

ROBERT PETKOVŠEK

Geneza postmoderne misli o Bogu, II.

Postmoderna filozofija religije

Kako razume filozofija religijo v času postmodernosti? O tem, kaj pomeni izraz "postmoderen" ali "postmodernost", ni soglasja. Predpona "post-" označuje konec starega in začetek novega. Vendar nekateri menijo, da modernosti (še) ni mogoče razglasiti za končano. Čas, v katerem zahodna družba živi, vidijo kot še enega od doslej skritih obrazov modernosti. Drugi pa so prepričani, da je za ta čas značilen radikalen prelom z modernostjo. Za razliko od prejšnjih stoletij sodobna misel zavrača pozitivistične, racionalistične ali instrumentalistične kriterije kot izključne kriterije védenja; povezuje simbole iz različnih, tudi nezdružljivih pomenskih področij, četudi za ceno medsebojnega izključevanja ali eklekticizma; povzdiguje spontanost, fragmentiranost, pozunanjenost, ironijo in igrivost; zavrača vseobsegajoče in zmagovalne mite, pripovedi ali zbirke znanj (Beckford 1992, 19).

To je nekaj zunanjih znamenj, ki ločujejo postmodernost od njene predhodnice, modernosti. Prepričljiv odgovor na vprašanje, od kod ta sprememba, pa – se zdi – daje Don Cupitt (1998, 218–219). Zahodna kultura je nastala in se razvijala v okviru krščanstva, ta okvir pa je sedaj razpadel. To novonastalo kulturo Cupitt imenuje "post-krščanstvo". Zanj je značilno, da je izgubila vero v razvoj, v premočrten eshatološki čas, v razvoj, ki prinaša vedno boljšo prihodnost. Z zlomom upanja v vedno boljšo prihodnost se je izgubil razlog za opravičevanje preteklosti in izročila. Brez izročila, tradicije pa postane brez smisla, absurdna, tudi prihodnost. Ker sedanjost ni več razpeta med spomin in upanje, se

je izpraznila ideja zgodovinske identitete. Mesto vrednote je izgubila tudi resnica. Od nje ostajajo samo sence v nejasnih zrcalih, od sveta pa prazna zunanost, svet mimoidočih čustev in navad, podob in življenjskih slogov, ki se vsi izgubljajo v prazno. To Cupittovo razmišljanje potrjuje italijanski filozof in psiholog Umberto Galimberti v delu, ki se v slovenskem prevodu s podnaslovom glasi *Grozljivi gost: nihilizem in mladi* (2009a). Depresivni nič, eksistencialna praznina in anonimnost, ki jih lahko za kratek čas omilijo le droge, alkohol in spolnost, so posledica dejstva, da mladi prihodnosti ne vidijo več kot obljube. Galimberti, ki se razglša za ateista, poudarja, da je krščanstvo imelo v zahodnem

izročilu nenadomestljivo vlogo s tem, da je odpiralo eshatološko upanje in prihodnosti dajalo smisel. Razkristjanjenje se kaže tudi v vsakdanjosti, v razpadu spomina in upanja. Brez spomina in upanja so mladi prepuščeni sedanjosti, ki je totalna in vseobvladujoča. V njej je mogoče živeti le od sedanjega trenutka in za sedanji trenutek. Nedvomno je tehnično-znanstvena civilizacija v vzponu, v zatonu pa kultura. Dekulturacija se kaže v vedno večji nezmožnosti mladih, da bi izrazili svoja čustva in si ustvarjali simbolični svet. To razkriva raziskava, narejena v Italiji, ki je pokazala, da je leta 1976 gimnazijec v povprečju poznal 1500 besed, leta 1996 pa samo še 600. Izguba besed, s katerimi človek izraža navzven svoja čustva, zoži prostor komunikacije, solidarnosti, sočustvovanja. Ne nazadnje brez besed ni misli (Galimberti 2009b).

Če krščanstvo v zahodni kulturi izgublja mesto idejnega nosilca, ki je to kulturo odpiral v eshatološko prihodnost, omenjeno še ne pomeni nujno tudi zatona krščanstva. Razkristjanjanje ni imelo le negativnih posledic, ampak prinaša hkrati nove izzive in možnosti. Največji izziv sodobnega krščanstva je gotovo nakazal prvi v vrsti najsilovitejših kritikov Hegla in nasploh metafizičnega izročila, danski filozof Søren Kierkegaard (1813–1855), ki ga imajo postmodeni filozofi za svojega praočeta. Kierkegaard je zaobrnil razumevanje smisla biti – smisel biti ni v zunanjem, ampak v notranjem svetu. Smisel biti je od predmetnega sveta prestavil v eksistenco. Ideja je preprosta: zadnja instanca, ki daje resnici vsebino in veljavnost, ni zunanji predmetni svet, ampak subjektivna eksistenca v njeni posamičnosti in notranjosti. Brez notranjosti ostaja tudi zunanost nepovedna, brezsmiselna, prazna, "podobna pobeljenim grobovom, ki se na zunaj zdijo lepi, znotraj pa so polni mrtvaških kosti in vsakršne nečistosti" (Mt 23,27). Ko se poskušamo spustiti k jedru resnice, k tistemu, kar resnici daje moč resnice, se moramo spustiti v subjektivnost: "Subjektivnost, notranjost je resnica," ponavlja Kierkegaard (GW 10:

198). Tako je Kierkegaard odpiral pot k bolj osebnemu, manj sociološkemu krščanstvu, k čemur je Karl Rahner (1971, 22) dodal: "Vernik jutrišnjega dne bo 'mistik', nekdo, ki je nekaj 'izkusil', ali pa ga ne bo." Osnovno gibalno zato ni iskanje teoretične resnice, ampak skrb za odrešensko resnico. Tu ne gre več za postavljanje vseobsegajočih, notranje urejenih, do življenja ravnodušnih teorij, ki stremijo k spoznanju sveta v njegovih splošnih zakonitostih, ampak za resnico, ki je v službi odrešenja posamičnika in življenja, kakor jo je opredelil evangelist Janez (8,32): "Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila."

