

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 73 (2013) 4, 495—505

UDK: 165.17:27-1

Besedilo prejeto: 06/2013; sprejeto: 09/2013

*Branko Klun***Razum v odnosu do vere: podpora in izziv**

Povzetek: Ena od glavnih težav pri dialogu med razumom in vero je nejasni pojem razuma. Članek zato razlikuje tri ravni razuma ali racionalnosti. Prva raven je instrumentalni razum kot orodje individualne volje in egoističnih interesov. Druga raven je etični razum, ki egoistično partikularnost podredi razumski univerzalnosti. Toda vladavina tega razuma ne dopušča ničesar, kar bi ga presegalo, in s tem zanika možnost božjega razodetja. Tretja raven racionalnosti pa nosi provizorično ime »višji razum« (Marion). Tu govorimo o aporetični logiki (Derrida), pri kateri razum resda izgubi vlogo temelja in se odpre vdoru transcendece, vendar kljub temu ohrani svojevrstno razumnost in možnost obče posredljivosti.

Ključne besede: razum, vera, instrumentalni razum, etični razum, višji razum

Abstract: **Reason in Relation to Faith: Support and Challenge**

One of the main difficulties in the dialogue between reason and faith is the unclear concept of reason. Therefore the article differentiates three levels of reason or rationality. The first level is instrumental reason, which serves as a tool for individual will and egoistic interests. The second level is ethical reason, which subjects egoistic particularity to rational universality. The rule of this reason, however, does not allow anything transcending it and thus negates the possibility of Divine Revelation. The third level of rationality carries the provisional name of "higher reason" (Marion). It is an aporetic logic (Derrida) where the reason loses its fundamental role and opens for an invasion of transcendence, yet nevertheless keeps its special rationality and the possibility of general conveyability.

Key words: reason, faith, instrumental reason, ethical reason, higher reason

Vera zahteva razumevanje. Ta stavek je v veliki meri samoumeven, kajti vsako verovanje nujno vključuje razumevanje tega, kaj in zakaj verujemo. V nasprotnem ne bi mogli o tem, kar verujemo, niti govoriti. Toda težava nastopi, ko vprašanje razumevanja zožimo na besedo »razum«. Vera zahteva razum. Tukaj imamo opravka s pojmom razuma, ki naj bi bil temelj in kriterij vsakega razumevanja. Razum naj bi utelešal razumnost in logiko, ki nista odvisni od časa in od posame-

znika, zato naj bi bila vzvišenost razuma prav v tej obči (univerzalni) in brezčasni veljavnosti. Ko se vera sooči s takšnim razumom, se zdi, da se med njima vzpostavi napetost, kajti biblično razodetje s svojo edinstvenostjo in z zgodovinsko naravo izziva univerzalno brezčasnost razuma. Zato ne preseneča, da lahko vera takšen razum doživi kot sebi sovražnega in da se kljubujoče razglasi za nerazumnost ali celo »norost« z vidika razuma. Tertulijana pogosto povzemajo s stavkom, ki ga sam resda ni napisal, vendar odseva duha tega vélikega apologeta: *Credo quia absurdum*, verjamem, ker je nesmiselno. Ko v čustvenem zanosu razpravlja z Markionom, kljubujoče zapiše: »Božji sin je bil križan – tega se ne sramujem, prav ker je sramotno. Božji sin je umrl – to je vredno verjetja, prav ker je noro; bil je pokopan in je vstal – to je gotovo, prav ker je nemogoče.« (De carne Christi V, 4; Tertulijan 1954b, 881) Toda ta isti Tertulijan nikakor ne bi razumsko utemeljeno in argumentativno pisal svojih obsežnih apologetskih spisov, če ne bi verjel, da ne piše nesmislov, temveč da piše o nečem, kar uteleša višjo razumnost, ki jo lahko dojamejo tudi njegovi sogovorniki, katere Tertulijan vabi k preučevanju tega, kaj je resnično božanstvo.¹

Razodetje krščanskega Boga je razodetje *logosa*. Tudi če *logos* ustrežno prevedemo kot »beseda« (lat. *verbum*), ne moremo zakriti drugega pomena, ki je prav tako navzoč v besedi in v vsakem smiselnem govornjenju (gr. *legein*), namreč »razum« (lat. *ratio*). Razodeta božja beseda ni nerazumna – lahko nas osvoji samo tako, da jo razumemo, da nas prepriča njen »razum«. Šele s takšnim razumevanjem je moč izpolniti to, kar veleva Prvo Petrovo pismo (3,15): »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti (gr. *apologia*), če vas vpraša za razlog (gr. *logos*, lat. *ratio*) upanja, ki je v vas.« Vera, ki zna odgovoriti, »odgovorna vera«, mora poznati razloge oziroma *logos* svojega verovanja. Le tako je namreč sposobna svojega zagovora (apologije) pred vsakomer. Kakor je pomen besed v jeziku nekaj, kar je obče veljavno in pripada vsem, tako je tudi *logos* kot razum po definiciji sposoben nagovora vsakogar, ki se le hoče odpreti za njegovo logiko.

