

Malikovanje v filozofiji

Namesto uvoda

“Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi GOSPODA, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh [...] Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni [...]” (5 Mz 30,15-18).

Post je čas, ko naj bi šli vase, se globlje zavedli vseh napak, ki rušijo naš odnos z Bogom, ter si prizadevali za spreobrnjenje. Malikovanje, prelomitev prve božje zapovedi, nikakor ni relevantna tema samo za ozko področje posameznikove vere, saj vera ni in ne more biti nekakšna privatna dejavnost ob prostem času, ki bi ne imela nobene povezave z občevaljavno resnico. Je odnos do Resnice same! Pred malikovanjem ni varen niti posameznik niti družba kot celota. Ne samo v teokraciji, kakršno je nekoč poznalo Izvoljeno ljudstvo, tudi v današnji (liberalni) demokraciji je malikovanje še kako pereče in usodno zlo, ki ga lahko zelo konkretno občutimo na svoji koži. Pred njim ni varen nihče: kler; nedeljniki; t. i. oddaljeni kristjani; ljudje, ki do verskih vprašanj ostajajo brezbrizni; ateisti, ki “globoko verujejo”, da Boga ni; pripadniki drugih verstev v vseh odtenkih ...

Filozofija, na videz abstraktna znanost – brez “praktičnih koristi” – še zdaleč ni tako “nedolžna”, kot se zdi. Naj bo še tako abstraktna, je in ostaja gradbišče miselnih paradigem, kategorij mišljenja. “Korist” filozofije je v tem, da družbi oziroma kulturi posreduje način razmišljanja, posledično tudi sistem vrednot, ki jih potem ostali del družbe zavedno ali nezavedno prevzame (vmes po-

sredujejo še politiki, mediji, verske skupnosti, umetniki, razna gibanja itd.) in se po njih ravna. Filozofija je, vsaj v zahodnem krščanstvu, neločljivo povezana z vprašanji vere. Tako kot druge tudi teologijo oskrbuje s kategorijami mišljenja, v luči katerih potem teologija ljudem posreduje “nespremenljivi zaklad vere”. Filozofija lahko torej naredi veliko škode tudi na verskem področju, saj zgrešene in s krščanstvom nezdružljive filozofije (takšnih nikoli ni manjkalo), v kolikor se na njih skuša opreti teologija, krščanstvo lahko krepko izmaličijo v takšno ali drugačno malikovanje.

Ne smemo namreč biti naivni, zlo ni prišlo na svet z razsvetljenstvom ali kasnejšo izrecno zavrnitvijo transcendence! Metafizika, v danes najbolj prisotni obliki imanovani tehnokracija – vera v odrešenje po tehnologiji, kateri podvržemo tudi človeka in njegovo dostojanstvo –, se ni začela z “brezbožnim” pozitivizmom. Gre sicer res za korak dlje v “uničenje”, kakršnega napoveduje GOSPOD v zgornjem odlomku, a ima svoje korenine v človekovem poskusu obvladovanja transcendence. Tu je torej korenina problema – skušnjava biti božji konkurent, biti neodvisen od Boga in njegove milosti (prim. 1 Mz 3,5).

Malikovanje je tako lahko tudi krščanska teologija, ki Bogu ne pusti, da bi bil Bog, pač pa ga raje skuša stlačiti v svoje vnaprej pripravljene šablone, ki jih posreduje določena filozofija. Bog kmalu postane samo še “mašilec lukenj” v velikih metafizičnih sistemih novoveških racionalistov, dokler dokončno ne odpade kot nepotrebna krama, raj oziroma zveličanje pa se preprosto prestavi na ta svet. Razsvetljenstvo in vsa njegova dediščina je

samo nadaljevanje tistega krščanstva, ki se je postopoma "emancipiralo od Boga". Proizvedlo ga je malikovanje izvoljenega ljudstva Nove zaveze! V veliki meri je za to zaslužna filozofija, ki smo jo nekritično sprejeli in skladno z njo razumevali krščanstvo na pogosto malikovalski način.

Ko smo kristjani upravičeno kritični do stanja v današnji zahodnoevropski kulturi, ne pozabimo, da je to kultura, ki je izšla iz krščanstva. Postni čas je kot nalašč za to, da smo kritični najprej do samih sebe in v kolikor bomo odpravili resnični problem, bodo izginili tudi simptomi. Pred nami je nekaj misli pomembnejših filozofov dvajsetega stoletja, ki nam pri tem lahko pomagajo.

Martin Heidegger

O naši temi Heidegger najbolj neposredno spregovori v svojem delu *Identiteta in razlika*:

"Bog je prišel v metafiziko kot raznos, ki smo ga najpoprej mislili kot predkraj bistva difference med bitjo in bivajočim. Diferenca tvori temeljni zaris v zgradbi bistva metafizike. Raznos daje in odvzema bit kot pro-izvajajoči temelj, ki sam od po njem utemeljenega spet potrebuje sebi primerno utemeljitev, tj. povzročitev po najizvirnejši stvari. To je vzrok kot causa sui. Tako se imenuje stvari ustrezno ime za Boga v filozofiji. Pred tem bogom človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti, niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati.

