

"Krščanska filozofija": Hermenevtika ali hevristika?¹

RAZLOGI ZA APORIJU

Pojmi so prav tako smrtni, lahko namreč umrejo ali pa vsaj postanejo aporije. Ali ne prestaja danes enake usode pojem "krščanska filozofija", ko s prstom kaže na pot, ki ne vodi več nikamor, na zapuščeno dvorišče, na mrtvo disciplino? Vendar ali je pretveza, da je več ne razumemo, dovolj, da se odpovemo "krščanski filozofiji"? Ali ne bi namesto tega raje povečali svojih naporov, da bi jo mislili na novo?

Preden pa nadaljujemo, si priključimo v spomin osnovno aporijo, ki še danes zaznamuje "krščansko filozofijo". Ta se je pojavila v debati med leti 1927 in 1931, ki je nastala zaradi stališča, ki ga je zavzel odlični francoski zgodovinar in filozof Émile Bréhier. Njegovo tezo lahko povzamemo na naslednji način: krščanstvo je pogosto uporabljalo zelo različne filozofije, nikoli pa ni ustvarilo ali asimiliralo nobene izmed njih, ker namreč obstaja "nasprotje" ali vsaj radikalna "ločenost" med čistim ter jasnim razumom in skrivnostjo odnosa med Bogom ter človeško osebo.² Čeprav je stališče pretirano in hkrati izzivalno, vendarle potrebuje ponovno razjasnitev odnosa med filozofijo in krščansko teologijo – gre torej za protislovje, za delno odtegnitev ali za zvezo? Mogoče smo pričakovali, da se bodo

katoliki (če že ne vsi kristjani) zoperstavili Bréhierju in branili teoretsko legitimnost in zgodovinsko resničnost take "krščanske filozofije", nevernikom pa prepustili nalogo, da ji oporekajo. A delitev vlog je bila bolj zapletena. Nekateri katoličani so vztrajali, da "v smislu splošnega razumevanja ne obstaja katoliška filozofija, tako kot ne obstaja katoliška znanost";³ vendar je ta teza – ki je bila značilna za šolo iz Louvaina,⁴ za katero samo aristotelski tomizem imponira katolicizmu, ne zaradi svoje krščanskosti, ampak zaradi svoje stroge resnice – ponovno odkrila stališče Jacquesa Maritaina,⁵ da lahko obstaja samo zunanje razmerje med vero krščanskega misleca in njegovo ali njeno filozofijo.⁶ Še več, soglaša celo z netomistično in nesholastično mislijo Maurica Blondela:⁷ "... izraz "krščanska filozofija" ne obstaja nič bolj, kot obstaja krščanska fizika."⁸ Katoliški misleci so uspeli zavriniti "krščansko filozofijo" tako, da so uporababili argumente njenih nekrščanskih nasprotnikov, od Feuerbacha do Heideggerja: tu gre za protislovno sintagmo, za "kvadratni krog", za "leseno železo".⁹ Iz tega sledi, da se pojem "krščanska filozofija" lahko zdi enako problematičen tako verujočim (netomistom kot tudi tomistom) kot neverujočim. Ker

odgovori niso odvisni od teoloških možnosti, vprašanje ostaja popolnoma odprto. Ali se naj povsem oddaljimo od njih?

DEFINICIJA ÉTIENNA GILSONA: "KRŠČANSKA FILOZOFIJA" KOT HERMENEVTIKA

Kljub omenjenim negotovostim ena izmed formalnih definicij podpira uporabo tega pojma. Dolgujemo jo skoraj izključni pobudi Étienno Gilsona: "Krščansko filozofijo imenujem sleherno filozofijo, ki kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma upošteva krščansko razodetje kot nujno potrebno pomoč razumu."¹⁰ Vsekakor lahko to definicijo razumemo v dveh pomenih. Po eni strani je, kar zadeva Gilsona, ta večkrat razložil, da "krščanska filozofija" obstaja povsod, kjer razodetje daje razumu pobude, ne da bi ga nadomeščalo ali spreminjalo njegove zahteve, z namenom na racionalen način načeti teme, ki jih razum sam od sebe ne obvlada ali jih celo ne domneva. Kot primer je navedel pojem stvarjenja. Vendar bi lahko s tega gledišča ravno tako predlagali pojem evharistije, ki je postala filozofska tema za Descartesa in Leibniza, milosti za Malebrancha ali Leibniza, navdiha v spisih Spinoze ali kristologije kot celote za Hegla in Schellinga. Še več, ali ne bi označili kot "krščansko filozofijo" vse filozofije, ki nasprotuje krščanskemu razodetju in se ravno v tem, ko ga želi podrobno kritizirati, ne neha sklicevati na razodetje kot na "nujno pomoč razumu"? Ali ne gre v bistvu za to ob primeru Feuerbacha in Nietzscheja, ki nista, vsaj metodološko, nič drugačna od mislecev iz srednjega veka, če uporabljata razum na danem, ki je razodeto?

Po drugi strani je jasno, da je Gilson hotel, da bi imela njegova definicija bolj omejen pomen: krščansko razodetje kot pomoč razumu ne posreduje zato, da bi mu ponudilo teme, ki bi mu bile drugače nedosegljive, ampak zato, ker ponuja popolnoma originalno interpretacijo slednjih – tisto o Kristusovem razodetju. Z drugimi besedami:

v najbolj znani tezi Étienno Gilsona, "la métaphysique de l'Exode,"¹¹ "krščanska filozofija" predpostavlja, da je kvazi-aristotelški pojem *actus purus essendi* enakovreden čisti teološki in svetopisemski izjavi, *Sum qui sum* (2 Mz 3,14). Vzemimo to enakovrednost kot hipotezo. Nato se nadalje vprašajmo o postopanju v tem povsem privilegiranem primeru, ki ga spremlja "krščanska filozofija". Ta sestoji iz interpretacije filozoféma kot Božjega (in obenem prvega) imena: vendar bi ta filozofém ostal razumljiv in bi ohranil svoj pomen, četudi ne bi bil interpretiran kot ekvivalent take teološke teme – *actus purus essendi* ne more interpretirati Boga iz Eksodusa in ga vsekakor ni označeval za vse netomistične srednjeveške ali moderne aristotelike. Nasprotno tudi "krščanska filozofija" ne more interpretirati *esse* kot prvega izmed Božjih imen (in ga nadomestiti s preprostim pojmom, kot je to storil Scotus¹²) ali privilegirati drugih transcendentalij,¹³ kot je *bonum* (glede na ustaljeno tradicijo do sv. Bonaventure). Na kratko rečeno, pomoč, od katere ima krščanska filozofija korist, sestoji iz teološke interpretacije izključno filozofskih konceptov, ki je seveda možna, nikakor pa ne nujna.

