

BILTEN SLOVENSКИH KATOLIŠKIH IZOBRAŽENCEV (SKI)  
IN SOCIALNE AKADEMIJE



LETNIK 10



ŠTEVILKA 2 ■ DECEMBER 2005

## **Društvo Slovenski katoliški izobraženci (SKI)**

Pred drugo svetovno vojno so se slovenski katoliški izobraženci zbirali pod okriljem Akademskega starešinstva, ki je nato nadaljevalo delo v Argentini, kjer deluje še danes. Doma je začel zbirati izobražence Jože Strgar, dipl. ing. agr., leta 1985 ob pomoči p. Mihe Žužka. Ker tedaj ni bilo mogoče niti misliti, da bi se registrirali kot civilnopravno društvo, so v cerkvenem okviru ustanovili Medškofijski odbor za izobražence (ŠOI). V njem so delovali mnogi današnji vidni javni delavci in politiki. Začeli so izdajati list za študente in izobražence Bilten, ki je nato prerasel v revijo Tretji dan. Po zmagi demokracije so mnogi vodilni člani MOI odšli v politiko in vse je bilo treba začeti znova. Leta 1994 smo na občnem zboru sklenili, da se preimenujemo v društvo Slovenski katoliški izobraženci (SKI). Od jeseni 1994 smo tudi civilnopravno registrirani. Podružnice SKI (ali pa samostojni klubi) pa so zaživele po vsej Sloveniji. Redno prirejajo predavanja in razprave o perečih družbenih temah. Med člane sprejemamo vse, ki jih zanima globlje reševanje vprašanj našega časa na osnovi krščanskih vrednot. Letošnja članarina je 3000 SIT in vključuje naročnino na interno glasilo ZRNO SKI, ki ga pošiljamo neposredno na naslove članov.

Slovenski katoliški izobraženci smo z mednarodno pomočjo in ob sodelovanju Inštituta za filozofijo in družbeno etiko pri Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1997 ustanovili Socialno akademijo (SAK). Namenjena je vsem, ki se želijo udeleževati javnega življenja, pa bi se radi prej poučili o pravnih, socioloških, filozofskih in moralnih tako teoretičnih kot praktičnih osnovah tega delovanja na področju gospodarstva, politike, javnega obveščanja in drugod. Take akademije že dolgo časa uspešno delujejo na Zahodu, posebno v Nemčiji in Avstriji.

Študij je izredni, traja eno leto in obsega približno 250 ur. Slušatelji, ki naj bi imeli vsaj srednješolsko izobrazbo, se zbirajo med šolskim letom ob koncu tedna v Ljubljani ali Mariboru. Diplome SAK bodo prav gotovo odpirale vrata do delovnih mest, kjer je javno delovanje bistveni sestavni del. Sedaj je vpisana osma generacija slušateljev.

---

### **ZRNO, Interno glasilo SKI**

Ljubljana, december 2005, letnik X, številka 2

Izdaja Društvo SKI, Slovenska cesta 19, 1000 Ljubljana

Žiro račun 50101-678-704092, tel. / (fax.): (01) 421 82 65 (60)

domača stran: [www.drustvo-ski.si](http://www.drustvo-ski.si); e-pošta: [ski@drustvo-ski.si](mailto:ski@drustvo-ski.si)

Urednik: dr. France Cvelbar

Oblikovanje naslovnice: Jan Kocbek

Naklada 900 izvodov

ISSN 1408-1911

---

## **Voščilo za božič in novo leto 2006**

*Po božični noči vemo,  
da lahko vsako človeško srce  
postane domovina za Boga in dom za bližnjega;  
po njej vemo, da bo resnic vedno več kot zablod  
in da na dnu človeka vedno najdemo dobro;  
vemo, da za nas ni večje časti kot je ta,  
da imamo nekaj, kar lahko podarimo Bogu,  
da smo nekdo, v katerem se lahko učloveči Bog.*

*Saj poznate angela, ki prihaja od Boga in vas kliče,  
ker bi se rad Bog znova rodil,  
saj poznate zvezdo, ki prihaja od Boga in vam sveti,  
ker bi se vam rad Bog znova odkril,  
saj poznate vabilo iz jaslic, ki vabi:  
postanite to, kar praznujete,  
naredite to, kar je storil Bog –  
Bog je postal človek, zato postanite zares ljudje  
in omogočite Bogu,  
da se lahko še naprej učlovečuje med nami!*

*Kaj bi vam mogel lepšega zaželeli za novo leto?!*  
*Kar bo v tem letu solz, naj čistijo srce,  
kar bo smeha, naj zdravi in zbira druge  
in kar bo srečanj, naj ostanejo kot sreča.  
Vem, da lahko v novem letu začnete na novo,  
ker vam Bog zaupa in vas bo blagoslavljal.*

*p. Pavle Jakob*

---

*Upravni odbor SKI vam vošči blagoslov in srečo  
za božič in vse dni v novem letu 2006.  
Naj bodo naša srečanja vir duhovnega bogastva,  
ki prinaša srečo.*

---

## Alojz Rebula

Iz knjige Jutranjice za Slovenijo

### Cvetana Priol, slovenska mistikinja\*

Kako se že glasi ona smešna latinska beseda? Rekolekcija, ja. Diši mi po kisli askezi in posiljeni rimskosti. A zakaj mi je zabrenčala v glavi, ko vendar nisem bil na kakšni duhovni obnovi, ampak na navadni dekanijski konferenci? Bolj družabno kot asketsko ozračje, tam visoko pod Kumom.

In kdo je imel priložnostni nagovorček? Nihče drug kot Leoš, ljubi ekstatični Leoš. Jernik, dekan, si je namreč zaradi variacije zaželel laika. Moj konservativni predstojnik je hotel pokazati koncilskega duha ... Leoš je bil nekaj dni prej prišel k meni. V delovnem pred-pasniku in škornjih, kakor ga je dobil poštar pri delu v vinogradu.

»Poglej,« mi je pomolil pismo, počakal, da sem preletel vsebino, in vprašal:

»Naj sprejemem?«

»Biti katoličan danes. Nekaj, kar ti je zapisano na kožo. Polurni nagovor. Sprejmi.«

«Pomislil sem,« je rekel dvomeče.

»Toda presenetil bi vas.«

»Ti kar preseneti. Krščanstvo je presenečenje, kadar je kaj vredno.«

Odkar je Leoš zagrozil z izselitvijo, je udba popustila s pritiskom. Sicer pa je bil že na pragu upokojitve. Tako se ni kaj upiral ponudbi. Vendar pa je dekanu, sklicatelju konference, ustregel drugače, kakor smo si predstavljali. Ni govoril prosto, kakor bi bil s svojim žarečim temperamentom lahko. Saj je bil že nastopil na kakšnem cerkvenem ambonu. Predstavil se nam je, držeč v roki nekaj listov tipkopisa.

Njegovo presenečenje...

Dragoceno in skrivnostno držeč med prstoma, nabuhlima od kmečkega dela, tipkopis, je rekel:

»Dragi moji, pričakujete besedo tega šolskega upravitelja pred upokojitvijo. Slišali jo boste od nekoga drugega, neprimerno bolj kvalificiranega. Pravzaprav od neke druge, zakaj spregovorila vam bo ženska. Nič cerkvenega, teološkega, sinodalnega. Ampak nekaj drugačnega. Boste videli,

kakšnega. Ja, v satanovem času nekaj mističnega. Vendar tega sporočila ne bi hotel posredovati v ključu kakšne samostanske mrkosti. Celo razvedrilen moment naj bo v mojem nastopu. Ta bo v uganki, ki vam jo predlagam. V uganki, ste slišali? Ko bom prebral besedilo, ki ga imam v rokah, boste skušali uganiti tole: katera od naslednjih treh svetnic ga je utegnila napisati: Brigita Švedska, Marija Alacoque ali Terezija iz Lisieuxa. Razlike v stoletjih. Ampak zapisano za večne čase. Za danes še posebej. Zmenjeni? In zdaj, prosim, prisluhnite.» Veliki napihnjeni roki sta se mu tresli od ganjenosti, ko je bral.