Toda to, kaj je razum in v čem so kriteriji razumnosti (racionalnosti), kakšna je njegova narava in kje so njegove meje, nima samoumevnega odgovora. Zgodovinska filozofija nam razodeva mnogotere možnosti razumevanja človeka in stvarnosti, v katerih se razumnost različno dogaja in prevzema različne izraze. V tej nedoločeni racionalnosti (oziroma razuma) je eden od glavnih problemov pri srečevanju med vero in razumom. Zato je pomembno, da uvedemo nekatera razlikovanja, ki nam bodo pomagala ločiti različne ravni razuma in nam omogočila ploden dialog z vero in z njeno razumnostjo.

1. Instrumentalni razum

Ko rečemo »razum«, imamo opravka z abstrakcijo, kajti ne obstaja nič takšnega kakor razum v smislu neodvisne stvarnosti, temveč se razum najprej do-

¹ Apologeticum XXI, 31: »Quaerite igitur si vera est ista divinitas Christi.« (Tertulijan 1954a, 128)

gaja v dejanju »razumevanja«, ki ga opravljamo kot ljudje. Šele skozi razumevanje, ki nas že vedno spremlja in določa kot ljudi (zato Grki človeka opredelijo kot bitje, ki ima *logos*), si postavimo vprašanje o kriterijih in o zakonitostih pravega razumevanja in s tem oblikujemo (abstraktni) pojem razuma. Ta vezanost razuma na človeka oziroma to, da se razum vedno dogaja v razumevanju kot izvajanju konkretnega življenja, je ključnega pomena, čeprav človek pozneje odkrije, da zakonitosti razumevanja oziroma tisto, kar imenuje »razum«, ni odvisno od posameznega človeka in v sebi razodeva svojevrstno presežnost. Razumske zakonitosti ali logika (*logosa*, razuma) se v nasprotju z našim enkratnim, prigradnim in (za)časnim bivanjem razodevajo kot nujne in brezčasne. Grška metafizika se je rodila iz tega odkritja: da namreč obstaja umni »svet«, ki ni podvržen spreminjanju in smrti in ki ga je deležen lahko tudi človek, če se mu uspe prek uma (*gr. nous*) dvigniti k njemu.

Toda istočasno s to Platonovo metafizično izkušnjo obstaja tudi izkušnja sofistov, za katere je logika razuma odvisna od doseganja vsakokratnih retoričnih ciljev in od osebne koristi. Če je cilj grške metafizike naporna pot spoznanja presežnega *logosa* – pot, ki po Platonu vodi samo prek potrpežljivega dialoga (*dia-logos*) in pri kateri se mora filozof vseskozi prizadevati za preseganje egoističnih interesov –, pa govorimo pri sofistih o drugačni naravnosti. Razum in njegova dialektika, večšina razumskega sklepanja in argumentiranja, vse to je podrejeno individualnemu življenju tukaj in zdaj. Razum je v službi osebne koristi in zadovoljevanja osebnih interesov. V poznejši zgodovini filozofske misli je bila napetost med hotenjem, ki išče svojo lastno potrditev, in razumom, ki se dviga nad egoistično individualnost, predstavljena tudi kot odnos med voljo in razumom. Volja je sinonim za edinstvenost, individualnost, konkretnost (volja je vedno moja lastna volja), medtem ko je razum sposobnost dviga na raven občega, univerzalnega, abstraktnega (logični zakoni niso »moji«, čeprav jih jaz uvidim in mislim). Volja je po svojem bistvu »samo-volja«; le če se prepusti vodstvu razuma, lahko preseže svojo egoistično usmerjenost, svoje samoljubje. Zato ne čudi, da je prav Nietzsche, ki je sebe razumel kot grobarja metafizike, prvo mesto dodelil volji in jo zoperstavil vladavini razuma. Volja je namreč tisti princip življenja, ki hoče svojo potrditev, ki hoče uresničevanje svoje lastne edinstvenosti in moči in ki po Nietzscheju nima nikakršnega (»razumnega«) cilja zunaj sebe. Razum je povsem v službi volje in je zgolj njeno orodje. Nietzsche pravi, da je resnica – za katero naj bi si prizadeval razum – »vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti« (2004, 286). Pri tem je jasno, da je ukinjen pojem obče veljavne resnice in univerzalnosti razuma. Še več, Nietzsche udejstvovanju razuma (spoznanju, resnici) ne pripisuje glavne vloge, kajti spoznanje ima zgolj vlogo ohranjanja in opravičevanja tistega, kar hoče volja. Bolj pomembno je to, kar je sposobno voljo stopnjevati, jo večati v njeni moči – in to je po Nietzscheju umetnost, ki je »več vredna kakor resnica« (2004, 480) in ki pomeni kipenje volje onkraj vseh okvirov razuma.