Seveda obstaja mnogo primerov take vrste "krščanske filozofije", ki izhaja iz krščanske interpretacije filozofskih tez: Sv. Avgustin je svoj celoten nauk o podobah Trojice znotraj nas zgradil na možnosti interpretacije zmožnosti duše *memoria/intellectus/amor* kot označb za Trojico znotraj nas; Malebranche s teološkimi izrazi interpretira Kartezijev¹⁴ pojem vrozenosti kot vrozenost v Stvarniku, da bi s tem podprl videnje idej v Besedi. Prav tako dovolj dobro poznamo krščanske interpretacije platonizma, stoicizma, skepticizma in celo epikurejstva, da se izognemo prikazu, kako se Gilsonova definicija "krščanske filozofije" nanaša tudi na njih. *Preparatio evangelica*, prvotno rezervirana za platonizem, se lahko razširi na celotno filozofijo, odvisno od interpretovega talenta. Tako se je tudi zgodilo. Mauricea Blondela

razumemo kot popolni primer tega procesa, ko trdi, da lahko bere transcendenco v imanenci – "imanentno zagotovilo transcendence"¹⁵ – in izkoplje nadnaravno "nujno" iz narave: "Vedno bolj se počutim onemoglega glede namena pokazati ... naravno nujnost nadnaravnega in nadnaravne realnosti samega naravnega."¹⁶ Še več: teologija je, v enem izmed najplodovitejših prizadevanj v tem stoletju,¹⁷ sama od sebe izdelala metodo o imanenci in od tod izvira hermenevtika, ki po Gilsonu definira "krščansko filozofijo". Vsekakor je bila to vsaj tiha domneva disputa o de Lubacovi knjigi *Supernatural* (ali naj bo naravna želja razumljena kot resnična zmožnost, da bi videli Boga?), analogije glede na E. Pzywaro (ali naj bo *analogia entis* razumljena kot trinitarna determinacija?) in, predvsem, teologije Karla Rahnerja (ali naj bo prehod od končnega k neskončnemu bitju razumljen kot teoretično polje kristologije?, ali naj bo neverujoči razumljen kot "anonimni kristjan"?, ali razvoj "zemeljskih bitnosti" dovoljuje razumevanje le-teh kot "znamenja časov", oznanjevalcev prihoda Božjega kraljestva?). Teh nekaj na hitro naštetih, a zelo značilnih primerov pokaže, da – če se držimo Gilsonove definicije, "vsaka filozofija, ki, kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma, upošteva krščansko razodetje kot nujno potrebno pomoč razumu", – "krščanska filozofija" v našem stoletju¹⁸ ni niti krhka niti obstranska. Prav nasprotno se izkaže kot privilegirana metoda prevladujočega dela krščanske in katoliške misli. Od de Lubaca do Rahnerja,¹⁹ od Gilsona do Blondela – vse do Lonergana²⁰ in Moltmanna,²¹ Mascalla²² in Tracyja,²³ celo Ricoeurja²⁴ – je bilo naše stoletje predvsem stoletje "krščanske filozofije" kot hermenevtike.

NEDOLOČNOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HERMENEVTIČNE

Čeprav so njeni predstavniki vplivni, čeprav so njeni rezultati pomembni, čeprav ostane metoda *preparatio evangelica* še naprej

spoštovana, ostaja ta definicija "krščanske filozofije" kot hermenevtike vseeno sporna. Tukaj vidim najmanj tri argumente, ki jo postavijo pod vprašaj.

1. Če se "krščansko filozofijo" lahko skrči na hermenevtiko, ostane, z gledišča razodetja pojmov in potemtakem (predvidenih) realitét, ki jih je že pridobila stroga filozofija, sekundarna, izpeljana, celo neobvezna v primerjavi z edino originalno in iznajdljivo instanco filozofije. *Actus purus essendi* je lahko mišljen tudi brez interpretacije *Sum qui sum*, saj ga je Aristotel mislil na tak način. Trojnost *memoria/intellectus/amor* je lahko mišljena brez svoje trinitarne interpretacije, ker jo je tudi Plotin mislil na tak način. Zato stroga interpretativna definicija "krščanske filozofije" odgovarja na Bréhierjev ugovor, tako da priznava njegovo bistvo: ta domnevna "filozofija" se omeji na komentiranje in samo ponovi rezultat stroge filozofije, ki ni krščanska. Skrčiti "krščansko filozofijo" na hermenevtiko, pomeni, odreči ji nivo filozofije.
2. Če je "krščanska filozofija" omejena na hermenevtiko, postane, celo (in predvsem) z gledišča krščanskega razodetja, predmet sumničenja, ki teži sleherno hermenevtiko. Posredi sta dve načeli: (a) Zakaj privilegirati interpretacijo, ki temelji na krščanskem razodetju, če so možne druge? Marx je to brutalno, a učinkovito pokazal: revščino lahko razumemo kot vrlino, a obenem tudi kot ekonomski fenomen, povezan s kapitalističnimi pogoji produkcije. Zakaj sprejeti eno interpretacijo namesto druge? Zakaj zanikati drugo v imenu prve? Ugovor je tako močan, da je dobršen del krščanske teologije in spremljajoče "krščanske filozofije" tudi stoletje po Marxu še vedno v postopku odgovarjanja nanj. (b) Zakaj sprejeti interpretacijo, osnovano na krščanskem razodetju, za to, za kar se ima? Vsaka interpretacija uboga razloge, ki se v bistvenem razlikujejo ali naj bi se razlikovali od tistih, ki jih namerno sproža. Ti zakriti razlogi za interpretacijo lahko

