimamo kaj "početi". Tudi pri resnem študiju ne opazimo zlahka, da smo nekaj praktično pridobili. Toda kdor dlje časa preživi z menoj, v mojem duhovnem svetu, bo vedno pogosteje opazil, da se bo v težkih teoretičnih vprašanjih in praktičnih položajih, ki jim je bil prej nemočno izročen, lažje in zanesljiveje pravilno odločil. In ko se bo potem - presenečen - zamislil kako da je to sploh mogoče, bo odkril, da je za to poskrbel Tomaž z nekakšnimi svojimi "dlakocepstvi". Seveda, pri obravnavi tega ali onega vprašanja niti sam nisem slutil, čemu bi kdaj utegnilo koristiti. To me niti zanimalo ni. Vedno sem sledil samo zakonom resnice, svoje sadove daje sama od sebe.

4. Teocentrična in egocentrična filozofija

(T.:) Iz različnega pojmovanja temelja gotovosti in iz različne zastavitve cilja je nujno izšla popolnoma različna orientacija celotne filozofije. Da ideja resnice predpostavlja objektivni obstoj, neodvisen od našega vsakokratnega spoznanja in raziskovanja, je bilo najino skupno izhodišče. Toda pri vprašanju o prvi resnici in s tem o prvi filozofiji sta se najini poti razšli. Prva resnica, princip in kriterij vseh resnic je Bog sam - to je, če hočete, moj osnovni filozofski aksiom. Iz njega izhaja vsa resnica, ki se je moremo polastiti. Zato je naloga filozofije, da ima za svoj predmet Boga. Razviti mora idejo Boga in smisel njegove biti, nadalje mora razviti, v kakšnem odnosu stoji do Njega vse drugo, kar je, glede na svojo esenco in eksistenco ter razmerje med različnimi spoznavajočimi bitji do Božjega spoznanja. Da bi ta vprašanja rešili, moramo uporabiti vse, kar bi o tem lahko zvedeli. Ne samo tega, kar lahko dobimo po naravnem spoznanju, temveč tudi tisto iz razodetega. Človeško spoznanje mora pretresti vse poti, po katerih lahko bitja našega duševnega ustroja pridejo do spoznanja Boga, samih sebe in drugih bitij.

Spoznavoslovje, ki ga Vi postavljate na začetek, da bi iz njega opravičili vse ostalo, je pri meni le del splošnega nauka o biti. Na ta način vsa vprašanja postanejo vprašanja o biti in vse filozofske discipline postanejo del vseobsegajoče ontologije ali metafizike. Kajti vsakemu bitju to, kar je in način njegove biti, torej esenco in eksistenco, dodeljuje Bog: ustrezno njegovi esenci in eksistenci, pa tudi meri in vrsti spoznanja in teženja po njemu dosegljivih resnicah in popolnosti. Tako so logika, spoznavoslovje in etika po svoji materialni vsebini vsebovane v ontologiji. Če jih uporabimo normativno, pa jih lahko v drugačni obliki izgradimo kot samostojne discipline. Po vsej priliki ste že sami opazili, kje je v tem organonu mesto Vaše "transcendentalne fenomenologije", Vaše lastne stvaritve. Predstavlja občo ontologijo z radikalno spremenjenimi predznaki - če uporabim Vaš način izražanja - saj ustreza že zgoraj razlikovanemu stališču. Za Vas je vprašanje, kako se v zavesti, ki jo lahko raziskujemo znotraj imanence, vzpostavlja svet: notranji in zunanji, naravni in duhovni, svet prost vrednot in svet vrednot ter končno in nazadnje tudi božji svet prepojen z religioznim smislom.

Z neutrudnim delom ste izostrili metodo, ki omogoča, da izkažemo, kako se duhovna aktivnost subjekta udejstvuje na čistem čutnem materialu, kako v mnogoterih aktih in sklopih aktov izgradi svoj "svet". Tudi v tisti ontologiji, ki vsakemu bitju odmerja njegove specifične aktivnosti, bi take konstitutivne raziskave našle svoj prostor. Ne more pa jim priznati "temeljnega" pomena. Vaša pot Vas je pripeljala do tega, da ste subjekt postavili kot izhodišče in središče filozofskih raziskav. Vse drugo se nanaša na subjekt. Svet, zgrajen v aktih subjekta, vedno ostane svet za subjekt. Ni Vam moglo uspjeti - kot so Vam vedno znova očitali prav Vaši učenci - iz sfere imanence ponovno pridobiti *tisto* objektiviteto, iz katere ste izšli, in ki bi jo bilo potrebno potrditi. S spremeno pomena, ki je rezultat transcendentalnega raziskovanja in ki eksistenco enači z izkazom za zavest, se resnico iščočí intelekt ne bo nikoli zadovoljil. In s tem ko relativizira samega Boga, je v nasprotju z vero. Prav v tem je najostrejše nasprotje med transcendentalno fenomenologijo in mojo filozofijo: pri meni *teocentrična*, pri Vas *egocentrična* orientacija.

(H.): O tej točki ne želim razpravljati. Proti mojemu razvpitemu "idealizmu" so napadi usmerjeni že od izida mojih "Idej", v katerih je bil prvič omenjen. O njem sem pogostokrat razpravljajal s svojimi vnetimi učenci in priznati Vam moram, da so se mi v takšnih pogovorih zame odločilni miselni postopki največkrat izkazali za neučinkovite, da bi prepričali sogovornika. In četudi se je za trenutek kdo vdal, se je slej ko prej vrnil s starimi pa tudi novimi ugovori. Zato sem si v zadnjih letih vedno bolj prizadeval, da bi izostril in poglobil analize, ki so me do teh izsledkov pripeljale. Še sedaj iščem ustrezno formo predstavitve, ki bi te povezave tudi drugim prikazala tako jasno, kot menim, da sem jih uzrl sam. Kot vidite, ne smatram, da sem premagan, toda danes nisem docent, temveč slušatelj. Zato bi Vas želel povprašati še o neki drugi točki.

5. Ontologija in metafizika, empirična in eidetska metoda

(H.): Govorili ste o ontologiji *ali* metafiziki. Sam sem ju navajen terminološko razlikovati. Disciplini, ki sem ju imenoval formalna in materialna ontologija in ki sta predpostavki vseh znanstveno-pozitivnih postopkov - čiste logike, čiste matematike, čistega naravoslovja itn. - sem hotel etablirati kot znanosti o bistvih, ki se ne ozirata na empirična izkustva. Metafizika v tradicionalnem pomenu se mi je nasprotno zdela bistveno bolj znanost o *tem* svetu. Kakšno je Vaše razlikovanje med *bistvom* in *dejstvom*, *eidetiko* in *empirijo*?

(T.): Metodično te razlike nisem razvil s tako načelno ostrino, kot ste to storili Vi. Kot ste popolnoma pravilno povedali, in kot sem prejle tudi že sam izpostavil, je potrebno pridobiti kar se da celovito podobo *tega* sveta - *ta* svet moramo pri tem razumeti v Vašem pomenu kot faktično obstoječega, za razliko od katerih koli možnih svetov, ne pa kot zemeljski svet v nasprotju z nadzemljskim. Srednjeveškemu filozofu filozofija nikoli ni bila čisto teoretična zadeva, četudi je, tako kot jaz ravnal kot čisti teoretik, temveč je razumevanje sveta pomenilo temelj za pravilno, praktično delovanje v svetu. Ni pa bilo praktično delovanje edini niti najvišji motiv filozofije, čeprav je bilo kljub vsemu vseskozi pomembno - in vem, da sicer tudi Vam ta motiv ni tuj. Upravičenost teorije je bila vsekakor priznana: v spoznanju resnice intelekt izpolni smisel svojega obstoja in doseže kar se da največjo bogopodobnost in blaženost.

Za dosego praktičnega in teoretičnega cilja kar se da celostno spoznati svet, je bilo potrebno uporabiti empirična in eidetska spoznanja. Kar vera prispeva k podobi sveta, je pretežno vedenje o dejstvih, četudi ima to vedenje drugačno vrednost kot tisto iz čutnega izkustva. Razlika mi je bila vsekakor znana, govoril sem o tem, kar rečem "na sebi" pripada "esencialno" - Vi bi rekli bistvenostno - in o tem, kar jim pripada "akcidentalno", pač odvisno od konstelacije, v katero so se zapletle zaradi praktičnega poteka dogodkov.

Glavno pozornost sem posvečal esencialnim resnicam. Bistvo reči je takorekoč temeljno ogrodje sveta. Kar pa se jim akcidentalno

dogodi, pa je kot možnost že vsebovano v njihovem bistvu. V tem smislu ste tudi vi v Vaša razmišljanja o bistvih pritegnili faktičnost. V tem je daljnosežna podobnost med Vašimi in mojimi raziskovanji, in bili bi presenečeni, kako se najini metodi ujemata tudi v posameznih analizah. To so spoznali Vaši nasprotniki, ki so Vašo metodo dojeli in imenovali kot prenovo sholastike.

Na drugi strani pa kljub temu ostaja v veljavi, da mi je bilo najpomembnejše izluščiti bistvo *tega* sveta in bistvo vseh reči tega sveta, da sem torej vedno ohranil tezo o obstoju, če se izrazim z Vašimi besedami. Z igro golih možnosti nisem hotel imeti opravka. Ko sem govoril o spoznavanju angelov, o spoznanju prvega človeka, o spoznanju duše po smrti itn., smisel teh izvajanj ni bila zgolj razgrnitev *možnih* spoznavnih tipov poleg faktičnega, iz izkustva znanega spoznanja. Nisem si nameraval razširiti prostor spoznavanja kot takega, temveč so to izjave o dejanskosti. V krogu Vaših učencev je razširitev prostora spoznanja dobila pomen sholastičnih raziskav, in ker so se s takimi problemi možnosti posebno radi ukvarjali, so s tem dobili dostop do našega miselnega sveta, medtem ko druge moderne filozofije s tem niso vedele kaj početi.

Dvojnemu pomenu mojih izvajanj bi bilo najbrž mogoče ločeno slediti, in to, kar je v mojih spisih vsebovano kot ontologija ter metafizika, ločeno povzeti in razviti. Po drugi plati pa bi bilo potrebno zbrati, kar v Vaših spisih, in tistih Vaših učencev, že izpolnjuje to, kar zahtevate od formalne ontologije in od vrste materialnih ontologij. Šele potem bi se izkazalo, kolikšna je skladnost. Dokler samo na splošno govorimo o občem bistvu nasproti faktom in o "na sebi" nasproti akcidentalnemu, pravzaprav ni možno soočenje, ker ti splošni izrazi niso nič drugega kot kratke naznake za množico najtežjih ontoloških problemov.

6. Vprašanje "intuicije" - fenomenološka in sholastična metoda

(T.:) V tej zvezi bomo naleteli tudi na vprašanje, ki bi ga kdo morda pričakoval na začetku najinega pogovora: Vprašanje o *intuiciji* ali zrenju bistev. Tako za kantovca kot novosholastika je to v Vaši filozofiji največji kamen spotike. Povsem razumljivo je, da pri površnem pogledu dobimo vtis, da sta fenomenološka in sholastična metoda v temelju različni: tu logična predelava in ocena čutnega izkustva, če se omejimo le na naravno izkustvo, tam dozdevno neposredno uzrtje večnih resnic, kot so po sholastičnem pojmovanju pridržane čistim duhovom. Vendarle moram reči, da so naju prelahko odpravili, ko so menili, da je stvar s tem zaključena. Najprej so se zapičili v izraza "intuicija" in "uzrtje". Dejansko sta ta izraza zgodovinsko obremenjena in čisto naravno je bilo, da si je nekdo, ki je bil izveden v mistični literaturi, to predstavljal kot nekakšno intelektualno vizijo, preusvojitve visio beatifica. Takšne vizije so milostna odlika izbranih duš, praviloma takih, ki so zaradi visoke stopnje svetosti in strogo asketskega življenja nanje pripravljene, ne da bi jim najvišja svetost, niti najstrožja askeza že zagotavljali pravico do takšne milosti ali jo celo povzročali. Takšne vizije so popolnoma svoboden dar, liberalitatis Dei. Zdaj pa se zdi, kot da bi posvetni filozofi mogli, brez ozira na osebno držo, takšne razsvetlitve po mili volji priklicati za pisalno mizo.

To je seveda izzvalo začudenje in zavračanje. Pri neverujočih, modernih filozofih, ki jim ta mistična izkustva niso nič drugega kot bolesta stanja duše, pa je fenomenološka intuicija, razumljena v tem smislu, izzvala samo porogljiv posmeh. Toda, kdor jo je razumel v tem smislu, je spregledal živost interpretacije Vašega praktičnega metodičnega postopka. Kdor v Vaših spisih ne razbira le pomena besed, temveč jih dejansko strokovno razume, ali mu je celo bilo dano v pogovorih spremljati Vašo pot, temu mora postati jasno, da niste sedeli za pisalno mizo in čakali mistične razsvetlitve, temveč si je Vaš intelekt svoje "uvide" pošteno zaslužil.

Fenomenološka metoda je postopek najstrožje in v globino segajoče analize danega materiala. Zaenkrat lahko v grobem poudarimo

tri točke, iz katerih je navkljub navidezemu nasprotju mogoče razbrati skladnost Vašega in mojega postopka.

1. Vsa spoznanja začenjajo s čutili. To je načelo, ki sem ga postavil kot osnovo človeškega spoznavanja in je najbrž največkrat navajan stavek celotne sholastične filozofije. Zdi se kot da temu oporekate, ko poudarjate, da za uvid bistva ni potrebna nikakršna izkustvena osnova. Toda ta ugotovitev pač ni mišljena, kakor da bi fenomenolog lahko shajal brez čutnega materiala. Reči želite le, da filozof, ko npr. filozofira o naravi materialne reči, za svojo analizo ne potrebuje aktualnega izkustva materialne reči, in da ko se poslužuje aktualne zaznave ali spomina na faktično zaznano reč, ne upošteva realnega obstoja, in da mu ni pomembna *ta* stvarno eksistirajoča reč, temveč da je potreben le nek jasni zor materialne reči; fantazijski zor je morda ustreznejši od nejasne aktualne zaznave. Toda kakršne koli vrste ta zor, ki ga uporabljamo, že je, sleherni v sebi vključuje čutni material, tako da moje načelo nikakor ni odpravljeno. Po drugi strani pa mi je seveda vsekakor tuje, da bi neko določeno vrsto čutnega zora, na primer aktualno zunanjo zaznavo vzel za podlago slehernega spoznanja.

2. Trdim: vsa naravna spoznanja izhajajo iz intelektualne predelave čutnega materiala. V najširšem pomenu Vaš postopek tudi temu načelu ne nasprotuje. Toda verjetno nasprotje leži v posebnem načinu izpeljave. Vi trdite, da filozofsko vedenje ne izhaja iz indukcije. Če se omejimo na dani primer, filozofova naloga ni opazovati in primerjati vrsto materialnih reči ter iz njih izžeti skupne lastnosti, da bi ugotovil "bistvo" materialne reči. S takšno primerjavo in "abstrakcijo" ne pridemo do bistva; po drugi strani pa ne potrebujemo množice primerov; za izvršbo neke čisto drugačne "abstrakcije" bi morda zadostoval en sam eksemplarični zor, ki bi v resnici dejansko odprl dostop do bistva. Takšna abstrakcija pomeni opustitev vsega, kar stvari pripada samo "naključno", se pravi, kar more biti tudi drugačno, ne da bi zato reč izgubila materialno bistvo; in v pozitivnem pomenu: naravnost je usmerjena na to, kar pripada materialni stvari kot takšni, kar, kot bi sam dejal, spada k njenemu *ratiiu* ali ideji. Nikoli nisem zanikal upravičenosti takšnega postopka in tudi sam sem ga uporabljal,

kjer je bilo potrebno odkriti "rationes" v pravkar razgrnjenem pomenu. Po mojem pojmovanju to delo opravlja *intellectus dividens et componens*; dividirati pomeni analizirati in takšno analiziranje je abstraktivno razlikovanje bistvenih in naključnih momentov. Mojih terminov ne smete jemati preozko. Navezava *dividere et comparare* na induktivno in deduktivno sklepanje v smislu empiričnega naravoslovja in tradicionalnih oblik silogizmov bi pomenila nedopustno poenostavitev moje metodike.

Vaše poudarjanje *intuitivne* narave spoznanja bistev pa po drugi strani ne pomeni izključitve *vsakršne* uporabe mišljenja nasploh. Intuitivno Vam ne pomeni enostavno "motrenja", temveč le nasprotje sklepalno logičnemu postopku. Ne gre za izpeljavo enih stavkov iz drugih, temveč za proniknitev v predmete in predmetne povezave, ki lahko postanejo substrat stavkov. Če sem za pravo nalogo intelekta opredelil *intus legere* - brati notranjost reči, potem Vam bo to zagotovo ustrezna označba tega, kar Vi razumete kot intuicijo. Potemtakem smeva soglašati, da zrenje bistev ni v nasprotju z mišljenjem, če ga le pojmujeemo dovolj široko, in da je v pristojnosti razuma, ne da bi z "razumom" (*intellectus*) spet menili takšno spako, kakršno je iz razuma naredil racionalizem odnosno njegovi nasprotniki.

Menim, da bi soglašali tudi glede aktivne ali pasivne narave intuicije. Prodrati do bistva danega materiala, je naloga *intellectus agens-a*, pristnega *deja* razuma; uvid razuma - "*intus legere*" -, kateremu je namenjen ves trud razuma, pa ima vendar naravo tistega, ki sprejema. Moment pasivnosti ste še posebej poudarili, ker ločuje Vaš način raziskovanja, ki ga vodi objektivni ratio, od tistega modernih filozofskih smeri, katerim mišljenje pomeni "konstruiranje" in spoznavanje "ustvarjanje" raziskujočega razuma. Tudi zavračanje vsake subjektivne samovolje nama je torej skupno, kot tudi prepričanje, da je tisto uvidenje, ki je pasivno sprejemanje, lastno delovanju razuma in da so vsi deji le predpriprava nanj.

/Naslednji odlomek je v rokopisu prečrtan/

Ostaja pa vprašanje, kolikšen *obseg* takšnih uvidov razuma je človeškemu intelektu in *statu viae* sploh dostopen. Za višje duhove, se

pravi, za Boga, angele in za ljudi, ki so že dosegli cilj večnega življenja, je to stanje razuma edina oblika. Ne potrebujejo postopnega napredovanja, temveč jim je dan neposreden uvid brez možnosti prevare. Človeškemu razumu uvid predstavlja *idealno mejo* njegovih sposobnosti. Če pravim "ideal", s tem nočem reči, da je ta meja "in statu viae" nedostopna. Je pa dejanska meja: človeški duh se tukaj dotakne sfere višjih duhov. V svojih spisih sem pogostoma omenjal "intellectus principiorum":

/nadaljnje besedilo manjka. Številka strani naslednjega lista je ponovno 58/

Če soglašava glede dosedanje razgrnitve pomena intuicije, še ne pomeni, da se strinjam s tem, kar razumete pod intuicijo nasploh, in da jo morem priznati kot dosegljivo formo človeškega intelekta in statu viae. Da bi si to razjasnila, je potrebno premotriti vprašanje neposrednosti uvida. Neposrednost ima lahko več pomenov. Pomeni lahko, da je dosegljiva brez premisleka in ne zahteva nikakršne predpriprave in postopnega približevanja. Takšno neposrednost sem imenoval intellectus principiorum, uvid temeljnih resnic, ki jih smatram za naravno orodje človeškega duha. Iz ničesar niso izpeljanje, temveč je vse drugo izpeljano iz njih in so vsemu izpeljanemu merilo. Če sem o njih dejal, da so "vrojene", s tem seveda nisem hotel reči, da jih že s samim rojstvom aktualno spoznamo. Posedujemo jih le habitualno, kot imenujem tak način navzočnosti; in brž ko razum začne delovati, izvršuje svoje deje v moči gotovosti teh resnic in vsekdar obstaja možnost, da se nanje ozre in jih tudi aktualno uvidi.

V nasprotju s tem neposrednim uvidenjem je posredno uvidenje izpeljanih resnic, ki pa so, če so izpeljane iz razvidnih premis in v živi izvršbi sklepalnega postopka, vendarle tudi uvidene in ne le slepo vedene. Neposredna vednost ima to prednost, da je prosta zmot in je ni mogoče izgubiti. Pri izpeljavi pa more priti do pomote. Neposredljivost principov ne pomeni, da so tudi časovno prvi aktualno spoznani. Če bi hoteli trditi kaj takega, bi prišli v nasprotje z načelom, da vse izkustvo začčenja s čuti. Prvo, kar spoznamo, so od čutov odvisne reči. Četudi spoznanje principov časovno predpostavlja čutno izkustvo, mu

zato še ne dolguje svojega obstoja. *Dejansko* so principi prva resnica. Se pravi: izmed tega, kar je po naravi dostopno človeškemu spoznanju, so prvi. Absolutno vzeto je Bog sam Prva resnica. Principe in "luč" razuma, se pravi, spoznavno moč, ki nam je dana za razvijanje principov, nam je dala Prva resnica sama - "podobo" večne resnice, ki jo nosimo v sebi.

Zdi se, da Vi za to, kar imenujete resnice bistev, zahtevate *takšno* neposredno uvidenje, kot ga jaz priznavam uvidenju principov. Zahtevate namreč, da morajo biti te resnice direktno uvidene in ne izpeljane iz drugih. Trdite, da jim ni mogoče oporekati, vsekakor ne z izkustvom, in jih potem imenujete a priori. Potrebno bi bilo preveriti, če ima to, kar označujete kot resnico bistev, dejansko naravo principov.

(H.:) Tradicionalno so principe razumeli samo kot formalno logične principe. Tako pojmovanje pa je preozko. K izpeljavi resnic vendar ne sodijo samo načela s katerimi, temveč tudi načela iz katerih moramo izpeljati druga načela: poleg logičnih principov tudi vsebinski, v čisto določenem pomenu. Tako sem na področju praktičnega spoznavanja splošno spoznanje dobrega označil kot principiarno, tj. nam izvorno dano, nevarljivo in nepreklicno.

Razlika je najrazvidnejša na področju matematike, kjer imamo poleg principov izpeljevanja tudi aksiome, iz katerih potem izpeljujemo pravila. Vprašanje pa je, ki ga pa tu ne moreva razrešiti, ali so matematični aksiomi razvidni stavki, če sami po sebi niso odvisni od pravil in tako rekoč predestinirani za aksiome, tako da bi bila zaobrnitev procesa izpeljave nemogoča. Nadalje bi bilo potrebno raziskati, če in do kod območje predmetnosti dopušča aksiomatsko obravnavo. Vedno sem bil mnenja, da imamo v filozofiji opravka z odprto množico "aksiomov", tako da filozofija ne more nikoli postati aksiomatika. Neizpodbitno se mi zdi: 1. da obstaja razlika med neposredno uvidenimi in izpeljanimi resnicami; 2. da so med neposredno uvidenimi resnicami nekatere vsebinsko določene; 3. da je uvidenje teh vsebinsko določenih stavkov *intelektualno* uvidenje, ne pa čutna evidenca; da torej tudi njihova vsebina ne more biti, vsaj ne popolnoma, izpeljana iz čutnega izkustva.

(T.:) S prvo točko se lahko brez nadaljnega strinjam. K drugi bi rad dejal, da vsekakor obstajajo vsebinske resnice, ki jih je mogoče uvideti, namreč tiste, ki izpostavljajo, kar spada k resnici neke reči; in zlasti na te ste merili, ko ste govorili o resnicah bistev. Toda te resnice niso "neposredno" razvidne v pravkar omenjenem smislu, tj. človeškemu spoznanju in statu viae niso kar tako dostopne, temveč jih je potrebno šele pridobiti. Da to pridobivanje ne pomeni nujno indukcije, sem Vam že pritrđil in implicitno s tem tudi, da pridobljene resnice svoje upravičenosti ne dolgujejo izkustvu, zato jih v tem smislu lahko imenujete a priori. Enako neposrednost kot intellectusu principianum-u sem človeškemu duhu priznal samo še v *eni* točki. Tudi splošno spoznanje dobrega sem - v nasprotju s tem, kar je dobro in vredno stremjenja samo v posameznem primeru - priznal kot naravno vsebnost našega duha, kot nezmočljivo in neodtujljivo, kot a priori praktičnega spoznanja, kakršni so logični principi za teoretično spoznanje.

Lastno eksistenco sem jemal kot neposredno gotovost, čeprav nima narave razvidne nujnosti, kot jo imajo principi. Dana nam je "kar tako", ne da bi jo morali iz česa izvesti ali si jo pridobiti. Vendar moram zanjo reči, da tako spoznanje principov kot aktualno spoznanje eksistence, ni časovno prvo, ki je aktualno izvršeno. Izvorno so spoznavni dejji naravnani na zunanje predmete, ki jih je potrebno reflektirati. Tudi spoznanje samih dejjev in naše lastne eksistence je možno le z refleksijo.

Izkustvu lastne eksistence pripada neposrednost še v nekem drugem pomenu. Neposredno spoznati lahko pomeni spoznati brez sredstev, kar tukaj ne pomeni brez predhodnega spoznavanja, temveč brez v aktualnem spoznavanju delujočega sredstva. Takšna sredstva so trojna: 1. luč razuma, v moči katerega spoznavamo; 2. forme ali species, s katerimi razum spoznava reči (ne samo materialne reči, temveč "res", realnosti nasploh); 3. objekte izkustva, *po* katerih spoznavamo druge objekte izkustva, kot so npr. zrcalne podobe in realni učinki vseh vrst, ki napotujejo na njihove vzroke. Prvo sredstvo je nujno za vsako človeško spoznanje, drugo in tretje pa za spoznanje lastne eksistence ni potrebno. Lastno navzočnost ne spoznavam po species, čeprav je v določenem smislu navzočnost species predpostavljena, ker - kot rečeno - lastna eksistenca ni prvo, kar spoznam, in, ker je človeškemu spoznanju

spoznanje zunanjih reči spoznanje po species časovno prvo. Spoznanje tega *kaj* duša je, se pravi, najprej duše kot take, po njeni naravi, prav tako ni spoznanje *po* species, temveč spoznanje *iz* species, tj. iz narave species, ki sodelujejo pri izkustvu zunanjih reči. Če si jih človeški duh v refleksiji postavi za svoj predmet, spozna lastno naravo. To spoznanje je torej reflektirano in posredovano. Tudi spoznanje individualne kakšnosti lastne duše je reflektirano in posredovano, čeprav na drugačen način.

Posredno spoznanje v smislu spoznanja *po* species je, kot rečeno, spoznanje zunanjega sveta. Razlikovati pa je potrebno med čutnim izkustvom, ki s posredovanjem neke species, neke "podobe", spoznava čutom dostopno zunanost po njenih akcidencah, in spoznanjem razuma, ki prodre v notranjost realne reči, v njeno bistvo. Forma razuma, species intelligibilis, s katero nam je omogočeno "intus legere" iz čutnega materiala, je naloga intellectus agens-a. (Če bi hoteli razločiti strukturo rečevnih zaznav in spoznavanje narave, bi morali pobljže pretresti, kaj naj razumemo pod čutno in kaj pod duhovno species. Za zdaj nam je pomembna le določitev mnogoterih pomenov posrednosti in neposrednosti.) Spoznanje bistva realnih reči je torej posredovano kot posredovanje po species. Spoznanje samih species pa ni ponovno spoznanje po species. Je pa posredovano v prvem pomenu, in si ga je treba pridobiti. Človeški duh in statu viae izvorno ni v posesti species, kot so to angeli. (Za njih kot za Boga in vse blažene duhove ne obstaja posredovanje. Njim ni potrebno postopoma osvajati spoznanja, njim je vse dostopno "kar tako". Vendar tudi angeli in blaženi spoznavajo ustvarjena bitja posredovano, se pravi, po species. Neposrednost v *vseh* pomenih je lastna samo spoznanju Boga.) Spoznanje species samih je reflektivno.

Poleg zunanjega in notranjega je tretje območje človeškega spoznavanja spoznanje Boga, njegove eksistence in njegovega bistva. To spoznanje, če ostanemo pri naravnem spoznanju, ni posredovano v smislu pridobivanja spoznanja, tudi ne v smislu spoznanja po species, temveč je posredovano po spoznanju drugih realitet, ustvarjenih bitij. Po naravni poti človek spozna eksistenco Boga samo iz njegovih učinkov. *Positivno* spoznanje Božjega bitja naravnemu človeškemu spoznanju sploh

ni možno. Attribute Božjega *bitja* je mogoče spoznati samo negativno, preko našega posredovanega spoznanja drugih ustvarjenih bitij. Pozitivno spoznanje, ki ga Bog sam podeljuje v visio beatifica, je v neposrednem nasprotju s tem posredovanim spoznanjem kot tudi s posrednostjo doseganja spoznanja. Na nek način pa tudi v nasprotju s spoznanjem po species, kajti Božje bitje ne moremo spoznati kakor ustvarjena bitja po posebnih species. Ono samo je predmet in forma visio beatifica. Ni pa ta vizija tako neposredna, kakor Bog zre samega sebe. Bog je svetloba in *od* te svetlobe deli blaženim in v njegovi svetlobi zrejo svetlobo po stopnji in meri, ki jim jo je podelil. Samo Bog sam je spoznanje, zato v Njem predmet in spoznanje popolnoma sovpadata.

Glede na *to* merilo je seveda vsako človeško spoznanje posredno, zdaj v tem zdaj v onem pomenu besede. Tudi neposrednosti spoznanja, ki je lastna blaženim in jo imajo ali so jo dobili brez postopnega napredovanja, se človeško spoznanje dotika samo s principi. Velika večina spoznanja bistev mu ni dostopna. In še v eni točki zaostaja za zrenjem, ki je dano blaženim. Ne zre iz "obličja v obličje". Blaženi spoznajo bistro reči s tem, ko v Bogu zrejo njihove prapodobne, njihove ideje. Ni mogoče dvomiti, da so te uzrte ideje dejanskih reči. Za nas obstaja diskrepanca med species reči, ki si jih pridobi intellectus agens, in bistvom reči, kakršno je samo v sebi. Seveda se je v sodbi, ki postavlja species kot species *te* reči, možno zmotiti. /Zmotam presojujočega razuma se Vi izognete s tem, da se odpravite nanosu resnic bistev na dejanskost, in izjave o bistvih omejite na species same, ter jih dojemate kot "noematske" in ne kot ontološke./ Zrenje blaženih v nesestavljenem zoru, uno intuitu zaobjema celotno bistro. V človeškem spoznanju stojijo zrenje bistev in *izjave* o bistvih ali o delu bistev vsaka zase. Zor bistev je sicer usmerjen na *celotno* bistro, toda tej *intenciji* je omogočena samo delna *izpolnitev*. Izjave o bistvih razstavijo, kar je vsebovano v nesestavljenem zoru in *explicite* izpostavijo zdaj to zdaj ono značilnost. S tem je za delne sestavine, kot tudi za celoto, dosežena višja stopnja jasnosti, toda namesto preprostega zora dobimo razčlenjujoč proces, tako da celota ni nikoli prisotna v izpolnjenem zoru. Tako je pomen neposrednosti, ki jo pripisujete resnicam bistev, zožen na dva pomena: 1. na nasprotje tisti posrednosti, ki je v spoznanju realnosti

dana po svojih učinkih, 2. na zornost in uvid nasproti "praznemu" mišljenju ali vedenju.

Ker je vprašanje neposrednosti posebno sporno, sem mu posvetil razmeroma veliko časa tega kratkega pogovora, ki nama je na razpolago. Nisva pa še rekla zadnje besede. Verjetno pa je postalo jasno, da vprašanje razmerja med sholastično in fenomenološko metodo ne moremo odpraviti z nekaj stavki. Obema stranema pa ne sme biti žal truda, da bi sledile "subtilnim" analizam in tu in tam prišli do resničnega razumevanja, ki je vendar prvi predpogoj za spoznanje medsebojne povezanosti. Danes se mi je zdelo pomembno izpostaviti samo nekatere točke bistvenega pomena, ki bi naj šele omogočile vpogled v duha Vašega in mojega filozofiranja.

Če povzamem, smem reči: oba smatraya za nalogo filozofije, da si pridobi kar se da univerzalno in trdno utemeljeno razumevanje sveta. Vi "absolutno" izhodišče iščete v imanenci zavesti, zame je to izhodišče vera. Filozofijo hočete etablirati kot znanost o bistvih in pokazati, kako se za zavest, zahvaljujoč njenim duhovnim funkcijam, lahko zgradi svet, oziroma različni možni svetovi. "Naš" svet bi bil v tej zvezi razumljen kot ena takšnih možnosti. Raziskovanje njegove fiktivne takšnosti pa prepuščate pozitivnim znanostim, katerih strokovne in metodične predpostavke so obravnavane v prej omenjenih filozofskih raziskavah možnosti. Pri meni ni šlo za možne svetove, temveč za kar se da popolno podobo tega sveta. Kot fundament razumevanja bi morala biti vključena tudi omenjena raziskovanja bistev, toda privzeta bi morala biti tudi dejstva, ki nam jih dajeta naravno izkustvo in vera. Enotnost zagotavljajoča izhodiščna točka, iz katere izhaja celotna filozofska problematika in h kateri se vedno znova vrača, je za Vas transcendentalno očiščena zavest, zame pa Bog in njegovo razmerje do ustvarjenih bitij. S tem morava za danes zaključiti. Toda še se bova videla in takrat se bova iz temelja razumela.

prevedel Robert Vouk

Prev. opomba:

Prevedeno iz *Edith Steins Werke, XV, Herder, 1993, str. 19 - 48*

Max Scheler

METAFIZIČNO RAZMERJE ČLOVEKA DO TEMELJA STVARI

Naloga filozofske antropologije je, da natančno pokaže, kako iz temeljne strukture človeškosti, kakor je bila na kratko opisana v naših izpeljavah, izhajajo vsi specifični monopoli, dejavnosti in dela človeka: jezik, vest, orodje, orožje, mita, religija, znanosti, zgodovinskosti in družbenosti. V to se tukaj ne moremo spuščati. Pač pa si moramo ogledati posledice, ki jih ima povedano za **metafizično razmerje človeka do temelja stvari**.

Eden najlepših plodov sukcesivne izgradnje človeške narave iz njej podrejenih stopenj bivanja, kakor smo jo skušali pravkar podati, je, da lahko pokažemo, s kakšno notranjo nujnostjo mora človek v **istem** trenutku, v katerem je z zavedanjem sveta in samega sebe ter z opredmetenjem svoje lastne psihofizične narave (specifični temeljni znaki duha) postal "človek", dojeti tudi najformalnejšo **idejo nadsvetne in absolutne biti**. Če se je človek - to pa spada k njegovemu bistvu, je akt samega obstajanja človeka - nekoč dvignil iz celokupne narave in jo naredil za svoj "predmet", potem se mora takorekoč zgrožen obrniti in se vprašati: "Kje torej sam stojim? Kaj je torej moja pozicija?" Pravzaprav ne more reči več: "Sem del sveta, ta me obdaja" - kajti aktualna bit njegovega duha in njegove osebe **prekaša** celo **forme** biti tega "sveta" v prostoru in času.

Ko se tako obrne, zre takorekoč v nič: v tem pogledu odkrije **možnost "absolutnega nič"** - in to ga sili naprej k vprašanju: "Zakaj je **sploh** svet, zakaj in kako sploh sam 'sem'?"

Naj se dojame stroga **bistvena nujnost te sovisnosti** med zavedanjem sveta, samozavedanjem in formalnim človekovim zavedanjem boga - pri čemer je "bog" tukaj dojet le kot "bit sama po sebi", ki je opremljena s predikatom "sveta" in se lahko izpolni na tisoč najpestrejših

načinov. Toda **sfera** absolutne biti nasploh, ne glede na to, ali je ali ni dostopna doživljanju in spoznavanju, prav tako konstitutivno pripada **bistvu** človeka kot njegovo samozavedanje in zavedanje sveta. To, kar je Wilhelm v Humboldt rekel o jeziku, namreč da ga človek ni mogel "iznajti" zato, ker je človek le **po** jeziku človek, prav tako strogo velja za formalno sfero biti neke v sebi povsem samostojne biti, katere svetost zapoveduje strahopoštovanje in ki presega vse končne izkustvene vsebine ter osrednjo bit človeka samega. Če z besedami "izvor religije" in "izvor metafizike" ne razumemo le izpolnitve te sfere z določenimi predpostavkami in verskimi mislimi, temveč **izvor te sfere same**, potem bi torej ta njen izvor popolnoma sovpadel z učlovečenjem samim.

Človek mora svojevrstno naključje, kontigentnost dejstva, "da **svet sploh obstaja in ne, da ne obstaja**" ter "da **on sam obstaja in ne, da ne obstaja**", odkriti z nazorno nujnostjo v istem trenutku, ko se je sploh zavedel sveta in samega sebe. Zato je popolna zabloda pustiti, da "jaz sem" (Descartes) ali "svet je" (Tjomaž Akvinski) predhodni splošni postavki "**obstaja absolutna bit**" in hoteti doseči sfero absolutnega s sklepanjem iz teh dveh načinov biti. **Zavedanje sveta, sebe in boga** tvori nerazločljivo **strukturno enotnost** - prav tako kakor transcendentna predmeta in samozavesti izvira iz enega in istega akta "tretje refleksije". V istem trenutku, ko je tisto "ne, ne" stopilo v konkretno dejanskost okolnega sveta, v kateri so se konstituirali aktualna duhovna bit in njeni ideelni predmeti: prav v istem trenutku, ko je nastalo do sveta odprto zadržanje in nikoli mirujoča strast po brezmejnem prodiranju v odkrito sfero sveta, ki se ne umiri pri nobeni danosti - prav v istem trenutku, ko je nastajajoči človek prelomil z metodami svega predhodnega živalskega življenja, da postane prilagojen okolnemu svetu ali da se mu prilagodi, in jo udaril v **obratno** smer: v prilagoditev odkritega sveta **sebi** in svojemu življenju, ki je postalo organsko stabilno; v prav istem trenutku, ko se je "človek" dvignil iz "narave" in jo naredil za predmet svojega gospostva ter novega umetniškega in znakovnega principa, **prav v tem istem trenutku** je moral človek tudi svoje središče nekako zasidrati **zunaj** in onkraj sveta. Se pač ni mogel več dojemati kot preprosti "del" ali "člen" sveta, iznad katerega se je tako smelo postaviti! Po tem odkritju kontingence sveta in čudnega naključja jedra svoje biti,

ki je zdaj postala **svetu ekscentrična**, je človeku preostalo še dvojno zadržanje: lahko se je temu **čudil (thaumázein)** in pognal v gibanje svoj spoznavni duh, da **dojame** absolutno in **se vključi vanj** - to je izvor **metafizike** sleherne vrste: ta je zgodovinsko nastopila šele mnogo kasneje in le pri redkih ljudstvih. Lahko pa je tudi iz nepremagljivega **nagona po odrešitvi** - jne le svoje posamezne biti, marveč predvsem in najprej svoje celotne skupnosti - na podlagi in s pomočjo neznanskega presežka domišljije, ki je v nasprotju z živaljo vnaprej vsajena vanj, to bitno sfero naselil s poljubnimi podobami, da bi s kultom in ritualom poiskal zatočišče v njihovi moči, da bi dobil nekaj zaščite in pomoči "za seboj", kajti v temeljnem aktu njegove odtujitve od narave in opredmetenja narave - ter istočasnega nastajanja njegove samobiti in samozavesti - je izgledalo, da bo padel v čisti nič. Prevladanje tega nihilizma v obliki takih zatočišč, opor je to, kar imenujemo **religija**. Ta je primarno religija skupin in ljudska religija. Šele kasneje, skupaj z nastankom države je postala religija ustanovitelja. Kakor je svet za naše praktično bivanje v življenju primarno dan kot **odpor**, preden je dan kot **predmet** spoznanja, prav tako gotovo so morale tudi vse te miselne in predstavne tvorbe o novo odkriti sferi, ki človeku daje moč, da se potrjuje v svetu - tako pomoč je človeštvu najprej jemčil "mit", kasneje pa "religija", ki se je razvila iz njega - zgodovinsko **predhoditi** vsem, posebej na resnico naravnanim spoznanjem (ali poskusom spoznanja) metafizične vrste. Vzemimo nekaj poglavitnih tipov religioznih idej, ki si jih je človek ustvaril o razmerju med seboj in najvišjim temeljem biti stvari in se pri tem omejimo na stopnjo evropsko-maloazijskega monoteizma. Tu najdemo predstave kot je ta, da je človek sklenil "zavezo" z bogom, potem ko je bog izvolil določeno ljudstvo za svoje. (Starejše židovstvo.) Ali: človek se že v skladu s strukturo družbe pojavlja kot "suženj božji", ki pada pred njega z zvijačo in nizkotnimi prostracijami, skušajoč ga ganiti s prošnjami in grožnjami ali z magičnimi sredstvi. V nekoliko višji formi se pojavlja kot "zvesti služabnik" najvišjega suverenega "gospodarja". Najvišjo in najčistejšo predstavo, ki je možna v mejah monoteizma, dosega ideja, da so vsi ljudje "otroci" v razmerju do boga - "očeta", posredovanega s "sinom", ki je enega bistva z očetom in ljudem oznanja boga v njegovem najnotranjšem bistvu ter jim sam z božjo avtoriteto predpisuje določeno

vero in zapovedi. V našem filozofskem razmisleku o razmerju človeka do najvišjega temelja moramo zavrniti vse ideje te vrste že zato, ker zanikamo teistično predpostavko: nekega duhovnega, v svoji duhovnosti vsemogočnega osebnega boga. Za nas je **temeljno razmerje človeka do temelja sveta** v tem, da se ta temelj v človeku - ki je kot duhovno in kot živo bitje vselej samo delno središče duha in nagona tistega "po sebi bivajočega" - pravim: da se v človeku samem neposredno **dojema in uresničuje**.

Stara misel Spinoze, Hegla in mnogih drugih je: prabivajoče opaza v človeku samo sebe v istem aktu, v katerem se človek vidi v njem utemeljenega. To misel, ki je bila doslej preveč enostransko intelektualistično zastopana, moramo samo preoblikovati v smeri, da je to vedenje o samoutemeljenosti šele **posledica aktivnega** zavzemanja središča naše biti za idealno zahtevo deitas in poskusa, da se ta izpolni ter da se v **tej izpolnitvi najprej soustvari iz pratemelja nastajajoči "bog"** kot **postopno prežemanje duha in nagona**.

Mesto tega samoudejanjenja, lahko bi rekli tudi samopobožanstvenja, ki išče po sebi bivajočo bit in je zavoljo svojega nastajanja vzelo svet v zakup kot "zgodovino" - **prav to je človek**, človeško sebstvo in človeško srce. To je edino mesto nastajanja boga, ki nam je dostopno - **vendar resnični del tega transcendentnega procesa samega**. Kajti, čeprav vse stvari v smislu kontinuirane kreacije v vsaki sekundi izhajajo iz po-sebi-bivajoče biti in sicer iz funkcionalne enotnosti medsebojne igre nagona in duha, sta tadvá - nam spoznatna - atributa ens per se vendar šele v človeku in njegovem sebstvu živo napotena drug na drugega. Človek je njuno stičišče in v njem postane logos, "po" katerem je oblikovan svet, soizvršljivi akt. Po našem naziranju sta torej učlovečenje in deifikacija vnaprej vzajemno napotena drug na drugega. Kakor človek ne more doseči svoje določitve brez spoznanja, da je član obeh dveh atributov najvišje biti in da mu je ta bit njemu samemu lastna, prav tako je tudi ens a se ne more doseči brez sodelovanja človeka.

Duh in nagon, oba atributa biti, tudi nista, če zanemarimo njuno šele postajajoče vzajemno prežemanje kot cilj, sama v sebi

dovršena: **rasteta sama po sebi** ravno v teh svojih manifestacijah v zgodovini človeškega duha in v evoluciji življenja sveta.

Rekli mi bodo in so mi tudi dejansko rekli, da človek ne more prenesti nedovršenega boga, nekega nastajajočega boga. Moj odgovor na to je, da metafizika ni zavarovalnica za slabotne, za ljudi, ki potrebujejo oporo. Metafizika že predpostavlja močno, visoko zavest v človeku. Zato je pač razumljivo, da pride človek šele s svojim razvojem in samospoznavanjem do zavedanja, da je božji soborec, sodelavec. Potreba po odrešitvi in opiranju na neko zunajčloveško in zunajsvetno vsemogočnost, ki se izenačuje z dobroto in modrostjo, je prevelika, da bi v dobi nedoletnosti ne predrla vseh nasipov smisla in prisebnosti. Namesto teh napol otročjih, napol slabo distanciranih odnosov človeka do boštva, kot so dani v **objektivirajočih** in zato nejasnih odnosih kontemplacije, čaščenja, priprošnje, postavljamo elementarni **akt osebne vloge**, ki jo ima človek za boštvo, **samoidentificiranje** z njegovo duhovno aktno usmerjenostjo v slehernem smislu. Poslednja dejanska "bit" po-sebi-bivajočega ne more biti predmet - prav tako malo kot bit tuje osebe. Na njegovem življenju in njegovi duhovni aktualnosti lahko sodelujemo **le z soizvršitvijo**, le z **aktom vloge** in dejavne identifikacije. Absolutna bit ni tu za oporo človeku, za gotolo zapolnitev njegovih slabosti in potreb, ki ga vedno znova hočejo napraviti za "predmet".

Obstaja pa tudi za nas neka "opora": to je opiranje na celotno delo vrednostnega uresničenja dosedanje svetovne zgodovine, kolikor je to že pospešilo, da je "boštvo" postalo "bog", Le da v zadnji instanci ni treba iskati teoretskih gotovosti, ki naj bi predhodile tej lastni vlogi. **Šele v zavzemanju osebe same je odprta možnost, da se "zavimo" tudi biti po-sebi-bivajočega.**

Prevedel Dean Komel

Prevedeno iz:

Max Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. Gesammelte Werke Bd. 9 - Späte Schriften, A.Francke AG Verlag Bern 1976, str. 67-71.

Ludwig Wittgenstein

PREDAVANJE O ETIKI

Preden začnem govoriti o svoji temi, bi rad nekaj pripomnil. Glede na svoje občutke bom imel veliko težav, ko vam bom posređoval svoje misli, upam pa, da bo nekaj teh težav odpravljenih že s tem, da vnaprej opozorim nanje. Prvi problem - skoraj ga ne bi bilo treba omenjati - je tale: angleščina ni moj materin jezik, tako da mojim formulacijam pogosto manjkajo tista natančnost in tiste nianse, ki so zelo zaželjene pri spopadu s tako težko temo. Prosim vas le za to, da mi nalogo olajšate s tem, da tisto, kar imam v mislih, skušate razumeti kljub mojim nenehnim spodrselajem v angleški gramatiki. Druga težava, ki bi jo rad omenil, je v tem, da jih bržkone veliko izmed vas na moje predavanje ni prišlo z ustreznimi pričakovanji. Da bi to težavo opravičil, vam bom spregovoril nekaj besed o razlogih, čemu sem se odločil prav za to temo: Ko me je vaš prejšnji predsednik počastil s prošnjo, naj prevzamem predavanje v okviru vaše skupine, je bila moja prva misel, da povabilo zagotovo sprejemem, druga pa: Če bom že imel priložnost govoriti pred vami, je ne smem zlorabiti in imeti na primer predavanje o logiki, marveč moram govoriti o nečem, kar bo sporočilno za večino. Bila bi zloraba, če bi vam razlagal kaj iz znanosti, kajti za to ne zadošča enourno predavanje, temveč bi potrebovali celo vrsto predavanj. Druga možnost bi bila, da bi imel takoimenovano poljudoznanstveno predavanje, torej predavanje, ki naj bi vas naučilo razumeti nekaj, česar v resnici sploh niste zapopadli, kar po mojem prepričanju pomeni zadovoljevati eno najzanimivejših želja modernega človeka, namreč površno radovednost glede najnovejših znanstvenih odkritij. Ti alternativni sem zavrgel in sklenil pred vami govoriti o temi, za katero se mi zdi, da ima obči pomen, ob čemer se nadejam, da bom v vaše misli vnesel jasnost o tej temi (četudi se s tem, o čemer bom govoril, sploh ne boste strinjali). Moj tretji in zadnji problem je problem, ki je značilen za večino daljših filozofskih predavanj, da namreč poslušalci ne zmorejo spoznati poti, po kateri so vodeni in imeti ob

tem pred očmi tudi cilj, h kateremu pelje ta pot. Se pravi, poslušalci si mislijo bodisi: "Razumem vse, o čemer govori, toda kaj pravzaprav hoče povedati?" bodisi: "To že vidim, kam hoče, a kako bo sploh prišel tja?" Spet mi ne preostane nič drugega, kakor da vas poprosim za potrpljenje in da upam, kako boste na koncu spoznali tako pot kot tudi cilj, h kateremu pelje.

Zdaj prehajam k svoji temi. Kakor veste, gre za etiko in pri tem se bom poslužil tiste obrazložitve besede, ki jo v knjigi Principia Ethica podaja G. E. Moore. Tu pravi: "Etika pomeni obče preučevanje tega, kaj je dobro." Sam pa bom izraz "etika" uporabil v nekoliko širšem pomenu, v tistem, ki po mojem mnenju vsebuje velik del tega, čemur pravimo estetika. Da bi bilo čimbolj razvidno, kaj je po mojem dojetju predmet etike, vam bom obrazložil vrsto bolj ali manj sinonimnih izrazov, ki jih vselej lahko postavimo na mesto zgoraj podane definicije in z njihovim naštetjem bom dosegel isti učinek kot Galton, ki je isto ploščo osvetlil z različnimi obrazy, da bi tako dobil podobo tipičnih, vsem skupnih potez. In kakor s predložitvijo takšne kolektivne fotografije lahko prikažemo, kakšen je tipični kitajski obraz, tako boste, upam, ob preučitvi predložene vrste sinonimov zmožni spoznati karakteristične značilnosti, ki so skupne vsem tem istim izrazom, to pa so prav karakteristične značilnosti etike. Namesto formulacije "etika pomeni obče preučevanje tega, kaj je dobro", lahko rečemo, da je etika preučevanje tistega, kar ima vrednost oziroma tistega, kar je dejansko pomembno. Ali pa lahko rečemo, da gre v etiki za dognanje smisla življenja, za preučitev tega, kar življenje dela za življenje vrednega oziroma za raziskavo, kako živeti na pravi način. Domnevam, da boste, če si ogledate vse te formulacije, dobili približno predstavo o tem, s čim se ukvarja etika. Prvo, kar nekdo ob vseh teh izrazih opazi, je to, da je vsak izmed njih uporabljen pravzaprav v dveh povsem različnih pomenih. Na eni strani ga, bi dejal, uporabljamo v običajnem ali relativnem, na drugi strani pa v etičnem ali absolutnem smislu. Če na primer ugotovim, da je to dober stol, to pomeni: ta stol izpolnjuje določen vnaprejšnji smoter in beseda "dober" ima tu svoj pomen le, kolikor je bil ta smoter določen vnaprej. V relativnem smislu pomeni "dober" čisto isto kot: ustreza poprej postavljenemu kriteriju. Če rečemo,

da je ta človek tu dober pianist, menimo, da zna odlomke z določeno težavnostno stopnjo zaigrati z določeno stopnjo spretnosti. In če rečem, da je zame pomembno, ne dobiti nahod, v skladu s tem menim, da mi nahod na tako ali drugače opisljiv način otežuje življenje; in če rečem, da je to prava cesta, menim, da je to prava cesta glede na dani cilj. Če jih uporabljamo tako, ti izrazi ne delajo težav ali globokih problemov. Vendar pa pri načinu, kako jih uporabljamo v etiki, ni tako.

Vzemimo, da igram tenis, nekdo izmed vas me opazuje in pravi: "No, vi pa igrate dokaj slabo", vzemimo nadalje, da odvrnem: "Vem, slabo igram, a bolje sploh ne želim igrati", tako da drugemu sploh ne preostane drugega kot odgovor: "Dobro, potem je vse v redu."

Zamislimo pa si, da sem nekoga izmed vas nesramno nalagal, ta nato pride k meni in mi pravi: "Obnašate se nedostojno." Če mu odvrnem: "Vem, da se grdo obnašam, a se bolje sploh ne želim obnašati", bi utegnil drugi odgovoriti: "Dobro, potem je vse v redu." Vendar tako zagotovo ne gre, torej mi bo rekel: "No, potem pa se morate obnašati bolje." Tu imamo opravka z absolutno vrednostno sodbo. Kaže, da gre pri tem razločku v bistvu za naslednje: Vsaka relativna vrednostna sodba je izjava o zgolj faktu in jo zato lahko izrazimo tako, da tudi po obliki ne učinkuje več kot vrednostna sodba. Namesto stavka: "To je prava pot do Granchestra" bi ravno tako dobro rekli tudi: "To je prava pot, po kateri morate iti, če želite priti v Granchester v najkrajšem času"; "Ta človek je dober tekač" pomeni čisto preprosto to, da toliko in toliko kilometrov preteče v takšnem ali drugačnem času, itn. Vse relativne vrednostne sodbe so sicer, tako se je pokazalo, zgolj izjave o faktu, nobena izjava o faktih pa ne more dati ali implicirati absolutne vrednostne sodbe. Naj to pojasnim: Vzemimo, da je eden izmed vas vseveden; pozna torej gibanje vseh živih in mrtvih teles na svetu, pozna tudi vsa stanja zavesti vseh ljudi, ki so kdajkoli živeli in če bi vse, kar ve, vnesel v veliko knjigo, bi ta knjiga vsebovala celoten opis sveta. Zdaj pa bi rad povedal to, da ta knjiga ne bi vsebovala nikakršne etične sodbe oziroma nič, kar bi takšno sodbo logično impliciralo. Vsebovala bi seveda vse relativne vrednostne sodbe kot tudi vse resnične znanstvene stavke in celo vse resnične

izjave, ki bi jih sploh lahko artikulirali. Toda vsi ti opisani fakti obstajajo na isti ravni in na isti ravni obstajajo tudi vsi stavki. Ni stavkov, ki bi bili v absolutnem smislu vzvišeni, pomembni ali nepomembni. Nekateri med vami bi bržkone soglašali s tem in ob tem razmišljali s Hamletovimi besedami: "Na sebi ni nič ne dobro ne slabo; šele zaradi misli je to tako."