Razum, ki postane orodje volje in stopi v službo njenih partikularnih interesov, lahko imenujemo tudi instrumentalni razum. Tu ne govorimo o pomenu, ki ga Habermas (1981, 30) pripisuje »instrumentalni racionalnosti«, drugače od »komunikativne racionalnosti«, čeprav bi lahko potegnili marsikatero podobnost. Razum

je ponižan na raven instrumenta in se uporablja kot zagovor ali apologija za neki način življenja, za uveljavljanje konkretne volje, ki je sama izvzeta iz zahtev, da bi se podvrgla sodbi občosti. Takšna instrumentalizacija razuma je navzoča v vseh časih in je skušnjava za vsakega človeka. Namesto moči (razumskega) argumenta prevlada argument moči. V duhu Nietzschejeve analize si moč samovoljno postavlja cilje, za katere pozneje išče svojo logiko, svoje razloge in svoj zagovor (apologijo). V takšni situaciji, v kateri vlada samovolja moči, tudi ni možen pristen dialog, temveč se pogovor razume zgolj kot strategija prepričevanja (pogovor kot »pregovarjanje«). Pristen dialog namreč predpostavlja, da se sogovorniki podredijo vladavini občega logosa in so ga pripravljeni sprejeti, tudi če morajo ob tem spremeniti svoja začetna mnenja. Pomembna je odpoved svoji lastni volji, svoji lastni moči, da se lahko izrazi moč resnice in tisto, kar je značilno za logos. Če pa si egoistična volja podredi razum, ki postane instrument sofističnega prepričevanja, potem je sogovorniku v dialogu odvzeto njegovo dostojanstvo in je ponižan v sredstvo za doseg ciljev volje.

Nadvlada volje se lahko preseli tudi na področje vere, ko stopi v ospredje božja volja in se zoperstavi razumu. Ker je božje razodetje po svojem bistvu nadnaravno in presega »naravni« razum – drugače ne bi bilo razodetje presežnega Boga –, k njemu nujno sodi moment božje nedoumljive svobode oziroma volje. Toda če se ta božja volja razlaga kot nekaj, kar ni podvrženo umnosti, nastopi problem tako imenovanega božjega voluntarizma. Srednjeveški spor med realizmom in nominalizmom ni bilo zgolj vprašanje glede univerzalij in ontološkega reda, temveč v prvi vrsti vprašanje glede razumevanja Boga. Tomistični realizem – ki je zgrajen na aristotelskih predpostavkah – je poudarjal, da Boga vodi razum in da se zato razumni red zrcali v ontološki strukturi stvarstva. Nominalizem pa je v prevelikem poudarku razuma videl nevarnost, da se zakrije dinamika božje svobode, njegova presežna suverenost, ki edina lahko zagotovi vso globino božje ljubezni do človeka. Zato je nominalizem pri Bogu poudarjal voljo, ki resda hoče biti tudi razumna (božjo vsemogočnost, ki samo sebe razumsko omeji, imenuje Ockham (1974, 779–780) *potentia Dei ordinata*), vendar pa si je razum ne more nikoli povsem podrediti. Če se težišče v celoti prenese na božjo voljo, potem človekov razum izgubi sposobnost, da spozna »logiko«, ki vodi zakone in delovanje Boga, in mu preostaneta zgolj poslušnost in nevedno zaupanje. Zakoni ne temeljijo na naravnem razumu (oziroma na naravnem pravu), ki vsebuje nujnost, temveč na suvereni volji Boga. Bistvo dobrega je v tem, da ga hoče Bog, in ne narobe, v tem namreč, da ga Bog hoče, ker je dobro. Utemeljiti vse v božji volji pomeni, odpraviti vsako trdnost ontološkega reda in povsem oslabiti človekovo sposobnost razuma.

Pri voluntaristični razlagi božjega delovanja sicer ne moremo govoriti o instrumentalnem razumu, še zlasti ker bi lahko verjeli, da tudi božjo svobodno voljo vodi umni načrt, ki je našemu razumu načelno nedostopen (v smislu Izaija (55,8), ki piše: »Kajti moje misli niso vaše misli.«), toda v takšno božjo umnost lahko samo verujemo. Naš razum ostaja oslabiljen do te mere, da mu preostaneta le še odpoved samemu sebi in čista predanost zaupanja.