pridejo na dan iz nezavedne želje (Freud), iz "volje po resnici", tj. "volje do moči" (Nietzsche), ideologije (Marx), itd. Pomemben je samo rezultat: interpretacija ne more biti upravičena prek tega, kar izreka sama o sebi, ampak prek tega, česar ne izreče. Nietzsche je ta sum povzel v naslednje pravilo: "Ni nobenih moralnih pojavov, so samo moralne razlage pojmov."²⁵ To se obrne na hermenevtiko "krščanske filozofije", v skladu s tem, da krščanska filozofija ne obstaja, obstaja le krščanska interpretacija filozofije, ki mora potem opravičiti samo sebe, ne zaradi tega, kar o sebi izreka, ampak zaradi tistega, česar ne izreka. S tem postane mogoča kontrahermenevtika, ki po točkah obrne hermenevtiko "krščanske filozofije". Zadostovala bosta dva primera: (a) filozofsko definicijo "Boga" kot "moralnega Boga" (Kant, Fichte) se lahko interpretira kot podobo krščanskega Boga oziroma, po drugi strani, kot nekaj, kar vodi v "smrt Boga" (kakor so to razumeli Feuerbach, Bauer, Marx in Nietzsche); (b) definicijo "Boga" kot *causa sui* (Descartes) se lahko interpretira kot podobo krščanskega Boga ali pa kot njegov metafizični idol (Heidegger). Taka kontra-hermenevtika izhaja neposredno iz moderne kritike vseh hermenevtik in iz definicije "krščanske filozofije" kot ene izmed mnogih hermenevtik. Rezultat je, da "pomoč" razodetja ni več nepremostljiva. Z drugimi besedami, skržitev "krščanske filozofije" na hermenevtiko prvo označi za arbitrarno.

3. Po Gilsonovi definiciji mora hermenevtična definicija "krščanske filozofije" "formalno razlikovati med dvema redoma" filozofije in teologije, narave in milosti, znanega in razodetega. Vendar ali je tega zmožna? Ali ne smemo predpostavljati, da bi bila možnost ene interpretacije v luči druge v tem, da so določene specifično krščanske resnice najmanj že *in nuce* in imajo vpliv v izjavah stroge filozofije (ali "naravnega", če lahko uporabimo ta izraz)? Kako daleč lahko gre ta vnaprej določeni

dogovor? Skozi zgodovino filozofije se spor o nadnaravnosti ni nikoli nehal pojavljati, ko je hermenevtika "krščanske filozofije" cvetela: pri témi o dvojni blaženosti, pravilnosti svobodne volje, nezainteresirane Božje ljubezni, spoznatnosti božjih sredstev, pomenu zgodovine, itd. V slehernem primeru je obstajala nevarnost, da bi razodetje razumeli kot preprosto posledico narave in s tem filozofije. Skržitev "krščanske filozofije" na hermenevtiko prvo zato izpostavi odsotnosti posebnosti stvarjenja in ne nazadnje razodetja – vero se zaklepa v njeno *preambulo*.

Ta trojni rezultat nas ne vodi avtomatično v odpoved vsej "krščanski filozofiji", celo ne Gilsonovi definiciji, ampak nas sili k spodbujanju tega, da bi "krščansko filozofijo" definirali izključno kot hermenevtiko.

DOLOČENOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HEVRISTIKE

Kako jo lahko še drugače definiramo? Ko bolj natančno upoštevamo to "pomoč", ki se popolnoma razlikuje od katerekoli filozofije, jo Gilson brez nadaljnjega preciziranja imenuje "krščansko razodetje". To pa je povzeto v Kristusu. Ampak Kristus izvaja na svetu in njegovi modrosti hermenevtiko – s svojim oznanjevanjem, končno s svojo razlago (Lk 24,27) – samo zaradi popolnoma drugega značaja: njegova temeljna novost, njegova neprekosljiva inovacija. "Omnem novitatem attulit, seipsum afferens" – Vso novost je predstavil s tem, ko je predstavil sam sebe.²⁶ Če Kristus razodeva tisto od vselej skrito – Božjo skrivnost – in dela reči nove – "Glej, vse delam novo!" (Raz 21,5) – je to zato, ker on predstavlja vso novost, ker prihaja iz Božjega naročja, od sveta, ki ima svoj obstoj po njem in ki ga, prav zaradi tega razloga, "ni spoznal" (Jn 1,10). Njegovo razodetje je predstavilo v svet dejstva in fenomene, ki pred njim niso bili nikoli videni ali spoznani; celo prikazi iz Stare zaveze bi brez njegove novosti ostali nejasni – svetost, odpuščanje, vstajenje, skupnost,

itd. Ta novost, ki ni od sveta, s Kristusom živi v svetu – "nova nebesa in nova zemlja" (2 Pt 3,13). Razodetje interpretira samo v kontekstu Kristusove trinitarne prenovitve.

V čem obstaja Kristusova prenovitev? Ko pokaže, da "je Bog ljubezen" (1 Jn 4,18). To odpiranje, ki je brez primerjave s prejšnjimi predstavitvami božjega,²⁷ določa področje teologije: usmiljeno ljubezen.²⁸ Usmiljena ljubezen se, kjer se konkretno pojavi, neposredno razvije v dostojanstvu Kristusa, posredno v Trojici, od katere izvaja svojo medosebno globino, in v Cerkvi, kjer Sin z Očetom v Duhu sprejema ljudi kot svoje posvojene brate in sestre. To je v strogem pomenu besede *tisto*, kar se razodeva (*revelata*), ki pripada samo teologiji, in *tisto*, o čemer mora filozofija molčati, celo če želi biti krščanska.