A tudi to lahko privede do nesporazumov. Zdi se, da bi iz tega, kar pravi Hamlet, izhajalo, da dobro in zlo sicer nista lastnosti sveta zunaj nas, pač pa atributa našega stanja zavesti. Sam pa menim, da stanje zavesti, kolikor z njim razumemo opisljivo dejstvo, ni dobro ali slabo v nobenem etičnem smislu. Če bi na primer v naši svetovni knjigi prebrali oris nekega umora v vseh fizičnih in psihičnih posameznostih, goli opis teh faktov ne bi vseboval ničesar, kar bi lahko označili kot etični stavek. Umor bi ostal na povsem isti ravni kot katerikoli drug dogodek, recimo padec kamna. Gotovo, lahko da branje tega orisa v nas izzove žalost ali jezo ali kak drug občutek ali pa je možno, da preberemo kaj o žalosti in jezi, ki ga je ta umor izzval pri drugih, ko so zvedeli zanj, vendar so to le fakti, fakti in še enkrat fakti pa nikakršna etika. In zdaj moram reči, da ta rezultat postane v temelju očiten takoj, ko razmislim, kaj naj bi etika zares bila, če naj bi kaka taka znanost sploh obstajala. Jasno se mi zdi, da nič od tega, kar bi kdajkoli lahko mislili ali rekli, ne more biti ta reč; da ne moremo napisati knjige, katere predmet bi bil vzvišen na sebi in za sebe in zato nekaj višjega kot vsi drugi predmeti.

Svoj občutek lahko orišem le s pomočjo tele metafore: Če bi bil kdo v stanju napisati knjigo o etiki, ki bi bila zares knjiga o etiki, bi ta knjiga v hipu zničila vse druge knjige na svetu. Če so naše besede uporabljene tako kakor v znanosti, so posode, ki ne morejo vsebovati in sporočiti nič drugega kakor pomen in smisel, naravni pomen in naravni smisel. Etika pa je, če sploh je kaj, nadnaravna in naše besede bi izražale le fakte; tako kakor gre v skodelico čaja, četudi zlijem vanjo cel liter, ravno za skodelico čaja vode.

Kolikor gre za dejstva in stavke, obstajata, kakor rečeno, le relativna vrednost in relativno dobro, pravilno, itn. In preden grem

naprej, bi to rad ponazoril z res preprostim primerom. Prava cesta je cesta, ki pelje do samovoljno vnaprej izbranega cilja in vsem nam je povsem jasno, da brez takšnega vnaprej postavljenega cilja ne bi imelo nobenega smisla govoriti o pravi cesti. Zdaj pa si oglejmo, kaj bi nam mogel pomeniti izraz "ta absolutno prava cesta". Domnevam, da bi bila to cesta, na katero bi moral z logično nujnostjo stopiti vsakdo, ki bi jo zagledal; če ne bi šel po njej, bi ga moralo biti sram. Enako velja za absolutno dobro; če bi šlo za opisljivo stanje stvari, bi ga moral vsakdo - ne glede na svoje vsakokratne priljubljenosti in nagnenja - uvajati ali pa se čutiti krivega, ker ga ne uvaja. Takšno stanje stvari je, bi rad poudaril, izmišljotina. Ni stanja stvari, ki bi - kakor bi še lahko dejal - razpolagalo s prisilo absolutnega sodnika. A kaj je tedaj tisto, kar imamo pred očmi vsi tisti, ki smo, kakor jaz sam, vendarle v skušnjavi, da uporabimo izraze, kot so "absolutno dobro", "absolutna vrednota", itn. - kaj je tisto, kar se trudimo izraziti? Vselej kadar si to skušam razjasniti, mi seveda pridejo na misel primeri, ob katerih bi te izraze zagotovo uporabil in tedaj se znajdem v isti situaciji, v kateri bi se znašli vi, če bi zdajle imel predavanje o psihološkem pojmu uživanja. Tedaj bi se namreč skušali spomniti na tipično situacijo, v kateri ste vselej občutili užitek. Kajti če si takšno situacijo predstavljate, tedaj postane vse, o čemer govorim, konkretno in tako rekoč preverljivo. Kdo bi kot na paradni primer pomislil morda na situacijo, ko se je nekega lepega poletnega dne sprehajal. Če bi se zdaj rad skoncentriral, kaj razumem z absolutno ali etično vrednoto, sem v ravno takšnem položaju. In tedaj se mi, v lastnem primeru, zmerom znova zgodi, da mi pride na misel predstava o čisto določnem doživetju in tedaj je to zagotovo moja doživetje par excellence, zaradi česar bi zdaj, ko govorim vam, navedel to doživetje kot moj prvi in najpomembnejši primer (To je, kot rečeno, čisto osebna zadeva in drugi bi navedli kot frapantno prej druge primere). To doživetje želim opisati, da bi vas po možnosti pripravil do tega, da bi se spomnili enakega ali podobnega doživetja, tako da bomo imeli skupno podlago za našo preučitev.

Še najhitreje bi se, menim, to doživetje dalo opisati z besedami, da se, če ga imam, začudim nad eksistenco sveta. Tedaj se nagibam k temu, da bi uporabil formulacije takšne vrste: "Kako čudovito, da

sploh nekaj eksistira" ali "Kako nenavadno, da svet eksistira". Tu bi navedel še nek primer, ki mi je tudi zelo blizu in ki ga bržkone pozna tudi marsikdo izmed vas. To bi lahko imenoval doživetje absolutne varnosti. S tem mislim na tisto stanje zavesti, v katerem bi dejali: "Siguren sem, da se mi ne more zgoditi nič hudega, pa naj se pripeti karkoli." Zdaj pa bi rad ta doživetja preučil pobliže, kajti po mojem zapažanju obelodanjajo prav tiste značilnosti, o katerih si skušamo priti na jasno. In tu moram kot najprvo ugotoviti, da je jezikovni izraz tega doživetja nesmisel! Če pravim: "Čudim se existenci sveta", jezik zlorabljam.

Dopustite, da to pojasnim: Popolnoma smiselno in jasno je, če rečemo, da se čudimo temu, da nekaj je (dass etwas der Fall sei: da je ta in ta primer, da se to primeri); vsi razumemo, kaj pomeni izraz, da se čudim velikanski figuri psa, ki je večji od vseh, kar sem jih doslej videl oziroma da se sicer čudim nečemu, kar sega čez okvir v običajnem smislu besede. V vsaki takšni situaciji se čudim temu, da nekaj je, ob čemer si lahko predstavljam, da tega ne bi bilo. Čudim se velikosti tega psa, ker si lahko predstavljam psa z drugačno, namreč normalno staturo, kateri se tedaj ne bi čudil. Izjava "Čudim se temu, da je to in to" ima smisel samo tedaj, če si lahko predstavljam, da tega ne bi bilo. V tem smislu se lahko začudim nad existenco hiše, ki jo zagledam po dolgem času odsotnosti in se pokaže, da se je v tem času okrušila. Nesmiselno pa je narobe reči, da se čudim existenci sveta, kajti sploh si ne morem predstaviti, da ne bi eksistiralo. Kajpada se lahko čudim, da je svet okoli mene takšen, kakršen je. Če bi imel tako doživetje npr. ob tem, ko opazujem modro nebo, bi se lahko začudil nad tem, da je nebo modro - recimo v nasprotju s primerom, ko je nebo oblačno. Vendar mi ne gre za to, kajti existenci neba se čudim, vseeno, kako izgleda. Lahko bi bili v skušnjavi reči, da je to, čemur se tu čudim, tautologija, namreč da je nebo modro ali da ni modro. A prav to bi bilo nesmiselno, trditi, da se čudimo tautologiji. Enako velja za drugo doživetje, ki sem ga navedel, za doživetje absolutne varnosti. Vsi vemo, kaj pomeni biti varen v vsakdanjem življenju. V svoji sobi sem varen, kajti tedaj me avtobus ne more povoziti. Varen sem tudi, če sem že imel oslovski kašelj in ga zato ne morem dobiti

še enkrat. Biti varen v bistvu pomeni, da je fizično izključeno, da bi se mi pripetile nekatere stvari in zato je nesmiselno trditi, da sem varen, vseeno, kaj se pripeti. Spet gre za zlorabo besede "varno", ravno tako, kot sta bili v prejšnjem primeru zlorabljeni besedi "eksistenca" in "čuditi se". Zdaj pa bi vas rad opozoril, da se določena karakteristična zloraba jezika vleče skozi vse etične in religiozne izrazne oblike. Na prvi pogled kaže, da so vsi ti izrazni načini zgolj prisposode. Tako kaže, da to, na kar mislimo z uporabo besede pravilno v etičnem smislu, sicer ni pravilno v običajnem smislu, vendar nekaj temu podobnega in da v izreku "To je dober fant" beseda "dober" ne pomeni isto kot v stavku "To je dober nogometaš", pa vendar kaže na določeno podobnost s tem. In če rečemo: "Ta človek je imel dragoceno življenje", ta izrek za nas nima istega smisla, kakor kadar govorimo o dragocenem okrasju, pa vendar kaže, da tu obstaja določena podobnost. Vsi religiozni pojmi imajo videz, kakor da bi bili v tem smislu uporabljeni kot prisposode ali alegorije. kajti če o Bogu rečemo, da vidi vse in če pred njim poklekne in molimo, se zdi, da vsi naši pojmi in naša dejanja spadajo v obsežno in komplicirano alegorijo, ki ga predstavljajo kot kakega človeka, ki ima veliko moč, katerega milostnost si želimo, itn. itn. A ta alegorija opisuje prav doživetje, ki sem ga poprej omenil. Kajti prvi izmed teh doživetij je, menim, prav to, na kar so se ljudje nanašali poprej, ko so govorili, da je Bog ustvaril svet. In doživetje absolutne varnosti je bilo opisano z besedami, da smo spravljani v božjih rokah.

Tretje doživetje enake vrste je občutje krivde in tega so spet označevali s formulacijo, da Bog obsoja naše ravnanje. Torej v etični in religiozni govorici stalno uporabljamo, kakor kaže, prisposode. Toda prisposoda mora biti prisposoda nečesa (fuer etwas: za nekaj). In če neko dejstvo lahko opišem s pomočjo prisposode, moram biti tudi sposoben opustiti prisposodo in opisati fakte brez nje. A brž ko v našem primeru poskušamo prisposodo opustiti in podati zgolj zadevna dejstva, opazimo, da takih dejstev sploh ni. In tako se zdi, da tisto, kar je sprva učinkovalo kot prisposoda, ni nič drugega kot nesmisel. A tri navedena doživetja (h katerim bi lahko dodal še druga), ki jih - tako kakor jaz sam - poznate iz lastnega izkustva, imajo, vse tako

kaže, na neki način notranjo, absolutno vrednost. Toda če rečem, da so to doživetja, tedaj so to kajpada tudi dejstva; na- stopila so tam in tedaj, zavzela so določen čas in so torej tudi opisljiva. Zaradi tega moram na podlagi tega, kar sem dejal poprej, dodati, da jim je nesmiselno pripisati absolutno vrednost. Da, svojo tezo bi rad formuliral na še bolj poantiran način in pravim: "Paradoks je, ko kaže, da ima neko doživetje - nek faktum - nadnaravno vrednost." Obstajajo pa določeni načini, po katerih bom poskušal opraviti s tem paradoksom.

Najpoprej pa bi rad še enkrat preučil naše prvo doživetje začudenja nad eksistenco sveta in ga opisal na nekoliko spremenjen način: Vsi vemo, kaj v vsakdanjem življenju označuje čudež. Čudež očitno ni nič drugega kot dogodek, kakršnega še nismo nikdar doživeli. Zdaj pa privzemimo, da je prišlo do takšnega dogodka. Vzemimo primer, da bi nekomu izmed vas nenadoma zrasla levja glava in bi začel rjoveti. Kaj bolj nenavadnega si komajda lahko zamislim. Brž ko bi po začudenju prišli k sebi, bi predlagal, da pokličemo medicinca, ki naj bi ta primer znanstveno raziskal; in če ne bi bolelo, bi dopustil vivisekcijo. In kaj bi tedaj nastalo iz čudeža? Brž ko bi zadevo preučevali na ta način, bi očitno vse čudežno zginilo, torej s čudežem ne razumemo nič drugega kot dejstvo, ki znanstveno še ni pojasnjeno, kar spet ne pomeni nič drugega, kakor da nam doslej tega dejstva še ni uspelo povezati z drugimi v znanstveni sistem. To izpričuje, da je absurdno reči: "Znanost je dokazala, da ni čudežev." Resnica je ta, da znanstveni način motrenja kakega dejstva ni enak tistemu, po katerem ga vidimo kot čudež. Kajti katerikoli dejstvo naj si že predstavimo, kot takšno nima na sebi nič čudežnega v absolutnem smislu tega izraza. Zdaj namreč vidimo, da smo besedo "čudež" uporabili tako v relativnem kot tudi v absolutnem smislu. In zdaj lahko doživetje začudenja nad eksistenco sveta opišem z besedami: To je doživetje, ob katerem vidimo svet kot čudež. Zdaj pa sem v skušnjavi reči, kako pravilni jezikovni izraz za čudež eksistence sveta ni nikakršen z jezikom izraženi stavek, marveč je pravilni izraz sama eksistenca jezika. A kaj tedaj pomeni to, da se ob nekaterih priložnostih zavemo čudežnosti, ob drugih pa ne? Ko sem namreč artikuliranje čudežnega premestil od izraza s pomočjo jezika na izraz, posredovan z eksistenco jezika, spet nisem rekel nič

d drugega, kakor da nismo zmožni izraziti tega, kar želimo izraziti in da vse, kar povemo o absolutno čudežnem, ostaja nesmisel še naprej. Mnogim od vas se bo zdel odgovor na vse to popolnoma jase. Dejali boste: No, dobro, če nas nekatera doživetja zmerom znova zvabijo k temu, da jim pripišemo lastnost, ki ji pravimo absolutna etična ali religiozna vrednost oz. rang, to kaže ravno na to, da te besede ne pomenijo nečesa nesmiselnega, marveč da je to, kar nam pomeni izjava, da ima neko doživetje absolutno vrednost, zgolj dejstvo kakor druga dejstva, kar se spet ne izteče v nič drugega, kakor v to, da nam doslej še ni uspelo najti pravilne logične analize za to, kar označujemo z etične in religiozne izrazne oblike. Brž ko se znajdem pred tem ugovorom, jasno zagledam - to se mi tako rekoč bliskovito zasveti - da ne samo da noben zamišljivi opis ne more zarisati tega, kar mi pomeni absolutna vrednota, ampak da je treba vnaprej odkloniti, prav zaradi njegove smiselnosti, vsakršen smiseln opis, ki bi ga kdorkoli mogel predložiti. To pomeni: Zdaj vidim, da ti nesmiselni izrazi niso nesmiselni zaradi tega, ker še nisem našel pravih izrazov, marveč njihova nesmiselnost tvori njihovo pravo bistvo. Kajti želim jih uporabiti prav za to, da bi prestopil svet, se pravi: smiseln jezik.

Nekaj me sili, da bi se zagnal zoper meje jezika in to je, tako menim, gon vseh ljudi, ki so kdajkoli poskušali pisati ali govoriti o etiki ali religiji. A to zaganjanje proti stenam naše kletke je popolnoma in absolutno brezupno (aussichtslos: brez izgledov). Kolikor izhaja etika iz želje, da bi kaj povedali o poslednjem smislu življenja, o absolutno dobrem, o absolutno vrednem, ne more biti znanost. S tem, kar pove, se naše znanje v nobenem smislu ne poveča. A je dokaz težnje v človeški zavesti, ki jo, vsaj kar zadeva mene, lahko le spoštujem in se ji nikakor ne bi posmehoval.

prevedel T. Hribar

Prevajalčeva opomba:

Gre za Wittgensteinovo predavanje v Cambridgeu iz leta 1930; prva objava: "Wittgenstein's Lecture on Ethics, Philosophical Review 74 (1965), str. 3-13. Prevedeno po Ludwig Wittgenstein: Vortrag ueber Ethik, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989.

Martin Heidegger

FENOMENOLOGIJA IN TEOLOGIJA

UVODNA BESEDA

Pričujoči kratki spis obsega predavanje in pismo.

Predavanje **Fenomenologija in teologija** je bilo prvič podano 9. 3. 1927 v Tübingenu in ponovljeno 14. 2. 1928 v Marburgu. Tukaj posredovani tekst tvori vsebino pregledanega in z dodatki pojasnjenega drugega dela marburškega predavanja: **Pozitivnost teologije in njeno razmerje do fenomenologije**. O pojmu fenomenologije, ki je tu poglobljen, in njenem razmerju do pozitivnih znanosti govori uvod v **Bit in čas** (1927) §7.

Pismo iz 11.3.1964 ponuja nekaj napotil glede pogloblitnih gledišč za teološki razgovor o **Problemu neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji**. Razgovor je potekal na Drew-University, Madison, ZDA, od 9. do 11. aprila 1964.

Oba tu objavljena teksta sta bila prvič natisnjena v Archives de philosophie Zv. XXXII (1969), s. 356, skupaj s francoskim prevodom.

Pričujoči spis bi morda lahko bil povod za ponovni premislek tega, kar je v več ozirih vredno vprašanja v krščanskosti krščanstva in njegovi teologiji, toda tudi tega, kar je vredno vprašanja v filozofiji in še posebej v tu pojasnjenem.

Pred skoraj sto leti sta hkrati (1873) izšla spisa dveh prijateljev: "prvi del" **Času neprimernih razmišljanj** Friedricha Nietzscheja, kjer je omenjen "gosposki Hölderlin", in "droben spis" **O krščanskosti današnje teologije** Franza Overbecka, ki ugotavlja, da je svet zanikujoče pričakovanje konca temeljna poteza prakrščanstva.

Oba spisa sta tudi v današnjem spremenjenem svetu še vedno času neprimerna, kar pomeni: pomembna sta le za maloštevilne misleče

med brezštevilnimi računajočimi in samo te napotujeta na to, da upovedujoč, sprašujoč, tvorno vztrajajo pred nedostopnim.

V zvezi z obravnavo nadaljnjih sklopov vprašanj obeh spisov prim. M.Heidegger: Holzwege 1950, s. 193. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'"; dalje Nietzsche II, s. 7-232 "Evropäische Nihilismus" in s. 233-296 "Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus". Teksta sta ločeno izšla 1.1967 kot študijski izdaji.

Freiburg/Br. 27. avgusta 1970

Vulgarno dojetje razmerja med teologijo in filozofijo se rado osredotoča na oblike nasprotij med vero in vedenjem, razodetjem in umom. - Filozofija je od razodetja oddaljeno, vere prosto tolmačenje sveta in življenja; teologija je, temu nasprotno, izraz verovanju primerne, v našem primeru krščanskega dojetja sveta in življenja; filozofija in teologija izražata potemtakem napetost in boj dveh svetovnonazorskih pozicij. O tem razmerju ne odloča znanstvena argumentacija, ampak vrsta, obseg in moč svetovnonazorskega prepričanja in oznanjenja.

Sami razumemo problem tega razmerja že od vsega začetka **drugače** in sicer kot vprašanje **razmerja dveh znanosti**.

To vprašanje pa potrebuje natančnejšo določitev. Tu ne gre za primerjanje faktičnega stanja dveh zgodovinsko danih znanosti, ne glede na to, da bi bilo - ob divergenci smeri na obeh straneh - enotno stanje ene in druge danes težko opisati. S primerjavo faktičnega razmerja ne bi dosegli **načelnega** uvida, v kakšnem medsebojnem razmerju sta krščanska teologija in filozofija.

Da bi zadobili podlago za načelno razpravo o problemu, je torej potrebna idealna konstrukcija idej obeh znanosti! Njuno možno medsebojno razmerje je treba presoditi iz možnosti, ki jih imata obe **kot znanosti**.

Tako spraševanje pa predpostavlja fiksiranje ideje znanosti sploh in označitev načelno možnih variacij te ideje. (V ta problem, ki bi moral predstavljati prolegomeno naše diskusije, se tu ne moremo spuščati.) Samo kot vodilo dodajamo naslednjo formalno definicijo znanosti: Znanost je utemeljujoče razkrivanje nekega v sebi sklenjenega področja bivajočega, oz. biti, zavoljo razkritosti same. Vsako predmetno področje ima, v skladu z naravo stvari in vrsto biti svojih predmetov, lastni način možnega razkrivanja, izkazovanja, utemeljevanja in pojmovnega oblikovanja spoznanja, ki se tako gradi. Iz ideje znanosti se da pokazati, koliko je znanost razumljena kot možnost tubiti: nujno obstajata dve temeljni možnosti znanosti: znanosti o bivajočem, ontične znanosti - in Znanost o biti, ontološka znanost, filozofija. Ontične znanosti tematizirajo predstoječe bivajoče, ki je **pred** znanstvenim razkrivanjem vedno že na neki način razkrito. Znanosti o predstojećem bivajočem, o positumu imenujemo pozitivne znanosti. Zanje je značilno, da se opredmetenje tega, kar tematizirajo, usmerja naravnost k bivajočemu kot nadaljevanje že eksistirajoče predznanstvene naravnosti do tega bivajočega. Nasprotno potrebuje znanost o biti, ontologija, načelno neko preusmeritev tega, na bivajoče naravnega pogleda: preusmeritev od bivajočega k biti, pri čemer vendarle prav bivajoče, seveda v modificirani naravnosti, še naprej ostaja pred očmi. V metodični karakter te preusmeritve se tu ne bom spuščal. Znotraj okrožja dejanskih ali možnih znanosti o bivajočem, pozitivnih znanosti, obstaja med posameznimi pozitivnimi znanostmi le relativna razlika, ustrezno vsakokratni relaciji, s pomočjo katere se neka znanost osredotoča na določeno področje bivajočega. V nasprotju s tem pa se vsaka pozitivna znanost od filozofije ne razlikuje relativno, ampak **absolutno**. Naša teza se zdaj glasi: **Teologija je pozitivna znanost in kot taka torej od filozofije absolutno različna.**

Zato je treba vprašati, v kakšnem razmerju je - ob tej absolutni različnosti - teologija do filozofije. Iz te teze brez nadaljnega izhaja, da je teologija kot pozitivna znanost načelno bližja kemiji in matematiki kot filozofiji. S tem formuliramo razmerje teologije in filozofije v najekstremnejši obliki in to v nasprotju z vulgarno predstavo, po kateri imata obe znanosti na neki način za temo isto področje - človeško

življenje in svet - le da vsako vodi lastni način dojemanja: prvo princip **verovanja**, drugo princip **uma**. V skladu s tezo trdimo: teologija je pozitivna znanost in kot taka od filozofije absolutno različna. Kot naloga našega obravnavanja se zadaja naslednje: teologijo velja označiti kot pozitivno znanost in na podlagi te karakterizacije pojasniti njeno možno razmerje do filozofije, ki je od nje absolutno različna.

Temu dodajam, da teologijo dojemam v smislu krščanske teologije, s čimer ni rečeno, da obstaja samo ta. Vprašanje, ali je teologija sploh znanost, je sicer najosrednejše vprašanje. Kljub temu ga moramo tu odriniti, ne morda zato, ker bi se hoteli izmakniti temu problemu, ampak edinole zato, ker se vprašanja, ali je teologija znanost, res ne da smiselno postaviti, če prej v določeni meri ne pojasnimo njene ideje.

Preden preidem k pravi obravnavi, bom razvil **dispozicijo** naslednjih premislekov. V skladu s tezo gre za pozitivno znanost, in sicer očitno za svojevrstno pozitivno znanost. Potrebna je torej kratka razlaga tega, kaj sploh tvori pozitivnost neke znanosti.

K pozitivnosti znanosti spada:

1.) da je neko, kakorkoli že razkrito bivajoče v določenem obsegu sploh dostopno kot možna tema teoretskega opredmetenja in izpraševanja;

2.) da je ta predstoječi positum dostopen v določenem predznanstvenem načinu pri- in postopanja z bivajočim (v kateremkoli načinu postopanja že se kaže specifična stvarnost tega področja in način biti dotičnega bivajočega), da je torej razkrit - četudi neizrecno in nevede - pred slehernim teoretskim dojetjem;

3.) da tudi to predznanstveno razmerje do predstoječega bivajočega (narava, zgodovina, gospodarstvo, prostor, število) že osvetljuje in vodi neko, čeprav še nepojmovno razumevanje biti. Pozitivnost lahko variira, v skladu s stvarnostjo bivajočega, v skladu z njegovo vrsto biti in v skladu z načinom predznanstvene razkritosti dotičnega bivajočega in vrste pripadnosti te razkritosti predstojećemu.

Zastavlja se vprašanje: kaj je pozitivnost teologije? Na to vprašanje je očitno treba odgovoriti, preden lahko določimo njeno razmerje do filozofije. Samo s karakteriziranjem pozitivnosti teologije, pa le-ta še ni zadovoljivo pojasnjena kot znanost; s tem še nimamo popolnega pojma teologije kot znanosti, ampak šele to, kar ji je lastno kot pozitivni znanosti. Gre pa za to, da obenem z osredotočenjem na specifično pozitivnost teologije označimo tudi njen specifični znanstveni karakter, njeno specifično znanstvenost, če naj bo tematiziranje usklajeno s smerjo vprašanja, vrsto raziskovanja in pojmovnostjo vsakokratnega posituma. Šele karakteriziranje pozitivnosti teologije in karakteriziranje njene znanstvenosti nam torej približa to disciplino kot pozitivno znanost in tako daje podlago za označitev njenega možnega razmerja do filozofije. Tako moramo preučiti troje:

- a) pozitivnost teologije
- b) znanstvenost teologije
- c) možno razmerje teologije kot pozitivne znanosti do filozofije.

a) Pozitivnost teologije

Pozitivna znanost je utemeljujoča razgrnitev predstoječega in nekako že razkritega bivajočega. Zastavlja se vprašanje: kaj je za teologijo predstoječe? Lahko bi rekli: predstoječe za krščansko teologijo je krščanstvo kot zgodovinski dogodek, izpričan v zgodovini religije in duhovni zgodovini, prav tako v sedanjosti očitni kot splošni svetovno-zgodovinski pojav s svojimi uredbami, bogoslužji, združbami in skupinami. Krščanstvo - predstoječi positum, torej teologija - znanost o tem. Očitno bi bila to napačna določitev teologije, kajti teologija sama pripada krščanstvu. Teologija sama je nekaj, kar se svetovno-zgodovinsko, splošno historično oznanja v notranji sovisnosti s celoto samega krščanstva. Teologija torej očitno ne more biti znanost o krščanstvu kot nekem svetovno-zgodovinskem dogodku, ampak je znanost, ki sama pripada tej zgodovini krščanstva, je po njej nošena in jo sama zopet določa. Je torej teologija znanost, ki sama spada v

zgodovino krščanstva, nekako tako, kot je vsaka historična disciplina sama neki zgodovinski pojav, čeprav vselej reprezentira samozavest zgodovine, ki pa se sama po sebi zgodovinsko spreminja? Tako bi se ponudila možnost, da teologijo označimo kot samozavest krščanstva v njegovem svetovno-zgodovinskem pojavljanju. Toda teologija ne pripada le krščanstvu, kolikor je le-to kot zgodovinsko povezano s splošnimi pojavi kulture, ampak je teologija spoznanje tega, kar šele omogoča, da obstaja nekaj takega kot je krščanstvo kot svetovno-zgodovinsko dogodje. Teologija je pojmovno vedenje o tem, kar dopusti, da krščanstvo sploh šele postane izvorno zgodovinsko dogodje, vedenje o tem, kar imenujemo preprosto krščanskost. Zdaj trdimo: **za teologijo je predstoječe (positum) krščanskost**. Ta odloča o možni formi teologije kot pozitivne znanosti o njej. Zastavlja se vprašanje: kaj pomeni krščanskost?

Krščansko imenujemo verovanje. Njegovo bistvo lahko formalno opredelimo takole: vera je način eksistence človeške tubiti, ki po lastnem - temu načinu eksistence bistveno pripadnem - pričevanju **ne** raste iz tubiti ali z njo samo od sebe, ampak iz tega, kar se v in s tem načinom eksistence razodeva, iz tega, v kar verjamemo. Bivajoče, ki se primarno razodeva verovanju in samo njemu ter iz katerega kot razodetja najprej raste verovanje, je za "krščansko" verovanje Kristus, križani Bog. To, s Kristusom določeno razmerje verovanja do križa je krščansko. Toda križanje in vse, kar spada k njemu, je zgodovinski dogodek in ta dogodek kot tak se v svoji specifični zgodovinskosti samo za verovanje potrjuje v Pismu. Za ta faktum lahko "vemo" le v **verovanju**. Takšno razodetje vsebuje določeno sporočilo, ki se, v skladu s svojim specifičnim "žrtvenim" karakterjem, naslavlja na posameznike, ki faktično zgodovinsko eksistirajo (bodisi istočasno ali neističasno), oz. na skupnost teh posameznikov kot občestvo. Razodetje kot sporočilo ni posredovanje znanja o dejanskih, oz. bivših ali šele nastopajočih dogodkih, ampak nas to sporočilo naredi za "udeležence" v dogajanju, ki je razodetje = to v njem razodeto samo. To udeleževanje, ki se vrši samo v eksistiranju, pa je kot tako vedno **dano** le kot verovanje z verovanjem. S tem "udeleževanjem" in "udeleženosťjo" v dogajanju križanja pa se postavlja celotna tubit pred Boga kot krščanska, tj. kot tista, ki ima odnos do

kržiža. Eksistenca, ki jo zadene to razodetje, se tako sama sebi razodeva v svoji pozabi Boga. Tako je - govorim vedno le o idealni konstrukciji ideje - postavljenost pred Boga po svojem smislu prestavljenost eksistence v milost božjo, doseženo v in z vernostjo. Vera torej razume samo sebe vedno le v verovanju. Vernik ne ve nikoli (npr. na podlagi nekega teoretskega konstatiranja o notranjih doživljajih) za svojo specifično eksistenco, temveč lahko v to možnost eksistence samo "verjame" kot v nekaj, nad čimer nima dotična tubit sama iz sebe nikakršne moči, v čemer je tubit postala služabnica, privedena pred Boga in tako - **ponovno** rojena. Pravi eksistencialni smisel verovanja je potemtakem: **vera = prerojenje**. In sicer ne prerojenje v smislu trenutne pridobitve kakršnekoli kvalitete, ampak prerojenje kot modus zgodovinskega eksistiranja faktično verujočega bitja v **tisti** zgodovini, ki se prične z dogajanjem razodetja; v tisti zgodovini, ki ji je - primerno smislu razodetja - že postavljen neki skrajni konec. Dogajanje razodetja, ki ga prenaša verovanje in se v skladu s tem godi v sami vernosti, se razkriva samo verovanju. Luther pravi: "Vera je predajanje stvarem, ki jih ne vidimo." (Erl. Aus. WW. 46, 287) Toda vera ni nekaj, s čimer - v čemer se razodeva zgolj dogajanje odreditve kot neki dogodek, torej do neke mere predrugačena vrsta spoznanja, pač pa vera kot prisvajanje razodetja sama so-ustvarja krščansko dogajanje, tj. vrsto eksistence, ki faktično tubit v njeni krščanskosti določa kot specifično zgodovinskost. **Vera je verno razumevajoče eksistiranje v zgodovini, ki se razodeva, tj. dogaja s Križanim.**

Celota bivajočega, ki ga razkriva vera - in sicer tako, da vera sama pripada sovisnosti dogajanja tega, v vernosti razkritega bivajočega - tvori pozitivnost teologije. Če **predpostavimo**, da je teologija naložena iz verovanja samemu verovanju in zanj, medtem ko je znanost **svobodno** izvršeno, pojmovno razkrivajoče opredmetenje, potem se teologija konstituira v tematiziranju verovanja in tega, kar se z njim razkriva, tj. tu "razodeva". Treba pa je paziti: vera ni samo način razkrivajočega preddajanja posituma, ki ga teologija opredmeti, nasprotno - tudi vera sama postane tema. Ne samo to! Kolikor je teologija naložena verovanju, ima lahko le v verovanju samem zadosten motiv za samo sebe. Če bi se vera že od vsega začetka zoperstavljala pojmovni razlagi, potem bi

bila teologija dojemanje, docela **nepriumno** svojemu predmetu (verovanju). Manjkalo bi ji bistven moment, brez katerega bi nikoli ne mogla postati znanost. Nujnosti teologije se potemtakem nikakor ne da deducirati iz čisto racionalno zasnutega sistema znanosti. Še več: vera ne motivira samo posega znanosti, ki razlaga krščanskost; vera je kot prerojenje hkrati **tista** zgodovina, h katere dogajanju naj bi svoje doprinesla sama teologija; in samo kot ta ingredienca verovanja kot zgodovinskega dogajanja ima teologija svoj smisel in svojo upravičenost.

S tem, ko poskušamo razjasniti to sovisnost, kažemo, kako je s specifično pozitivnostjo teologije, tj. s krščanskim dogajanjem, ki se razkriva v verovanju kot vera, začrtana znanstvenost znanosti o verovanju.

b) Znanstvenost teologije

Teologija je znanost o verovanju

To pomeni:

1. Teologija je znanost o tem, kar je v verovanju razkrito, tj. o tem, v kar verujemo. Pri tem pa to, v kar verujemo, ni nekaj, s čimer se zgolj strinjamo kot s sklopom stavkov o dejstvih in dogodkih, ki sicer niso teoretsko razvidni, jih pa lahko sprejemamo prav na način tega strinjanja.

2. Teologija je obenem znanost o verujočem razmerju samem, o vernosti, ki je vedno samo kot razodeta tako, kakor po svoji notranji možnosti sploh lahko je. To pomeni, da verujemo v vero kot verujoče razmerje samo, da ona sama pripada temu, v kar verujemo.

3. Teologija nadalje ni znanost o verovanju le, kolikor ima za predmet verovanje in verovano, ampak zato, ker sama izvira iz verovanja. Teologija je znanost, ki jo vera motivira in upravičuje.

4. Teologija je končno znanost verovanja, kolikor verovanja nima le za predmet in motivacijo, ampak zato, ker ima opredmetenje samega verovanja - v skladu s tem, kar tu postaja predmet - **edino ta cilj, da**

oblikuje vernost s tem, da samo participira na njej. - Formalno vzeto je zdaj vera, kot eksistirajoče razmerje do Križanega, način zgodovinske tubiti, človeške eksistence in sicer zgodovinske-biti v zgodovini, ki se razkriva šele v verovanju in le za verovanje. Potemtakem je teologija kot znanost o verovanju, tj. nekem v sebi **zgodovinskem** načinu biti, po svojem najbolj notranjem jedru **historična** znanost in sicer historična znanost posebne vrste, v skladu s svojsko, v verovanju zaobseženo zgodovinskostjo: "dogajanjem razodetja".

Teologija kot pojmovna samointerpretacija verujoče eksistence, tj. kot historično spoznanje, cilja edinole na transparentnost krščanskega dogajanja, ki je razodeto v vernosti in z vernostjo samo zarisano v svojih mejah. Cilj te historične znanosti je torej sama krščanska eksistenca v svoji konkretnosti, ne pa kak, na sebi veljaven sistem teoloških postavk o splošnem stanju stvari znotraj nekega, m. dr. navzočega področja biti. Ta transparentnost verujoče eksistence se kot razumevanje eksistence vedno nanaša le na eksistiranje samo. Vsak teološki stavek in pojem govori kot tak s svojo vsebino in ne morda šele naknadno, na podlagi tako imenovane praktične "**aplikacije**" na verujočo eksistenco posameznega človeka v občestvu. Specifična konkretnost predmeta teologije hoče, da se primerno teološko spoznanje ne more nikoli ustaliti kot nevezano vedenje o kakršnemkoli stvarnem stanju. Prav tako ne more teološka transparentnost in pojmovna interpretacija verovanja le-tega niti utemeljiti in zagotoviti v njegovi upravičenosti niti na kakršenkoli način olajšati njegovega sprejemanja in vztrajanja v njem. Teologija lahko verovanje samo oteži, to je pokaže, da se vernosti ravno ne da zadobiti s pomočjo teologije kot znanosti, ampak edino z verovanjem. Tako teologija lahko v vesti prebudi resnost, ki se nahaja v vernosti kot "podarjen" način eksistence. Teologija "lahko" stori nekaj takega, tp. ona to zmore storiti in sicer le **po možnosti**.

Teologija je torej, v skladu s pozitivnostjo, ki jo jemlje za predmet, **historična znanost**. Zdi se, da s to tezo zanikamo možnost in nujnost tako **sistematske** kot tudi **praktične** teologije. Vendar je treba dobro paziti: ne pravimo, da obstaja samo "historična teologija", izključujoč "sistematsko" oz. "praktično" teologijo, temveč se teza glasi: teologija je nasploh - kot znanost historična, ne glede na to, v katere

discipline se utegne členiti. Ravno iz te značilnosti se da razumeti, zakaj in kako se teologija - ne poleg specifične enotnosti svoje teme, ampak v skladu z njo - izvorno členi zlasti v sistematsko, historično (v ožjem smislu) in praktično disciplino. Filozofskega razumevanja neke znanosti seveda ne dosežemo tako, da se oprimemo zgolj njene faktično naključno preddane razčlemba ter enostavno prevzamemo tehnično delitev dela, da bi potem od zunaj povezali različne discipline in vrh tega oblikovali neki "vsesplošni" pojem. Nasprotno, velja se vprašati nazaj, po tistem, kar leži izza faktične predstoječe razčlemba, ter izvedeti, **ali in zakaj** bistvo dotične znanosti zahteva to razčlemba, ter koliko faktična organizacija ustreza ideji znanosti, ki jo determinira njena pozitivnost.

V zvezi s teologijo pa se tedaj pokaže: ker je teologija pojmovna interpretacija krščanske eksistence, so vsi pojmi po svoji vsebini v bistvenem odnosu s krščanskim dogajanjem kot takim. **Dojeti to dogajanje v njegovi konkretni vsebini ter njegovi specifični vrsti biti in sicer edino tako kakor se potrjuje v verovanju za verovanje, je naloga sistematske teologije**. Ta je, ako se vernost potrjuje v Pismu: po svojem bistvu **teologija novega testamenta**. Z drugimi besedami: teologija ni sistematska s tem, ko celoto verske vsebine razdrobi v vrsto (citiranih) mest, da bi jih potem znova umestila v okvir nekega sistema in nato dokazala veljavnost tega sistema. Teologija ni sistematska zaradi vzpostavljanja sistema, ampak narobe - zaradi **izogibanja** le-temu v smislu, da poskuša neprikrito osvetliti notranjo **sistema** krščanskega dogajanja kot takega, tj. vernika kot tistega, ki pojmovno razumeva, umestiti v zgodovino razodetja. Čim bolj je teologija historična, čim neposredneje pušča do besede in pojma zgodovinskost verovanja, tem bolj je "sistematska", tem manj postaja suženj sistema. Izvornost vedenja o tej nalogi in njenih metodičnih zahtevah je kriterij za znanstveno raven sistematske teologije. Naloga take teologije bo opravljena tem zanesliveje in čisteje, čim neposredneje dopusti, da ji pojme in pojmovne zveze ponudi vrsta biti in specifična konkretnost **tistega** bivajočega, ki ga jemlje za predmet. Čim bolj nedvoumno se teologija odreče aplikaciji kakršnekoli filozofije in njenega sistema, tem bolj je **filozofska** v svoji avtohtoni znanstvenosti.

Po drugi strani pa velja: čim bolj je teologija sistematska v nakazanem smislu, tem bolj neposredno je s tem utemeljena **nujnost historične teologije v ožjem smislu** - eksegeze, cerkvene in dogmatske zgodovine. Če naj bodo te discipline prava **teologija** in ne posebna področja splošnih profanih zgodovinskih znanosti, potem si **morajo** začrtati svoj predmet s pravilnim razumevanjem sistematske teologije.

Samointerpretaciji krščanskega dogajanja kot zgodovinskega pa pripada to, da si vedno znova prisvaja svojo lastno zgodovinskost in v njej nastajajoče razumevanje možnosti vernega bitja. Ker je predmet teologije kot sistematske ter prav tako kot historične discipline primarno krščansko dogajanje v svoji krščanskosti in zgodovinskosti, to dogajanje pa se določa kot način eksistence verujočega, eksistiranje pa je delovanje, **praxis, ima teologija po svojem bistvu karakter praktične znanosti**. Kot znanost o delovanju Boga na človeka, ki ravna po veri, je teologija že od vsega začetka homiletska. Edino zato obstaja možnost, da se teologija sama v svoji faktučni organizaciji konstituira kot praktična teologija, kot homiletika in katehetika, ne pa morda zato, ker se iz slučajnih potreb oglašča zahteva, da se na sebi teoretskim stavkom pripomore še do praktične aplikacije. **Teologija je sistematska le, če je historično-praktična. Teologija je historična le, če je sistematsko-praktična. Teologija je praktična le, če je sistematsko-historična.**

Vsi ti karakterji so bistveno soodvisni. Današnje kontroverze v teologiji lahko postanejo dejansko razpravljanje v plodni komunikaciji šele, če se problem teologije kot znanosti povrne k osrednjemu vprašanju, ki izvira iz ideje **teologije kot pozitivne znanosti**: kaj je temelj specifične enotnosti in nujne mnogoterosti sistematskih, historičnih in praktičnih disciplin teologije?

Pravkar v obrisu načrtan karakter teologije lahko na kratko razjasnimo tako, da pokažemo, kaj teologija **ni**.

Beseda teo-logija pomeni: znanost o Bogu. Vendar Bog nikakor ni predmet njenega raziskovanja tako, kakor so npr. živali tema zoologije. Teologija ni spekulativno spoznanje Boga. Prav tako malo zadenemo njen pojem, če temo razširimo in pravimo: predmet teologije je odnos

Boga nasploh do človeka nasploh in obratno; tedaj bi bila teologija filozofija religije ali zgodovina religije, kratko znanost o religiji. Še manj je teologija znanost o človeku in njegovih religioznih stanjih ter doživljajih v smislu psihologije religije: znanosti o doživljajih, z analizo katerih naj bi se na koncu odkril Bog v človeku. Zdaj bi lahko priznali, da se teologija ne pokriva: s spekulativnim spoznanjem Boga, z znanostjo o religiji in psihologijo religije nasploh, hkrati pa bi radi poudarili, da predstavlja teologija poseben primer filozofije religije, zgodovine religije itd., namreč filozofsko-historično-psihološko znanost o krščanski religiji. Iz povedanega pa je jasno: sistematska teologija ni neka, na krščansko religijo vezana filozofija religije, kakor tudi zgodovina cerkve ne predstavlja neke, na krščansko religijo omejene zgodovine religije. V vseh teh interpretacijah teologije je ideja te znanosti vnaprej opuščena, tj. **ni** zajeta iz pogleda na specifično pozitivnost, ampak je s pomočjo dedukcije in specializacije zadobljena iz neteoloških in med seboj celo povsem heterogenih znanosti - filozofije, zgodovine in psihologije. Kje je meja znanstvenosti teologije, tj. kako daleč gredo in morejo iti specifične zahteve same vernosti po pojmovni transparentnosti, da bi še ostale verne, je prav tako centralen kot težak problem, ki je najtesneje povezan z vprašanjem po izvornem temelju enotnosti treh disciplin teologije.

Znanstvenosti teologije ne smemo v nobenem primeru določati na ta način, da vzamemo neko **drugo** znanost vnaprej za vodilno merilo evidence njenega načina dokazovanja in strogosti njene pojmovnosti. Primerno positumu teologije, ki je bistveno razkrit samo v verovanju, ni poseben samo pristop k njenemu predmetu, marveč je specifična tudi evidenca izkazovanja njenih stavkov. Posebna pojmovnost teologije lahko raste samo iz nje same. Prav gotovo pa se ji ni potrebno sposojati pri drugih znanostih, da bi povečala in zagotovila svoja dokazna gradiva, niti ne more poskušati stopnjevati ali celo upravičiti evidence verovanja s pritegnitvijo spoznanj drugih znanosti. **Nasprotno, teologija sama se primarno utemeljuje z verovanjem**, četudi izhajajo formalno njene izjave in dokazovanja iz svobodnega delovanja uma.

Tako tedaj tudi to, da neteološke znanosti odpovedo pred tem, kar razodeva vera, ni nikakršen dokaz pravilnosti verovanja. "Neverno"

znanost lahko obrnemo zoper vero ter jo pustimo, da se ob njej razbije, samo tedaj, če se predhodno že verno držimo resnice verovanja. Če pa verovanje meni, da se s tem razbijanjem znanosti ob njem ono samo tako najprej upraviči in celo utrdi, potem samo sebe napačno razume. Vsako teološko spoznanje je v konkretni zakonitosti utemeljeno na verovanju samem, iz njega izvira in se vanj zopet izliva.

Teologija je, zaradi svoje specifične pozitivnosti in s tem začrtane forme vedenja, popolnoma samostojna ontična znanost. Zdaj se zastavlja vprašanje: v kakšnem razmerju je ta pozitivna znanost, pravkar karakterizirana tako v svoji pozitivnosti kakor v svoji znanstvenosti, do filozofije?

c) Odnos teologije kot pozitivne znanosti do filozofije

Vera ne potrebuje filozofije, zagotovo pa filozofijo potrebuje **znanost** o verovanju kot pozitivna znanost. Tu pa je treba zopet ločiti: **pozitivna** znanost o verovanju ne potrebuje filozofije zaradi utemeljitve in primarne razgrnitve svoje pozitivnosti, krščanskosti. Utemeljuje se na svoj način. Pozitivna znanost o verovanju potrebuje filozofijo samo z ozirom na svojo znanstvenost. To pa zopet le na sicer načelen, vendar svojevrstno omejen način.

Teologija se kot znanost podreja zahtevi, da svoje pojme izkazuje in primerja ob bivajočem, ki ga mora razložiti. Toda: mar ni bivajoče, ki mora biti razloženo v teoloških pojmi, razkrito edinole z verovanjem, za verovanje in v verovanju? Ali ni tedaj to, kar naj bi tu pojmovno dojeli, bistveno nepojmljivo; potemtakem ne moremo po čisti racionalni poti niti dojeti njegove stvarne vsebine niti utemeljiti njegove pravilnosti?

Toda nekaj je lahko nepojmljivo in se z umom ne da nikoli primarno razgrniti, pa vendar ne izključuje nujno pojmovnega dojetja. Nasprotno: če je treba nepojmljivost kot tako ravno na pravilen način razkriti, potem se to zgodi samo na način primerne, tj. take pojmovne razlage, ki zadene ob svoje meje. Nepojmljivost ostaja sicer v določeni meri nema. Ta razlaga verne eksistence pa je vendarle stvar teologije.

Čemu torej filozofija? Toda, vsako bivajoče se razkriva samo na podlagi predhodnega, čeprav ne zavestno predpojmovnega razumevanja tega, kar to dotično bivajoče je in kakor je. Vse ontično razlaganje se giblje na temelju ontologije, ki je najprej in večidel skrit. Ali je nekaj takega kot križ, greh itd., ki očitno pripada bitni sovisnosti krščanskosti v njenem specifičnem kaj in kako, sploh razumljivo drugje, kakor v verovanju? Kako naj se ontološko razgrne kaj in kako teh, za krščanstvo konstitutivnih temeljnih pojmov? Ali naj postane vera spoznavni kriterij ontološko-filozofske eksplikacije? Ali niso ravno temeljni teološki pojmi popolnoma odtegnjeni filozofsko-ontološkemu razmišljanju?

Tu seveda ne moremo zanemariti nečesa bistvenega: eksplikacija temeljnih pojmov, kolikor je pravilno zastavljena, se namreč nikoli ne posreči na ta način, da izolirane pojme za sebe ekspliciramo ter definiramo in torej kot žetone potiskamo sem ter tja. Vsaka temeljna pojmovna eksplikacija se trudi usmeriti ravno na to, da primarno sklenjeno bitno sovisnost, na katero napotujejo vsi temeljni pojmi, dobi in zadrži pred očmi v njeni izvorni celovitosti. Kaj to pomeni za eksplikacijo temeljnih teoloških pojmov?

Verovanje smo označili kot bistveni konstitutivum krščanskosti: vera je prerojenje. Čeprav vera ne zadobi sama sebe, čeprav se tisto, kar je v njej razodeto, ne more nikoli utemeljiti z racionalnim vedenjem svobodnega samostojnega uma, je vendarle v krščanskem dogajanju kot prerojenju presežena predverna, tj. neverna eksistenca tubiti. Presežena ne pomeni odstranjena, ampak dvignjena v novo stvaritev, v njej ohranjena in shranjena. V verovanju je sicer predkrščanska eksistenca eksistencialno-ontično presežena. To eksistencialno preseženje predkrščanske eksistence, ki spada k verovanju kot prerojenju, pa ravno pove, da je v verni eksistenci eksistencialno-ontološko sovključena presežena predkrščanska tubit. Preseči ne pomeni zavreči, ampak vzeti v novo razpolaganje. Iz tega izhaja: vsi temeljni teološki pojmi imajo vedno, vzeti v svoji polni regionalni sovisnosti, v sebi neko sicer eksistencialno nemočno, tj. *ontično* preseženo, toda ravno zato **ontološko** določujočo predkrščansko in s tem čisto racionalno dojemljivo vsebino. Vsi teološki pojmi nujno skrivajo v sebi **to** razumevanje biti, ki ga ima človeška tubit kot taka - kolikor sploh eksistira - sama od sebe.¹ Tako

je npr. greh očiten samo v verovanju in samo vernik lahko faktično eksistira kot grešnik. Če pa je treba greh, ki je protifenomen verovanju kot prerojenju in potemtakem eksistenčni fenomen, razlagati teološko-pojmovno, potem zahteva povratek k pojmu krivde vsebina pojma sama in ne filozofski konjiček teologa. Krivda pa je izvorna ontološka eksistenčna določitev tubiti². Čim izvirneje in primerneje ter v pravem smislu ontološko postavimo na svetlo temeljni ustroj tubiti sploh, čim izvirneje dojamemo npr. pojem krivde, tem bolj nedvoumno lahko fungira kot vodilo za teološko eksplikacijo greha. Če pa vzamemo ontološki pojem krivde za vodilo, potem vendar ravno filozofija primarno odloča o teološkem pojmu. Ali ne nadevamo s tem teologiji filozofske uzde? Nikakor! Kajti greha v njegovem bistvu pač ni potrebno racionalno deducirati iz pojma krivde. Še manj je treba in je mogoče s tem zgledovanjem pri ontološkem pojmu krivde kakorkoli racionalno dokazati faktum greha; celo faktična možnost greha ne postane s tem niti najmanj razvidna. Vse, kar s tem dosežemo in je tudi za teologijo kot znanost neobhodno, se zvede na to, da pojem greha kot eksistenčni pojem zadobi tisto korekcijo (tj. sovođenje), ki je zanj kot eksistenčni pojem nujna zaradi njegove predkrščanske vsebine. Primarno direktivo (privajanje) kot izvor njegove krščanske vsebine pa daje vedno samo vera. **Ontologija torej fungira samo kot korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov.** Treba pa je paziti: ta korekcija ni utemeljujoča kot, recimo, v primeru temeljnih fizikalnih pojmov, ki z ontologijo narave zadobijo svojo izvorno utemeljitev in izkazanje svoje polne notranje možnosti ter s tem svojo višjo resnico.

Korekcija je nasprotno zgolj formalno naznačujoča, tj. teološko ne postane ontološki pojem krivde kot tak nikoli tema. Prav tako se pojem greha ne gradi preprosto na ontološkem pojmu krivde. Vseeno

1 Vsi teološki eksistenčni pojmi, ki so osredotočeni na verovanje, menijo specifični prehod eksistence, v katerem sta predkrščanska in krščanska eksistenca na poseben način eno. Ta prehodni karakter motivira karakteristično večdimenzionalnost teološkega pojma, v kar se tu ne moremo spuščati.

2 Prim. Sein und Zeit I, 2.del, § 58.

pa je ta v nekem pogledu določujoč in sicer formalno tako, da nakazuje ontološki karakter tiste bitne regije, v kateri se mora pojem greha kot eksistenčni pojem nujno nahajati.

V tej formalni naznaki ontološke regije je napotilo, naj se zdaj prav specifična teološka vsebina pojma ne preračunava filozofsko, ampak naj se črpa in pripusti iz in v tako nakazani specifični dimenziji verovanja. Formalna naznaka ontološkega pojma torej nima funkcije vezanja, ampak nasprotno - funkcijo osvobajanja in napotovanja na specifično, tj. verovanju primerno razkrivanje izvora teoloških pojmov. Označena funkcija ontologije ni direkcija, ampak samo "so-vodenje": korekcija.

Filozofija je formalno naznačujoči ontološki korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov.

Toda bistvo filozofije ni, niti ni treba iz nje same in za njo samo utemeljevati, da mora imeti tako korektivno funkcijo za teologijo. Nasprotno pa je mogoče pokazati, da ima filozofija - kot svobodno spraševanje čisto na sebi postavljene tubiti - po svojem bistvu nalogo ontološko utemeljene direktive kar zadeva vse ostale ne-teološke, pozitivne znanosti. Filozofija kot ontologija daje *možnost*, da jo teologija vzame v smislu omenjenega korektiva, če naj teologija samo s faktičnostjo verovanja postane faktična. Toda zahteve, da mora biti filozofija tako vzeta, ne postavlja filozofija kot taka, ampak prav teologija, kolikor sama sebe razume kot znanost. Treba je torej točno definirati in povzeti:

Filozofija je možni, formalno naznačujoči ontološki korektiv ontične in sicer predkrščanske vsebine temeljnih teoloških pojmov. Filozofija pa je lahko to, kar je, tudi če faktično ne fungira kot ta korektiv.

To posebno razmerje ne izključuje, ampak ravno vključuje to, da vera v svojem najbolj notranjem jedru kot specifična eksistenčna možnost ostaja smrtni sovražnik eksistenčne forme, ki bistveno pripada filozofiji in je faktično skrajno spremenljiva³. Tako neposredno, da gotovo ni šele filozofija tista, ki se hoče proti temu smrtnemu sovražniku na kakršenkoli način bojevati! To eksistencialno nasprotje med vernostjo

in svobodnim samoprevzemanjem celotne tubiti, ki obstaja že *pred* teologijo in filozofijo in ne nastaja šele s tema dvema kot znanostima, ravno to *nasprotje* mora nositi *možno skupnost* teologije in filozofije *kot znanosti*, če naj njuna komunikacija ostane prava, osvobodjena vsake iluzije in slabotnih poskusov posredovanja. Nekaj takega kot krščanska filozofija torej ne obstaja, to je preprosto "leseno železo". - Ne obstaja pa tudi nobena neokantovska, vrednostno-filozofska, fenomenološka teologija, kot ne obstaja fenomenološka matematika. Fenomenologija je vedno samo oznaka za postopek ontologije, ki se bistveno razlikuje od vseh ostalih pozitivnih znanosti.