Obrat, do katerega je pri Kierkegaardu prišlo, je obrat od teorije k praksi, od onto-logije k onto-praksi. Besedo "praxis" tu razumemo v aristotelskem smislu. Aristotel je v *Nikomahovi etiki* (6. knjiga) "praxis" razumel kot specifično bit človeka, tj. kot ravnanje (lat. agere, fr. action, nem. Handlung), kot etično in politično odločanje. Človek, pravi Sartre, je svoboda. Svoboda pa je odločanje. Bit človeka, ki je svoboda, je zato v odločanju. Človek se po svoji biti loči od biti drugih predmetov po tem, da v svobodi odločanja ustvarja samega sebe in družbeno okolje. Ni isto "biti človek" ali "biti kamen". Za "praxis", tj. za "biti človek" pa je značilno posebno, ravnanju imanentno védenje. Spoznanja o tem, da je stavek "Škodovati bližnjemu je nekaj slabega" resničen, človeku ni prinesel razvoj znanosti, ampak ga je našel sam v sebi, v svoji biti, v svoji vesti. Etična spoznanja so zapisana v človeka samega. Človek do njih ne prihaja po dolgi poti znanstvenih metod, raziskav in teorij, ampak jih odkriva sam v sebi. Istočasno, ko človek živi, ravna ali deluje, razume, kaj sme in česa ne sme, katere so prave, katere so slabe odločitve in dejanja. Pravimo, da človek etične resnice, ki jih odkriva sam v sebi, v svojem ravnanju, "razume". Védenje je razpeto med subjektom in objektom, ki se ontološko razlikujeta. V "razumevanju" pa med subjektom in objektom spoznanja ni razlike; sta eno in isto; tu niti ni mogoče govoriti o pred-metu, ker sta subjekt in predmet zlita v eno in si ne stojita nasproti,

kakor "jaz" stoji nasproti "soncu", ko zanj pravi: "Jaz vem, da sonce zahaja!" Paul Ricœur (1986, 76) zato pravi: "'Razumevanje' se ne kaže več kakor eden od modusov 'védenja', ampak je 'način biti'." Razumeti = biti. Na takšen način biva samo človek. Če kdo ne ve, kaj je Einsteinova relativnostna teorija, to ne vpliva na način njegovega "biti človek", na njegovo človečnost, na to, da bi bil kot človek v svoji človečnosti boljši ali slabši; če pa kdo ne razume, da je misel "Bližnjemu škodovati je nekaj slabega" resnična, lahko to odločilno vpliva na način njegovega "biti človek": ni isto biti moralno dober ali slab človek. "Praxis" je torej tisto "biti", ki nosi v sebi vprašanje: "Kako biti dobro?" Takšno "praktično védenje" – razumevanje – je lastno samo človeku. V tem se "praxis" razlikuje od "theōria", tj. od teoretičnega védenja, na katerem temeljijo znanosti. Naloga znanosti je, da nevtravno in nepristransko – kakor da je subjekt spoznavanja iz spoznavanja izključen – "gledajo" na predmet, ki stoji nasproti subjektu spoznanja.

Kierkegaard pa zavrača takšno znanstveno, teoretično védenje kot védenje, ki je pozunanjeno, odtujeno in nepristno. Pristno je le "praktično védenje", razumevanje, ki ga bit človeka – *praxis* – nosi v sebi. To védenje šele človeku narekuje, *kako* biti v njegovi enkratnosti, posamičnosti, paradoksnosti. Zato Kierkegaard zavrne Heglov dialektični razum in Kantov transcendentni um – prvi z nadzgodovinsko, brezosebno, dialektično železno nujnostjo obvladuje zgodovino, drugi z nedotakljivih višin formalno, abstraktno vodi naše spoznanje. Niti eden niti drugi ne odgovarja na potrebe živega človeka, ujetega v usodne eksistencialne odločitve.

Ko Kierkegaard primerja krščanstvo iz apostolske dobe s sodobnim krščanstvom, ugotavlja veliko odtujenost slednjega, ki se je zavilo v formalne, abstraktne teze in nezgodovinske, metafizične sisteme. Bog, ki ga krščanstvo oznanja, ni niti abstrakten, filozofski pojem "samovzroka" niti "ono, od katerega si večjega ni mogoče misliti" ali kaj podobnega, ampak je živi Bog Abrahama,

Izaka in Jakoba, je Jezus Kristus, ki je postal človek. Jezus Kristus se ni utelesil, da bi si "pridobil mnenje nemških metafizikov", pravi John Caputo (2001, 50). Pač pa je pravo vero pokazal Abraham, ki je bil v pokorščini Bogu pripravljen na popoln paradoks – na žrtvovanje sina Izaka; to vero je potrdil Križani, judom v spotiko, Grkom v norost; to vero lahko živi naprej kristjan danes "*coram Deo*", na kolenih pred Bogom. Apostolska doba je imela dovolj poguma za borbo z levi; danes je preveč teorij, premalo poguma. Samo pogum – ne abstraktne teorije – lahko spremenijo svet (Caputo 2001).

Drugi znanilec konca modernosti je bil Friedrich Nietzsche (1844–1900). Klic "Bog je mrtev ... Mi smo ga ubili!", ki ga je oznanil blaznej iz *Vesele znanosti*, ne sporoča "Boga ni", ampak konec neke kulture, ki jo pri Nietzscheju metonimično označuje beseda "Bog". Ta beseda na najvišji ravni nadomešča in povzema značilnosti metafizičnega mišljenja, kakor na primer izraz "Bela hiša" označuje ameriško vlado. Pri Nietzscheju označuje beseda "Bog" absolutno resnico, absolutno dobroto, absolutno stvarnost, absolutni razum. V nasprotju z metafizično mislijo, ki je iskala zadnje, absolutne razloge in temelje, poudarja Nietzsche, da ni niti zadnjih razlogov niti zadnjih temeljev, zato tudi ni absolutne resnice. Edina resnica je, da resnice ni. So le različni pogledi in interpretacije. Kultura, ki jo je ustvaril Zahod – od Platona in začetkov krščanstva dalje – je bila kultura volje, ki jo je človek projiciral navzven. "Človek je svoja tri 'notranja dejstva' – to, v kar je najtrdnje verjel, voljo, duha, jaz – projiciral iz sebe. Najprej je vzel iz pojma jaz pojem biti, 'stvari' je postavil kot bivajoče po svoji podobi, po svojem pojmu jaza kot vzroka. Ali je kaj čudnega, če je pozneje v stvareh zmeraj odkrival le tisto, *kar je vtaknil vanje?* ... Da niti ne govorim o 'stvari na sebi', o horrendum pudendumu metafizikov! Zmota o duhu kot vzroku, zamenjana z realnostjo! In napravljena za mero realnosti! In imenovana *bog!*" (Nietzsche 1989, 39.) Zahodna kultura ne

sprejema življenja v njegovi neposredni spontanosti, ampak beži pred življenjem v lažni svet malikov – in metafizični pojem Boga je med njimi najvišji –, ki človeka odtujače in izroča niču. Bistvo zahodne kulture je po Nietzscheju nihilizem.