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

Heidegger svojo ontologijo utemelji na t. i. ontološki diferenci, torej razlikovanju med ontično ravno, ravno konkretnih bitij, in ontološko ravno, ravno biti (Sein - glagolnik!) kot take, ki se po konkretnih bitjih razkriva in zakriva. Biti torej lahko mislimo le, v kolikor se nam sama razkriva po konkretnih

bitjih. Ontološka diferenca nam preprečuje, da bi človek s svojim osvajalskim umom zapopadel, obvladoval tudi biti. S tem se onemogoča tudi enačenje biti in Boga, kot bomo pokazali v nadaljevanju. Kljub temu da biti predstavlja nekakšno transcendenco - je dejavnik človekovega preseganja -, pa nikakor ni "nadomestek" za Boga. Heidegger ni niti teist niti ateist, v svoji filozofiji je skušal spoštovati meje, ki so postavljene mišljenju. Izkustvo Boga in njegovo (morebitno) razkritje se po Heideggru zgodita v razsežnosti biti. Biti je torej nekakšna luč, svetloba, obzorje, ki to razkritje omogoča. Edina možna pot do transcendence in s tem do Boga je v tem, da ustvarimo v sebi dopuščajoče razpoloženje in smo odprti, da prisluhnemo, bdimo za morebitnost novega razkritja brez apriornih miselnih konstruktov ali želje po obvladovanju.

Kot smo že poudarili, njegova filozofija biti poudarja nujnost odpovedati se utemeljevanju in konstituiranju sveta, kakršno si privošči metafizika ali utilitarizem. Izrecno odklanja stališče, po katerem bi bila logika sklepanja iz učinka na vzrok občeveljavna in bi veljala za vse možne predmete mišljenja. Heidegger zato tudi odklanja racionalizacijo teologije v aristotelsko-sholastičnem smislu, ki jo imenuje ontoteologija. Gre torej za racionalistično in objektivistično obdelavo krščanske vere po logiki posledica-vzrok. V zvezi s tem nekako izpostavi spornost krščanskega spoznanja kot odrešenjskega spoznanja, se pravi, da je krščanska ontoteologija v službi zagotavljanja in pospeševanja odrešenja, ali povedano bolj konkretno, vernik si domišlja, da s tem verskim "znanjem" obvladuje svojo prihodnost, da obvladuje bivanje ter s tem Boga nekako reducira na sredstvo za doseg svojih ciljev. Nujna posledica ontoteologije je po njegovem mnenju ta, da je Zahod človeka postavil na mesto Boga. Ohranila se je misel o odrešenju, le da slednjega ne pričakujemo več v onstranstvu, pač pa si ga pri-

zadevamo doseči, ali bolje, zgraditi, že tu - z lastno močjo.²

Heidegger poudarja, da vera ne potrebuje mišljenja biti, sicer to ni več vera. Heidegger meni, da ima vera filozofijo za smrtnega sovražnika in navaja apostola Pavla, ki pravi, da

je Bog modrost tega sveta obrnil v norost (prim. 1 Kor 1,20) in zato je po njegovem mnenju t. i. krščanska filozofija nekaj nemogočega, saj, če teologija filozofijo preneha imeti za norost, tedaj v očeh filozofije sama postane norost. Izpostavljena je torej ireduk-



Z. Arnšek: Srečanje ob zori, 2000, žgana glina, v. 34 cm.

tibilnost dveh logik. Prva je logika teologije kot razlage božje besede razodetja - slednja naj ne uporablja besede bit(i), saj ta logika napotuje k tistemu, kar je več od biti. Teologija (naj) se ne nanaša na Boga, pač pa na dejstvo vere v Križanega, opredeljuje naj odnos vere do dogodka vere, odnos verujočega človeka do Križanega. Teologija naj bo torej znanost o veri in o verujočem človeku, posredno tudi o Bogu vere, nikakor pa ne o Bogu samem na sebi. Teologija naj bo, v Heideggerjevem jeziku, razlaga biti človeka za Boga - vera je eksistenčni način človeške tubiti. Kot taka pa ostaja ontična znanost, v nekem smislu pozitivna znanost, njen "positivum" je človekova vera v Kristusovo odrešenjsko trpljenje, smrt in vstajenje.