*“Moj Bog, kaj si pravzaprav? Oh, vem, da se smeješ mojemu vprašanju in mojemu omejenemu razumu. Toliko imen, toliko prispodob so ti dali že preroki, misleci in svetniki vseh časov, razodeval si se po Sinu – a vse je tako nezadostno, čeprav je razumljivo. Tvoje ime in izraz, ki deloma izraža Tvoje bistvo. Tudi jaz sem Ti dala že mnogo imen – pač po tem, kakor Te je v dani priložnosti klicalo moje srce. Imenovala sem Te Noč brez zvezd, Tema, o Bog, Luč naših duš. Klicala sem Te Strašni, Grozni – pa si neizrekljiva Nežnost. Ti si moje neizrekljivo hrepeneje in moj Mir in neskončni Pokoj. Ti si moje strahotno trpljenje in moja najčudovitejša Sreča ...”*

Leošu je omahnila roka z listom. Moral se je oddahnuti od doživljanja, ki ga je osrečevalo in izčrpavalo obenem. Ni še jokal, a bil je pred izbruhom. Vzdignil je roko s tipkopisom in nadaljeval:

*“O Bog, še bi našla vrsto izrazov zate. Toda kateri bi bil najbolj resničen? Ti si smrt in življenje, Vse, Večni, Ljubezen? Moj Bog, ali je to sploh treba razmišljati? Kadar si z vso Božjo močjo pri meni, takrat vem edino to, da si veskončna Sladkost in Ljubezen, in takrat moram samo utihniti pred Teboj, saj naša omejena govorica nima več mesta tam in tedaj, ko se Neskončnost dotakne naše omejenosti in polnosti naše praznote ...”*

Ne vem, kako so temu branju sledili moji sobratje. Kakih deset nas je bilo. Eden, mlajši, je poskušal razna trkanja na škatli cigaret. Meni pa je bilo, ko da je vzplal Kum pod mano, ko sem sledil zaletom tiste neznane velike duše v neskončnost. Človeška večnost se je metala vanjo onkraj vseh časov – kje neki je bil socializem, samoupravljanje, neuvrščenost ... Kako bi bil mogel šele čustveni Leoš brati tisti izliv suhih oči? Ko je odložil liste, so se mu usta zvila v podkvico kakor otroku pred izbruhom. Premagal je naval joka.

»Torej, gospodje,« je rekel, potem ko si je odložil naočnike in si po kmečko, s hrbtom dlani obrisal oči. »Je to pisala Brigita Švedska v 14., Marija Alacoque v 17. ali Terezija iz Lisieuxa v 19. stoletju?« Jaz sem bil za Brigito Švedsko, večina pa za Malo Terezijo. Mladi sobrat s cigareto po potrebi za vse tri.

Leoš je slovesno razprl roke in vrgel svoje grmaste obrvi navzgor.

»Dragi moji, to je 24. novembra 1950 napisala Slovenka našega socialističnega

časa ...« Utihnil je, da je nekdo rekel: »Nikoli.« Leoš je mirno povzel: »Slovenka našega socialističnega časa. Mariborčanka. Učiteljica glasbe Cvetana Priol ... Ja, Cvetana Priol, 1922–1973.« Ta laik nam je hotel na dekanijski konferenci postreči s človeško usodo, ki je dokazovala, kako je Vstali viharil in osvajal, osrečeval in osmišljeval tudi v socializmu. Delal je, kar je hotel, tudi v socializmu, seveda v svojem stilu, ki je skritost in tišina. Ja, Vstali je delal. Tudi s Cvetano, hčerjo ravnateljca sadjarske šole. Kot otrok je bila divja in ambiciozna, na klasični gimnaziji je bila uspešna študentka, s klicem neskončnega in muzike v krvi. V Gradcu, kamor je bila družina izseljena po okupaciji, kot Slovenka ni smela na univerzo. Vpisala se je na srednjo glasbeno šolo, da bi nadaljevala študij klavirja. A jeseni 1944, ko je začinjalo iti Nemčiji za nohte, je morala z drugimi študentkami vred na prisilno delo. Ne obirat kake poljščine ali lupit krompir v kakem domu onemoglih, ampak delat v eno od delavnic smrti, v tovarno tankov v Kapfenbergu pri Gradcu.

Leoš je nosil na dlani tisto usodo, kot če bi šlo za lastnega otroka. Leoš, Božji vohljač, lovec na vse mistično in čudežno – samo on je prišel na sled tisti izredni dekliški usodi. Navzoči duhovniki smo lahko samo zijali. Kako je bil odkril slovensko svetnico, tega ni povedal, pač pa je nadaljeval: »Kako pretresljivo je

v dnevniku opisala tisto grozljivo delo v tovarni, v treskanju jeklenih plošč in sipanju slapov isker, pod tulečim drsanjem žerjava, na katerem visi vkleščena jeklena pošast. Huda angina je bila prva stopnica na njeni zdravstveni Kalvariji. Sledila je pljučnica z vnetjem rebrne mreže. In takrat zapis: “*Sveto olje so mi prinesli. Takrat sem do konca razumela, kaka tolažba je biti katoličan, biti član Cerkve. Hočem se žrtvovati za Cerkev ...*”

Zapis za naš socialistični danes, kot vidite.

A ko po vojni zaživi v domovini, gre kalvarijska pot navzgor: Jetični proces na pljučih, pretrganje študija, sedem mesecev Topolščice z operacijo, devetnajst mesecev v kostnem zdravilišču v Rovinju, bolnišnica na Slivniškem Pohorju, znova vnetje rebrne mreže, jetika na maternici. In vmes, med temi postajami, kolikor je mogla, glasba, poučevanje harmonija, vzgajanje organistinj. Na vrhu Kalvarije še bolečine v želodcu, ki ni več prenašal hrane. In vstop v večnost 11. avgusta 1973 ... Leoš je šel sest. Uprasnila se je dolgo čakajoča vžigalica. Dekan je ostal zamišljen. Sam sem bil pretresen. V katakombski slovenski Cerkvi je torej v letu 1950 plalo takšno srce ... Koliko slovenskega socializma je odrešilo?

**Alojz Rebula**, *Jutranjice za Slovenijo, MD, Celje 2000, 50-53*

---

\* Članek naj bo najava za predavanje Adolfa Mežana, v torek 24. januarja ob 19.30 na Teološki fakulteti v Ljubljani. G. Mežan je bil med pobudniki za Cvetanin postopek proglasitve med slovenske blažene.

---

**Dr. Janez Juhant**

## **Katoliški tabor pred drugo svetovno vojno\***

Spoštovane gospe in gospodje!

Predavanju je treba dopolniti naslov. Spregovoril naj bi sicer o katoliškem taboru, vendar se mi zdi, da je nujno potrebno spregovoriti o širših okvirih, ki so omogočali delovanje tako katoliškemu kakor ostalim taborom v tem času na Slovenskem in v svetu. To pa ne samo pred drugo svetovno vojno, ki je najbolj zgoščeno obdobje teh procesov, ki se dogajajo zadnja stoletja v Evropi in seveda tudi v celotnem svetu. Znani filozof Alaisdair McIntyre v delu *Ob koncu kreposti* (1986) pravi, da je ključ za razumevanje sodobnega časa in njegovih problemov v tem, da je razsvetljenska miselnost pridobila veljavo nad vsem človekovim življenjem. Iz tega se je pač razvilo to, da sodobno življenje temelji na zunanjih okvirjih in da nima več tistega, kar je imelo dotedanje življenje, namreč prave in temeljne vsebine, ki je zapisana v človeški kulturi in seveda tudi v človeških srcih. To je nekoliko poenostavljena slika tega, kar misli ta filozof o našem času, vendar je v bistvu resnično. Če hočemo torej razumeti

čas med obema svetovnima vojnama, čas vojne in revolucije pri nas in po svetu, je treba poskušati razumeti razvoj sodobnega sveta, sveta moderne, ki je dosegel nek vrhunec in obenem še krizo ravno v totalitarnih sistemih: nacizmu, fašizmu in komunizmu. Isti mislec pravi, da je zato značilno za dobo moderne, ki je pripeljala v drugo svetovno vojno, ker skuša predvsem z zunanjimi (nasilnimi) prijemi urediti življenje družbe. To je v filozofsko-političnem smislu svobodomiseln oz. liberalističen postopek, po katerem se pač partnerji dogovorijo za nek medsebojni dogovor, ne glede na to kakšen je vsebinsko ta dogovor, glavno je, da nekako (četudi slabo) deluje.

