

Ob razmišljanju Romualda Jovana o krščanski filozofiji

S sledečim zapisom se želim odzvati na prispevek Romualda Jovana z naslovom "Obstaja krščanska filozofija?", ki je bil objavljen v letošnji prvi številki Tretjega dne. Odločitev za odziv najprej izhaja iz splošne narave rubrike "Srečevanja in razhajanja", ki naj bi bila namenjena ravno odprtemu dialogu. Odzvati se želim tudi zato, ker verjamem, da je dialog smiseln samo, če je živ, če se sogovornika potrudita in poglobita v misel drugega. Navadno je namreč naša drža taka, da vsak pove svoje, ne glede na moč ali šibkost argumentov drugega. Končno sem bil v omenjenem prispevku tudi poimensko naveden, in sicer kot prevajalec Marionovega teksta o krščanski filozofiji. Na žalost se gospod Jovan ni dotaknil mojega spremnega teksta, kjer sem že pokazal, kako sam vidim Marionovo razumevanje sintagme "krščanska filozofija". Ob tej priložnosti bom zato še enkrat ponovil zapisano, nadalje pa bo seveda šlo v prvi vrsti za odziv oziroma komentar.

Namen takratnega spremnega teksta z naslovom *Prepoznavati odtis krščanskega* ni bil v tem, da bi kakorkoli branil Marionovo argumentacijo, ampak sem želel, podobno kot Marion sam, opozoriti na samo razsežnost razmisleka o možnosti "krščanske filozofije". Sintagme zato ne gre razumeti kot stroge definicije, ampak kot poskus nekakšnega odpiranja smisla povezave krščanskega sporočila in filozofske metode. S tega vidika vendarle drži dejstvo, da je "[...] bil namen te predstavitve v Tretjem dnevu zgolj dolžna seznanitev slovenskih bralcev z razmišljanji v svetu današnje filozofije visoko uveljavljenega katoliškega filozofa in apologeta o temi »krščanska filozofija [...]" (str. 89, desni stolpec).¹

Romuald Jovan pa se loti druge poti – stopi v "dialog z njim" in vabi k dialogu "med sabo". Sam to vabilo z veseljem sprejemam in tako sedaj stopam v dialog z njegovim tekstom.

Na začetku se mi zdi vredno opozoriti na zmotno predstavo, da naj bi bila kritika krščanske filozofije oziroma zavračanje le-te, dandanes prej izjema kot pravilo. Vtis, ki naj bi namreč izhajal že samo iz preprostega brskanja po internetu, je v nasprotju z nekimi drugimi, recimo občimi dejstvi. Izraz "krščanska filozofija" je vse od vzpona novoveške misli v krizi. Moderna filozofija v glavnem strogo ločuje med poljema religije in znanosti, zato govori tudi o "neprimernosti" izraza "krščanska filozofija", saj slednja

združuje ravno omenjeni dve, po mnenju filozofije "nezdružljivi" silnici. Kot vrh te ledene gore lahko navedem znani Heideggerjev stavek iz *Biti in časa*, da je krščanska filozofija nekakšno "leseno železo". Z drugimi besedami to pomeni, da je nekaj, kar po definiciji ne more obstajati. Kdor se torej danes loteva zagovora (v smislu Marionovega približevanja) tega pojma, je prej izjema kot pravilo in naj nas pri tem ne zavede množica "zadetkov" na Googlu, kajti obstoj izraza še ne pomeni njegove utemeljitve. Tudi obstoj raznih "mrež" se mi v tem kontekstu ne zdi najbolj posrečena izbira besed, kajti prej bi veljalo to, da se simpoziji odvijajo šele z namenom pletenja takih mrež, ki pa nikakor niso samo "filozofski pogon" in s tem "druženje enakomislečih", ampak prej prijateljevanje s tistimi, ki to želijo šele postati. Kristjani (v tem primeru intelektualci) so sicer vedno znova kot ljudje tega sveta podvrženi raznim ideologijam, a so obenem kot verujoči tudi del enega Kristusovega telesa. Razlika je navzven sicer lahko večkrat navidezna, a gre pri tem za dve navznoter popolnoma različni perspektivi. Zato se še kako strinjam z besedami: "Kot pokoncilski kristjan, opogumljen z izjavo *Dignitas humanae personae*, predvsem pa kot redni bralec Tretjega dne, bi o temi, ki nikakor ni samo filozofska, temveč tudi izrazito krščansko-religijska, poskušal podati svoje videnje oz. razmišljanje" (str. 89, desni stolpec). Sedaj torej končno prehajam k vsebini.