Posamezni raziskovalec seveda lahko poleg svoje pozitivne znanosti obvlada tudi fenomenologijo oz. sledi njene korake in raziskave. Toda filozofsko spoznanje lahko postane za njegovo pozitivno znanost relevantno ter plodno in to v pravem smislu, **samo** tedaj, ko le-ta znotraj lastne problematike, ki izrašča iz tega pozitivnega razmisleka o ontičnih sovisnostih njegovega področja, naleti na temeljne pojme svoje znanosti in ko mu postane pri tem vprašljiva primernost temeljnih tradicionalnih pojmov bivajočemu, ki ga tematizira. Tedaj lahko iz zahtev svoje znanosti, iz horizonta svojih lastnih znanstvenih vprašanj, skoraj na meji svojih temeljnih pojmov vpraša nazaj po izvornem ustroju biti bivajočega, ki naj ostane in na novo **postane** predmet. Tako vznikla vprašanja ženejo metodično preko samih sebe, kolikor je tisto, **kar** izprašujejo, samo ontološko dostopno in določljivo. Seveda, znanstvene komunikacije med raziskovalci pozitivnih znanosti in filozofije ni mogoče vpeti v čvrsta pravila, posebno, ker se jasnost, zanesljivost in izvornost kritike lastnih temeljev, ki jo vršijo pozitivne znanosti same, ravno tako hitro in mnogoterno spreminja, kakor vsakokrat dosežena in zadržana stopnja samoosvetlitve lastnega bista v filozofiji. Ta komunikacija zadobiva in ohranja svojo pristnost, živost in plodnost samo tedaj, kadar

3 O tem, da gre tu za načelno (eksistencialno) zoperstavljenost dveh eksistencialnih možnosti, ki ne izključuje, ampak vključuje faktično, eksistencialno vzajemno upoštevanje in priznanje, ni potrebno šele na široko razpravljati.

vzajemno, nagovarjajoče pozitivno-ontično in transcendentalno-ontološko spraševanje vodi instinkt za stvar in zanesljivost znanstvenega takta, in kadar vsa vprašanja prevlade, prednosti in veljavnosti znanosti odstopijo mesto notranji nujnosti znanstvenega problema samega.

DODATEK

Nekaj napotil glede pglavitnih gledišč za teološki razgovor o "Problemu neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji"

Freiburg/ Br., 11. marca 1964

Kaj je v tem problemu vredno vprašanja?

Kakor vidim je treba premisliti tri teme:

1. Pred vsem ostalim je treba določiti, **kaj** naj teologija kot način mišljenja in govora obravnava. To je krščanska vera in po njej verovano. Samo če dobimo to jasno pred oči, lahko nastopi vprašanje, kako se morata mišljenje in govor oblikovati, da ustrezata smislu in zahtevi verovanja ter se tako izogneta vnašanju predstav, ki so verovanju tuje.

2. **Pred** obravnavo neobjektivirajočega mišljenja in govora je neizogibno pojasniti, kaj mislimo z **objektivirajočim** mišljenjem in govorom. Ob tem se poraja vprašanje, ali je sleherni mišljenje kot mišljenje že objektivirajoče, je sleherni govor kot govor že objektivirajoč. Če se pokaže, da mišljenje in govor nikakor nista že po sebi objektivirajoča, pridemo do tretje teme.

3. Treba je razrešiti, koliko je problem neobjektivirajočega mišljenja in govora sploh pristen problem, ali tako spraševanje ne zaobide stvarnega vprašanja, odvrta od teme teologije ter nepotrebno zavaja. V tem primeru bi vzpostavljeni teološki razgovor imel nalogo, da si pride na čisto, kako se s svojim problemom nahaja na gozdni poti. Zdi se, da bi bil to le negativen izid razgovora. Toda tako se

samo zdi. Kajti v resnici bi si teologija po tej poti končno in odločilno prišla na jasno glede nujnosti svoje poglavitne naloge: da si kategorij svojega mišljenja in načina svoje govorice ne izposoja pri filozofiji in znanostih, marveč da stvari primerno misli ter govori iz verovanja in zanj. Če se ta vera po lastnem prepričanju tiče človeka kot človeka v njegovem bistvu, tedaj pristno teološko mišljenje in govor ne potrebuje nobenega posebnega prikrajanja, da bi zadevala človeka in naletela pri njem na posluh.

Omenjene tri teme bi bilo zdaj potrebno obdelati v podrobnostih. Sam lahko s strani filozofije podam nekaj napotil le za drugo temo. Kajti obravnava prve teme, ki mora tvoriti podlago celotnega razgovora, če naj ta ne obvisi v zraku, je naloga teologije.

Tretja tema obsega teološko sklepanje iz zadovoljive obravnave prve in druge teme.

Zdaj bom poskušal podati nekaj napotil za obravnavo **druge** teme in tudi to zgolj v obliki vprašanj. Treba se je ogniti videzu, da gre za razlago dogmatskih tez iz heideggrovske filozofije, ki ne obstaja.

Nekoliko k drugi temi

Pred sleherni obravnavo vprašanja neobjektivirajočega mišljenja in govora v teologiji je nujen razmislek o tem, kaj razumemo z **neobjektivirajočim** mišljenjem in govorom v problemski zastavitvi teološkega razgovora. Ta razmislek nas primora k vprašanju:

Ali sta objektivirajoče mišljenje in objektivirajoči govor posebna načina mišljenja in govora, ali pa mora biti sleherni mišljenje kot mišljenje, sleherni govor kot govor nujno objektivirajoč?

Na to vprašanje lahko odgovorimo le, če prej pojasnimo in odgovorimo na naslednja vprašanja:

- a) Kaj se pravi objektivirati?
- b) Kaj se pravi misliti?

c) Kaj se pravi govoriti?

č) Ali je sleherni mišljenje v sebi govor in sleherni govor v sebi mišljenje?

d) V kakšnem smislu sta mišljenje in govor objektivirajoča in v kakšnem smislu to nista?

V naravi stvari je, da se vprašanja pri njeni obravnavi prepletajo. Celotno težišče teh vprašanj je položeno v temelj problema teološkega razgovora. Omenjena vprašanja pa obenem tvorijo - bolj ali manj jasno in zadovoljivo razvita - še skrito jedro tistih prizadevanj, ki prihajajo iz skrajno nasprotnih pozicij današnje "filozofije" (Carnap - Heidegger). Ti poziciji se danes imenujeta: tehnično-znanstveno dojetje jezika in spekulativno-hermenevitično skustvo jezika. Ti dve poziciji opredeljujejo brezdanje različne naloge. Prva pozicija hoče vsako mišljenje in govor, tudi filozofski, podrediti oblasti znakovnega sistema, ki ga je mogoče tehnično-logično konstruirati, tp. zasnovati kot instrument znanosti. Druga pozicija je zrasla iz vprašanja, kaj je treba skusiti kot stvar samo filozofskega mišljenja in kako to stvar (bit kot bit) izpovedati. Pri teh pozicijah torej ne gre za oddeljeno okrožje filozofije jezika (ustrezno kaki filozofiji narave ali umetnosti), temveč je jezik skušen kot območje, znotraj katerega se zadržuje ter giblje filozofsko mišljenje ter sleherni vrsta mišljenja in upovedovanja. Kolikor je tubit človeka po zahodnem izročilu opredeljena s tem, da je človek tisto živo bitje, ki "ima jezik" (*zōon lōgon échon*) - tudi človek kot delovno bitje je to samo, ker "ima jezik" - ni s spoprijemom omenjenih pozicij postavljeno na tehtnico nič manj kot vprašanje po eksistenci človeka in njegovi določitvi.

Teologija sama je pred odločitvijo, na kakšen način in do kakšne mere se lahko spusti in mora spustiti v ta spoprijem.

K naslednjim krajšim pojasnitvam vprašanj od a) do d) naj vnaprej podam pripombo, ki je brzkone dala povod za "problem neobjektivirajočega mišljenja in govora v današnji teologiji". To je zelo razširjeno, nepreverjeno prevzeto mnenje, da je sleherni mišljenje kot

predstavljanje že "objektivirajoče", da je sleherni govor kot oglaševanje že "objektivirajoč". Tu ni mogoče podrobneje zasledovati porekla tega mnenja. Določujoče zanj je razlikovanje med racionalnim in iracionalnim, ki se ga že od nekaj brez pojasnitve navaja. To razlikovanje je zopet določeno z instance umnega mišljenja, ki ostaja samo nepojasnjeno. Nedavno je bil za dokazovanje objektivirajoče narave mišljenja in govora merodajen Nietzschejev in Bregsonov nauk ter filozofija življenja. Kolikor v govoru - izrecno ali ne - povsod izrekamo "je", bit pa pomeni prisotnost, ki je novoveško razložena kot predmetnost ter objektivnost, prinašata mišljenje kot pred-stavljanje in govor kot oglaševanje s seboj neizogibno skrepenenje v sebi prelivajočega se "življenskega toka" in ga tako ponarejata. Takšno skrepenenje obstoječega je, čeprav ponareja, po drugi strani neobhodno za ohranitev in obstoj človeškega življenja. Kot dokaz za to, v različnih kontekstih izraženo mnenje zadostuje naslednji Nietzschejev tekst, **Volja do moči**, n. 715 (1887/88): "Izrazna sredstva jezika so nepripravna za izražanje 'postajanja'. K naši **neogibni potrebi po ohranjanju** spada, da stalno postavljamo bolj grobi svet ostajajočega, stvari itn. (tp. objektov)."

Naslednja napotila k vprašanju od a) do d) sama terjajo, da jih razumemo in premislimo kot vprašanja. Kajti skrivnost govornice, v kateri se mora zbrati celotni razmislek, ostaja fenomen, ki je najbolj vreden mišljenja in spraševanja, zlasti če se prebudi uvid, da govornica ni nikakršen izdelek človeka: Govornica govori. Človek govori le, kolikor odgovarja govornici. Ti stavki niso izrodek kake fantastične "mistike". Govornica je prafenomen; njegove samosvojskosti ni mogoče dokazovati s pomočjo dejstev, pač pa samo zagledati v nepristranski skušnji govornice. Človek lahko izumlja glasovne tvorbe in znake, toda zgolj z ozirom na že govorjeno govornico in zgolj iz nje. Mišljenje ostaja kritično tudi glede prafenomenov. Kajti kritično misliti se pravi: neprenehoma razlikovati (**krinein**) med tem, kar za lastno upravičenje terja dokaz, in tem, kar za svoje izprijanje zahteva le preprosto zagledanje in sprejetje. V danem primeru je vselej lažje izveliči kak dokaz, kot pa se v drugače podanem primeru spustiti v sprejemajoče zagledanje.

K a) Kaj se pravi objektivirati? Nekaj narediti za objekt, postaviti kot objekt in zgolj tako pred-stavljati. In kaj pomeni objekt? V srednjem

veku pomeni obiectum to, kar je vrženo nasproti, zadržano nasproti zaznavanju, imaginaciji, sojenju, želji in zrenju. Subiectum nasprotno pomeni **hypokeimenon** - to, iz samega sebe (ne s pred-stavljanjem spravljeno nasproti) pred-loženo, prisotno, npr. stvari. Pomen besede subiectum in obiectum je v primerjavi z danes utečenim ravno obraten: subiectum je za sebe (objektivno) eksistirajoče, obiectum le (subjektivno) predstavljeno.

Zavoljo pretvorbe pojma subiectum, ki nastopi z Descartesom (prim. Holzwege, s. 99 sl.), se preobrazi tudi pomen objekta. Kantu pomeni objekt: eksistirajoči predmet naravoslovnega izkustva. Vsak objekt je predmet, ni pa vsak predmet (npr. stvar na sebi) možni objekt. Kategorični imperativ, npr. npr. stvar na sebi, dolžnost niso objekti naravoslovnega izkustva. S tem da preišljujemo o njih ali pri delovanju merimo nanje, jih ne objektiviramo.

Vskadanje skustvo stvari v najširšem smislu ni ne objektiviranje ne opredmetenje. Če npr. sedimo v vrtu in se navdušujemo nad cvetočimi vrtnicami, ne delamo vrtnic za objekt, niti za predmet, tj. za nekaj tematično predstavljenega. Ko se v molčečem upovedovanju predajam sijoči rdečini vrtnice in preišljujem o rdečnosti vrtnice, ni ta rdečnost niti objekt niti stvar niti predmet kot cvetoča vrtnica. Ta je v vrtu, morda jo veter ziblje sem in tja. Kljub temu jo mislim in izrekam v tem, ko jo imenujem. Potemtakem je mišljenje in upovedovanje, ki na noben način niti ne objektivira niti ne opredmetuje.

Apolonov kip v Olimpiji sicer lahko opazujem kot objekt naravoslovnega predstavljanja, fizikalno preračunam težo marmorja in raziščem njegove kemične lastnosti. Toda to objektivirajoče mišljenje in govor ne zagleda Apolona, kakor se kaže v svoji lepoti ter v njej prikazuje kot prizor boga.

K b) Kaj se pravi misliti? Če upoštevamo pravkar razloženo, postane jasno, da se mišljenje in govor ne izčrpata v teoretično-naravoslovnem predstavljanju in izjavljanju. Mišljenje je prej zadržanje, ki si od tega, kar se vsakokrat kaže in kakor se kaže, pušča podariti tisto, kar je treba o prikazujočem povedati. Mišljenje ni nujno

predstavljanje nečesa kot objekta. Objektivirajoče je le naravoslovno mišljenje in govor. Ako bi bilo vsako mišljenje kot tako že objektivirajoče, tedaj bi bilo ustvarjanje umetnin nesmiselno, kajti te se ne bi mogle nikoli nikomur kazati; človek bi namreč prikazujoče takoj naredil za objekt in s tem preprečil prikazovanja umetnine.

Trditev, da je vsako mišljenje kot mišljenje objektivirajoče, je brez podlage. Izvira iz nepozornosti do fenomenov in razodeva pomanjkanje kritike.

K c) Kaj se pravi govoriti? Ali obstaja govorica zgolj v tem, da presaja mišljeno v glasove, ki jih zaznavamo le kot objektivno določljive tone in šume? Ali je oglaševanje govora (v pogovoru) nekaj povsem drugega kot sosledje tonov, ki jih je mogoče objektivirati in so opremljeni s pomeni, s katerimi se ogovarjajo predmeti? Mar ni govor v sebi najlastnejšem upovedovanje, mnogovrstno kazanje tega, kar si poslušanje, tp. čuječna pozornost do prikazujočega pušča povedati? Mar lahko, če le to skrbno zagledamo, še vedno nekritično trdimo, da je govor kot govor že objektivirajoč? Mar tedaj, ko tolažimo bolnega človeka in ga nagovarjamo v njegovem najnotranjšem, naredimo tega človeka za objekt? Je govorica zgolj instrument, potreben za obdelavo objektov? Ali človek sploh razpolaga z govorico? Je človek tisto bitje, ki ima v posesti govorico? Ali pa je govorica ta, ki "ima" človeka, kolikor on pripada govorici, ki mu razpira svet in hkrati s tem njegovo prebivanje v svetu?

K č) Ali je sleherno mišljenje govor in sleherni govor mišljenje?

Na podlagi dozda razkritih vprašanj lahko že domnevamo, da ta sopripadnost (identiteta) mišljenja in upovedovanja obstaja. Ta identiteta je izpričana že zdavnaj, kolikor *lógos* in *légein* pomeni hkrati: rekati in misliti. Toda ta identiteta še vedno ni v zadostni meri razkrita in stvari primerno skušena. Poglavitna ovira se skriva v tem, da je grška razlaga govorice, namreč gramatična, osredotočena na izjavljanje o stvareh. Stvari so pozneje z novoveško metafiziko pretolmačene v objekte. S tem se je uveljavilo zmotno mnenje, da se mišljenje in govor nanašata na objekte in zgolj nanje.

Ako kljub temu zagledamo merodajno stvarno stanje, da misliti vselej pomeni pustiti si upovedovati to, kar se kaže, in v skladu s tem odgovarjati (upovedovati) to, kar se kaže, tedaj mora postati razvidno, kako je tudi pesnjenje misleče upovedovanje; tega seveda v njegovem lastnem bistvu ni mogoče pojasniti s pomočjo običajne logike izjav o objektih.

Prav na podlagi vpogleda v sopripadnost mišljenja in upovedovanja lahko spoznamo nevzdržnost in poljubnost teze, da sta mišljenje in govor kot taka nujno objektivirajoča.

K d) V kakšnem smislu sta mišljenje in govor objektivirajoča, v kakšnem smislu nista? Mišljenje in govor sta nujno objektivirajoča, tp. postavljata dano kot objekt v polju naravoslovno-tehničnega predstavljanja; to spoznavanje mora namreč svojo temo vnaprej nastaviti kot izračunljiv, vzročno pojasnljiv predmet, tp. kot objekt (v smislu, kakor ga definira Kant).

Zunaj tega polja nista mišljenje in govor v nobenem oziru objektivirajoča.

Toda danes obstaja in raste nevarnost, da se znanstveno-tehnični miselni način razširi na vsa področja življenja. S tem se krepi napačni videz, da sta sleherno mišljenje in govor objektivirajoča. Teza, ki brez podlage dogmatsko zatrjuje nekaj takega, po svoje zahteva in podpira usodno tendenco, da se vse zgolj še tehnično-znanstveno predstavlja kot objekt možnega upravljanja in manipulacije. Hkrati pa ta proces brezmejnega tehničnega objektiviranja zadeva govorico samo in njeno določitev. Govorica je ponarejena v instrument sporočanja in izračunljivega informiranja. Obravnavana je kot objekt, s katerim je mogoče manipulirati in kateremu se mora prienačiti način mišljenja. Toda upovedovanje govorice ni nujno izrekanje stavkov o objektih. Govorica je v sebi najlastnejšem upovedovanje tega, kar se človeku razodeva in narekuje na mnogoter način, kolikor se človek, ob prevladi objektivirajočega mišljenja in omejujoč se zgolj nanj, ne zapira pred tem, kar se kaže.

Tega, da sta mišljenje in govor zgolj v izvedenem in omejenem smislu objektivirajoča, ni mogoče nikoli znanstveno deducirati s pomočjo dokazov. Samosvoje bistvo mišljenja in govora lahko samo zazremo v brezpredsodkovnem zagledanju fenomenov.

Zmotno bi bilo misliti, da bit pripada samo temu, kar se da znanstveno-tehnično objektivno izračunati in dokazati kot objekt.

To zmotno mnenje pozablja že davno izrečene besede, ki jih je podpisal Aristotel (Meth., IV., 4, 1006a 6sq): *ésti gàr apaideusía tò mè gignóskein tínon deí zeteín apódeixin kai tínon ou deí*. "Nevzgojeno je namreč ne uvideti, v zvezi s čim je nujno potreben dokaz in v zvezi s čim ta ni potreben."

Po podanih napotilih je k tretji temi - odločitvi o tem, koliko je tema razgovora pristen problem - mogoče povedati naslednje:

Na podlagi preudarkov k drugi temi moramo problemsko zastavitev razgovora določneje izreči. V namerno zaostreni obliki se mora ta glasiti: "Problem nenaravoslovno-tehničnega mišljenja in govora v današnji teologiji."

Iz te stvari primerne preformulacije ni težko uvideti: postavljeni problem ni pristen problem, kolikor izhaja problemska zastavitev iz predpostavke, katere nesmisel je vsakomur očiten. Teologija ni nikakršna naravoslovna znanost.

Toda za omenjeno problemsko zastavitvijo se skriva pozitivna naloga teologije, da na svojem lastnem področju krščanskega verovanja iz njegovega lastnega bistva razgrne, kaj ji je misliti in govoriti. V tej nalogi je hkrati vključeno vprašanje, ali je teologija lahko še znanost, ko pa bi po vsej priliki ne smela biti nikakršna znanost.

Dodatek k napotilom

Kot primer odlikovanega neobjektivirajočega mišljenja in upovedovanja lahko navedemo pesništvo.

V *Sonetih na Orfeja I, 3* Rilke na pesniški način izpove, kaj določa pesniško mišljenje in upovedovanje. "Pesem je bivanje." (Prim. k temu Holzwege, s. 292). Pesem, pojoče pesnikovo upovedovanje "ne poželi", "ne išče" tega, kar se da doseči s človekovo dejavnostjo kot efekt.

Pesniško upovedovanje je "Dasein", "bivanje". Beseda "Dasein" je tu uporabljena v smislu metafizičnega izročila. Pomeni: prisotnost.

Pesniško upovedovanje je prisostvovanje pri bogu in za boga. Prisotnost pomeni: preprosto pripravljenost, ki noče ničesar, ki ne računa na noben uspeh. Prisostvovanje pri ...: pustiti si upovedovati pričujočnost boga.

Tako upovedovanje ničesar ne postavlja in predstavlja kot objekt. Tukaj ni ničesar, kar bi si predstavljanje s poseganjem in zaobseganjem lahko postavljalo nasproti.

"Dih za nič." Dih pomeni iz- in v-dihavati, pustiti si upovedovati in tako odgovarjati dopovedanemu. Nobena nadaljnja obravnava ni potrebna, da bi pokazali, kako je v osnovi vprašanja po stvari primernem mišljenju in upovedovanju vprašanje po biti bivajočega, ki se vsakič kaže.

Bit kot prisotnost se lahko kaže v različnih načinih prezenca. Za prisotno ni nujno, da postane predmet; za predmet ni nujno, da je empirično zaznan kot objekt (prim. Heidegger, *Nietzsche* zv. II, razdelek VIII in IX).

prev. Andrina Tonkli-Komel

*Prevedeno iz:
Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927), Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M 1978, str. 45-78.

Martin Heidegger

ZÜRISKI SEMINAR (6. novembra 1951)

Theophil Spoerri pozdravi Martina Heideggra in se mu zahvali, da je bil pripravljen prevzeti vodenje seminarja. Za njim je spregovoril EMIL STAIGER:

Zdi se mi, da ste v včerajšnjem predavanju¹ strnili in razvili naprej tisto, o čemer govorite v O bistvu resnice (Vom Wesen der Wahrheit, GA 9, 177-202) in O bistvu temelja/razloga (Vom Wesen des Grundes, GA 9, 123-175). Še posebej sem prepričan, da sem v pojmu "dimenzije" spet prepoznal ontično-ontološko diferenco. Da pa bi zdaj razpravi dal neko smer, bi v sporazumu s kolegoma Spoerrijem in Kellerjem postavil naslednja vprašanja: Zakaj dajete tolikšno vrednost povezavi predstavitev Vašega mišljenja z interpretacijami tekstov (filozofskih ali pesniških)? Očitno je predvsem to, da dajete prednost fragmentarnim tekstom (Anaksimander, Hoelderlin). Že to poraja pomisleke. Še posebej pa bi se bilo treba vprašati, ali Hoelderlinov tekst, ki ste ga imeli za podlago včerajšnjemu predavanju, res pripada Hoelderlinu; posredoval ga je namreč Hoelderlinov prijatelj Waiblinger. Vprašanje: Je to Hoelderlin? Če je, ali je imel Hoelderlin v mislih res to, kar smo slišali včeraj? Gospod Heidegger je ta ugovor vnaprej omajal s stavkom: "Dokazati se da vse." Menim pa, da lahko dokažemo le tisto, kar je pravilno in včasih nam uspe dokazati, da nekaj ne drži. Heidegger vendarle ravna na filološki način. Pusti si prinesiti rokopise iz Hoelderlinovega arhiva. Čemu počne to? Da bi se zavaroval pred

1 ...dichterisch wohnet der Mensch..., v: Vortraege und Aufsätze, Neske, Pfullingen 1954, str. 187-204.

samovoljnostmi. Kako lahko to napravimo? Ravno s filološkim postopkom. - Postavljam torej dva vprašanja:

1. Zakaj povezuje predstavljanje vašega mišljenja z interpretacijami tekstov?
2. Kaj pomeni vstopanje v filološka razčiščevanja ob hkratnem zavračanju filološke kritike?

HEIDEGGER: Morda bo najbolje, če začnem z navidezno najbolj obrobim vprašanjem, ki ste ga zastavili: pesem nam je bila izročena kot prozni tekst v Waiblingerjevem romanu Phaethon, kasneje pa verzno razčlenjena. Filološko ni mogoče dokazati, da pesem izhaja od Hoelderlina. Kljub temu pa je to absolutno gotovo; in sicer do besede natanko. To je pokazal nek Švicar, 1904.²

Dodajam, kako lahko rečemo, da Hoelderlinovega rokopisa ni. Če pa pritegnemo k temu vse, zlasti zadnje himne in če upoštevamo, da se je veliko tega, kar je posredoval Waiblinger, na podlagi rokopisov kasneje izkazalo za neoporečno, ni, se mi zdi, nobenega dvoma. A četudi postavimo, da to ni Hoelderlin, pesem kljub temu ni resnična zaradi tega, ker je Hoelderlinova, temveč narobe: Hoelderlin jo je spesnil le, ker je resnična, v smislu pesništva. Tudi tu sem izpostavil samo odlomke. Tako fragmentarni izbor kot tudi tendenca nasploh, ki ste jo pravilno navedli, namreč tendenca po prepustitvi interpretaciji, pa v velikem delu izhajata iz neke zadrege: ker se bojim direktno reči, kar bi bržkone še lahko povedal; bojim zaradi tega, ker bi v današnjem času to postalo takoj običajno, s tem pa tudi popačeno. Na določen način gre za zaščitni ukrep. Med svojim 30-35 let trajajočim učiteljevanjem sem o svojih stvareh govoril le enkrat do dvakrat. Nikoli nisem imel takoiimenovanih sistematičnih predavanj, kajti nisem se upal, saj sem prepričan, da (in to je drugi motiv, bolj pozitiven in neoseben)

2 Karl Frey: Wilhelm Waiblinger. Sein Leben und seine Werke, Zuercher Dissertation 1903; knjižno: Aarau 1904.

se moramo najprej naučiti brati. Ta čisto preprosta stvar, naučiti se brati, besede mislecev in pesnikov - ta preprosta predšola je tisto, kar naj bi v najširšem vidu pripravilo to, kar bi rad povedal.

Torej, prvič: interpretacija tekstov, da bi vsaj deloma zaščitil tisto, o čemer menim, da v kakem svojem kotičku lahko kaj pripravi; drugič, pozitivna namera naučiti branja in to ne samo tiste, ki filozofirajo. Ni mogoče misliti, ne da bi mislili zgodovinsko, v zelo globokem smislu: - naučiti brati, človeku spet približati besedo in govorico. Ob tem se porajajo velika vprašanja, obenem pa difference pri izbiri, za tem pa tiči seveda čisto določena namera, naloga, pa tudi čisto določena nuja. Na podlagi svojega učiteljevanja vam lahko poročam o skušnji, da so, ko sem razlagal kak odlomek iz Heglove Fenomenologije, študentje takoj dejali: zdaj je postal hegeljanec, itn.

No, zdaj pa k Vašemu vprašanju, o katerem se že dolgo prepirava in se še nisva zedinila. Bil bi nesporazum, če bi menili, da filologijo ocenjujem negativno. Toda, s tem prehajam k stavku "Vse se da dokazati", Vi pravite: dokazati se da le tisto, kar je pravilno. Ob tem moram vprašati: Kaj Vam pomeni pravilno? Ko pravim, da se da vse dokazati, to pomeni: brž ko opazimo, utrdimo kak fakt, dejstvo, že obstaja možnost, da izpostavimo določene njemu ustrezne predpostavke, iz katerih naj bi izhajalo dejstvo. Tako ravna naravoslovje, ki ga imam, v skladu z zahodno govorno rabo, za znanost. V tem smislu filologija ni znanost. Moderno naravoslovje lahko vprašanja vselej zastavi tako, da se stvar dokaže kot pravilna. Toda: kdo jamči, da zasnutek narave, ki je napravljen v tej znanosti, ni le povsem določen aspekt, ki nato venomer navaja k tej vrsti pravilnosti? Tega vprašanja fizika kot fizika ne more niti postaviti niti nanj odgovoriti, tako da je vsaka znanost v nekem bistvenem smislu vprašljiva. Znanost ne more nikdar izkazati svoje lastne resnice. Ta notranja transcendenca znanosti vključuje svojo bistvenostno vprašljivost, to pa ni nič negativnega. A so dimenzije, ki ne dovoljujejo, da bi znanost absolutizirali. Šele ko smo spoznali to, lahko pritrdimo filologiji. In v toliko se tudi ukvarjam z njo.

STAIGER: Zavedam se pomožne vloge, ki jo ima filologija. Da pa bi prišli do konkretnega primera, naj navedem fragment iz himne Kot če na praznik... V verzih

Ker smo le čistega srca
Kakor otroci, in naše roke so nedolžne /,³
Očetov blisk, ves čist, ga ne ožge

(prev. Niko Grafenauer)

Heidegger vstavlja za "nedolžne" piko, ki je v rokopisu očitno ni. Pika ni mogoča, saj se prozna verzija nadaljuje s "tedaj": "tedaj ne ožge". In to bi označil kot filološki dokaz.

HEIDEGGER: Dokaz..., to je dejstvo, ki ga lahko in moram priznati. Zakaj mi tega niste povedali že poprej - škoda. A to je pokaz, ne pa dokaz, pokaz na dejstvo. Vprašanje pa je - naj navedem primer: Grška zgodovina Jacoba Burckhardta. Filologi so pokazali, da temelji na manjvrednih, celo napačnih tekstih. Kljub temu pa je to najboljšo delo s tega področja. To, kar izpostavljate zdaj, pa ne spada le k filologiji, ampak tudi k branju - in, motimo se vendarle vsi; nekoč sem zabeležil:

"Katerega misli so velike, so velike tudi zablode."⁴

Ne želim se primerjati z Burkhardtom, smem pa reči, da sem pri svojem delu izpostavljen neprimerljivo veliko večim zablodam kot pa Vi. Ti pokazi niso poljubni, ob tem pa je treba upoštevati, da dejstva na sebi ni. To, kar ste mi povedali ob koncu, me je prepričalo; kljub temu pa si nisem gotov, kako naj potem razumemo tisti "tedaj". To, za kar gre zdaj, pa je, da tudi stavek: vse se da dokazati, ni kaka dovolilnica, temveč pokaz na možnost, da je tam, kjer se dokazuje v

3 Veljica je Hellingradov popravek, ki so jo privzele tudi druge izdaje. Rokopis pa na tem mestu nima nikakršne interpunkcije.

4 Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens, GA 13, 81.

smislu dedukcije iz aksiomov, v določenem smislu to možno vselej. To je grozljiva uganka, katere skrivnosti, kako da ta postopek v naravoslovju drži, pa doslej še tudi nisem zmozel zagrabit za roge. Kljub temu ne vemo, če je to, kar nam znanost predstavlja kot predmetno, res narava. Lahko bi celo pomislili, da ob znanosti, ki vodi do takšnih možnosti razrušenja, nekaj ne drži. In resni ljudje s tega področja, kot sta Weizsaecker in Heisenberg, so zaradi tega dejstva zelo globoko prizadeti. Iz te situacije ne bomo prišli tako, da bi zadaj za njo postavljali še neko teologijo, marveč tako, da bo nekega dne prišlo do tega, da bomo morda dosegli novo temeljno razmerje do tega, kar je. Velja priti do novega razmerja do biti.

Neizgovorjeni smisel mojega celotnega mišljenja pa je miselno pripraviti (ne oznanjati razmerja v smislu profetstva) zaokret v to razmerje.

Če sem vam včeraj želel pokazati, da je to, čemur pravimo bit človeka, "domovanje", ob čemer se tu skriva seveda še veliko premisleka vrednega, to pomeni, da se zadrega takšnega mišljenja kaže prav v tem, da si ne more pomagati drugače, kakor da si v pomoč pritegne kak tak tekst in takšne besede. Lahko mi verjamete, da me je vselej kar groza, ko sploh predavam o kakem Hoelderlinovem tekstu, ko ga upovedujem, in to v takšni formi javnosti, da rabim veliko moči za upotegnitev poslušanja nazaj v samotnost, ki jo od posamičnika terjajo poslušanje takšnih besed.

Bržkone pa, gospod Stainer, vsega nisva povsem razčistila. Naj povzamem za Vami vprašanje: Zakaj ravno Hoelderlin? Zakaj ne Klee ali Baudelaire ali kdo drugi? - (Medklic iz publike: Goethe!)

HEIDEGGER: Goetheja namenoma nisem navedel. Nisem več tako siten kot za mlada, toda naučil sem se tega, da samo ime ne prinese še ničesar. Tudi odnošaj do kakega pesnika ima svojo zgodovino.

Menim, da za vprašanjem, ki ste ga postavili oziroma za Vašo opazivijo, kako se moje izražanje stalno in zdaj bržkone bolj ko kdajkoli giblje znotraj interpretacijske forme, ne samo glede filozofov, ampak tudi glede pesnikov - da za tem vprašanjem tiči neko drugo: o razmerju

med pesništvom in mišljenjem. Včeraj sem to začrtal le na kratko, ker bi nas to najpoprej oddaljilo od teme, je pa tudi pretežko. Za razjasnitev pa bi se zdaj bržkone lahko dotaknil tudi tega, saj sem nekatere reči iz svojega teksta preskočil, ravno glede - no, tako je, glede na publiko.

Pokazal sem, da Hoelderlin govori o domovanju (vom Wohnen: stanovanju), ne pa o gradnji. Rad bi pripomnil, da te reči so premišljene, a v čisto določeni smeri, ki jo moram tu pustiti ob strani.⁵

Ob sklepu sem dodal: "Hoelderlin potemtakem o pesniškem domovanju ne govori enako kot naše mišljenje. Kljub temu pa mislim tisto isto, o čemer pesni Hoelderlin." Več nisem rekel. Sledi pa naslednji tekst:

"Tu seveda velja paziti na tisto bistveno. Nujna je kratka vmesna pripomba. Pesnenje in mišljenje se srečata v istem samo tedaj in se srečujeta samo dotlej, dokler ostajata odločna v razliki svojega bistva. Isto se nikdar ne prekriva z enakim, tudi ne s prazno enoličnostjo zgolj identičnega. Enako se vselej oprime brezrazličnostnega, da bi se tako vse vskladilo. Isto pa pomeni sopripadnost različnostnega v zbranosti skoz razlike. O istem lahko govorimo samo, če mislimo na razlike. V raznosu različnostnega se razsvetli zbirajoče bistvo istega. Isto izključuje vsakršno zavist, ki hoče vse različnostno vselej poenotiti v enako. Isto zbira različnostno v neko izvirno edinost. Enako pa narobe vse razdira v pusto enotnost le enolično enega."⁶

K temu sem dodal: Hoelderlin je vedel, pomislite na njegova prozna dela, v katerih razmišlja o bistvu pesništva - (ki se gibljejo v veliko globlji dimenziji kot Heglova estetika) - Hoelderlin je na svoj

5 Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken, v: Vortaege und Aufsaeetze, prav tam, str. 145-162.

6 Martin Heidegger: ...dichterisch wohnet der Mensch..., prav tam, str. 193; slovenski prevod: ...pesniško domuje človek..., Nova revija 5(1986)50-51, str. 951.

način o teh razmerjih vedel vse. V epigramu, ki ima naslov Vir vsega zla, pravi:

Biti edinostno
/torej v moji govoric: domovati v istem/
je božje in dobro; od kod tedaj sla
med ljudmi, naj bi bil le En in Eno?

(Gr. Stg. I, 305)

Torej: zgolj enako vsega mnovega.

Morda Vam je ob teh dopolnilih postalo bolj jasno, kaj sem želel povedati s stavkom: Hoelderlin (ko ne govori o gradnji in pesništva ne izreka kot jemanja mere) ne govori enako kot naše mišljenje. Kljub temu mislim isto, kot kar pesni Hoelderlin. In to isto je tisto, kar tudi vsakršno vpraševanje, raziskovanje in mišljenje, ki se obrača k zgodovini in si jo historično predstavlja, nudi kot mnogotero domala nezdružljivega - v predstavljanju gre za to, kako vstopiti v zgodovinsko isto. To ni mišljeno platonistično: nadčasovno, ki ima pod sabo mnogoterosti; kajti tedaj je mnogotero le ponižano do enakega. Isto je to, kar se dogaja in kar človeku razodene ali pa odreče zaklad svoje skrite polnosti v zgodovini. Če v svojem miselnem poskušanju kažem na ontološko diferenco, razliko med bitjo in bivajočim ter pripomnim, da ta diferenca kot diferenca v doslejšnjem mišljenju ni bila mišljena še nikoli, tedaj ta izjava ni mišljena v smislu tega, da bi bil npr. Platon nesposoben premisliti vse to; marveč v tem, da je to, čemur običajno pravim ontološka diferenca ali na kratko "diferenca", da je ta razlika ostala nemišljena, ne vidim človeškega spodrsaljaja, temveč ...da... preprosto dogodek, da tu nekaj še ni bilo razodeto in da je bilo potemtakem človeku, kolikor je (eksistira) v odnošaju do biti, nekaj prihranjeno in da bi to prihranjeno za človeka, da bi ta dimenzija spet lahko postala področje za spomnenje zgodovine (in ne za kako napovedovanje) - da bi ta dimenzija v sebi, v svojem bistvu lahko bila dimenzija, v kateri bi človek spet lahko na začetnejši način našel pot nazaj do biti. Kajti na podlagi današnje skušnje in usode današnjega človeštva pač smemo reči, da se samo od sebe, z golim urejanjem in organiziranjem, s

konferencami in kongresi ne zmore nič odločiti, da se bo svet spremenil le, če se nas spet dotakne bit. Toda: za to je nujno, da mi tej možnosti rastemo naproti in da vsaj mali del nas stopi na poti, se poda po stezah, ki vodijo na prosto, četudi le za nekaj korakov; ne da bi izsilili resnico, ne da bi širili trditev, zdaj smo pa našli, zdaj imamo resnico, temveč da se vrnemo k temu mišljenju tako, da pustimo priti k nam tisto, kar nam je odmerjeno.

To je, menim, tudi temeljna drža, ki bi morala biti v temelju spremenjenega bistva znanosti in raziskovanja, medtem ko ima današnja znanost obratno držo, v smislu atake na bit samo. Pred nami je proces, ki je utemeljen v bistvu tehnike, tako da se v njem (če to sploh lahko izrečemo - v smislu usode) - da se v njem dogaja tisto pravo rušenje. Atomska bomba je eksplodirala že davno; namreč v trenutku, ko je človek stopil na pot vstaje zoper bit ter je bit postavil po sebi in jo naredil za predmet svojega predstavljanja. Ta izziv narave kot predmeta označuje temeljno držo tehnike, v njej pa temelji vsa moderna znanost. Moderno naravoslovje je le izoblikovanje bistva tehnike, o katerem pa še ne vemo veliko. Tehnike ne moremo prevladati z moralo. Tehnika ni ne zgolj ne v prvi vrsti nekaj človeškega. Tehnika je v svojem bistvu čisto določen način razodetosti biti (des Seyns: bitja), skoz usodo katere mora današnji človek.

S tem vam želim dati nekaj perspektiv za to, kar sem vam včeraj skušal prikazati - da ne bi prišlo do mnenja, kako lepa reč je, ukvarjati se s Heideggrom. To zadeva nekaj drugega. O tem lahko govorim le v majhnem krogu, kakršen je tu in o katerem menim, da bodo posamezniki iz njega stvari nosili v sebi naprej in jih odgovorno prenesli mladini, ki je pred neko dobo, ki bo verjetno grozna - ne glede na možno vojno -, dobo, v kateri je treba pripraviti premene, oziroma, v kateri se mora najprej dovršiti le ta neznanski proces evropeiziranja planeta.

Tako, zdaj sem vam nekoliko odkril hrbtno stran mojega predavanja in imel spet nekakšno malo predavanje. Zdaj pa bi najbrž res radi postavili vprašanja.

BEDA ALLEMANN: Razločili ste pesništvo in mišljenje. Na katero stran bi postavili filologijo, kolikor ta sploh dosega dimenzijo, v kateri nahajamo navedeno razliko?

HEIDEGGER: Ko govorim o pesništvu in mišljenju, imam pred očmi poudarjeno mišljenje, mišljenje mislecev. Mišljenje v širšem smislu - predstavljanje nečesa kot nečesa -: v tem smislu mišljenje ni le vsakdanje ogledovanje, ampak tudi raziskovanje. Toda v strogem smislu mišljenja, mišljenja mislecev bi tvegala stavek: znanost ne misli. Pač pa raziskuje, se pravi, je že v območju bolj ali manj mišljenega oziroma - v njeno nesrečo - nemišljenega, se pravi, da mislijo, ne da bi iz tega naredili kaj veliko bistvenega, prav raziskovalci ter da so vaši učitelji tisti misleči v svoji znanosti in tako v nekašnem vmesnem položaju. Kje sta zares zadnji temelj in nujnost literarno-historičnega raziskovanja pesništva? - V čem je smisel tega? To bi vas rad vprašal.

Ne smemo zaiti v nevarnost, da bi rekli: Znanost. To, kar najde znanost, je pravilno. Toda pravilno še ni resnično. Pravilno je le to, kar ustreza predanemu zasnutku predmetnega področja in njegovi govorici. To, koliko definicije ustrezajo kaki reči (npr. pesmi, zgodovini, itn.), koliko to ustreza bistvenemu področju zadevnega predmetnega področja, se pravi, kako je z resnico, na kateri počiva vsakokratno pravilno, pa je drugo vprašanje. O tem se ne odloča v znanosti in tudi ne vprašuje, mora pa biti mišljeno kljub temu. Gre za to, da nasproti tehničnemu bistvu znanosti ugledamo njeno pravo, če hočete duhovno bistvo, globlje bistveno področje znanstvenega raziskovanja; da ne bi bilo znanosti, ki se, nekoč napravljene naprave, mehanično odvijajo. Tedaj tudi to, kar se raziskuje in je vredno raziskovanja, spada na stran mišljenja, ki v tem primeru stoji nasproti pesništvu.

(Odmor; postavljena so bila pismena vprašanja.)

HEIDEGGER: Kje naj bi bila ontološka diferenca že imenovana? Schelling govori o "netemelju". V svojem kasnejšem obdobju je postavil razliko med pozitivno in negativno filozofijo. Toda: odločilno je to, da problema sovisnosti in enotnosti ali temelja razločka med tem, čemur je rekel pozitivno in negativno, ni videl kot problema. Naredil je

razloček. Da ga je naredil, dokazuje dejstvo, da je obstajala in obstaja "metafizika", prekoračitev od bivajočega k biti. Vse to se dovršuje v dimenziji ontološke difference. Toda metafizika kot taka nikoli ne more misliti dimenzije, v kateri sama biva. Tako je tudi pri Platonu. Metafizika dovrši prekoračitev od bivajočega k biti in se zadržuje v tej prekoračitvi in jo na različne načine razlaga. Toda metafizika nikoli ne vpraša po bistvu, se pravi po bistvenem poreklu tega od ...k...; te difference nikoli ne premisli kot difference; zaradi enostavnega razloga, ker metafizika tega po bistvu ne zmore. Diferenca, ki jo ima v mislih Schelling, med temeljem in eksistenco, zadeva le določenost vsakega "bitja", tj. vsakega bivajočega kot takega. Giblje se znotraj ravno ne premišljene razlike med bitjo in bivajočim.

DRUGO VPRAŠANJE: Imate stavek, ki ga izrečete, za pravilnega ali resničnega?

HEIDEGGER: Dejal bi, da je vprašljiv.

TRETJE VPRAŠANJE: Ali imamo Bit in Boga lahko za identična?

HEIDEGGER: To vprašanje mi postavijo skoraj vsakih štirinajst dni; ker vznemirja (pojmovnostno) teologe in ker je sovisno z evropeiziranjem zgodovine, ki se je začela že v srednjem veku, namreč s tem, ko sta v teologijo, povratno pa tudi v Novi testament, prodrla Platon in Aristotel. To je proces, katerega neznanosti si ne moremo nikoli zadosti predstaviti. Prosil sem osveščene jezuita, naj mi pri Tomažu Akvinskem pokaže mesta, na katerih je povedano, kaj pravzaprav pomeni "esse" in kaj pomeni stavek: Deus est suum esse. Odgovora vse do danes ni.

Bog in bit nista identična (Ko Rickert meni, da je pojem "bit" prenatrpan, je to zaradi tega, ker razume bit v čisto posebnem smislu dejanskosti za razliko od vrednot.) Bit in Bog nista identična in nikoli ne bi poskušal misliti bista Boga iz biti. Nekateri verjetno veste, da izhajam iz teologije in da sem še ohranil staro ljubezen do nje, tako da nekaj vem o njej. Če bi že pisal teologijo, k čemur me včasih mika, potem v njej besede "bit" ne bi bilo.

Vera ne rabi mišljenja biti. Če ga potrebuje, to že ni več vera. Luter je to razumel. Kaže pa, da so to pozabili celo v njegovi lastni cerkvi. O biti mislim glede na primernost razmišljanja o bistvu Boga zelo omejujoče. Z bitjo tu nimamo kaj početi. Prepričan sem, da biti ne moremo nikoli misliti kot temelja in bistva Boga, da pa skušnja Boga in njegove razodetosti (kolikor zadeva človeka) se dogaja v dimenziji biti, kar nikakor ne pomeni, da bi bit lahko obveljala kot možni predikat Boga. Tu rabimo povsem nova razlikovanja in razmejitve.

ČETRTO VPRAŠANJE: Kaj menite o logistiki?

HEIDEGGER: Logistika nima s filozofijo nič. Je čisto računanje, višje nadstropje matematike, pomeni matematizacijo vsega predstavljanja, ki je uporabna za vse mogoče. Je obče veljavna in zaradi tega meni, da je resnična. Igra veliko vlogo pri matematičnem delu. To, da imajo logistiko za filozofijo, da menijo, kako lahko s formulami povemo kaj o bistvu reči, sovпада z evropeizacijo. Logistika je izoblikovana tako, da igra neznansko vlogo v matematičnem raziskovanju (računalnikov in miselnih strojev), se pravi, da se je tu tisto, kar se je začelo z Descartesom, razvilo na neznanski način, da danes Kitajska eksistira in bo verjetno tudi v naslednjih desetletjih, bržkone stoletjih, tako kot Japonska, eksistirala na evropski način - to je evropeizacija, se pravi, da bistvo novoveškega mišljenja, da to temeljno razmerje do biti nasploh določa človeštvo, ne le skoz stroje, ampak s tehničnim načinom. Moje privatno mnenje pa je, da zaobrat usode človeka bržkone lahko izhaja le od tu, od koder je zraslo končno stanje današnjega planeta. Praktični preskus: če pride do pogovora z Američani. To ni rečeno kot kritika in vsako srečanje je vselej nekako naključno - ti ljudje (ne glede na religijo) v momentu, ko z njimi spregovorimo o tem, kar danes je, sploh ne vejo več, kje so; to zmoremo le mi (rečeno brez nadutosti), a tega še nismo opazili.

PETO VPRAŠANJE: Je prav, da za "ontološko diferenco" uporabljate tudi druga imena?

HEIDEGGER: Čisto prav je, da ontološko diferenco, ker sta ime in pojem iz metafizike, da tisto, kar je v tej dimenziji, danes imenujem čisto drugače in drugače vidim tudi stvar samo.

Pravilno je, da ima ta diferenca, dia-phora, ta raznos biti in bivajočega opraviti s tem, kar sem poimenoval z jasnina, resnica, neskritost; ne tako, da neskritost odstrani skritost, marveč da ima v njej svoje bistvo - da od tega živi. Alpha privativum v aletheia temelji v letheia.

ŠESTO VPRAŠANJE: Omenili ste Rickertovo razlikovanje med individualizirajočim in generalizirajočim tvorjenjem pojmov?

HEIDEGGER: Ob tem sem zrasel. Ne bi rad kakorkoli prizadel ime svojega spoštovanega učitelja. A zdaj je to razlikovanje dejansko primitivno. To mišljenje zaostaja daleč za Schellingom, Heglom ali Leibnizem. A kljub temu je bila - v letih 1900-1910 - to za nas osvobajajoča stvar, namreč v času, ko je eksperimentalna psihologija poskušala biti edina znanstvena filozofija. Takrat je pomenila filozofska šola o vrednotah bistveno in odločilno navezo na to, kar znotraj velikega izročila poznamo kot filozofijo.

Pripomba⁷ :

Kakor v vsakem seminarskem poročilu tudi v pričujočem primeru ni bilo mogoče ohraniti atmosfere pogovora. To tudi s popolnim stenogramom ne bi uspelo. Predstavitev pa ostaja nujni pripomoček, ki udeležencem lahko razjasni spomin.

prevedel Tine Hribar

Prevajalčeva opomba:

Gre za prevod teksta Züricher Seminar iz knjige Martin Heidegger: Seminare, Klostermann, Frankfurt/M 1986; GA 15, 423-439.

Martin Heidegger

GOVORICA (odlomek)

Georg Trakl:

Zimski večer

Ko na okno sneg prši,
zvon večerni dolgo bije,
v hiši miza se pokrije,
postorjene so stvari.

Od popotnih marsikdo
pride s temnih stez pred vrata.
Krošnja milosti, vsa zlata,
srka zemlje hladni sok.

V izbo romar stopi tih;
prag skammel je v bolečini.
A na mizi v vsej jasnini
kruh in vino zažari.¹

* * *

Govorica govori. To hkrati in predvsem pove: **Govorica govori.**
Govorica? In ne človek? Ni to, kar vodilni stavek zdaj terjaja od nas,

še huje? Hočemo zanikati tudi še to, da je človek tisto bitje, ki govori? Nikakor. Ne zanikamo niti tega niti možnosti, da jezikovne pojave podrejamo nazivu "izraz". Vendar sprašujemo: kaj je govorjenje?

Ko na okno sneg prši,
zvon večerni dolgo bije,

To govorjenje imenuje sneg, ki pozno ob iztekanju dneva, med zvonjenjem večernega zvona, neslišno prši na okno. Med takim sneženjem vse trajno traja še dlje. Zato večerni zvon, ki čez dan pozvanja v svoj strogo zamejeni čas, dolgo zvoní. Govorjenje imenuje čas zimskega večera. Kaj je to imenovanje? Ali zgolj openja predstavljuje, poznane predmete in dogajanja - sneg, zvon, okno, padanje, zvonjenje - z besedami neke govornice? Ne. Imenovanje ne podeljuje nazivov, ne porablja besed, ampak kliče v besedo. Imenovanje kliče. Klicanje približuje klicano. Vseeno pa to približevanje klicanega ne prinaša sem zato, da bi ga odložilo v najbližjem okrožju prisotnega in ga tam pustilo. Klic sicer kliče sem. Tako približuje prisostvovanje prej nepoklicanega. Vendar je klic s tem, ko kliče sem, poklicanemu že zaklical. Kam? V daljavo, v kateri se poklicano mudi kot še odsotno.

Klicanje-sem kliče v bližino. Vendar klic poklicanega kljub temu ne iztrga daljavi, v kateri ga drži klicanje-tja. Klicanje kliče vase in zato nenehno sem in tja; sem: v prisostvovanje; tja: v odsostvovanje. Sneženje in zvonjenje večernega zvona nam govorita zdaj in tu. Prisostvujeta v klicu. Vendar ne spadata med to, kar je tu in zdaj prisotno v tej dvorani. Katera prisotnost je višja, prisotnost tega, kar je tu pred nami, ali prisotnost klicanega?

v hiši miza se pokrije,
postorjene so stvari.

Verzni vrstici govorita na način izjave, kakor da bi določali nekaj navzočega. Tako zveni izrečeni "je". A vendar govori klicaje.

Verza prinašata pogrjneno mizo in pripravljeno hišo prisostvovanje, pri-držano v odsostvovanju.

Kaj kliče prva kitica? Kliče reči, poziva jih, naj pridejo. Kam? Ne poziva jih kot prisotne med prisotno; v pesmi imenovane mize ne poziva semkaj med vrste stolov, na katerih pravkar sedite. V klicu sopolikani kraj prihoda je neko v odsostvovanje skrito prisostvovanje. K takemu prihodu poziva imenovalni klic. Pozivanje je vabljenje. Pozivanje vabi reči, da se kot reči dotaknejo ljudi. Sneženje spravlja ljudi pod nebo, ki se mrači v noč. Zvonjenje jih kot smrtnike spravlja pred božansko. Hiša in miza vežeta smrtnike na zemljo. Imenovane reči zbirajo, tako poklicane, ob sebi nebo in zemljo, smrtnike in bogove. Ta četverica je izvorno zedinjena /ursprünglich-einige/ vzajemnost. Reči dopuščajo ob sebi pomujanje četverja četverice. To zbirajoče dopuščanje pomujanja je zaročanje reči. Zedinjeno četverje neba in zemlje, smrtnikov in bogov, pomujeno v zaročanju reči, imenujemo: svet. V imenovanju so imenovane reči poklicane v svoje zaročanje. Zaročujoč raz-grinjajo svet, v katerem se vsakič mudijo in so tako vsakokratne /die weiligen/. Reči z zaročanjem iznašajo svet. Stara nemška govorica imenuje **Austragen**, "iznašanje": **bern**, **bären**, od koder prihajata besedi **gebären**, "donositi" "porajati", in **Gebärde**, "gib", "gesta", "tvorstvo". Zaročujoč so reči reči. Zaročujoč tvorijo svet.

Prva kitica kliče reči v njihovo zaročanje, poziva reči k prihodu. Pozivanje, ki kliče reči, kliče sem, jih vabi sem in hkrati kliče tja k rečem, jih priporoča svetu, iz katerega se prikazujejo. Zato prva kitica ne imenuje le reči, marveč hkrati tudi svet. Kliče "mnoge", ki kot smrtniki pripadajo četverju sveta. Reči po-rokujejo smrtnike. To zdaj pove: reči obiskujejo smrtnike vsakokrat posebej s svetom. Prva kitica govori, s tem ko poziva reči k prihodu.

Druga kitica govori drugače kot prva. Tudi ta kitica sicer poziva k prihodu. Toda njeno klicanje se prične s tem, da kliče in imenuje smrtnike.

Od popotnih marsikdo ...

Poklicani niso niti vsi smrtniki niti mnogi, marveč "marsikdo"; tisti, ki potujejo po temnih stezah. Ti smrtniki zmorejo umiranje kot popotovanje k smrti. V smrti se zbira najvišja skritost biti. Smrt je že prehitela sleherno umiranje. Ti, ki so "na poti", morajo najprej pripotovati do hiše in mize skozi mrak svoje steze, a ne le in najprej zase, marveč za mnoge; kajti slednji menijo, da so jih reči samo zato, ker so se nastanili v hišah in posedli za mize, že porokovale in da so dospeli v domovanje.

Druga kitica se prične s tem, da kliče nekatere od smrtnikov. Čeprav smrtniki z bogovi, zemljo in nebom pripadajo četverju sveta, prva verza druge kitice vendarle ne kličeta izrecno sveta, temveč - skorajda tako kot prva kitica, le da v drugačnem vrstnem redu - hkrati imenujeta reči, vrata, mračno stezo. Šele druga verza druge kitice izrecno kličeta svet. Nenadoma imenujeta nekaj povsem drugega:

Krošnja milosti, vsa zlata,
srka zemlje hladni sok.

Drevo kleno korenini v zemlji. Tako cveti in se odpira blagoslovu neba. Poklicano je stezanje drevesa, ki hkrati premerja opojnost dehtenja in treznost hranilnih sokov. Zadržana rast zemlje in dar neba pripadata drug drugemu. Pesem imenuje drevo milosti. Njegovo kleno cvetenje hrani nezasluženo pripadajoči sad: rešilno sveto, ki je naklonjeno smrtnikom. V zlato cvetočem drevesu vladata zemlja in nebo, bogovi in smrtniki. Njihovo zedinjeno četverje je svet. Beseda "svet" zdaj ni več rabljena v metafizičnem smislu. Ne imenuje niti sekularizirano predstavljenega univerzuma narave in zgodovine niti teološko predstavljenega stvarstva (**mundus**), pa tudi zgolj celota prisotnega (**kosmós**) ni menjena z njo.