Ne glede na svojo teološko uporabnost ima usmiljena ljubezen vseeno teoretične posledice za obzorje racionalnosti. Odpre se kot novo teoretsko polje, ki ga je treba raziskati, "red usmiljene ljubezni", kot je to imenoval Pascal.²⁹ Gre za nasprotje redu "telesne veličine" (vse moči teles, politike, ekonomije, domišljije, itd.) in redu "duhov" (znanosti, umetnosti, itd.). Red usmiljene ljubezni, ki zadeva ljubezen v vseh njenih fasetah, vlada drugima dvema in zaradi tega razloga ostaja manj viden in znan kot druga dva; vsekakor ne more, glede na temeljni paradoks, noben red poznati ali videti višjega reda (četudi kak red pozna sebe in lahko vidi vse nižje redove). Potemtakem ostaja usmiljena ljubezen, ki je najvišji red, nevidna telesu in duhu, močem in znanostim. Rezultat tega je, da usmiljena ljubezen vednosti odpre polje novih fenomenov, vendar to polje ostane nevidno naravnemu razumu. To je razlog, zakaj filozofija potrebuje "nujno pomoč", v smislu pridobitve dostopa do nje prek razodetja: ker je razodetje kot razodetje ljubezni *tisto*, ki ponuja popolnoma racionalne fenomene filozofiji, kljub temu, da pripadajo usmiljeni ljubezni in so novost, kot je to ona sama. Tukaj spet najdemo definicijo Étiennea Gilsona: sleherni filozofija, ki, kljub formalnemu razlikovanju med dvema redoma

(v Pascalovem smislu), upošteva krščansko razodetje (razumljeno kot razodetje usmiljene ljubezni, torej kot tretji red) kot nujno potrebno pomoč razumu. Ampak od sedaj naprej pomoč, spodbujena od razodetja, ne podpira samo priprave nove interpretacije že videnih fenomenov, ampak naredi vidne tudi fenomene, ki bi brez nje ostali nevidni. "Krščanska filozofija" se ne prakticira kot preprosta hermenevtika, po potrebi ideološka, v smislu naravno "danega", ki je dostopno razumu brez razodetja; ponuja popolnoma nove naravne fenomene razumu, ki jih ta odkriva zato, ker jih je razodetje odkrilo zanj in mu jih je pokazalo; razum se prakticira kot hevristika.³⁰ Étienne Gilson je predlagal definicijo "krščanske filozofije", ki jo lahko razumemo drugače, ne kot hermenevtiko, ampak kot hevristiko. Ker Gilson ni jasno razlikoval med tema dvema možnima pomenoma svoje teze, oziroma njuno globljo razliko, bomo mi od sedaj naprej, v prehodu od ene k drugi, ostali pod okriljem tega velikega filozofa.

Pravzaprav je Étienne Gilson pogosto obravnaval težavo, ki jo prinaša hevristična definicija "krščanske filozofije": razodetje – tj. razodetje usmiljene ljubezni – bi lahko prispevalo k pojavitvi fenomenov, ki so novi in vidni samo prek usmiljene ljubezni, torej nevidni brez nje. Vseeno jih usmiljena ljubezen ne bi zaupala samo teologiji (znanosti o *razodetem*), ampak tudi filozofiji, tj. vedenju, ki se usmerja samo po naravnem uvidu. Na kratko, hevristika usmiljene ljubezni bi popolnoma naravni filozofiji priskrbeli od razodetja odkrite fenomene. Posledično bi "krščanska filozofija" predstavljala mešanico med teologijo (nadenaravno) in filozofijo (naravno): spoznanje, ki bi v naravni luči raziskovalo dejstva, odkrita v nadnaravni luči. Vse težave tega paradoksa se združijo: mešanica naravnega in nadnaravnega, razodetja in filozofije ne upošteva razlike med redoma. "Krščanska filozofija", zaradi svojega protislovnega koncepta, ogroža tako teologijo kot filozofijo.

Seveda je na tem mestu nemogoče podati popolni odgovor, je pa zato mogoče navesti

nekaj primerov. Kajti vprašanje o obravnavanju meja med obema disciplinama je v končnem smislu možno skržiti na vprašanje pravic, ki se tičejo resničnih predmetov teh dveh disciplin; ali lahko upravičimo "krščansko filozofijo" preko njenega formalnega predmeta? Tega bomo sposobni, če uspemo opisati enega ali več fenomenov, danih v naravni izkušnji in ne od nje, iz "reda usmiljene ljubezni" ali razodetja. Najbolj prepričljivi primeri se ne nanašajo na Boga ali na svet, ampak na človeško osebo – nanj ali nanjo – z drugimi besedami, na fenomen človeka, tj. njegove ali njene pojavnosti, ki je osredotočena na njegovo ali njeno obličje.³¹ Nihče ne bo zanikal, da to ni fenomen sam po sebi, po naravni izkušnji dostopen naravnemu razumu. Vendar ni dovolj preprosto pogledati v obraz [face], da bi videli tisto drugo, kar je na njem izpostavljeno. Gledamo v obraz sužnja, ne da bi bili sposobni prepoznati drugega v njegovi ali njeni pravici; lahko se tudi soočimo z drugim in ga hladnokrvno ubijemo; obenem lahko uporabimo svoje lastne videze, da zakrijemo sami sebe pod maskami in jih skrijemo pred vidnostjo; sami sebe lahko celo izpostavimo laži, trpljenju ali uničenju. Na kratko, obličje lahko samo sebe popredmeti, se skrije in se ne pojavi. Zaradi tega antičnemu mišljenju ni bilo dovolj, da se ustali pri izrazu (gledališkem ali pravnem) *persona*, z namenom, da bi pridobil dostop do pojma osebe: manjkalo je odkritje primarnosti, v tem enkratnem primeru, odnosa preko bitnosti, take, ki jo je obvladovala zgolj trinitarna teologija. Obličje postane zares fenomen človeka takrat, ko uspe pokazati osebo, ki je bistveno definirana kot zapletenost in izvor njegovih ali njenih odnosov. Če pomeni gledati obličje brati mrežo odnosov v njem, potem ga bom videl samo, če izkusim "neomejeno idejo" (Emmanuel Levinas),³² tj. ta center odnosa, ki ne more biti popredmeten ali zreduciran name. Izkušanje neskončnega na obrazu drugega ne more biti izraženo prek obrazca; gre za vedenje, ki je eksperimentalno preverljivo: soočanje z obrazom popači

(zaradi revščine, bolezni, bolečine, itd.) ali zmanjšuje na svoje skrajne oblike (življenje pred rojstvom, koma, smrtni boj). Ne morem ga³³ videti niti v drugem prepoznati nekoga za sebe samega in nadaljujem, kot da ni nič, ali pa lahko v tem vidim tisto, česar naravno ne morem videti – absolutni fenomen drugega središča v svetu, kjer živi moj dvojnik in čigar pogled name mi omogoča živeti, zahvaljujoč njemu ali njej. Ampak da bi v tem primeru videl to nevidno obličje, ga moram ljubiti. Vendar ljubezen pride od usmiljenja, tj. preko "pomoči" razodetja. Brez razodetja transcendence ljubezni fenomen obličja in s tem drugega preprosto ne more biti viden. To je nazoren primer "krščanske filozofije".