Priznati moram, da mi branje teksta povzroča kar nekaj preglavic z razumevanjem. Včasih je že podnaslov (npr. tisti o ljubezni na strani 94)² tako kompleksno zavit v množico besed, da mi šele vnovično branje osmišlja zapisano. Poleg tega opažam, da se večkrat opirate na spoznanja iz psihologije, kjer sam osebno nisem tako domač. Kljub vsemu se bom potrudil in sedaj poskušal kritično pretresti napisano. Stvari se bom sicer lotil precej osebno, a upam, da mi tega ne zamerite. Končno tudi Vaš zapis razumem predvsem kot zelo osebno.

Lotite se kritike Mariona in pri tem najprej predstavite nekaj načelnih ugovorov. Vaš prvi pomislek zadeva odnos religije in filozofije, ob čemer si zastavite vprašanje: "Ali ni filozofija (razum) tista, ki govori, da je Bog absolutna skrivnost?" (Str. 90, levi stolpec.) Tudi v tem primeru gre po mojem mnenju za še eno vrsto prehitre samoumevnosti, kajti ne samo, da je filozofija, ki je osnovana izključno na razumu (smer Descartes - Kant - Heidegger) a priori zadržana za govorjenje o Bogu, ki ga sicer predpostavlja, ampak ga ob tem nikakor ne povezuje s skrivnostjo. Največja skrivnost za razum je najprej svet ali narava, v končni fazi pa človek sam in njegov razum. Torej gre za nekakšno "zaverovanost" vase, kar je ravno nasprotno poreklu skrivnostnosti, ki je vedno povezana z nečim, kar me sicer zadeva, a se z menoj nikoli ne more poistovetiti. Ne govorim o tem, da ti filozofi niso verovali v Boga, gre zgolj za to, da se jim ni zdelo vredno, da bi se mu filozofsko približali. Takšna filozofija, ki trdi, da je Bog skrivnost tudi za filozofski raz-um, je dandanes (ali pa vedno?) spet prej izjema kot pravilo, je ideal in ne realnost. Danes se je seveda spremenilo tudi to, da filozofi niti ne verujejo več, kar je še večja zaprtost za skrivnost. V tem smislu je torej Marion drugačen od filozofskega "main streama". Glede na problematiko bi si nadalje skupaj z Marionom lahko postavili vprašanje: ali filozofija ve za Boga kot skrivnost čisto sama od sebe ali ji je morda to povedal nekdo drug oziroma mora šele prisluhniti nagovoru od drugod? Odgovor bi se potem seveda glasil, da ji je to povedala religija ali natančneje razodetje, ki gradi na skrivnostnosti Boga. Zato ne more veljati Vaša trditev, da se religiozni govor loči od filozofskega ravno v ukinjanju skrivnostnosti Boga. Ukinjanje je namreč zgolj navidezno, kajti kot pravi v Marionovem tekstu citirani Brehier, je sam odnos med človekom in Bogom skrivnost. Po mojem mnenju je ravno preveč pretenciozni govor (filozofski ali religijski, kajti kdo pa pravi, da so delitve, ki jih teoretično izpeljujemo, pri konkretni osebi tako jasne) tisti, ki skrivnost

ukinja. V navezavi na to bi se rad dotaknil Vašega drugega pomisleka, ki ga namenjate po svojem mnenju neprimerni Marionovi trditvi o molku filozofije glede razodetih resničnostih (str. 90, desni stolpec).

Mislim, da gre pri Marionu tu za nekaj drugega kot za kategorično prepoved. Kar želi reči, se bolj nagiba v smer nezmožnosti govora o razodetju s strani filozofije. Naj to ponazorim s preprostim primerom: dokler človek samo razmišlja o neki dejavnosti, ga to še ne vodi nujno k njeni uresničitvi, čeprav ga mišljenje sicer k njej lahko pripelje oziroma ga k dejavnosti spodbuja. Sama izvedba pa ni več stvar mišljenja samega, ampak gre za dejanje, ki se odvija na nebesedni ravni, torej v tem smislu človek molči. Nekaj takega želi po mojem mnenju, pokazati Marion, ko pravi, da "[...] mora filozofija molčati, celo če želi biti krščanska" (tr. 90, desni stolpec).