2. Etični razum

Prek sposobnosti, da človek z razumom preseže svojo samovoljo in se podredi nečemu, kar je obče veljavno, se v razumu razodeva globoka etična narava. Občeveljavnost pomeni, da nekaj velja za vse in da od vseh zahteva podreditve. Univerzalnost razuma, ki se zoperstavlja partikularnosti volje, pomeni premaganje egoizma in upoštevanje resnice, ki je presežna glede na posameznika. Ta etična narava je postala očitna že pri sporu med Sokratom in sofisti in je temelj zahodnega filozofskega mišljenja. Upoštevati razum, ki je en sam, presežen in neodvisen od posameznega človeka, pomeni, upoštevati tudi vse druge ljudi, ki so obdarjeni s sposobnostjo razuma. Tisti, ki je v novem veku posebej poudaril povezavo med spoštovanjem razuma in spoštovanjem sočloveka, je bil Kant. Kantova morala temelji na zmožnosti človeka, da se podredi nepristranski sodbi razuma, da se samoljubje in samovolja povsem podredita moralnemu zakonu, ki izhaja iz umnega uvida. V razumu se namreč združuje oboje: po eni strani je to podreditev sebe instanci, ki presega mojo individualnost, po drugi strani pa razumski uvid, ki je moj – in zato razumske resnice ne doživim kot nekaj, kar bi se mi vsiljevalo kot tuja volja. Če zares razumem matematično zakonitost, je ne bom razumel kot omejitev, ki se mi nalaga od zunaj, temveč kot nujnost, s katero se v uvidu povsem poistovetim, jo vzamem za svojo. Zato je Kantova morala, ki temelji na razumskem uvidu, avtonomna, vendar nikakor samovoljna. Biti avtonomen za Kanta pomeni, dojeti in se poistovetiti z razumsko nujnostjo. V uvidu te nujnosti je hkrati najvišje dejanje svobode. Kot tujo voljo Kant razume vsako zahtevo, ki ni podrejena občnosti razuma in katere nujnosti ne morem uvideti v svojem lastnem razumskem razmisleku. Takšna je po njegovem tudi morala, ki temelji na božji volji; pri tem vzame za zgled prav Ockhamovo pojmovanje božje vsemožnosti. Teonomna morala bistvo zakona oziroma zapovedi vidi v dejstvu, da ju je postavil Bog, in ne v tem, da imajo zapovedi univerzalno razumsko utemeljitev in jih zato hoče tudi Bog. Motiv, ki vodi Kantovo kritiko heteronomije, ni zgolj zavzemanje za človekovo avtonomijo, temveč upoštevanje vseh ljudi, vsega človeštva. Absolutna resnica mora zavezovati vsakogar, ki ima razum, torej vse ljudi, neodvisno od kulturnih ali drugih danosti. Zato ne more biti utemeljena v dejanju (volje), ki ni sposobno preizkusa razumske univerzalnosti.

Nasprotno od podreditve razuma volji Kant zahteva popolno podreditev volje razumu. Najvišje dobro pri njem ni vsebinsko določeno, temveč je tista volja, ki se povsem odpove »samovolji« in hoče to, kar velewa moralni zakon. Takšno voljo, ki se povsem podredi univerzalnemu imperativu razuma, imenuje »dobra volja« (Kant 2005, 9) in s tem pokaže, kje edino lahko govorimo o »dobroti« človeka. Toda vladavini razuma mora biti povsem podrejena tudi volja Boga. Zato Kant zanika razodetje, če bi to pomenilo prihod nečesa, kar bi postavilo pod vprašaj univerzalno veljavnost razuma, če božja volja ne bi bilo povsem istovetna z zahtevami razuma. Religija je po njegovem dopustna samo v mejah, ki jih postavlja um (Kant 2004), ali povedano drugače, do tiste meje, kjer se etično razumski uvidi prekrivajo z religioznim učenjem. V resnici to pomeni konec razodete religije, ka-

kor je krščanstvo, za katero je božja transcendenca ključnega pomena. Bog ne bi mogel razodeti ničesar, kar ne bi bilo dostopno razumskemu uvidu – zato bi bil omejen na imanenco sveta, na imanenco etično razumnega reda.

Ob Kantu je postala jasna vsa razsežnost dileme, ki spremlja odnos vere do razuma. Po eni strani se v zahtevi razuma po univerzalnosti skriva globoka etična razsežnost. Govorimo o spoštovanju drugega človeka, ki ima svojo lastno voljo in svoja lastna prepričanja. Če želim z njim vzpostaviti dialoški odnos, potem morava najti skupno podlago, ki bo omogočila najino komunikacijo. Da bom z njim lahko delil svoje razumevanje, morava oba spoštovati nekatere temelje razumnosti. Zato mora tudi vera vključevati razumnost, drugače ne bi bila sposobna svoje posredljivosti in dialoga s sočlovekom. Toda če bi vero hoteli napraviti povsem razumljivo, univerzalno dostopno vsakemu razumnemu bitju (tako kakor – na primer – matematika), če bi jo torej prevedli v razumsko dojetje, bi jo s tem ukinili. Zato pridemo do nuje razlikovanja med naravnim razumom in nadnaravnim razodetjem; pri tem se je zlasti katoliška tradicija zavedala, da je treba iskati občutljivo ravnotežje med razumom in vero in se varovati obeh skrajnosti, ki jih navadno imenujemo racionalizem in fideizem. Fideizem je druga plat fenomena, ki smo ga imeovali voluntarizem. Če je božja volja povsem nedoumljiva in jo moramo sprejeti preprosto zato, ker je božja, potem bo problem odsotnosti razuma kaj hitro postal etični problem. Ni naključje, da si je papež Benedikt XVI. – ki je še kako poznal tisto tradicijo krščanske teologije, ki v ospredje postavlja ljubezen in voljo – tako močno prizadeval za vlogo razuma, kajti edino tako vera dobi ustrezno razumevanje, obenem pa je to edina podlaga za dialog z drugače mislečimi. Kar je motiviralo njegove pogovore s Habermasom, je bila skrb za družbeni dialog, ki gradi na razumu, potem ko je ta razum v sodobni družbi postal vse šibkejši in vse bolj ogrožen (Habermas in Ratzinger 2005). Podoben poziv k razumu je spremljal tudi stike z drugimi verstvi, zlasti z islamom, pri katerem je problem teološkega »voluntarizma« še posebno žgoč.