Druga logika, po kateri je moč obravnavati boga, pa je logika t. i. teiologije - se pravi onto-teologije. Če je predmet ontologije bivajoče v občem, je teiologija oziroma onto-teologija "veda o božjem" in pozitivno izraža eksistenco Boga, s tem pa lahko kaj hitro zapade v blazfemijo, ko skuša s formalnimi logičnimi postopki dokazati Boga kot zadnji temelj (Leibniz), moralni temelj (Kant), causa sui (Descartes, Akvinski, Aristotel) in tako naprej. Ti koncepti izhajajo striktno iz metafizike in nimajo nikakršne potrebe po krščanskem razodetju ali teologiji vere. Med prvo in drugo logiko po Heideggru zeva globok prepad in povsem nesprejemljivo ju je povezovati.³

Emmanuel Levinas

Še bolj radikalen je Emmanuel Levinas, ki ne odklanja le ontoteologije, pač pa kakršno koli ontologijo. Prva filozofija pri Levinasu tako postane etika. Levinas podobno kot Heidegger odklanja človeka kot absoluten subjekt: za oba je človek končno in od zunanjih vzrokov pogojeno bitje, ki se nikoli ne more povzpeti nad samega sebe in postati sam sebi počelo, vendar je za Levinasa Heideggerjeva opredelitev človeka kot "pastirja biti" neza-

dstna, če ne celo nesprejemljiva, saj "pastir biti" še vedno odstira, odkriva, še vedno išče resnico in spoznanje. Kakršno koli spoznanjsko dognanje Levinas enači z okupacijo predmeta spoznanja, saj je bistvo spoznanjskih dognanj preraščanje in preseganje njune razlike - gre torej za ukinjanje drugačnosti med subjektom in objektom spoznanja, zato so ontologija ter druge t. i. teoretične znanosti nesprejemljive. Levinas precej bolj radikalno kot Heidegger zavrača predpostavko strogega razmerja oziroma korelacije med mislijo in njenim predmetom, saj ta predpostavka onemogoča razmerje med nesorazmernimi bitji: med človekom in transcendentnim bitjem. Po Levinasovem mnenju je transcendenca iz zahodne misli ukinjena zato, ker je človekovi zavesti bistveno nesorazmerna, drugače drugačna, nosilka presenečenja in kot taka nekako "trn v peti" vsem težnjam po zapopadenju. Filozofski govor Zahoda hoče biti širina, ki vse dokončno zajema ter zapopada, zato bi moral biti filozofski govor zmožen zajeti Boga, če naj ima ta Bog sploh kakšen smisel. Boga želi postaviti v okvir rekanja biti, Bog pa je v resnici onstranost biti, onstran umljivosti imanence, je smisel, ki je pred bitjo. Upoštevajoč navedene zahteve, ki so značilne za zahodno filozofijo, Boga ni mogoče misliti, nima smisla. Levinas pa dvomi, da tisto, kar je nad vsakim umevanjem, ne bi prišlo niti do praga umljivosti.⁴

Alternativa, ki jo poda Levinas, ima izhodišče v naši odgovornosti do sočloveka, biti varuh svojega brata, ki je absolutno drugi, našemu umu nezapopadljiv in ga zato ne smemo poskusiti zapopasti, etiketirati, pač pa to njegovo drugačnost spoštovati. Levinas govori o skritem *"rojstvu religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi. Je pred religioznim izkustvom, ki govori o razodetju z izrazi razkrivanja biti"*.⁵ Ta naša odgovornost do bližnjega nam je nekako vrojena, je predzavedna. To ni vzajemna, pač pa "enosmerna", asimetrična odgovornost

do bližnjega - torej ničesar ne smemo od nje-
ga "zahtevati" nazaj. To ni odgovornost, za
katero bi se prostovoljno odločili. Govorimo
o tako imenovani fenomenologiji odgovornosti,
iz te odgovornosti izhaja smiselnost v po-
menu življenjske usmerjenosti. Vodi nas v
moralno bivanje, ki se stalno presega. Pou-
darjena je izrazita pasivnost subjekta v odno-
su do te odgovornosti, saj ne določa on nje,
pač pa ona njega. Subjektu je bila naložena,
ko njega še ni bilo, zato predpostavlja ustvar-
jenost, predpostavlja zavest, da subjekt ne
pripada samemu sebi. Bivanje nam je bilo
podarjeno. Moralni ukaz, ukaz odgovornosti
po Levinasu nima podlage v nobeni subjek-
tovi transcendentalni formi, temveč zunaj sub-
jekta. Moralnost ni stvar subjektivne narav-
nanosti, prirojene usmerjenosti, temveč je po-
sledica posebnega (asimetričnega) razmerja
z nekom zunaj človeka.⁶ Edina ustrezna člo-
vekova reakcija na ta "ukaz" je po Levinasu
prebujenost, obrat navzven, samuelovski "Tu-
kaj sem".