Vendar Nietzscheja ne smemo razumeti v smislu relativizma. Nasprotno, razumeti ga moramo kot misleca, ki je izostril čut za prigradnost bivanja. Nietzschejeva opazka z začetka 5. knjige *Vesele znanosti*, da je "vera v krščanskega Boga postala neverodostojna", zadene v jedro sodobnih postmodernih razmišljanj. Kaj dela vero verodostojno? Ali je vera človeško delo, delo razuma, ali je božji dar? Ali vera potrebuje metafiziko za svoj temelj ali pa je izvirnost vere v tem, da se odpove slehernemu utemeljevanju, tj. bivanjski in miselni gotovosti, nujnosti? Že Kierkegaard je za zgled krščanske eksistence postavljaj "upanje proti upanju", ki sta ga živela v stari zavezi Abraham ali Job. Le v luči takšne dosledne vere se svet razkrije v svoji krhkosti, minljivosti in prigradnosti. Za razliko od Kierkegaarda, ki vrata v nov način mišljenja odpira skozi paradokso naravo vere, po kateri se človek uresničuje v svoji posamičnosti, je Nietzsche vrata v postmoderno mišljenje odprl s kritiko jezika. Metafizika ima po Nietzscheju svojo zadnjo oporo v jeziku. V *Somraku malikov* najdemo znameniti stavek: "Bojim se, da se ne bomo otesli boga, ker še verjamemo v slovnico ..." (27). Slovnico – to je "umnost v jeziku" – imenuje "goljufo babnico", ki ustvarja lažni vtis, da je življenje nekaj umnega in logičnega. V resnici je življenje dionizično, spontanost sama, ki je metafizični jezik logike ne more zajeti. Jezik sam je "menda izumljen samo za povprečno, srednje, sporočljivo. Z jezikom se že govoreči vulgarizira." (75.) Česar ne zmore jezik logike, to zmore umetnost. V tem je obrat, ki ga je storil Nietzsche. Življenje dobi svoj pravi izraz v umetnosti – ne v metafizičnem jeziku logike, ampak v jeziku umetnosti, ki ni podrejen slovnici.

To idejo jezika je Heidegger izrazil v verzu, izposojenem pri Hölderlinu: "Poln zaslužnja, a vendarle – pesniško domuje človek na tej zemlji" (Heidegger 1959, 187–204). Filozofija dosega svoj vrhunec v pesništvu, ne v metafiziki. Pesniški jezik se razlikuje od metafizike v tem, da ni več jezik, podrejen volji človeka, ampak je navdih in razkritje, ki človeka omogoča kot človeka. Za razliko od metafizike, ki človeka opredeli kot živo bitje, obdarjeno z zmožnostjo logičnega mišljenja (gr. *zōion logon echon*; lat. *animal rationale*), razume Heidegger človeka kot bitje, ki jeziku pripada. "... *logos anthrōpon echōn*" (Heidegger 1966, 134). *Logos* je tisti, ki ima človeka; v njem človek najde sebe in svoj temelj. Ni človek nosilec jezika, ampak je jezik navdih in nosilec človeka. Po Heideggerju metafizika svoje uresničenje dosega v tehnično-scientističnem obvladovanju stvarnosti, v tem, da je človek njen "gospodar in lastnik" (Descartes 1966, 168 [*Razprava o metodi*, 6. knj.]), pesniška drža pa človeka odpira za klic biti, dogodkov, zgodovine. Bolj kakor *gledalec* je človek sedaj *poslušalec* biti.

20. stoletje je bilo v razvoju filozofije izjemno pomembno zaradi spremenjene vloge *logosa*. *Logos* označuje zmožnost duha, da spozna in izrazi resnico stvari. Niti antika niti srednji vek nista dvomila v to zmožnost. Vanjo pa je podvomil Descartes. Omejil jo je na zavest samo, ki v moči "sebevidnosti" zanesljivo spozna le samo sebe, o stvareh zunaj zavesti pa nima nobenega jasnega spoznanja. S tem se je moderna filozofija zaprla v krog zavesti in subjekta. Spoznanju je bilo dostopno samo spoznanje, ne pa tudi bit spoznanih predmetov. Samo zavesti pripada zmožnost spoznanja resnice. Zato novoveško filozofijo označujemo kot "filozofijo zavesti" za razliko od antične in srednjeveške "filozofije biti". Vprašanje, ki je v razlikovanju med modernostjo in postmodernostjo ključno, je: kdo je "lastnik" resnice? Kdo koga vodi: ali človek *logos* ali *logos* človeka? Pred-modernost (tj. antika in srednji vek) sprejemata prvo. To stališče je modernost še radikalizirala

in zmožnost spoznanja pripisala izključno subjektu: "Prvi je poslednji in poslednji je tudi prvi" (Hegel 1975, 56). Fichte (1762–1814) pa gre v absolutiziranju subjekta še dlje in pravi: "Jaz postavlja sam sebe in je zaradi tega čistega postavljanja po samem sebi. In narobe: jaz je in postavlja svojo bit v moči svoje čiste biti." (Fichte 1971, 209.) Nič ni torej izven subjekta, kar bi lahko spoznanje spoznavalo kot sebi drugačno.

Postmoderna misel pa se odpove iskanju absolutno gotove, Arhimedove točke spoznanja, ki jo je Descartes našel v transparentni, "sebevidni" zavesti. Postmoderna misel sprejme negotovost, nejasnost in nepopolnost spoznanja kot temeljno sestavino življenja. Spoznanja resnice ne jemlje več zgolj kot dodatek človeku, instrumentalno kot sredstvo, ki naj bi ga duh izpopolnil do absolutne gotovosti. Jezik razume kot temeljno razsežnost, kot *milieu*, v katerem duh živi. S tem težišče filozofske misli z zavesti zdrsne na jezik. To imenujemo "jezikovni obrat". S tem človek ni več ujetnik zavesti in njenih predstav, ki ga oddaljujejo od stvari samih v sebi, ki so onstran zavestnih predstav; človek samega sebe ne razume več spekulativno, kakor da bi se gledal v ogledalu neposredno dane zavesti, ki ga odseva v njegovi čistosti in v kateri "vidi" sebe kot čisti jaz. Takšna zavest je lažna. V resnici je človek simbolično bitje, ki tudi sebe dojema simbolično, prek simbolov, jezika in svojih del. V njih sebe ne vidi neposredno kot čisti jaz, v neposredni danosti, ampak so simboli zgolj smerokazi na poti, ki vodi k njemu. Duh je sam sebi predmet iskanj, razumevanja in interpretacij. S tem nastane nova filozofska disciplina – hermenevtika –, ki so jo v preteklosti pri razlagi zahtevnih – starih ali normativnih – besedil uporabljale različne vede: filologija, biblicistika ali pravo. Konec 19. stoletja hermenevtika postane filozofska disciplina, namenjena preučevanju zakonitosti razumevanja kot razumevanja. Simboli so edina pot, po katerih lahko razumevanje napreduje v razumevanju sveta, Boga ali samega sebe, a simboli resnico tudi zakrivajo, in ne