V tem smislu sem hotel upravičiti paradoks "krščanske filozofije" preko njenega formalnega predmeta, da bi preko enega izmed njej lastnih fenomenov razrešil vprašanje upravičenosti (možnost posredovalca med filozofijo in teologijo) prek dejanskega vprašanja. Mogoče je, da bo upravičenost take "krščanske filozofije" zagotovljena zgolj pri novih fenomenih, ki bodo lahko, sami od sebe, obogatili fenomene, ki so v filozofiji že obravnavani.³⁴ Posledično bo krščanska filozofija ostala sprejemljiva samo, dokler bo izumljala – tako v smislu odkrivanja kot oblikovanja – do tedaj nevidne fenomene. Na kratko, "krščanska filozofija" umre, če ponavlja, brani in ohranja nekaj pridobljenega, kar je že znano, in ostane živa samo, če odkriva tisto, kar bi brez nje ostalo v filozofiji skrito.

UPRAVIČENOST "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" KOT HEVRISTIKE USMILJENE LJUBEZNI

Četudi priznamo, da lahko le hevristična teorija usmiljene ljubezni iznajde pojme, kot sta "oseba" in "obličje", moramo še vedno pregledati nekatere upravičene ugovore na to podobo "krščanske filozofije". Moj namen ni, da bi jih v tem eseju v celoti razrešil, jih bom pa poskušal vsaj prepoznati in očrtati nekatere odgovore.

Prvi ugovor: zgornji primer "osebe" ali "obličja" je preprosta tautologija. Hevristika, ki začenja z usmiljeno ljubeznijo, seveda odkrije nekatere njene fenomene; ampak usmiljena ljubezen se samo pusti najti pod drugimi imeni; zato zelo malo velja razlika med usmiljeno ljubeznijo in ljubeznijo. Hevristika usmiljene ljubezni bi prispela do resnične filozofske veljave samo, če izdela pojme fenomenov, drugačnih od sebe. Ta ugovor si zasluži večjo pozornost, če upoštevamo, da nam omogoča potrditev hevrističnega območja usmiljene ljubezni.

A. Prvič; zgodovina, tj. ne samo linearna in neponovljiva časovnost, ki vseskozi prenavlja z omejitvijo nenadomestljivih dejstev, ampak tudi časovnost, ki je osvobodjena

sleherne usode, ko vsaka posamezna ali združena akcija naredi očitno voljo svojega izvajalca, ki sam ali sama sebe sodi tako glede na obličje svojega ali njenega časa, prihodnosti in Boga. Če jo razumemo v tem smislu, lahko tvegamo misel, da je bila zgodovina kot pojem rojena s sv. Avguštinom, ki je, izhajajoč iz Zgodovine Odrešenja v krščanskem razodetju, v nekrščanskem svetu odkril zgodovino, ki je bila do takrat v filozofiji spregledana in nasploh ni bila mišljena.

B. Drugič; ikona: izhajajoč iz razodetja Kristusa, ki "je podoba nevidnega Boga" (Kol 1,15),³⁵ in metode oblikovanja njegovega dovršenega obličja, tako v zahodnem kot v vzhodnem slikarstvu in



R. Dolinar:
Nebo in obličje 11

kiparstvu, je krščanska tradicija skušala misliti in pokazati paradoks pogleda, po sebi nevidnega, kot vsak pogled, ki ne bi bil skrčen na nivo videnega predmeta, ampak bi si predstavljal njega (pogled), ki gleda nanj ali nanjo: ta dialog dveh nevidnih pogledov v videnem nam nadalje omogoča ne samo videti molitev, ampak vstopiti vanjo. Z drugimi besedami: tu gre za izkušnjo vrnjenega pogleda, ki prekrži moj pogled. Izhajajoč iz te paradigme smo v fenomenologiji predstavili pojem, ki sta ga spregledala tako Husserl kot Heidegger in čigar odsotnost skoraj popolnoma preprečuje fenomenologijo inter-subjektivnosti – tiste o proti-intencionalnosti. Intencionalnost³⁶ jaza lahko spozna samo predmete in opredmeti druge ter jih tako zgreši; da bi se drugi pojavil kot drugi, kot ne-predmet, mora biti zato viden prek drugačne, od mene neodvisne intencionalnosti; in ta proti-intencionalnost je mišljena prek ikone, edinega pojma, ki ga je treba definirati; ikona oblička drugega tako postane jasen fenomen, izhajajoč iz iznajdbe Kristusa kot ikone.

- C. Pri zadnjem primeru hevristike usmiljene ljubezni se bom navezal na Kanta, nesporno avtoriteto glede zadev racionalizma, ki vero (Glaube) definira kot "moralni način mišljenja razuma, v sprejemanju tistega, kar je teoretičnemu spoznanju nedosegljivo". Pod takimi pogoji je vera "tisto, kar je nujno predvidevati kot pogoj za možnost končnega vrhovnega moralnega cilja". Ob tem doda opombo: Beseda *vera* to že izrazi; ampak vpeljava tega izraza in ta posebna ideja v moralni filozofiji se lahko zdita sumljiva, zato ker sta bila najprej predstavljena v krščanstvu in posnemati ju, bi lahko bilo videti kot dobrikavo posnemanje njegovega jezika. Vendar to ni osamljen primer, ker je ta lepa religija [beautiful religion] v odlični preprostosti svojega stila obogatila filozofijo z moralnimi pojmi veliko bolj določeno

in čistejše kot tisto, kar je bila (filozofija) zmožna ustvariti do tedaj; in ti pojmi so, odkar so sedaj tu, *svobodno* priznani od razuma in dopustni kot pojmi, ki bi jih lahko in bi jih moral odkriti in predstaviti sam od sebe.³⁷

K temu izvrstnemu tekstu ni treba ničesar dodati, morda le to, da popravimo zadnji stavek: ravno zato, ker "bi moral" raje kot "lahko bi" odkriti te pojme, ki jih je morala filozofija prejeti od krščanske religije, preko posredovanja tega, kar si upamo imenovati hevristika usmiljene ljubezni.