Levinas govori o diahroniji resnice. Resni-
co rezdela na dva časa: čas reflektivnosti in čas
sedanjosti. Levinas vztraja na tem, da je po-
trebno odkloniti vsak poskus sinhronizacije
teh dveh časov v sintezo.⁷ Čas je uhajanje sa-
memu sebi, je drugačenje sebe, ki ne prihaja
od mene. Preteklost ni bila nikoli sedaj. Dia-
hronija časa preprečuje, da bi se posameznik
dohitel in se poenotil, se poistil in postal
transcendentni jaz. Edina božja navzočnost
v človeku je sled. Ta božja sled je odgovor-
nost do sočloveka, je etika odgovornosti. Sled
je manj kot znamenje, ki je učinek, iz kate-
rega bi mogli pokazati nazaj na vzrok. Pri
božji sledi pa ni možnosti vrnitve preteklosti,
ker ni bila nikoli sedaj.⁸ Z idejo neskončnega
je presežena dejanskost cogita. "*Neskončni v
meni je lahko samo trpnost zavesti.*"⁹ Je trpnost
onkraj vsake trpnosti. Nikakor ni zavest niti
sedanjost niti imanentno rojstvo s pomočjo
sokratskega spominjanja iz samega sebe. Le-

vinas pravi, da je to "*ideja, ki pomenja s po-
menjivostjo, ki je starejša kot njeno kazanje,*¹⁰
*ki se v svojem kazanju ne izčrpa in svojega smi-
sla ne odbiva od svojega razkrivanja*".¹¹

Jacques Derrida

Derridajeva filozofija, ki jo imenujemo
tudi dekonstrukcija, predpostavlja, da ozna-
čevalci le delno pokrijejo pomene označencev.
Slednji se vedno izmuznejo dokončni dolo-
čenosti. Na delu je tako imenovana *différance*
(razločenje), razlika pomena, zaradi katere je
potrebno v temelju omajati vse enozvočne
klasifikacije in določene identitete. Takšna
svobodna igra jezika je seveda v velikem nas-
protju z "logocentričnim predsodkom zahod-
ne metafizike",¹² ki z načeloma identitete in
neprotislovja izključuje vsak pomen, ki ni v
skladu s centralizirajočo racionalno logiko.
Derrida gre do konca in na nekem mestu
poudari, da ne verjame v obstoj čistega po-
mena, nedotakljivega jedra ali česar koli on-
kraj jezika,¹³ a hkrati se v svojih filozofskih iz-
vajanjih loti tudi področja religije, ki jo skuša
dekonstruirati in kaže do nje precejšnjo mero
naklonjenosti.

Kot smo že omenili, Derridajeva dekon-
strukcija predpostavlja t. i. *différance*, razlo-
čenje, ki se vzdržuje kakršnega koli postav-
ljanja biti kot prisotnosti in ne trpi nobene
pozitivne označitve, kakršna vselej pripade
pravemu izvoru. Prisotnost ima svoj izvor v
govoru oziroma v glasu: ko se v govoru glas
oglasí, se označevalec stopi z njim in izgine
- s tem pa se izbriše tudi označevalna razlika.
Derrida v zvezi s tem opozarja na fenomena
avtoefekcije, ki v metafiziki zatre *différance*:
to sta glas in zavest o glasu (zavest o naši last-
ni prisotnosti). Ko to gibanje razlike v ozna-
čevalni verigi (*différance*) izgine, se zgodi vznik
prisotnosti: najbolj v sebi in zase prisotna pri-
sotnost, ki jo lahko imenujemo ideja, Bog,
svetovna duša, subjekt, človek, materia prima
... Ta sistem, ki temelji na izbrisu razlike, se

pravi metafiziko, bi po Derridaju zato lahko imenovali fono-/logo-centrizem.

In kaj Derrida pove o religiji? Trdi, da se skrivnost v govoru mora molčati, da bi se ohranila: skrivnost je Bog onstran misljivega in s pojmom zaobsegljivega bivajočega, zato je tisto skrito te skrivnosti prisotnost Boga onstran kakršnega koli božjega kraja. A skrivnost kot skrivnost je vendarle za nas, se nam na nek neizgovorljivi, neulovljivi način priobčuje. Prisotnost Boga se nam daje kot obljuba, slednja pa nam je dana v intuiciji ali videnju. Bog je torej predverbalna oziroma neverbalna skrivnost. To, kar ta skrivnost skriva, je prisotnost Boga. Način, kako negovoriti o njej, je tajitev - skrivnost je v govoru potrebno molčati - in tako skrivnost ostaja skrivnost tudi za govorca.