samo odkrivajo. Resnica se nikoli ne razkriva brezpogojno, v vsej polnosti in čistosti, ampak posredno, pod določenimi pogoji, delno – torej simbolično. Te pogojenosti razumevanja se zaveda hermenevtika v primerjavi z razsvetljsko, racionalistično filozofijo, ki je delovala v prepričanju, da jo vodi čisti, nepogojeni um, osvobojen vseh predsodkov. V tem je videl Gadamer temeljno zablodo razsvetljenstva, ki je živelo v prepričanju, da se je dvignilo nad sleherni predsodek. Največji predsodek razsvetljenstva pa je, da je rešeno vseh predsodkov. Izvirna resnica o razumevanju je nedokončanost razumevanja, njegova ujetost v predsodke, iz katere ga lahko rešuje le nenehna samokritična refleksija. Razumevanje ne more nikoli preseči temeljne jezikovne in zgodovinske pogojenosti. Celo najzahtevnejše znanstvene metode predpostavljajo hermenevtiko svoje lastne umeščenosti in pogojenosti.

Zavest o pogojenosti je zavest o tem, da nobena izrečena sodba ni zadnja in dokončna, ampak je sodba, ki še ni dokončana in je zato nekakšna pred-sodba ali pred-sodek, ki kliče po nadaljevanju, dopolnjevanju in preseganju v novih sodbah. Duh torej ni samo odprt za resnico, ampak je tudi ujetnik nedokončanih sodb – pred-sodkov. Kakor se je z Diltheyem filozofija začela zavedati, da je njena naloga interpretacija raznih del, v katerih se življenje izraža, tako se je z Nietzschejem pojavila zavest o izvorih, vrednih, da se misel vrača nazaj k njim. Nietzsche je svoja iskanja usmeril nazaj h grški tragediji, v kateri je po svojem prepričanju našel dionizično vrenje življenja. Tudi Heidegger se je obrnil nazaj k izvorom, a ne k tragediji, marveč k predsokratikom, ki se jih še ni dotaknil idealizem kakor pozneje Platona. Vračanje h koreninam, k "pred-filozofskemu", k misli, ki jo še ni okrnila takšna ali drugačna filozofska metoda, je po prepričanju francoskega filozofa Jacquesa Derridaja poskus, rešiti se predsodkov, v katere je filozofijo ujela njena lastna metodologija – teološka, mehanicistična, idealistična ali kakšna druga. Derridajevo

misel poznamo pod imenom "dekonstrukcija". Beseda ne označuje uničevanja ali destrukcije, ampak razgradnjo, kakor je tudi Heidegger uporabljal besedo *Abbau*.

Razgradnjo kot miselno strategijo srečamo že v mistiki Mojstra Eckharta. Je anti-metoda, poskus, ne misliti konstruktivistično, ampak genealoško, kakor če bi misel stopala nazaj, od koder je prišla, kakor "korak nazaj" (Heidegger) k izvirnemu. "Korak nazaj" nima nobenih načrtov, le namen, stopiti na "tlò življenja", iz katerega je filozofija zrasla. Metafizika je hodila vedno naprej, stran od življenja, v smeri, ki kaže "onstran", k "tistemu, od česar ni mogoče misliti višjega". Hermenevtika in dekonstrukcija pa sta usmerjeni v drugo smer, "tostran", k izvirnemu, k pred-filozofskemu. To pot je začela filozofija življenja, nadaljevala pa jo je fenomenologija, ki ne meri onstran pojavov, onstran tega, kar se kaže tu in sedaj, ampak jemlje za izhodišče pojave v njihovi pojavnosti in jim zaupa takšnim, kakršni in kakor se kažejo. V očeh fenomenologije velja enačba: "biti = kazati se". Filozofija, ki je šla po tej poti, se je vedno bolj oddaljevala od metafizike in onstranskega metafizičnega sveta absolutne nujnosti in neodvisnosti biti same v sebi. To pot prepoznavata hermenevtika in dekonstrukcija kot svoje poreklo in dediščino, ki jo morata razvijati dalje.

Vrnimo se k Mojstru Eckhartu. Zanj je mistično – to, kar je tostran filozofske misli in metafizike – povezano s pojmom *Abgrund*. Pojem označuje brezdanjost, čisto pozitivnost biti, ki se kaže v eksistenci človeka in ne potrebuje nobenega temelja, nobenega "zato". "Biti" pomeni "enostavno biti brez razloga" – zgolj biti. To pozitivnost biti Heidegger opiše z besedico "*daß*", "*Daß-Sein*", "*da [je]*". "Biti" je čista pozitiviteta, ki nima in ne potrebuje vzroka – ker čisto enostavno je sama iz sebe. Ta čista, gola pozitiviteta biti se razkriva v človeški eksistenci, ki v svojem bistvu nima nobenega drugega razloga kakor je ta, *da je*. To je pomen brezdanjosti, brez-razložnosti, o kateri govori Mojster Eckhart. To zastonjskost

eksistence je po vzoru biblične prispeodobne o lilijah na polju, ki cvetijo zastonjsko, v enem od svojih aforizmov zajel Angelus Silesius: "Vrtnica je brez zakaj: cveti, ker cveti; ne ozira se na svojo lepoto in ne išče tega, da bi jo gledali." (Angelus 1993, 65 [I, 289]; Heidegger 1958, 72–73; 102.) Takšna brezdanjost je vsebina čistega "tostran" – ta je pred vsako podobo, likom, metodo ali bistvom; je čista zastonjskost in podarjenost, brezrazložnost biti. A prvi, ki se je med filozofi ovedel te zastonjskosti, je bil Platon, ki je v svojem *Timaju* (48 E 2 – 53 A 8) pod imenom *chōra* opisal "težko in nejasno" kategorijo: sama je nedoločena, a prostor, ki ga odpira, daje določenost vsem drugim, logičnim kategorijam. Ideja, stopiti iz filozofije, ki s svojim pogledom zaobjema vse, in filozofijo premisliti z vidika pred-filozofskih stališč, je Derridaja pripeljala prav do te temne, nejasne Platonove kategorije, ki je neopredeljiva, saj je "pred vsem", "tostran vsega". Ker je filozofija "misel o vsem", kar je mogoče misliti, je torej *chōra* "tostran vsega", potopljena v temo, v nejasnost "tostran svetlobe", ki jo filozofija črpa iz ideje dobrega. Brezdanjost, ki jo označuje *chōra*, vodi nazaj k prvobitni nedoločenosti, ki jo je grški mit označil z besedo *chaos*, ki je nasprotje sleherne urejenosti, zajete v besedi *kosmos*. *Kosmos* označuje dvig iz tesnobne teme in obenem začetek prostorske in časovne določljivosti. *Chōra* – nasprotno – označuje utopično, nedoločljivo in neopredeljivo, ki pa odpira možnost prostorske, določljivosti in opredeljivosti.