Drugi ugovor: na predpostavki, da določeni fenomeni in koncepti postanejo dostopni razumu samo skozi "nujno potrebno pomoč" razodetja; ali res pripadajo filozofiji ali razodetju? Odgovor je jasen: pojmi in fenomeni, prejeti v luči razodetja, ostanejo pridobljeni s filozofijo v strogem pomenu, v smislu, ker so bili enkrat odkriti, so dostopni razumu kot takemu; pojmi oblička, osebe, zgodovine, vere in tako naprej, učinkujejo filozofsko celo brez krščanskih prepričanj svojega uporabnika. Zato se znajo morda z nekrščanskimi idejami znajti obrnjene stran od svojih izvorov. Hevristika usmiljene ljubezni je sama po sebi usmiljena: kar najde, to daje brez zaplembe. V tem smislu bi lahko bila celotna filozofija imenovana "krščanska filozofija", v kolikor je prežeta s pojmi in fenomeni, ki so bili predstavljeni v njej, neposredno ali posredno prek razodetja. V tem smislu prakticirajo Heidegger, Nietzsche, Marx ali Feuerbach ravno toliko "krščansko filozofijo", kot to počnejo Leibniz, Hegel, Schelling ali Husserl. Prepoznavati odtis krščanskega razodetja v filozofiji in s tem hevristično funkcijo "krščanske filozofije" v njej, ni odvisno od osebnega prepričanja, verujočega ali ateističnega: gre za dejstva, ki jih pozna vsak kompetenten zgodovinar filozofije. Lahko celo vztrajamo na naslednjem paradoksu: možnost, da "krščanska filozofija" pride skoraj naravno, medtem ko nasprotno filozofija nima popolnoma nobene zveze s krščanskim razodetjem, se zdi v tej zgodovinski situaciji zelo problematična.

Na kratko, kako bi filozof, če zares misli o pomembnejših problemih filozofije, ne prakticiral "krščanske filozofije" (če jo samo kritizira)?

Tretji ugovor: kako ta nova situacija, ustvarjena v smislu "krščanske filozofije", spoštuje formalno razliko med dvema redoma, naravnim in nadnaravnim? Prvi odgovor je, da se učlovečenje izteka v vpraševanje te razlike, ki od tedaj dalje postane bolj abstraktna kot resnična. Vendar razlika mora biti ohranjena vsaj, kar se tiče obeh disciplin. Tukaj ne more biti zmešnjave: (a) teologija v strogem smislu razvija diskurz usmiljene ljubezni iz tega in o tem, *kar je razodeto*, tj. resnice, ki jih lahko doseže samo vera; (b) filozofija pretresa dejstva, fenomene in izjave, ki so dostopne razumu in njegovim delovanjem; (c) "krščanska filozofija" poišče in odkrije fenomene in pojme v polju naravnega, ki je pod oblastjo razuma, na katere pa lahko odgovorimo le v redu usmiljene ljubezni in jih preprost razum ne more videti ali odkriti. Potem ko jih je oblikovala, jih "krščanska filozofija" vpelje v filozofijo in jih prepusti njej. Ta razlika med vlogama zahteva samo eno domnevo: usmiljena ljubezen kot milost je lahko obenem naravna (ustvarjena) in nadnaravna (neustvarjena). Teologi sprejemajo to domnevo, medtem ko čisti filozofi ne morejo vnaprej prepovedati tistega, kar naj bi bilo eksperimentalno dokazano.

Četrti ugovor: ali hevristična določenost "krščanske filozofije" popolnoma zavrača njeno bolj občo hermenevtično definicijo? Na tej točki se jasno zavedamo, da prejšnje ni v nasprotju s poznejšim; nasprotno, prejšnje ga upravičuje. Največji ugovor hermenevtični definiciji vsekakor izvira iz dejstva, da je predlagana krščanska interpretacija "zemeljskih bitnosti" poljubna; zakaj bi jim dali krščanski pomen namesto kateregakoli drugega? Po drugi strani hevristična definicija dovoljuje tak odgovor: dati pomen "zemeljskim bitnostim", izhajajoč iz usmiljene ljubezni, je upravičeno, ker slednja raziskuje in vpeljuje v sam svet in v pojmovni univerzum nove

fenomene, ki so prežeti s pomenom in slavo, ki posvečuje in navsezadnje rešuje svet. Usmiljena ljubezen ne razlaga skozi ideologijo ali kot ideologija, ker daje svetu večjo resničnost in imenitnost, kot se pretvarja, da jo ima. Tako tu spet najdemo točno izjavo Étienna Gilsona, le da jo utemeljujemo na bolj dovršeni določenosti razodetja – kot usmiljene ljubezni, ki iznajde, odkrije, deluje. Na ta način postane jasno, da ta dvojna funkcija usmiljene ljubezni kot hermenevtike in hevristike predpostavlja njeno najbolj temeljno izvedbo: usmiljena ljubezen najprej deluje, da prinese premislek. To obsega vključenost v dobrodelnost [charitable work] in motrenje usmiljene ljubezni v molitvi [contemplating charity in prayer]. Samo v tem smislu drži, da "krščanska filozofija" predpostavlja vero v Kristusa.

O MOŽNI VLOGI "KRŠČANSKE FILOZOFIJE" V SODOBNEM STANJU FILOZOFIJE

Ti odgovori na nekaj ugovorov seveda ne morejo zadostiti vpeljavi "krščanske filozofije" kot hevristike usmiljene ljubezni. V pričujoči diskusiji je bil moj skromen namen vsekakor le prispevati novo meditacijo obrazca Étienna Gilsona. Možno je, da bi bil drug vidik razlike bolj zaželen – četudi ima ta to prednost, da nas povezuje z diskusijo, ki je bila v svojem času zelo razširjena in resna. Zato je mogoče, da se izraz "krščanska filozofija" izkaže bolj kot ovira, ne pa priložnost v trenutnem stanju debate. V zaključku bi rad predlagal dva argumenta, ki se po mojem mnenju borita za njeno ohranitev.