Derridajeva dekonstrukcija presenetljivo spominja na negativno teologijo, kar prizna tudi sam. Obema je skupno to, da nasprotujeta metafizičnemu načinu mišljenja in se vzdržita pojmovne določitve, govorita predvsem o tem, kaj presežno (Bog) ni, ter atributom presežnega dajeta značilne predpone pred-, onstran-, nad- ...¹⁴ Seveda pa je med njima tudi bistvena razlika: apofatiki imajo gotovost, razodetje, potrjenost v veri in na koncu vseh zanikanj se zgodi preobrat v pri-trditev. Negativna teologija je implicitno afirmativna, je seganje onkraj zanikanja. Derrida jo imenuje jezik obljube.¹⁵ Ključni pojem negativne teologije je t. i. supraesencialnost (nadbistvenost) z namenom priznati modus vrhovne, nepojmljive, neizrekljive biti. Božji "nič" negativne teologije - v tipični formuli X ni ne to ne ono - je torej bivajoče neskončno nadkriljujoči nič. Kot na nekem mestu pravi Dionizij Aeropagit, so negativni teologemi zgolj priprava za mistično izkušnjo neizrekljivega: nečutno, neumljivo, terja molk. Gre za vzpon nad, vzpon v motrenje neizrekljivega.¹⁶ Po drugi strani pa *différance* ni nič teološkega. Čeprav uporablja isto sintakso, pa

je semantika povsem drugačna. Za dekonstruktivista ni nič gotovega - nevzdržna je vsaka pozitivna trditev. Za dekonstruktivista so vse možnosti torej odprte in vztraja v "statusu quo", v "biti vmes", neskončni rezistenci.¹⁷

Jean-Luc Marion

Zagotovo pa je o naši temi, malikovanju v filozofiji, največ povedal Jean-Luc Marion, zato si bomo v nadaljevanju pogledali tri njegova besedila, ki spregovorijo o tej temi: prvi dve sta odlomka iz njegovega dela *Dieu sans l'être* (*Ontološka hipoteka*, podpoglavje poglavja *La croisee de l'être*) in *Dvojno malikvalstvo* (naslov drugega poglavja); ter filozofski spisa *Indiferenca do biti*, s podnaslovom *Fragment o novozavezni ontologiji*.

Ontološka hipoteka

Kot pove že sam naslov, avtor vsa filozofska izvajanja, ki so na ravni ontologije skušala govoriti tudi o Bogu, označi za škodljiva, za slabo dediščino. Marion je prepričan, da je potrebno Boga osvoboditi vprašanja o/po biti in se pri tem v veliki meri opira na Heideggerja, ki ga tudi pogosto navaja. Kar se Marionu zdi v Heideggerjevi misli pomembno in kar od njega tudi prevzame, lahko strnemo v tri točke: ne-identiteta Boga in biti, neustreznost biti za teologijo ter ustreznost dimenzije biti za izkustvo Boga. S tem Marion "pripravi teren" za lastna izvajanja. Marion sprejme, da sta tako prva kot druga logika - onto-teološka ter teološka - nekako nesprijemljivi za filozofski govor o Bogu: po eni strani se je potrebno od metafizične onto-teologije obrniti k Bogu vere, teologija vere pa po drugi strani ostaja ontična znanost, ki mora biti podvržena tako imenovanemu ontološkemu popravku. Marion predlaga tretjo pot. Temeljna misel te poti je, da vera verujočega napotuje k tubiti, toda njegova naravnost meri k cilju, ki je tuj tubiti. Gre za zretje nedoločnega cilja, bolj božjega Boga,

ki ga ne moremo uzreti kot vnaprej določene-
nega z biti. To bi bil namreč Bog pod pogo-
jem biti, ne biti presegajoč Bog, ki ga Ma-
rion v drugem poglavju knjige opredeli kot
malika. Biti je le ekran božje projekcije. Ra-
zodevajoči Bog postane prostovoljni "božji za-
pornik biti" – je žrtvovan biti –, a hkrati v tem
razodetju kaže onstran biti. To je Bog, ikona.
Pojavi se razmik med razprtostjo in razodet-
jem biti. Ne izhaja iz biti, saj ni od tega sveta
(prim. Jn 18,36).¹⁸

Dvojno malikovalstvo

Sedaj pa se vrnimo k drugemu poglavju,
kjer podrobneje predstavi vlogo malika in iko-
ne. Malik je nekakšno nevidno zrcalo, ki ka-
že, kar vidi – nudi našemu "vidu", se pravi
naši naperjenosti, tisto, kar vidi sam. V lik
okamni to, v kar je vid naperjen s pogledom.
Malik nas spodbudi k temu, da zase prikli-
čemo izkušnjo, ki jo nato hrani. Pomembna
je meja malika: ker je omejen, je tudi umu
dostopen. Nedvomno je zaznamovan z bož-
jim, saj vselej označuje pravo in pristno iz-
kušnjo božanskega. Zaznamuje določeno na-
predovanje naperjenosti k božanskemu, vse
do določenega zrcaljenja in odboja. Božansko
se v njem upodobi samo posredno – zrcaljeno
je v skladu s konkretno posameznikovo izkuš-
njo božanskega in zato za nas lahko izgubi
svojo umestnost tako, da za nas postane ne-
pomenljiv, če je naša posebna izkušnja božan-
skega drugačna. Kot primer Marion navaja,
da to, če danes delfski orakelj molči, ni po-
sledica kakšnega razkritja "prevare", pač pa
z izumrtjem antičnih Grkov – med nami ni
teh Grkov, za katere so njihovi kamniti liki,
povezani s starogrškim kultom, s svojim ne-
vidnim zrcalom mogli nakazovati zrcaljenje
proti nevidnemu.