Kar zadeva isto problematiko v polju krščanske filozofije, kjer menite, da Marion pristopa ideološko, se v naslednjem pomisleku dotaknete najprej zgolj navidezne (ideološko pogojene) novosti krščanstva, potem pa v nadaljevanju predvsem kritično obdelate višji red, t. i. red usmiljene ljubezni. Nasploh se mi zdi, da besedo "ideologija" uporabljate samo v navezavi na religijo, medtem ko na ideološko pogojenost filozofije vseskozi pozabljate. Marion je tudi v tem smislu poveden, ko pravi: "Usmiljena ljubezen ne razlaga skozi ideologijo ali kot ideologija, ker daje svetu večjo resničnosti in imenitnost, kot se pretvarja, da jo ima." (TD 2011, št. 1/2, str. 115, desni stolpec.) Mislim celo, da je celotni Marionov tekst osredotočen na ideološkost predpostavke o samozadostnosti filozofije, ki jo seveda podpihuje ravno filozofija, oziroma bolj točno, sama določena predstava filozofije. Če se vrnem h komentarju, je zame nejasen pojem "(socialnih) ideologij" (str. 91, levi stolpec), ki naj bi oznanjale isto kot krščanstvo, le na drug način. Če so tu mišljene moderne ideologije, potem gre prej kot za protiprimer dokazovanja novosti krščanstva, za dokaz o učinkovitosti krščanstva, ki prodre celo in

predvsem v polje profanega in s tem sekularnega.³ Če pa so pod tem pojmom mišljeni bolj splošni vzorci, ki se razvijajo skupaj z religioznimi in so od njih neodvisni, potem sem res radoveden, katera ideologija je pred ali vsaj sočasno s krščanstvom opozorila na podobne kategorije. Da ne bo pomote, sam osebno sem prepričan, da je možno pokazati zgodovinsko in kulturno pogojenost pri nastanku krščanskih idej. A tudi, če se to dokaže, ostaja vedno znova nekaj, kar je popolni novum za takratni svet in tudi nasploh, namreč Bogočlovek Jezus Kristus. To v končni fazi pravi tudi Marion, ko se sklicuje na Ireneja, kar ste tudi sami citirali (str. 90, desni stolpec).

Nato se, kot sem že omenil, dotaknete reda usmiljene ljubezni. Vaš klicaj z vprašanjem ob Pascalovem imenu v oklepaju in nasploh dilema o tem, ali je mogoče, da se med različnimi redovi prehaja navzdol, medtem ko je obenem prehod v obratno smer zaprt, se razjasni že samo z natančnim branjem citata iz Pascalovih Misli, ki ga celo sami navajate (opomba 5 na strani 102). Pascal lepo pravi in to potem prevzame Marion, da obstajajo trije redi, in sicer red teles, duha in ljubezni. Glede prehajanja pa: "Vsa telesa skupaj in vsa duhovna bitja skupaj ter vse njihove stvaritve ne odtehtajo najmanjšega vzgiba (resnične) ljubezni." (Str. 102.) To nadalje v opombi problematizirate z domnevo, da duhovnemu bitju "[...] ne moremo odrekati njihove sposobnosti, tudi za ljubezen" (prav tam). Glede Pascala to sicer ne drži, a na tem mestu se z Vami delno strinjam. Tudi sam sem namreč mnenja, da je človek "[...] tisti, ki delujejo, ali na nivoju 'nižjega' reda, ali obratno vidi stvari 'višjega', oz. 'nižjega' reda [...]" (str. 91, desni stolpec). V tem smislu je človek nekakšen "pogoj" (kot nujni razlog) za obstoj teh treh redov, saj ti brez njegovega čutenja, vedenja in verovanja (meso, duh, volja po Pascalu) sploh ne bi obstajali, mar ne? Kljub temu pa obenem trdim, da so prehodi navzgor v polnem smislu sila težavni. Tukaj se zato spet ne morem strinjati z Vašo trditvijo, da je hierarhičnost redov stvar religije (ideologije),