Tretji in četrti verz druge kitice kličeta drevo milosti. Posebej pozivata svet k prihodu. Sem kličeta četverje sveta in tako kličeta svet tja k rečem.

Verzi se pričnejo z besedo "zlata". Da bi imenovano besedo in to, kar kliče, razločneje slišali, naj spomnimo na Pindarjevo pesem (**Peta istmijska**). Pesnik na začetku te ode imenuje zlato **perióision pánton**, to, kar pred vsem prezarja vse, **pánta**, karkoli je prisotno naokrog. Sijaj zlata skriva vse prisotno v neskritost njegovega prikazovanja.

Kakor klicanje, ki imenuje reči, kliče sem-ter-tja, tako upovedovanje, ki imenuje svet, kliče sem-ter-tja vase. Svet poverja rečem in obenem skriva reči v sijaj sveta. Ta rečem poklanja njihovo bistvo. Reči tvorijo svet. Svet poklanja reči.

Govorjenje prvih dveh kitic govori, s tem ko poziva reči v svet in svet k rečem. Ta načina pozivanja sta ločena, a nista združena. Nista pa tudi zgolj speta med seboj. Kajti svet in reči ne obstajajo drug poleg drugega, marveč prehajajo drug k drugemu. Pri tem ta dvojica premerja sredino. Sredina jo zedinja. Tako zedinjena pa je notrišnja. Sredina dvojice je notrina. Sredino dvojice imenuje naša govorica vmesnost. Latinska govorica pravi: **inter**. Temu ustreza nemški **unter**. Notrina sveta in reči ni kako stapljanje. Notrina vlada samo tam, kjer se tisto notrišnje, svet in reč, docela ločuje in ostaja ločeno. V sredini dvojice, v vmesnosti sveta in reči, v njenem **inter**, v tem raz-/Unter-/ vlada ločenje /Schied/.

Notrina sveta in reči bistvuje v ločenju vmesnosti, bistvuje v raz-ločenju. Beseda raz-ločenje se zdaj odtegne običajni in privajeni rabi. Kar zdaj imenuje beseda "raz-ločenje", ni kak rodovni pojem za najrazličnejše vrste razlik. Pravkar imenovano raz-ločenje je zgolj kot to eno in edino raz-ločenje. Raz-ločenje iz sebe drži narazen sredino, v kateri in skozi katero so svet in reči zedinjeni drug z drugim. Notrina raz-ločenja je tisto zedinjajoče **diaphorá**, skozi-nosečega /durchtragenden/ iznosa. Raz-ločenje iznaša svet v njegovo svitanje, iznaša reči v njihovo zaročanje. Z iznašanjem nosi eno k drugemu. Raz-ločenje ne posreduje naknadno, s tem da bi svet in reči povežalo s pridano sredino. Raz-ločenje kot sredina najprej izsredini svet in reči v njihovo bistvo, tj. v njihovo vzajemnost, katere enotnost iznaša.

Beseda "raz-ločenje" potemtakem ne pomeni več kake distinkcije, ki jo šele naše predstavljanje postavlja med predmete. Raz-ločenje prav tako ni zgolj kaka relacija, ki obstaja med svetom in rečjo in ki bi jo predstavljanje lahko poljubno ugotavljalo. Raz-ločenje ni naknadno izpeljano iz sveta in reči kot njuna odnosnost. Raz-ločenje za svet in reč **dogodeva** reči v tvorjenje sveta, **dogodeva** svet v poklanjanje reči.

Raz-ločenje ni niti distinkcija niti relacija. Raz-ločenje je v skrajnem primeru dimenzija za svet in reč. Vendar v tem primeru tudi "dimenzija" ne pomeni več kakega za sebe navzočega okrožja, kjer se naseljuje to in ono. Raz-ločenje je dimenzija, kolikor svet in reč od-merja v njima lastno. Njeno od-merjanje šele razodeva vsaksebnost in vzajemnost sveta in reči. Tako razodevanje je način, na katerega raz-ločenje tu premerja oboje. Raz-ločenje kot sredina za svet in reč izmeri mero njunega bistva. V pozivanju, ki kliče reč in svet, je izvorno pozvano: raz-ločenje.

Prva kitica pesmi poziva reči, ki kot zaročujoče tvorijo svet. Druga kitica poziva svet, ki kot svitajoč se poklanja reči. Tretja kitica poziva sredino za svet in reč: iznos notrine. Zato se prične s poudarjenim klicanjem:

V izbo romar vstopi tih;

Kam? Verz tega ne pove.² Vstopajočega popotnika, nasprotno, kliče v tišino. Ta obvladuje vrata. Nenadoma in osupljivo je poklicano:

prag skamnel je v bolečini.

Ta verz samotno govori v govorjenem celotne pesmi. Imenuje bolečino. Katero? Verz pove le: "... v bolečini". Od kod in kako je poklicana bolečina?

prag skamnel je v bolečini.

"... skamnel je ..." To je edina beseda v tej pesmi, ki govori v preteklem času. Vseeno pa ne imenuje nečesa preteklega, tega, kar ne prisostvuje več. Imenuje bistvovalno, ki mu je že bilo biti. V prebitku okamenjenja šele bistvuje prag.

Prag je podsek, ki v celoti nosi vrata. Iznaša sredino, v kateri to dvoje, zunanjščina in notranjščina, prehaja drugo k drugemu. Prag nosi vmesnost. V njeno zanesljivost se usklaja to, kar v vmesnosti iz- in vz-haja. Zanesljivost sredine ne sme popuščati nikamor. Iznos vmesnosti potrebuje tisto vztrajnostno ter v tem smislu trdno. Prag je kot iznos vmesnosti trden, ker je skamnel v bolečini. Toda kamnu dogodena bolečina se ni strdila v prag zato, da bi v njem otrpnila. Bolečina bistvuje v pragu s tem, ko vztraja kot bolečina.

Toda kaj je bolečina? Bolečina trga, razi. Bolečina je raza, vendar ne drobi in ne razpršuje. Bolečina sicer trga narazen, ločuje, vendar tako, da vse priteguje k sebi. Njeno trganje je kot zbirajoče ločevanje /Scheiden/ hkrati tisto pritegovanje, ki kot zaris in naris vrisuje in usklaja to, kar ločenje /Schied/ drži narazen. Bolečina je tisto usklajajoče v ločujoč-zbirajočem trganju. Bolečina je sklad raze. Bolečina je prag. Iznaša vmesnost, sredino dvojega vanjo ločenega. Bolečina usklaja razo raz-ločenja. Bolečina je raz-ločenje samo.

prag skamnel je v bolečini.

Verz kliče raz-ločenje, vendar ga niti izrecno ne misli niti ne imenuje njegovega bistva s tem imenom. Verz kliče ločenje /Schied/

vmesnosti, zbirajočo sredino. V njeni notrini se premerjata med seboj tvorstvo reči in naklonjenost sveta.

Mar je torej notrina raz-ločenja za svet in reč bolečina? Vsekakor. Le da si bolečine ne smemo predstavljati antropološko kot občutka, ki pobuja javkanje. Le da si notrine ne smemo predstavljati psihološko kot tistega, v čemer gnezdi občutljivost.

prag je skamnel v bolečini

Bolečina je prag že uskladila v njegovo nošenje. Raz-ločenje že bistvuje kot prebitek, iz katerega se dogodeva iznos sveta in reči. Na kakšen način?

A na mizi v vsej jasnini
kruh in vino zažari.

Kje zažari čista svetlost? Na pragu, v iznosu bolečine. Raza raz-ločenja dopušča žarenje čiste svetlosti. Njegovo svetleče usklajanje od-ločuje z-jasnenje sveta v njemu lastno. Raza raz-ločenja odgodeva svet v njegovem svitanju, ki poklanja reči. Z zjasnitvijo sveta v njegov zlati sijaj zažari tudi kruh in vino. Poveličane reči žarijo v ubranosti svojega zaročanja. Kruh in vino sta sadova neba in zemlje, od bogov podarjena smrtnikom. Kruh in vino iz preprostosti četverstva zbirata ob sebi to četverico. Pozvani reči, kruh in vino, sta preprosti, ker se njuno tvorjenje sveta neposredno izpolnjuje iz poklanjanja sveta. Take reči imajo svoje zadoščenje v tem, ko puščajo, da se ob njih mudi četverje sveta. Čista svetlost sveta in preprosto žarenje reči premerjata svojo vmesnost, raz-ločenje.

Prevedel Dean Komel

Prevideno iz: Martin Heidegger, *Die Sprache, Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1960, str. 20-28.

Tine Hribar

ZEMLJA IN NEBO, LJUDJE IN BOGOVI (četverna igra četverja)

Korak nazaj, v temelj metafizike zapušča ne samo metafiziko kot tako, ampak metafiziko v celoti. Zapušča torej tudi po-stavje, ki je bilo kot poslednja oblika metafizične biti (bivajočnosti bivajočega) dosegljivo le s korakom naprej: s korakom v post-metafiziko. Doba post-metafizike je doba popolne razpoložljivosti bivajočega: človekove samorazpoložljivosti in razpoložljivosti siceršnjega bivajočega. Človeku po po-stavju ni na razpolago le drugo bivajoče, ampak razpolaga tudi s samim seboj. Toda prav po po-stavju; ne razpolaga s seboj kot subjekt, temveč kot sestavni del (rečeno v jeziku sistemske teorije: kot delni sistem) celokupnega sestava (sistema, kompleksa).

To ne pomeni, da človek sploh ni več subjekt in da se do stvari ne obnaša več kot do objektov. Stvari si še zmerom in celo uspešneje kot kdajkoli lahko postavlja predse kot objekte, lahko si zase objektivira tudi samega sebe, tako da je do samega sebe v odnosu kot do objekta, vendar relacija med človekom kot subjektom in njegovimi objekti ni več odločilna. Tudi relacije med subjekti in objekti so postale nekaj razpoložljivega. So po po-stavju vzpostavljane, torej relacijsko relativne relacije: začasne in pogojnostne. V nekem sestavu sem v vlogi subjekta, v drugem v vlogi objekta. Se pravi: zdaj sem subjekt zdaj objekt. Subjekt in objekt še zmerom obstajata, toda oba skupaj in vsak zase le kot sestoja vsakokratne sestave, po-stavljene po po-stavju.

Bit bivajočega, ki je po-stalo nekaj raz-položljivega, ni več pred-stavljenost (pred-metnost, ob-jeektiviteta), temveč raz-položljivost. Razpoložljivost razpoložljivega je postmetafizična bivajočnost bivajočega, rečeno v povzetku, se pravi skrajšano: po-stavje. Razpoložljivost vsega, kar je, nekdanjih razmerij ne odpravlja; jih le do kraja relativizira. To, kar je bilo nekdanj zelo daleč, se ni približalo, vendar je, ker je bilo

dostavljeno, čisto blizu in to, kar je bilo nekdanj zelo blizu, se je neskočno oddaljilo. Neskončno se je oddaljilo božje, sicer poskusi, da bi ga nam približali po televiziji, ne bi bili potrebni, obenem pa se nam je po tej poti povsem približal, imamo ga pred seboj na ekranu, na primer severni tečaj. Pravzaprav sta, kolikor nam ju skušajo prikazati na ekranu, božje in severni tečaj enako blizu in obenem enako daleč. Po tele-viziji, ki pa je le najbližji primerek realizacije po-stavja kot bistva tehnike, je tako rekoč vse enako blizu in daleč.

Toda ali je tako dostavljena bližina res bližina? In kaj je še ostalo od daljave kot daljave? Kaj oddaljenost zdaj sploh še pomeni? Se nam vesplošna brezdistančnost ne sprevrča sproti v brezlično in zato, ko bi se morali odločiti, za dvolično distančnost do vsega, kar je in kar se zgodi? Četudi gre za najhujši pokol, za zločine nad človeštvom, se pravi nad človeškostjo človeka? Ni postalo nekaj razpoložljivega potemtakem tudi samo razmerje med bližino in daljavo, med dobrim in zlim? Razpoložljivo ne na ravni razločljivo določenega dobrega in zlega, torej ne na ravni onkraj poznano dobrega in zlega, temveč na ravni same (ne vnaprej poznane, zato nejasne in nerazločne) določljivosti dobrega in zlega, s tem pa tudi razmerja med njima. Onkraj dobrega in zlega ni ničesar, je le še okraj dobrega, na kraju katerega se hkrati z njim po-stavlja tudi slabo, namreč kot ko-relat, kot mejni oz. robni odmerek vsakokrat po-stavljenega dobrega.

Do kraja relativizirana razmerja, se pravi po po-stavju vzpostavljane relacije vključujejo tudi razmerja med območji bivajočega. Trajne hierarhije bivajočega ni več. Torej tudi ni tistega najvišjega bivajočega, ki v metafiziki glede na njen onto-teo-loški ustroj zastopa bit samo, nasmreč bit kot bivajočnost bivajočega. Če pa z vrhovnostjo kakega bivajočega ni nič več, če je tudi ta le relacijsko relativna, po-stavje kot bivajočnost bivajočega ni več nekaj božanskega. Prav v tem je njegova post-metafizičnost. In od tod izvira tudi tista njegova dvoznačnost, po kateri ni le poslednja oblika biti kot bivajočnosti bivajočega, v metafiziko po sebi sami odtegnjene biti kot biti, ampak tudi pred-oblika do-godja, tj. biti same. Za zničenjem (z vrhovnim bivajočim poistovetene) Biti bivajočega, za zničenjem identitete biti in bivajočega se odstira diferenca med njima, se raz-ločuje bit od bivajočega.

Najprej bit od vrhovnega bivajočega, zatem pa tudi bit kot bit od biti kot bivajočnosti bivajočega.

Četudi se po-stavje samo ne postavlja na razpolago, tako da zakriva svoje zakrivanje resnice biti, kot raz-položljivost samega sebe ne samo predlaga in prelaga, ampak tudi razlaga. Razpoložljivost ne pomeni samorazpolaganja, pomeni pa samorazlago: samo-iz-postavljanje. Postavje kot način razkrivanja ne izziva, ko ga poziva v razpoložljivost, le vsega bivajočega, ampak je najpoprej svoj lastni izziv, se pravi poziv do-godja. Skoz po-stavje nas kliče do-godje. Ko je izziv po-stavja najglasnejši, je klic do-godja sicer najtišji, že skoraj utišan, a prav ta umiritev, ki nas nagovori na dnu skrajne vznemirjenosti, nas more-biti odvrne od po-stavja samega in obrne, se pravi vrne k do-godju. Na izhodišče in predizhodišče metafizike. Na predzačetek, ki nam dopušča začeti znova, obenem pa nas, kolikor smo kot tu-bit odprti za odprtost biti, nagovarja k temu, se pravi k drugemu in drugačnemu začetku.

Heidegger se skuša vrniti na predzačetek in začeti znova, z drugim in drugačnim začetkom tako, da se obrne k stvarem kot stvarem. K stvarem zunaj oz. pred metafiziko, bolje, ne glede na metafiziko. Stvar kot stvar ni, četudi je, isto kot bivajoče. Ni isto kot navzoče, še manj isto kot predmet (objekt) ali kompleks (sestoj). Kaj pa tedaj je stvar kot stvar?

1. Praznina vrča

Stvar kot stvar, stvar ne glede na metafiziko skuša Heidegger v predavanju Stvar prikazati z vrčem. V tem predavanju, ki ga je imel na začetku serije štirih predavanj Vpogleda v to, kar je (1949), Heidegger po-stavja, četudi naj bi šlo za uvodno predavanje o bistvu tehnike, sploh ne omenja. Ostati skuša (zavedajoč se, da nam kljub premaganju vseh razdalj, kljub svetovni vasi, kakor pravimo po Mc Luhanu današnji vselej in povsod navzoči informacijski družbi, to, kar je, ni nič bližje) zgolj in samo pri stvari kot stvari.

Takšna stvar je vrč. Vrč nam je blizu kot posoda. Ta ugotovitev še ne daje odgovora na vprašanje, kaj je stvar; tudi odgovora na vprašanje, kaj je bližina, ne. Vrč kot posoda ima stene in dno. Stoji, ko ga položimo na mizo, sam od sebe. Kot tako stoječ je vrč nekaj samostojnega. "Če si ga postavimo predse, bodisi v neposredni zaznavi bodisi z unavzočenjem po spominu, lahko nekaj navzočega postane predmet." (VA 165) Vendar pa stvarnost stvari, tisto po čemer stvar sploh je stvar, ni v tem, da je predstavljeni predmet; torej je ne moremo zenačiti s predmet nostjo predmeta. In že to, da stvar lahko postane predmet, nekaj po subjektu pred-stavljenega, priča o tem, da mora stvar, ki jo spremenimo v predmet (objekt), najpoprej sploh biti stvar. Stvar si v določeni, namreč moderni dobi, lahko predstavimo kot predmet le, kolikor je kot stvar že tu. Vrč je stvar in ostaja posoda ne glede na to, ali si ga predstavljamo ali ne. Toda ali je vrč stvar že zaradi tega, ker je nekaj, kar stoji tu? Ker je nekaj tu stoječega?

Navsezadnje stoji vrč tu le, ker smo ga sem postavili in ker ga je pred to našo postavitvijo naredil lončar. Kolikor gre za keramiko, za vrč iz žgane gline, ki je posebna vrsta zemlje, ga je lončar proizvedel torej iz zemlje, z oblikovanjem gline. Tako proizvedeni vrč je stvar in ne goli, zgolj predstavljeni predmet. Vendar je vrč tudi kot samostojna stvar nekaj pred nas pos tavljenega in pred nami stoječega, tako da nanj tudi tedaj, ko ga vidimo kot nekaj samo-stojnega, gledamo pravzaprav z vidika pred-stavljanja; vidimo ga v vzratnem ogledalu pred-stoječnosti, tj. pred-metnosti. Toda kaj je stvar sama na sebi?

Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, dokler nimamo odgovora na predhodno vprašanje: Kaj je stvar kot stvar? Vrč je stvar kot posoda, ki jo je proizvedel lončar. Vendar to, da je vrč lončarjev proizvod, ni tisto, po čemer in v čemer vrč je vrč. "Vrč ni posoda, ker je bil proizveden, temveč je moral biti proizveden, ker je ta posoda." (VA 166) Stvarnost stvari, kot je vrč, torej ni v proizvedenosti proizvoda. Čeprav vrča kot posode ne bi bilo, če ne bi bil proizveden, ga proizvedenost kot taka še ne nareja za vrč.

Je vrč to, kar je, tedaj po svojem vrčastem izgledu? Po tistem izgledu, po katerem se zgleduje lončar, ko začne oblikovati vrč, ne pa

kaj drugega, sicer snovno ravno tako lončenega, a drugačnega izgleda? Ne, tudi sam vrčasti izgled vrča še ne naredi za vrč. Zato se Platon, ko je ugledal prisotnost prisotnega v njegovem izgledu in si je prisotno predočil kot nekaj navzočega, njegovo prisotnost po izgledu in v izgledu pa kot navzočnost (predočenost), stvarni kot stvari ni približal, temveč se je oddal jil od nje. V tej oddaljenosti mislijo na stvari nato tudi vsi drugi metafizični misleci; od Aristotela, ki izgled razume kot obliko in jo uvrsti med vzroke (zadolžitelje), prek Descartesa, ki izgled sprejema le kot jasno in razločno predstavo, do Nietzscheja, ki mu je izgled še samo shema, oblika oblikovanja brezobličnega kaosa. Od Aristotela naprej je proizvedena stvar, kakršna je vrč. razumljena kot oblikovana snov: kot enotnost oblike in snovi. Toda, se vpraša Heidegger, ali lončar, ko proiz vaja vrč, res oblikuje snov?

Je vrč kot posoda oblikovana snov? Ne. Vrč je vrč, se pravi posoda, kolkor vanj, če je prazen, lahko vlijemo vodo ali vino. Vlijemo ju med neprepustne stene in na neprepustno dno vrča. A ta nepropustnost ni tisto, kar dopušča vlivanje. To, kar dopusti vlitje vode ali vina, kar ju sprejme vase, je prav praznina vrča. "Praznina, ta nič v vrču, je to, kar je vrč kot sprejemajoča posoda." (VA 167) Lončar, ko izgotavlja dno in stene vrča, v resnici torej ne oblikuje vrča. Pravzaprav tudi ilovice ne oblikuje. Oblikuje praznino. Za to, v njej in iz nje oblikuje ilovico v vrč. Vrča kot posode ne ustvarja iz tvarine, marveč iz praznine. Drugače rečeno, vrč kot stvar je ustvarjen iz tvarine, vendar kot ta stvar, kot posoda ni le tvar (snov), iz katere je. Ni le ustvarjena (oblikovana) stvar, marveč je vase sprejemajoča praznina.

Za znanost takšne praznine seveda ni. Vrč zanjo tudi tedaj, ko je prazen, ni prazen, temveč je v njem zrak. Vino, ki ga vlijemo vanj, ne pade v prazno, temveč le spodrine zrak in tako dosedanjo, sicer nevidno polnost nadomesti z drugo, vidno polnostjo. Glede tega ima znanost seveda prav, toda s takšno obrazložitvijo nam o vrču kot vrču ne pove nič. Vselej nas seznanj le s tistim, kar vnaprej izhaja iz njenega načina predstavljanja stvari. Iz njenega vnaprejšnjega zapopadenja stvari kot predmetov, se pravi iz njenega objektivirajočega in zato objektivnega pristopa. Toda znastveno objektiviranje vrča vrč kot vrč že tudi zniči, ga reducira na primerek votlih naprav, ki jim v običajnem jeziku pravimo

posode. Z znanstvenega vidika so vsi vrči in vse posode nekaj enega in istega, ne glede na pomen, ki ga imajo za človeka. Tako kakor je vino le primerek tekočine, tekočina pa neko splošno agregatno stanje snovi.

Znanstveno uničenje stvari kot stvari se je po Heideggru zato zgodilo že dolgo pred atomskimi bombami in njihovimi eksplozijami. "Njihove eksplozije so le najbolj grobe potrditve že dolgo zgedenega uničenja stvari: tega, da stvar ne obstaja kot stvar. Stvarnost stvari ostaja zakrita, pozabljena. Bistvo stvari se ne pokaže več, ne spregovori. To pomeni govorjenje o uničenju stvari kot stvari." (VA 168) Nevarnost, ki izhaja iz tega uničenja, je velika, ker je dvojna. Ker se širi prek dvojne zaslepitve. Najprej skoz prepričanje, da je znanost edina, ki nas seznanja z dejanskostjo dejanskega in naj bi imela zato prednost pred vsemi drugimi izkustvi. Nato pa skoz prepričanje, da stvari ostajajo stvari kljub znanstvenemu objektiviranju. Kljub njihovi vključitvi v znanstveno raziskovanje, podreditvi teoriji in eksperimentu.

Res pa je, spet dvojnostno, ravno narobe. Ne samo da stvari ni več dopuščeno biti stvar, ampak stvari kot take se mišljenju še nikoli sploh pokazale niso. Znanstveniško predstavljanje jih le dodatno in dokončno zakrije. Se je zakritje stvari kot stvari zgodilo po človekovi krivdi? Zaradi človekove nepozornosti in pozabljivosti? Bi bilo drugače, če človek ne bi spregledal stvari kot stvari? Človek lahko spregleda, odgovarja Heidegger na lastno vprašanje, le, kar se mu je že pokazalo. Kar se je že prikazalo v jasnini sveta. Stvari se v tej jasnini kot take še niso pokazale in zato jih človek ni mogel ne ugledati ne spregledati. Ko Heidegger zdaj skuša govoriti o vrču kot vrču, torej na svoj način že upoveduje tudi premik, ki se je zgodil z jasnino in v jasnini. Kakor da je v Heideggrovem predavanju, tj. govoru o vrču kot vrču ta stvar prvič spregovorila kot prav ta stvar.

Vino, ki smo ga vlili v vrč in ki ga je vrč sprejel v svojo praznino, nam vrč vrača. Nam ga podarja nazaj. Šele s to po-daritvijo postane vrč res vrč in vino res vino. Ko pijemo vino iz vrča, vino ni zgolj tekočina in vrč ne zgolj votla naprava oz. priprava. Vino je zdaj dobra kaplica in vrč njena posoda. Tudi tedaj, ko je prazen, je posoda

za dobro kapljico in je ta posoda lahko le kot vrč. Ne zvezek ne kladivo in ne kaka tretja stvar ne more biti ali postati vrč. Le vrč je vrč in ni nič drugega kot vrč. Dokler je namreč prav ta stvar: vrč. In kaj sta vino ali voda?

2. Zemlja in nebo

Vino dobimo iz grozdja. Grozdje raste iz zemlje pod nebom. Voda, če jo zajamemo iz potoka, izvira iz izvira. Iz izvira spod skalovja ali iz zemlje, ki je spod neba sprejela vase dež. Kakor da bi se na izviru, v izviru poročila nebo in zemlja. Izvir je njuno stečišče in stičišče. Stičišče in stečišče neba in zemlje, zemeljske rodovitnosti in toplote sonca kot luči neba pa je tudi vino. V požirku vina, ki nam ga podarja vrč, sta torej vselej pričujoča tudi zemlja in nebo. Sta tu, v bistvu vrča kot požirek vina ali vode podarjajoče posode sopričujoča.

Zemlja nas nosi in hrani. Na njej nahajamo vodovja in skalovja, rastlinstvo in živalstvo. Nebo je nebo sonca, njegovega vzhajanja in zahajanja, jutranje in večerne zarje, je nebo lune in njenih men in je nebo zvezd in njihovega bleska. A tudi nebo dneva in noči, nebo letnih časov, vetrov in oblakov, nebo nebesne modrine in globine.

O stvareh kot stvareh ter o zemlji in nebu je Heidegger na ta način prvič spregovoril že 1935 v predavanju Izvor umetniškega dela (Der Ursprung des Kunstwerk), le da tu neba kot neba še nimamo, temveč ga zastopa svet; ob kmečkih čevljih oz. ob njihovi podobi na sliki Van Gogha pravi:

"Na Van Goghovi sliki ne moremo niti ugotoviti, kje čevlji stojijo. Okoli para kmečkih čevljev ni nič, k čemur in kamor bi lahko sodili; je samo nedoločen prostor. Ne držijo se jih grude prsti z njive ali s poti, ki bi lahko nakazovale njihovo rabo. Par kmečkih čevljev in nič več. In vendar. Iz temne odprtine, odkoder je stopila na dan notranjost obuvalne priprave, srepi trud delovnih korakov. V grobo izdelani teži obuvala je vkovana okornost počasnega koraka po široko

razprostrtih in zmeraj enakih razorih na polju, nad katerim piha raskav veter. Na usnju sta vlaga in nasičena prst. Pod podplati drsi samota poljske poti v zagrinjajočem se večeru. V obuvalu se zgublja zamolčani klic zemlje, njeno tiho darovanje zorečega žita in nerazjasnjena samoodpoved turobne ledine zimskih polj. Ta priprava je prežeta z vdanim ubijanjem za kruh, z nemim veseljem, da je stiska spet enkrat prestana, z drhtenjem ob naznanilu rojstva in z drgetom pred grozečo smrtjo. Zemlji pripada ta priprava in v svetu kmetice domuje. Iz tega udomljenega pripadanja se priprava sama dviga v svoje bivanje v sebi.

Ampak vse to vidimo mogoče le na upodobljeni obutvi. Nasprotno pa kmetica čevlje preprosto nosi. Ko bi bil ta preprosti 'nosi' tako preprost. Kolikokrat kmetica pozno zvečer, ko je težko, a zdravo utrujena, čevlje sname in kolikokrat jutraj še v temi seže po njih ali pa o praznikih gre mimo njih, brez premišljanja in opazovanja o njih vse ono vedno že ve. Pripravnost priprave je sicer v njeni služnosti. Ampak ta sama počiva v polnosti bistvene biti priprave. Imenujemo jo zanesljivost. Zaradi nje je kmetica po tej pripravi pripuščena v molčeči klic zemlje, zaradi zanesljivosti priprave si je svojega sveta gotova. Svet in zemlja sta zanjo in za vse, ki z njo so na njen način, le tako tukaj: v pripravi. Pravimo 'le' in se pri tem motimo. Zakaj šele zanesljivost priprave daje preprostemu svetu njegovo zavarovanost in jamči zemlji prostost njenega trajnega teženja." (5, 22-23)

Slika kot umetnina, ki sicer kaže kmečke čevlje, ne kaže le teh čevljev kot nekaj posamično bivajočega, ampak razpira bivajoče v celoti in dopusti, da se dogodi neskritost, resnica biti kot taka. V to razkrivanje sta vpeta zemlja in svet, ki ju Heidegger tu razume prav iz nasprotstva znotraj resnice kot ne-skritosti same. V njuni medsebojni, vzratni "protiigri" zastopa zemlja skritost, svet pa neskritost. Neskritost kot tako, kot čisto odprtost. Od tod razporna spornost med zemljo in svetom, ki se pokaže in s tem umiri v umetnini in zaradi česar je umetnina kot umetnina zgoditev (Geschehnis) resnice.

Heidegger v tem kontekstu uporabi že tudi izraza Ereignis in Ge-stell; vendar, čeprav skuša Heidegger s pojasnilom v Dodatku iz leta 1957 napraviti drugačen vtis, ne v tistem pomenu, ki ga dobita

(ne sočasno, temveč z desetletnim razmakom med njima) kasneje. Tako prvi kot drugi izraz sta uporabljena v običajnem pomenu, v pomenu dogodka in postavitve; dovršena umetnina je dogodek, ki pomeni ob-likovanje resnice: postavitev in utrditev resnice kot neskritosti v liku. Ta lik torej ni predvsem oblika snovi, marveč lik, po-stavitev resnice. Lik kot ris, kot zaris in obris vtisne razpor med zemljo in nebom v zemljo samo. Postavi nazaj na zemljo, ob čemer zemljo uporabi in izpostavi kot tisto nosilno in vase zaprto. "Ta raba pa zemlje ne uporabi in zlorabi kot snov, temveč jo šele sprosti (befreit: osvobodi) k njej sami." (5,52) Razumevanje umetnine in stvari sploh kot oblikovane snovi, sklopa snovi in oblike, kakršnega sta utemeljila Platon in Aristotel, izhaja iz rodnosti orodja (to Heidegger v Biti in času, deloma še v Izvoru umetniškega dela tudi sam potiska v ospredje), ne pa iz stvarnosti stvari. Prvotna stvarnost stvari je v njeni pripadnosti zemlji. Zemlji, katere bistvo (to da je nosilna in vase zaprta) se razpira in razklene šele iz njene vpetosti v svet; v svet, ki v svoji odprtosti in kot odprtost zemljo sprejema vase kot tisto k sebi dvigačo se.

Protiigra zemlje in sveta je kot igra resnice biti samozadostna igra, zato v njej človeško in božje, četudi ljudje in bogovi sodelujejo v tej igri, tu še nista posebej izpostavljena. Do izrecne izpostavitve, zarisane najpoprej sicer v Prispevkih k filozofiji (GA 65, 310), pride šele v Stvari, ko Heidegger dvojico zemlja in svet nadomesti z dvojico zemlja in nebo ter tej dvojici priključi še drugo, namreč dvojico die Sterblichen, smrtni in die Goettlichen, boštveni. Tako smo zdaj pred četverjem; in zdaj Heidegger imenuje svet to četverje kot tako, v celoti.

2. Ljudje in bogovi

Dar, ki nam ga v požirku vina podari vrč, je dar za nas: za umrljiva, smrtna bitja. S požirkom si potešimo žejo ali pa nas razveseli ob godu ali kakem drugem prazniku. Tedaj smo, skupaj z vrčem in vinom, sredi prazničnega dogodka. A prav ob godu, ki se zdi sprva čisto moj praznik, vselej, če se tega zavedamo ali ne, praznujemo, se pravi z radostjo častimo in s hvaležnostjo počastimo tudi svoje ime, natančneje, tisto, po čemer imamo to ime.

Naj bodo to imena svetnikov ali kaka druga imena, vselej ta imena pomenijo nekaj, kar nismo mi sami. Spominjajo na tiste, ki so drugačni od nas. In če to drugačnost vzamemo zares, potem je tisto, kar je povsem drugačno od nas in naše smrtnosti, lahko le nesmrtno. In temu nesmrtnemu ljudje, se pravi smrtniki že od nekdanj pravijo božje. Božje kot boštveno in božansko.

Po tem razmerju med ljudmi kot smrtniki in božjim, ki se kaže z bogovi, požirek vina ni le požirek, ampak je napoj. Napoj, ki nas privede do entuziazma. Beseda entuziazem je grškega izvora in je speljanka iz dveh besed, iz en in theos; en-theos pomeni navdahnjen od boga, torej navdušenje kot tako ni nekaj izvornega, marveč sledi srečanju z božjim. Srečanju z nečim, kar je povsem drugačno od nas. Ali nas to povsem drugačno presega ali ne, ali je nekaj več ali pa morda celo nekaj manj od nas, je vprašanje drugotnega pomena. Bistvena je drugačnost kot taka.

Predvsem pa je bistveno to, da se v stvari, karšna je vrč, stikajo in/ali srečujejo tako zemlja in nebo kot ljudje in bogovi. Požirek vina, ki nam ga podari vrč, je dar le, kolikor se v stvari, kakršna je vrč, družijo vsi štirje. Kolikor je v stvarnosti te stvari združeno, zbrano celokupno četverje. Le kot takšno stečišče četverja postane stvar reč (grško: rhema, latinsko res), po človeku ubesedena stvar. Le ubesedena, skoz govorico izrečena stvar, stvar kot reč je uprisotena stvar; se nam pokaže kot stvar: kot nekaj prisotnega. Neizrečena stvar, stvar, ki je nismo ali je ne moremo izreči, ni prisotna reč. Ni nekaj, kar bi se namo pokazalo in kazalo kot sebe kazoče se. Skratka: ni fenomen. Da

bi stvar postala reč, torej fenomen, se mora četrverje že dogajati prav kot četrverje. To pa pomeni, da se prisotno kot prisotno dogodi šele znotraj četrverja. Četrverje kot svet zemlje in neba, smrtnikov in bogov dopusti stvar kot reč in je na ta način "predhodno vsemu prisotnemu" (VA 172). Šele reč kot znotrajsvetna stvar lahko postane pri-sotno in v tem pomenu bivajoče. Ko srednjeveška krščanska misel res, reč zenači z ens, bivajočim, se bistvo prisotnega kot reči, ki je lahko izrečena le znotraj sveta, zastre; še zlasti zaradi tega, ker je vzvratno zdaj vsako bivajoče kot bivajoče (ens qua ens) ugledano kot res, četudi gre le za ens rationis, umišljeno reč oz. stvar. Le tako nato Kant stvar na sebi lahko izpostavi kot predmet na sebi in tega razglasi za predmet, ki obstaja neodvisno od naše zavesti (predstavljanja). Se pravi za predmet, ki sploh ni (pred-stavljeni) pred-met. Vrč kot vrč ni niti rimska res niti sholastični ens niti moderni objekt, marveč je reč sveta, v katerem se dogaja četrverje zemlje in neba, smrtnikov in bogov.

Šele kot reč, dogodena skoz četrverje, postane vrč prisotna stvar. Tako da smo od tega trenutka naprej pred prisostvovanjem prisotnega, ki se imenuje vrč. Tako ga imenujemo mi, umrljiva, tj. smrtna bitja. "Smrtni so ljudje. Smrtni se imenujejo, ker zmorejo umreti. Umreti pomeni: zmoči smrt kot smrt. Le človek umrje. Žival pogine (verendet: dokonča). Smrti kot smrti nima niti za seboj niti pred seboj. Smrt je skrinja niča, namreč tistega, kar nikoli in z nobenega vidika ne more biti nekaj zgolj bivajočega, kar pa obenem vendarle biva, celo kot skrivnost biti same. Smrt kot skrinja niča skriva v sebi bivanjskost biti. Kot skrinja niča je smrt skrivališče biti." (VA 176) Ljudje nismo ljudje zaradi tega, ker smo živali oz. živa bitja, poleg tega pa imamo še raz-um, marveč smo to, kar smo, ker umiramo. Ker ne poginemo, namreč na koncu življenja, marveč smo nagnjeni v smrt od svojega rojstva naprej. Kot umrljiva, smrtna bitja nismo le prezentni, marveč vselej že tudi eksistentni, natančneje, ek-sistirajoči.

Tudi bogovi kot božanska bitja, kot poslanci boštvenosti niso, četudi ne eksistirajo, zgolj nekaj prezentnega. Morda sploh niso prisotni, pa vendarle so. Tedaj, ko niso prisotni, so na način svoje odsotnosti. Odsotni, po Hoelderlinu pobegli bogovi so bogovi, ki so se nam odtegnili. Z vidika četrverja Heidegger o tej odtegnitvi spregovori v predavanju

Graditi, prebivati, misliti iz leta 1951: "Boštveni so znamenja prinašajoči poslanci boštvenosti. Iz svetega vladanja te se bog pokaže v svoji pričujočnosti ali pa se odtegne v svojo zastrtost." (VA 150) Kmečka hiša je bila nekaj dom; dom ljudi na kmetih, ker je bilo v njej zbrano vse četrverje. Kmetje so si, če se je le dalo, prostor za svoje prebivališče izbrali ob kakem studencu, z njivami na ravnici ali v prisojnih, s soncem obsijanih bregovih in v hiši, ko so si jo zgradili, nad mizo v kotu jedilnice naredili bogkov kotek. V modernih stanovanjih teh prostorčkov božjega, posvečenega ni več. A bogovi niso odsotni zato, ker ni več božjih koticov, marveč teh ni, ker so bogovi odšli, nas zapustili. S tem je v četrverju nastala vrzel. Moderna spalniška stanovanja niti prava prebivališča niso več, kaj šele, da bi bili domovi; zato v njih tudi tedaj, ko smo doma, nismo doma, temveč smo brezdomci, tuji v lastnem stanovanju.

Tako kakor smo tuji in brezdomci na zemlji, ki je čedalje bolj upostošena in pod nebom, ki mu čedalje manj pustimo biti to, kar je. Ali smo tedaj, tuji na zemlji in pod nebom, zapuščeni od bogov, sploh še to, kar smo bili? Ali sploh še umiramo? Smo še smrtniki ali pa le živa bitja, ki živimo, dokler pač živimo? Je prihodnost človeka le v tem, da si čimbolj podaljša življenje? Medtem ko o smrti, ki naj bi bila lepa, ne misli več?

4. Zrcalna igra sveta

Po Heideggeru je četrverje možno le kot tako, se pravi le na ta način, da zemlja in nebo, ljudje in bogovi sobivajo in odsevajo drug v drugem. Se zrcalijo v medsebojni igri, iz katere vznikata svet. "Četrverica biva kot svetovanje sveta. Zrcalna igra sveta je rajanje dogodja." (VA 179) Brž ko pomislimo ali na zemljo ali na nebo, ali nase kot smrtnike ali na bogove, v misli vstopijo že tudi drugi trije iz četrverja. Biti v skrbeh za enega, recimo zase, pomeni zato biti v skrbeh tudi za druge. Seveda za vsakega na poseben, njemu lasten način.

Ljudje smo smrtniki in smo v četverju, kolikor v njem domujemo, prebivamo v skrbi zanj. Domujemo, kolikor skušamo rešiti zemljo, ki ji grozi totalno upostošenje; rešujemo pa jo, če jo sproščamo v tem, kar je znotraj četverja: prebivališče človeka kot smrtnega bitja, ne pa skladišče metarije oz. energije. Domujemo, kolikor sprejemamo nebo kot nebo, ne pa da ga, ko noč spreminjamo v dan in prostor nad nami polnimo z vesoljskimi odpadki, odrivamo v nedogled.

Domujemo, če čakamo na ponoven prihod bogov, ne pa da si manko božjega skušamo zapolniti z izmišljenimi bogovi oz. maliki. In domujemo, če se uvajamo v svoje lastno bistvo, ki je v tem, da smo smrtniki in da kot taki zmoremo prenesti smrt, ne pa da bežimo (na primer v sanje o večnem življenju) pred njo in s tem pred lastnim bistvom. "V reševanju zemlje, v sprejemanju neba, v čakanju boštvenih, v uvajanju smrtnih se dogaja domovanje kot četverno čuvanje četverja." (VA 151) Tega domovanja kot skrbnega čuvanja, prebivanja na zemlji, pod nebom, pred bogovi in s smrtniki pa ni, če ni obenem prebivanje med stvarmi. Med stvarmi kot rečmi sveta. Prebivanje med rečmi glede na četverje ni nekaj petega, marveč je edini način, kako se domovanje v četverju ohranja kot enotno domovanje. Kajti četverje se lahko zbere le v stvari, obenem pa se le skozi tako zbrano četverje ta stvar lahko zasveti kot reč.

Zasveti se, ker je zbrano četverje svet, svet pa je prostor jasnine. Tisti prostor, ki ga razpre na primer most, ki sega od brega do brega, se pne z zemlje pod nebom, da bi se ljudje s tega brega lahko napotili na drugi breg, morda na breg, kjer se ne bodo srečali le s sebi enakimi, ampak tudi s povsem drugimi in drugačnimi, s tistimi, ki so božanski. Prostor, ki ga razpira most kot reč sveta, združujoč v sebi in s seboj vse četverje, je prostor prostosti. Ni le kaka res extensio, razsežna stvar, marveč je, kolikor ga dojamemo v njegovem bistvu, sveta reč sveta.

Prostor, ki ga razpira most, ni niti zunanji predmet niti notranji doživljaj. Ni ne objektivni ne subjektivni. Kot prostor prostosti, v katerem se most sveti kot sveta reč sveta, ni ne zunaj ne znotraj človeka. Človek kot smrtnik, kot bitje, ki biva na ta način, da pre-biva (domuje), je vselej že v bližini stvari; je pri njih samih, pri njih kot

rečeh svojega sveta tudi tedaj, ko jih nima pred očmi. Si jih, ko jih nima neposredno pred očmi, ne predstavlja le znotraj sebe, kot nekaj po svojem predstavljanju pred-stavljeno, marveč je, ko se jih spomni, v svojih mislih pri njih samih. Če zdajle pomislimo na Tromostovje, v trenutku, ko se ga spomnimo, ne bo šlo zgolj za doživljaj v nas, ampak smo, ko mislimo nanj, nekako že tudi pri njem samem: v svojih mislih tako rekoč prestajamo to razdaljo, ki nas loči od Tromostovja. "Ko smo tu, smo torej tam pri mostu, ne pa le pri predstavnih vsebini naše zavesti. Od tu, kjer smo, smo mostu in njegovemu prostoru lahko celo veliko bližje, kot nekdo, ki ga vsak dan ravnodušno uporablja kot prehod čez reko." (VA 157) Kot domujoči sem vselej že v prostoru reči; nikoli nisem zgolj izolirano telo na nekem povsem določenem mestu, marveč sem nekaterim rečem blizu, od drugih sem oddaljen, so one daleč od mene, itn. Vselej sem torej v prostoru, ki se sicer odpira in zapira, a dokler sem tu, je to prostor prostosti. Ne le zame, ampak tudi za stvari kot reči.

S temi mislimi se Heidegger navezuje neposredno na razlage razmerja do bližnjih in daljnih reči, ki jih je razvil že v času pred Bitjo in časom, predvsem v Prolegomenah k zgodovini pojma časa (1925). To je še en dokaz, da Heidegger svojega temeljnega stališča tudi po obratu ne spremeni. Jo pa izrisuje in dorisuje. Zarisuje tisto dimenzijo človekovega pre-bivanja, ki je spod metafizike, spod metafizičnega navzočevanja, zlasti v moderni, subjektivitetnosti varianti reprezentiranja, obenem pa tudi spod brezbriznosti vsakdanje zaskrbljenosti, izražajoče se v običajni govorici običajno vsakdanjostnih ljudi. Zato njegov korak nazaj, sestop v temelj metafizike nima nič skupnega z anti-metafiziko. Ne z njeno znanstveniško varianto v obliki logičnega pozitivizma ne s filozofijo jezika, opirajočo se na vsakdanjo govorico (ordinary language). Anti-metafizika pač ostaja v senci metafizike, medtem ko sestop v temelj metafizike prepušča metafiziko njej sami in jo prav na ta način že tudi zapušča.

Zapušča jo na način, ki je drugačen od fenomenološkega spreminjanja intencionalnosti. "Korak nazaj iz nekega mišljenja v drugega seveda ni kaka gola premena naravnosti. Kaj takega že zaradi tega ne more biti, ker vse naravnosti, skupaj z načini njihove premene,

ostajajo ujete v območje predstavljačega mišljenja. Korak nazaj pa seveda zapušča območje golega samonaravnavanja. Korak nazaj svoje zadržanje sprejema iz odgovarjanja (Entsprechen: ustrežanja), ki, nagovorjeno v bistvu sveta in po njem, temu odgovarja znotraj njega. Gola premena naravnosti ne more za prihod stvari kot stvari storiti ničesar, ravno tako ne, kakor se to, kar je zdaj kot predmet sredi brezdistancnosti, ne more nikoli zgolj poravnati v stvar." (VA 180) Stvar se kot stvar, kot reč lahko pokaže le v plesu četverja kot zrcalni igri sveta. V igri sveta kot prostoru jasnine, tj. ne-skritosti.

Zrcalna igra sveta kot igra zotraj četverja pomeni, da so svetotvorna vsa štiri nasprotstva. Vsako zase posebej, a le v ogledalu drugega, skoz vzvratno zrcaljenje v drugem. Kako naj bi človek kot smrtnik vedel, kdo je, če se ne bi meril ob boštvenem kot svojem nasprotstvu? Nič in nihče ne more biti svoja lastna mera, merilo samega sebe. Človek je, kakor je dejal že Protogora, mera vseh stvari; ne pa tudi samega sebe. Mero samega sebe, mero, s katero se bo izmeril v svojem bistvu, lahko človek nahaja in dobi le zunaj sebe. In ker je kot smrtno predvsem zemeljsko bitje (zemljan, ne nebeščan), te mere ne more dobiti na zemlji, marveč jo lahko dobi le na nebu kot bivališču bogov. O tem nam pripovedujejo Holderlinovi stih iz pesmi V ljubki modrini:

Če je življenje gola muka, sme človek
Pogledati navzgor in reči: tudi
Sam hočem tako biti? Sme. Vse dokler še
Prisrčnost traja v srcu, čistost, se človek
Ne meri nesrečno
Z boštvom. Je bog neznan?
Je mar očiten kot nebo? To
Prej verjamem. To je mera človeka.
Poln zaslužnosti, a pesniško, domuje
Človek na tej zemlji. Toda senca noči,

Posuta z zvezdami, ni čistejša,
Če lahko tako rečem, od
Človeka, imenovanega podoba boštva.
Mar je na zemlji kakšna mera? Ni je,
Nobene.

(prev. Niko Grafenauer)

Ta pesem, po kateri je Heidegger naslovil svoje predavanje "...pesniško domuje človek..." z dne 6. oktobra 1951, govori prav o četverju in o raz-merjih znotraj njega. Heidegger svojo pripoved o četverju po Hoelderlinu ne le povzema, ampak se nanj tudi opira. Hoelderlinove pesniške besede so prvi in zadnji argument. Kajti raz-merij med zemljo in nebom, ljudmi in bogovi ni mogoče dokazati, jih logično izpostaviti in silogistično izpeljati; le pokaže jih lahko govorica, ki je svetotvorna, to pa je pesniška govorica, karšna je Hoelderlinova.

Človek je na zemlji, ki se spušča v globino in pod nebom, katerega modrina je brezdanja. Prebiva torej med njima in v tej vmesnosti išče svojo mero, se pravi merilo zase. Človekov pogled tudi tedaj, ko se obrača navzgor, v nebo, ostaja spodaj, na zemlji. Toda prav zrenje navzgor že pre-merja to vmesnost med zemljo in nebom, ki ji Heidegger pravi dimenzija. V njej in po njej sta zemlja in nebo obrnjena drug k drugemu in človek prepozna svoje prebivanje kot domovanje v prostoru prostosti. Bistvo dimenzije je osvetljena in tako premerljiva odmerjenost vmesnosti, tako navzgorja k nebu kot navzdolja k zemlji. Dimenzija je jasnina, ki je pred vsakršno lučjo neba in vsakršnim zemeljskim mrakom. "Ta ne pomeni razsežnosti običajno predsatvljenega prostora; kajti vse prostorno kot uprostorjeno po svoji plati že potrebuje dimenzijo, se pravi tisto, v kar je vpuščeno." (VA 195) Človek jo meri in premerja, ko se meri ob nebesnem in se primerja z njim. Tudi ko se morda preda luciferstvu; kajti Lucifer, nosilec luči ni prišel iz podzemlja, temveč je bil najpoprej na nebu. Njegov padec je bil padec nebeščana, božanskega bitja. Torej je prav boštvo, kakor pravi Hoelderlin, mera, s katero človek meri svoje prebivanje in ga, če v njem spozna nekaj božanskega, pripozna kot svoje domovanje. Človek sam hoče tako biti, namreč na božanski način:

po meri boštva in bogov. In tako tudi sme. Sme tako hoteti in tako biti.

Toda kaj je mera človeka? Je to nebo? Je to razodetost neba? Je to boštvo? Niti prvo niti drugo niti tretje. "Mera obstaja v načinu, kako je bog, ki ostaja neznan, kot tak razodet skoz nebo. Prikazovanje boga skoz nebo obstaja v odstiranju, ki dopusti videti tisto, kar se zakriva, a ne tako da bi bilo tisto zakrito s tem iztrgano iz svoje zakritosti, marveč edinole tako, da čuva zakrito v njegovem samozakrivanju. Tako se neznan bog prikazuje kot Neznani skoz razodetost neba. To prikazovanje je potem tista mera, ob kateri se meri človek." (VA 197) Tisto, kar se prikazuje, je znano in poznano. Če je bog neznan, a kljub temu ostaja mera, to pomeni, da se mora prikazovati prav kot neznan, kot nepoznano bivajoči.

Skrivnost neznanega boga, ki je tolikšna, da ni skrivnost le on sam, temveč je skrivnostno tudi njegovo razodevanje, upesnuje pesništvo in ga tako, na svoj način vendarle meri. Mero mu jemlje tako, da mu jo postavlja, namreč v razmerju do človeka kot smrtnika, prebivalca v vmesnosti med zemljo in nebom. "Pesnik priključuje v obličje neba Tisto, kar v samozastiranju dopušča prikazovanje prav zakrivajočega se, in sicer: kot samozakrivajoče se. Pesnik priključuje v domačih pojavih tuje kot tisto, v čemer se naznanja nevidno, da bi ostalo to, kar je: neznano." (VA 200) Zato je mera iste vrste, kot je nebo; vendar nebo ni zgolj luč, v svoji daljni modrini je brezdanja temina. In kot takšna dalja, vse skrivnosti krijoča brezdanjost je nebo mera.

Na zemlji ni mere. Zemlja je premerjena in izmerjena, dobi svoje mere, šele ko postane človekov dom. Ko jo človek, primerjajoč se z božanskim, naseli in ji, domujoč na njej, pusti biti zemlja. In ko dopusti tudi sebi, ozirajočemu se k nebu, biti to, kar je: smrtno bitje pred razkrivajočo se skrivnostjo na obličju neba. Dimenzija, v kateri se to dogaja, v kateri se križno zrcalijo zemlja in nebo, ljudje kot smrtniki in bogovi kot nebeščani, je jasnina biti. Ne bit, marveč prav jasnina biti kot svet(l)enje sveta.

Jasnina biti je po dogodju in iz dogodja, je dogajanje dogodja samega. V Obratu pove Heidegger to takole: "Šele ko se bistvo človeka v dogodku vbliska kot od njega preblisnjenem odpove človeški samovolji in se za-žene proč od sebe, k temu vblisku, od-govori človek v svojem bistvu nagovoru tega vbliska. Tako od-govarjajoč je človek pri-meren, da v varovanem in resničnem elemntu sveta kot smrtnik zre nasproti boštvenemu. Drugače ne; zakaj tudi bog je, če je, bivajoč, stoji kot bivajoč v biti in njenem bistvu, ki se godi iz svetovanja sveta." (TK 45; IR 378) V četverju zbrani svetotvorci so kot taki nekaj bivajočega, toda to, v čemer so zbrani ni nič bivajočega. Pa tudi nič bitnega. Zbrani namreč niso v biti, marveč nad bitjo.

V vzvratnosti medsebojnega zrcaljenja, v zrcalni igri sveta, ki vznikata iz jasnine biti, se četverje križa nad bitjo vsakega izmed njih. Takole:

nebo		bogovi
	bit	
zemlja		ljudje

V razpravi O vprašanju biti (1955) Heidegger zato govori o križnem prečrtanju biti:

"Križno prečrtanje sprva le odvrtača, namreč skoraj neodpravljlivo navado, da si 'bit' predstavljamo kot neko za sebe stoječo in nato šele včasih k človeku dospelo nasprotstvo. V skladu s tem predstavljanjem ostaja potem videz, kakor da je človek izločen iz 'biti'. Ob tem pa ne samo da ni izločen, se pravi, ni samo zajet v 'biti', ampak je 'bit', rabeča človekovo bistvo, zavezana opuščanju videza nečesa za sebe, zaradi česar ima drugačno bistvo, kakor pa zmore zaznati predstava o zajetju, ki zaobsega odnos med subjektom in objektom.

Znak prekrivanja glede na povedano vsekakor ne more biti samo negativni znak prečrtanja. Marveč naznanja štiri strani četverja in njihovo zbranost na kraju prekrivanja (glej *Votraege und Aufsätze*, 1954, str. 145-204).

Pri-sotnost se kot taka obrača k bistvu človeka, šele v njem se, kolikor misli na naklonitev, ta tudi dovrši. Človek je v svojem bistvu spomin biti, toda biti. To pomeni: človekovo bistvo sopripada temu, kar mišljenje v križnem prečrtanju biti povzema v nagovor začetnejšega poziva. Pri-sotnost temelji v naklonitvi, ki kot taka človeško bistvo sklanja k sebi, tako da se ta razdaja zanjo." (Martin Heidegger: *O vprašanju biti*, Obzorja, Maribor 1989, str. 30)

Križno prečrtana bit je resnica biti: jasnina kot ne-skritost. V tej resnici, v jasnini biti se križajo zemlja in nebo, smrtno in božansko. Prekrivano prečrtana je, kolikor so strani četverja nekaj bivajočega, njihova lastna bit. Šele skoz to križno prečrtanje se zjasni tisto, iz česar vznikajo, se pravi jasnina kot resnica biti. Bit četverno bivajočega ni sama spet nekaj bivajočega, ni nekaj nasebnega in v tem smislu nekaj samostojnega. Je bit le kot bit teh tako in tako bivajočih. Kot človek sem to, kar sem, v svoji biti. Sem smrtnik zaradi svoje končnostne biti. Vendar se v svoji biti (eksistenci) ne dogajam po tej biti, marveč po do-godju kot bitju biti, razprtem v jasnini. Tako je tudi z zemljo in nebom pa tudi z božanskim. Tudi bogovi kot nekaj bivajočega se dogajajo po jasnini in iz nje. Se dogajajo iz jasnine kot svet(l)osti sveta.