Korak nazaj v *tostran* osvobaja misel shem, ki jih je ustvarila in razvila filozofija. V očeh postmoderne filozofije je filozofska tradicija ujetnica pasti, ki si jih je nastavila sama. Z namenom, da bi razumela življenje, si je ustvarila miselne sheme in metode, nato pa je sama postala njihova ujetnica. Misel, ki se umika nazaj tostran vseh shem in metod, se izmika filozofskim shemam in metodam; biti hoče nikogaršnja misel, neodvisna od konstruktivističnih miselnih projektov, kakor blodnja, neopredeljena in osvobojena vseh

"zakaj?" in "zato". Osvobodjena sama sebe, svojega logocentrizma, se daje na razpolago, da v njej spregovori izvirno, življenje, tisto, kar se kaže in kakor se kaže. Ime za takšno misel ni skrb, ampak vedrost, *Gelassenheit*, kakor je takšnega duha imenoval Mojster Eckhart. "Drži se stran od vseh ljudi, ohranjaj se čistega vseh podob, ki vstopajo vate, osvoboditi se vsega, kar ti lahko prinese nesrečo, spone in bridkost – in usmerjaj svojega duha venomer h krepostnemu zrenju, ki v tvojem srcu nosi Boga kot stalni cilj." (Mojster Eckhart 1991, 149.)

V tej luči moramo razumeti tudi Boga postmoderne filozofije religije. Ta Bog ni Avguštinov "superior summo meo", "tisti, od katerega ni nič višjega" in h kateremu vse stremlji, ampak njegov "interior intimo meo", tisti, "od katerega mi ni nič bližjega" in mi je zato bližji od moje najbližje bližine, bližji, kakor sem sam sebi. Ta bližina me nenehno iztirja in postavlja v položaj drugega, nagovorjenega. "Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal" (Jer 1,5), pravi prerok Jeremija.

Bog postmoderne filozofije ni "izdelek razuma", do katerega metafiziko privede razum, ko izčrpa vse racionalne možnosti in končno zadene na nerazložljivi, paradoksní "onstran", ki ga razglasi za neizrekljivo. Razum temelji na samogotovosti, da se na svoji poti k resnici ne moti. To samogotovost prenaša tudi na svojo misel o Bogu. Tu postane razum ujetnik samega sebe in se ujame v prazno malikovalsko držo. Metafizična podoba Boga, ki jo filozofija ustvarja, je v resnici malik, idol, projekcija vase gotovega in zagledanega razuma in njegovih miselnih shem. Na njej ni nič božjega; je le najvišji dosežek razuma, ki se mu razum pokloni. V tem je metafizika malikovalska – in to je tudi bistvo kritike, ki jo nanjo usmerja Jean-Luc Marion. K njemu se bomo še vrnili. Postmoderna misel o Bogu se zato hoče spustiti tostran malikovanja, tostran miselnih shem, ki so lahko še tako dovršene, nikakor pa jih ni mogoče zamenjati za Boga.

Boga postmoderne filozofije moramo iskati v luči predkategorialne misli, še neumestljive in neopredeljive, tostran kanonizirane misli. Derrida jo označi kot "ne-mesto" [fr. non-lieu], mesto, ki ga ni, utopija [gr. ou-topos]. Takšen je Sokrat, za katerega Derrida meni, da uteleša predkategorialno, na logične kategorije in sheme še nevezano misel. Sokrat je izmuzljiv, neopredeljiv, neumestljiv, brez mesta [a-topos]. Ko se izmika vsaki določenosti in določljivosti, odpira prostor za vsa druga določila. Želja Sokrata je dati besedi življenje (Derrida 1993, 63; 28; 77). Primer takšnega govora o Bogu najdemo tudi pri Mojstru Eckhartu. Govor je bil obsojen z bulo *Agro dominico* (1329) Janeza XXII.: "Bog ni dober niti boljši niti najboljši; ko imenujem Boga dobrega, je to tako slabo, kot če bi to, kar je belo, imenoval črno." To misel izreka Mojster Eckhart v zavesti o nedoločljivosti božje bližine, ki ga pušča osuplega in zmedenega. Od njega je to miselno strategijo prevzel Heidegger, ki išče "izvirno tlò" misli. "Korak nazaj" – kakor Heidegger imenuje svojo miselno strategijo – gre tostran logičnih miselnih shem, v *nedoločenost*, kjer se misel – osvobodjena miselnih konstruktov – prepušča vedrini in zastojnosti čudenja. Bit tega tostran je brez "zakaj?", brez razlogov, brez temelja; z Mojstrom Eckhartom jo imenujemo *Abgrund*, brez-danjost, brez-razložnost. Iz te "brezdanjosti", ki nima nič skupnega z "nabitnostjo", ki jo metafizika odkrije ob koncu dialektičnega procesa, ko zadene na svoje meje, vstaja hermenevtična misel, pripravljena, da prisluhne utripu življenja. Po vseh poskusih, da bi Bogu našla pozitivno ime, kakor sta Eno ali Dobro, dialektika ugotavlja, da Boga najprimerneje označimo, če povemo, kaj ni. Metafizika se torej končuje v negativni teologiji. Dekonstrukcija pa ni negativna teologija. Dekonstrukcija ne stoji na koncu dialektike, ampak na njenem začetku, ki ga Eckhart imenuje *Abgrund*, Platon *chōra*.