ne pa biti (prav tam). Že grška filozofska misel nas je namreč naučila, da je bolj resnično tisto, kar bolj biva, oziroma drugače rečeno, da obstajajo različni nivoji biti, medtem ko je obenem s tem razlika med bitjo in ničem sama stvar človeške kratkovidnosti, torej našega mišljenja in načinov naše lastne biti. Tako lahko na primer sicer navidezno živimo in smo s tem celo zadovoljni, a v resnici smo daleč od resničnega bivanja in prave sreče. Nekako v tej smeri tudi slutim Marionove poudarke, ki jih prinaša njegov razmislek o pojmu "krščanske filozofije" in predvsem o njeni ne(z)možnosti obstoja. Kot opazam šele sedaj, bi mi nadaljnji podroben komentar Vašega teksta vzel preveč prostora, ki je za odgovor predviden, zato si bom dovolil, da se ga lotim le v skrajšani obliki.

Potem ko ste se v prvem delu neposredno lotili Marionovih izvajanj v tekstu, v nadaljnjih treh podnaslovi predstavite svoj pogled na tematiko, seveda tudi delno nanašajoč se na Mariona. V prvem se lotite razlikovanja med redoma religije/ideologije in filozofije, ki ju vidite kot temeljna reda človekovih dejavnosti, in ste obenem kritični do Mariona, ki razliko vidi le na formalni in ne na bistveni ravni. Spet gre za določen nesporazum. Marion "formalno razliko" prevzame od Gilsona, vendar že Gilsonov, še manj pa Marionov namen, ni bil poudariti razliko, ampak jo preseči. Tu se omenjena avtorja razlikujeta. Marion za oba pristopa uporabi naslovna pojma "hermenevtika ali hevrstika". Vi razliko vidite kot bistveno in zato najprej navedete definicijo filozofije, ki jo v osnovi priznava tudi Marion (TD 2011, št. 1/2, str. 116: filozofija kot metafizična znanost o bivajočem kot bivajočem), a jo na neki način problematizira, nikakor pa ne ukinja. Ko celo sami (str. 94, levi stolpec) problematizirate Heideggerjev mitologem (izraz je moj) o pozabi (pra)biti, s tem odpirate enako polje problema kot Marion, le da sta vajina odgovora diametralno nasprotna. Vi v religiji pač vidite zgolj ideološke momente, ki jih nadalje razumete na izrazito pozitivističen način

(biološke sile in kulturni razvoj), medtem ko Marion s svojim mišljenjem poskuša pokazati "onkraj biti", in sicer s "privilegiranjem usmiljene ljubezni".⁴ Sedaj bi se rad navezal na vaš drugi podnaslov, kjer govorite prav o ljubezni.

Tukaj se na najbolj drastičen način pokaže posledica razdeljenega načina razmišljanja, ki nastane, če sprejmemo radikalno delitev med filozofijo in religijo. Tako se recimo tudi Jezusovo, torej Božjo ljubezen razumeva na način čustvene ljubezni v neki določeni rodovni skupnosti. S tem se sicer Vaše pojmovanje ideologij razširja tudi na konkretno raven družbeno-zgodovinskih razmer in ne ostaja samo definicija v smislu sistema idej, norm in pravil (str. 95, desni stolpec). Kot zmotno tako navajate Marionovo misel o usmiljeni ljubezni, ki prihaja do človeka s pomočjo razodetja. Postavlja se mi vprašanje, kako je mogoče, da se kar naenkrat v zgodovini človeštva pojavi pojem "usmiljene ljubezni"? Vaš odgovor je seveda ta, da se spreminjajo odnosi v družbi in s tem v končni fazi tudi percepcija Boga. Mislim, da je posredi napačno razumevanje pojma razodetja, s katerim se ukvarjate v tretjem podnaslovu (str. 96 isl.),⁵ ki se ga posploši na točno določen religijski nauk. Krščansko razodetje, kot se ga klasično (religiozno) ali pa če hočete, kot ga obenem moderno (filozofsko) razume Marion, je splošno razodetje Boga svetu ne glede na čas in prostor, ki pa je ob t. i. polnosti časov dobilo svoj izraz v osebi Jezusa Kristusa. Trditi torej, da je razodeta ljubezen stvar evolucije, ki je ravno v času krščanstva doživela enega svojih vrhuncev, je zmotno, kajti s tem se krščanstvu le navidezno priznava (nad)vrednost, ki pa je ravno ideološka. To pravite celo sami: "'Božja usmiljena ljubezen', ki se pojavlja v novozaveznih spisih, je le religijsko/ideološka postavka v tistem ožjem ideološko/religijskem pomenu" (str. 95, desni stolpec). Ljubezen, o kateri govori Marion, je drugačna, nikakor ni izpraznjena, ni ideološka, ni naravna in predvsem ni filozofska. Daje se napolniti s smisli (odtod Marionovi primeri zgodovine, ikone