Dean Komel

SREDINA RAZ-KRITJA

"S čim naj se torej filozofija ukvarja, če ne z bivajočim, s tem, kar je, kakor tudi z bivajočim v celoti? Česar ni, je vendar nič. Mar naj filozofija kot absolutna znanost ima za temo nič? Kaj se lahko še daje (es geben) razen narave, zgodovine, boga, prostora, števila? O vsem tem pravimo, čeprav na različne načine, da je. Imenujemo ga bivajoče. S tem ko se nanašamo nanj, bodisi praktično bodisi teoretsko, smo v razmerju do bivajočega. Razen tega bivajočega **ni ničesar**. Morda **ni** drugega bivajočega razen naštetega, morda pa se vendar **daje** nekaj, kar sicer **ni tako, da je**, pač pa se **daje** na način, ki ga je treba šele določiti."¹

Tenzija med "je" in "(se) daje", "es gibt", zadeva fenomenološko mišljenje, kolikor to ne sledi več utemeljevanju bivajočega v njegovi biti, marveč se obrača k biti kot taki. Reklo "Es gibt Sein" naznanja **ta** obrat in napotuje k povedi dogodja biti. Mišljenje dogodja hoče iz istega o istem izreči isto. Odtod svojevrsten način rekanja, ki znotraj pogovornega in znanstvenega jezika ne pove ničesar: "Welt weltet", "Sprache spricht", "Wesen west", "Zeit zeitet", "Raum räumt", "Ding dingt", "Ereignis ereignet". Toda, čim manj tako rekanje pove, tem več si pusti povedati. Pusti si povedati celo ta **več sam. Es gibt**. (Se) daje, (se) daruje. Kaže in krije. "Es gibt" tvori središče fenomenologije kot izkustva raz-kritja.

Z "Es gibt" je povezan tudi problem transcendence, za katerega se zdi, da temeljno problematizira razmerje med fenomenologijo in teologijo.

VII. zvezku Izbranih spisov Aleša Ušeničnika z naslovom **Filozofija 1. O spoznanju** je petemu poglavju **Novodobne zmote o metafiziki** dodan nov VII. odstavek **Eksistenčna filozofija (Martin Heidegger)**, ki ga avtor sklene z naslednjo ugotovitvijo:

"To je eksistenčna filozofija. Delp jo je po pravici imenoval **tragično**. Saj je tu zadnja vsebina življenja praznosta in brezup. In vendar je Bog in z njim višji smisel življenja tako blizu. Kaj je drugega tisti "Es", ki edini more priklicati končno bitje iz nebitja v bitje in mu dati smisel kakor Bog? Če človek v grozi spozna, da je nično bitje, ki ni samo sebi razlog svojega bitja, temveč je ‚geworfen‘ od nekega ‚Es‘, bi z nadaljnjim razmišljanjem lahko tudi spoznal, da je tisti ‚Es‘ Nekdo, da je Bog."²

V razpravi **Filozofija sv. Tomaža Akvinskega in sodobne filozofske smeri** pa lahko preberemo:

"Martin Heidegger, voditelj sodobne nemške eksistencialne filozofije, je zazrl sredi vse filozofije ‚grozo‘ (Angst). Zakaj grozo? Groza je človeka, ko se zave svoje negotovosti in popolne odvisnosti od nekega ‚se‘, ki ga je vrgel v bitje. Groza ga je, če se ozre nazaj, od koder je izšel, saj je izšel iz teme, iz nič; groza ga je, če pogleda predse, saj je pred njim zopet nič. Vse bitje je prav za prav, bitje iz nič v smrt'. Ali ni ta filozofija strašna filozofija prigradnosti? Čudno je le to, da se Heidegger nikoli ne vpraša, kaj bi bil tisti 'Es', ki je človek od

njega popolnoma odvisen. Vprašuje se le, kako naj se človek v tej grozi uravna v sedanjosti resničnosti."³

Ušeničnikovi opazki se nanašata na § 55-60 **Biti in časa**, ki obravnavajo fenomen "vesti", v tem okviru pa še posebej vprašanje, kdo je nedoločni "Es", ki kliče v klicu vesti. Navajamo ju predvsem zato, ker značilno podajata teologicistično predstavo "Es gibt". Ta računa z "Es" kot temeljem, ki stoji še za bitje in jo daje. O **teologicistični** prestavi govorimo tu zato, ker je ne srečujemo samo v teologiji, marveč je celo pogostejša (vsaj kot očitek) v "filozofiji", ki se sicer zelo rada razglaša za "laično". Ne gre nam torej za ponovno odpiranje polemike med filozofijo in teologijo, med "razumom" in "razodetjem". Ta tradicionalni "spor" namreč sploh ne odkriva tistega spornega, temveč potrjuje tisto skupno in v tem oziru ne-sporno: ontoteološko strukturo temelja. Tako potrjevanje skupnega, ki v sporu prikriva njegovo temeljno spornost, predvsem onemogoča raz-ločitev od dane tradicije. Prav ta razločitev je bistvena zadeva fenomenologije kot mišljenja biti in v tem pogledu ima le-ta opraviti z destrukcijo ontoteologije, ki pa se vedno znova hoče prikazati zgolj kot varianto "večnega" spora med filozofijo in teologijo; znotraj te prikrojitve pa se potem tudi razgrnitev ontoteološkega nihilizma dojema kot posledico svetovnonazorskega ateizma, ki "taji" transcendenco.

Glede slednjega očitka velja najprej pripomniti, da fenomenologija v okviru svojega aletheiološkega obrata vprašanje "transcendence" izrecno povezuje z vprašanjem **prebivanja** človeka v **raz-kritosti** biti. Človek ni zgolj bivajoče med bivajočim, marveč **pre-bivajoče sredi** razkritosti bivajočega v celoti. To pa pomeni: vsa njegova zadržanja do bivajočega se vnaprej odpirajo skozi razbirajočo-zbirajočo **sredino raz-kritja**. Ta sredina **raz-sredinja** in **krije** vse to, kar se sicer "imanentno" ali "transcendentno" daje: stvari, jaz sam, drugi ... boštvo. Fenomenologija je - presegajoč razkorak med

posrednem in neposrednem spoznanjem - napotena k tej sredini: **Es gibt.**

Ker se fenomenologija kot mišljenje biti osredotoča na transcendenco pre-bivanja v svetu in, pogojno rečeno, "zavrača" možnost dajanja transcendence **onkraj** sveta, je v formalnem oziru seveda možno reči, da odpravlja vertikalno in uveljavlja horizontalno transcendenco.⁴ Vendar pa z "odpravo" vertikale "svet" kot horizont ekstatične prostosti tudi sam utрпи prevrat razmerij in postane samolasten problem. Prevrat zajame tako vertikalno kot horizontalno, predvsem pa njuno presečišče, da bi se konstelacija sveta naposled izrisala iz sredine četverja smrtnikov in bogov, neba in zemlje. Kraj sveta se zasvita ob izrecnem izkustvu **sredine, ki (se) daje**, kolikor sami zmeraj že prebivamo sredi odprtja bivajočega v celoti. Odprtje bivajočega krije dogodevnost resnice biti same, raz-kritja. "Transcendence" v mišljenju biti nastopa kot dogodevnost ontološke difference, ki jo prestaja vanjo vzneseno pre-bivanje človeka samo.

Obravnavo "transcendence" v mišljenju biti pogojuje to, da dogodevnost ontološke difference po eni strani seže v podlago metafizičnega utemeljevanja bivajočega v njegovi bivajočnosti, po drugi strani pa se z njo odpira uvid v zunajmetafizično resnico biti same. Ker na tem mestu še zdaleč ni mogoče razviti vseh bistvenih aspektov te kompleksne obravnave⁵, se omejujemo zgolj na § 110. **Beiträge zur Philosophie**⁶, kjer Heidegger poda razčlenitev pojmovanja

4 Ta metafizični prevrat najodločneje napove Nietzsche: "Dejansko, mi filozofi in 'svobodni duhovi' občutimo ob novici, da je 'stari Bog mrtev', kot da nas je obsijala nova jutranja zarja, naše srce prekipeva od hvaležnosti, začudenja, slutnje, pričakovanja - končno se horizont zdi spet prost, celo če, morda, ni svetel, naše ladje lahko končno izplujejo, sleherni nevarnosti navkljub, ponovno je dovoljeno sleherni tveganje spoznavajočega, morje, naše morje je ponovno odprto, morda še nikoli ni bilo tako 'odprtega morja.'" (Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München-Berlin/New York 1988, str. 574.)

5 Podrobneje o tem: Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung*, Freiburg/München 1993.

6 HGA 65, Frankfurt/M 1988, str. 218 sl.

"transcendence" in ob tem tudi posebej izpostavi fundamentalno-ontološko razumevanje "transcendence", ki ga v spisu **Vom Wesen des Grundes** sam poskuša povezati s Platonovim dojetjem **agathón** in **epékeina tês ousías**.⁷ Heidegger razlike v pojmovanju transcendence takole določi:

a) "ontično" pojmovanje transcendence se opira na predstavo bivajočega, ki presega siceršnje bivajoče - v krščanstvu je to stvarnik, ki je povzdignjen nad ustvarjeno;

b) pri "ontološki" transcendenci gre za preseganje, ki zaznamuje **koinón**, bivajočnost kot občost - mišljene so kategorije, ki so "nad" in "pred" bivajočim;

c) "spoznavnoteoretski" pojem transcendence je povezan s predstavo prehoda iz subjekta k objektu, pri čemer mora subjekt prestopiti samega sebe;

č) pojem "transcendence" nasplošno pomeni izhajanja iz poznane in zanesljivega "bivajočega" z namenom njegovega preseganja - tako gledanje je pogojeno s tem, da metafizika izhaja iz vprašanja po biti kot bivajočnosti bivajočega ne pa biti kot biti;

d) s fundamentalnoontološkim dojetjem transcendence naj bi ji bil vrnjen njen izvorni smisel - preseganje je tu dojeto kot odlika tubiti, in sicer da se pokaže, kako je ta vedno že v odprtju bivajočega. Kolikor tubiti bistveno pripada razumetje biti, naj bi bila s tem hkrati podrobneje določena "ontološka transcendence". Transcendence tu pomeni: stati v resnici biti (Seyn). Bistvena je zdaj naslednja Heideggrova pripomba: "Ker pa tu-bit kot biti-tu prestaja odprtje zakritja, strogo vzeto ni

7 Platonovo obravnavo agathón Heidegger tu označi kot "višek osrednjega in konkretnega vprašanja po vodilni temeljni možnosti eksistence tubiti v polisu" (*Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M 1978, str. 158). Ta označitev vsekakor napotuje tudi na možno polito-loško razsežnost Heideggrovega lastnega dojetja svobode iz ekstatične prostosti, ki sprošča "transcendenco" v smislu dogajanja biti-v-svetu.

mogoče govoriti o kaki transcendenci tubiti; v okrožju tega nastavka mora predstava transcendence v slehernem smislu **izginiti**.⁸ V § 322 sledi pripomba, da tudi izvorneje pojmovana transcendenca "predpostavlja neki **spodaj** in **tostran** in jo lahko napačno razumemo kot dejanje kakega 'jaza' in 'subjekta'. Naposled pa tudi ta pojem transcendence obtiči v platonizmu (prim. 'Vom Wesen des Grundes')⁹. Heidegger ob tem izpostavi tudi ontoteološko zastrje vprašanja po resnici biti: "Epékeina tês ousías kot arché toû óntos ima v skladu s svojim merodajstvom za eudaimonía karakter theíon in theós, prim. Aristotel. Vprašanje po bivajočem kot takem (v smislu vodilnega vprašanja) je s tem nujno **teo-logija**."¹⁰ Na to ontološko podlago navezuje krščanska vera, pa ne le-ta, "temveč tudi vsa pokrščanska, protikrščanska in nekrščanska zahodna razlaga bivajočega in človeka znotraj njega. Epékeina tês ousías kot agatón (to se pravi: **načelna zatajitev** nadaljnjega in izvornega vpraševanja po biti) je pravzor za vsako razlago bivajočega ter pravzor njegove določitve in oblikovanja v okvirih 'kulture'".¹¹

Navedena mesta iz *Beiträge zur Philosophie* dovolj jasno kažejo, kako Heidegger ne misli **zoper** transcendenco, marveč **proti** njej in sicer z namenom, da bi prišla na plano bistvena netemeljnost, kar se vedno zgolj utemeljuje, to pa je: biti lastni presežek, resnica biti, v kateri je nastanjeno prebivanje človeka. Resnica biti kot "presežek" ne sega preko biti, marveč: resnica **biti**, sredina raz-kritja (se) pre-sežno daje skozi raz-sežje lastnega kritja. Raz-kritost biti pre-kriva njeno lastno kritje.

V tem pogledu je pomenljiv Heideggrov namig glede "transcendence" v eni izmed naknadno pripisanih opomb k **Biti in času**,

8 Ibid., str. 217.

9 Ibid., str. 322.

10 Ibid., str. 211.

11 Ibid., str. 211.

ki se glasi: "Transcendence' iz resnice biti: dogodje."¹² Ne gre zato, da dogodje razumemo iz transcendence, recimo kot njeno varianto ali kot transcendenco transcendence, ampak obratno: tradicionalno določitev biti kot transcendensa moramo razumemo iz dogodja. Pripomba ni izrečena z metaontološke, marveč z aletheiološke ravni, govori namreč o **resnici biti, raz-kritju, alétheia**. "Bit" zdaj ni mišljena zgolj **glede na** svojo razliko do bivajočega (transcendentalni horizont), marveč **skozi** sredino **raz-ločenja (dogodje raz-kritja)**. To aletheiološko dojeto "transcendenco" Heidegger sicer razgrne v spisu **Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike**:

"Bit v smislu odkrivajočega se prehoda in bivajoče kot tako v smislu sebe skrivajočega prihoda bivata kot tako različnostna iz istega, iz raz-like. Šele ta podaja in razpira vmesnost, v kateri se povezujeta drug z drugim, narazen-skupnostno, prehod in prihod. Diferenca biti in bivajočega je kot raz-lika med prehodom in prihodom **odkrivajoče-skrita izpostavitve** njiju obeh. V izpostavitvi vlada jasnina zastirajoče se sklenjenosti, katere vladanje podaja naraznost in skupnost prehoda in prihoda.

Ko poskušamo razmisliti o diferenci kot taki, je ne ukinjamo, marveč ji sledimo k njeni izvornosti. Na poti k njej mislimo izpostavitve prehoda in prihoda. To je za korak nazaj stvarneje mišljena stvar mišljenja: bit mišljena iz difference".¹³

Mišljenje, ki misli bit iz difference, ki se obrača k resnici biti (raz-ločenju, raz-kritju) se mora pri svojem obratu "izviti" iz objektiviranja in sicer tako, da **si** pusti kazati, pusti darovati. Odkod? Iz samega sebe? Bi to še bil dar? Iz "biti" onkraj sebe? Bi to še bilo mišljenje? Morda iz nič? Kaj naj se iz nič daruje? "Nič" po splošni predstavi kvečjemu jemlje; kako bi nič lahko kaj daroval?

12 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2, Frankfurt/M 1977, str. 51.

13 M. Heidegger, *Identiteta in diferenca*, tekst: *Onto-teo-loški ustroj metafizike* Maribor 1990, prev. Tine Hribar, str. 35/36.

Razmišljanje o "nič" se izkazuje kot breztemeljno. Vendar le kolikor in dokler "nič" obravnavamo izključno **na temelju umskega razmisleka**. Na temelju uma je možno tudi poistovetenje biti in niča (Hegel). Mišljenje, ki se obrača k resnici biti pa istosti biti in niča ne utemeljuje iz umnosti, marveč si jo pušča istiti iz **samoprepuščanja biti skozi razliko do bivajočega, iz sredine raz-kritja**. Bit ni nič bivajočega, ni pa tudi zgolj nebivajoče. **Je več**. Bit sploh ni. Pač pa **(se) daje**. Tudi niča ni in vendar **(se) daje**. Nič in bit **(se) daje** iz istega. Vendar nič in bit v tem istem nista že tudi ta sredina istega samega.

Ta sredina istega ni last nikogar. Tudi mišljenje se je ne more polastiti, kar pa ne pomeni, da mišljenje tu preposto odpove, nasprotno: pusti si povedati, kazati sredino v njej lastnem kritju. Trpi kritje raze raz-ločenja. Sredina istega, ki **(se) raz-ločujoč raz-kriva**, boli : **je** : edina bolečina. Samo iz nje se svita svet.

Mar tako "svitanje sveta" ni zgolj "fantastika"? "Fantastično" nam pomeni tisto "izmišljeno", "nerealno", vendar tudi tisto "izjemno" in "prevzemajoče". Kolikor se omejujemo na razlaganje pojavov v njihovi realnosti in irealnosti, "fantastičnega" v izvornem smislu **phantastikón** nikoli ne dosežemo. To "fantastično" je zmeraj že daleč presešlo "subjektivnost" in objektivnost" pojavljanja v dopuščanju pri-kazovanja. Medtem ko pojavljanje obstaja zmeraj le "za" nas - ker je bistveno brez nas -, nas dopuščanje pri-kazovanja iz-sredinja v pre-bivanju sredi odprtja bivajočega. Tako se ek-statično odpiramo in zapiramo v "odkod" in "kam", "proč" in "k", "brez" in "z". Skozi vsa ta izsredinjenja vlada razbirajoče-zbirajoča sredina. Ta **(se) daje med stvarmi in med menoj in med nami in med bogovi**. Sredina, to srce raz-kritja, **alethes eukykléos atremès êtor**, podarja vmesje tem razmerjem, s tem ko jih krožno zbira v svoje mirno okrilje. Tako postanejo globoka, se po-notranjijo. Beseda "êtor" je istega korena kot "étera", lat. "inter", nem. "unter", slov. "notri".

V predavanju **Govorica** imenuje Heidegger sredino neba in zemlje, smrtnikov in bogov z besedo Hölderlinovega pesništva: "**Innigkeit**", notrina. V predavanjih Hölderlins Hymnen "**Germanien**"

und "**Rein**" leta 1934/35¹⁴ jo razjasni iz Heraklitove **harmonía aphanés**, nekazoče se harmonije, ki v lastnem kritju nadkriljuje vse to, kar se sicer kaže harmonično.

Fenomenologija, ki načelno zavrača psihološko suponirano notranjost, dospe, sledeč tistemu, kar se oglašča iz "Es gibt", do notrine tistega, kar si na podlagi predpostavke naše notranjosti predstavljamo kot "zunanji svet". Toda ta notrina je dlje od sleherne zunanosti in bližje od sleherne notranjosti. Zbližuje in oddaljuje razsežja sveta. Ne ustvarja jih, ampak krije njihovo medsebojnost in jih pušča v napetosti. Sredina raz-kritja nam **da čutiti** razsežje sveta. "Es gibt", sredine, ki **(se) daje čutiti**, ni mogoče nikoli pojmovno posredovati. Naše pre-bivanje je vedno že "posredovano" vanjo skozi **po-čutje**. Zato vse tisto, kar se temeljno odvija v našem počutju **sredi** sveta, lahko mišljenje le **za-čuti** in v tem začutju za-snuje. Pravimo "le", čeprav gre tu za nekaj več, namreč za priklon raz-kritju, ki odklanja svoje bistvo v poklonu vsega bistvenega.

kósmon tónde tôn autòn hapánton oúte tis theôn oúte anthrópon epóiesen, all' ên aiei kai éstin kai éstai: pr aeízoon, haptómenon métra kai aposbennmenon métra.¹⁵

14 HGA 59, Frankfurt/M 1980, str. 124.

15 Heraklit, DK 22 B 82.

Emmanuel Levinas

ONKRAJ BITI

Tematizacija ne izčrpa smisla odnosa z zunanostjo. Tematizacije ali objektivizacije ni mogoče opisati le kot ravnodušno kontemplacijo, temveč gre za relacijo z nečim trdnim, s stvarjo, to pa je pojem analogije biti po Aristotelu. Trdnega ni mogoče speljati na strukture, ki jih postavlja ravnodušnost motrečega pogleda, temveč gre za relacijo s časom - ki ga prehaja. Bit objekta je perduracija, izpolnjenost s praznim časom in brez tolažbe nasproti smrti kot koncu. Če zunanost ni v tem, da bi se predstavljala kot tema, temveč v tem, da se pusti želeti, eksistenca ločenega bitja, ki želi zunanost, ni več v tem, da je v skrbi za biti. Eksistiranje ima smisel v neki drugi dimenziji, kot pa je perduracija totalitete. Lahko gre onkraj biti. V nasprotju s spinocistično tradicijo se to prekoračevanje smrti ne proizvaja v univerzalnosti mišljenja, temveč v pluralistični relaciji, v dobroti biti za drugega, v pravičnosti. Prekoračevanje biti, izhajajoče iz biti - relacija z zunanostjo - ni merljivo s trajanjem.

Samo trajanje postane vidljivo šele v relaciji z Drugim, v kateri se bit prekoračuje.

Prev. T. Hribar

Prevajalčeva opomba:

Prevedeno je podpoglavje *Au dela de l'Être* iz Levinasove knjige *Totalite et Infini (Essai sur l'exteriorite)*, Nijhoff, La Haye 1971, str. 278.

Jean-Luc Marion

ONTOLOŠKA HIPOTEKA

To, da je "Boga" treba osvoboditi vprašanja o/po biti, četudi je takšna osvoboditev v nasprotju s pogoji mišljenja, je v določenem smislu najbolj izpostavljal prav Heidegger. Gromozanskosti našega stavka-osvoboditi "Boga" biti - ne bo moč tolerirati, niti si je predstaviti, če je ne bomo zaradi možnih izostrenih zadržkov formulirali na dovolj strog način in je ne bomo spravili v še znosen paradoks. Tako bomo morali slediti heideggrovski izpostavitvi hiazme med "Bogom" in bitjo, četudi le zaradi njene premaknitve. Kajti če "Bog" križa bit, lahko samo to križanje razumemo v več pomenih.

Po prvi odločitvi, katere se je držal vse do zadnjih tekstov, Heidegger absolutno razmeji med teologijo in vprašanjem biti, še več, besedo biti; prva se kot takšna, se pravi v skladu s svojim bistvom, konstituira samo z izključitvijo drugega. Tako so ga leta 1951 v Zuerichu ponovno vprašali: "Ali imamo bit in Boga lahko za identična?" Heidegger je odgovoril: "...Bit in Bog nista identična in nikoli ne bi poskušal misliti bistva Boga iz biti. Nekateri verjetno veste, da izhajam iz teologije in da sem še ohranil staro ljubezen do nje, tako da nekaj vem o njej. Če bi že pisal teologijo, k čemur me včasih mika, potem v njej besede bit ne bi bilo. Vera ne rabi mišljenja biti. Če ga potrebuje, to že ni več vera. Luter je to razumel. Kaže pa, da so to pozabili celo v njegovi lastni cerkvi. O biti mislim glede na primernost razmišljanja o bistvu Boga zelo omejujoče. Z bitjo tu nimamo kaj početi. Prepričan sem, da biti ne moremo nikoli misliti kot temelja in bistva Boga, da pa se skušnja Boga in njegove razodetosti, kolikor zadeva človeka, dogaja v dimenziji biti, kar nikakor ne pomeni, da bi bit lahko obveljala kot možni predikat Boga. Tu rabimo povsem nova razlikovanja in

razmejitve.¹ Ta kompleksni tekst povezuje več tez, ki jih ne smemo pomešati:

- a) ne-identiteto Boga in biti,
- b) neustreznost besede biti za teologijo,
- c) ustreznost dimenzije biti za skušnjo Boga.

V sedanjem trenutku naše poti si bomo zapomnili le drugo tezo, ki se nanaša na inkompatibilnost biti s teološkim besediščem. Leta 1953 je Heidegger v Hofgeismarju to potrdil zelo jasno: "Mislec govori o razprtosti (Offenbarkeit) biti; toda beseda bit ni teološka beseda. Ker razodetje samo določa svoj način razodetosti, teologija nima potrebe, da bi se izkazovala pred filozofijo, kajti tudi potrebe po tem, da bi 'bit' interpretirala, nima...Krščanska skušnja je tako zelo različna, da ji ni treba prav nič tekMOVATI s filozofijo. Četudi ima teologija filozofijo za 'norost', je mistični karakter razodetja veliko bolj omejen. Zaradi tega se ti dve poti ločujeta na ravni skrajne razlike".² Zareza je jasna: mišljenje, tukaj filozofija, se osredotoči na odprto razprtost (Offenbarkeit) biti, teologija pa se veže na razodetje (Offenbarung) "Boga"; pietetnost prvega je v strogosti njegovega vpraševanja, pietetnost druge pa v moči vere. Ne samo da ostajata "do brezdanjosti različna"³, ampak vera, ki edina kvalificira teologijo, ima filozofijo za "smrtnega sovražnika, Todfeind"⁴. Kajti teologija se ne omeji na razliko s filozofijo; v skladu z besedami Svetega Pavla, da je "Bog modrost tega sveta obrnil v norost" in sledeč Lutrovi avtoriteti Heidegger vso težo prenese na versko dojetje filozofije kot norosti. "Filozofija je za izvorno krščansko vero norost"; sodobne vernike pa sprašuje, "ali se bo krščanska teologija končno še enkrat odločila ter z apostolovo besedo in v skladu z njim

- 1 Martin Heidegger, GA 15, 436; Klostermann, Frankfurt/M 1978.
- 2 Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar, Bd. I, 1954.
- 3 Martin Heidegger: Nietzsche II, Neske, Pfullingen 1961, str. 132.
- 4 Martin Heidegger: Phaenomenologie und Theologie, GA 9, 66.

jemala filozofijo resno kot norost?⁵ Kolikor se vera ne razume, ji manjka lastni temelj, se pravi ona sama in tako sama zablodi; zblodena si skuša utrditi nova tla, sklicujoč se na bit in to kljub prepadu, ki ju ločuje ter si celo domišlja, da bo zgradila "krščansko filozofijo", v čemer mišljenje ne more prepoznati nič drugega kot "okrogli kvadrat" oz. "leseno železo"⁶.

Ta zarez ne dopušča sprave: če teologija filozofijo preneha imeti za norost, tedaj v očeh filozofije sama postane norost. Norost pomeni tu več kot kako zmoto, kako razhajanje, kak spor; norost pomeni ireduktibilnost dveh logik, ki se na noben način ne moreta in ne smeta sporazumeti: vera ne more razumeti mišljenja in mišljenje ne vere; in nobene tretje pozicije ni, ki bi jima lahko omogočila spravo, kajti "ti dve poti se ločujeta na ravni poslednje razlike". Norost pomeni, da se logiki uveljavljata na ireduktibilni način, v samotnostih, ki ju ne more razpreti nikakršno posredovanje; natančneje, logika, ki je odvisna od biti, se ne pokriva s poljem razodetja, z vero, ki jo odpira Janezova Beseda (Logos). Teologijo ločuje od biti prav norost.

Ta razporeditev disciplin pa še ne zadošča našemu izhodiščnemu načrtu - osvoboditi "Boga" vprašanja biti. Najpoprej zaradi tega, ker Heidegger povsem v skladu s svojo trditvijo ne razvije modalitet avtentičnega teološkega diskurza. Ker mu je tuj že v izhodišču. Pridemo le do naslednje indikacije: beseda bit ne sme intervenirati v teološki diskurz. Pravilo, ki bi ga morali teologi skrbno upoštevati, če že ne dobesedno spoštovati. Nato pa zato, ker ločitev disciplin nudi možnost neteološkega diskurza o "Bogu". Kajti če naj teologija ne govori z vidika biti in če je bil "Bog" kljub temu mišljen z vidika biti, je na podlagi tega potreben neposreden sklep, da nekatere misli o "Bogu" ne izhajajo iz teologije. Da torej polje teologije ne sovpadá s poljem "Boga": "Bog"

- 5 O filozofiji kot "norosti" pred Bogom glej Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Tübingen 1957, str. 6; sicer Wegmarken, GA 9, 379.
- 6 Einführung..., prav tam in Nietzsche II, str. 132.

lahko izhaja tudi iz teologije, iz vedenja, ki se nanaša na bivajoče par excellance: "Prva filozofija je kot ontologija obenem tudi teologija resnično bivajočega. Natančneje bi ji morali reči teologija. Veda o bivajočem kot takem je na sebi onto-teološka". Dodatek z i, ki teologijo spremeni v teologijo, ne pomeni malo; odslej se logos bolj bistveno kot na "Boga" (ho theos) nanaša na instanco, ki ga edina kvalificira kot eksemplarnega, kot božje (to theion) samo. Bivajoče se izreka v svoji biti z vidika dveh razsežnosti: bivajoče v občem in bivajoče kot najvišje; slednje definira možnost striktno filozofske vede o božjem, teologije.

Za to, da gre tu le za bivajoče v njegovi biti in ne za tisto, kar vera nudi avtentično krščanski teologiji, je nesporen dokaz v tem, da teologija (onto-teo-logije), ob tem ko pozitivno izraža "eksistenco Boga", kaj lahko zapade v blasfemijo; "Kak dokaz Boga je n. pr. lahko zgrajen z vsemi sredstvi najstrožje formalne logike, pa vendarle ničesar ne dokazuje, kajti Bog, ki si mora svojo ekistenco pustiti šele (erst) dokazati, je navsezadnje zelo neboštveni Bog, tako da se dokazovanje njegove eksistence steče kvečjemu v blasfemijo."⁷ "Povzdigniti" pojem "Boga", na primer, v pojem "najvišje vrednote" pomeni največji "udarec" "Bogu", kajti to je predvsem "največja od blasfemij, ki si jih moremo misliti zoper bit"⁸. Teološki diskurz o "Bogu" oz. o bivajočem par excellance izhaja iz filozofije, natančneje iz onto-teo-logije, ki karakterizira ustroj metafizike. Dejansko metafizika nima nikakršne potrebe po teologiji vere, da bi izrazila božja imena: "Bog" kot zadnji temelj, po Leibnizu,⁹ "Bog" kot "moralni Bog" po Kantu, Fichteju in Nietzscheju¹⁰; končno in povsod "Bog" kot causa sui, po Descartesu,

7 Martin Heidegger: Nietzsche I, str. 366.

8 Glej Holzwege, str. 240 in Ueber den "Humanismus", v Wegmarken, GA 9, str. 349.

9 Martin Heidegger: Satz vom Grund, str. 53 in 55.

10 Nietzsche I, str. 251, 321, 333 itn.

Spinozi in navsezadnje v vsej metafiziki¹¹.

Ti koncepti "Boga" izhajajo striktno iz metafizike, iz potreb onto-teo-logije. Potemtakem, če naj mišljenje, ki želi "destruirati" ontologijo metafizike, prisluhne "bolj božjemu bogu"¹², temu, ki edinole spada k mišljenju biti, čigar teologija zadeva bivajoče - mora ostati brez odnosa do teologije, ki zadeva vero. Drugače rečeno, "Bog" ne vstopi v filozofijo zaradi tega, ker bi iz krščanskega razodetja prešel v grško misel; kajti sam ta prehod je kot tak postal mogoč samo zaradi tega, ker se je glede na onto-teo-logijo najpoprej (grško) mišljenje biti vnaprej konstituiralo kot bit bivajočega misleče¹³. - Tako postane "brezdanja" razlika med filozofijo in teologijo sicer bolj kompleksna kot pa je preprosto nasprotje: teologija nima ekskluzivnega področja, kateremu bi brez nadaljnega ustrezalo področje filozofije; dejansko filozofija, namreč kot teologija, ravno tako doseže nekaj takega, kot je "Bog". Na področju "Boga" ima teologija prav toliko pravic kot teologija oziroma druge, a ravno tako nesporne. Prej kot o nasprotju bi bilo treba govoriti o podrejenosti, razen če v obeh primerih ne gre za "Boga" znotraj iste igre.

Tega vprašanja se lahko lotimo tudi drugače; tedaj se bomo vprašali: Če "Bog" ni izključni formalni objekt teologije, kako naj jo potem definiramo v odnosu do teologije? Heidegger natančno definira teologijo kot tako, kar ni bilo, kolikor vem, še nikoli ovrženo: "teologija kot razlaga božje besede razodetja"¹⁴. Teologija se torej v nobenem

11 Martin Heidegger: Identitaet und Differenz, str. 51, 64 in 65; glej tudi Die Frage nach der Technik, Vortraege und Aufsaeetze, str. 26.

12 Nietzsche I, str. 324: "...ob der Gott goettlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss ist...".

13 Glej Identitaet und Differenz, str. 46-47.

14 Glej Holzwege, str. 75 (modificirano na str. 74: Auslegung ni omejena na eksegezo v tehničnem smislu); nadalje Sein und Zeit, paragraf 3, str. 10. Glej: "...Glaubens, dessen Auslegung die Theologie sein sollte", Holzwege, str. 203, GA 5, 220 in temeljno definicijo iz leta 1927 v Phaenomenologie und Theologie: "Theologie ist die Wissenschaft des Glaubens", Wegmarken, GA 9, 55.

pomenu ne nanaša na "Boga", nanaša se na dejstvo (Faktum/Positivität) vere v Križanega, dejstvo, ki ga podaja in zapopada le vera: svojo znanstvenost doseže le na ta način, da se osredotoči na pozitivno dejstvo vere, namreč na odnos verujočega človeka do Križanega. Teologija ni znanost o "Bogu", temveč "znanost o veri" in šele nato znanost o objektu vere (das Geglaubte), v strogem smislu o objektu, ki se kaže le v veri "sedaj verujočega".¹⁵ Četudi Sein und Zeit že v 3. paragrafu takoj privilegira Lutrovo avtoriteto, pa ne gre za kako izbiro med različnimi možnimi teologijami (na primer zoper katolicizem); gre za filozofsko odločitev: z Lutrom posreduje, da bi izrazil razkorak med teološko vednostjo (z naknadno nomenklaturo) o "Bogu" in teološko znanostjo, ki zadeva le odnos vere do dogodka vere. Vendar pa ta razlika med znanostmi ostaja strogo epistemološka (izraz moramo tu vzeti brez dodatnih konotacij), kolikor krščanska teologija dejansko ni spoznala, zgodovinsko gledano, lastne definicije; kajti v Heideggrovih očeh se teologija ni domislila, da je znanost o veri, šele nato o verujočem človeku, končno o "Bogu" vere, temveč se je vseskoz domišljala, da je prav skoz vero znanost o človeku in celo o "Bogu". Dejansko je treba poudariti, da je Heidegger v Sein und Zeit razkril predvsem in zlasti konfuznost med (fenomenološko) analitiko tubiti in "antično-krščansko antropologijo", ki je prvo nadomeščala, jo prekrivala in onemogočala dostop do nje, razkril deset let pred razkritjem konfuznosti med teologijo in teologijo. "Krščansko-teološka antropologija... s pomočjo antične definicije (človek kot animal rationale) izvede interpretacijo bivajočega, ki ga imenujemo Dasein."¹⁶ Namesto da bi samo sebe razumela kot "konceptualno samorazlago verujoče eksistence", kot "razlago biti človeka za Boga"¹⁷, si teologija umišlja,

15 Phaenomenologie und Theologie, Wegmarken, GA 9, 55.

16 Sein und Zeit, paragraf 10, str. 48 in 48-49. Glej še paragraf 40, 1. pripomba, str. 190, kjer teološka deskripcija tesnobe, ker ostaja ontična, ne anticipira ontološke analitike Dasein, temveč, ko jo želi nadomestiti, zaostaja za njo.

17 Glej Phaenomenologie und Theologie, Wegmarken, GA 9, 56 in Sein und Zeit, paragraf 3, str. 10.

da je razlaga bivajočega samega, katerega ontološko dostojanstvo terjaja, da ga imenujemo Dasein. Teologiji manjka njen lastni avtentično teološki status, ob čemer pa se pod navidezno nenapadnim imenom antropologije polasča strogo fenomenološke (torej filozofske) naloge analitike Dasein. Teologija, ko si domišlja, da obravnava Dasein sploh (schlechthin/ueberhaupt), ne pa kot znanost o veri verujočo tubiti, se zgubi najprej sama. Skratka, treba je relativizirati teologijo, se pravi, jo spet postaviti na njeno mesto, kajti prav ona se ne drži svojega mesta in ne spozna razkoraka med Dasein kot takim in Dasein kot verujočim. Teologija, na enak in enotno zgrešeni način, ne spozna znanstvenosti, ki ji jo zagotavlja vera in preprečuje s svojo deplasirano antropologijo analitiko tubiti. Heidegger relativizira dostojanstvo teologije v imenu zahtev tistega, kar se odigrava v Dasein, biti bivajočega, torej v imenu tistega, čemur v tem obdobju še pravi ontologija.¹⁸

Šele če izhajamo iz Sein und Zeit, lahko razumemo predavanje Phaenomenologie und Theologie, ki ga je imel prvič v Tuebingenu leta 1927. Na točno določen način postavi nasproti filozofiji in teologijo. Filozofija, kolikor je osredotočena na analitiko Dasein, na bivajoče, kateremu gre v njegovi biti za to bit samo, se od vsake druge znanosti razlikuje v tem, da konstituirajo "znanost o biti, ontološko znanost". Teologija pa nasprotno ostaja ena od "ontičnih znanosti", tako kot kemija ali matematika. Tu ni nobenega paradoksa: teologija se razvija kot pozitivna znanost natančno zaradi tega, ker je nek pozitivum rezerviran zanjo; ta pozitivum, to bivajoče, ki postane njen formalni objekt, nas ne sme zapeljati v konfuznost: ne gre niti za "Boga" (ki izhaja najprej iz teologije) niti za človeka (ki kot Dasein izhaja iz filozofije), temveč povsem preprosto za Christlichkeit, se pravi za človekovo vero v dogodek Kristusove usmrtnitve. Torej "krščanskost", ko zadeva človeka, ne dopušča nikakršne antropologije in se ne prepleta z analitiko Dasein in sicer iz tega temeljnega razloga ne: v nasprotju z drugimi eksistenciali in Grundbestimmungen krščanskost, četudi jo

18

Sein und Zeit, paragraf 7, str. 37.

označuje v položaju verujoče eksistence, tubiti ne pripada; krščanskost zadeva Dasein, toda ne izvira iz nje in je ne karakterizira: "Vera je eksistenčni način človeške tubiti, ki po lastnem - bistveno k temu eksistenčnemu načinu spadajočemu - pričanju, ki ni časeno iz tubiti in ne po njej, marveč iz tega, kar se razodeva s tem in iz tega eksistenčnega načina, iz verovanega." Verovati zagotovo zadeva Dasein kot eksistenčno možnost, toda glede na vero ta možnost lahko izhaja le iz neke druge instance in ne iz tubiti same: "tubit, zadeta z njim, sama iz sebe nad njim nima moči (von sich aus nicht maechtig)."¹⁹

Gre za ločitev "eksistenčnih možnosti", v katerih se prepozna Dasein kot gospodar (aus sich...maechtig), od tistih, v katerih ostaja suženj (Knecht) vere. Ali se da vsaj tu področje ontologije definirati z gospostvom? Za kašno gospostvo bi tu šlo? Kaj bi tedaj posredno lahko podelilo veri tisto dignitteto, po kateri bi se lahko upirala? Teologija preučuje tisto, kar se dogodi Dasein le na način, ki ji ni konform, kajti dejstvo vere se po definiciji meri s tistim, v kar verujoči veruje. Drugače rečeno, ničesar daseinsmaessig ne posreduje na polju teologije. Iz tega izhaja, da mora vsak koncept, da bi se pojavil kot avtentično teološki, zmeriti svoj bistveni razkorak s "predkrščansko tubitjo",²⁰ ki zagotavlja strogo ontološki "popravek" ontičnega dodatka, ki privede do vere.²¹ Vera uvede tisti "način"²² tubiti, ki se lahko pojavi samo z odmero razmika, ki ga terjaja od tubiti njena verujoča varianta; se pravi, glede na ontološko analitiko tubiti. Teologija, ki je tako opravičena kot ontična znanost "krščanskosti" in verujoče eksistence, izpade iz analitike tubiti: fenomenološka redukcija

19 Ibid., str. 52 in 53. Podčrtal Heidegger.

20 Ibid., str. 63.

21 Ibid., str. 64-65. Popravka ne smemo razumeti niti kot "kazni" niti kot izboljšanja, temveč kot vzpostavitev razmerja s trdnimi koordinatami, ki omogočajo lokaliziranje, določitev mesta, skratka, odmero odmika.

22 Vera kot "način, Weise" tubiti, prav tam, str. 55, 61, 68, kot njena verujoča varianta.

človeka na tubit, s katero začne Sein und Zeit, izključi tako kot vse druge ontične znanosti tudi teologijo. Še bolj, kajti nobena drugih se ni tako močno kot teologija skušala s antropološkimi zastavki izmakniti takšni analitiki. Teologija se mora odpovedati določanju tubiti in se v svoji "nevtralnosti" pustiti "popraviti". Nevtralnost pomeni: analitika tubiti nikakor nima opravka s čim takim, kot je vera, zlasti pa ne z "Bogom". Skratka, tubit eksistira - prav zato, ker ek-sistira - brez "Boga". "Filozofsko raziskovanje je in ostaja ateizem", "Eksistencialni zastavek fundamentalne ontologije prenaša s seboj videz ekstremno individualističnega in radikalnega ateizma"²³

Človeku se bolj bistveno kot ontična varianta, ki uvaja vero, kaže invariantno tubiti. Človek lahko postane morda veren le, kolikor eksistira najprej kot Dasein. - Osvoboditi teologijo besede biti torej zdaj pomeni natančno tole: nikakor ne gre za razvezo teologije od tubiti, temveč, narobe, za to, da se ji podeli njeno lastno področje-področje vere in sicer na ta način, da jo podvržemo ontološkemu "popravku". Teologija se od biti ne oddalji ne bolj in ne manj, kot se loči, tako kot druge ontične znanosti, od tubiti. Nedvomno ne sme uporabljati besede bit, toda zaradi pomanjkljivosti, ne zaradi presežka: teologija napotuje k tistemu, kar je večje od nje, k analitiki tubiti in kasneje k mišljenju Seyn. Teologija vere se mora izogniti besedi bit, kajti bit se izreka bolj bistveno, kot pa more teologija to kdajkoli zasluti; in prav zaradi tega vsaka teologija ostaja podvržena vprašanju biti, tako kakor vsaka ontična varianta tubiti napotuje zgolj k tubiti

23 Glej Prologomena zur Geschichte der Zeitbegriff, GA 20, 109-110 in Metaphysische Anfangsgruende der Logik, GA 26, 177. Glede na nekatere tekste gre le za videz ateizma; toda v fenomenologiji videz izraža vedno prav to, kar se pokaže, četudi se vedno ne ujema natančno z njim. Ker je "ateizem" tu "metodološki", ni najbolj strog; nanaša se na "postavitev v oklepaj" Boga v fenomenološki redukciji (Husserl, Ideen I, paragraf 58) in izhaja iz radikalne nevtralnosti tubiti (komentar E. Levinasa, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris 1949, 1974, str. 167, 171 in naprej). Glej isto str. 67, n. 27 in 28 in še 159, n. 1.

sami.²⁴ Ker smo si zadali nalogo osvoboditi "Boga" vprašanja o/po biti, smo najprej na Heideggrovih sledih upali najti pot našega preiskanja. Sedaj pa že slutimo, da je zadeva povsem drugačna; položaj bomo, nasprotno, opredelili z dvema relativizacijama:

a) V metafiziki "Bog" kot bivajoče par excellance izhaja iz teologije, vpisane v onto-teo-logijo metafizike; kolikor metafizika postavlja bit bivajočega, "Bog" izhaja iz biti; in to brez izjeme: posredovanje krščanskega "Boga" skoz metafizične koncepte predstavlja le poseben primer onto-teo-logije in navsezadnje odloča prav malo. Ali se lahko od take vključitvije "Boga" v bit, ali se lahko, naj poenostavimo, z lutrovsko kvalifikabilnim refleksom (ki sta ga ilustrirala tudi Pascal in K. Barth) obrnemo k "Bogu vere", ki je zunaj metafizičnih določil?

b) Ob drugi predpostavki se teologija pokaže kot ontična znanost o veri, katere popolna neodvisnost ostaja ravno ontična in se mora na enak način podvreči ontološkemu "popravku" tubiti, saj nudi na svoj način le eno od variant tubiti. Zagotovo gre za neodvisnost vere in njene teologije, toda za ontično neodvisnost, ki implicira ireduktibilno ontološko odvisnost. Teologija vere izhaja torej iz tubiti in po njej neposredno iz biti, tako kakor izhaja metafizični "Bog" iz onto-teo-logije, se pravi, po njej posredno iz biti. Zdi se, da vprašanje o "Bogu" ni nikoli doživelo tako radikalne redukcije na prvotno vprašanje biti kot v Heideggrovem fenomenološkem pristopu. - Ali si je mogoče zamisliti še kako tretjo pot, na kateri bi se vprašanje osvobodilo vprašanja biti? Dejansko lahko argumentiramo takole: zagotovo vera verujočega človeka fenomenološko napotuje k tubiti, toda njegova naravnost meri k cilju, ki je tuj tubiti; še več, nedoločnega cilja tega zretja ne bi mogli reducirati na metafizično razumetje le-tega, na causa sui; torej, glede na čisto možnost verujočega zretja si je potrebno zamisliti neko drugo ime "Boga". Te tretje poti Heidegger dejansko ne zanemari. Ali je vsaj

24 Ta dvoznačnost naj bi izrazila, da krščanska teologija more, biografsko gledano, služiti kot pot do tega, kar ji ostaja sicer povsem tuje. Glej Unterwegs zur Sprache, str. 96.

ne zamemari popolnoma, temveč jo zre z občutno drugačnega stališča: drugega "Boga", kot je causa sui, lahko in celo moramo uzreti; toda uzrtje, če naj ima ta termin fenomenološki pomen, implicira neko zretje in torej neko zretje tubiti. Tega zretja ni mogoče opredeliti z vero, ki ostaja faktično in ontično določilo tubiti; razumeti jo moramo torej iz tubiti kot take, kot bivajočega, ki mu gre za njegovo bit, bolje, za bit samo. Posledično "bolj božjega boga" ne moremo uzreti kot tisti cilj zretja, ki ga vnaprej določa kot bivajoče, speljano iz "biti bogov, Seyn der Goetter"²⁵. Ta, kakršenkoli naj bi že bil, bo (bi) ustrezal zretju "Boga", če bo (bi bil) to "Bog" pod pogojem biti: "kajti bog/ "Bog" sam, če je, je bivajoče, stoji kot bivajoče v biti in njenem bistvu, ki se dogaja iz svetenja sveta, auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender"²⁶. Vsakršno ne-metafizično možnost "Boga" takoj obvlada teza (hipoteza, hipoteka?) biti in ga povzame kot bivajoče. Ko naj bil "Bog" zunaj metafizike, bi mogel biti tudi to le, kolikor je - glede na bivajoče, privedeno do svoje biti, torej glede na bit. Bit vnaprej nudi ekran, na katerega se bo projeciral, se bo pokazal vsak "Bog", ki bi se želel konstituirati - kajti konstituirati se po definiciji pomeni konstituirati se kot bivajoče. Se konstituirati kot bivajoče od/v biti, tako kot se konstituira zapornik - dobesedno kot "božji zapornik" biti? Seveda, zdi se, da lahko z vsemi koncesijami in z vso prijaznostjo tega sveta omilimo ta preveč nasilni sklep; toda to so le prijaznosti prav tega sveta, četverja, svetenja sveta med zemljo in nebom, smrtnimi in božjimi. Ali ostane tedaj še samo to, da se odločimo, ali ima svetenje sveta pravico in digniteto sprejeti med božje tudi bogove oziroma to, čemur rečemo "Bog"? Ali ..natančneje, to, kar mora izgubiti narekovaja "Boga", da bi se brez preteklosti in genealogije brezpogojno razodelo kot tisto, kar kot ikona križa ab-solutno, ~~Boga?~~ Od kod odločitev, da ima ~~Bog~~

25 "Seyn der Goetter", Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", GA 39, 271, 278. Zares moramo "Seyn" brati kot znak nemetafizičnega mišljenja biti, ki jo sicer pišemo Sein; ta grafična sprememba priča o določenem obratu že v prvih Heideggrovih predavanjih o Hölderlinu.

26 Die Technik und die Kehre, str. 45.

bit, kot kako bivajoče, ki razpira bit, ki se razpira iz biti? Od kod to, da je razmik med razprtostjo (Offenbarkeit) in razodetjem (Offenbarung), ki se eksplicitno ponavlja in ponavlja, kljub temu pozabljen in zabrisan, tako da potem sklepamo, kako mora tisto, kar določa prvo - razprtost bivajočega iz odprtosti biti - nujno določati tudi razodetje? Ali je navsezadnje torej samoumevno, da biblično razodetje ne prehaja niti bivajočega v tistem, kar razodeva niti biti v načinu njenega razodetja? Kdo torej določa, da mora način razodetja, o katerem Biblija poudarja, da govori polimeros kai politropos, "velikokrat in naveliko načinov" (Heb 1,1), biti žrtvovano biti? Po samem Heideggrovem diskurzu četverje opredeljuje svet in njegovo svetenje. Kaj pa je tedaj z dogodkom, ki mu pravimo Bog, kolikor ta pretendira na to, da ne pripada temu svetu (Janez 18, 36) in zahteva od tistih, ki vanj verujejo, naj "ta svet uživajo, kakor da ga ne bi uživali, chromenoi ton cosmon hos me katachromenon, zakaj podoba tega sveta je minljiva" (Kor 7, 31).

Drugače rečeno, če se po ahipotetični hipotezi, ki jo absolutno dopuščamo, vprašanje biti določa le v odnosu do nje same, namreč glede na zahtevo, ki jo bit postavlja tubiti in takoj opredeli vsak svet, ki se želi konstituirati kot tak, ali ne bi smeli tedaj na podlagi tega enako trdno sklepati, da tisto, kar po hipotezi ne pripada svetu in se daje kot tako, ne izhaja iz biti? Ali ne bi mogli obdržati radikalne ireduktibilnosti v Anspruch des Seins, ki je Heidegger ni okleval - začuda - izrekati vzporedno z Anspruch des Vaters in Christus²⁷, v zahtevi, ki jo Oče po Kristusu naslavlja človeku, čigar označitev s Dasein postane s tem vprašljiva? In še, ali lahko govorimo o sicer priznani specifičnosti vere, če jo postavljamo v čisto ontični položaj, kakor da je samoumevno, da fenomenološki postopek analitike tubiti zaradi same redukcije ne dopušča nikakršne zunanje ali definitivno drugačne instance? Ta vprašanja ostajajo vprašanja in ne skrivajo preoblečenih trditev. Vendar pa vprašanje ostane vprašanje, četudi ne izhaja iz biti.

Kajti vera, daleč od tega, da bi vprašanja brisala z neumno prolepso surove gotovosti (kot si jih to veliko predstavlja), lahko razpre brezna, ki jih ne more zaslutiti nikakršna meditacija tega sveta. Ta vprašanja bi lahko povezali v eno samo navidezno skromno topično vprašanje: ali ime ~~Boga~~, ki je prekrižano, ker je bil križan, res izhaja iz biti? Nikakor pa ne govorim o "Bogu" nasploh oz. bogu, mišljenem iz božjega, torej tudi iz četverja; govorim o ~~Bogu~~, ki je prekrižan s križem, ker se je razodel skoz križanje, o ~~Bogu~~, razodetem po, v in kot Kristus; drugače rečeno, o ~~Bogu~~ strogo krščanske teologije. Četudi - in tu se moramo začuditi - za Heideggra celo ta Bog, da bi ohranil ime biti, še zmerom ostaja "Bog": "...v krščanski teologiji je Bog določen kot summum ens, qua summum bonum, kot vrednota..."²⁸ Ta izjava osuplja vsaj dvakratno. Najprej s tem, ker poimenovanje Boga z ens supremum nahajamo izključno v krščanski teologiji, ne pa v teologiji onto-teo-logije, kar bi se zdelo bolj ustrezno. Sklicevati se tu na lapsus bi pomenilo na nedostojen način dvomiti v korektnost Heideggrovega pisanja; in če bi bilo po naključju vseeno potrebno privoliti na lapsus, bi tako spregledani skriti zdrs misli zaslužil ravno toliko pozornosti kot eksplicitnost napisane besede: krščanska teologija je dejansko zapadla pod jarem vprašanje biti. Toda ta izjava osuplja tudi z nekega drugega vidika. Oba zgoraj navedena pojma, summum ens in summum bonum, brez dvoma namenoma napotujeta k problemu božjih imen in na razpravo o prvenstvu ens oz. bonum; drugače rečeno, Heidegger zavzame neko pozicijo znotraj historično določene teološke razprave in sicer se odloči za ens kot prvo božje ime: dobro nastopa tu samo še kot način bivajočnosti, ki edina omogoči prvo božje ime. Skratka: vse se dogaja, kakor da bi prvenstvo vprašanja biti (Heidegger) srečevalo pred vsakim drugim božjim imenom prvenstvo ens (Sveti Tomaž); vse to pa brez zmede in z vsem razmikom, ki ločuje neko mišljenje, ki sestopa iz metafizike, od misli, ki ostaja v njej. Še enkrat, ne gre za to, da bi etablirali zlagano skladnost - s to igro, kot vemo, so začenjali prepogosto

in vedno zaman - temveč za to, da bi izpostavili analogijo med dvema relacijama predhodnosti: podvreči vprašanje o Bogu vnaprej vprašanju biti, podvreči poimenovanje Boga prvenstvu ens. Če si na kratko znova predočimo tomistično rešitev, bomo videli, da ne gre samo za določitev, kako se izdvaja ens med božjimi imeni ali kako njegovo prvenstvo odstrani druge pristope do Boga, ampak tudi za to, da začutimo, kako po analogiji tudi heideggrovska odločitev morda ni samoumevna in razkriva morda nasprotno, če ne celo tisto on-kraj: da se ~~Bog~~ najpoprej ne izreka po biti ali iz nje.

prevedel T. Hribar

Prevajalčeva opomba:

Prevedeno je podpoglavje L'hypothèque ontologique poglavja La croisée de l'être iz Jean-Luc Marionove knjige Dieu sans l'être, PUF, Paris 1991, str. 91-109.

Jacques Derrida

KAKO NE GOVORITI

Odločil sem se torej, da ne bom govoril o negativiteti ali o apofatičnih gibanjih v judovskih in arabskih izročilih. Na primer. Pustiti ta neznanski prostor nezaseden, predvsem pa tisto, kar v njem ime Boga veže na ime kraja/mesta, ostati na ta način v predverju, ni to ravno tako neka uspešna in možna apophysis? Ni o tem, o čemer ni mogoče govoriti, bolje molčati? Odgovor na to vprašanje prepuščam vam. To vprašanje je vselej prepuščeno drugemu.