Taka je na posamezniku zasnovana libertinska država in njena miselnost. Te spore je potem skušal teoretično rešiti drug sodobni mislec John Rawls v svojem delu *Teorija pravičnosti* (1971). Po njegovem mnenju bi morala biti družba utemeljena na pravičnosti. A tudi ta je predvsem dogovorna, partnerji se

---

## KATOLIŠKI TABOR PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

---

zedinijo za skupno delovanje, čeprav je težava v delovanju takega dogovora, kar potrjuje razvoj družbe v moderni. Zato se v klasični moderni to ni uresničilo in prišlo je do sporov in nasilnega reševanja teh družbenih vprašanj. Zato nacizem, fašizem, komunizem poskušajo opraviti vse na silo in prisiliti posameznike, da se podredijo v okvir, ki si ga je izumil vsak sistem.

Ključno pri tem je, da družba moderne deluje na podlagi sistema. To je značilno za komunizem, ki je v tem smislu vzporeden in primerljiv z obema nacionalizmoma, kar opisujeta Zygmund Bauman v *Moderni in Holokavstu* (1989) ter Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* (Ljubljana 2003). Tudi komunizem je poskušal reševati družbena vprašanja moderne tako, da je skušal na silo združiti posameznike v enotno voljo, poslovanje in življenje.

Na osnovi teh ozadij – sodobna družba je izumila za to tudi ustrezne mehanizme, da je človeka dobesedno prisilila v take okvire delovanja – je treba razumeti tudi dogajanje pri nas in v svetu, še posebej, kar zadeva odnos katoličanov do tega razvoja. Vsi dobro veste, da se je po prvi svetovni vojni, tako pri nas kot v svetu, v katoliških taborih začelo novo križarsko gibanje oziroma gibanje za pravo, pristno krščansko osebnost (tudi pod vplivom francoskih personalistov: Emanuel Mounier). Vsa ta gibanja so skušala na razsulu prve svetovne vojne postaviti neko novo, živo krščanstvo, o čemer govorijo tudi slovenski križarji. Ta tabor poznamo pri nas kot bolj liberalen

katoliški tabor. In tu smo že nekako v bistvu procesov, ki so se dogajali tudi na Slovenskem med obema vojnoma.

Drug pomemben, bolj katoliškocerkveni tabor, so bili proti drugi svetovni vojni mladci in stražarji. Po eni strani ti poskušajo reševanje teh zadev speljati bolj na način, kakor ga je poznala moderna t.j. čim bolj urejeno, organizirano, seveda, s krščansko družbeno držo. To ste mnogi tukaj navzoči doživljali. Zato urejenost sistema, podrejenost hierarhiji in pokorščina. To je tudi, lahko rečemo, značilnost takratne Cerkve, ki poskuša v teh negotovostih kristjanom omogočiti neko stabilno urejeno družbo, v kateri bodo posamezniki spoštovali pravila, ki jih predpisujeta in določata Katoliška cerkev in njen nauk ter s tem omogočiti tudi, da bo Cerkev v teh modernih procesih preživela. Preživetje in zato odpor omenjenim modernim tokovom je seveda sploh pomembna značilnost Katoliške cerkve in tudi vseh skupin kristjanov. Zato so borbena razpoloženi do teh novoveških struj, po eni strani do liberalizma, po drugi strani tudi do že takrat močno razširjenega komunizma. To velja tako za slovenske razmere, kakor za razmere po svetu. In značilnost te nastrojenosti je, da se katoličani poskušajo z istimi sredstvi, ki prvič delujejo organizacijsko in drugič, ki so tudi borbena operativni, postaviti po robu izzivom družbe v moderni.

Odločilno vprašanje, ki se v zvezi s tem zastavlja, je, (to se je postavljalo tudi v drugi svetovni vojni) ali je Cerkev sposobna oziroma ali se kristjani

---

## KATOLIŠKI TABOR PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

---

zmoremo tako organizirati in tako zoperstaviti zoper sile tega modernega sveta, da bi mu enakovredno kljubovali. Odgovor seveda ni tako preprost. Še posebej si ne pripisujem kakršnekoli pravice, da bi lahko tako odgovoril ljudem, ki so jih ti moderni sistemi tako rekoč izzvali na življenje in smrt, kar se je potem zgodilo v drugi svetovni vojni, ko so se morali tako življenjsko usodno odločati. Izrecno je treba poudariti, da se je ta polarizacija pri nas dogajala že prej v obdobju med prvo in drugo svetovno vojno, in sicer na podlagi demokratičnih pravil, kakor jih je poznala takratna družba, čeprav je bilo uresničenje teh demokratičnih pravil v tem obdobju izredno težko uresničljivo iz več razlogov in to je vsaj sopogojevalo medvojni spor.

Kar zadeva slovenske katoličane je bila demokratičnost otežena zaradi njihove vloge v takratni Jugoslaviji, kar zadeva katoličane sploh pa zaradi njihove vloge v teh procesih moderne, ki so človeka dobesedno prisilili, da se ali vključi v te procese in sprejme njihovo logiko, ali se jim borbeno postavi po robu. Zato je borbeno stališče katoličanov tako rekoč izzival sam razvoj teh sistemov, ki so se takrat razvili do vrhunca. Se pravi za katoličane ni bilo druge alternative. Zanimivo je, da je tabor krščanskih socialistov, ki je sicer poskušal duhovno krščanstvo, pravzaprav najbolj nasedel tem modernim tokovom, ker je postal nekak njihov instrument za uresničevanje železne logike moderne družbe. Zato je za katoličane v teh časih,

še posebej v času druge svetovne vojne, nemogoče enolično odgovoriti na eno izmed zelo usodnih vprašanj, ali je prav s sredstvi moderne, torej z borbenimi sredstvi, zoperstaviti se temu razvoju in tako ohraniti svojo identiteto. Dialog je bil takrat skoraj nemogoč, čeprav so ga vsi zahtevali in čeprav so celo ti moderni (totalitarni) sistemi poskušali na podlagi dialoga že od Rousseaujeve socialne pogodbe sém nekako priti do urejene družbe. Tak dialog se je pokazal kot vedno manj uresničljiv tako v svetovnem kot tudi v slovenskem merilu. Izkazalo se je, da je reševanje družbenih zadev na podlagi dialoga nemogoče, ker partnerji niso bili pripravljene sprejeti drug drugega kot dialoškega partnerja. Na Slovenskem se je to začelo že v času rasti slovenskega liberalizma, ko so katoličani zahtevali od liberalcev, da opredelijo svoje temelje in procese ter pokažejo svojo pravo identiteto in se tako opredelijo do vere in Cerkve in posredno do svoje lastne identitete. Tega pa niso bili sposobni zaradi tega, ker so vedno znova potrebovali katoliško zaledje, da so lahko družbeno uspevali. Tako se seveda nikoli niso mogli jasno deklarirati, da bi se postavili ob oz. nasproti katoliškemu taboru. To se je na Slovenskem ponavljalo tudi kasneje – to je tudi zgodba krščanskih socialistov s komunisti. Bolj kot ponavljanje fraz o ločitvi duhov, je tu na mestu reči, da gre za očitno negotovost identitete. Podobno je Kardelj javno govoril, da komunisti niso proti veri, a je naredil vse za to, da bi jo zatrl. Problem teh modernih sistemov

torej ni toliko v tem, da bi v svetu in pri nas ustvarjali delitve med katoličani. Ti sami sistemi so se znašli v nekem odprtem prostoru in se niso bili sposobni (tudi niso hoteli) poistovetiti s svojimi stališči in namerami, niso bili torej sposobni lastne identitete. Zaradi tega so bili toliko bolj napadalni in ranljivi. V ta svoj ples so vpletali katoličane, ki pa so bili tudi vedno manj večji svoje (prave) krščanske identitete in jih je zato doba moderne vrgla v odprt, neopredeljen družbeni prostor ter jih mlela s svojimi sistemskimi silnicami. Iz tega je razumljivo, da se je moderna s temi procesi, ki so temeljili na zunanostih in so imeli vedno v ospredju težnjo, da totalno zavladajo, enkrat morala razpočiti. Vsi njeni procesi so zato nujno vodili v spore in spopade, ki so dosegli vrhunec v prvi in še posebej v drugi svetovni vojni. Zadnji ima svoj epilog v letu 1989, pri čemer seveda še ne vemo, kako bo s *Trkom civilizacij* (Huntigton, Ljubljana 2005), ki je verjetno zadnji otrok moderne industrijske oz. tehnično imperialne dobe.