Ob tem ne gre pozabiti, da sta prizadevanje za univerzalnost in s tem poudarjena vloga razuma vpisana v sam začetek krščanstva. Drugače od »partikularizma« izvoljenega judovskega naroda, ki resda prinaša univerzalno božje sporočilo (v smislu etičnih zapovedi) za vse človeštvo, je krščanstvo sebe razumelo kot povabilo Boga vsem ljudem, da postanejo novo »božje ljudstvo«. Judovsko vzgojeni apostol Pavel piše v grščini, torej v jeziku takratne univerzalnosti in filozofije; to je postalo vzorec za samorazumevanje krščanstva. Krščanstvo bo sebe razumelo kot nenehno »prevajanje« bibličnega razodetja v univerzalni jezik, ki zmore nagovoriti vse ljudi, prav v tem oziru bo hotelo biti »katoliško«. Tudi danes naloga ostaja nespremenjena: krščansko sporočilo mora razmišljati o svoji razumnosti, o svoji občji posredljivosti, pri tem pa mora vstopati v dialog z razumevanji, s filozofijo, ki vladajo v sodobnem času.

Toda ali dialog z razumom ne trči ob meje, ki smo jih ravnokar izpostavili? Ali ni razodetje tisto, ki že po definiciji presega razum? Ali ni potrebno sprejeti neko določeno »samoodpoved« razuma, če ne želimo tvegati padca v racionalizem in celo v zanikanje vere? Pa vendar: vsako odpovedovanje razumu je možno samo z

višjimi razlogi, zato je morda bolj upravičeno, vprašati se po teh višjih razlogih, po tem – imenujmo ga provizorično, podobno, kakor je to storil Marion (2007, 4) – »višjem« razumu. Treba je razširiti pojem razuma, ki je pri Kantu in v racionalizmu, še bolj pa v sodobni tehnični racionalnosti poenostavljen in preozek. To je vprašanje tistega »logosa«, ki naj bi bil po pozivu iz Petrovega pisma razlog našega upanja. Biblični pojem upanja za običajni razum pomeni svojevrsten paradoks. Če nekaj vemo, ni treba upati. Če natančno izračunamo sončni mrk, nam ni treba upati, da se bo zgodil (razen če ne zaupamo svojemu izračunu). Biblično upanje pa pomeni preseganje svojega lastnega vedenja in razuma, kajti tu je pomembno »zaupanje« Bogu. Toda Peter kljub temu govori o razlogu, o »razumu« tega upanja, ki ga lahko razložimo drugemu človeku in je torej sposoben obče posredljivosti. Pri razmisleku o tem »višjem« razumu lahko najdemo pomembne zaveznike tudi v sodobni filozofiji, ki prav tako problematizirajo zoženi pojem razuma.

3. »Višji« razum

Svoje razlikovanje različnih ravni razuma bi lahko povezali s Kierkegaardovim razlikovanjem treh stadijev eksistence. Prvi stadij je po Kierkegaardu estetični način življenja, pri katerem sta v ospredju čutnost in iskanje individualnega užitka. Temu cilju je podrejen tudi razum. Drugi stadij, ki mora preseči prvega, je etični stadij, v katerem vlada razum v smislu pravkar opisane Kantove morale. Človek se podredi obćim normam in univerzalni veljavnosti razuma. Toda za Kierkegaarda etični človek ne doseže pristne eksistence, ki je kot takšna možna samo v religioznem stadiju. Tu je človek sam pred Bogom, v edinstvenosti svojega odgovora na njegov klic (ta odgovor se dogaja kot vera) in brez možnosti, da bi se zatekel k univerzalnim razumnim pravilom, ki bi vodila njegovo življenje v veri. Zgled takšne vere je Abraham, ki verjame Bogu tudi takrat, ko božji klic zahteva prekršitev etičnih pravil – kakor je poziv k darovanju Izaka – in ko ta klic pomeni protislovje za razum. Kierkegaard hoče pokazati, da božja transcendenca presega univerzalnost razuma in da božje razodetje z vidika razuma pomeni pohujšanje oziroma škandal. Zato je vera tista, ki lahko »suspendira etično« in ki namesto razumske razlage živi tisto, kar je za razum paradoks (Kierkegaard 2005, 75). Toda Kierkegaardovo vztrajanje, da vzpon v religiozni stadij pomeni odpoved razumu in sprejetje nedojemljivega paradoksa (pri tem odzvanja protestantska tradicija nezaupanja v razum, ki je oslavljen zaradi izvirnega greha), v sebi prinaša tveganje – ki se ga tudi Kierkegaard dobro zaveda, vendar ga spremeni v pozitivno določilo in v odliko »viteza vere« (2005, 53) –, da bi vera postala nerazumna in neetična. Razdalja med Abrahamom kot pristnim vernikom, ki Bogu zaupa kljub paradoksnosti njegove zahteve, in morilcem, če njegovo dejanje presojava zgolj z etičnega vidika, se nevarno zmanjša.