V zgodovini smo prešli od prvotnih pre-
težno čutnih (predmetnih) malikov do poj-
movnih. Slednji so zlasti po zaslugi metafizike
preživeli in predstavljajo "smrt Boga" –

božansko namreč "okamni" v pojem. To se
zgodi z vsako pojmovno določitvijo Boga. V
zvezi s tem navaja Feuerbacha, ki trdi, da je
človek izvirnik svojega malika in da je reli-
giozna izkušnja, izkušnja o Bogu, utemeljena
v človeku – označuje skrajni doseg in odzra-
čeno vrnitev misli. Celotno filozofijo religije
Feuerbach imenuje filozofijo malikovalstva.
Lahko govorimo tudi o pojmovnem ateizmu,
ki Boga nadomesti s takšnim ali drugačnim
zamejenim pojmom, na katerih bo, zaradi te
določujoče opredelitve, razum lahko uporab-
ljal svojo logiko. To je malik metafizike, kjer
se Bog mora podrediti njenim kategorijam,
šablonam. Zdi se, ironično, da je "brezbož-
no", blasfemično mišljenje in govorjenje o
Bogu pravzaprav bližje božjemu Bogu, saj je
v tem govoru večja odprtost. Marion zaključí,
da sta tako idolatrija kot blasfemija maliko-
vanji pojma, le da prva pojmu pritrjuje, dru-
ga pa mu nasprotuje; pri obeh pa v središču
pozornosti ni Bog, pač pa pojem (o Bogu).
To – pojmovni malik, malik metafizike, je za
Mariona prvo malikovalstvo.

Drugo malikovalstvo pa je zaslon biti. Iz-
hodišče mišljenja biti je čudež, da bivajoče je.
Šele iz resnice biti je mogoče misliti bistvo sve-
tega; šele iz bistva svetega je moč misliti bistvo
božanstva in šele v luči bistva božanstva mo-
remo misliti in izreči, kaj pomeni beseda Bog.
Od tod sledi, da naj bi bilo mišljenje biti ne-
kako višje od mišljenja Boga. Bog naj bi bil to-
rej pod bitjo, ontično prvenstvo Boga je moč
zastaviti samo znotraj dogodka biti. Govorimo
lahko o privilegiju tubiti, absolutni fenome-
nološki predhodnosti tubiti kot dojetja biti
pred vsakim bivajočim in pred vsakim zame-
jenim ontičnim spraševanjem. Fenomenologija
kot *Kategorienforschung* je in ostaja ateizem in
nasprotuje "gotovosti vere". Če prvo maliko-
valstvo Boga reducira na z umom zapopadljiv
pojem, ga drugo podreja biti in ga reducira na
ontično raven. Nadalje se Marion sprašuje, če
Bog res mora "biti", se pravi, ali je možno mi-

sliti Boga zunaj ontološke difference. Tukaj se lahko spomnimo slovitega stavka sv. Anzelma, da je Bog "id quo maius cogitari nequit" (tisto, od česar ni moč misliti ničesar večjega). Boga torej lahko zaznamuje lik nemisljivega, saj ga ne zaznamuje nobeno znamenje spoznanja. In to je tisti izhod iz malikovanja, ki ga predlaga Marion.

Vse, kar je v svetu, in celo Bog, v kolikor se nam razodeva, se razsvetli z lučjo biti. Razodetje (kot "utelešenje", ali bolje "osvetlitev" boga z lučjo biti) je po svojem bistvu ikona in je nasprotje mišljenju Boga kot bi-

vajočega (malik), niti se mu ne sme podrediti. Ta ikona je Bog: "*~~Bog~~ dejansko označuje in spominja, da ~~Bog~~ prečrtuje našo misel, ker jo pranasiti; bolje: v našo misel vstopa samo tako, da ji določa, naj kritizira samo sebe. Prečrtanje ~~Boga~~ zarišemo na njegovo napisano ime samo zato, ker ga najprej On sam izvaja nad našo mislijo kot njeno nemisljivo. Ime ~~Boga~~ prečrtujemo samo zato, da bi razkrili nam samim, da nemisljivo naše misli to prenasljuje - od začetka/izvora in za vselej.*"¹⁹ ~~Bog~~, ki se razodeva, nima nič skupnega – razen, če sam ne privoli v to – z bogom filozofov, znanstvenikov in pe-