Misel Mojstra Eckharta razkriva *delovanje* predkategorialne misli. Ta ni zaključena sama v sebi, pozicije v njej niso jasno in

dokončno določene, ampak je nezaključena tekstura, ki jo najbolj opredeljuje izraz *différance* (Derrida). Jezik ni samemu sebi namen, ampak služi temu, da spregovori o stvareh. O njih pa se ne more dokončno izreči. Med jezikom (označevalec) in njegovim predmetom (označenec) je nepresegljiva razlika. Ta razlika ni statična, ampak dinamična. Vsakokrat, ko se misel približa svojemu predmetu, se ji predmet pokaže v luči nove različnosti, oddaljenosti in drugačnosti. Premagovanje različnosti ustvarja novo različnost; v vsaki prisotnosti se skriva tudi odsotnost. Heidegger in Derrida poudarjata, da je metafizika temeljila na jeziku prisotnosti, prezenze, istosti in s tem obvladovanja. Metafizika je svoje sodbe izrekala kot dokončne, večno veljavne, kakor da je njen predmet nezadržno in ves prisoten, prezenten, kakor če bi bil povzet v večni sedaj, nad katerim ima metafizika absolutno oblast. Izraz *différance* pa to prepričanje prevrača in poudarja, da je vsaka sodba, po kateri si jezik prisvaja svoj predmet, tudi odlog, ki dopušča neizrečenemu, da se izreče, in drugemu, da se na obzorju moje misli pojavi kot čisto drugi. *Différance* je torej temeljno dogajanje, po katerem se zavest odpira čisti drugačnosti in Drugemu in ju sprejema; ustvarja možnost izkušnje kot izkušnje; je nenehni odlog tega, da bi se misel ali zavest zaprla vase, v krog istega. Prisotnost torej prinaša s seboj odsotnost. Predkategorialna misel deluje kot sled ali obnavljanje nečesa, kar je "pred" njo, ne da bi si mogla ta "pred" kdajkoli dokončno usvojiti, ga tematizirati in shematizirati.

To je jezikovni okvir postmoderne filozofije religije. Tudi govor o Bogu – teologija – je usmerjen *tostran*, v mišljenje tega *pred*. Ker je postmoderni govor predkategorialen, zato ni niti teološki niti a-teološki; je eno in drugo in nobeno od njiju; ta govor se ne opredeljuje teoretično in zato ne govori niti v prid niti proti božji eksistenci. Mark Taylor (1984) uporabi nedoločen, ambivalenten izraz *a/teologija*. S tem ne zavrača možnosti govora o Bogu, ampak kategorialno, logično

opredeljeno, metafizično mišljenje o Bogu. Cilj postmodernega govora o Bogu, ki se zaveda, da je izvorna misel na poti kakor blodnja, niso teoretični sistemi, ampak prevratnost in subverzivnost, katerih namen je osvobajati duha za osupljivo božjo milost (angl. mazing grace). Ideje, ki so Zahod zaklenile v krog istosti in mu onemogočile, da bi se odnos duha do Boga razvil v živo, nikoli končano teksturo, so po Taylorju: Bog, jaz, zgodovina in knjiga. Te ideje predstavljajo zaprti prostor teorij, ki se gibljejo v krogu istega in so gluhe za impulz življenja. Od knjige, ki ustvarja enoumno in zaključeno podobo življenja, se je treba vrniti k teksturi, k nezaključeni pripovedi, k poslušnosti življenju, ki je tostran vsake logične nujnosti.

Takó se filozofija seli iz teorije v življenje, ki ustvarja zgodbe. Zgodbe pa ustvarjajo dejanja. Vidik dejanja izpostavi John Caputo, za katerega religija ni teoretična drža, veroizpoved ali prepričanje, ampak ljubezen do Boga, ki jo je mogoče le živeti. Mera religije je ljubezen, mera ljubezni pa je ljubezen brez mere: brezpogojnost, preobilje, ogenj, strast. To je drža, ki ne pozna besedice "nemogoče". Kjer je Bog, je absolutna prihodnost, ki je ne omejuje nobena logična nujnost, nobena človeška predstava, zato je v njej vse mogoče. "Kar je nemogoče pri ljudeh, je mogoče pri Bogu" (Lk 18,28). Postmoderna misel o Bogu se nenehno vrača k možnosti nemogočega. Tudi to je ena od značilnosti postmoderne misli za razliko od razsvetljenstva, ki religijo zapre v meje možnega. Možnost nemogočega nosi v sebi tudi idejo zastonjskosti, darovanjskosti in (ob)darovanosti. Možnost nemogočega ni niti zaslužena niti nujna niti izsiljena; je čista zastonjskost. Skozi to kategorijo vstopa Bog v življenje: "Božje ime je ime možnosti za nekaj popolnoma novega, za novo rojstvo, za pričakovanje, za upanje, za 'upanje proti upanju' (Rim 4,18)" (Caputo 2001, 11.)

V središču postmoderne misli pa je gotovo ideja človekove drugosti. Človek ni tisti, ki je prvi in od začetka v središču; je tisti, ki prihaja drugi. Model drugosti je zgodba o

Jezusu Kristusu in njegovem učlovečenju, o kenozi oziroma izpraznjenju, v katerem se odpove svoji enakosti z Bogom in sprejme nase človeško življenje v vsej njegovi nemoči. Nase sprejme vlogo čiste trpnosti – nič, kar je na njem, ni njegovo, vse je sprejeto. Zmožnost sprejemanja samega sebe – *humilitas animi*, ponižnost – je osrednja misel krščanstva. Najbolj lucidno je to idejo samosprejemanja, svoje drugosti in razsrediščenosti jaza domislil Emmanuel Lévinas (1906–1995). Po svoji temeljni strukturi zavest ni poenotenost, posedanjenost, osredotočenost nase. V njenem središču je nekaj, kar jo zanika in prebujajo; je neki "ne", neka "ne-vseбина", "Ne-skrončni", ki ne pripada končnemu in je drugje; je neko Ono, ki ni niti njeno niti sedanje. Ob Onem zavest spoznava svojo razsrediščenost (Lévinas 1987, 349). Zavest ni nikoli prva – je zapoznani prišlek. Zase ugotavlja: "Zamujam: ... prihajam na poziv" z odgovorom "tukaj sem" (346–347). Zavest je diahronična, neposedanjena. Bolj resnična kakor sedanost je v njej "ne-sedanost", "nepredstavljiva preteklost" (345), tisto, kar je že mimo. Nad sedanostjo vlada *večni prej*, zaradi katerega smo večni zamudniki, nikoli prvi; ta *večni prej* je obenem večna novost, vsa novost, neskončnost možnosti, absolutna prihodnost. Zavest, odprta za večno davnost, je odprta za večno novost. Šele v ljubezni spoznavam, da sem zamudnik, da nisem nikoli dovolj hiter, da mi nobena "bližina ni dovolj blizu". To ustvarja v zavesti globoko travmo, "trpnost, bolj trpno od vsake trpnosti" (Lévinas 1987, 345). V tej trpnosti se rojeva zmožnost ljubezni, ki je obenem tudi največja nezmožnost: nisem zmožen, da bi ljubezen dokončno uresničil. S pravo ljubeznijo vedno zamujam; to je najgloblja izkušnja ljubezni.