Napetost med etičnim razumom in njegovim religioznim preseganjem bi sam raje ponazoril z znano priliko o izgubljenem sinu, ki jo beremo v Lukovem evangeliju (Lk 15,11–32). Starejši sin, ki je ostal pri očetu in ni nikoli prestopil njegove-

ga ukaza, je sinonim za etični način življenja. Bil je razumen, odpovedal se je samovolji in se podredil obćim pravilom. To mu zagotovo ni bilo vedno lahko. Zato je bila njegova jeza upravićena, ko je slišal, kaj je napravil oće ob vrnitvi mlajšega sina. Oće je prekršil pravila, kajti ne le da je sprejel nazaj nekoga, ki se je etično neodgovorno vedel in bi si zaslužil pravićno kazen, temveć mu je celo priredil zabavo, za katero si starejši sin sploh prositi ni upal. V lući etičnega razuma je oćetovo ravnanje postalo vodilo obće zakonodaje, kakor zahteva Kantova etika, kajti to bi lahko pomenilo slab zgled za druge sinove in za vso druźbo. Če je takšno ravnanje sprejemljivo, potem bi starejši sin morda celo obźaloval, da je sam ostal doma. Pa vendar paradoks, ki ga z etičnega vidika uteleša oćetovo ravnanje, ni nekaj, kar bi ukinilo razum. Nasprotno, oćetovo dejanje nas preprića kot razodetje višje »logike«, ki ima kljub preseganju obićajnega razuma (z njegovo zahtevo po vzajemnosti, enakosti, nepristranskosti) obćo veljavo in lahko vsakogar razumno nagovori. Ima torej smisel, ki ohranja usmerjenost v univerzalno, da ga lahko razume vsak ćlovek. Prilika pa je pomenljiva tudi glede odnosa med to višjo smiselnostjo in etičnim razumom. Kljub temu da oće prekrši meje etičnega razuma, tega razuma ne zanika in ne ukinja. To se najprej kaēe v tem, da svojo ljubezen deli med oba sinova, da hoće biti obema v polnosti oće, čeprav prizadevanje za enakopravno obravnavo in pravićnost vkljućuje prilagajanje na posamezne potrebe vsakega od njih. Nadalje pa njegovo spoštovanje etičnega razuma potrdi zagotovilo starejšemu sinu, da je njegov etični naćin življenja ustrezen in da odpušćanje, ki ga je naklonil mlajšemu sinu, ne pomeni nezaupnice starejšemu. »Vse, kar je moje, je tvoje,« pravi oće starejšemu sinu – to je novo razumevanje etične univerzalnosti, ko v medsebojnem odnosu delimo celoto vsega. Drugaće od nepristranske in mnogokrat neosebne obćosti uma je nova obćost utemeljena na »obćestvu«, na osebнем odnosu. V tem se naznanja tudi najgloblji temelj biblićne miselnosti: v zaćetku je bila beseda, ker je bil v zaćetku odnos. Beseda nima pomena v sebi, će je iztrgana iz odnosa, zato zgrešimo najgloblji smisel besede (*logos*), će iz nje poskusimo izlušćiti razumnost kot abstraktni neosebni razum (*logos*). Biblićno gledano, ni razum tisti, ki omogoća odnos, temveć je medosebni odnos tisti, ki odkriva pravo poklicanost razuma.

To, da je mlajši sin, potem ko je zapravlil vse imetje, šel vase, pomeni: postal je razumen. To je bilo dobro in brez tega prehoda iz »estetićnega« stadija ćutnosti v »etićni« stadij razumnosti ne bi zmozel novega zaćetka. Čeprav mu je bilo teźko, je bil zmoēen razmišljanja na naćin obće logike: oće, ćigar sinovstvo si je zapravlil, ga lahko še vedno zaposli kot navadnega najemnika. Toda oće je prekinil to logiko z neprićakovano gesto, s preseźkom, ki je porušil obći razum in na katerega sin ni mogel raćunati. To je bil dar, ki ga ni mogoće zahtevati, ga razumsko predvideti ali nanj raćunati. Prav logika daru je tista, zaradi katere obićajni razum trći ob svoje meje in zaradi katere se razgali »razumna« potreba po preseganju razuma. Eden sodobnih filozofov, ki je opozarjal na nezadostnost razuma in na njegovo notranjo paradoksnost, je bil Jacques Derrida. V analizi daru, ki je za Derrida le eden od fenomenov, ki razodevajo meje *logosa*, se pokaēe, da je dar lahko samo tisto de-

janje, ki prekine ekonomijo vzajemnosti.² Če darujemo zaradi povračila, potem tega ne moremo imenovati dar, temveč menjava. Dar mora biti nekaj, kar radikalno prelomi logiko menjave, enakosti, simetričnosti, ustreznosti. Toda če to zahtevamo zaostriamo, potem dar »omadežujemo« že s tem, da v povračilo dobimo dobro občutje ali celo, da se ga sploh spominjamo. To je podobna zahteva, kakor je izražena v Jezusovem pozivu glede dajanja miloščine (torej daru), češ »naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3). Tudi pri tem pozivu smo soočeni po eni strani z nujnostjo (tako naroča Jezus), po drugi strani pa je to nemogoče – kajti kako naj darujemo tako, da hkrati ne vemo ali da že takoj pozabimo, da smo darovali. Prav to aporetičnost poudari tudi Derrida, kajti pogoji, ki dar omogočajo, so hkrati pogoji, ki delajo dar nemogoč. Dar bi moral biti povsem »brez razloga (brez razuma, fr. *raison*), brez zakaj (fr. *pourquoi*) in brez utemeljitve (fr. *fondament*)« (Derrida 1991, 197). Toda te aporetičnosti, te paradoksalnosti ne srečamo zgolj pri vprašanju daru, za Derridaja je vpisana v najgloblje jedro *logosa*, ki zato izgubi svojo vlogo univerzalnega temelja. Takšen univerzalni razum je po Derridaju kljub navidezni pravičnosti in etičnosti zaznamovan z drugačno vrsto nasilja, ker ne zna spoštovati drugačnosti, razlike – tudi v družbenem smislu – in si prizadeva za nasilno podreditev vsega pod okrilje svoje totalitete.