Kar zadeva katoličane v tem obdobju, je izjemno pomembno, da so se poskušali uvrstiti v te procese in so zato po svojih najboljših močeh poskušali odgovoriti na izzive tega časa. Vendar je treba reči – in to velja več ali manj za vse skupine katoličanov – čeprav to ni lahko objektivno presojati, se mi zdi na mestu beseda, da so katoličani svoje pozicije uspeli premalo utrditi na temeljnih krščanskih državah. Ta pa je predvsem v tem, da bi zagotavljali

znotraj krščanske skupnosti integriteto vseh in da bi ta omogočala tudi njihovo dolgoročno preživetje. Preživetje seveda ne smemo razumeti predvsem tržno, pač pa krščansko – preživetje v njihovi temeljni krščanski substanci. In to je danes spet ključno vprašanje (slovenskih) katoličanov.

Vsekakor je treba dodati tudi to, da so katoličani v teh procesih bili tudi prisiljeni na funkcioniranje v okvirih, ki si jih niso sami izbrali, ampak so bili vedno bolj prisiljeni izbirati okvire, ki so jim jih določali drugi. To je zmanjševalo njihove možnosti, da bi svojo prihodnost lahko načrtovali sami. To se je najbolje pokazalo v sami revoluciji, ko so bili katoličani dobesedno prisiljeni prevzeti igro drugih, ki jim je določala potem tudi njihovo življenjsko usodo oz. njihovo družbeno pot. In to velja za katoličane do dandanašnjih časov. Tudi ko govorimo o sedanji slovenski družbi, se mi zdi, da je to spet eno izmed odločilnih vprašanj. Ta nezmožnost, da bi katoličani ustvarili svojo lastno identiteto in da bi to identiteto tudi družbeno uveljavljali, je problem danes in je bil problem katoličanov posebej v času vojne in revolucije ter v času komunizma. To je glede na zgodbo moderne danes odprto vprašanje ne le za katoličane, pač za vse ljudi tega sveta. Zato postavljam to v svetovni okvir, kar pomeni, kakor pravi MacIntyre, da postajamo katoličani s svojimi temeljnimi vrednostnimi postavkami plen teh, razsvetljenskih pozunanjenih okvirov in procesov, ki vedno bolj določajo ne le življenje vseh

---

## KATOLIŠKI TABOR PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO

---

ostalnih ljudi, pač pa tudi kristjanov oz. katoličanov. Lahko se ustavimo kar pri ogledalu kristjanov pri nas danes. Razloge (krivdo) je treba iskati tako v premajhni zavzetosti kristjanov, da bi postavili alternative. Dalje v moči teh modernih sistemov, ki so katoličanom in vsem drugim vernim (zdi se da se tudi muslimani vedno pustijo vpreči v ta voz) prevzeli iniciativo in možnost, da vplivajo na tak družbeni razvoj. In to je zadeva, ki postaja vedno aktualnejša, namreč v tem smislu, koliko smo katoličani danes sposobni postaviti resnične družbene alternative. Ne mislim samo na organizacijske alternative. Ravno propad (totalitarnih) sistemov moderne je pokazal, da ne gre toliko za organizacijske kot za vrednostne alternative. Kristjani oz. še bolj katoličani bi ob ustreznem obratu k Temelju (vere) vendarle lahko zmogli te alternative, seveda ob postavki pristne vere. V svoji knjigi *Cerkev, globalizacija, postmoderni človek* (Münster 2005), ki je izšla v nemščini in čaka na slovenski prevod, se na podlagi analize katolištva danes ob koncu sprašujem ali bo Sin človekov še našel vero na zemlji? (Lk 18,8) Dejstvo je, da smo katoličani danes zopet na preizkušnji, da pokažemo sposobnost vzpostavljanja pozitivnih vrednostnih alternativ, s katerimi bomo

lahko vplivali na svet, katerega del smo tudi mi.

Po svojem nauku smo kristjani zavezani temu svetu, čeprav ga ne jemljemo kot dokončnega. Verjamem, da je to vodilo spremljalo številne pred drugo svetovno vojno, med revolucijo in po njej, torej tudi v teh najtežjih časih slovenske zgodovine in omogočalo kristjanom vztrajanje in pričevanje. Težko je zelo natančno ovrednotiti to preživetje v vsej zgodovini in posebno v tem obdobju. Vendar postajajo vrednote tega pričevanja vedno pomembnejše vprašanje za Cerkev in za svet. Kolikor bo Cerkev sposobna sebe organizirati in kristjane usmeriti v to bistveno nalogo, toliko bo to priložnost, da smo danes kristjani kvas družbe in tako upanje sveta, sicer je vprašanje, kdo ta svet sploh še lahko rešuje. To je povezano tudi z zelo poglobljenim premišljevanjem tega idejno zapletenega, križevega in vendar junaškega, čeprav narodno tragičnega obdobja slovenskih katoličanov. Ob dosledni modrosti, občutljivi in človeški pravičnosti ter globoki veri, ki se ne pusti zaplesti v politične ali tržno-ekonomske mehanizme, lahko krščanska drža spremlja dogajanja sveta dovolj kritično, trezno, samostojno in odprto v prihodnost in tako da ljudem prinaša novo upanje.

---

\* Uvodno predavanje na simpoziju *Slovenska duhovna in politična drama v prejšnjem stoletju*, Cankarjev dom, 15. oktober 2005. Zbornik, ki ga pripravlja organizator, SKI, izide po novem letu.

---

60. obletnica pobojev – pismo,  
ki ga Dnevnik ni hotel objaviti.

## Domobranci še bijejo svojo bitko

»Strategija je povsem transparentna: s podrobnim opisovanjem posameznih človeških usod, ki so bile del povojnih pobojev, želijo po tolikšnem času s čustvi sočutja in krivde zamegliti razsodnost ljudstva ...« to je očitek g. Leskovarja tistim, ki sodržavljane poznajo z doslej zamolčanimi in celo prepovedanimi življenjskimi zgodbami (morda misli na odkopavanja v Ilirski Bistrici ali panpr. na film Moč preživetja), svoj zapis pa gradi na obledelih fotografijah in zgodbah, ki naj bi prikazovale domobranske zločine. Obžalovanja vredni zločini, ki jih rodi sovražstvo, so se dogajali na obeh straneh, pri partizanih pa tudi pri domobrancih, le da so bili pri partizanih vodeni sistemsko, kot del revolucionarnega programa. Osnova jim je bil proglas OF, da je odpor proti okupatorju izven OF pod kaznijo prepovedan, in Kardeljevo navodilo: «Duhovne, kulake ... vse postreljajte.» V ozadju tega navodila je bilo vedenje, da revolucijo in revolucionarni prevzem oblasti lahko sproži le teror, ki vnese med ljudi razdor. Vemo npr., da je Tito z nalogo, da sprožita nasilje, v drugem letu vojne poslal v Črno Goro Mošo Pijadeja, v Bosno pa

Vukanovića – Tempa. O tem sta pozneje oba pričala v svojih spominih.

Da se je revolucija v Sloveniji (na Dolenjskem) začela s poboji, sem sam doživel kot vaški najstnik. Do sredine leta 1942 je vsa vas podpirala partizane in njihovo borbo proti okupatorju, tudi najstniki. Sam sem si sešil partizansko »triglavko« z zvezdo in stesal puško. Sodeloval sem (kot »opazovalec«) pri volitvah v krajevni odbor.

Poleti 1942 pa se je začelo. Najprej smo zvedeli, da partizansko sodišče v bližnjem gradu obsoja na smrt cigane in berače, češ da vohunijo za Italijane. Nato so se pojavile novice o prvih pobojih in mučenjih fantov in mož iz bolj oddaljenih vasi. Ko pa so partizani kruto umorili našega 30-letnega soseda, vaškega krojača, je vsa vas onemela, saj nihče ni poznal vzroka. (Veliko let po vojni smo zvedeli, da se je udeležil nekega sestanka, na katerem so razpravljali o odporu proti okupatorju mimo komunistične OF). Tedaj sta se v vasi naselila strah in razdor. Nihče ni vedel kdo je naslednji na vrsti.

Teror se je v letih 1943 in 1944 nekoliko polegel, vendar je v dveh občinah

---

## DOMOBRANCI ŠE BIJEJO SVOJO BITKO

---

(Šmarjeta in Bela Cerkev) s približno 3000 prebivalci pustil za seboj 17 žrtev. Večina žrtev je bila kruto mučena, med njimi oče, upokojeni žandar, noseča žena in mladoletni sin.