A spoznanje o nemoči jaza, ki ga oznanja postmoderna misel, ni zadnje. Zadnje je spoznanje o tem, da me ljubi nekdo, ki je večji od mene, in prav ta mi je tudi bližji, kakor sem samemu sebi. "Ta drugi, ki me ljubi, se razkrije globlje v meni, kakor sem sam sebi. Moj *ego* je temelj, ker ima tudi sam temelj."

(Marion 2007, 8.) Mislim v moči dejstva, da sem najprej mišljen; ljubim v moči dejstva, da sem najprej ljubljen. Zavest ljubljenosti je tudi najmočnejše sporočilo postmoderne misli o Bogu v času, ki se zdi izpraznjen, brez gotovosti, izročen niču. Ni mi treba biti močan tu, ker sem močan v Njem, ki me ljubi – četudi je to skrivnost, ki je moja zavest ne more zaobjeti in zato ostaja "ne-vseбина" (Lévinas 1987, 345) -, do katerega ne morem ostati brezbrizen. Kaj je ta "ne-vseбина"? "Ne-vseбина" je "predmet" misli, ki ga misel ne more zaobjeti, ampak je sama zaobjeta v njem; zavest ima odnos do tega "predmeta", do njega ne more biti brezbrizna, a ga ne more tematizirati, povzeti v zavestno vsebino. To inverzijo zavesti, o kateri govori Lévinas, je opredelil tudi Marion. Moderni subjekt je bil Descartesov "jaz", ki je v moči svoje misli: "Mislim, torej sem." Že münchenski filozof Franz von Baader (1765–1841) pa je s svojo mislijo "Mišljen sem, torej sem" (lat. *Cogitor, ergo sum*) jasno nakazal bistvo preobrata, ki ga bo izvedla postmoderna misel. Von Baader pravi: "Če natančneje pomislimo, vidimo, da je priznanje tega, da smo-spoznani (ali smo-mišljeni) od nekoga, ki je višji, prav tista elastična točka ali tista odskočna deska, s katere izhaja vse drugo spoznanje in ima na njej svoj temelj." (Baader 1987, 230.) Von Baader poudari, "da bi bilo enako nesmiselno 'izvajati spoznanje vseh drugih inteligenc in neinteligenc iz samospoznanja (samosvesti)', kakor tudi 'vso ljubezen iz ljubezni do sebe'" (231; v: Ratzinger 1975, 180). Biti pomeni "biti-z". Že v samem izvoru je bit človeka relacijska, komunitarna. Kako se uresničuje ta relacijska struktura človeka v samem njegovem izvoru? V navezavi na von Baader to misel nadaljuje Jean-Luc Marion: "Bog se ne more izročiti mišljenju – ne da bi ga to malikovalo – drugače kakor prek samega sebe: izročiti se mišljenju kakor ljubezen, torej kakor dar; izročiti se mišljenju kakor misel o daru. Še bolje, kot dar za misel, kot dar, ki se izroča mišljenju. Toda daru, ki se izroča za vedno, ni mogoče misliti drugače kakor z mislijo, ki

se izročča daru mišljenja. Misel, ki se izročča, se lahko edina posveti daru za misel. Toda, za misel, kaj je izročiti se drugega kakor ljubiti?" (Marion 1991, 75.) To misel Marion zaostri do trditve, da Boga ni mogoče misliti drugače kakor na obzorju ljubezni (fr. *charité*). S tega vidika metafizika, ki je Boga označevala s pojmom biti, izgubi svoje prvenstvo in smisel. Boga, ki je ljubezen (lat. *caritas*), ni mogoče najprej označevati s pojmom "biti". Bog nima svojega izvora v "biti". Bog najprej rešuje dar, ki ni omejen z "biti". Dar, ki se daruje, ne gleda nase, na svojo bit, ampak gre prek "biti" in je svoboden glede na njo. Že Schelling se je spraševal o "svobodi Boga glede na njegovo lastno eksistenco" (v: Marion 1991, 10). "Darovanje" je pri Bogu pred "biti". V tem je bistvo ljubezni. V luči darovanja zato Marion govori o "Bogu brez biti" (10–13). Ta preobrat spreminja novoveški subjekt v trpnega prejemnika in – če uporabimo slovnične izraze – ga z mesta imenovalnika, ki je v središču, prestavlja v tožilnik, v naslovljenca, ki je na obrobju. Glede kategorialnosti pa velja poudariti, da je po dolgem, metafizičnem obdobju, ki je prvenstveno vlogo med kategorijami pripisovalo biti, novi, fenomenološki pristop to prvenstvo pripisal kategoriji daru in ljubezni. V tem je mogoče prepoznati odmev Avguštinove misli, da "v resnico vstopamo le po ljubezni" (*Non intratur in veritatem nisi per charitatem*) (*Contra Faustum* 32, § 18).

Temeljna značilnost postmoderne filozofije religije je odmik od kategorij, ki so temeljile na logični in metafizični nujnosti. Razvoj postmoderne misli o Bogu je zaznamoval že prvi v vrsti kritikov tradicionalne in moderne misli: Kierkegaard. Kierkegaard ne zavrne le nemškega idealizma, ampak njegove korenine, ki segajo vse do velikih dveh orjakov grške misli, do Platona in Aristotela. Ko se obrne stran od njiju, se obrne h Kristusu. In prav Kristus – nemoč, ki jo je sprejemal nase – ostane zvezda vodnica postmoderne misli o Bogu. Isti model so srednjeveški menihi, ki so za razliko od Aristotelove svojo filozofijo imenovali "krščansko

filozofijo", prepoznavali v Mariji. Zanje je bila Marija "filozofija kristjanov" (lat. *Christianorum philosophia*), ker je živela v nizkosti in ponižnosti. "... ozrl se je na nizkost (lat. *humilitas*) svoje služabnice" (Lk 1,48), hvali Marija Gospoda. Prav *humilitas animi*, ki je bila glavno gibalno srednjeveške mistike, se zdi, je tisti skupni imenovalnik, pod katerega bi bilo mogoče povzeti prizadevanja postmoderne filozofije religije. Ne nazadnje so Eckhart, Heidegger ali Derrida iskali izvorno tlò misli. Tudi etimologija besede *humilitas* vodi k latinski besedi *humus*, ki označuje zemljo, tlò, skrito pod bogatimi polji.