Moja prva paradigma je bila grška, druga krščanska, ne da bi ji dopustil še biti grška. Zadnja ne bo niti grška niti krščanska. Če se mi ni treba bati izrabljanja vaše potrpežljivosti, bi vendar znova priklical v spomin tisto, kar je v Heideggrovem mišljenju enako najtežja vprašanja postavljajoči dediščini, obenem pa pomeni najbolj drzno in najbolj svobodno ponovitev izročil, ki sem jih navedel. Zadržal se bom pri nekaterih značilnih točkah.

Kaj je metafizika? lahko beremo kot razpravo o negativiteti. Utemeljuje nikalno govorjenje in zanikanje skoz skušnjo des Nichts, das selbst nichtet. Skušnja tesnobe se nanaša na Nichtung, ki ni niti Vernichtung niti Verneinung, niti negacija niti denegacija. Razodeva nam Befremdlichkeit tega, kar je (das Seiende), razodeva nam ga kot das schlechthin Andere. Tako odpre možnost vprašanja po biti v Dasein, tubiti, katere strukturo karakterizira prav to, čemur Heidegger pravi transcendenca. Ta transcendenca je "eigens ausgesprochen", zapiše v Vom Wesen des Grundes, s Platonovim izrazom epekeina tes ousias. Ne da bi se mogel spustiti v interpretacijo agathon, ki jo zastavi Heidegger na tem mestu, naj označim le ta prehod čez bit oziroma čez bivajočnost in spremljajočo reinterpretacijo negativitete. Heidegger takoj za tem navede, da je Platonu der urspruengliche Gehalt des epekeina als Tanszendenz des Daseins, izvorna vsebina epekeina kot transcendence tubiti ostala zakrita. Analogno potezo nahajamo ob chori:

v Uvodu v metafiziko imamo parentezo, da je Platon misel des Ortes, ki se naznanja pri njem, zgrešil. V resnici ni naredil nič drugega, kakor da je vobereit kartezijansko razložitev prostora z extensio. Na drugem mestu skušam pokazati, kaj je v takšni perspektivi lahko problematično in redukcionistično. Približno sedemnajst let pozneje zadnje strani Was heisst Denken? znova navajajo choro in chorismos - brez izrecnega sklicevanja na Timaj. Platon, ki naj bi začrtal najbolj odločilno Deutung v zahodnem mišljenju, naj bi situiral chorismos, interval ali ločnico med bivajočim in bitjo. Kajti "chora heisst der Ort", chora pomeni kraj.

Torej sta po Platonu bivajoče in bit "verschieden geortet". Če Platon torej misli chorismos, die verschiedene Ortung bivajočega in biti, tedaj vprašuje nach dem ganz anderen Ort biti v primerjavi s krajem bivajočega.¹

Ker je bil Platon obsojen na to, da zgreši ta povsem drugi kraj, ker bi bilo treba Verschiedenheit krajev zvesti na Unterschied in Zwiefalt, ki mora biti dana vnaprej, ne da bi jo mogli "posebej opaziti", se je tu odigral proces, ki mu na koncu Was heisst Denken? ne zmorem več slediti, pa tudi na drugih mestih ne. Naj izpostavim le to gibanje k nekemu povsem drugemu kraju, kot kraju biti ali kraju povsem drugega: znotraj in onkraj platonističnega ali neoplatonističnega izročila. Pa tudi znotraj in onkraj krščanskega izročila, o katerem Heidegger, četudi je van potopljen ravno tako globoko kot v grško, nenehoma trdi - denegacija ali ne -, da nikakor ne gre skupaj s filozofijo. "Krščanska filozofija", pravi večkrat, "je leseno železo in nesporazum".² Razlikovati moramo med onto-teologijo ali theiologijo na eni in teologijo na drugi

1 Martin Heidegger: Was heisst Denken?, Tuebingen 1976, str. 175.

2 Marin Heidegger: Einfuehrung in die Metaphysik, Tuebingen 1976, str. 6.

strani.³ Prva zadeva najvišje bivajoče, bivajoče par excellence, druga pa temelj ali causa sui v njeni božanskosti. Druga je znanost o veri ali božji besedi, kakršna se oznanja v Offenbarung. Zdi se, da Heidegger razlikuje še med kazanjem ali možnostjo der Offenbarkeit biti ter Offenbarung Boga teologije.

Za tem razlikovanjem se skrivajo velikanski problemi. Pri Heideggru lahko sledimo niti, s katero smo se pri njem že seznanili: razodetje, obluba ali dar (das Geben, die Gabe, es gibt, ki vse bolj in vse globlje z njegovega mesta potiskajo vprašanje po biti in njegov transcendentalni horizont iz Sein und Zeit, se pravi čas)⁴ ali pa tisto, kar na tako problematičen način prevajamo z "evenement", dogodek: Ereignis. Omejil se bom na vprašanje, ki mi ga narekuje moj naslov: kako ne govoriti? how to avoid speaking? Natančneje: kako ne govoriti o biti? To je vprašanje, ob katerem bi rad poudaril tako vrednost izogiba (avoiding) kot biti, kakor da bi želel obema dodeliti enako dostojanstvo, skupnostno bistvenost - to pa ne bo brez posledic. Zanimajo me prav te posledice.

3 Čeprav naj bi bila ta razlika bistvena in stabilna, nima vselej tako enoznačnega terminološkega ekvivalenta kot na primer v Hegels Begriff der Erfahrung (Holzwege, Frankfurt 1980, str. 190): "Aristotel po njem označeno znanost, ki se ozira na bivajoče kot bivajoče, imenuje prva filozofija. Vendar ta ne motri le bivajočega v njegovi Seiendheit, ampak obenem tudi tisto bivajoče, ki povsem ustreza bivajočnosti, najvišje bivajoče. To bivajoče, to theion, das Goetliche se na čudno dvoznačen način imenuje tudi "bit". Prva filozofija je kot ontologija obenem teologija resnično bivajočega. Bolj natančno bi ji morali reči theiologija. Znanost o bivajočem kot takem je v sebi onto-teološka." Primerjaj tudi s predavanji o Schellingu (1936, izšla 1971 pri Niemeyerju v Tuebingenu, str. 61-62). Kot različna od onto-teološke teologije je teologija definirana v Sein und Zeit (Tuebingen 1976, str. 10): "izvorna" razlaga biti človeka v njegovem odnosu do Boga, izhajajoča iz "smisla vere". Primerjaj tudi z Nietzsche II (Pfullingen 1961, str. 58-59). V poglavju Nihilismus, nihil und Nichts Heidegger bistvo nihilizma (iz katerega da tudi Nietzsche ni izstopil) opredeli takole: ne jemati vprašanja ničā zares, "das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts" (53-54).

4 Glej predvsem poročilo s simpozija Evangeljske Akademije Hofgeismar na začetku decembra 1953, "Pogovor z Martinom Heideggrum", v: Anstoesse. Bericht der Evangelisschen Akademie Hofgeismar, št. 2, marc 1954, str. 36-37.

Kaj pomeni tu izogib? Je ta, ki vselej zadeva bit oz. besedo "bit", isti, kot smo ga spoznali v apofatičnih teologijah? Bi bile te za Heideggerja primer zmede oz. "lesenega železa", kot primeri krščanskih filozofij - ali pa še bolj sramotne onto-teologije? Je izogibanje podvrženo kategoriji ali diagnostiki der Verneinung, tokrat v tistem smislu, ki jo določa freudovska problematika ("Predvsem ne pravim/menim tega.")? Ali pa: Se Heidegger - glede na izročila in tekste, ki sem jih obravnaval prej, predvsem glede na Dioniza in Eckeharta⁵ - nanaša na izogibanje? In katero brezno naj bi tedaj nakazovala ta preprosta beseda, izogib?

Dvakrat, v različnih kontekstih in različnih pomenih, Heidegger eksplicitno predlaga izogib besedi bit (je to primer, ko gre za nikalno zanikanje?) Povejmo natančneje: ne izogniti se govorjenju o biti, temveč uporabljanju besede bit. Povejmo še natančneje: ne je omenjati - kakor bi dejali nekateri teoretiki speech act, ki razlikujejo med mention in use, omembo in uporabo -, a jo uporabljati. Eksplicitno torej predlaga, naj se ne izogibamo govoriti o biti ali celo omenjati besedo bit, temveč naj jo uporabljamo, če smem tako reči, normalno, brez narekovajev in prečrtavanja. In v obeh primerih - tu lahko tudi posumimo - so posegi tehtni, četudi so navidezno odvisni od subtilne razkrojevalnosti terminološkega, tipografskega ali, vzeto širše, "pragmatičnega" prijema. A v obeh primerih gre za kraj in zaradi tega jima dajem prednost.

5 Heidegger večkrat citira Mojstra Eckeharta. Pogosto, ko gre za mišljenje reči. "V neizgorjenem njihove govornice je, kakor pravi stari učitelj branja in življenja Eckehardt, Bog šele Bog." Der Feldweg, v: Denkerfahrten, Frankfurt 1983, str. 39. Še znerom v obzorju reči Heidegger poveže z Eckehartom ime Dioniza (kolikor vem, ga ne citira nikjer drugje): "Temu ustrezno rabi Mojster Eckehart besedo dinc tako za Boga kot za dušo... S tem ta mojster mišljenja (podčrtal jaz, J. D.) nikakor noče reči, da sta Bog in duša isto kot skala: snovni predmet; dinc je tu previdno in zadržano ime za nekaj, kar sploh je. Toda za Kanta je to, kar je, Gegenstand des Vorstellens..." (Das Ding, v: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1987, str. 169) Ta zadnji stavek citiram, ker ni brez povezave z razlogom, zaradi katerega Heidegger, kakor bomo videli, prečrta besedo bit. Kar zadeva besedo Gemuet pri Heideggerju in v izročilu, ki med drugim tudi vodi nazaj k Eckhartu, glej: De l'esprit. Heidegger et la question, Paris 1987, str. 125 in naprej.

1. Prvič, v Zur Seinsfrage (1952); ko gre za to, da mislimo bistvo modernega nihilizma, spomni Heidegger Ernsta Juengra, gre za nujnost neke topologije biti in nič. To topologijo razlikuje od preproste tipografije, še poprej pa predlaga reinterpretacijo pečata, typosa, platonistične tipografije in moderne tipografije. Predlaga, naj bit, besedo bit pišemo pod prečrtanjem, ki se imenuje kreuzweise Durchstreichung. Besedi bit se tako nismo izognili, ostaja berljiva. A ta berljivost naznanja, da besedo lahko le beremo, razberemo; ne more oz. ne sme pa biti izgovorjena, normalno uporabljena - se pravi, drugače reečno, kot beseda, ki jo ponuja ordinary language, normalna govornica. Treba jo je spraviti pod kripto uprostorjene oz. uprosturjujoče, nadodtisnjene tipografije. Ta naj bi jo ravno s tem, ko zabeleži normalen umik, kolikor takšen sploh obstaja, od te nenavadne besede, vendarle obvaralovala, zadržala, če se že ne izogne.

Heidegger pa nam pride naproti tudi s tem, da se obrne zoper zgolj negativno uporabo te Durchstreichung. To prečrtanje torej ne pomeni izogitve bistveni funkciji. Ob tem ni nobenega dvoma, da bit ni bivajoče in da se razpušča v svoje zgodovinske premene, obrate in trope (Zuwendungen); izogniti se je torej treba temu, da bi si jo predstavljali kot nekaj, kot kak objekt, da obstaja gegenueber, nasproti človeku in da šele nato prihaja k njemu. Zaradi tega, da bi se izginili temu objektivirajočemu predstavljanju, je torej besedo bit treba pisati pod prečrtanjem. Te odslej ne moremo več dojemati, jo pa na neki način lahko beremo. Na kakšen način? Če ta Durchstreichung ni znak, tudi kein bloss negatives Zeichen, tedaj "biti" ne izčrtuje s konvencionalnim in abstraktnim zaznamkom. Heidegger želi, da kaže tiste štiri Gegenden, ki jih tu in na drugih mestih imenuje Gewirt, četverje ali četverstvo: zemlja in nebo, smrtni in boštveni. Toda zakaj ima - po Heideggerju - ta pisni križ negativni pomen?

I. Kolikor jo z njim odtegnemo odnosu subjekt-objekt, dopusti brati bit, besedo in smisel biti.

II. Nadalje "kaže" Gewirt.

III. Predvsem pa zbira. Ta zbranost je tu. Ima svoje mesto, svoj Ort na tem križišču prečrtanja.⁶ Zbranost des Gevierts, zbranost im Ort der Durch-kreuzung lahko preberemo in zapišemo na nekem nerazdeljnem toposu, v Einfalt te točke, tega kraja, katerega ime je, kakor kaže, tako težko prevesti. "Izvorno pomeni", pravi Heidegger nekje drugje, "vrh kopja", to, k čemur se vse steka in v čemer se zbere. Ta nerazdeljna točka vselej zagotavlja možnost zbranosti. Daje ji mesto, vselej je das Versammelnde. " Der Ort versammelt zu sich ins Hoehste und Ausserste."⁸

Da ne bi mislili le na negativni videz prečrtanja, da bi našli dostop do izvira negativitete, zanikanja in nihilizma in bržkone tudi izognitve, moramo torej premisliti kraj nič. Heidegger se torej vpraša: " Kateri je der Ort des Nichts?" In pobljže navaja: tudi nič bi bilo treba zapisati, se pravi misliti. A kakor bit ga je treba pisati in brati

6 Z analogno, a nedvomno radikalno različno gesto zapiše Jean-Luc Marion v Dieu sans l'etre pod križem ime Boga; "Boga prečrta s križem, ki ga razodeva le skoz zginitev v njegovi smrti in njegovo ponovno vstajenje" (Paris 1982, str. 152-153). Drugačno mišljenje daru in sledi, "teologija", ki hoče biti "strogo krščanska" in se ob tem postavlja zoper različne miselne poskuse, ki so ji zelo blizu, zlasti zoper Heideggrove. "Ta vprašanja lahko strnemo v topično vprašanje, vprašanje, ki je tu odločilno: ali ime Boga, ki je prekrižano, ker je bil križan, spada k biti? Ne govorimo o "Bogu" nasploh ali božjem, mišljenem z vidika četverja; govorimo o Bogu, ki je bil prekrižan s križem, ker se je razodel s svojim pribitjem-na-križ, o Bogu, raodetem kot Kristusu; drugače rečeno: o Bogu strogo krščanske teologije." (Str. 107) Marion položi križ prej čez "Boga" kot pa čez "bit", da bi dar in še poprej sled daru - kajti še znerom gre tudi za mišljenje sledi - odtegnil Heideggrovemu četverju: "Bog daje. Dajanje, ko daje, da bi se pokazalo, kako ono daje (es gibt: obstaja), nudi edino dostopno sled do Tistega, ki daje. Bit/bivajoče, če jo dojamemo z vidika dajanja, lahko tako kakor vsaka druga stvar nudi sled nekega drugega daru. Tu je pomemben predvsem model daru, ki dopušča - prisvojitev ali odmik. V prvi model instanca Boga seveda ne more šele poseči, saj je dajanje že sovključeno v četverje... Lahko le zaslutimo, če ne s Heideggrom, pa ob tem, ko ga beremo in če ne gre drugače, tudi zoper njega, da Bog ni podvržen biti/bivajočemu in da je bit/bivajoče celo podvržena odmiku." (Str. 153-154) To mišljenje sledi je torej tudi mišljenje ireduktibilnega "odmika" od ontološke difference.

7 Glej, poleg veliko drugih mest, prvo stran "Die Sprache im Gedicht". Eine Eroerterung von Georg Trakls Gedicht, v: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.

Prav tam, str. 37.

pod prečrtanjem: "Wie das ~~Sein~~, so muesste auch das Nichts geschriben und d. h. gedacht werden."

2. Na drugem mestu, v drugačnem kontekstu Heidegger pojasnuje, v katerem smislu bi se bilo - tokrat brez prečrtanja - izogniti govorjenju o biti. Natančneje: v katerem smislu bi se izognil zapisu besede "bit". Še natančneje, še zmerom v pogojniku, ta modus pa tu veliko pomeni, v katerem smislu "das Wort 'Sein'" v njegovem tekstu ne bi smela nastopiti, najti svojega mesta. Ne gre za to, da bi morali "molčati", kakor pravi na drugem mestu, ko se zastavi vprašanje o "mišljenju Boga". Ne, prej za to, da ob besedi Bog "biti" ne pripustimo.

Tekst je predstavljen kot zapisnik; 1951, ko odgovarja na vprašanja študentov univerze v Zürichu, opozori Heidegger na to, da bit in bog nista identična in da bi se vselej izognil temu, da bi bistvo boga mislil iz biti. To razloži natančneje s stavkom, v katerem podčrtujem besedi smela in pisal: "Če bi že pisal teologijo, k čemur me včasih mika, potem se v njej beseda 'bit' ne bi smela pojaviti."⁹

Kako analizirati pregibe zanikanja v tem pogojniku znotraj ustne improvizacije? Ali lahko spoznamo njegove modalitete, ne da bi izhajali iz temelja in stvari same: tu iz biti in Boga? Heidegger govori z namero, da bi povedal to, kaj bi se zgodilo, če bi nekega dne začel pisati. A ve, da o tem, o čemer govori, že piše. Če bi pisal teologijo, potem se v njej beseda bit ne bi pojavila pod prečrtanjem - sploh se ne bi pojavila. Heidegger najprej dopusti, da se v okviru tega, kar dejansko mora ali more dejansko pisati, govoriti in pisati o teologiji, pojavi beseda "bit"; je, ko govori o teologiji, o tej, ki bi jo rad napisal, ne rabi, temveč jo omenja brez prečrtanja. Kje je tedaj njeno mesto? Ima neko mesto? Kaj je to, kar ima mesto?

"Vera", nadaljuje Heidegger, "ne rabi mišljenja biti." In - na kar pogosto opozarja - kristjani bi si morali biti glede te teme na jasnem tako kot Luther. Pa vendarle pride do tega, da se ob tem, ko bit ne more "biti nikoli mišljena kot Grund und Wesen von Gott", "die Erfahrung Gottes", se pravi skušnja razodetja, dogaja v dimenziji biti, "in der Dimension des Seins sich ereignet". To razodetje ni Offenbarung, o katerem govorijo religije, marveč je možnost tega razodetja, razprtje za to oznanilo, Offenbarkeit, o kateri smo govorili zgoraj in v kateri nahaja svoje mesto Offenbarung ter človek lahko sreča Boga. Četudi naj Bog ne bi bil in naj ne bi bil mišljen iz biti kot svojega bistva ali svojega temelja, je dimenzija biti tista, ki razpre dostop do prihoda, do skušnje Boga, do srečanja s tem Bogom, ki pa vendarle ni. In beseda "dimenzija" - ki pomeni tudi razliko - daje, ko nudi mesto, tudi mero. Torej lahko beležimo edinstveni hiazem. V tesnobi izkušeni nič razpre bit. Tu pa dimenzija biti razpre izkustvo Boga, ki ni oziroma za katerega bit ni niti bistvo niti temelj.

Kako sploh ne misliti na to? Ta dimenzija razprtja, ta kraj podeljujoči kraj brez biti ter bistva in temelja, ta korak, ki ni, ta prehod, ta vstop skoz vrata k Bogu, ni to še zmerom tisto "predverje", o katerem govori Mojster Eckhart? "Če Boga sprejemamo v biti, ga sprejemamo v predvorju, kajti bit je predvorje njegovega domovanja." Gre tu za teiološko, onto-teološko tradicijo? Ali pa je to teološka tradicija? Bi jo Heidegger vzel nase? Bi jo zanikal? Bi jo zavrnil?

Ne nameravam odgovoriti na ta vprašanja niti priti do končnih sklepov. Le na odločnejši, bolj udarni, a tudi bolj programirani način se vračam k uganki izognitve, zanikanja ali zavračanja na prizorišču zapisa. Heidegger pravi (in nato dopušča pisati v svojem imenu), da bi se, če bi pisal teologijo, izognil besedi bit. Izognil bi se zapisati jo in ta beseda bi se v njegovem tekstu ne oblikovala oz. bi se, še pobljže, v njem ne smela uprisotiti. Kaj želi reči? Da bi se beseda kazala še tudi pod prečrtanjem, se tu pojavljala, ne da bi se pojavila, bi bila citirana, a ne rabljena? Ne, tu se sploh ne bi smela pokazati. Heidegger zelo dobro ve, da to ni možno in bržkone te teologije ni napisal zaradi globljih razlogov. Ali pa je res ni napisal? In se je izognil temu, da bi zapisal besedo "bit"? Kajti: če bit ni (bivajoče) in v resnici ni nič

(kar bi bilo), kakšna razlika je tedaj med zapisom biti, te biti, ki ni in zapisom Boga, tega Boga, o katerem Heidegger ravno tako pravi, da ni? Seveda se Heidegger ne zadovolji s tem, da bi dejal, da Bog ni nekaj bivajočega; takole nadaljuje: "Mit dem Sein ist hier nichts auszurichten." Toda kakšna razlika obstaja - glede na to, da prizna, kako se Bog naznanja v skušni "dimenzije biti"- med pisanjem teologije in pisanjem o biti, dejavnostjo, s katero Heidegger ni nikoli prekinil? Predvsem tedaj, ko besedo "bit" zapiše pod obliko križa in na kraju prečrtanja? Ali Heidegger ni napisal tega, o čemer pravi, da bi rad napisal, namreč teologijo brez besede bit? Ali pa ni ravno tako pisal tega, o čemer pravi, da bi se ne smelo pisati, da je prepovedano zapisati, namreč skoz besedo "bit" razprto, obvladano, zajeto teologijo?

Napisal je, z in brez besede "bit", teologijo z in brez Boga. Storil je to, čemur bi se bilo, kakor pravi, treba izogniti. Napisal je prav to, čeprav pravi, da bi se bilo treba izogniti govorjenju in pisanju, zapisu. Ne bi ga/je bilo, če ne bi o vsem tem pustil sledi. Ne bi ga/je bilo, če tu ne bi bila dopuščena pojavitev sledi, ki bržkone ni več njegova, ki pa na quasi način ostaja njegova. Ne, brez, quasi pa so trije adverbi. Quasi. Fikcija ali zgodba, vse je tako, kakor da bi - na valovih začetka tega predavanja - hotel vprašati, kaj želijo povedati ti trije ad-verbni in kam nas peljejo.

P. S. Še besedo, preden končam, prosim, pogledjte tole. Nisem prepričan, ali ne gre le za retoriko. To pa zadeva tudi to nenavadno diskurzivno modalnost oziroma ta korak, ki ga ni, ta prehod ali Heideggrovo izmahnitev. Kaj stori? Vse v vsem pravi svojim študentem naslednje: če bi pisal teologijo (vedno sem sanjal o tem, a tega nisem storil in vem, da tega tudi nikoli storil ne bom), tedaj besede bit tu ne bi pustil vorkommen. Tu ne bi dobila svojega mesta, v takšnem tekstu nima pravice do tega. Omenil sem jo tu, to besedo, a je nisem pustil nastopiti, v vsem mojem delu se je lahko pokazala le, kolikor tega ni storila, kajti vselej sem dejal, da bit ni (bivajoče torej) in da bi jo bilo treba vselej pisati pod prečrtanjem, po pravilu, ki ga sicer zares nisem zmerom upošteval, na katerega pa bi moral biti po pravici

in iz principa pozoren od prve besede naprej. Razumite me prav: prečrtanje, ki predvsem ni nič negativnega! In še toliko bolj nič odrekajoče negativnega! In tako naprej.

Kakšna je tedaj diskurzivna modalnost tega ne-zapisa in tega brezna odrekajočega zanikanja? Je to najpogrejš modalnost, preprosta modaliteta izmed drugih možnih ali pa quasi transcendentalno gonilo pisave? Ne pozabimo, da gre predvsem za ustno pojanilo, ki ga je Beda Alleman zapisal šele kasneje, po spominu. Heidegger je ta protokol seveda preveril in overovil, a ob izrecni pripombi, da atmosfere pogovora ni bilo mogoče znova uprisotiti in da tega ne bi bilo mogoče doseči niti s "popolnim stenogramom": noben zapis ne more znova podati tistega, kar je bilo tu rečeno.

To, kar je bilo rečeno tu, je bilo naslovljeno na študente in kolege, na učence v zelo širokem pomenu besede. Tako kakor Dionizovo naslavljanje na Timoteja ima tudi ta tekst pedagoško ali psihogoško moč. Kot tekst (kaj malo je pomembno, ali gre za pisni ali ustni) ostaja le po kriteriju: ponavljanje ali iterabiliteta na agogični poti. Toda v Heideggrovi retoriki ni nikoli prošnje, tudi apostrofa ne. Za razliko od Dioniza nikoli ne pravi "tebi": niti Bogu niti učencu niti bralcu. Ni mesta, vsekakor ne s pravilom določenega mesta, za te "niti resnične niti napačne" izjave, kakršne so po Aristotelu prošnje. To lahko interpretiramo vsaj na dva načina, ki pa sta si v protislovju.

1. To umanjkanje pomeni, da je teologija (v smislu, po katerem jo Heidegger povezuje z vero in jo razlikuje od teologije in metafizične onto-teologije) na strog način izločevana iz njegovega teksta. V njem je sicer definirana, a izključena, vsaj po tistem, kar naj bi jo usmerjalo, namreč vera. In de facto Heidegger pravi, da lahko edinole resnica biti razpre bistvo boštvenosti in to, kar naj bi pomenila beseda "Bog" (znameniti odlomek iz Pisma o humanizmu je splošno znan); potemtaka: "Znotraj mišljenja se ne da speljati ničesar od tistega, kar naj bi bilo pripravljajoče ali sodoločujoče pri veri in se zgodi po milosti. Če bi me vera nagovorila na ta način, bi svojo delavnico zaprl. -

Znotraj verjetja se še misli: toda mišljenje kot tako nima nikakršne naloge več.¹⁰ Vse v vsem: kot takšni ne mislita niti vera niti znanost, misliti ni njuna naloga.

To umanjkanje prošnje in apostrofe nasploh krepki prevlado teoretične, "konstativne", propozicionalne retorične forme (tretje osebe nedoločnika v sedanjiku: S je P) in to v tekstu, ki vendarle tako zelo postavlja pod vprašaj prevlado teoretičnega in na judikativno formo vezno določitev resnice.

2. A v tem lahko razberemo tudi znamenje spoštovanja prošnje/molitve. Ali vpraševanje, izhajajoče iz straho-spoštovanja, iz bistva prošnje/molitve, lahko navajamo in vpelujemo v agogični dokazni postopek? Bržkone tega ne smemo. Bržkone se to ne sme storiti. Bržkone moramo storiti prav narobe. Ali obstajajo kaki zunanji kriteriji, po katerih bi razločili, ali je Dioniz bistvo prošnje/molitve zajel ali zgrešil, ko jo navaja in ko piše o njej Timoteju? Ali nimamo pravice misliti, da molitve - čistega naslavljanja na robu molka, daleč od vsake kode in vsakega rituala, torej tudi od ponavljanja - v njeni pričujočnosti ne smemo nikoli zmotiti z zapisom ali apostrofiranjem oz. s pomnoževanjem naslovov? Da se vsakokrat dogodi enkratnostno in da je zato ne bi smeli nikoli beležiti in posredovati? A bržkone je prav tudi nasprotno? Bržkone ni molitve, bržkone niti možnosti molitve ne bi bilo, če ne bi bilo ogrožanja in kontaminacije: zapisa, kode, ponavljanja, analogije oz. pomnožitve naslovov, iniciacij. Če bi obstajala čisto čista skušnja molitve, bi tedaj sploh še rabili religijo in teologije, bodisi afirmativne bodisi negativne? Bi tedaj še rabili nadomestila molitve? A če ne bi bilo nadomestil, če citat ne bi mogel razviti molitve, če se molitev ne bi mogla razviti, razviti v skladu

s pisavo, razviti v zapis, bi bila tedaj sploh možna kaka teologija? Bi bila teologija možna?

prev. T. Hribar

Prevajalčeva opomba:

Gre za prevod zadnjega poglavja, poglavja C iz teksta *Comment ne pas parler. Denegations* iz knjige *Psyche*, Galilee, Paris 1987.

Gorazd Kocijančič

Molitev in metafizika¹

He euchè légetai pollachôs, "Molitev se izreka na mnogo načinov in v mnogoterih smislih", bi lahko parafrazirali Aristotela, treznega Stagirita, in podobno velja tudi o "metafiziki": naš pogovor o (post)metafizični misli in njenem odnosu do molitve nas bo gotovo prepričal o resničnosti te trditve.

V zgodovini verstev je molitev pomenila in v vsakdanjem življenju nam pomeni najrazličnejše odnose do Presežnega. Ker pa so izhodišče našega pogovora besedila grških cerkvenih očetov o molitvi in ker je za začetek pogovora pomembno doseči vsaj osnoven konsenz glede téme, o kateri se nameravamo pogovarjati, mi dovolite, da kot začetno določitev pomena izraza "molitev" navedem kratek odlomek iz poznega bizantinskega duhovnega besedila, ki ga izročilo pripisuje sv. Kalistu Katafigiotu [Kállistos Kataphygiótes, konec 14. ali začetek 15. st.]², besedila, ki je uvrščeno v najpomembnejši in najvplivnejši zbornik duhovnih besedil ortodoksnega krščanstva, v "Filokalijo svetih niptikov (duhovno treznih mož)" (v slovanskih jezikih znano pod naslovom *Dobrotoljubje*).³ Kalist je plemenit mislec, pri katerem — po besedah najpomembnejšega zgodovinarja grške krščanske filozofije, Bazilija Tatakisa

1 Uvodne besede k pogovoru o odnosu molitve in mišljenja, ki ga je ob izidu slovenskega prevoda spisov grških očetov o molitvi (Celje 1993) organiziralo Društvo za primerjalno religiologijo.

2 Prim. o njem H.G. Beck: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, str. 784-5.

3 Dve deli, ki sta prevedeni v knjigi *Grški očetje o molitvi*, sta tudi del Filokalije: Evagrijeva poglavja o molitvi in Maksimova *Kratka razlaga očenaša*. Vloga *Dobrotoljubja* v ruski duhovnosti je lepo vidna iz znamenite *Pripovedi ruskega romarja*, ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu J. Zupeta (Pripoved ruskega romarja, Ljubljana 1992). Za temeljitejšo informacijo o *Filokaliji* prim. geslo *Philokalie* (Kallistos Ware) v *Dictionnaire de la Spiritualité* 12,1 (1984), kol. 1336-52.

— najdemo "prefinjeno in pronicljivo dialektiko, ki spominja na Elija Ekdika in se navezuje na motrilni elan Dionizija Areopagita, starih očetov in celo Platona."⁴ Kalistova razprava, zbirka duhovnih "poglavij", ima naslov *O zedinjenju z Bogom in o motrilnem življenju* [Perì tês theías henóseos kai bíou theoretikôú]. 72. izrek tega teksta se glasi takole:

"Ko se um [noûs] druží [homilêi] z Bogom in moli ter je po svojih (duhovnih) stanjih [diathéseis] kot nekakšen sin v odnosu do najbolj nežno ljubečega Očeta, ko se neizrekljivo [aphátos] radosti, ker vidi Jezusovo luč, ko je pretresen in hrepenče [erotikôs] ves iz sebe ter v svojem srcu očitno [enargôs] doživlja/zaznava [aisthómenos] božansko hrepenenje [éros] in nadnaravno [hyperphýês] delovanje [enérgεια] Svetega Duha, ko se torej hoče mistično in nadsvetno dvigniti nad Božja razodevanja in nad Njegove popolnosti, tedaj resnično preneha z vsemi svojimi deli in postane (nekaj) nad mišljenjem, (nekaj) po mišljenju [hypèr tò noeîn metà tò noeîn ginómenos] ter na način, ki zbujá čudenje, uživa in je resnično spokojen v miru oživljajočega Kristusovega Duha."⁵

Ta kristalizacija duhovne izkušnje globokega bizantinskega pisca povzema bistvene prvine molitve, kakor jo učijo najgloblji spisi Svetega pisma in krščanskega Izročila, in kakor jo — v sorazmerju z ravnijo svoje duhovne rasti — pozna vsak kristjan, obenem pa krščansko molitev na značilen način postavlja v odnos do izrazito nad-ontoteološkega mišljenja, namreč do "novoplatonične", obenem metafizične in v osnovi brezčasno postmetafizične misli, drugega člena v binomu, ki določa temo našega pogovora.

Zato si drznem trditi, da Kalistov izrek na skrivnosten način zaobjema vprašanja — in nakazuje krščanske odgovore — na problematiko, ki jo bodo predstavili ostali današnji diskusijski prispevki

4 *Histoire de la philosophie I* (Orient, Antiquité, Moyen Age) [Encyclopédie de la Pléiade], Paris Gallimard 1969, s. 990.

5 *Philokalia tòn hieròn neptikôn kl.*, Tómos E', Athênai 1976, (4. izd.), s. 29.

in to ne le tista, ki govorita o stališčih dveh krščanskih mislecev, temveč tudi tisti, ki bodo analizirali pri nas posebno žive oblike mišljenjskega preseganja zahodne metafizike:

noûs, ki v tako pojmovani molitvi ohranja svoje ime — a ne le svoje ime — tudi "nad mišljenjem in po mišljenju", in pa čudenje, to "stanje (stásis) mišljenja in nadumni molk ter neizrekljiva radost v mnogem čudenju", kakor Kalist molitev imenuje na drugem mestu⁶ — vse to nas kliče v bližino miselnih prizadevanj poznega Heideggra,⁷

molitveni éros v osrčju noeze molečega, ek-statičnega, de-centriranega "subjekta" razkriva človeka kot "bitje želje" in skupaj s pojmom duhovnega Očetovstva evocira — ter postavlja pod vprašaj — ključne teme sodobne psihoanalitične teorije,⁸

dvig nad Božja razodevanja, sebe-kazanja, Božje emfaze [empháseis], kakor se glasi grški izvornik, ter dvig nad Božje popolnosti (ki so tudi v bizantinski teologiji seveda celota vsega, kar nam je od Boga lahko epifano navzoče) nam v svoji nad-svetnosti, ki nima ničesar več skupnega z naivno predstavo o "platonistični", "metafizični" dihotomiji sveta na čutno zaznavno in inteligibilno območje — daje slutiti bližino apofatičnega radikalizma, katerega v sodobni misli predstavlja dekonstrukcija Jacquesa Derridaja.⁹

Katafigiot je namreč značilen predstavnik apofatičnega bogoslovja brezdanje tišine, v katero se preobrazi izrečena in miselna

6 Ibid., pogl. 28, s. 17.

7 Prim. npr. D. Halliburton: *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*, Chicago/London 1981, s. 215–216.

8 Prim. npr. Alain Juranville: *Lacan et la philosophie*, Paris PUF 1984, str. 15; zbornik *Lacan and theological discourse* (izd. Edlith Wyschogrod/David Crownfield/Carl A. Raschke), Albany 1989.

9 Prim. npr. Hent de Vries: *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. (Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas)*, Kampen 1989, str. 307sl.

molitev pred troedino skrivnostjo, ki je "hypèr tò éinai hén" (Eno nad bitjo)¹⁰, kot "sled"¹¹ vtisnjena v bivajoče: in pojmovanje molitve, vpisane v to tišino, je vselej prostor bližin, približevanj — in neizrekljivih, nadpojmovnih oddaljenosti.

Prostor teh bližin — ki se bodo v nocojšnjem pogovoru morda (ali bolj skeptično rečeno *po vsej verjetnosti*) izkazale za še večje oddaljenosti — pa vendarle omogoča tezo, ki naj bo izziv za nocojšnji pogovor, raz-govor:

postmetafizična misel, zvesta sebi kot misel, ki po eni strani v raznoterosti svojih oblik odkriva nebivajočo Skrivnost biti, po drugi strani z radikalnim rušenjem narcisizma novoveškega subjekta odstira prostor tistega, "kar govori v nezavednem, ki je manj globoko kot nedostopno za zavestno poglobitev: subjekta v subjektu, subjekta, ki presega (transcendant) subjekt..."¹² — ter končno radikalno dekonstruira zahodno metafiziko prisotnosti in odkriva možnost uprisotnjevanja Drugačnega kot "sledí", *takšna postmetafizična misel nujno vodi k odprtosti za tisto, za kar v krščanski molitvi pravzaprav gre*: kajti v krščanski molitvi, o kakršni — na sledi cerkvenih očetov — govori Katafigiotovo besedilo, gre za dejanski osebni, nemetafizično posredovani *odnos* do Očeta, za nepriobčljivo *motrenje* Jezusove luči, taborske svetlobe, ki se kot Božja slava kenotično razliva v vse bivajoče in ga dela za ikono; v njej gre za *izkušnjo*, za občutje delovanja oživljajočega Duha, ki ga nezmotno prepoznamo po tem, da vselej vodi k Sinu; za *mir*, ki ni od tega sveta.

Molitvena teologija očetov zato ni le brezčasno veljaven zaklad krščanske mistagogije, ampak tudi odločilen preizkus tega, ali o sodobni

10 Ibid., pogl. 29, str. 17.

11 Metaforika "sledí", ki je ključnega pomena za Derridajevo misel, ima, kakor je znano, pomembno mesto že v Plotinovem apofatizmu — za aleksandrijskega misleca je bit [tò éinai] sled Enega —, prevzel in krščansko poglobil pa jo tudi patriarh Kalist (prim. Philokalfía, sup. cit., s. 29: [hoía ichnelatón ho notís].

12 *Écrits*, s. 437.

misli kljub globini njenega upora ontoteologiki morda vendarle ne veljajo besede, ki jih je moral priznati ponosni Rim: Graecia capta ferum victorem cepit ("osvojena Grčija - v našem primeru metafizika - je osvojila divjega zmagovalca").

In še več: morda lahko trezna fenomenološka refleksija o eksistencialno (meta)ontološkem okviru in pogojih molitve in in molitvene teologije sodobni misli odkrije možnost drugačnega branja tradicionalne ontoteologike: branja, ki se zaveda molitvenosti, bivanjske, osebne napotenosti v Skrivnost kot transcendentne conditio sine qua non antične in srednjeveške ter deloma celo novoveške metafizike. Branja, ki si prizadeva umeščati novoveško metafiziko v duhovno-osebno sobesedilo in jo s tem *alegorizirati*, oziroma bolje rečeno prepoznati kot alegorijo duhovne izkušnje, glede katere je mogoča le **duhovna** presoja.

Veliki Maksim Spoznavalec je zapisal, da je "euktika (umetnost molitve) višja od Bogoslovja [theología], saj slednje govori o božanskosti Božanstva [tò theíon theologeí] s pomočjo nastalih stvari, prva pa dušo na nespoznaten in neizrekljiv način združuje z Bogom samim."¹³ — in te besede so gotovo vselej veljavne kot opozorilo na simboličen značaj vsake ontoteologike. Toda v njih se zaradi analoščnosti same gradacije skriva tudi neomajna gotovost, da je *izkušnja tradicionalne teologije kot metafizike in s tem pogoj približevanja metafizični misli vselej vezana na molitvenost*.

V teh dveh smislih je lahko molitvenost, kakor jo razkrivajo vzhodni cerkveni očetje, izziv — kažipot in znamenje — za današnjo postmetafizično misel.

Za to pa, kako nekrščanska misel postane krščanska in kako se iz molitvenosti rodi krščanska molitev, ne obstaja noben kažipot in — razen Jonovega — nobeno znamenje.

13 *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, izd. J.H. Declerck, Brepols Turnhout 1983, str. 39.

P. Marko Ivan Rupnik

UMETNOST IN MOLITEV PRI VJAČESLAVU IVANOVIČU IVANOVU

Umetnost kot spoznavanje

Ivanov postavi umetnost najprej v svet spoznavanja. Umetnost je spoznavanje in spoznanje. Glede pojmovanja samega spoznavanja se Ivanov strinja z drugimi ruskimi religioznimi misleci in podobno kot npr. Florenskij tudi sam ločuje spoznavanje stvari od spoznavanja osebe. Gre za dva radikalno različna spoznavoslovna postopka, ki imata svoje temelje v dveh povsem različnih spoznavoslovnih principih.¹ Mislec, ki je prvi filozofsko utemeljil ta razloček, je Vladimir Solovjev. Ta veliki mislec določa prvo spoznavanje kot deskriptivno, površinsko spoznanje, ki s čutnim dožemanjem in konceptualnim razmišljanjem vsekakor ne preseže površine predmeta, ki ga spoznavamo.² Čutila nam govorijo samo o obronkih stvari, ki se je dotikamo. Razumska, konceptualna logičnost kaže na možna logična razmerja tega predmeta znotraj misli same, znotraj konceptualnih odvisnosti in razmerij. Po Solovjevu pa je tudi to spoznanje utemeljeno in osmišljeno le v nekem globljem spoznavanju, ki se začne s principom vere. V začetku je treba verjeti, da predmet, ki ga spoznavamo, je: priznavati ga moramo v njegovi

1 To je ena temeljnih značilnosti ruske filozofije, ki jo v temelju opredeljuje ontologizem resnice. Resnica je lahko samo živa, živo bitje.

2 Prim. V. Soloviev, *La critica dei principi astratti (1877—1880)*, v: Vladimir Soloviev: *Sulla divinumanit e altri scritti*, Milano 1971, str. 197—198.

lastni eksistenci. Prepričani moramo biti, da ta predmet resnično je.³ Po Solovjevu je ta vera možna le, kolikor smo s stvarjo notranje že nekako združeni.⁴ (Očitno ozadje te teorije je klasična problematika spoznavoslovja: namreč princip združenja predmeta, ki se spoznava, in tistega, ki ga spoznava. Ta princip na Daljnem vzhodu privede do poenotenja, v katerem se zavest jaza izgubi v drugem, ki ga spoznava. Drugi princip pa je princip ločitve med spoznavalcem in predmetom njegovega spoznavanja. Ta princip je v zahodni epistemološki tradiciji privedel bodisi do konceptualne identifikacije bodisi do popolne ločitve in končno do nezmožnosti resničnega spoznavanja, kolikor drugi ostane vedno le objekt in nikoli subjekt, se pravi resnično drugi subjekt.) V živem notranjem razmerju je možno spoznanje stvari, kakršne dejansko so. Samo spoznanje, ki se uresniči v živem razmerju, ki torej od znotraj utemelji obstoj spoznane stvari, je dejansko spoznanje, ki nam nekaj pove o tej stvari, saj gre pri tem za dejansko vzajemno deleženje.

Globinsko spoznanje je spoznanje v ljubečem odnosu. Ne pozabimo, da po Origenu cerkveni očetje ponavljajo, da bolj spoznava, kdor bolj ljubi.⁵ Ljubezen ima po Solovjevu to izredno značilnost, da je absolutno razmerje, polnost odnosov in hkrati obstaja, kakor da ne

3 "Brezpogojni obstoj nam ne more biti dan niti prek izkustva niti prek logike, ampak nam je dan samo v veri: verjamemo, da je predmet sam v sebi nekaj in da ni le naš vtis ali naša misel, verjamemo, da ni le meja naše subjektivne stvarnosti, ampak da resnično, neodvisno in brezpogojno obstaja." V. Soloviev, *La critica dei principi astratti (1877—1880)*, v: Vladimir Soloviev: *Sulla divinumanit e altri scritti*, Milano 1971, str. 199.

4 "Brezpogojni obstoj nekega predmeta bi mi bil povsem nedostopen, če bi med menoj in predmetom obstajala stroga ločitev... medtem ko je tisti, ki spoznava, na neki način notranje povezan s stvarjo, ki jo spoznava, in je z njo v substancialni edinstvi; prav to pove neposredno prepričanje, s katerim izražamo brezpogojni obstoj drugega." V. Soloviev, *La critica dei principi astratti (1877—1880)*, v: Vladimir Soloviev: *Sulla divinumanit e altri scritti*, Milano 1971, str. 200.

5 Zanimivo piše o tem Vyšeslavcev: "Preroška glede vsakega intelektualizma zadnjih časov je izjava Leonarda da Vinci: Velika ljubezen je hči velikega spoznanja. Vzhodni kristjani lahko rečemo nasprotno: Veliko spoznanje je sad velike ljubezni." (*Serdce kristijanskoj o indijskoj mišike*, Pariz 1929, str. 26)

bi obstajala. Ljubezen združuje in enoti, a hkrati ohranja posamičnost in konkretno individualnost. Ljubezen je vez in razmerje ter svoboda.

Lahko torej trdimo, da vsako spoznavanje vodi v globinsko spoznavanje, ki se godi v živem razmerju in je tipično za medosebno spoznavanje.⁶ Medosebno spoznavanje je možno le v razmerju, v katerem se odkriva **notranja povezanost**, ki nas prepričuje o dejanskem obstoju stvari in nas pripelje do priznanja stvari oziroma notranje vsebine, ki nam jo ta stvar posreduje.

Ivanov postavi umetnost v to sfero spoznavanja, ki je strukturirano kot medosebno spoznavanje. Umetnost kot spoznanje ima dva momenta, ki, neločljivo povezana, oblikujeta spoznavni in ustvarjalni dej: razsežnost navdiha, "oploditve" in razsežnost "poroda", ko umetnik ostvari in razodene, kar je prej sprejel.

Notranji kanon — ekstatično-mistična intuicija

Gibalo spoznavnega procesa je intuicija. Intuicija je pri Ivanovu v "notranjem kanonu",⁷ usmerjena v mistično ekstazo, navzven, v priznavanje Drugega. Po tej intuiciji je tisti, ki spoznava, naravnost prenešen v tistega,⁸ ki ga spoznava, v njegovo notranje bistvo. Z

⁶ "Popolnoma spoznati en sam predmet, eno samo bitje, pomeni spoznati ga, kot je v resnici, pomeni spoznati vse, ker je po svoji resnični definiciji vsak predmet povezan z vsem v edinstvo oziroma je edinstvo sebe in vsega drugega." V. Soloviev, *La critica dei principi astratti (1877—1880)*, v: Vladimir Soloviev: *Sulla divinità umanità e altri scritti*, Milano 1971, str. 211.

⁷ "Notranji kanon je umetnikov, njegovo pristajanje na religiozno strukturo vsega stvarnega..." F. Malcovati, V. Ivanov: *Estetica e filosofia*, Firenze 1983, str. 43.

⁸ "Smisel jaza, prenešenega onstran meja posameznika, je začetek vsake mistike, tako kot je čudenje začetek filozofije... Ekstaza je prvi trenutek vsakega religioznega življenja, alfa in omega religioznega stanja." V. Ivanov: *Ellinskaja religija sradajuščega Boga*, v: *Vosprosy žizni*, 7 (1905), str. 179.

ekstatično intuicijo, ki spoznava, je pritegnjen v spoznanega.⁹ Ta intuicija se sproži v moči neke "erotične" sile, v moči, ki človeka oziroma umetnika pritegne v skrivnost, v notranje bistvo stvari, ki se mu razodeva kot nekaj živega in ga zato privlači. Umetnost se po Ivanovu javlja samo tam, kjer je življenje. Pri umetnosti gre za življenje, resnično, dejansko obstoječe življenje, ki si ga umetnik ne izmišlja. Nasprotno, to življenje ga nezadržno privlači. Umetnik prepozna svoje poslanstvo prav v službi temu življenju. V ruski pravoslavni duhovni zavesti je umetnost predvsem služenje. Umetnik ni nikoli absolutni subjekt, osamljenec, ki bi izražal svoja doživetja v povsem subjektivnih in izvirnih oblikah. Umetnost je v službi življenja, zato je v službi vseh. In če ni v službi življenja ljudstva, je izumetničen samospev iluzije in blodenj.

Vzpon v ekstazi spoznavanja¹⁰

Umetnik v moči ljubezenske intuicije začenja pronicati v notranjost stvari. Pri prodiranju v njihovo "stvarnejšo" stvarnost se mora prebiti skozi cel gozd skušnjav, ki se mu kažejo kot zapeljive prispedobe, fantazme. Mnogi se v tem gozdu izgubijo, mnogi mislijo, da so umišljije že notranja resnica stvari. Čustvena in čutna vzdraženost, ki jo povzročijo te očarljive sence, človeka tudi miselno zapelje. Vrne se nazaj in pokaže ter ustvari, kar je videl. Pri takšnem ustvarjanju gre za neko avtosugestijo, za podobe lastne psihe. Gre zgolj za domišljijo.

Če se umetniku posreči prestatati vse preizkušnje, se prebije do vrha, do točke, pred katero obmolkne: ne more dalje, če nujno ne prizna Tistega, ki ga uvidi v sebi in pred seboj. Tedaj umetnik v sebi

⁹ Prim. *I limiti dell'arte*, v: E. Lo Gato, *L'estetica e poetica in Russia*, Firenze 1947, str. 461.

¹⁰ Glej V. Ivanov: *I limiti dell'arte*, v: E. Lo Gato: *L'estetica e poetica in Russia*, Firenze 1947, str. 462-463.

ne more drugače kot poklekniti pred Življenjem, ki se mu razodene kot resnično, kot osebno Življenje, pred katerim zašepeta: "Ti si."¹¹ Zadene ob tisto Resnico stvari in ob Življenje, ki je, ki je neodvisno od njega, pa ne le od njega, ampak od vsega. Na koncu vzpona umetnik uvidi vse, spozna Življenje, ki je v vsem, ki se v vseh razodeva in ki v sebi po skrivnostnih vezeh povezuje vse, kar obstaja. Umetnik spozna, da je resnica vseh stvari Vseedinost življenja. In ker gre za življenje, se spozna v razmerju, ki je življenje in se ne da zajeti v suho konceptualnost. Zato je umetnost neke vrste privilegirana spoznavna pot, ker je v sebi odprta za možnost večje celostnosti.

Forma formans — forma formata¹²

Na tej točki, ko umetnik prizna notranjo vsebino stvari in se pusti od nje "oploditi", Ivanov opiše srečanje umetnika s "formo formans", se pravi z oblikujočo obliko. Kaj je po mnenju Ivanova ta oblikujoča oblika? Ruski mislec tako poimenuje osebno obličje Življenja, ki človeka nagovori in se zaradi svoje odnosne moči, svoje ljubezenske sposobnosti, človeku razodene v stanju, ko človek priznava ta obstoj, to osebno življenje. Gre za Silo Vseedinosti, ki je človeštvo od vekomaj poimenuje ljubezen. Ljubezen je za Ivanova kot pravoslavnega kristjana nedvomno Ljubezen troedinega Boga. Zato je nemogoče, da bi bilo življenje, ki zedinja v sebi vse, kar biva, kaj drugega kot osebna Ljubezen troedinega Boga. Ta se Ivanovu, tako kot večini Rusov, razodeva in priobčuje v Kristusu. V ruskem krščanstvu je Bog predvsem Jezus Kristus. Znotraj krščanske tradicije se tu razodeva miselni vzorec vsake resnične

11 Glej V. Ivanov: *Ty Esi*, v: *Zbrana dela*, III, str. 263—268.

12 Glej V. Ivanov: *Forma formans — forma formata*, v: *Zbrana dela*, III, 674—686.

umetnosti. Logos, ki od vekomaj živi v Ljubezni troedinega, se v določenem zgodovinskem trenutku utelesi v zgodovini kot človek, ki v svoji konkretni podobi pokaže, razodene in priobči vso Ljubezen, v kateri živi vselej.

Spust z gore spoznanja

Bolj ko je vzpon silovit in bolj ko umetnik celostno pripada Njemu, ki govori v notranji vsebini vsega obstoječega, bolj je radikalen spust in prepričljivejše delo, ki s spustom nastaja. Na vrhu torej umetnik v "ženski" sposobnosti sprejema, "zanosi" z brezmejno Vsebino. Postaja to, kar je srečal in spoznal. Nato v spustu začne iskati izraz. Bolj ko je umetnik prevzet od tistega Ti, ki ga je srečal v skrivnosti stvari, bolj zvesto temu spoznanju bo delo, ki ga bo ustvaril. Ko se spušča iz trenutka navdiha in spoznanja, ki je dejansko ljubezensko priznanje Drugega, išče izraz, najzvestejšo obliko, ki je forma formata, se pravi oblikovana oblika oblikujoče oblike, ki se ji je umetnik predal in izročil na višku spoznanja. Ko se umetniku posreči izstopiti iz sebe in priznati Drugega, se dejansko da navdihniti: omogoči Drugemu, da se izrazi, da vanj, v umetnika, vstopi vsebina, ki jo priznava. In ker je ta vsebina ljubezenska sila vsega bivajočega, se zdaj prav ta razodeva v umetnikovem delu. Umetnik je dejansko kakor babica, ki s svojimi prsti pomaga otroku, da zagleda luč sveta. Tako se prek nastale umetnine razodeva tista notranja skrivnostna sila Vseedinosti, s katero se je umetnik napolnil v svojem doživetju resnice življenja.

Umetnost — preoblikovanje stvarstva

Umetnina torej predstavlja preobrazbo stvarstva po podobi Tistega, ki ga je umetnik srečal v skrivnostni srčiki spoznanega, po podobi ljubeče Osebe, ki jo umetnik srečuje v različnih oblikah. Zato prava umetnina slej ko prej doživi svoj zborni, "saborni" "da". V njej se prepoznajo mnogi, ker prava umetnost razodeva notranjo resnico stvari, ki jo mnogi čutijo in spoznavajo, pa ji ne morejo dati ustreznih oblike.

Stvari, ki so nas prej morda celo ločevale, nam naenkrat spregovorijo o stvareh, v katerih se vsi prepoznamo, spregovorijo nam o skupnem, o edinem Živem, o Vseedinem, o Osebnem. Stvarem se odluščijo lupine, ki so prej zakrivale mistično vsebino, ki je v osebnem odnosu zmožna biti vsem skupna in vendar vselej povsem enkratna.

Bistvo umetnosti

Po mnenju Ivanova je bistvo umetnosti zmožnost izstopiti iz sebe, prekoračiti meje svojega jaza in v ljubezenski ekstazi priznati objektivno vsebino Drugega ali drugih. Umetnost je potemtakem komunikacija spoznanega, občestvo v spoznanem, kolikor je namreč prav dialoški princip tisti, ki omogoča tako umetnost. Umetnina sama na sebi je dokaz dialoške stvarnosti, ker je nastala v dialogu in zato dialog tudi vzbuja. **V srčiki umetnosti torej srečamo spoznanje, ekstazo, priznanje drugega; ljubezen, vero, preobrazbo in pri-občevanje.** Ravno to pa so koordinate, glavne silnice in smernice tega, kar najbolj zdrava in globoka krščanska duhovnost pojmuje kot molitev.