V obrambo življenj in imetja so se začele leta 1942 organizirati vaške straže, ki so bile jedro iz katerega je leta 1944 nastalo slovensko domobranstvo. Ne kot podpora Hitlerjevemu pohodu zla, ampak kot obramba pred revolucionarnim nasiljem. Pri tem so bili delno uspešni, saj bi brez njih pogorela še marsikatera slovenska vas in bi še veliko več ljudi končalo v koncentracijskih taboriščih, pod okupatorjevimi ali partizanskimi krogli, če ne še kako drugače. Domobranci torej niso bili izdajalci, ampak domoljubi, čeprav na način, v katerega so bili potisnjeni. Uprli so se temu, da bi postala Slovenija sovjetska republika, gubernija v Stalinovem imperiju. (Spomnimo se pesmi »Slovenija junaška, sovjetska bodeš ti«.). Njihovo sodelovanje z okupatorjem je bilo taktično. Poznal sem številne domobrance in nihče med njimi ni verjel v nemško zmago. Vsi pa so se naivno ozirali proti Istri, kjer naj bi se izkrkali zavezniki, katerim naj bi se pridružili. Naivnost so po končani vojni drago plačali s svojim neskončnim ponižanjem

in s svojimi življenji.

Slovenski domobranci so bili med prvimi v Evropi, ki so se uprli pohodu komunizma proti Zahodu. Njihova življenja so vgrajena v temelje današnje demokratične Slovenije prav tako kot življenja dobromislečih partizanov. Če so partizani sodelovali pri zaustavitvi zločiskega pohoda nacifašizma, so domobranci prispevali k skrajšanju obdobja svetovnega komunističnega imperija, ki ga niti njegovi (navidezni) vabljeni programi ne morejo rešiti pred zgodovinsko sodbo, da je tudi to bil tiranski sistem. Padec imperija pa je v Sloveniji odprl vrata demokraciji.

P.S. Pred nedavnim senm v Italiji videl spominsko ploščo dvema oficirjema iz odporniškega gibanja, ki so ju ubili Nemci. Ploščo je postavila skupina kristjanov v odporniškem gibanju, kar pomeni, da je v gibanju veljalo demokratično načelo, po katerem so bili enakopravni različni pristopi k osvoboditvi Italije. Kaj takega je pri nas preprečil prevzem vodenja odpora in oblasti s strani KP z uporabo revolucionarnega terorja. Od tu izvira sovražna delitev slovenskih duhov, ki pa jo moramo v prihodnosti preseči s sprejetjem zgodovinske resnice in spoštovanjem vseh žrtev vojne.

F. Cvelbar, Ljubljana

---

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, TU Dresden

## Bog v postmoderni\*

Današnji pretresi življenjskega okolja in kriza  
razsvetljenega razuma

\* Predavanje na Teološki fakulteti v Ljubljani 1. marca 2004

Danes živimo, kar zadeva naše zavedanje, v "po-svetu", v svetu "potem". Ta svet je posttradicionalen zaradi hitrega in temeljitega pozabljanja kulturnih korenin: "Zgodovina je stara pet let"<sup>1</sup>; je postzgodovinski – saj naj bi bilo od *annus mirabilis* 1989 tudi konec zgodovine; je postnacionalen – saj naj bi bili zaradi globalizacije ljudje le še državljani sveta. Da, naša doba je bila že imenovana celo počloveška (posthumana)<sup>2</sup> – kar namiguje na mogoče manipulacije na človeškem

genomu in križanja z živalmi. Nadalje je post-seksualna, ker je bilo v teku raziskav o spolih bipolarno razlikovanje med moškim in ženskim prikazano kot preseženo.<sup>3</sup> "Tekoča identiteta" je motto "androginsko-raznolike telesnosti techno-, pop- in cyber-kulture"<sup>4</sup>. Vse bolj se uveljavljajo utopije v smislu popolne samozasnovne.<sup>5</sup> V izigravanju "telesnega potenciala" se izvajajo "performansi", v katerih po možnosti ženske uporabljajo lastno telo kot umetniško delo. Nismo le sami svoje sreče kovači, marveč

---

<sup>1</sup> Durs Grünbein, *Aus der Hauptstadt des Vergessens. Aufzeichnungen aus einem Solarium* (Iz prestolnice pozabe. Zpisi iz solarija), v: FAZ, *Bilder und Zeiten*, 7. 3. 1998: "Los Angeles. To mesto je čelni napad na spomin. Njegov bujno rastoči teritorij, ki straši urbanologe in spravlja zgodovinarje v jecljanje, je diagram tiste amnezije, ki od konca stoletja veje prek celega globusa. Malo stvari preživi zadnjih pet let, magični cikel investicij in izbrisov. 'History is five years old' (Zgodovina je stara pet let), pravi kalifornijski rek."

<sup>2</sup> Prim. Jürgen Habermas, *Die postnazionale Konstellation* (Postnacionalna konstelacija), Frankfurt 1989; oz. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Prihodnost človeške narave. Na poti k liberalni evgeniki?), Frankfurt 2001, 43.

<sup>3</sup> Gotovo pri tako uveljavljeni protagonistki, kakor je Judith Butler in njenem bestsellerju: *Gender Trouble* (Zadrega spolov), 1991; nem. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1992.

<sup>4</sup> Christina von Braun, *Der Stroh-Man. Zur Konstruktion moderner Menschlichkeit* (Slamnati mož. K ustvaritvi moderne človečnosti). Recenzija v *NZZ* (Nr. 129 z dne 7./8. 6. 1997, 53), avtor: George L. Mosse, *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit* (Podoba moškega. K ustvaritvi moderne moškosti), Frankfurt (Fischer) 1997.

<sup>5</sup> Telo je izigrano kot kraj protesta proti neavtonomno izdelani identiteti. Francoska umetnica Orlan (psevdonim) je z računalniškim prekrivanjem znanih ženskih portretov razvila idealen avtoportret, na osnovi katerega se je dala, dokumentirano z video posnetki, kirurško spremeniti. Prim. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Zwischen neuem Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung* (Med novim somatizmom in oddaljenostjo telesa. H kritiki raziskave spolov), v: *IKZ Communio* 30, 3 (2001), 225–237. Prim. članek "Per Messerschnitt zum Selbstbild" (Z nožem do samopodobe), v: *Schwäbisches Tagblatt* z dne 3. 2. 1997. Sodobna umetnost se upira "vnaprej danim" vzorcem, eden njenih najbolj nenavadnih materialov je telo ali "meso".

tudi krojači svojega telesa. Odveč je reči, da smo s tem seveda pristali tudi v nekem postfeminizmu: Osvobajanje žensk je izgubilo svoj subjekt, saj žensk tako rekoč "ni več". Glavna beseda teh procesov se imenuje "dekonstrukcija" ali: "My body is my art" ("Moje telo je moja umetnost"). Umetnost je vznemirjujoča igra z lastnim mesom – meje med mesom in plastiko, telesom in računalnikom, umetnostjo in ne-umetnostjo se zabrisujejo. "Ob vstopu v novo tisočletje ne gre več za dualizem duha in narave, za lastno telesnost duha in njegovo telesno pogojenost, ampak se je ta nasprotni par razpustil, telo samo je na razpolago. Postmoderna izguba meja med notranjim in zunanjim, živim in neživim, moškim in ženskim, duhom in telesom kulminira v izgubi razmejitve med telesnimi predstavitvami in telesno resničnostjo. Veselje nad fragmentarnim in heterogenim je resda raztrgalo prisilni jopič moderne, hkrati pa je odprlo vrata nihilističnemu razkroju. Človeška telesa imajo vlogo samo umetniških predmetov [...], predstavljajo žive skulpture, premično polje dogajanja ali pa so sploh le še 'nediferencirano meso'".<sup>6</sup> Telo kot kulturni artefakt izgublja

svojo trdnost in stabilnost, ideja, da je socialni konstrukt, se jemlje dobesedno in se spreminja v zahtevo, naj človekova eksistenca ne bo več odvisna od vnaprej določene kontingentnosti pripadajočega telesa, marveč naj se samozavestno zasnjuje in na novo oblikuje ter vedno znova inscenira.<sup>7</sup>

Svet, v katerem živimo, je tako na poti v temeljno preseganje lastnega telesa. Niso le bralci znanstvene fantastike tisti, ki si lahko predstavljajo kombinacijo človeka in stroja; ta misel prodira naprej, vsaj v ZDA: feministka Donna Haraway je razvila miselno zasnovo "cyborga" = Cyber Organism, tj. organizma, ki ga s transplantati in tehničnimi vsadki obnavljajo in vedno znova usposabljaajo za funkcioniranje.<sup>8</sup> Matematik Roy Kurzweil razmišlja o vgrajevanju nanoračunalnikov v človeško telo. Njegovo napredno vprašanje se glasi: "Ali prihodnost še potrebuje [dosedanjega] človeka?" Razlikovanje med "odraslim" in "narejenim"<sup>9</sup> ali, izraženo še bolj klasično, med *homo genitus* in *homo factus*<sup>10</sup> se razblinja; *homo mechanicus* oz. *surrogatus* stoji na obzorju svetle prihodnosti, v kateri po možnosti ni staranja.