Z. Arnšek: Vrč, 1992, žgana glina, v. 22 cm.

snikov. Po Marionu je edini atribut (znamenje), ki ga je še mogoče uporabljati za opisovanje Boga, ljubezen, agape (prim 1 Jn 4,8). Bog se more dati misliti samo izhajajoč iz sebe samega - je misel o daru sebe samega. Pojemovna definicija Boga kot ljubezni je dopustna in ustrezna, ker je njegovo bistvo razdajanje (*diffusivum sui*), ki jo je moč sprejeti in terja odgovor. Misliti Boga kot agape onemogoča, da bi naperjenost kadar koli ustavili pri prvi vidni stvari. Odgovor na božje razdajanje nikakor ni dojetje (nujno malikovanje!), ampak lastno razdajanje, ob naši privolitvi se povzroči gibanje darovanja.²⁰

Indiferenca do biti

(fragment o novozavezni ontologiji)

Kako Boga osvoboditi od biti, na še bolj poglobljen način pokaže v besedilu *Indiferenca do biti*. Marion poudari, da ne gre za osvoboditev z ozirom na bit, pač pa za svobodo, ki je povrnjena biti. Pomeni ne sprejeti pravil igre, ki jih od nas "zahteva" ontološka diferenca s svojim dvojnimi naborkom (biti in bivajočega), pač pa igrati po pravilih druge, od prve indiferentne igre. Ta druga igra pa nikakor ni in ne more biti metafizična nemisel ontološke difference. Igrati igro brez ontološke difference pomeni več kot preklicati ontološko diferenco v korist kake druge difference - kar Marion očita Levinasu in Deridaju, pač pa naj bo takšna, da bi bit pokazala svoje nevidno ogledalo, s katerim ontološka diferenca vodi bivajoče nazaj k biti, nato pa razprostre bit nazaj v bivajoče. Pri tem gre za refleksni pogled enega v drugem in je zato zaslon biti tisti drugi malik, o katerem govori v prejšnjem besedilu. Konkretno udejanjenje osvoboditve od biti zahteva poseg instance, ki je misljiva in hkrati tuja (indiferentna do) ontološki diferenci. Ta instanca je po Marionovem mnenju lahko biblično razodetje.

Biblično razodetje odlikujeta dva razloga: prvič, ne pozna ontologije, vprašanja o biti

in ontološke difference; in drugič, razodetje govori o bivajočem, nebivajočem in bivajočnosti. Ker je Nova zaveza pisana v grščini, uporablja isti besednjak kot grški filozofi, seveda v predfilozofskem pomenu, a vendar. V nekaterih besedilih nam razodetje ponuja izstop na površje določene indifferenice bivajočega do biti. Bit in bivajoče sta nam po bibličnem razumevanju podarjena kot dar, dar, ki se more zavrtni. In ravno ta dar preči diferenco bit/bivajoče, bivajoče osvobaja biti. Marion navaja tri novozavezna besedila. V Rim 4,17, kjer Pavel opisuje Abrahamovo vero, omenja, da gre za vero v tistega, ki "oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni". Kljub temu da Pavlu pri tem ne gre za doktrinalno (filozofsko) spoznanje, da gre za način govora, ki izhaja iz vere, pa se vendarle lahko opremo na to radikalno prehajanje iz nebivajočega v bivajoče. Stvari ne prehajajo same na sebi, z lastno notranjo potencialnostjo, pač pa gre za prehod povzročen od zunaj - za opravičenje od zunaj. Bistven je klic Tistega, ki kliče. Kliče od drugod kot od sveta in kliče njih, ki so nebivajoče, kakor bi bile bivajoče. V tem se kaže indiferenca ontične difference, nikakor pa ne njeno uničenje.

Drugo besedilo je vrstica 1 Kor 1,28: "*Bog si je izbral tisto, kar je na svetu neplemenito porodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče*". Bog torej to, kar ni, izbere kot da bi bilo in obratno: od bivajočega do nebivajočega (absolutni propad) in od nebivajočega do bivajočega (absolutni nastanek). Seveda ne smemo pozabiti, da gre za versko oziroma teološko besedilo in ne filozofsko. Pavel z izrazom "nebivajoči" misli na kristjane v Korintu, ki so v očeh sveta nesprejemljivi, prezira vredni, za svet so "manj kot nič". A kristjani so postali ravno v imenu klica Njega. Kristusu se ne pojavlja kot bivajoče, to, kar je, temveč to, kar veruje klicu. Sporočilo teh besed je, da svet v svojem temelju ni odvisen niti od ontološke difference niti od na-

borka biti/bivajoče. Zmotno svet nareja temelj v samem sebi in Pavel osvetli to svetu lastno sebe-utemeljevanje, izginja tisto, kar veruje, da lahko naredi temelj na svojem lastnem zakladu. Kristjani pa naj bi bili nasprotje modrosti tega sveta (v prvi vrsti je tu mišljena grška filozofija). Svetna ljubezen do modrosti postane nora, ker se v njej zmede tisto, kar je prvotno in načelno - bivajoče kot bivajoče. Namesto da bi zaznamovalo smisel, postane samo prosto vsakega smisla; postane odtujeno smislu in odtujeno zaradi smisla, ki ni le nepoznan, pač pa neuzrljiv, nemisljiv. Bivajoče se izkaže kot noro s tem, da se ga osvobodi biti, odviše se bivajoče izven njegovega edinstvenega in univerzalnega smisla, namreč, da je.