ali obličja in vere),⁶ neideološkimi poskusi združevanja filozofije in religije in predvsem s preseganjem stranpoti filozofije. Vas torej, vsaj tako pravite, ne prepriča (str. 101, levi stolpec), vsaj ne tista interpretacija, ki jo najdemo pri Marionu. Navsezadnje se mi zdi, da niti ne gre za nekakšen "obstoje" krščanske filozofije, ki bi ga Marion in ostali vehementno zagovarjali, ampak za predlog, da "[...] naj pojma 'krščanske filozofije' danes ne štejemo niti za zastarelega niti za protislovnega – niti za pojem brez prihodnosti" (TD 2011, št. 1/2, str. 116). V tem smislu je odveč Vaša skrb, da bi se kristjani ravnali po prvinah tega sveta, kot pravi Pavel, in zato iskali filozofsko "legitimeto" v svetu, ampak je "želja oz. ambicija" kristjanov (tudi intelektualcev) prej ta, da bi se predvsem ravnali zgolj po Kristusu.

Spoštovani Gospod Jovan, Vašega odziva sem bil najprej sicer vesel, pozneje ob branju pa sem ugotovil, da sem se dolžan odzvati in opozoriti na nekatera po mojem mnenju napačna razumevanja Mariona. Vsekakor pa sem hvaležen, da se je sploh kdo lotil tako podrobnega branja mojega prevoda in obenem nanj podal tudi svoje utemeljeno

mnenje. Temu sem v zgornjem prispevku poskušal slediti tudi sam.

-
1. Strani se nanašajo na komentirani prispevek, razen v primeru sklicevanja na simpozijški prispevek Jeana Luca Mariona, ki je bil objavljen v lanski številki Tretjega dne (2011, št. 1/2), kar bo posebej označeno.
 2. "Ljubezen je le medosebno čustvo/odnos, ki se v evoluciji človeške skupnosti, kot v temeljnem načinu Božjega delovanja in stvarjenja, razvije (pojavi) med pripadniki rodu/skupnosti in jo je potrebno videti umeščeno v polje življenja v skupnosti, to je v »red«⁶ religije/ideologije kot načina (modusa) funkcioniranja te skupnosti."
 3. Tu je na mestu omemba pred kratkim izdane knjige Rodneya Starka z naslovom *Zmagoslavje razuma*, ki lepo pokaže kako so se "[...] nosilci sodobne globalne družbe, kakor so na primer ideje razvoja, moderne znanosti, svobodnega odnosa do lastnine in kapitalizma, lahko razvili le v okviru krščanske kulture." Citat je iz spremne besede dr. Roberta Petkovška.
 4. Kako je mogoče še vedno ostati znotraj biti in slediti globokim fenomenološkim intencam, ki gredo dlje od Heideggerjevih, nam je v svoji filozofiji lepo pokazal malo znani, a na splošno sprejet kot eden največjih sodobnih mislecev, ruski filozof Semjon Frank. Opozoril bi na odlične prevode njegovih del v nemščino, ki od leta 2000 izhajajo pri založbi Karl Alber.
 5. Moram priznati, da se na tem mestu nisem potrudil in se podrobneje poglobil v Vaš argument, kajti že definicija ljubezni iz podnaslova mi je vzela ves pogum.
 6. Tudi teh se lotite z vso kritičnostjo. Predvsem zaradi dolžine mojega odgovora sem se komentarju tega preprosto odpovedal.