---

<sup>6</sup> Philip J. Sampson, Die Repräsentationen des Körpers (Upodobitve telesa), v: Kunstforum International, Bd. 132. Die Zukunft des Körpers I (Prihodnost telesa I), Ruppichterth 1996, 94–111, tu: 101.

<sup>7</sup> Heike Christina Ludwig, Der Körper – eine Insel im Reich des Möglichen? Leiblichkeit in philosophischen Positionen des 20. Jahrhunderts (Telo – otok v kraljestvu možnega? Telesnost v filozofskih stališčih 20. stoletja), neobj. magistrsko delo na katedri za filozofijo religije in primerjalno religiološko znanost Tehniške univerze Dresden, 2000, 56f.

<sup>8</sup> Donna Haraway, Woman, Simian and Cyborgs. The Reinvention of Nature (Ženska, opica in kiborgi. Ponovna iznajdba narave), London 1991.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur (Prihodnost človeške narave), a.a.O., 45.

<sup>10</sup> H.-B. Gerl-Falkovitz, Kindsein zwischen Labor und Liebe, in: dies., Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichem Denken (Otroškost med laboratorijem in ljubeznijo, v: Eros – sreča – smrt in drugi poskusi v krščanskem mišljenju), Gräfelting 2001, Kap. VIII, 165–182.

Če pa že lastno telo ni ali ne bo (ne bo smelo biti?) več nikakršna stalnica, potem dosedanja naivna predpostavka, da se duh naslanja na samostojnost in sposobnost presoje, ni nič manj ogrožena: nevrologija trenutno vstopa v bistvene duhovne koncepte filozofije. Od grške antike naprej je veljalo, da pripada fenomenu duha spraševanje po dobrem, resničnem, po svobodi. Tako spraševanje naj bi bilo, tako je slišati danes, v bistvu evolucijsko, torej pogojeno z bojem za preživetje in razložljivo z nevrološkimi povezavami, "tako imenovana" svobodna volja naj bi bila v resnici nevrološko determinirana.<sup>11</sup> Znano je, da je bil že od šestdesetih let pojem "resničnega" zamenjan s pojmom "pravega", ob tem pa je bil pojem "pravega" vzpostavljen s pomočjo "diskurza brez avtoritet" vsakega z vsakim (!); filozofija je že bila speljana v postmetafizično obdobje. A je evolucijska spoznavna teorija tudi ta še preostali pojem "pravega" razkrinkala kot kvazimetafizični ostanek – in danes je tudi postmetafizično mišljenje dohitel nek "po tem". Potemtakem bi bilo treba, posrečeno rečeno, govoriti o post-postmetafizični dobi.

Samozavest, polnoletnost oz. izhod iz nepolnoletnosti – po Kantovi formuli za razsvetljenje – tako niso nikakršna nerazložljiva znamenja duha več, ampak

bolj znamenja uspešne evolucije, ki je prinesla take "iluzorne pojme" kot "jaz" za vzpostavitev nasproti organizmom brez "jaza". Lakonično lahko beremo: "Zavest, zaznavanje samega sebe in svoje okolice, je biološki fenomen, ki nastaja v ovojnici velikih možganov."<sup>12</sup> Tako lahko tudi mišljenje razumemo kot nekakšen dodaten nevrobiološki refleks. "Avtonomni subjekt" razsvetljenstva je postal tako koristna zvižajača (ne Razuma, ampak) Narave. Tudi teorija diskurza tu ne pomaga naprej: nič ni s tolikimi diskurzivno ustvarjenimi "dostojanstvi človeka", vkolikor niso, z novo večino, sposobna neke druge konsenzualne razlage. Čemu razsvetljensko odpravljati oblast človeka nad človekom, če pa lahko z večinskim soglasjem spet odpravimo samosmiselnost vsakega individua?

Torej ni konca post-fenomenov: "The Day After" je več kakor naslov filma, je razumsko opredeljena resničnost. Najprej, dosedanje usmeritve so razglašene za mrtve. Mi smo generacija "potem": po zgodovini, izvoru, naciji, spolu, telesu, svojem namenu ...

*Postmoderna množina:*

*Odsotnost enega, po-eno-tujočega*

Kot okvir današnjih post-najdb nam ostaja, da natančneje proučimo postmoderno; to vodi neposredno k temi

---

<sup>11</sup> Prim. Bernhard Bogerts, Zwischen Neuron und Psyche – Positionen der Hirnforschung und Psychiatrie zum Leib-Seele Problem (Med nevronom in psiho – stališča raziskav možganov in psihiatrije do problema telo-duša), v: Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1995, 69-80. K temu tudi "klasik": John Eccles, The Understanding of the Brain (Razumevanje možganov), New York 1973.

<sup>12</sup> Švicarska akademija medicinskih znanosti, Medicinsko-etične smernice za ugotavljanje smrti z ozirom na transplantacijo organov: Stališča, v: Schweizerische Ärztezeitung 83, 2 (2002), 1391.

izgube smisla v sedanji varianti.

Postmoderna, posebej v svoji francoski obliki, je od 70-ih let tematizirala odsotnost, *l'absence*, namreč odsotnost smisla, ki bi lahko heterogene, v raznoliko brezciljno vedenje razpadle kose povezal v eno celoto. Postmoderna je – po znanem delu “La Condition Postmoderne” Jeana-Françoisa Lyotarda (1924–1998) – določena kot dopuščanje mnogoterosti (množine): več, mnogi, vsi življenjski svetovi, kulture, drugačnosti, razlike delujejo hkrati: osvobojeni vrednotenja in avtoritet; manjka jim in mora jim manjkati iz posplošitev izvirajoča izravnava, pa tudi vrednostna nad- in podrejenost. Povezujočo, “vodilno kulturo” (“Leitkultur”) se sumniči, da nivelira, da tuje spravlja pod svojo streho, če ne celo posiljuje, kakor se očita evropski miselni tradiciji (med Platonom in Heideggerjem<sup>13</sup>), ker misli le iz enega, skupnega. Evro-centrično je uni-centrično: vedno isti greh duha, izvirajoč od Grkov prek izraelskega in krščanskega monoteizma pa do nemške filozofije identitete Heglovega tipa, ja, pa prav do islama kot transevropske

različice.

Odo Marquard je že v 80-ih letih verjel, da monoteizem treh sestrskih religij, judovstva, krščanstva in islama, prikrito ali odkrito povečuje pripravljenost za nasilje, ki bi ga bilo mogoče zaustaviti le z nekim novim politeizmom ali ravno z “zgodovinami”. “V tem smislu je celo sumljiva že Enovitost; naj živi Mnogoterost.”<sup>14</sup> Taki napadi se medtem krepijo: avtorji od Walserja prek Handkeja do Houellebecqa so krizo smisla naprtili judovsko-krščanski dediščini, francoski pisatelj Houellebecq pa specifično in namerno politično nekorektno islamu: a ne zaradi posameznih zgodovinskih dejstev (kot npr. 11. september), ampak temeljno: zaradi monoteizma.<sup>15</sup> Seveda je Erik Peterson že davno pred Marquardom leta 1935 – pred norostjo tretjega Reicha – izvrstno pokazal, da ravno v krščanstvu vera v troedinost Boga ne ponuja nobenega fundamentalističnega nastavka za politiko, nasprotno: je garant za temeljni “prelom z vsako ‘politično teologijo’ ” in dopušča razmišljanje “onkraj monoteizma in politeizma”.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Tako pri Emmanuelu Levinasu, *Die Zeit und der Andere* (Čas in drugi), nemški prevod.: Ludwig Wenzler, Hamburg (Meiner) 1989.