Molitev¹³

Molitev je namreč predvsem priznavanje Boga in doživljanje sebe v Njem, doživljanje in spoznavanje vsega glede Nanj in v razmerju z Njim. Molitev je izkustvo ekstaze, stalnega prekoračevanja svojih meja in meja drugega, ker nas Drugi vabi v svojo palačo z izbranimi dišavami. Molitev je dejansko možna v ljubezni, kajti le v moči ljubezni more človek stopiti v razmerje, kar je bistvo molitve. To je dejanska narava molitve.¹⁴ Molitev je zavedanje samega sebe v razmerju. Molitev je celostno doživljanje, ki zapolni misel in čutenje. V molitvi se človek prebija skozi prevare in omame, skozi skušnjave prividov in s čistim čaščenjem zre in motri Resnico, do katere ga vodi stalno razlikovanje spoznanj in doživetij. Človek postaja to, kar zre.¹⁵ Zato je molitev preobražanje sveta in osebnega življenja.¹⁶ Molitev je ustvarjanje novega sveta, v katerem stvari dobijo svoj avtentični pomen. Kruh postane resnični kruh, pijača resnična pijača. V molitvi se vse stvari spreminjajo.

V skladu z naukom Ivanova lahko torej mirno rečemo, da je pravi umetnik v nekem smislu duhovnik in da je prava umetnost nekaj

13 Glej M. I. Rupnik: Kako brati ruskega romarja, v: Pripoved ruskega romarja, Ljubljana 1992, str. 5–30.

14 "Človek, ki se združi z Bogom v resnični molitvi, ne združi z Njim le svojo dušo, ampak vse drugo. Postane člen, ki veže Boga in stvarstvo, božji svet in svet narave." V. Soloviev: *Les fondements spirituels de la vie*, Bruselj 1931, str. 83.

15 "Kontemplacija preobraža. Človek postaja čedalje bolj podoben tistemu, kar kontemplira." T. Špidlik: *La spiritualité dell'Oriente cristiano*, Rim 1985, str. 299.

16 "Človeštvo ne sme samo zreti Boga, ampak se mora predati poboženju, ki izvira iz tega zrenja... nova religija mora postati dejavnost v Njem in z Njim, se pravi skupna dejavnost Boga in človeka, da bi človeštvo naravnega mesa postalo preoblikovano v duhovno božje človeštvo. Ne gre za stvarjenje iz nič, ampak za preobražanje, transsubstanciacijo snovi v duha, mesenega življenja v božjega." V. Soloviev: *Les fondements spirituels de la vie*, Bruselj 1931, str. 163.

liturgičnega. Ne navdihujejo Muze, ampak Sveti Duh.¹⁷ V Ivanovu je navzoča modrost ikonopiscev, slikarjev ikon, ki ne izražajo sebe, ampak služijo Resnici. Njihovo ustvarjanje ni akademsko izživljanje, ampak globoka molitev, v kateri človek doživlja milost ljubezni in prisotnost Duha. Molitev in prava umetnost uvajata v Občestvo.¹⁸

17 Glej V. Soloviev: *Il drama della vita di Platone, v: Il significato dell'amore*, Milano 1983, str. 315.

18 "Umetnikovemu mora odgovoriti zborovski človeštva..." F. Maleovati, V. Ivanov: *Estetica e filosofia*, Firenze 1983, str. 43.

Pavle Rak

O MOLITVENI TEOLOGIJI ARHIMANDRITA SOFRONIJA

Izročilo, ki ga tako lepo prikazuje knjiga, ob katere izidu smo se zbrali, je skoraj v nespremenjeni obliki prisotno tudi v današnji Vzhodni Cerkvi. Živost tega izročila vam želim predstaviti na primeru enega najbolj cenjenih sodobnih duhovnih pisateljev pravoslavja, letos julija umrlega ahrimandrita Sofronija Saharova.

Guy Lardreau, francoski filozof, je o nauku enega od zgodnjih očetov Cerkve, Filoksena Mabuškega, napisal knjigo *Discours philosophique et discours spirituel*. Osnovno razliko med tema dvema diskurzoma vidi Lardreau v načinu subjektivacije, še bolj pa v dejstvu, da mora biti v duhovnem diskurzu prisotna tudi pristna osebnostna izkušnja Duha, Svetega Duha. Z načinom subjektivacije je mišljeno to, da je filozofski diskurz vedno avtorski, četudi znotraj kakšnega filozofskega izročila, saj v začetku tega izročila stoji avtorski subjekt. Duhovni diskurz pa je ena od oblik teološkega diskurza, v katerem se oseba avtorja umakne pred Razodetjem; morda smemo reči, da je subjekt teološkega diskurza nadosebno Razodetje. V duhovnem diskurzu se oseba vrača, toda ne več kot avtor, ampak kot nosilec enkratne, osebne izkušnje Duha. Spoznavno teorijo izročila, ki vztraja pri tem, da brez izkušnje Boga sploh ni mogoče govoriti o Bogu, lahko imenujemo empiristična gnoseologija: "empirijska", za katero gre, je mistično zedinjenje z Bogom. Takšno je celotno izročilo vzhodnega krščanstva z Maksimom Spoznavalcem, Simeonom Novim Teologom in Grigorijem Palamo na čelu.

Molitev je tu, z gnoseološkega vidika, ena od metod spoznavanja oziroma pridobivanja mistične izkušnje; celo privilegirana metoda. Ves nauk bi, skrajno poenostavljeno, lahko predstavili takole:

Bog, ki je nenehno gibanje ljubezni med osebami Svete Trojice, je ustvaril življenje, ustvaril človeka zato, da bi pomnožil ljubezen. Ljudje smo ustvarjeni po podobi in načinu bivanja Svete Trojice, torej zato, da bivamo kot utelešena ljubezen. Dejstvo pa je, da smo se odtujili temu načinu bivanja in da nismo več Bogu podobni. V sebi smo umazali božjo podobo. Sedaj, po padcu, smo dolžni to podobo očistiti, da se Bog v nas lahko znova prepozna. Moramo torej ljubiti in se s tem znova približati Bogu. Celotno duhovno življenje se dogaja med tema skrajnostma: na eni strani je skrajna oddaljenost od Boga, na drugi bližina, ki se stopnjuje vse do zedinjenja z Bogom. Greh je vse, kar nas oddaljuje od Boga, dobro vse, kar nas Bogu približuje, vse, kar nas očiščuje, kar veča našo ljubezen. Ker pa tega očiščenja ne moremo doseči sami (ali pa je to tako težko, da že sama misel o tem pomeni prevzetnost in nas kot prevzetne spet oddaljuje od cilja), nam je odprta druga pot, nasprotna prevzetnosti: zavedajoč se svojega položaja, lahko pristanemo na božje sodelovanje in zanj prosimo. Z naše strani je potrebna želja, saj se brez tega Bog sploh noče vmešavati v naše svobodne odločitve, noče nas siliti, da ljubimo. Ljubezen je bodisi svobodna ali pa je sploh ni. Ko se enkrat odločimo za ljubezen, prosimo Boga, da nam pomaga, odpremo se za njegovo delovanje. To bi bil osnovni opis molitvene izkušnje. Druge izkušnje pridobivanja in večanja ljubezni (sočutje, pripravljenost žrtvovati se za drugega, občutek enosti z bližnjim ter življenjske radosti z njim in zaradi njega) so v svojih najpopolnejših oblikah, v ekstatično-mističnih razsežnostih, bistveno vezane na izkušnjo molitve.

(Ob vsem tem ne smemo nikakor pozabiti, da gre za apofatično teologijo, ki je v temeljih duhovnosti Vzhodne Cerkve. Ko ta govori o Bogu, ne govori o biti Boga, ki je nedosegljiva, nedoumljiva in neizrazljiva. Dosegljive so le manifestacije, energije — vse, kar smo rekli, je bilo rečeno o njih, ne o biti. Energije pa niso le dostopne; možno je celo, da se človek za njihovo delovanje odpre v takšni meri, da se vselijo vanj, da tudi sam postane domovanje božjih energij, da postane bog, seveda ne po bitnosti, ampak po milosti.) To je smisel zedinjenja z Bogom — tudi človek sam more postati bog, utelešena ljubezen, če ni samo prežet z božjimi energijami, ampak jih tudi izžareva.

Molitvena praksa torej ni nič drugega kot izpopolnjevanje samega sebe v ljubezni, pridobivanje Svetega Duha, "poboženje" (gr. *théosis*). Vsi ti izrazi seveda izražajo maksimalne zahteve, ki jih kristjani v svojem duhovnem življenju dosegamo na zelo različnih stopnjah. Kdor ne doseže maksimuma, s tem še ni obsojen na večno trpljenje. (Po mnenju Izaka Sirskega je peklenski ogenj ista ljubezen božja, s katero bodo v Nebeškem Kraljestvu prežeti zveličani, le da bodo skrajni grešniki, tisti, ki so se odločili nasprotovati Božji ljubezni, Njegove energije izkušali kot trpljenje, ker ne prenesejo ljubezni.)

Molitvena praksa, o kateri govorimo, je v zgodovini krščanstva imela svoja visoka obdobja, a tudi čase zatona, ko je bila skoraj pozabljena, zamenjana z drugimi, zunanji oblikami krščanske identifikacije ali pa z razumevanji molitve, ki segajo neprimerno manj globoko, ker se zadržujejo v plasteh zgolj človeške morale, za katero je značilen etični utilitarizem. Vendar so duhovni vrhunci za seboj vedno puščali dovolj močne sledove in korenine, da je bila vselej možna obnova: skoraj pozabljena praksa "niptičnih očetov" je bila v desetem stoletju obnovljena s Simeonom Novim Teologom, v štirinajstem stoletju z atoškimi hezihastičnim gibanjem, v devetnajstem s filokalijsko duhovnostjo Nikodima Agiorita in Pajsija Veličkovskega...

V našem času neprenehno "molitev srca" prakticirajo na Atosu ter v samostanih Grčije, Rusije in drugod po svetu, molijo pa jo tudi mnogi kristjani, ki ne nameravajo stopiti v samostan. Najvidnejši predstavnik tega izročila "molitve srca" je bil arhimandrit Sofronij Saharov, nekoč atoški menih, potem pa utemeljitelj pravoslavnega samostana v Franciji in končno v Angliji, od koder je deloval po vsej Evropi. Napisal je več knjig, v katerih je največ prostora posvečenega ravno izkušnji molitve. Kot sodobno izobražen pisatelj je lastno izkušnjo znal izraziti v času primerni obliki. Knjige očeta Sofronija so predvsem avtobiografske, v njih je posebno poudarjena in očitna doživetost tega, kar oče opisuje.

Sofronij se le redkokdaj sklicuje na teološko literaturo, celo na dela očetov ne. Če kaj citira, so to Evangeliji, posebno Janezov, in še te navaja vedno kot potrdilo lastne izkušnje. In vendar se njegova

izkušnja brezhibno vpisuje v kontekst znanih del vzhodne mistične teologije.

Teologija očeta Sofronija in njegova duhovna izkušnja sta izkušnja in teologija mistične svetlobe. S tem je izrazito na sledi izkušenj Simeona Novega Teologa in Grigorija Palamasa. Po več letih asketske prakse je duh asketa Sofronija začel prebivati v milosti, ki se mu je največkrat pokazala kot epifana svetloba. Ta svetloba mu je odpirala neslutene možnosti spoznanja Boga in sveta, ki jih ne premore nobena druga oblika spoznanja (prim. nauk o treh oblikah spoznavanja pri sv. Maksimu Spoznavalcu). Napredovanje v takšnem spoznavanju je možno le toliko, kolikor se človeški um osvobaja in očiščuje vseh drugih vsebin in ostaja sam, združen le z Bogom.

Pri očetu Sofroniju je ta proces potekal približno takole: mladeniška razmišljanja o večnosti in smislu življenja nasploh so sčasoma porodila zavest o zgrešenosti njegovega dotedanjega življenja. Zavest o ničevosti dejanj, ki so zapisana smrti, zavest o vseprisotnosti smrti v zgolj človeškem svetu (pri očetu Sofroniju je bila ta zavest posebno močna v času prve svetovne vojne in ruske revolucije) in zavest o poklicanosti za drugi, drugačen, božji svet pa so porodile v njegovem srcu "strah Božji", namreč občutek, da je tak, kakršen je, nedostojen Boga in Božjega sveta. Duhovno življenje se je tu šele začinjalo, kajti "strah Božji" je "začetek modrosti", namreč začetek kesanja. Kesanje pa je organsko povezano z molitvijo. Kesanje je v molitvi to, kar omogoča, da v človeku deluje Duh, da ga očiščuje. Oče Sofronij piše: "Božja dobrota do mene se je izražala tako, da mi je podaril *milost kesanja*. V začetku tega strašnega, a vendarle blagoslovljenega obdobja je v moji molitvi prevladovala brezupna žalost, pogosto pa jo je spremljal občutek plamena. Narave tega plamena nisem poznal niti ga nisem hotel pojasniti, ker je bil ves moj um usmerjen k Bogu. Ta plamen je v meni nekaj sežigal; in to ni bilo brez bolečine... Bog nas vabi h koreniti spremembi našega življenja. In ta sprememba se lahko zgodi le v sodelovanju naše goreče želje z delovanjem Nebeškega Plamena, ki naše srce omehča, tako da postane mehko in je prekovano pod udarci mogočnega kladiva... Kdor misli, da je naše spremenjenje mogoče brez solz, očitno še ni občutil, kako smrtonosno oblast ima nad nami greh... V začetku sem

jokal zaradi samega sebe, zgrožen nad lastnim padcem. Kasneje zaradi ljudi, ki ne poznajo Boga — ker me je prevzelo sočutje nad njihovim trpljenjem. Ko pa sem bil na Atosu, posebno kot puščavnik, sem bridko jokal nad vsem svetom."

V teh vrsticah je opisano postopno naraščanje in povesoljenje kesanja. Opisanemu procesu napredovanja molitve v kesanju je vzporeden proces naraščanja ljubezni. Od nesprijemanja samega sebe, jeze nad sabo in svojo nevrednostjo, je samo en korak do ljubezni do Boga, ki nas sprejema in pričakuje tudi take, kakršni smo. Bolj ko vidimo sebe v strašni luči apostazije, odpada od Boga, bolj ljubimo Boga, ki je popolno nasprotje vsake apostazije. In kolikor se zavedamo vsesplošne Božje ljubezni, tudi sami postajamo ljubeči. Ob viških molitve oziroma duhovnega življenja vidimo Boga, "kakaršen je", in živimo iz tega spoznanja. Oče Sofronij končuje svojo duhovno avtobiografijo z vrsticami o najvišji obliki ljubezni — ljubezni do sovražnikov. "Ko nam Sveti Duh posreduje Kristusovo ljubezen — strnjeno v besedah "ljubite sovražnike" — se um/srce radosti v resnici te ljubezni. Človek tedaj ve, da je prešel iz smrti v življenje. Kakor telesno čutimo na sebi toploto sončnih žarkov, tako tudi v tem primeru *vemo*, da je ta ljubezen večna resnica."

Dovolite, da tu končam z nekoliko daljšim navedkom iz duhovne avtobiografije očeta Sofronija. Upam, da me opravičuje dejstvo, da je pri nas ta misel malo znana.

"Zgodi se, da božansko Svetlobo vidimo tako, da človek v tistem trenutku ne zaznava več ničesar naravnega. V času molitve njegov duh vstopa v sfero umne Svetlobe; skupaj z izgubo čutne zaznave, sveta, ki nas obdaja, izgublja tudi občutek lastnega telesa. Duh je povzdignjen v to videnje s tako nežnostjo, da si ne more pojasniti, kaj se z njim dogaja. In potem ne more povedati, ali je bil v telesu ali izven telesa.

Pogosteje pa je videnje materialnega sveta normalno ohranjeno; v takšnem stanju človek lahko prebiva z odprtimi očmi in hkrati vidi *dve svetlobi*: fizično in božansko. Ta pojav opisujejo očetje, ko govorijo o videnju Neustvarjene Svetlobe z naravnimi očmi. Da, zaznavata se

dve svetlobi, toda ne na enak način. Neustvarjena Svetloba je po svoji naravi drugačna... in ji ne ustreza psihofiziološki proces videnja, pri katerem ni nobenih duhovnih sprememb. Prihod božanske Svetlobe je vedno povezan s posebnim stanjem milosti, ki ga občutimo v srcu, v umu, pa tudi v telesu. Po naravi nevidna, postane ta Svetloba na nedoumljiv način vidna. Prvi, zgoraj opisani način mističnega videnja je višji od tega drugega, ker pri njem dosežemo globlje sožitje z božanskim življenjem, tesnejši dotik z brezpočetno Bitjo. In vendar se med videnjem samim v umu ne pojavljajo nobeni pojmi ali podobe. Ko pa se to stanje konča, tako um kot srce čutita, da sta napolnjena z novim spoznanjem; srce ve, da je z delovanjem milosti božje Ljubezni globlje seglo do skrivnosti, ki so onstran vsakega intelektualnega pojmovanja. Ali se to lahko imenuje vstajenje duše? Ali dah Večnosti, ki nas zaobjema? Mislim, da smemo trditi oboje."

Tine Hribar

ODPRTOST ZA ODPRTOST (Dichten, Denken, Danken)

Bržkone sta najpogostejši besedi iz vsakdanje govornice besedi prosim... in hvala... Čeprav je pri besedi molitev večja pomenska teža na prošnji in priprošnji, se vezeta nanjo, kakor navaja v svojem razčlenjevanju molitve že Origen, tudi zahvala in zaobljuba.

Podobno je v nemščini z besedo *Gebet*, ki pomeni približno isto kot slovenska molitev. Martin Heidegger te besede skoraj ne uporablja. Nanjo naletimo na primer v predavanjih *Kaj pomeni mišljenje?* (Niemeyer, Tübingen 1954, str. 158), v glagolski obliki pa znotraj najbolj znane, že znamenite Heideggrove misli o razmerju med metafizičnim in božjim bogom iz predavanja *Onto-teo-loški ustroj metafizike* (1957). V metafiziki in s tem tudi v krščanski teologiji, kolikor se opira na metafiziko, je bog po Heideggru razumljen kot *causa sui*, kot vzrok samega sebe in nato kot vzrok vsega, kar je po njem ustvarjenega oziroma povzročenega. O tem bogu (Bogu) Heidegger pravi:

"Pred tem bogom človek ne more niti moliti niti mu ne more darovati. Pred *causa sui* človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati.

Temu ustrezno je brezbožno mišljenje, ki opušča filozofskega boga, boga *causa sui*, morda bližje božjemu bogu. To pomeni samo: Je bolj odprto zanj, kot pa si more misliti onto-teo-logika."¹

Iz teh Heideggrovih opredelitev ne izhaja, da bo človek pred božjim bogom spet plesal ali molil na kolenih. Ti opisi se nanašajo na

1

Martin Heidegger: *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 41.

človekovo razmerje do dosedanjih bogov, na primer do judovskega Jahveja ali grškega Dioniza pa tudi do krščanskega Boga, kolikor je to Bog očakov, ne pa filozofski, z metafiziko preparirani bog. Ob tem je težko reči, kaj je za Heideggra pravzaprav božji bog, ki ga tu, v tem predavanju, uvede, ne da bi o njem povedal kaj več. Morda je to poslednji bog (a zakaj ga potem tako tudi ne imenuje?) izpred desetletja, iz *Prispevkov k filozofiji (O dogodju)*, o katerem je tedaj zapisal: "Povsem drugi glede na bivše, zlasti glede na krščanskega." (GA 65, 403) V zvezi s poslednjim bogom Heidegger ne omenja molitve kot take, marveč govori o čaščenju, na primer v stavku: "Pripraviti moramo utemeljitev resnice in kaže, kakor da bo s tem že vnaprej določeno čaščenje (Würdigung: izpostavljanje dostojanstva), s tem pa tudi očuvanje poslednjega boga." (GA 65, 413)

O tem bogu, o katerem v naslednjih letih ni več govora, pove Heidegger na koncu njemu posvečenega poglavja tole: "Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestati dogodev tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivajočega v resnico ter mu podeljuje predpravico, da pri mimohodu stoji v najoddaljenejši daljavi, predpravico, katere dodelitev se dogaja le kot zgodovina: pri preobrazbi bivajočega v bistveno njegove določenosti in pri osvoboditvi iz zlorabe operativnostnega, ki z uporabo, vse sprevačajoč, izčrpava bivajoče." (GA 65, 417; *Phainomena* 1/1992, 79) Heidegger želi reči, da človek, kakršen zdaj je, še ni dosegel tistega dostojanstva samega sebe, da bi sploh lahko bil na ravni poslednjega boga. Če ga čaka kot subjekt, je to ne samo nadutost tako postavljenega človeka, ampak ga v tej, se pravi moderni postavi tudi nikoli dočakal ne bo. Prihod poslednjega boga je namreč lahko le bitno-zgodovinski dogodek dogodja, ne pa kako upredmetenje človeka. Človekova naloga je, da se pripravi na dogodev dogodka, ki se bo, če se bo, dogodila s spremeno resnice biti: iz do-godja in po do-godju. Ta pa se ne more zgoditi drugače kakor v biti in z bitjo, ki je tu, torej skoz človeka, kot tu-bit. Odtod tolikšen, kljub vsemu, človekov pomen. Biti ni brez človeka kot tu-bit, zato je tudi

čakanje poslednjega boga zaman, če človek ne bo sposoben slediti temu, kar se bo zgodilo.

Čaka torej bog, človeku pa čakanje ne pritiče. Vendar se Heidegger te omejitve glede človeka, ko konec štiridesetih let vpelje četverje zemlje in neba, smrtnih in boštvenih, ne drži več. Znotraj četverja dodeli človeku prav čakanje: "V reševanju zemlje, v sprejemanju neba, v čakanju boštvenih, v uvajanju smrtnih se dogaja domovanje kot četverno čuvanje četverja." (VA 151) Čakanje je zdaj razumljeno kot čuvanje, kot izrecna človekova pri-čujočnost sredi zrcalne igre, ki se odigrava med stranmi četverja.

O molitvi v tej igri ni besede. Poleg pri-čujočnostnega čakanja Heidegger omenja v predavanju "*... pesniško domuje človek...*" iz leta 1951 človekovo sveto-tvorno polaganje mere, ki jo sprejema, ko zre navzgor k boštvenosti (božjosti) in se meri z njo, zatrjujoč: Tudi sam hočem biti tako! Kajti, se glasita Hölderlinova stiha: Mar je na zemlji kakšna mera? Ni je, / Nobene. Mero prinaša, ko prebiva med zemljo in nebom, na zemljo šele človek; se pravi človek sam, kolikor domuje pesniško. Pesništvo kot poetično snovanje in pesniki so zato prvi glasniki človeškosti človeka, človeka v njegovi končnosti in/ali smrtnosti.

Tudi mišljenje kot osmišljanje, kot mišljenje iz smisla in o smislu biti, je možno le ob pesništvu. Toda izvirnejše od snujočega pesništva in zasnovalnega mišljenja je tisto, čemur pravi Heidegger *Danken* oz. *Dank*. Zakaj?

Človek je pesnik in mislec le, kolikor je tu-bit: kolikor je odprt za odprtost biti. Človekova odprtost za odprtost biti se dogaja iz ne-skritosti kot resnice biti, drugače rečeno, odprtost za odprtost je ta resnica, je resnica kot ne-skritost, se pravi: kot jasnina biti. Skoznjo se dogaja do-godje kot bitje biti. Se dogaja, kajti do-godje je po Heideggru ime biti kot biti, bitje biti kot zgodovina bivajočega v njegovi biti, namreč skoz zgodovinske epohe biti kot bivajočnosti bivajočega: od biti kot prisotnosti (Parmenid) in biti kot navzočnosti (Platon) prek biti kot predstavljenosti (Descartes) oz. predmetnosti (Kant) do biti kot izoblikovanosti (Nietzsche) in po-stavja (Heidegger). Te epohe biti so

dogodki dogodja. Takšen dogodek, dogodek na koncu metafizike, torej postmetafizični ali postmoderni dogodek, je tudi po-stavje kot poslednja epoha v zgodovini biti kot bivajočnosti bivajočega. Po-stavje kot bistvo tehnike pomeni razpoložljivost vsega bivajočega. Po njem je vse in vsako bivajoče nekaj razpoložljivega, nekaj, kar je vsakokrat na razpolago na drugačen način, pač glede na sestav, katerega sestavni del ali delček je. Zato na metafizično vprašanje, kaj je bivajoče, sploh ne moremo več najti dokončnega odgovora in prav v tem je konec metafizike, se pravi: začetek naše metafizične izgubljenosti.

Ker smo kot bivajoči tudi sami zajeti v obroč razpoložljivih odgovorov o razpoložljivem, smo po po-stavju v svoji lastni biti izzvani, vselej znova izzivani v razpoložensko razpoložljivost, s tem pa že tudi ogroženi v tem, kar in kakor, namreč kot smrtna bitja, smo. Toda brž ko se te izzvanosti in ogroženosti zavemo, se zavemo že tudi tega, da v svoji biti nismo nič bivajočega. Torej tudi nič razpoložljivega. Kolikor biti bivajoče pomeni zdaj isto kot biti nekaj razpoložljivega, iz osmislitve razlike med bitjo in bivajočim izhaja, da je ta razlika kot taka možna le, če za razliko med bivajočim in bitjo kot bivajočnostjo bivajočega tiči še neka druga razlika: razlika med bitjo kot bitjo bivajočega in bitjo kot bitjo. To pa je razlika med po-stavjem in do-godjem, razlika, ki jo je bilo moč ugledati šele v dandanašnji dobi po-stavja, ko se je pokazalo in izkazalo, da na razpolago ni samo bivajoče, ampak bit kot bivajočnost bivajočega sama. V tem je postmetafizična ambivalentnost, dvoznačnost po-stavja, zaradi katere po-stavje ni le poslednja oblika metafizične bivajočnosti, ampak tudi predoblika, predigra do-godja.

Po-stavje kot tako ni nič po-stavljenega; ni niti človekova postavitev niti samopostavitev, marveč je dogodek dogodja. Do-godja, ki se, če se spomnimo že rečenega, kot resnica biti, kot ne-skritost lahko dogaja le skoz človekovo odprtost za odprtost biti. Skoz človeka kot tu-bit. Z vidika dvojne ali podvojene razlike, ontološke difference, nato pa še difference med bitjo bivajočega in bitjo kot bitjo človek ni, kakor je zapisano v *Biti in času*, le izjemnostno, tubit nostno bivajoče, ampak ni sploh nič bivajočega. Človek kot tu-bit, kot eksistenca v do-godju, seveda ni ne hlapec ne gospodar bivajočega, a tudi zgolj

bivajoči pastir biti, kakor je opredeljen v *Pismu o humanizmu*, ni. Marveč je pričujoča priča do-godja.

Mišljenje biti v tem smislu, misel o smislu biti kot biti smisla, se pravi osmislitev biti kot do-godja, po kateri se spomnimo, da nas v skrajni nevarnosti po-stavja kot poslednji metafizični epohi bivajočnosti more-biti čaka rešilno biti kot biti, tj. do-godje samo, potemtakem že nosi, prinaša tako rekoč s seboj človekovo izvorno hvaležnost; tisto hvaležnost, ki se na začetku filozofije razpre kot človekovo čudenje čudežu nad čudežem, da vse to, kar je, je; zdaj, ko smo vse to uzrli kot v ogledalu, pa prehaja v trajno odprtost za skrivnost: za resnico kot ne-skritost v njenem skrivnostnem bistvu.

Tej izvorni hvaležnosti, ki izvira iz človekove odprtosti za odprtost biti in se kaže skoz odprtost za skrivnost, pravi Heidegger *der reine Dank*, ob čemer ta njegova beseda kot večina njegovih bitnih besed ostaja dobesedno neprevedljiva, saj poleg hvale in hvaležnosti v asociaciji z *Gedanke* in *Gedächtnis* oz. *Denkmal* pomeni tudi spominsko misel in spominjanje. Tako v *Kaj pomeni mišljenje?* lahko preberemo: "Tako bi bilo mišljenje pravzaprav najvišja hvaležnost (*der höchste Dank*)? In najgloblja nehvaležnost (*der tiefste Undank*) brezmišljenjskost? Tedaj prava hvaležnost ni nikoli v tem, da bi prišli s kakimi darovi in bi poplačali dar z darom. Marveč je čista hvaležnost v tem, da enostavno mislimo, namreč to, kar je edino in zares treba misliti." (WhD 94) To pa je bit kot bit, resnica biti kot ne-skritost oz. do-godje kot dogajanje četverja nad križno prečrtano bitjo kot bitjo (bivajočnostjo) bivajočega.

O tem je Heidegger leta 1963 napisal posebno pesem, ki jo je posvetil Renéju Charu in jo naslovil s preprostim *Dank*, recimo *Hvaležnost*; pesem (GA 13, 163) se glasi:

Biti hvaležen: pustiti si narekovati poslušanje
 prigodujoče-rabečega dogodja.
 Kako daljna je pot do tega kraja, na katerem
 zmore mišljenje na primernosten način misliti
 zoper samo sebe, da bi tako rešilo
 bogastvo svojega uboštva.

Kar pa je ubogo, skrbno čuva tisto svoje malo,
katerega dediščino neizrečeno velikostno
ohranja v spominu:

Reči aletheia kot: jasnina:

razkrivanje sebi odtegujoče se mere.

Gre torej za pesem, za proizvod pesništva kot poetičnega snovanja, ki govori o mišljenju; toda o mišljenju, ki je po meri mišljenega in tako primerno tistemu, kar naj misli, le, kolikor misli zoper sebe, zoper sebe kot miselne zasnutke proizvajajoče mišljenje, s čimer se zaobrne v spominjanje vseskozi poslušanega, a ne slišanega, se pravi: v hvaležno sprejemanje narekovanega. Zato je razumljivo, da si pesništvo, mišljenje in hvaležnost prav v tem zaporedju sledijo tudi v verzih iz pesmi, ki jo je Heidegger posvetil (1975) prijatelju Erhartu Kästnerju in ima naslov *Kje pa smo mi...*; napovedani verzi (GA 13, 186) teko takole:

Stiftender als Dichten,
gründender auch als Denken,
bleibt der Dank.

V prostem, pomene izpostavljačem prevodu: Bolj usta ovno utemeljujoča kot pesništvo, bolj temeljno utemeljujoča kot mišljenje ostaja spominjajoča se hvaležnost.

Kako se izraža ta in takšna hvaležnost? Menim, da podrobnejši opis nahajamo v Heideggrovem predavanju iz leta 1955, v predavanju, ki ga dobesedno spet nismo zmožni prevesti. Naslov predavanja, povzet po temeljni besedi mistika Mojstra Eckharta, se glasi *Gelassenheit*, pogojni prevod bi bil *Spokojnost*; v tem predavanju Heidegger človekovo držo, ki naj bi bila primerna v dobi po-stavja, zariše kot spokojnost ob stvareh in odprtost za skrivnost. Ti dve plati avtentične človekove držbe se ujemata z dvojnostjo molitve kot priprošnje in zahvale, vendar se z njo ne pokrivata.

Heidegger misli iz resnice kot ne-skritosti, iz človekove odprtosti za odprtost biti, torej v prostoru jasnine kot svet(losti) sveta, ki je pred-prostor človekovega razmerja do bogov, se pravi tudi do bitno-zgodovinsko dogodnostnega boga, kakršen je krščanski Bog. Temu

pristopu smo priča že v *Biti in času*, ko Heidegger izhaja iz človekove krivde kot eksistenciala, ki je, kolikor je človek eksistenca, v vsakem človeku, v človeku kot človeku, v greh pa se razvije le pri ljudeh, ki verujejo v Boga kot Osebo. Isto je z razmerjem med človekovo odprtostjo za odprtost biti, tj. odprtostjo za skrivnost, in molitvijo; vsak človek kot tu-bit, kot pričujoča priča do-godja, je odprt za skrivnost, k tej skrivnosti kot Skrivnosti pa moli le religiozni vernik.

Vzratno to pomeni, da tisti greh, ki ni doživet iz eksistencialne krivde, nima človeškostnega, temveč le institucionalno konfesionalni temelj. Ni nič drugega kot izraz strahu pred takšno ali dugačno kaznijo. Enako je z molitvijo, če gre zgolj za navado, za klanjanje Instituciji in moledovanje pred "Bogom". Če torej ne izvira iz odprtosti za skrivnost in se ne steka v spokojnost do stvari.

Igor Škamperle

Molitev in psihoanaliza

Dvajseto stoletje, ki je s tehnološkim napredkom in krizo zavesti svojevrstna metafora modernega človeka, je zaznamovano z neko posebno vednostjo, ki naj bi po splošnem mnenju zadala smrtni udarec religioznemu verovanju: ta vednost je psihoanaliza. Njen rojstni datum je Freudova *Razlaga sanj* iz leta 1900.

Problematika nam je znana, njene razsežnosti pa preobširne, da bi o njih v celoti razpravljali. Nakazal bom le nekaj dilem ali prijemov, s katerimi je mogoče, kakor se mi zdi, ohraniti ali celo približati obe govoric, psihoanalitično in, pogojno rečeno, teološko. Gre za govorici, ki sta po Freudovem pohodu na področje religiozne zavesti obrnili hrbet druga drugi. Še več, prav psihoanaliza naj bi s svojim "topološkim" miselnim prijemom dokončno razgalila psihično ekonomijo religiozne zavesti in prodrla v njene najgloblje, sublimne tančice. Grobi freudizem naj bi bil v tem pogledu celo pronicljivejši in uspešnejši od marksistične kritike ideologije. Kljub takim ali drugačnim ocenam pa ostaja dejstvo, da so se psihoanalitične implikacije dotaknile širokega epistemološkega polja. Posebno poglavje predstavljata na primer sodobna antropologija in komparativna religiologija, kjer so psihoanalitične raziskave in koncepti odigrali pomembno vlogo. V tem pogledu je zanimiva tudi Jungova misel, ki jo pri nas žal premalo poznamo. Toda vrnimo se k jedru problema: ali se religiozna in psihoanalitična govorica dejansko izključujeta? Na prvi pogled se zdi, da o tem ni dvoma. Že krajša poglobitev v problem pa nam pokaže, da je sama ta izključujočnost simptomatična in vredna razmisleka. Dovolj ilustrativni so že prvi Freudovi teksti o religiji, v katerih se jasno pokaže, da Freud o religiji ne more razpravljati "neprizadeto". Ves poznejši razvoj psihoanalize potrjuje, da sta si s teološko govorico pravzaprav zelo sorodni. Zdi se celo, kot bi nestrpnost, ki vlada med njima, izhajala iz nekakšne domneve, da si obe govoric lastita isto vednost: gre seveda za specifično

vednost, ki ji v psihoanalitičnem žargonu pravijo "analitska". Ta se razlikuje od vseh drugih oblik znanstvenega diskurza, saj je njen specifični predmet subjektivna vednost o samem sebi ter o pogojih, ki sploh omogočajo kakršno koli pozitivno vednost. Konkretnije, in prav v tem je tista srž, ki v psihoanalitični teoriji učinkuje kot "praksa" in to teorijo postavlja na privilegirano mesto, a ji ga hkrati tudi odvzema: psihoanaliza je vednost o transferju in užitku. Skratka, vednost o presežnem.

Poglejmo nekaj vzporednic. Spoznanje, ki je v teologiji in religiji logičnemu govoru nezapopadljivo, ker je posledica navdiha ali razodetja, se v psihoanalizi pojavi kot presežek običajne "pozitivne" vednosti. V tradicionalnem pogledu se ta presežek pojavi kot posledica specifične (spovednične) situacije, ki jo zahteva analiza. Ta situacija (med analitikom in analizirancem) pa ni nujna, saj njen učinek izhaja iz intersubjektivnega razmerja, ki ga povezuje transfer psihične investicije. To je bistveno. Brez transferja, ki se sproži v takem razmerju in za katerega analitikova fizična prisotnost ni nujno potrebna, saj transfer omogoči že formalna struktura razmerja (odnos do besedila, predpostavljeni učitelj itd.), ne pride do učinka presežne vednosti in užitka. Zanimivo je seveda to, da je vednost, s katero imamo opraviti, absolutna: vsak ugovor je sprejet kot posredni dokaz za njeno izvirno veljavo. V tem je freudizem podoben marksizmu. Zgovorna je šala, ki pravi, da marksizem in psihoanalizo družijo neka zelo splošna poteza, namreč to, da je z njima mogoče vse razložiti. Zgodovina obeh to nedvomno potrjuje. Toda ali ne gre pri tem le za svojevrstno sprevernitev teološke govornice? Prav "topološka" misel govori temu v prid. Če pa je tako, se moramo primerjave lotiti drugače kakor običajno. Z drugimi besedami: psihoanalize ne moremo imeti za obliko "poganske" misli. Tudi očitki, da gre za psihologistični organicizem, biologizem ali ateistično obliko mišljenja, so lahko le pogojni. Z vrsto subtilnih prodorov v zavest in v nezavedne ali prisilne oblike ravnanja ter z zapopadenjem užitka, včasih tudi sprevernjenega, ki ga taka psihična ravnanja omogočijo, je psihoanaliza pokazala izjemno bližino ne le z judovsko-krščansko mislijo, ampak z njeno celotno psihično in mentalitetno konstitucijo. Kako vstopiti v to — vsekakor nevarno — bližino?

Najprej tako, da obe govorici, psihoanalitsko in religiozno (molitev), vzamemo resno v njunem tradicionalnem, to se pravi ortodoksnem pomenu. Obe nam pripovedujeta, da je kakršno koli resnico, to je stvar samo, mogoče zapopasti edino s pomočjo označevalne artikulacije: z govorom, znamenjem, obredom itd. Očitek religiji, da gradi na pastoralnih napotkih, kako naj se človek poglubi vase, kjer bo našel svoj skriti zaklad, niso utemeljeni. Vsaka resna teologija v subjektivni notranjosti ne vidi prav nikakršnega "zaklada", zato je tudi ves personalizem s polstoletne distance videti malone smešen. Razumljiv je predvsem v kontekstu tedanjega — politično obremenjenega — katolicizma. Danes lahko spet jasneje vidimo, da je moč teologije natanko v njeni tradicionalnosti, ostreje rečeno — v dogmi, v kateri je resnica najbolj popolno izražena. V psihoanalitičnem žargonu to pomeni, da je notranjost ali resnična intima ali srečanje z božjim mogoče le prek radikalne povnanjenosti, prek simbolizacije, ki jo omogočajo govorica (molitev), obred (zakrament) in ne nazadnje institucija (Cerkev). Celotna ta razsežnost je bila izpovedana že z Abrahamom v prvi Torini knjigi (*Genesis*), nato pa z Janezom, ko se skrivni, apofatični Bog razodene v Logosu oziroma v ontološkem bivanju Besede.

Zdaj pogledajmo še na drugo stran: ali ni bilo natanko to epohalno odkritje teoretske, predvsem lacanovske psihoanalize? Namreč dejstvo, da je vsakršna notranjost možna le tako, da se "dogodi" simbolizacija - povnanjenost v označevalni strukturi, proces identifikacije itd. Vse, kar je pred to ravno, ostaja v redu imaginarnega ali zrcalnega stadija. Tudi "globine" nezavednega, ki jih je odkrila Freudova pionirska analiza, je Lacan oplitvil tako, da jih je razbral kot diskurzivno strukturo. Obstaja pa razlika: psihoanaliza je onkraj pozitivnih entitet (Abrahamov Božji glas; Učlovečenje) razpoznala "izpraznjena mesta", neke vrste strukturno matrico. V njihovo substancialnost ne verjame.

Nakazani vzporednici med psihoanalitičnim govorom in molitvijo sta dovolj zanimivi, da bi v tej smeri nadaljevali. Toda pred tem bi rad opravil, kot se za ortodoksijo spodobi, "vrnitev k izviru...", ki je tako v teologiji kot v psihoanalizi *conditio sine qua non*. V tem se lepo vidi, kako teološka je v resnici psihoanalitična vednost. Z drugimi besedami: resno velja vzeti tisto, kar je tako v eni kot v drugi govorici

obvezno izhodišče, absolutni nezmotljivi izvir ali predpostavka. Mislim seveda na oba očeta, Freuda in Boga v nebesih. Lahko se gremo psihoanalizo brez prvega in molimo brez drugega, toda s tem smo že — to nam je vsem jasno — zakoračili v krivoverstvo, kar lahko prevedemo kot nerelevantnost. Skratka, zašli bi stran od resnice. S tem nočem reči, da moramo razpravljati strogo znanstveno, saj je bilo natanko to tisto, kar se je s Freudom pretrgalo. Bog, o katerem govori Freud, je Mojzesov Bog, to se pravi psihološki Bog oziroma Bog določene zavesti in nezavednega, s čimer se je natrgala vez, ki je nekako od Platona naprej povezovala različne diskurze o metafizičnem. Ko skušamo zapopasti tudi drugi konec oziroma tistega pravega Boga, ki lahko obstaja le tako, "da je" ("Jaz sem, ki sem"; 2 Mz 3, 14)), pa se velja spomniti, da tudi teologija premore svojo distanco, ki jo duhovito izraža šala o treh rečeh, ki jih Bog ne ve: koliko žensk je devic, od česa živijo frančiškani in tretje, kot glavna neznanka — kaj mislijo jezuiti? Ostajamo torej na področju razpravljanja, vere in psihologije, to se pravi v ločenosti in ne-celosti. Do zedinjenja pridejo le mistiki, in lacanovci v realnem.

Začnimo z epistemološko dilemo: kakšen je spoznavno-teoretski status psihoanalize? Freud se je s tem vprašanjem pogosto ukvarjal in psihoanalizi skušal zagotoviti status znanosti. Tak poskus so *Metapsihološki spisi*. Naspluh velja, da je Freudova teoretska zgradba metodološko koherentna in sama do sebe konsekvantna, kar bi bil lahko zadosten pogoj za znanstveno govorico. Freudova genialnost ni bila le v tem, da se je dokopal do resnično novih odkritij na področju človeškega dušeslovja, ampak da je ta odkritja obravnaval presenetljivo objektivno in jih znal v izvrstnem induktivnem slogu povezati v splošno teorijo. Iz histeričarkinih fantazij in obsesionalčevih drobnih prisilnih dejanj smo dobili nauk o človeku. Nauk, v katerem se je to naše stoletje prepoznalo nad vsemi pričakovanji, tudi, to je Freud že vnaprej pojasnil, na način besnega zanikanja. Zanikanje (*Verneinung*) je prvi indic, ki dokazuje, da smo podrezali v občutljivo mesto, ki nas, najverjetneje nezavedno, močno prizadeva. Pri razgrnitvi psihoanalitične gnoseologije moramo to upoštevati. Obe polarno nasprotni stališči, tako pozitivno kot negativno, sta tedaj, ko gre za ocenjevanje spoznavnoteoretskih zmožnosti

psihoanalize, že v naprej obsojeni na neobjektivnost. V obeh poudarjenih primerih imamo namreč opraviti s transferjem. To moramo vzeti v zakup. Isto načelo je treba upoštevati tudi pri ocenjevanju tistih psihoanalitičnih odkritij, ki so zanimiva za religiologijo, konkretno, za problematiko molitve. Tudi v tem primeru ne moremo pričakovati neposrednih navezav in aplikacij. Zanimivo pa je pogledati, na katerih mestih je Freudova konceptualna zastavitev "šibka". Presenetljivo so to prav ključne sestavine psihoanalitične teorije. Izpostavil bi tri: libido, transfer in, s splošno besedo, problematiko religije. Njihova problematičnost je v tem, da je Freud natanko na teh mestih najtežje objektivni, pogosto pa to sploh ni več in odkrito popušča svoji, če tako rečem, osebni psihični naravnosti. Gre natanko za tisto lastnost, ki sem jo omenil na začetku: resda je Freud v svojih razpravah o religiji in simbolih teoretsko šibek, ker nekaterih stvari in izročil preprosto ne pozna, toda, z gledišča psihoanalize, to v ničemer ne škodi njegovemu nauku. Teoretsko pomanjkljivost nadomesti njegova osebna, iniciacijska in razodevajoča investicija, v kateri je, implicitno, že vse navzoče, zaradi česar bo za naslednike nepreženi vzor in edini pravilni učitelj. Zgodovina psihoanalitičnega gibanja je presenetljivo podobna, vsaj v metafori, zgodnjemu krščanstvu. Množica odklonov od ortodoksije je neobhodno pomenila popolno izgubo "stvari same"; naj gre za gnostike, montaniste in arijece ali pa, v psihoanalizi, za Adlerja, Junga in vrsto poznejših šol, v vsakem primeru je odklon od edinega izvira, ki je utemeljen z avtoriteto razodetja in gradi na transferju, razumljen kot polom. Ni možnosti, da bi resnico korigirali, da bi, denimo, izvirnemu nauku dodali komplementarno teorijo. Tako edina koherentna razlaga kakor tudi edini možni razvoj misli morata, če želita ostati znotraj polja "resnice", izhajati iz samega izvira; nadaljnji miselni razvoj je mogoč le s kar se da strogo "vrnitvijo" k izvorni predlogi oziroma z zvestobo do utemeljitelja. V psihoanalizi si je za komplementarno teorijo prizadeval Jung. Leta 1912 je izšlo njegovo delo *Transformacije in simboli libida*, ki je pomenilo uvod v nujen razhod s Freudom, s tem pa se je Jung de facto poslovil tudi od edine prave, ortodoksne psihoanalize. Paradoks je v tem, da je bil prav Jung najboljši Freudov učenec, dokler je ostal zvest učitelju. Kakršna koli opozicija izvirnemu nauku — nauku, ki je podprt z avtoriteto tistega, ki ga izjavlja — v psihoanalizi ni možna,

zato je moral Jung tudi formalno izstopiti iz Mednarodnega psihoanalitičnega združenja. Temu se reče izobčenje. Nadaljnji paradoks je v tem, da Freud v vsem življenju praktično ni imel naslednika: vsi, ki so mu ostali zvesti (Ferenczi, Abraham, Jones, Brill...), kot samostojne osebnosti v psihoanalizi ne pomenijo praktično nič. Morda ni naključje, da je Lacan lahko začel šele v trenutku, ko je Freud umrl.

Vrnimo se k Jungu. Znano je, da sta se s Freudom razšla zaradi različnih pogledov na libido, to se pravi na enega od temeljev psihoanalitične vednosti. Freud je vztrajal na temeljni seksualnosti libida; od tega ni odstopal pod nobenim pogojem. Jung je libido razumel kot splošno življenjsko energijo, ne da bi zanikal seksualno libidinalno naravnost; zavrnil je le, tudi na podlagi analize sanj in simbolov, njeno izključujočnost. Toda Freudu je šlo natanko za to izključujočnost. Sprava ni bila možna in doktrinarne spora ni bilo več mogoče ločiti od osebnostnega. Jung je bil že v tem zgodnem obdobju (1911—12) blizu tradicionalnim vitalističnim teorijam. Je Freud to slutil in zato še bolj vztrajal na seksualni izključnosti? "Zgraditi moramo jez..." je ob neki priliki zaupal Jungu. Saj vemo, pred čim. Pred mračnjaštvom, seveda.

Glede transferja so bili Freudovi nastavki daljnosežni. Močno so vplivali še na strukturalistične debate v šestdesetih in sedemdesetih letih. K problematiki transferja se je vrnil Lacan, na primer v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*, in transfer vključil v topologijo subjekta. Gre za kompleksen sklop, ki vključuje nezavedno, odnos do t.i. velikega Drugega in libidinalno investicijo ali željo ter njen objekt. Koncept velikega Drugega se je izkazal za zelo uspešnega. Njegovo poenostavljeno shemo lahko odlično apliciramo na vrsto družbenih dejavnosti in intersubjektivnih razmerij. Zdi se, da za velikega Drugega velja Einsteinova definicija, ki pravi, "da je neka teorija toliko pomembnejša, čim preprostejše so njene predpostavke in čim širše je polje njene aplikabilnosti". S topologijo velikega Drugega, za katerega prizadeti subjekt predpostavlja, da je nosilec določenih pozitivnih entitet (vednosti, izkustva, moči...), in zaradi tega nezavedno veže nanj transferno libidinalno investicijo, je bilo naenkrat moč razložiti celo vrsto razmerij, ki vključujejo iracionalno verovanje, omogočajo pa učljivost, zaupanje v

zdravnika, vrača, duhovnika, pokornost do političnega voditelja itd. Koncept Drugega je transzgodovinski. Tako pri pitagorejcih kot pri indijskih jogijih srečamo postavko, da je za vsakega, ki si želi pridobiti resnično vednost, malone nujno, da vstopi v razmerje učitelj — učenec. Kar se v tem razmerju prenese, je natanko transferna vednost (o sebi, pa tudi to, da moraš sebe zapustiti — poiskati objekt v Drugem). Vsakdo, ki bo prišel za teboj, bo moral ponoviti isti postopek. Zavedanje tega pomeni izstop iz transfernega razmerja: učenec je postal adept, posvečen je v skrivnost, za katero ve ali sluti, da jo, poleg "vsebine", bistveno označujejo hierarhična psihološka razmerja. Pozicija analitika daje vedeti, da je ta veliki Drugi, v vlogi katerega se znajdejo različni empirični subjekti, v resnici le učinek strukture. Njegova vloga je predpostavljena, vse pozitivne ali substancialne lastnosti so zato transferni učinek. Kljub temu analitikova pozicija ne spremeni dejstva, da je za učinek te strukture potrebno pristati na dejansko vlogo Drugega kot Gospodarja (očeta, učitelja itd.). Prav na tej točki, ki nekako spodbija relativizacijo označevalne strukture, s tem mislim na speljavo strukture na množstvo arbitrarnih diferencialnih členov, ki svojo entiteto dobivajo iz medsebojnih razlik, je, tako kot nekoč Freud, v strukturalizmu šestdesetih let trmasto vztrajal Lacan. Zakaj?

Psihoanaliza je vprašanje velikega Drugega razumela v okvirih topologije subjekta, njegove psihične ekonomije in vstopa v simbolni red. Diskurz filozofije, pri tem mislim tudi na Derridaja, se je trudil, da bi to mesto Drugega, ki implicira neke vrste hierarhičnost oziroma nekompatibilnost označevalnega reda, ukini. Velikega Drugega lahko razumemo kot ontoteleološkega Boga ali Absolutno vednost. Gre za pozicijo tavitološke avtoritete, ki je tudi v političnem smislu obvladovala evropsko misel skoraj dvatisoč let. Modernizem se je na vse kriplje trudil, da bi to jedro razbil in pokazal njegovo nekonsistenco. Rezultat te razgradnje naj bi bila nemoč priseganja na kakršno koli substancialno avtoriteto (politično, vednostno itd.). Stališče psihoanalize v teh debatah pa je bilo paradokсно: hierarhične vloge kot drugega mesta, ločenega od sebe, ki ga subjekt v svoji topologiji potrebuje ali predpostavlja, ni mogoče ukiniti, dasiravno mesta ali vloge Drugega ne moremo zvesti na ontološko pozitivacijo. Vsakdo, ki se znajde na tem mestu (vzgojitelj,

zdravnik; neka vednost...), je zapolnil mesto, ki je strukturnega reda; predpostavlja ga individualna forma subjektivnosti.

Lacan je funkcijo Drugega izpeljal iz procesa simbolizacije, ki ji je subjekt podvržen kot bitje govornice. Zdi se mi, da je z vztrajanjem na nesimetričnosti, na nekompatibilnosti simbolnega polja (vsakega diskurza, tudi nezavednega, kolikor je nezavedno strukturirano kot govornica), Lacan bliže tradicionalni filozofiji in predvsem teologiji kot moderna razgradnja metafizike od Nietzscheja naprej, v nekem smislu pa celo od celotnega kartezijanstva. V dobro znanem (psihoanalitičnem) žargonu je entiteta, ki prevzame mesto privilegiranega označevalca (Gospodarja), zgolj dozdevek, saj ji funkcijo zagotavlja mesto, na katerem se je znašla, na primer specifično med- ali znotrajsubjektno razmerje in transfer. A to ne spremeni dejstva, da se brez tega zamika v simbolnem polju, ki zahteva hierarhični preskok in je izraz subjektive iztrganosti od "polnosti stvari same", polje smisla ali pomena, ki je vselej označevalno posredovano, ne more udejaniti. Vsaka simbolizacija zahteva določeno hierarhizacijo.

Morda še to: klasična psihoanaliza je bila cinična. Učinek transferja v odnosu do Drugega (analitika) je pripisovala nezavednemu vzgibu, ki se pojavi, ker smo nekoč vsi bili otroci, v transfernem (ljubečem in zaupnem) odnosu do svojega "prvega" Drugega, navadno staršev. Strukturalizem je to empirijo skušal preseči.

Preden nadaljujemo, si velja ogledati še tretjo problematično sestavino, ki se navezuje na prej omenjeni (libido in transfer). Freud je menil, da so religija ali "višji duhovni proizvodi" le oblika sublimacije in pretvorbe v temelju seksualnega libida. To pretvorbo zahteva civilizacija, ki je, v celoti gledano, pretanjen prisilni mehanizem. Freud je v tem iskal vzrok za nevroze, ki po njegovem niso le obolenja, marveč normalno stanje človeštva. Freudovi religioški spisi *Totem in tabu*, *Prihodnost neke iluzije* ter *Mojzes in monoteistična religija*, pa tudi druge analize psihološkega ustroja, ki je značilen za religiozne prakse (koncept identitete vtisa, ki ga omogoča obred, sublimacija, Nadjaz, potlačitev, razprave o melanholiji), so za verujočega človeka nevhvaležna preizkušnja. Kako odgovoriti na ta "smrtni udarec" molitvi?

Freudov odnos do religije je zanimiv in morda najbolj problematičen. Močno vprašljiva je namreč njegova aprioristična redukcija, ki duhovnost (duhovnega človeka) izenači s psihološkim ravnanjem. Od antike naprej je bil osnovni antropološki obrazec telo-duša-duh, ugotovitev, da so v človeku prisotne tri ravni bivanja: telesna ali hilična (hyle, snov), psihična (psyche) in duhovna ali pnevmatična. Psihoanaliza ugotavlja, da je slednja le pretvorba prvih dveh, pri čemer te preobrazbe ne gre razumeti alkimistično, kot substancialno metamorfozo, ampak je duhovnost navadno le simptomatičen odgovor na neko pomanjkanje, preusmeritev psihične investicije, lahko tudi zaradi telesne ali psihološke stiske. Če bi sledili tej poti, bi se naša razhajanja povečala. Zato se mi zdi zanimivejše pogledati neko drugo Freudovo ujetost v lastne "pogoje možnosti". Freud o religiji ne more govoriti neprizadeto (kdo to zmore?). Toda zakaj? Kaj se skriva za tem? Kaj so ti njegovi "pogoji možnosti"? Se je v Freudovem nezavednem paradokso izrazilo jungovsko nezavedno, ki individualno pogojenost presega? Da je v nezavednem prisotno več kakor zgolj individualno potlačeni material, bi vsaj deloma priznal tudi Freud. Toda ostanimo na polju ortodoksije; pri Freudu, njem, absolutnemu začetniku, ki ni imel predhodnikov, bomo našli nekaj, česar, vsaj zdi se tako, ne moremo odvojiti od bistva psihoanalize, pa naj gre za njen zgodovinski ali vsakokratni prerez: podobo očeta. Freud razpravljanje o religiji, kot nalašč, kot bi bilo tu navzoče nekaj, kar ni le predmet formalne analize, nenehno povezuje s to ključno, v vseh pogledih odločujočo potezo.