Derrida je morda najradikalnejši sodobni kritik razuma, ki mu zoperstavlja svoj zagovor razlike (njegova znana *différance*). Razlika se ne pusti podrediti vladavini istosti in univerzalnosti. Njegovo mišljenje, ki je odprto za transcendentno drugost, noče sprejeti, da bi prevladujoči razum tisto, kar se ne ukloni njegovi moči, razglasil za nerazumno. Podobno bi lahko rekli, da presežno glede na razum tudi ni slepa vera – tedaj bi bila vera manjvredna glede na razumsko védenje. Ne le logika daru, tudi druga temeljna eksistencialna vprašanja pri Derridaju, kakor so pravičnost, odpuščanje, gostoljubje in prijateljstvo – pri katerih je moč prepoznati »presenetljiv biblični odmev« (Caputo 2004, 151) –, v sebi nosijo paradoksnost višje logike in razodevajo, da se globina človeškosti ne pusti ujeti v občo logiko neosebnega razuma. Derrida sam ostaja v razdalji do vere, toda v filozofsko pokrajino prinaša odmev biblične racionalnosti. Njen višji razum ni nasprotje »filozofskega« razuma, temveč tega filozofskega presega znotraj njega samega. Do logike onkraj običajne logike pridemo, če se zares poglobimo v skrivnost človeškega življenja, in zato dobi takšna presežna – včasih poimenovana tudi »postmoderna« – racionalnost univerzalni filozofski pomen.

Proti vladavini univerzalnega razuma, ki ne dopušča preboja onkraj svoje vseobsegajočnosti, se bori tudi Levinas, ki kljub pripadnosti judovski veri vztraja na filozofski, torej obče veljavni argumentaciji svojih stališč. Dvig nad občost razuma ne pomeni vstopa v paradoks (Kierkegaard), ki je v nasprotju z razumom, temveč je po Levinasu treba zamenjati perspektivo. Ali ni razum že od samega začetka v odnosu do nečesa, kar ga presega, toda tudi vzpostavlja? Za Levinasa je razum, ki se dogaja v konkretnem človeku, v meni, že od nekdaj vpet v odnos do drugega

² Isto aporetično logiko, kakor jo srečujemo pri daru (fr. *don*), deli tudi odpuščanje (fr. *pardon*), ki je v francoščini z darom celo etimološko povezano. Derrida se mu posveti med drugim v spisu *Stoletje in odpuščanje* (2001). Odpuščanje kot dar je osrednji motiv prilike o izgubljenem sinu.

človeka, ki je absolutno drugačen in ki se ne pusti ujeti v ta isti razum. Toda nemogućnost, da bi razum skozi spoznanje (to je razumetje) pod svojo vladavino privedel drugega človeka, ni negativne narave. Pomeni, da je drugi človek pred razumom (»pred« v smislu prioritete), da (moj) razum nima prve besede, temveč da že od nekdaj odgovarja na nagovor drugega. Drugi človek moj razum etično zavezuje oziroma ga postavlja v stanje »odgovornosti«. Kakor je bilo že rečeno, ni razum tisti, ki omogoča vzpostavitev odnosa, temveč je odnos – nevzajemni, neobrnjivi odnos drugega človeka do mene, ki me, po Levinasu, nagovarja skozi goloto svojega obličja in kliče k brezpogojni odgovornosti zanj – tisti, ki zavezuje razum, še preden bi se ta hotel vzpostaviti kot neosebna in nevtralna instanca univerzalnosti (Levinas 1980, 183). Zato Levinas govori o izvorni »heteronomiji« razuma, ki za običajni avtonomni razum pomeni nezaslišano provokacijo. Heteronomna določenost, ki prihaja od drugega, je za Levinasa (1994, 165–166) etične narave – toda njegovo razumevanje etike je povsem drugačno od dosedanje rabe tega pojma, ki se opira na Kanta. Razum je etičen zato, ker je v odgovornosti do obličja drugega, za katero se razum ni sam odločil in si je ni »avtonomno« izbral. Toda ta etična zavezanost sočloveku mojega razuma in moje svobode ne ukinja, temveč ju vzpostavlja in jima daje smisel.