Kot jo sam razumem, je "krščanska filozofija" ustvarjena iz uvajanja pojmov in raziskovanja fenomenov, ki prihajajo od usmiljene ljubezni, ker le-ta prihaja od razodetja, a se globoko vtisne v stvarstvo. "Kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v njem nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost." (Rim 1,20.) Posledično se krščanska filozofija bori,

da bi se filozofija v metodi, ki ni neposredno teološka, nanašala na usmiljeno ljubezen, ki od sedaj naprej velja za red, območje ali za dopolnilno (in višjo) stopnjo stvari in s tem razuma. Svet lahko razlagamo v izrazih razsežnosti (materija itd.), duha (bistvo, znanosti, logika, itd.), pa tudi usmiljene ljubezni (ljubezen, milost in njuni negativni korelati). Kakšen bi bil njen odnos do prevladujoče in tradicionalne definicije filozofije kot metafizične znanosti o bivajočem kot bivajočem, ali celo, po "destrukciji zgodovine ontologije", izvedene s Heideggerjem, kot fenomenologije biti nasploh, ob predpostavki, da sprejememo tako stanje "krščanske filozofije"? Gotovo "krščanska filozofija" nikakor ne soglaša s to definicijo ali vsaj ne v celoti (v primeru tomizma). Vendar ta ireduktibilnost ne sme biti razumljena kot odklon ali slabost, glede na to, da metafizika danes ravno s tem, ko prestaja svoj konec, prepozna svoje meje, medtem ko se fenomenologija v mnogoterih načinih od drugod prilašča prikazovanje "drugega od biti". S privilegiranjem usmiljene ljubezni, onstran biti kot zadnjega prizorišča, kjer se jasno prikažejo najodločilnejši fenomeni, bi lahko bila "krščanska filozofija" več kot samo vpisana v najbolj obnovljene razvoje v sodobni filozofiji, ampak bi lahko v določeni obliki tudi prispevala k preseganju konca metafizike in k razvoju fenomenologije kot take.³⁸

Drugi argument prihaja iz obdobja in strogosti popolnoma krščanske uporabe izraza "filozofija". Pavlovo nezaupanje – "Glejte, da vas kdo ne ujame s filozofijo in prazno prevaro, ravna se po človeškem izročilu in po prvinah tega sveta, ne pa po Kristusu" (Kol 2,8) – vsekakor ni preprečilo najstarejšim (Statij, Klement Aleksandrijski, Justin filozof in mučenec) ali sodobnejšim krščanskim avtorjem (od Gregorja iz Nise do Erazma), da so močno poudarjali ta izraz in celo posvetili sintagmo "krščanska filozofija". Seveda je bila njihova interpretacija zelo drugačna od tistih modernih: ne gre za znanje o svetu (niti s krščanskega gledišča), ampak za modrost, ki jo daje Kristus, v smislu življenja, ki je

korenito drugačno od modrosti sveta, da bi dosegli življenje v Bogu. Kot pravi na primer Justin: "Filozofija je resnično velika stvar, če jo posedujemo, in najbolj dragocena za Boga, proti kateremu nas edina vodi in s katerim nas edina združuje; in tisti, ki posvetijo svojega duha filozofiji, so resnično sveti."³⁹ V tem smislu filozofija združuje s Kristusom in posvečuje. Brez dvoma, ta odrešilna želja v krščanskem kontekstu, pripisana filozofiji, ne najde v moderni uporabi izraza nobenega odmeva; kljub temu pa ni izključena, ker je ena izmed najbolj jasnih izgub moderne filozofije ravno v tem, da je skoraj popolnoma izgubila eno izmed izvornih razsežnosti antične poganske filozofije od Sokrata do Jambliha. Ta je v doseganju največjega dobrega, blaženosti, celo nesmrtnosti božanstev, kar dolgujemo filozofiji. Razen nekaterih izjem se je metafizika, za ceno tveganja izgube primarne utemeljitve ukvarjanja s filozofijo, tej želji odrekla. Ko "krščanska filozofija" obnavlja to načelo, ki ga ne pozna samo od Kristusa, ampak tudi z namenom, da ta cilj doseže in posveti, raje kot da se obrne proč od filozofije, kot je to storila po dolgi zmoti metafizike, odkrije zavedanje, da filozofija ima svoj namen. "Krščanska filozofija" bo, razumljena kot hevristika usmiljene ljubezni, v času nihilizma poklicala sleherno misel, ki bi se rada imenovala filozofska, nazaj k svoji pozabljeni želji po ljubezni do modrosti.

Po vseh drugih argumentih bi, zaradi teh dveh razlogov, predlagal, naj pojma "krščanske filozofije" danes ne štejemo niti za zastarelega niti za protislovnega – niti za pojem brez prihodnosti.

Prevedel: Tadej Rifel

1. Objavljeno kot "Christian Philosophy": Hermeneutic or Heuristic?", v: *The question of christian philosophy today*, ur. Francis J. Ambrosio, New York: Fordham University Press, 1999, str. 247–264. Tekst je bil predstavljen v obliki ekspozéja na simpoziju o krščanski filozofiji, ki se je odvijal od 24. do 26. septembra 1993 na univerzi Georgetown. (Op. prev.)
2. Émile Bréhier, "Y-a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de Métaphysique et de Morale* (april 1931); in prva razprava v

- Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1932. Glej izvrsten povzetek te debate Henrija de Lubaca, "Sur la philosophie chrétienne," *Nouvelle Revue Théologique*, 63, št. 3 (marec 1936), str. 225–253, objavljen v angleščini kot "Retrieving the Tradition: On Christian Philosophy," *Communio*, 19, št. 3 (jesen 1992), str. 478–506.
3. Maurice de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique* (Paris: Publisher, 1904), citirano po odlični antologiji prisotnih stališč Étiennea Gilsona, kot dodatek k njegovemu prvemu prispevku k debati. Glej Gilsonov *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: J. Vrin, 1932), p. 430.
 4. Mesto v Belgiji, kjer imajo zelo znano katoliško univerzo. (Op. prev.)
 5. Francoski filozof, ki je sledil tomistični filozofiji. (Op. prev.)
 6. Glej Bréhierjevo diskusijo v *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1932), str. 59.
 7. Francoski filozof, ki je v kontekstu krščanske filozofije religije integral neoplatonistično misel v moderni pragmatizem. (Op. prev.)
 8. M. Blondel, "Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux," *Annales de philosophie chrétienne* (maj 1896), str. 34. Drži, da je Blondel razvijal to témo, kot je razvijal vse druge.
 9. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*. VIII. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, ed. Wilhelm Bollin, Friedrich Jodl in Hans-Martin Sass (Stuttgart: F. Fromann, 1903), str. 58 isl.; Martin Heidegger, *Gesamtausgabe XLVIII* (Frankfurt: Klostermann, 1986), str. 162 (glej *Dieu sans l'être* ([Paris: Fayard, 1982; ponatis Paris: Presses Universitaires de France, 1991], str. 91 isl. = *God Without Being*, prev. Thomas A. Carlson [Chicago: The University of Chicago Press, 1991], pogl. 3, str. 61 isl.). Tudi pri Husserlu obstaja izraz o jemanju Boga "iz obtoka" ["out of circulation"] (Ideen I, §58). Ta teza je bila podaljšana [prolonged] do nedavnega, na primer v J. Beaufret, "La philosophie chrétienne, v *Dialogue avec Heidegger II* (Paris: Éditions de Minuit, 1973), ali "Heidegger et la theologie," v M. Couratier, ur. *Étienne Gilson et nous* (Paris: J. Vrin, 1980).
 10. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, str. 33. Isto formulo znova ponovi in brani v *Christianisme et philosophie* (Paris: J. Vrin, 1949), str. 138.
 11. "Metafizika Eksodusa". Mišljena je druga Mojzesova knjiga, kjer je v 3,14 izraženo Božje poimenovanje "Jaz sem, ki sem". Kot zanimivo branje na to temo glej: Lacocque Andre, Ricoeur Paul, *Misliti biblijo* (Ljubljana: Nova revija, 2003), kjer je med drugim omenjen tudi Gilson. (Op. prev.)
 12. Janez Duns Skot, srednjeveški filozof. (Op. prev.)
 13. Nauk o transcendentalnih govori o enem, resničnem in dobrem kot lastnostih slehernega bivajočega. (Op. prev.)
 14. *Renatus Cartesius* je bila latinska oblika imena Reneja Descartesa. (Op. prev.)
 15. Maurice Blondel, "Lettre sur les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique" (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), str. 40.
 16. Blondel, *Carnets intimes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), str. 525 isl.
 17. Mišljeno je seveda 20. stoletje. (Op. prev.)
 18. 20. stoletje. (Op. prev.)
 19. Oba izvrstna katoliška teologa. Več o njiju v: Anton Strle, *Teologi za prihodnost*, Ljubljana: Družina, 1998. (Op. prev.)
 20. Kanadski katoliški teolog/filozof tomistične smeri. (Op. prev.)
 21. Nemški protestantski teolog. (Op. prev.)
 22. Angleški teolog v anglikanski tradiciji "Church of England". (Op. prev.)
 23. Ameriški katoliški teolog. (Op. prev.)
 24. Francoski filozof fenomenološko-hermenevitične smeri. (Op. prev.)
 25. Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, § 108.
 26. Irenej Lyonski, *Contra Haereses* 4.34.1.
 27. Dobesedno: božanstva ali Boga, vendar sem se zaradi fenomenološkega ozadja odločil za izraz sveto, ki izhaja iz religiozne filozofije Rudolfa Otta. (Op. prev.)
 28. Ang. "charity". V tem ključnem pojmu Marionove fenomenologije se skriva pojem ljubezni kot "agape", kar je v bistvu darovajska ljubezen do bližnjega. Usmiljenje je obenem utečen prevod v svetopisemskih prilikah o izgubljenem sinu (Lk 15, 11–32) in o usmiljenem Samarijanu (Lk 10, 25–37). (Op. prev.)
 29. Pascal, *Pensées* (Paris: Garnier/Flammarton, 1973), § 306.
 30. Ta beseda ima v SSKJ naslednji pomen: "Nauk o metodah raziskovanja in pridobivanja novih spoznanj".
 31. Ang. "face", kar bi lahko na prvi pogled (sic!) prevajali tudi kot "videz", vendar bi bilo to povsem v nasprotju s poudarkom, ki ga tej besedi daje Marion. "Obličje" je namreč očem nevidno, "obraz", ki ga vidimo pred seboj, pa je zgolj "videz". V nadaljevanju bo to jasno pokazano. (Op. prev.)
 32. Francoski filozof judovskih korenin, ki je zasnoval filozofijo "drugega" oziroma "obličja". V angleškem članku je njegovo ime zapisano samo z enim "m", kar je seveda napačno. (Op. prev.)
 33. Obličja (op. prev.)
 34. Tukaj gre za t. i. nasičene ali prežete fenomene (ang. saturated phenomena), ki so Marionov prispevek k fenomenološkemu raziskovanju. (Op. prev.)
 35. Tukaj se je v Marionov tekst prikradla napaka, saj navaja Kol 1,10. (Op. prev.)
 36. "Intencionalnost" v osnovi izraža stanje zavesti glede na objekte spoznavanja. Slovenski filozof France Veber jo je prevajal z "naperjenost". (Op. prev.)
 37. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §91 in opomba 4 prav tam. To opombo dolgujem de Lubacu, "Sur la philosophie chrétienne," 481, ki se nanaša na L. Brunschvicga, *La raison et la religion* (Paris: F. Alcanm 1939), str. 166.
 38. Tukaj se nanašam na svoje predhodne objave v *Dieu sans l'être* (Bog brez biti), posebej pogl. 3–4, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989), "De la mort de la mort de Dieu: aux noms divins," *Laval théologique et philosophique*, 41, št. 1 (1985), in "La fin de la fin de la métaphysique," *Laval théologique et philosophique*, 42, št. 1 (1986).
 39. Justin, *Dialogue avec Trypho II*, PG 6.475B.