Freud očeta štiti, to vemo. Ne bori se proti njemu tako kot Nietzsche ali Jung. Z očetovo podobo je očaran in tega ne skriva. Od lastnega odkritja Ojdipovega kompleksa (v incestuoznih sanjah l. 1897), prek spisa *Totem in tabu*, do Mojzesa je za Freuda oče tista figura, ki je ni mogoče racionalizirati. Tudi izida zgodnjega spisa *Totem in tabu*, ki ga je Freud pisal v polemičnem ozračju razhajanja z Jungom, to se pravi z "mehkejšo" varianto glede odnosa psihoanalize do religije, ne gre iskati v trditvi, s katero Freud cinično končuje spis, da je bila na začetku akcija (očetomor), ampak v njegovi očaranosti nad posredno uveljavitvijo Zakona, to se pravi Besede. Iz celotnega spisa je razvidno,

da je Freud hotel zajeti izvir človeške psihe, zato je dejanje očetomora predpostavil, in, kot pravijo interpreti, na ključnem mestu, ko naj bi primitivna horda napadla živalskega očeta, tudi sam zapadel mitski govornik ("Nekega dne so se bratje združili..."). To nas opravičuje, da v dejanju očetomora, ki ga je Freud pripisal prvotni hordi, prepoznamo prisposodo za ločenost ali iztrganost iz organske (ontološke) enovitosti. Seveda te organske celovitosti tudi "prej" ni bilo. Akt vzpostavitve človeške skupnosti se ujema z radikalnim rezom, z ločitvijo od izvorne polnosti, ki je nikoli ni bilo, zaradi česar je ta akt tudi poskus, kako prek Besede ali zakona (obreda, povnanjenosti...) misliti drugost, ki je boleča rana mojega človeškega vznika. Zgodba o očetomoru ni nič drugega kot psihoanalitična verzija teološke pripovedi o izvirnem grehu. Tu je ortodoksní Freud veliko bližji Bogu in molitvi kakor trume humanističnih psihologov: ontološko bivati pomeni biti v grehu, v ne-spravi, v nenehni napetosti, v dramatični zavezanosti Besedi ali Zakonu in apofatični Podobi, ki jo v psihoanalitičnem kontekstu predstavlja odsotni oče.

Figura očeta, ki je realno živ in nezapopadljiv, ki smo mu z dejanjem umora (iztrganosti od njega) zavezani, ne da bi bili za to sami krivi, očetu, ki se mu mora iz večne zadolženosti v spravo žrtvovati sin-slehernik, ujet v topologijo nezavedne krivde in zapovedujočega Nadjaza, ta vznemirljiva figura očeta, ki kot senca spremlja Freudovo početje in mu iz lastne izkušnje spregovarja tam, kjer naj bi artikuliral splošno teorijo, Freudovo znanost neogibno spreminja v vednost. Psihoanaliza ni znanost, čeprav naj bi prav ona kot prva zmogla misliti nezavedne pogoje možnosti, iz katerih poleg nje same vznikajo tudi druge znanosti. Ne more biti znanost, ker nima definicije objekta. Slednje seveda ne more imeti, ker je analiza (nezavednega) pač brezkončna.

V romanu *Opus nigrum* pisateljice Margueritte Yourcenar lahko preberemo lepo oznako glavnega junaka Zenona, renesančnega zdravnika in alkimista: "prva faza Vélikega dela je zahtevala vse njegovo dotedanje življenje". Na stara leta smo še vedno v prvi fazi, ujeti v nigredo, ki v jungovski perspektivi predstavlja neobelodanjeno nezavedno. Druga faza v alkimističnem opusu je albedo — belina ali obelodanjenje. Sledijo

si še druge faze (viriditas, citrinitas, rubedo), vse do končnega zlata, filozofskega kamna ali popolnosti duše. Jung je tu ubral drugo pot kot Freud in analizi zoperstavil sintezo, s tem pa je v proces transformacije osebnosti vpeljal določeno finalistično perspektivo, ki jo je v veliki meri prevzel prav od alkimije. Oblikoval je pojem reintegracije zavesti in nezavednega v sebstvo (Selbst), ki je več kot osebna individualnost. Toda prav tu se mi zdi, da ortodoksna psihoanaliza (Freud—Lacan) odpira razsežnost, ki je paradoksnost bližja (jezuitski) teologiji, kot pa zmorejo biti še tako dobrohotna in glede filozofije narave plodna ter daljnosežna Jungova izvajanja. Kljub zadržkom, ki jih pred Freudovimi spisi občuti teološko izobraženi bralec, je v njih, v primerjavi z govorico evropske filozofije zadnjih dvesto let, moč razbrati neki temeljni premik glede obravnave Boga. Ambivalentnost moramo, kot rečeno, vzeti v zakup. Gre za premik od monizma k Drugemu, to se pravi za dovolj radikalno predrugačenje subjektive topologije. Namesto imanentističnega Enega, spinozistične substance in panteističnih nastavkov ontoteleologike, psihoanaliza v središče subjekta postavlja razcep, ki je v osnovi reaktualizacija judovsko-krščanske napetosti: v meni govori živi Drugi, ki me transcendira, sama psiha je vezana na ta prostor, ki je prisoten na način odsotnosti. Psihoanaliza vztraja, da je to mesto v temelju prazno, da je zgolj topološka forma subjektivnosti. Molitev veruje, da je prek te razsežnosti možen nagovor; edini, ki transcendira subjekt, s tem pa tudi kozmos in vsakršno vednost ali znanost. Psihoanaliza, tako kot je za krščanstvo dejal Karl Barth, ne nosi pomiritve, ampak dramo. V tej podobnosti sta obe, tako Cerkev kot psihoanaliza, priči nekega razodetja, ki ju presega.

Kapitalno odkritje, da je Drugi mesto transcendence v subjektu, ni bilo deležno pozornosti, ki si jo zasluži. Z zornega polja teologije se lahko vprašamo, ali je glede na vse, kar vemo o človeku, še kje pripravnejše mesto ali način, da bi se Bog razodel človeku? Ali ni bil ves judovski in nato krščanski zastavek v primerjavi s poganskimi kulturi (častjenjem narave in predmetov) natanko v zamejitvi božjega na to subjektivno razmerje?

Svojtven paradoks je, da se Jung temu razmerju nikakor ni mogel približati. Zanj ostaja relevanten prostor realnost duše (psihe),

v ta okvir pa sodi tudi t.i. udejanjajoča se zgodba nezavednega ("Moje življenje je zgodba o samouresničevanju nezavednega", pravi na začetku svojih *Spominov*). Jung je zaradi tega, navzlic izvrstnim analizam mitov, obravnavi religije, simbolov, mistike in obširnim interpretacijam alkimije, ves čas ostal v polju monizma. Kljub nekaterim izjemnim raziskavam, ki jih bo najbrž odkrila šele prihodnost (tak je njegov poslednji veliki spis *Mysterium coniunctionis*), ostaja Jungov načeloma "pozitiven" pristop k religiji močno dvoumen. Jung je religijo odobral kot prakso, ki pripomore k humanizaciji in boljšemu počutju posameznikov, s tem pa se docela izgubi metafizična razsežnost — to, za kar nam v resnici gre. Martin Buber in nekateri drugi judovski teologi so Jungu očitali, da je zaradi "realnosti duše", s katero naj bi Jung ostal znotraj gnostičnega obzorja, zapostavljen "večni Ti", to pa je natanko tista razsežnost, ki se udejanja v molitvi. Psihoanaliza, tudi Jungova, naj bi bila zato sokriva za Božji somrak in duhovno revščino modernega človeka.

Očitek je prehud. Psihoanaliza je resda moderna oblika gnostičnega samogovora, osiromašenega za vzvišenost in svetost. Res pa je tudi, da se je z razgradnjo zavesti in s presežnimi plastmi nezavednega omajala fenomenološka kritika religije. Percepcija ni edini kriterij bivajočega. Izčrpanemu novoveškemu umu je nezavedno, s tem ko je spodneslo njegovo osrednjo vlogo, odprlo nov prostor; paradoksnost pri vsem tem je, da se je ta prostor onkraj cogita izkazal za racionalnega, ki nastopa v formi govornice in iz prostora sogovornika. Ali ni to dovolj presenetljivo? Se je s tem pokazala relevantnost prednovoveških oblik umnega nagovora (nous, noesis), logosa in Previdnosti (Pronoia)? Naj rečemo, da je psihoanaliza spet odkrila, da se v najglobljih plasteh duše stvari dogajajo na način zgodbe in osebnega nagovora? Zdi se, da človek ni zmožen misliti resnice zunaj teh koordinat. S tem pa smo res blizu molitvi. Presežnost je seveda lahko le nakazana, lahko je podan prostor zanjo. Ne more biti v domeni pojma niti topologije, čeprav jo oba omogočata. Kjer se psihoanaliza ustavi in zahteva, da se ozremo na to, kar smo odkrili, mistična molitev začneja.

Vid Snoj

DEKONSTRUKCIJA IN NEGATIVNA TEOLOGIJA

Razmerje med dekonstrukcijo in negativno teologijo, nemara kar preveč velikopotezno nastavljeno v naslovu tega teksta, je brez dvoma zapleteno. Vendar se bomo v miselno območje, v katerem se vzpostavlja, spustili s pomočjo vodstva, kakršnega daje Jacques Derrida v tekstu *Comment ne pas parler. Dénégations* (1986).¹ To vodstvo ima lahko za nas značilnosti posebne vpeljave: vsaj na začetku hitropotezne in celo geselske, zato pa nemudoma predstavljajoče *in medias res* in čedalje bolj osupljivo temeljite. Besedi, ki nam kot gesli jamčita vstop v območje razmerja med dekonstrukcijo in krščanskim apofatizmom ali, kot to še raje in najpogosteje imenuje Derrida, negativno teologijo, sta nenavadni, nedomači našemu ušesu, celo nezaslišani: *différance* in supraesencialnost. Šele ob prehodu skozi to območje pa se utegne tudi pokazati, kako se s krščansko mislijo o nemisljivem Bogu družijo molitev, da ji gre pri tem vselej prednost pred mislijo samo.

Derridaju je negativna teologija leta dajala misliti, a ne le zato, ker je v resnici eden izmed navdihujočih virov derridajevske dekonstrukcije, ampak tudi in še zlasti zato, ker se je že zelo zgodaj pojavilo mnenje, da dekonstrukcija ni nič drugega kot neka vrsta negativne teologije, skratka, moderna negativna teologija v pravem smislu besede. V eni od uvodnih opomb pod črto tako Derrida navede svoje besede izpred skoraj dvajsetih let. Navedek iz teksta *Le différence* (1968) je prvi poskus razmejčitve med značilnima, na prvi pogled *enako negativnima* pojmovnostma ali, še raje, načinoma naznačevanja. Derrida nakaže z njim razmejčitveno črto med *différance* in supraesencialnostjo,

1 V: Jacques Derrida: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.

ki bo miselna kroga dekonstrukcije in negativne teologije poslej razločujoče odmerjala v njuno medsebojno razmerje.

Navedek se glasi takole: "S tem da so ovinki, periode, sintaksa, h katerim se bom moral pogosto vračati, tako podobni tistim iz negativne teologije, da bi jih včasih zamenjali z njimi. Naznačiti [*marquer*] je že bilo treba, *da différence ni*, ne eksistira, ni neko bivajoče-prisotno [*étant-présent*] (*on*), karkoli naj bi to že bilo; in napeljani bomo k temu, da naznačimo vse, *kar ni*, se pravi *vse*; in da zato nima ne eksistence ne esence. Ne pripada nobeni kategoriji bivajočega, naj bo prisotno ali odsotno. In vendar to, kar se naznačuje o *différance*, ni teološko, nikakor ni v najnegativnejšem redu negativne teologije, pri čemer si je ta, kot vemo, vselej dajala opravka s tem, da sprosti supra-esencialnost onstran končnih kategorij eksistence in esence, se pravi prisotnosti, ter si vselej vneto prizadevala priklicati v spomin, da če se zavrača predikat eksistence za Boga, se zato, da se mu prizna modus vrhovne, nepojmljive, neizrekljive biti."²

Gesli nas na skrajno nenavaden način povedeta skozi vnaprej dano pokrajino metafizike, nenavaden zato, ker za metafiziko kot platonistično metafiziko velja, da se ukvarja bodisi s čutno bodisi z nadčutno bivajočim. Vendar ne *différance* ne supraesencialnost nista pojma (ali zapopadka) kakšnega bivajočega. Sploh ne zajemata ničesar, kar bi bilo mogoče pojmovno zaobseči in izčrpati, ampak glede na ontološko raven, na kateri obstaja tako čutno kakor tudi nadčutno bivajoče, naznačujoče sproščata neki pred ali pa onstran in nad, ki so obenem popolnoma nemisljivi v kategorijah časa in prostora. Vendar se zdaj pomudimo ob besedah samih, ki nas kot gesli vse prehitro vodita naprej.

Différance je Derridajeva skovanka. Ni metafizični pojem, ampak nam že s tem, da je neprikrito umetno tvorjena beseda, dopoveduje

2 *Psyché*, str. 539.

svojo drugorodnost glede na metafiziko in njeno pojmovnost; po drugi strani je iz nje treba misliti vso metafiziko kot metafiziko prisotnosti.

Derrida je *différance* vpeljal v knjigi *De la grammatologie* (1967), in sicer v svojem dekonstrukcijskem branju de Saussurove strukturalne lingvistike. Pri naznačitvi *différance* se je nespregledljivo oprl na de Saussurov teorem, da zveza med besedo in rečjo ni naravna, ampak dogovorna v tistem smislu, v katerem je tvorbo pomena, še pred vsako intencionalno jezikovno rabo, treba misliti kot dejavnost označevalnega sistema, tj. razpoložljivega zbira označevalcev v kakšnem jeziku: vsak označevalec, slušno zaznavni del besede kot znaka, dobiva pomen le iz razlike z drugim označevalcem. Derridajeva novotvorba *différance* iz *différence*, običajne francoske besede za "razliko", meri prav na to označevalno razliko, ki je, kolikor se ne nanaša na noben referent zunaj označevalnega sistema, vselej neki označevalec negirajoča in obenem ta označevalec od drugega razločujoča — negativna razlika.

Z -a, pretvorjenim iz -e, dobi *différance* glagolniško končnico -ance in zato pomeni toliko kot "razločenje". V tem smislu in iz ozira na označevalno verigo Derrida tudi naznači *différance* za "gibanje" ali "igro razlike". Tako naznačeno razločenje je na samem izvoru negativne označevalne razlike, a ne trpi nobene pozitivne označitve, kakršna vselej pripade pravemu izvoru, h kateremu se je v metafiziki od Platona naprej mogoče vzdigniti v asketskem filozofskem motrenju. Neuzrtno na izvoru, je absolutno pred vsakršno prisotnostjo. Kot vemo iz Derridajeve knjige *De la grammatologie*, še bolj pa iz njegove monografije o Husserlovi fenomenološki razčlenitvi zavesti *La voix et le phénomène* (1967),³ ima prisotnost svoj izvor v glasu oziroma v govoru. Kadar se glas oglasi v govoru, se označevalec stopi z njim in izgine, s tem pa izbrše tudi označevalna razlika. Glas in zavest o glasu, ki je za nas vselej zavest o naši lastni prisotnosti, se s tem izkažeta za "fenomena

avtoafekcije". Vendar ta avtoafekcija nikakor ni samoslepilo, ki bi se mu bilo mogoče zlahka izogniti. Avtoafekcija z glasom in govorom v metafiziki povsem nujno zatre *différance*, razločenje kot vsakokratno gibanje razlike v označevalni verigi, ter da na njegovem mestu vznikniti prisotnosti, ki naj bi bila nerazločena in prisotna najprej za samo sebe. Ta najbolj v sebi in zase prisotna prisotnost ima v metafiziki različna imena: ideja, Bog, svetovna duša, *prima materia*, subjekt, človek itd. A ker prisotnost prek avtoafekcije omogočata prav glas in govor, Derrida imenuje metafiziko prisotnosti tudi fon- in logocentrizem.

Différance je, kot izvorno razločenje, izvornejše od vsakršne prisotnosti, ki ji v metafiziki pripada ime izvora: "*Différance* je čisto preprosto ,originalnejše', a ga ne bi več mogli imenovati ,izvor' niti ,temelj', saj ta pojma bistveno pripadata zgodovini onto-teologije, se pravi sistemu, ki funkcionira kot izbris [effacement] razlike."⁴ Razločenje se nikakor ne naznačuje kot prisotno v sebi in isto samo s sabo, kot bi to pričakovali od kakega metafizičnega izvora. *Absolutni pred* razločenja pomeni, da razločenja kot nečesa kakorkoli bivajočega ni, tudi na način odsotnosti (nepričujoče prisotnega) ne, da ga torej sploh ni pred govorom in prisotnostjo, zato pa v vsakem govoru in v vsakršni z njim omogočeni prisotnosti pušča sled. A ker razločenje samo ni nič bivajočega in ker tudi v uprisotnjujočem govoru nikdar ne more biti nič pričujočega, saj ga ta ne priklicuje iz odsotnosti v smislu še-ne-prisotnosti ali ne-prisotnosti-tukaj, je lahko v njem le na način sledi, zgolj kot sled. Razločenje ni nič takšnega, kar bi nekoč že bilo, a zdaj ni več, ker je preteklo. *Vselej* je že bilo. Je brez sedanjosti, a tudi brez preteklosti, kolikor si jo iz sedanjosti predstavljamo na način časa, ki je bil in je preteklo: kot preteklo sedanjost. Prav tako nima prihodnosti v smislu prihodnje sedanjosti, ampak bo tudi v prihodnje že bilo. Razločenje torej *bo bilo*; *bo*: v govoru in prisotnosti, *bilo*: kot vanj vpisana razlika, sled.

Sled pa spet zaznamuje -a v *différance*. Ta se v značilni francoski nosniški izgovorjavi oglasi brez razlike in povsem enako kot -e v *différence*. Šele pisava pokaže razliko med označevalcema in s tem tudi na izbris te razlike v glasu. Da bi se približal homofoniji izvornika, je Slavoj Žižek pred leti prevedel *différance* z "razloko".

Po drugi strani nas beseda supraesencialnost naznačujoč vodi tja, kamor s svojimi značilnimi jezikovnimi ogibanji, odganjajoč se od filozofske pojmovnosti, meri negativna teologija, ko vztraja pri tem, da stvar, za katero ji gre, ni ne to ne ono, ne čutno nazorna ne umljiva itd.

Supraesencialnost je sestavljena iz latinskega predloga *supra*, "zgoraj, nad", in samostalnika *essentia*, "bistvo". Tokrat, v našem tekstu, je Derrida še drugače zapisuje, kot "hiperesencialnost" ali "nadbistvenost" (*suressentialité*), navezuje pa jo nazaj na grško besedo *hyperousios*, ki je prvemu rabila krščanskemu mistiku Dinoziju Areopagitu. Ta že v areopagitski mistiki sestavljeni pridevnik Derrida nato prevaja z "nadbistven". Pri tem je treba predvsem opozoriti, da se samostalniki njegovi osnovi glasi *ousía*, ki je eden izmed temeljnih pojmov grške metafizike. Prav tako ne smemo pozabiti, da se v slovenščino prevaja tudi z "bitnostjo" ali "bivajočnostjo".

Sestavljenka supra- ali hiperesencialnost, iz katere zaslišimo prevedeno grško besedo *ousía*, je enakega rodu kot pojmovnost grške metafizike ob in kljub svoji naznačevani presežnosti glede nanjo. Nasprotno je novotvorjenka *différance* drugorodna glede na miselne prijeme celotne zahodne metafizike, izpahnjena beseda, ki meri v stran od te metafizike, ne pa onstran nje.

Nadalje velja, da se osnoven apofatični obrazec negativne teologije glasi: x ni ne to ne ono, pri tem pa naj iz tega dvojega ne bi bilo mogoče dialektično izpeljati tretjega. Derrida pripominja, da je dekonstrukcija ali mišljenje *différance* če že ne sorodno, pa vsaj podobno negativni teologiji po svojem zadržanju do jezika, v katerem se s stalnim zanikanjem predikatov vzdržuje pojmovne določitve. Prav zato se pojavlja mnenje, da dekonstrukcija spada v projekt negativne teologije.

Ta se tedaj jemlje bodisi za nihilizem, ker naj bi ničesar ne zatrjevala, ampak vse zanikala, bodisi za lahko obvladljivo tehniko, s katero se govori, da se ničesar ne pove; zgodovinska resnica negativne teologije se seveda obakrat na daleč izmakne. Tretja in zares tehtna možnost povezave pa bi bila v tem, če bi bil kdo zmožen pokazati, da vsak zanikovalni, apofatični način govora nujno postane teološki, ker je tedaj, ko ga zaslišimo ponavljati "ne to ne ono" in vrstiti ogibanja neposredni označitvi, že začel govoriti o nepojmljivem in neizrekljivem — navsezadnje — o Bogu.

Vendar se vzdržni govor, kakršnega terja mišljenje *différance* v svojem temeljnem zadržanju do jezika, ne teologizira in ne izpelje v teološko apofatiko. Potem ko nas je z gesloma *différance* in supraesencialnost povedel v območje na prvi pogled prekrivajočih se mišljenjskih krogov in tudi že nakazal možnost njune razmejčitve, Derrida končno napove odločilen odmik od negativne teologije: "... kolikor se zdi, da (ta) onstran vsake pozitivne predikacije, onstran vsakega zanikanja, celo onstran biti, zadrži neko nadbistvenost, bit onstran biti."⁵ Nadbistvenost zdaj pove, odgovarjajoč na staro platonsko vprašanje, kaj je *epékeina tês ousías*: *ousía*, ali z Derridajevo besedo, bit. To, kar negativna teologija vselej zadrži onstran bivajočega kot prisotnega, je končno bit kot neka prisotnost, ki se jo nato vseskoz vzdržuje izreči in jo s tem tudi zares ustrezno vzdržuje v njenem onstran: "neposrednost prisotnosti", pričujočnost Boga. Nasprotno se mišljenje *différance* vzdržuje kakršnegakoli postavljanja biti kot prisotnosti, s katerim bi izbrisalo na izvoru delujočo razliko.

Dionizijeva beseda nad-bistvenost potemtakem onstran tega, kar v grškem mišljenju zajema *ousía*, onstran biti, kot pravi Derrida, vendarle sprošča neko bit. Kako se takšna naznačevalna sprostitev dogodi, pa Derrida pokaže ob nekem stavku Mojstra Eckharta. Kamor meri Dionizijeva beseda, tja nas zdaj nosi Eckhartov stavek z "gibanjem

k hiperesencialnosti", kakršnega razodeva njegova retorična, figurativna struktura. Da bi razgradil odlikovani jezikovni postopek negativne teologije, Derrida torej seže po primer k drugemu krščanskemu mistiku, velikemu nadaljevalcu Dionizijeve mistične spekulacije. Eckhartov stavek se glasi: "Sveti Avguštin pravi: Bog je moder brez modrosti [*wise âne wîsheit*], dober brez dobrote [*guot âne gûete*], silen brez sile [*gewaltic âne gewalt*]."⁶

Najvpadljivejši del apofatičnega govora je slej ko prej zanikanje. To vselej predpostavlja trditev, ki naj jo zanika, in s tem predikativni jezik nasploh. Izgovorjene trditve pa lahko, še nazorneje, sproti zanika, kot se zdi, da jih, tudi v tem stavku, če ga beremo takole: Bog je moder, dober, silen, a brez modrosti, dobrote, silnosti. Vendar se odlikovani jezikovni postopek negativne teologije z zanikanjem vsakršne, bodisi zgolj predpostavljene bodisi v govoru izrecno postavljene trditve o Bogu nikakor ne izčrpa.

Prav tako se tudi zanikovalnost besedice *âne*, "brez", ne nanaša na to, kar smo sprva imeli za predhodno trditev: Bog je moder, dober, silen. Ta brez vsega tega sploh ne zanika. Domnevna predhodna trditev je v resnici naknadna trditev, naknadna namreč glede na zanikanje, zato moramo stavek brati takole: Bog brez modrosti, dobrote, silnosti je moder, dober, silen.

Ta trditev se postavlja z zanikanjem in mu sledi. V katerem smislu? V tem, da gibanje, ki ga sproži zanikanje, vznša negativnost samo. Kam? V neki nad. Kolikor je takšna trditev zatorej druga plat celotnega postopka zanikanja, ki zanikanju v njegovi zanikovalnosti sledi prav v tem vznšanju, toliko nam tudi lahko pomeni *za-trditev*. Po svoji vrednosti presega navadno trdilnost trditve, kakršno sicer zanikanje zanika. Posebno, nad- ali zatrdilno vrednost pa takšni zatrditvi daje besedica brez. Ta brez ima, kot pravi Derrida, "negativno in obenem hiper-afirmativno vrednost", zato se prav po njem sproži gibanje k

nadbistvenosti, v katerem ni preseženo samo vsakršno trjenje trditve, ampak naposled tudi zanikovanje zanikanja. Negativnost se spremeni v pozitivnost, ali natančneje, zanikanje, ki predpostavlja trditev in se nanaša na red bivajočega, v tem gibanju zanika še samo sebe in čez ta red nameri zatrditev. Ta se ne nanaša več na red bivajočega, ampak meri čezenj v nadbistvenost.

Pomudimo se zdaj ob prvi zanikovalno-natrdilni atribuciji, da je Bog moder brez modrosti. Po Derridaju Eckhartova besedica *âne* ločuje atribut, ki se glasi "moder", od bistvenostne občosti (*généralité essentielle*), kakršna je v tem primeru "modrost". Kako ju ločuje? Tako, da nam atributa "moder" pri tem ne dopušča misliti iz bistvenostne občosti "modrost". In kaj bistvenostna občost sploh je? Najsplošnejša, najširša kategorija, ki opredeljuje kakšno bivajoče, ali je modro ali ne. Ta kategorija vselej vključuje bit, tj. bit bivajočega, ki jo tako ali drugače opredeljuje: kot modro ali pa ne. Zato je "modrost" v tem stavku toliko kot modro-bit.

Vendar v stavku ni rečeno samo, da je Bog brez modrosti. To bi pomenilo, da Boga ni mogoče opredeliti z nobeno bistvenostno občostjo, s kategorijo, ki velja nasploh in poprek za vsakršno bivajoče. S takšnim zanikanjem, če bi ga vzeli povsem samega zase in odmislili njegov stavek, gibanje k hiperesencialnosti še ne bi dobilo vznosa in njegova namera, sprostitev naznačevanja čez bistvenost, čez siceršnje pojmovno zaobseženje bivajočega, bi ostala neizpolnjena.

V resnici stavek pravi, da je Bog *moder* brez modrosti. To pomeni, da Bog kljub temu, da se mu odreka modrost, *ni* rečen kot nemo. Tako brano pa se zanikanje, da je Bog brez modrosti, zanika in obenem zatrjuje več: da Bog je moder *ne* po modrosti. Bog je moder, ne da bi to bil po modrosti kot bistvenostni občosti, ki opredeljuje bivajoče v njegovi biti. Bog je moder onstran modro-bit.

Eckhartov *âne* tako ne zaznamuje nikakršne privacije, manka ali odsotnosti. Navezuje se na tisti *hypér*, ki nam spregovarja iz Dionizijeve besede *hyperousios* tudi kot "onstran" in "več". Da je Bog moder brez modrosti, zdaj pove, da je moder onstran modrosti in da

je več (modrosti) kot modrost. Prevedeno v temeljno ontološko pojmovnost, bi to pomenilo: Bog je onstran biti, vendar več od biti, se pravi: (bit) onstran biti in več (biti) od biti. Bog je, brez biti (bivajočega), bit onstran biti (bivajočega). Bog je torej bit nad bitjo. Eckhart tudi pravi: "Ko pa sem rekel, da Bog ni bit in da je *nad* bitjo [*über wesene*], mu s tem nisem odrekel biti [*ich im niht wesen abgesprochen*], še več: povišal sem jo v njem [*ich hân ez in im gehoehet*]."⁷

Derrida z dekonstrukcijo stavčne logično-retorične strukture pokaže, da je sproženo gibanje k hiperesencialnosti hiperbolično. Temu gibanju zanikanje sicer rabi za to, da ga sproži, a nato negativnost vznáša in priteguje v *hypér*, spreminjajoč zanikanje v tem vznášanju v zatrditev. Takšno gibanje tedaj ne niha med ne to — ne ono, ampak iz golega zanikovanja. Pri tem meče misel, ki se sicer oprijemlje filozofske pojmovnosti, iz kakršnegakoli kategorialnega zaobseženja bivajočega: iz bistvenosti proti nadbistvenosti. Vendar končno navrže tudi neko označitev, pa naj bo ta še tako presežna: Bog je *hyperoúsios* ali, z Derridajevo besedo, *bit* nad bitjo. Vselej pozorno tako na retoriko pojma kakor na logiko figure, dekonstrukcijsko branje razbira, da čez k takšni biti meče hiperbola negativnih teologemov. Derrida tudi opozarja, da je "logiko" hiperbole mogoče razbrati že v Platonovem govoru o *epékeina* v *Državi* (509b sl.), značilna pa je za "vse nadesencializme krščanskih apofaz"⁸.

Vendar moramo, še zmeraj pod Derridajevim vodstvom, pustiti ob strani zapleteni jezikovni način negativne teologije. Ne moremo je imeti samo za skupek negativnih teologemov, ki se zanikovalno, tj. zatrdilno gibljejo v neki nad iznad bivajočega. Zgled je spet Dionizij.

V Dionizijevi *Mistični teologiji* so negativni teologemi vendarle zgolj priprava za mistično izkušnjo neizrekljivega. Ta priprava ima naravo

7 Ibid., str. 541.

8 Ibid., str. 564.

vzpona, ki mora preiti vsakršen kraj. A ker je takšen vzpon v resnici vzpon v motrenje neizrekljivega, morajo negativni teologemi ostati zadaj. Motrenje neizrekljivega, nečutne in neumljive "nadsvetlobne teme", se nato v aktu "nespoznanja" izvrši kot zedinjenje z neizrekljivim v molku. Edinole v molku je mogoče "nadbistveno pohvaliti tisto nadbistveno" (*tòn hyperousiòn hyperousiôs hymnésai*).

Motrenje tega, kar je nečutno in obenem neumljivo, terja molk. To neizrekljivo je Bog. Zato zedinjenje z Bogom nima kraja, platonsko rečeno, ne v čutnem svetu ne v svetu idej. Dionizij v *Mistični teologiji* tudi ločuje med molčečim motrenjem Boga in dostopom do krajev, bodisi vidnih bodisi zgolj umljivih, kjer prebiva Bog. Mistično motrenje v izobilju Boga, njegove čutno in umno nedostopne, ker brezkrayne, in brezkrayne, ker povsem druge prisotnosti — to motrenje *molči Boga* onstran vsakršnega miselnega prijema platonске metafizike. Bit je, še z drugo, prisposodljivo besedo Mojstra Eckharta, samo "predverje" templja, v katerem prebiva Bog.

V motrečem molčanju Boga se navsezadnje izpolni to, kar izkušnjo naredi mistično: prodor iz reda bivajočega k neumljivi, nepoznatni in neizrekljivi skrivnosti. Skrivnost pa se nikdar ne zamolčuje, kar bi pomenilo, da nekdo hote ali sploh iz kakršnegakoli nagiba molči o njej, čeprav bi jo lahko razkril in posredoval naprej. Skrivnost *se molči* na koncu: v motrilni vzpetosti in zedinjenosti z Bogom, ki pusti za sabo vsakršen jezikovni način. Vendar skrivnost že vseskoz prihaja do molka, in sicer brez zamolčevanja, ki bi skrivnost že spoznalo in bi jo na skrivnem držalo zato, da bi jo kot zgolj skrito spoznanje morda kdaj razkrilo. Na neki način se skrivnost vseskoz molči, kolikor namreč ostaja nezaobsežena s pojmom. Skrivnost se, pravi Derrida, mora molčati v govoru, da bi se ohranila. Molči jo, tako da s svojimi jezikovnimi ogibanji opozarja nanjo in pri tem vodi v molk, tudi *via negativa*. Tedaj, na koncu, se skrivnost najlastneje, tj. njeni nadbistvenosti najustrezneje, molči: v molku.

A kako se lahko skrivnost molči v govoru? Ko pod Derridajevim vodstvom miselno sledimo izkušnji skrivnosti, nas to zadene kot odločilno vprašanje. In še prej: kaj je skrivnost?

Skrivnost je Bog onstran misljivega in s pojmom zaobsegljivega bivajočega, zato je tisto skrito te skrivnosti prisotnost Boga onstran kateregakoli božjega kraja. Isto povemo, če rečemo, da je Bog skrivnost ali da je tisto skrito, tj. ne več bistveno, ampak nadbistveno te skrivnosti prisotnost Boga, a pri tem njene skritosti nimamo za skritost kjerkoli že, na kateremkoli kraju, ampak za *skritost v skrivnosti*, ki nima nobenega kraja. Ta prisotnost, nadbistveno skrito te skrivnosti, se ne more nikdar razodeti na nobenem vidnem ali zgolj umljivem kraju, zato je za nas tudi neka obljuba, vse dokler smo oddaljeni od nje in se po *via negativa* zgolj odganjamo k njej iz reda bivajočega. Prisotnost Boga se nam daje kot obljuba. Obljublja se, je v obljubljanju vselej, kadar stopimo na pot negativne teologije in ustrezno govorimo o Bogu, vzpenjajoč se v nadčutno in nadumno motrenje. Je kot obljublajoča se nam. Prisotnost Boga, kolikor se obljublja, ni tedaj nič drugega kot "obljuba te prisotnosti, dana intuiciji ali videnju"⁹.

Vendar se, če se, obljuba prisotnosti izpolni prav motrenju; daje se že, kadar govorimo o Bogu z negativnimi teologemi, in izvorno da molitvi. Zato ni naključje, da se Dionizijeva *Mistična teologija*, spet za zgled poznejšim krščanskim mističnim spisom, začne z molitvijo. Molitev v tekstu tega spisa, in odtlej tudi v drugih tovrstnih spisih, odločilno vpeljuje negativnoteološko spekulacijo.

Če je na koncu zedinjenje s skrivnostjo v skrivnosti, uskrivnostenje, v katerem se izpolni mistični smisel celotnega prizadevanja, je na začetku molitev, saj govor, ki ji sledi, odločilno napotuje k drugemu. Molitev s svojo izvorno odprtostjo nasproti drugemu, v kateri je šele mogoče utreti pot tja, vseskoz preprečuje, da bi se negativna teologija sprevrgla v golo tehniko, mehanično ponavljanje zanikovalnih obrazcev, prazne miselne manevre. Vendar na tem, kar sicer z eno besedo imenujemo molitev, Derrida razloči dve potezi. Ti potezi sta pri Dioniziju, kakor tudi pri drugih krščanskih in nekrščanskih

9 Ibid., str. 542.

piscih, povezani med seboj, a ju Derrida po razločitvi obravnava ločeno: ena mu pomeni molitev v ožjem smislu, druga hvaljenje (*hymnein*).

To, kar misel naperi in jo nato spusti na negativno pot bogospoznanja vse do končnega nespoznanja, ta naperjujoča poteza je molitev, saj mora biti "v vsakršni molitvi naslovitev [*adresse*] na drugo [*l'autre*] kot drugo"¹⁰. Ker se naslavlja na to drugo, na Boga, in je zanjo vsakokrat bistvena prav naslovitev nanj, je obenem prošnja, a ne za to ali ono dobro, ampak najprej za to, da Bog sploh sprejme njeno naslavljanje, s tem da se ji da kot tisto naslovljeno tega naslavljanja. Molitev je, kot neka naslovljenost k naslovljenemu, prošnja za naslovljeno drugo, za njegovo prisotnost. Vendar z naslovitvijo na Boga, z odprtjem za drugo od bivajočega, molitev ni že kar pri drugem, ampak lahko šele prejme to drugo v obljubo, prejme s tem obljubo božje prisotnosti, in kolikor je prošnja, tudi ne prosi za nič drugega, kot da bi bila uslišana in sprejeta pri Bogu, da bi ji ta kot tisto naslovljeno drugo njenega naslavljanja postal pričujoč. Zato je molitev prav po naslovitvi na Boga prošnja za prisotnost Boga. Molitev je obenem "čista molitev", kolikor se naslavlja na Boga zgolj kot tisto drugo od bivajočega.

Druga poteza, hvaljenje, pa Boga, meni Derrida, nekako že označuje. Čeprav ne uporablja predikativnega jezika in se, tako kot molitev, drži v performativni namesto v konstativni razsežnosti jezika, se po drugi strani vendarle ne ogiba vsakršni atribuciji. A čeprav Boga spet ne opredeljuje filozofsko ali teološko, ampak ga označuje zgolj tako, kot ga na primer z besedo "nadbistvena Trojica", s tem že "določa molitev, določa drugo, Njega, na katerega se naslavlja"¹¹.

Dionizij začena svojo molitev, uvod v samo *Mistično teologijo*, z besedami: "Nadbistvena in nadbožanska in naddobra Trojica..." Ta molitev se od vsega začetka naslavlja na Boga tako, da ga pri tem že

10 Ibid., str. 572.

11 Ibid., str. 573.

hvali. Ne spregovori samo *k* Bogu, ampak tudi *o* Bogu. Hvaljenje z označitvijo Boga za nadbistvenega in trojičnega že na samem začetku določi naslovitev molitve. Naslovljeno molitve, tisto drugo, postane *krščanski* Bog. Molitev je že ob prvem nagovoru Boga, ko — govoreč *k* Bogu — spregovori *o* Bogu, določena za krščansko molitev. V trenutku te določitve se Dionizijeva molitev tudi razloči od vsakršne druge, judovske ali muslimanske ali katere si že bodi molitve. Čista molitev, ki govori zgolj v naslovitvi na drugo, in hvaljenje, po Derridaju dve različni potezi, sta torej pri Dioniziju povezana v neko *določeno* molitev — krščansko. Ne le pri kristjanih, ampak tudi pri molivcih drugih veroizpovedi sta vedno sprepletene v določeni, krščanski, judovski, muslimanski ali katerikoli drugi molitvi, v kateri Bog postane ta ali oni *določeni* Bog.

Edinole molčeče motrenje je takšno hvaljenje, ki po Dionizijevi besedi tudi samo "nadbistveno" hvali tisto nadbistveno, zato v njem odpade sleherna določitev. Ali z Eckhartovo besedo: v "tihi puščavi Bogstva" ni ne Očeta ne Sina ne Svetega Duha. Nasprotno je hvaljenje v molitvi določujoče. Ker pa z naslovitvami na sicer določenega, a v njegovi nadbivajočnosti vendarle nespoznatnega Drugega prav molitev utre pot negativnoteološki spekulaciji vse do končnega nespoznanja, nas tu znova zadene prej neodgovorjeno vprašanje, h kateremu se moramo zdaj vrniti: kako govoriti o tistem od začetka do konca nespoznatnem, o skrivnosti? Ali kot pravi Derrida, še celo v naslovu svojega teksta: *Kako ne govoriti?* Kako govoriti in obehem ne govoriti o njej? Kako molčati? Ali še natančneje: kako, govoreč *k* skrivnosti, govoriti o njej, je ne zaobseči s pojmom in jo tako molčati? Videli smo že, kako bodisi z zanikanjem predikatov bodisi celo mimo predikativnega jezika, kako nespoznavajoč in proti molku govorita negativna teologija in molitev.

Ali pa "bi morali... prevprašati še zlasti možnost predverbalne ali preprosto neverbalne skrivnosti"¹²? To, kar Derrida pripozna za vpraševanja vredno, je zdaj neko vprašanje, ki najprej vprašuje po skrivnosti sami na sebi. Na prvi pogled se zdi, da se zastavlja v duhu Kantove kritike, s tem da vprašuje po možnosti nekega *an sich*.

Če pa bi se v resnici zastavljalo tako, bi nadalje vpraševalo, kantovsko rečeno, tudi po pogojih možnosti izkušnje skrivnosti, namreč po tem, kateri pogoji neogibno sodelujejo pri omogočenju tega, da skrivnost lahko pride do nas in da sploh vemo zanjo, ter bi nas navsezadnje tudi privedlo do pogojujočega izvora možnosti takšne izkušnje. Vendar ne vprašuje po tem. Ne po izvoru. Kajti navedeno vprašanje se odločilno zastavlja drugačnemu mišljenju, mišljenju *différance*, tistega "izvirnejšega" od izvora, ob razhodnem srečanju z negativno teologijo. Temu mišljenju zato ostaja tuja naloga kritike, ki bi od brezpogojne resničnosti skrivnosti raz-ločila pogoje možnosti njene izkušnje, potem pa za prisotnost, po kateri nekaj iz svojega *an sich* pride, če pride, pred nas in tedaj kot prisotno za nas tudi obstane, postavila subjektiviteto subjekta.

Vprašanje vprašuje po možnosti še-ne- ali sploh-ne-jezikovne skrivnosti, torej skrivnosti *kot* skrivnosti, pa vendar *za nas*, če pomislimo na naslovni *Kako ne govoriti*, naslovljen na nas kot govorce, iz katerega je uglaseno; toda spet ne vprašuje v predkantovskem ali predkritičnem smislu, kot se komu utegne zazdeti.

Vprašanje v tej naši razgrnitvi zgolj izpostavlja protistavo "skrivnost kot skrivnost — za nas", ki jo prvotno vsebuje. Zato nikakor ne vprašuje naivno, ampak v takšni protistavi naznačuje protislovje, ki ga bo treba dekonstruirati: protislovje med tem, da se skrivnost drži zase, in tem, da se nam priobča. Mišljenje *différance* uporabi v tem smislu postavljeno vprašanje kot temeljno v svoji lastni prisvojitvi negativne teologije, da bi negativno teologijo samo lahko premislilo

neposredno iz *différance*. Ker pa to mišljenje tako vselej preišča tvorbo prisotnosti, je kot preiščanje iz *différance*, iz izvirnejšega razločenja, obenem dekonstrukcija pojmov, na katere se opre vsakokratna metafizika prisotnosti. Zato navedeno vprašanje Derridaju ni le končna točka razmejitve in razhoda mišljenja *différance* in negativne teologije, ampak tudi zadnje izhodišče za dekonstrukcijo negativne teologije.

S tem ko vprašanje vprašuje, ali je skrivnost mogoča, tj. ali je za nas mogoča mimo vsakega jezikovnega načina, najprej in predvsem dosledno izpeljuje naslovno vprašanje: *Kako ne govoriti?* Je mogoče ne govoriti, ne čí bi se s tem skrivnost izgubila? In če ni mogoče ne govoriti, je tedaj sploh mogoče izkusiti skrivnost kot skrivnost? Derrida pravi: "Ni skrivnosti *kot takšne*, to tajim [*dénie*]." ¹³

Videti je, da Derrida naravnost in celo s poudarkom, kot prvoosebni govorec tega stavka, zanika, da bi obstajala skrivnost kot takšna. A če pazljivo prisluhnemo, v resnici pristavlja, da to taji; ne reče: "zanikam kaj takšnega", ampak: "to tajim". Kaj tedaj pomeni tajitev? S "tajitvijo" prevajamo francosko besedo *dénégation*, ki ustreza tu rabljenemu glagolu *dénier* in ki sicer lahko pomeni preprosto "zanikanje". Vendar nam jo Derrida sam daje razumeti kot *dé-négation*, de-negacijo, čeprav ne kot kako negativnost ukinjajoče odznanje. O skrivnosti sami pravi: *Elle se dé-nie*. ¹⁴

To, kar skrivnost skriva, je prisotnost Boga. Ta je obljubljen nadbistvenemu hvaljenju v molku. Zato se skrivnost kot skrivnost po drugi strani zanika v vsakršnem govoru, naj bo molilen in hvalilen ali negativnoteološki in iz svoje temeljne strahospoštljive intoniranosti ogibajoč se pojmovnega zajetja Boga. Vendar se zanika tudi zanikanje. To pa ne pomeni, da se tedaj skrivnost spremeni dialektično, s tem da bi prešla v stanje svoje negacije, v drugobit, iz katere bi nato z

13 Ibid., str. 558.

14 Ibid., str. 557.

vnovičnim zanikanjem prešla v tretje stanje, v negacijo negacije. Ne postane druga v zanikanju, ampak kljub zanikanju, *samo sebe zanikujočem zanikanju*, ki zanika njo in obenem zanika sebe, ostaja skrivnost. "Skrivnost kot takšna, *kot skrivnost*, loči [*sépare*] in že vzpostavi neko negativnost, to je zanikanje, ki zanika [*nie*] samo sebe. Ona se taji [*dé-nie*]." ¹⁵ Prav to samozanikovalno zanikanje imenuje Derrida tajitev.

Tajitev ni zanikanje zanikanja, pri katerem eno zanikanje zanika drugo in v njem zanikano vzanika v drugobit, niti ni odznanje, ki odstrani zanikanje in sprosti zanikanosti tisto, kar je bilo prej zanikano. Je zanikanje, *ki zanika in se zanika*. V tem zanikanju se skrivnost zanika kot skrivnost in se tudi ne zanika kot skrivnost. Skrivnost se, kot takšna, zanika: v govoru, za nas; in se ne zanika: v govoru se molči in ostaja kot takšna. Tako se skrivnost govori in ne govori. Ko Derrida pravi, da taji, da bi obstajala skrivnost kot takšna, to govori v svojstvu govorca, ki se mu skrivnost taji, kajti skrivnost sama zase je obenem tudi skrivnost zanj in je vendar še zmeraj skrivnost.

Odgovor na vprašanje, kako ne govoriti, je tajitev. *Tajitve*, kot se glasi podnaslov spisa *Kako ne govoriti*, torej imenujejo način, kako govoriti in ne govoriti, kako skrivnost v govoru molčati. Vsak ustrezen govor o Bogu govori iz tega bistvenega načina. Tajitev pa je tudi način, kako obstaja protislovje med skrivnostjo samo zase in za nas. In končno je tajitev odlikovana beseda dekonstrukcije, ki pokaže, kako to protislovje deluje: da se namreč skrivnost, čeprav se nam daje, še naprej drži zase. Skrivnost je za nas, tj. v govoru, lahko kot skrivnost edinole v tajitvi.

Z druge, naše strani pa se skrivnost, kolikor se nam daje, deli. Vendar ne gre za to, da bi delili skrivnost z bližnjim v religioznem občestvu, eliti ali celo sekti, ampak se skrivnost deli v sami sebi in nam s to delitvijo na sami sebi daje delež, saj se "lahko pojavi, pa naj bo tudi za enega samega, samo s tem, da se začne izgubljati,

15 Ibid., str. 557.

razširjati, se torej kot skrivnost utajevati [*dissimuler*] s tem, da se kaže: s tem, da začne utajevati svoje utajevanje [*dissimulation*].¹⁶

Skrivnost se taji, s tem ko se kot skrivnost zanika in v tem zanikanju kot samozanikovalnem zanikanju obenem ohranja kot takšna. V tistem trenutku, v katerem se zanika, pa se tudi začne deliti, tedaj se nam, enemu in mnogim, že razdeljuje v deleže, in ko se tako razdeljuje, se tudi utajuje. Francoska beseda *dissimulation*, ki tu skupaj z ustreznim glagolom rabi Derridaju, pomeni "utajevanje", "prikrivanje", "utajo", na primer davčno utajo, zato jo moramo zaslišati v njeni podobnosti in še zlasti različnosti s "tajitvijo". Prav razdeljevanje skrivnosti v deleže utajuje skrivnost, tj. prikriva razliko med skrivnostjo kot skrivnostjo in skrivnostjo kot našim deležem, ter tako *utajuje*, da se sama, kot takšna, *taji*. Vendar je v tajitvi skrivnosti, s samim trenutkom njenega zanikanja, od vsega začetka tudi njeno utajevanje.

Derridajev temeljni prvoosebni stavek moramo zdaj znova prebrati. Od tod, kamor smo prišli, nam govori, da skrivnosti kot takšne v resnici ni. Skrivnost se, kot takšna, zanika in "bistvo skrivnosti", kot temu pravi Derrida, razdeli *sočasno*. Zunajčasna skrivnost lahko postane dogodek v času le s takšno delitvijo. Da pa bi se dogodila kot takšen temeljni in zavezujoč zgodovinski dogodek, se mora *razločiti* v sami sebi od same sebe. Skrivnost se nam vselej razdeljuje v deleže, v katerih se utajuje, vendar mimo njih tudi taji, iz razločenja. To razločenje je tu vselej že bilo na delu. Skrivnost je v tajitvi, v kateri se kot takšna ohranja (tudi za nas), in v utajevanju, v katerem se *kot takšno* skrivnosti izgublja pri nas, da bi se nam priobčila. Zmeraj je v obojem in zmeraj je v razliki: kot skrivnost sama zase in kot naš delež. Skrivnosti kot takšne *nikdar* ni. Brž ko je, je že v razliki s samo sabo.

Na koncu torej smemo reči, da mišljenje *différance* kot mišljenje končnosti misli skrivnost v smislu nujno učasene in tedaj vselej že razločene skrivnosti. Skrivnost ne postane časna *po* razločenju, kot da

bi to bilo kak pogojujoči izvor, ampak se lahko učasi le v razliki iz razločenja, ki je vselej že bilo, a ji prav zato, ker samo ni nič časnega, navrže možnost zgodovinskosti. V tem smislu razločenje predhaja skrivnosti in temu, kar skrivnost skriva: prisotnosti Boga. Zato mišljenje *différance* misli prisotnost Boga iz razločenja. Pri tem ne dekonstruira pojmovnosti, ampak prej pred- in protipojmovnost, ki se izrecno odpoveduje temu, da bi trgala Boga iz njegove drugosti. A kljub temu prisotnost Boga, kot se daje v celotnem sklopu negativne teologije, navsezadnje misli izhajajoč iz razločenja, iz ozira na čas in učasenje, kot je sicer programatsko zapisano že v knjigi *De la grammatologie*, da je treba misliti prisotnost v filozofskih metafizikah.

Na koncu sta nič in nič: v mistični izkušnji negativne teologije božji nič, vendar ne nič bivajočega v privativnem smislu, nični nič brez bivajočnosti bivajočega, ampak bivajoče neskončno nadkriljujoči nič, nemisljivo in neizrekljivo obilje nespoznatnega drugega, Bogstvo; v mišljenju *différance* pa diferencialni nič, nič neskončnega, vendar nič, od koder se vsaka prisotnost uprisotnjuje v času kot v sebi že razločena in končna.

To, kar odločilno razmejuje eno mišljenje od drugega, je prav meja končnosti.

In kaj se obeta mišljenju *différance* kot odlikovanemu mišljenju v koncu metafizike, kolikor poteguje to mejo?

Sinopsis

Tine Hribar

ERDE UND HIMMEL, STERBLICHEN UND GOETTLICHEN

Als These der Interpretation Heideggers, die ein nach-metaphysisches Weltverstaendnis erarbeitet, laesst sich festhalten: Die Erfahrung der Wahrheit des Seins in Welt artikuliert aus sich notwendig zugleich den Bezug zum Goettlichen. Die Sterblichen wohnen, das heisst, sie wahren das Gewiert, indem sie die Erde wie den Himmel als sie selbst hervorkommen lassen; sie wohnen schliesslich, insofern sie die Goettlichen als die Göttlichen erwarten. Heidegger versteht die Gewiert so, dasa es das Seinde im Ganzen unter Ruecksicht seiner Gruendung im Sein als Zeit-Spiel-Raumes der Welt setzt. Das durchkreuzte Sein zeigt in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung. Das, woher es auch das Sein gibt, nennt Heidegger das Ereignis. In diesem Bereich nun weisen und winken die Göttlichen hinein. Im Spiel des Seins öffnet sich der Bereich, innerhalb dessen sie erscheinen: das Heilige. Das Heilige öffnet und verschliesst sich demnach in dem selben Sinne, wie Sein sich entbirgt und verbirgt.

Tine Hribar

ZEMLJA IN NEBO, LJUDJE IN BOGOVI

Z interpretacijo Heideggra, ki se nanaša na postmetafizično razumetje sveta, lahko ugotovimo: skušnja resnice biti v svetu artikulira neogibno tudi odnos do božjega. Ljudje kot smrtni domujejo, se pravi, čuvajo četverje, kolikor dopuščajo, da se zemlja in nebo kažeta kot taka; in domujejo le, kolikor čakajo božje kot božje. Heidegger razume četverje glede na njegovo utemeljenost v biti kot časovno igro prostorja. Križno prečrtana bit kaže na četverno četverja in na njegovo zbranost

na kraju križanja. To, kar daje tudi bit, imenuje Heidegger dogodje. S tega področja se odstirajo bogovi, tj. božji. V igri biti se razpira področje, v katerem se, kolikor se, lahko prikažejo: področje svetega. Sveto se odpira in zapira v istem smislu, kot se odstira in zastira bit.

Dean Komel

SREDINA RAZKRITJA

UDK 111.83

Tenzija med "je" in "(se) daje", "Es gibt", zadeva fenomenološko mišljenje, kolikor to ne sledi več utemeljevanju bivajočega v njegovi biti, marveč se obrača k biti kot taki. Reklo "Es gibt Sein" naznanja ta obrat in napotuje k povedi dogodja biti. Mišljenje dogodja hoče iz istega o istem izreči isto. Odtod svojevrsten način rekanja, ki znotraj okvirov pogovornega in znanstvenega jezika ne pove ničesar: "Welt weltet", "Sprache spricht", "Wesen west", "Zeit zeitet", "Raum räumt", "Ding dingt", "Ereignis ereignet". Toda, čim manj tako rekanje pove, tem več si pusti povedati. Pusti si povedati celo ta več sam. Es gibt. (Se) daje, (se) daruje. Kaže in krije. "Es gibt" tvori središče fenomenologije kot izkustva raz-kritja.

Dean Komel

DIE MITTE DER ENT-BERGUNG

UDC 111.83

Die Spannung zwischen "es ist" und "es gibt" betrifft das phänomenologische Denken, insofern dieses der Begründung des Seienden in seinem Sein nicht mehr folgt, sondern sich zu Sein als solchem kehrt. Die Wendung "Es gibt Sein" kündigt diese Kehre an und verweist in die Sage des Ereignisses des Seins. Das Ereignis-Denken will aber vom Selben her über das Selbe das Selbe sagen. Daher kommt die eigentümliche Weise des Sagens: "Welt weltet", "Sprache spricht", "Wesen west", "Zeit zeitet", "Raum räumt", "Ding dingt", "Ereignis ereignet". Dieses Sagen ist - im Rahmen der alltäglichen oder wissenschaftlichen Sprache betrachtet - eine nichtssagende Tautologie.

Aber, je weniger dieses Sagen sagt, desto mehr läßt es sich sagen. Es läßt sich sogar dieses Mehr selbst sagen. Es gibt, Es darreicht. Es zeigt und birgt. "Es gibt" macht die Mitte der phänomenologischen Erfahrung der Ent-bergung aus.