<sup>14</sup> Odo Marquard: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (Hvala monoteizma. O monomitiji in polimitiji), v: Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen* (Slovo od principielnega), Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116.

<sup>15</sup> Thomas Assheuer, *Macht euch die Erde untertan. Nach dem Streit um Walser: Warum Schriftsteller die monoteistische Religionen für die Sinnkrise verantwortlich machen. Ein zweiter Blick auf die Romane von Peter Handke und Michel Houellebecq* (Podvrzite si zemljo. Po sporu okoli Walserja: Zakaj pisatelji krivijo monoteistične religije za krizo smisla. Drugi pogled na romane Petra Handkeja in Michela Houellebecqa), v: *Die Zeit* Nr. 30 z dne 18. julija 2002, 33. Obravnavana sta Handkejev roman *Der Bildverlust* (Izguba podobe) in Houellebecqov roman *Platforma*.

<sup>16</sup> Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Monoteizem kot politični problem) (1935), v: Peterson, *Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften Bd. 1. Mit. E. einl. Hg. V. Barbara Nichtweiß, Würzburg (Echter) 1994, 23–81.*

---

Vseeno: postmoderno mišljenje poziva k uporabi proti “velikim (homogenizirajočim) pripovedim”: proti Iliadi, Odiseji, Bibliji, Eneidi, Božanski komediji, Faustu, čemur koli. Vse to naj bi se dalo brati – tako se sumi – kot monopolizem ene ideje bogov, ljudi, stvari; temu monopolu so služile zasnove enega nauka o biti enako kakor vprašanje po eni “biti” stvari, toda – začuda – tudi razsvetljenski razum, ki vse zadeva in vse razlaga. Kar je brezčasovno-veljavno, dozdevno globalno, pojmovno-splošno, mišljenje iz navidezno enega izvira, vedno izloča, kar je “drugo”. Tudi razsvetljenska predstava polnoletnega, samoodgovornega subjekta naj bi bila uveljavljanje samega sebe: Jaz naj bi izhajal v odnosu na Ti gospodovalno iz lastne pozicije. Mišljenje bi moralo razglasiti bolj odpoved: odpoved zaprtemu diskurzu znotraj “anonimnega in prisilnega miselnega sistema”<sup>17</sup>, ki naj bi vodil do smrtne izključitve drugače mislečih. Temu nasproti stojijo novi “temeljni vzorci”: večkratna kodiranja, mnogoterost tipov racionalnosti, prehodi “transverzalnega” uma.<sup>18</sup> Povsod razumljiva prepričevalna sila take pluralnosti ali multiopcije, tudi in prav v primeru lastnega življenja, ki se mora vedno spreminjati, mora zato dopovedati, “da podedovani vzorci vedno bolj ustvarjajo le še bolečino in vodijo v komo. Moderna je naredila s

sabo tako izkušnjo. Kot postmoderna se skuša tega rešiti. Vizija, ki velja njenemu upanju, je vizija pluralnosti. Nihče ne more jamčiti za njen uspeh. A njene obljube niso neutemeljene.”<sup>19</sup>

Vsaka ednina je že kot taka sumljiva. Temu ustrezno v postmodernem življenjskem slogu ne manjka le *Eno*, Obvezujoče; manjka tudi *Eden*, Bog. Skozi zgodovino (20. stoletja) se vleče le kot “sled”, kot negativni odtis noge v puščavskem pesku. Bog je odsoten – tako že Emmanuel Levinas, a še bolj dosledno ga zanikata Lyotard in Derrida: neodločno ostaja, ali “on” obstaja, ali pa je pustil le “sled” v človekovem mišljenju, kot korelat človeškimi sanjam in hrepenenju. Doslej omenjeni misleci tematizirajo Buberjevo “božjo temino” prav do brezdanjosti – daleč temnejše kakor krščanska “negativna teologija”, ki jo je vpeljal veliki neznanec 5. stoletja, Dionizij Areopagit.

Lyotard (1924-1998) zaznamuje postmoderno s pojmom, ki se jih miselno ne da “ukrotiti”: skozi *dogodek in vzvišeno* (za ta pojem se ima zahvaliti Kantu). Oba porušita samogotovost uma. V *dogodku* se, tudi teološko, zlahka razbere judovski pogled na zgodovino: da namreč človeška zgodovina ni neko naravno odvijajoče se dogajanje, marveč sestoji zgodovinsko strukturirano dogajanje iz dogodkov, iz ne-pred-tem-videnega, iz ne-kavzalnega. Dogodka

---

<sup>17</sup> Michel Foucault, Gespräch mit Madeleine Chapsal (Pogovor z Madeleine Chapsal) (1966).

<sup>18</sup> Wolfgang Iser, Unsere postmoderne Moderne (Naša postmoderna moderna), Weinheim 3. Aufl. 1991, 325 in 327. “Transverzalni” je pojem “nasproti tekočega” razuma, narejen kot nasprotje “transcendentnemu” razumu.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 328.

Lyotard sicer ne postavlja religiozno; vendar je pomembno, da se vrača k izhodiščnemu gledanju: dogodka kot dogodka naj se filozofsko ne bi dalo sistematizirati, ampak ostaja nedoločen v smislu nepredstavljivega. To pomeni zavračanje “razumskih” povezav – in Lyotard je odločen nasprotnik Habermasovga “razumskega diskurza”. Dogodek naj bi se zgodil ravno zunaj logike. Ni mu treba kazati ne razumnosti ne izkazovati soglasne in enolične govornice, še manj se je treba o njem zediniti – “protislovje (konflikt)”<sup>20</sup> je vnaprej dano z nenadejanim značajem dogodka. Glede dogodka se nihče ne zedini; kar zgodi se. Torej so v sistematizaciji dogajanja vgrajeni prelomi, ki jih ustvarja resničnost, za katero nima avtonomni subjekt nobenih pravil. (Mračni 11. september se zdi vnaprejšnja ilustracija.)

K temu pride *le sublime*: v dogodku se pokaže vzvišeno, seveda ne kot Bog; Lyotard govori kot filozof. A vendar na način, da vzvišeno ne vstopi v miselne kategorije. “Vzvišeno zaznamujeta dve značilnosti. Vzvišeno je tisto Novo, prej Nevideno, tista Resničnost, ki se nenadoma polasti našega mišljenja in naših kategorij.” Kar pride, je nerazložljivo, nenajavljeno Polnomočje. Vzvišeno ni čista naslada: “je mešanica naslade in bolečine”.<sup>21</sup>

Lyotard izpeljuje, da spada bolečina k bivanju in da filozofi, dokler tematizirajo le občutek bolečine – torej subjektivno reakcijo – v reguliranem zaznavanju, namreč v samoopazovanju lastnega občutka, ostajajo v območju distancirano-estetskega. Tako je občutek vzvišenega sprva *prijeten občutek*: v Jazu vzbuja spoštovanje in mir. Ampak resničnost, ko je resnična, vključuje izkušnjo bolečine, ki daleč presega z Jazom povezano “občutenje”, npr. prijetnega. Kajti v vzvišenem je po Lyotardu neka “pošastnost” (monstruoznost), neka popačenost ali brezobličnost, ki se mišljenju formalno izmika. Mišljenje lahko to predeluje *naknadno*; ne more pa se s tem ukvarjati, dokler traja. Če ustvarja Razum obliko – pregled, argumentativne, vzročne odnose – potem se bo vzvišeno tako pošastno (monstruozno) zaprlo predelavi (monstruozno v smislu “*monstrare*” = samega sebe kazati), da lahko razum to zaznava le neprisebno. Lyotard misli na neko prvobitno izgubo prisebnosti nasproti resničnosti; tudi človeška govornica odpove pred monstruoznim. Filozofija in umetnost sta “sestri” prav v tem, da jima je spodletelo pri nepredstavljivem.<sup>22</sup> Za Lyotarda je zato “razumski diskurz” samoprevara govora, povprečnost povprečnega. Pravi problem se začne tam, kjer jezik, tudi

---

<sup>20</sup>Jean-François Lyotard, *Le Différend (Spor)*, Paris 1983; nem. *Der Widestreit*, München 1987.