Začeli smo z Girardom, končajmo z njim. Z modernostjo je religija začela izgubljati svojo moč in veljavo, istočasno je mogoče opaziti tudi porast nasilja – dovolj je pomisliti na vse tri totalitarizme 20. stoletja. To je razumljivo, saj je izvorna funkcija religije kontrola nad nasiljem, ki izhaja iz mimetične želje. Modernost se je razvila iz krščanstva in se od njega tudi vedno bolj oddaljevala. Brez religij, ki jih je odložila, in brez krščanstva pa sama nima odgovorov na nasilje, ki je bilo v tradicionalnih družbah pod nadzornimi mehanizmi religije. Girard je prepričan, da bo sodobni človek rešitev za obstoječo krizo nasilja zopet iskal v krščanstvu. K tradicionalni religiji, ki je nasilje krotila z nasiljem, se po tem, ko je šel skozi sito modernosti, ne more več vrniti. Vrne pa se lahko k velikonočnemu Kristusu, ki je nasilje premagal z ljubeznijo. Dokončno zmagovito v boju z nasiljem ni nasilje, ampak ljubezen. To je sporočilo postmoderne misli o Bogu, ki Boga razume v luči izničenja oz. *kenoze*, v kateri se je Jezus Kristus odrekel svoji enakosti z Bogom, prav z njo pa je odprl vrata v slavo novega stvarstva. Evangeljska "nemoč" in "nemogoče je mogoče" sta temeljni vodnici postmoderne misli. V tem vidi tudi Girard prihodnost zahodne kulture: "Zahodna kultura kot celota – bodisi krščanska bodisi post-krščanska – živi v iluziji, da se bolj in bolj giblje stran od Kristusa kakor učenca na poti v Emavs. O njem ima obenem lažno, žrtvovanjsko idejo. Bori se, da bi se

Kristusa za vedno znebila. A prav tedaj, ko se ji zdi, da se giblje v čisto nasprotno smer, je Kristus že davno ob njej in ji razlaga sveta pisma." (Girard 1987, 278.)

REFERENCE:

- Angelus Silesius. 1993. *L'errant chérubinique*. Pariz: Arfuyen.
- Baader, Franz von. 1987. *Sämtliche Werke*. Ur. Franz Hoffmann. Zv. 8, *Gesammelte Schriften zur Religionsphilosophie*. Scientia Verlag: Aalen.
- Beckford, James. 1992. Religion, Modernity and Post-Modernity. V: Bryan R. Wilson. *Religion, contemporary issues: the All Souls seminars in the sociology of religion*, 11–27. London: Bellew Publishing.
- Caputo, John D. 2001. *On religion*. London: Routledge. Slov. prev. v pripravi: prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba.
- Cupitt, Don. 1998. Post-Christianity. V: Heelas, Paul, David Martin, in Paul Morris. 1998. *Religion, modernity, and postmodernity, Religion and modernity*, 218–232. Oxford: Blackwell.
- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- . 1993. *Khôra*. Pariz: Galilée.
- Desanti, Dominique. 1975. *Les stalinien*. Paris: Fayard/Marabout.
- Descartes, René. 1966. *Œuvres et lettres*. Pariz: Gallimard.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1971. *Sämtliche Werke*. Zv. 5. Berlin: Walter de Gruyter.
- Galimberti, Umberto. 2009a. *Grozljivi gost: nihilizem in mladi*. Ljubljana: Modrijan.
- . 2009b. *Mladi živijo le ponoči. Podnevi jih nihče ne potrebuje* [pogovor vodil Borut Petrovič Jesenovec]. *Delo*, 13. oktober, priloga Ona, 10–14.
- Girard, René, Jean-Michel Oughourlian, and Guy Lefort. 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Greisch, Jean. 2002–2004. *Le buisson ardent et les lumières de la raison: l'invention de la philosophie de la religion*. Zv. 1, *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*. Zv. 2, *Les approches phénoménologiques et analytiques*. Zv. 3, *Vers un paradigme herméneutique*. Paris: Cerf.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.
- . 1955. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegger, Martin. 1958. *Der Satz vom Grund*. 2. izd. Pfullingen: Günther Neske.
- . 1959. *Vorträge und Aufsätze*. 2. izd. Pfullingen: Neske.
- . 1966. *Einführung in die Metaphysik*. 3. izd. Tübingen: Niemeyer.
- . 1976. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- . 1980. *Gesamtausgabe*. Zv. 32, *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1988. *Gesamtausgabe*. Zv. 34, *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1992. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [Natorpbericht, 1922]. Mauvezin: T.E.R.
- Husserl, Edmund. 1976. *Husserliana*. Zv. 3, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Dordrecht: Springer.
- Huxley, Aldous. 1985. *Jesting Pilate: the diary of a journey*. London: Triad-Paladin Books.
- Kierkegaard, Søren. 1950–1969. *Gesammelte Werke* [GW]. Ur. Emanuel Hirsch. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Lévinas, Emmanuel. 1987. Bog in filozofija. *Bogoslovni vestnik* 47:331–351.
- Marion, Jean-Luc. 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- . 2007. Vera in razum. *Tretji dan* 36, št. 3/4 (marec/april): 2–9.
- Moister Eckhart. 1991. *Meister Eckharts mystische Schriften*. Frankfurt am Main: Insel.
- Nietzsche, Friedrich. 1989. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s klavir / Primer Wagner: problemi glasbenikov / Ecce homo: kako postaneš, kar si / Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pavič, Željko. 2005. *Arhonti biti: poskus filozofije vere*. Ljubljana: Študentska založba.
- Predsokratiki*. 1946. Prev. in ur. Anton Sovre. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rahner, Karl. 1971. *Frömmigkeit früher und heute*. V: *Schriften zur Theologie*. 2. izd. Zv. 7: 1–31. Einsiedeln: Benziger.
- Ratzinger, Joseph. 1975. *Uvod v krščanstvo: predavanja o apostolski veri*. Celje: Mohorjeva družba.
- Reinhold, Karl Leonhard. 1789. *Briefe über die Kantische Philosophie: zum Gebrauch und Nutzen für Freunde der Kantischen Philosophie gesammelt*. Mannheim: Bender.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Pariz: Seuil.
- Schulz, Walter. 1957. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen: G. Neske.
- Taylor, Mark C. 1984. *Erring: a postmodern a/theology*. Chicago: University of Chicago Press.