Tretje besedilo, na katerega se Marion pri svojih izvajanjih najbolj opre, pa je prilika o izgubljenem sinu (Lk 15, 11-32). Za izhodišče postavi sinovo zahtevo iz vrstice 12: "*Oče, daj mi delež premoženja (ousie!), ki mi pripada!*" Seveda moramo razumeti nujnost predfilozofskega razumevanja grške besede *ousia*. Gre za razpoložljivost posesti za posedovanje in moč. Sin dobrin ne želi samo uživati, pač pa posedovati - brez zavesti, da k njemu prihajajo po milostnem dopuščanju očeta. Ne bo mu več potrebno prejemati daru, očetu noče biti dolžan za dar, rad bi se "znebilo" tega očeta. Takšno posesivno razumevanje *ousie* je pravzaprav malik, "izvirni greh" vse tiste volje do moči, ki jo v praktičnem življenju občutimo na svoji koži. Posest podedovana brez daru lahko samo še napreduje v seberazlaščenju: do posedovanja na način razsipanja, nasledka zapustitve. To seberazlaščenje, nujna posledica takšnega odnosa do *ousie*, privede do lakote, zapustitev mu odvzema *ousio* samo (jo zapravi), sinovstvo (postane najemnik pri tujcu) in človeškost (hrani se z rožiči namenjeni svinjam). Ob kesanju in prihodu domov, mu oče vse to povrne: človečnost s tem, da naroči, naj ga oblečejo, sinovstvo s tem, da mu da prstan in s tem posledično tudi *ousio*. Ob tem

se izkaže, da tudi starejši sin razume odnos do očeta in premoženja narobe: očetovo imetje ima le za koncesijo, ki bo šele postala polna posest ... Še vedno cilj ni uživanje dobrin, pač pa posedovanje, prilastitev, neodvisnost. *Ousio* je potrebno razumeti kot dar, ki je neprestano ponovno darovan. V tem je tisti pravi odnos, ki mu Marion pripisuje ikonsko globino: "*Otrok, ti si vedno pri meni in vse, kar je moje, je tvoje*" (v. 31). Dar preči ontološko diferenco, osvobaja prvotno instanco: ljubezen.²¹

1. Citirano po: Tine Hribar, Onto-teo-loški stroj metafizike, v: *Identiteta in diferenca*, Maribor, Obzorja, 1990.
2. Prim. A. Stres, Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki, v: *Bogoslovni vestnik* 46 (1986), 149-166.
3. Prim.: J.-L. Marion, Ontološka hipoteka, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 145-158.
4. Prim. E. Levinas, Bog in filozofija, v: *Bogoslovni vestnik* 4, 47 (1987), 331-351.
5. Prav tam, 346.
6. Opomba prevajalca A. Stresa pri prevodu: E. Levinas, Bog in filozofija, v: *Bogoslovni vestnik* 4, 47 (1987), 346.
7. Prim. E. Levinas, n. d., 331-351.
8. Prim. A. Stres, Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki, v: *Bogoslovni vestnik* 46 (1986), 149-166.
9. E. Levinas, n. d., 339.
10. Levinasov izraz "kazanje" pomeni ponovno ponavzočenje, posedanje, predstavljanje nečesa preteklega.
11. E. Levinas, n. d., 340.
12. N. Kocijančič Pokorn, Ne, to, kar pišem, ni negativna teologija; v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Ljubljana, KUD Logos, 2003, 7.
13. Prim. prav tam, 12.
14. Prim. Vid Snoj, Dekonstrukcija in negativna teologija, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 210-227.
15. Prim. N. Kocijančič Pokorn, n. d., 13-18.
16. Prim. Vid Snoj, n. d., 214-215.
17. Prim. N. Kocijančič Pokorn, n. d., 18-19.
18. Prim. J.-L. Marion, Ontološka hipoteka, v: *Phainomena* III, 9-10 (1994), 145-158.
19. J.-L. Marion, Dvojno malikovalstvo, v: *Poligrafi* 3, 11-12 (1998), 154.
20. Prim. prav tam, 125-160.
21. Prim. J.-L. Marion, Indiferenca do biti, v: *Nova revija* 177-178, 16 (1997), 173-185.