Oče, ki nas ob pogledu na prihajajočega mlajšega sina gane s svojim veseljem in ki morda praznovanje priredi bolj kot izraz svoje neizmerne sreče kakor pa darilo za mlajšega sina, razodeva logiko ljubezni: ne pozna mere in ne omejitve razuma. Logika ljubezni, kakor jo v svojih delih edinstveno opisuje tudi Jean-Luc Marion (1991), ni nič manj logika, čeprav je tako drugačna in neskončno več od logike običajnega razuma. Ta logika apelira na »véliki« razum, na razum, ki se odpre neskončnosti, ki ni zaverovan v avtonomijo svoje dialektike, temveč je sposoben prejeti poduk od drugega onkraj sebe. Krščanska vera verjame v razodetje takšnega *logosa*, ki kot »logos križa« (1 Kor 1,18) resda pomeni paradoks (ali celo norost) za običajno logiko, vendar nas hkrati prepriča z logiko ljubezni.

4. Sklep

Vprašanje odnosa med občim in med »višjim« razumom kljub vsemu povedanemu ostaja odprto. Ko so končali praznovanje in se je povrnil vsakdanjik, je moral oče verjetno na etično razumen način določiti mesto in delo obeh sinov na svojem posestvu. Njegova ljubezen brez mere, neizmerna in neskončna ljubezen, ki je veljala vsakemu od obeh sinov, je morala poiskati pravo mero, razumno presojo, etično uravnoteženost, da bo pravična do obeh. Presežna logika ljubezni ne more odpraviti potrebe po razumu, ki temelji na vzajemnosti, sorazmernosti (simetričnosti), enakosti. Tudi Jezus, ki hoče nadgraditi etično načelo »zob za zob« z zahtevo višjega razuma (nevzajemnosti) in naroča, naj se hudobnežu nastavi še drugo lice (Mt 5,39), služabnika vélikega duhovnika sprašuje po razlogu (po »razumu«), zakaj ga je udaril (Jn 18,23). Napetost med etičnim razumom in presežno logiko, ki jo vsebuje vera, tako ostaja vseskozi navzoča in jo je treba razumeti v

pozitivnem smislu. V njej se namreč zrcali nemoč, da bi utemeljili sami sebe, da bi zapadli nadutosti navidezne avtonomije, ki jo na eni strani obljublja osamosvojitve razuma (racionalizem), na drugi strani pa fundamentalizem vere (fideizem), ki si pod krinko religiozne predanosti prilasti razodetje in ga podredi svoji volji. V tej napetosti se zrcali naša *conditio humana*, ki ostaja na poti, v nedokončanosti védenja in v potrpežljivosti iskanja.

Razum, ki smo ga povezali z etičnostjo, tako ostaja pomemben sogovornik za razodeti *logos* vere. Brez njega vera tvega, da začne slepiti samo sebe in da razum poniža na raven instrumenta, ne da bi se zares odprla njegovi etični naravi. Spoštovanje razuma namreč pomeni spoštovanje vseh drugače mislečih ljudi, ki so prav tako potencialni naslovniki božjega oznanila. V nasprotnem vera tvega padeč pod etičnost, pod univerzalne standarde človeškosti, to pa hkrati pomeni odpad od njenega lastnega bistva. Šele ob nenehnem dialogu z razumom in ob doseganju osnovne človeškosti lahko vera verodostojno pričuje za presežni *logos* in apelira na višji razum. Toda kakor vemo, to pričevanje ni v prvi vrsti pripovedovalne narave, temveč zahteva celovito življenjsko pričevanje. Ali kakor bi rekel Avguštin, zadnje besede nima spoznanje resnice, temveč izvrševanje, »delanje resnice« (*veritatem facere*).³

Reference

- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Caputo, John.** 2004. La philosophie et le postmodernisme prophétique: Vers une postmodernité catholique. V: Philippe Capelle in Jean Greisch, ur. *Raison philosophique et Christianisme à l'aube du troisième millénaire*, 141–161. Pariz: Cerf.
- Derrida, Jacques.** 1991. *Donner le temps I: La fausse monnaie*. Pariz: Galilée.
- . 2001. *Foi et savoir: Suivi de Le siècle et le pardon*. Pariz: Seuil.
- Habermas, Jürgen.** 1981. *Theorie der kommunikativen Handelns*. Zv. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen, in Joseph Ratzinger.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kant, Immanuel.** 2004. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- . 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Kierkegaard, Søren.** 2005. *Strah in trepet*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Levinas, Emmanuel.** 1980. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. izdaja. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Prolégomènes à la charité*. 2. izdaja. Pariz: La Différence.
- . 2007. Vera in razum. *Tretji dan*, št. 3/4 (marec/april): 2–9.
- Nietzsche, Friedrich.** 2004. *Volja do moči: Poskusi prevrednotenja vseh vrednot (Iz zapuščine 1884/88)*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Ockham, Guillelmus de.** 1974. *Opera philosophica*. Zv. I: *Summa logicae*. New York: St. Bonaventure University.
- Tertullianus.** 1954a. *Opera*. Pars I. *Opera Catholica: Adversus Marcionem*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Tertullianus.** 1954b. *Opera*. Zv. 2, *Opera Montanistica*. Turnhout: Brepols Publishers.

³ Sovre to besedno zvezo, ki jo najdemo na začetku desete knjige *Izpovedi* (Avguštin 1984, 195), prevaja kot »delati po resnicic«. Latinski izvirnik daje možnost globlje razlage.