<sup>21</sup>Jean-François Lyotard, *Streifzüge (Pohodi)*. *Gesetz, Form, Ereignis (Zakon, oblika, dogodek)*, Wien 1989, 81.

Prim. *Leçons sur l'analytique du sublime (Lekcije o analitiki vzvišenega)*, Paris 1991; nem. München 1994.

<sup>22</sup>Jean-François Lyotard, *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens (Filozofija in slikarstvo v obdobju njunega eksperimentiranja)*, Berlin 1986.

---

umetniški izraz, onemi pred pošastnim, nedojemljivim.

Tako imamo v postmodernem svetu – ne znotraj sveta teologije, ampak v svetu filozofskega, političnega, v svetu javnega prostora – *postsekularno* mišljenje; seveda ni točke, v kateri bi se Sveto neposredno pojavilo. Vendar se pojavlja v svoji odsotnosti, v svoji sledi, v protislovju nasproti čiste avtonomije samega sebe posedujočega, samega sebe razumevajočega subjekta. To ni *nič*. Filozofsko pred-mišljenje se je vrnilo nazaj v odsotnost prisebnosti, o kateri si avtonomna formula razsvetljenstva ni pustila sanjati.

Sedaj bi seveda lahko ugovarjali, da so ostale tovrstne postmoderne zasnove v območju iger prenapete filozofije. Morda je imel prav Boris Pasternak v doktorju Živagu: “Po mojem mnenju mora biti filozofija varčno uporabljen sestavni del v življenju. Ukvarjati se izključno z njo bi bilo prav tako nenavadno, kakor če ne bi hoteli jesti nič drugega kakor hren.” Čeprav Lyotard sicer gotovo ni široko sprejet avtor, je vendar v teh analizah glasnik “potresov”, ki zadevajo vso kulturo.

Tako to že nekaj časa – kako naj bi tudi bilo drugače – zaznamuje ravno umetniško ustvarjanje. Bog in transcendenca sta “negativno” prisotna

ali natančneje: “zgrešena”. To je Ionesco zadel natanko: “Kakor pri Beckettu raste moj teater iz odsotnosti Boga [...]. To je metafizični teater. Izraža nelagodje stanja človeka, ločenega od transcendence. Iz tega nastane pričakovanje in upanje, da se bo bog nekega dne prikazal. – moja drama *Stoli (Les chaises)* je inscenacija obupnega iskanja smisla, je delo ontološke praznine. – Plešasta pevka (*La cantatrice chauve*) je izraz naše notranje praznine, v kateri so besede nadomestile Besedo. Beseda je božanska, a naš jezik je izgubil substanco.”<sup>23</sup> V primerjavi z Ionescom dela Norvežan Bjarne Melgaard namenoma uničevalno z liki v sado-mazo območju, ki si medsebojno potiskajo nože v telesa in davijo pse. ‘Bog te sovraži’, se glasi sporočilo neke njegove razstave v vestfalskem Herfordu; tamkajšnjemu županu so se zdele slike sicer »‘odvratne’, a je treba uvideti, da je ‘življenje nasploh včasih pač tudi odvratno’.«<sup>24</sup>

Kakšne posledice ima tovrstna “odsotnost” Boga, ki se pusti stopnjevati prav do izjave o “božjem sovraštvu” do človeka? Ali ni mogoče “dobro in nemoteno živeti s Sartrovim kavarniškim obupom”, če se malo zlobno izrazimo skupaj z velikim igralcem Ginsbergom?<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Eugène Ionesco, Über mich selbst (O meni samem), v: Deutsche Tagespost z dne 18. 2. 1989 (Prevod intervjuja iz “30 Giorni”).

<sup>24</sup>Georg Imdahl, Wenn der Schoß brennt. So abscheulich kann Leben sein: Die Affäre um den norwegischen Künstler Bjarne Melgaard in Herford (Ko gori naročje. Tako ostudno je lahko življenje: afera okoli norveškega umetnika Bjarneja Melgaarda v Herfordu), in: FAZ vom 8. Mai 2002.

<sup>25</sup>Ernst Ginsberg, Abschied. Erinnerungen (Slovo. Spomini), Zürich (Arche) 1965, 189.

### *Odsotnost smisla*

Hkrati z izgubo Boga rastejo v postmodernej družbi izrazite luknje v dojemljanju smisla. Nadomeščanje smisla z zabavo očitno ne prinaša pričakovane osvoboditve, prej prinaša kalejdoskop puhlih zadovoljstev. J. Habermas je 14. oktobra 2001 v frankfurtski Pavlovi cerkvi v govoru ob podelitvi nagrade za mir nemških književnih založnikov govoril o "vse bolj pičlih zalogah smisla"<sup>26</sup>, ki naj bi jih bilo očitno v današnjih časih le stežka polniti. "Obupno iščoči smisel v resničnosti" – tako vidi kolumnist Thomas Assheuer mnoge zastopnike sedanje literature, tudi in prav literaturo namernih škandalov, med Walserjem, Handkejem in Houellebecqom. "V mreži zahodne kulture cepeta in trza subjekt brez podobe, očiščen vseh imaginacij in nemo predan svoji nagonski usodi, in obupano tiplje v resničnosti za smislom, toda med Parizom in Bangkokom ne najde nič drugega kakor tisti kraj, ki so ga vnaprej izrezali veliki duhovniki kapitalistične religije, oblikovalci trendov in "vedenjski sociologi porabništva".<sup>27</sup> Ko se "brez misli ali v protislovju razgubi smisel" za celoto, se vrne želja

po smrti: v Naravo, v veliko Praznino, v vrtinec Niča. Leta 1998 je izšel roman "Stavbarji" (Die Baumeister) Christoph Geiserja<sup>28</sup>, v katerem pripovedovalec (ki govori v 1. osebi) z barko (!) pobegne na nek otok. "Nobenega sveta ni več!" Pred begom (spet samo v izmišljen svet) študira umišljene ječe Piranesis: "Tu zdaj sedim, nagnjen na brezno praznine." Iz tega brezna se vzpenjajo hodniki brez konca, stopnišča, ki se rušijo, ječarji in mučitelji, ki mu puščajo, da izgublja svoj spomin: "Pad brez konca: v pozabo." Iz tega pekla ("Inferno") zdrsrne prek Vic ("Purgatorio") v Nebesa ("Paradiso") izsanjanega otoka; tam je falus znamenje nebeškega. Roman je postal "velik polom", ki se izraža v zmagi besedne estetike in čaščenju samorazpustitve.<sup>29</sup> Ničesar ni, kar bi ustrezalo smislu življenja. Slišati je bilo, da je smisel edina "pornografska beseda" filozofije. Kajti kaj je zaprto in skrito na dnu tega nenavadnega človeškega bivanja? Kdor odkrije tančico Izide, skrivnosti življenja, naleti na – nič: tako govori že Schiller v svoji baladi o Saidovem vajencu, in ta nič uniči vajenca: mrtev se zgrudi na tla. "Slovnice nihilizma migljajo na obzorju."<sup>30</sup> Vendar: lahko neka kultura zares shaja kot kultura s predstavo Niča v ozadju življenja? Ali

---

<sup>26</sup>Jürgen Habermas, *Glauben und wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels (Vera in vedenje. Govor letošnjega nagrajenca za mir, imenovanega s strani nemškega založništva, v: FAZ Nr. 239 z dne 14. oktobra 2001, 9.*

<sup>27</sup>Assheuer, *Macht euch die Erde untertan (Podrvrzite si zemljo), a.a.O., 33.*

<sup>28</sup>Christoph Geiser, *Die Baumeister. Eine Fiktion (Stavbeniki. Fikcija), Frauenfeld 1998, 264 S.*

<sup>29</sup>Tako pravi v recenziji romana Bucheli, *Die letzte der möglichen Welten (Zadnji mogočih svetov), v: NZZ, 22./23. avgusta 1998, 35.*

<sup>30</sup>George Steiner, *Grammatik der Schöpfung (Slovnica stvarjenja). Nem. prevod Martin Pfeiffer, München (Hanser) 2001.*

celo že Niča v življenju? Poplitvenje erotike vsej seksualizaciji navkljub kaže v isto smer: "Seksualna toleranca moderne družbe gre z roko v roki z nenavadno zbledelostjo seksualnega."<sup>31</sup> Nebožanska banalnost instant-seksa je zastrepila Eros – danes je napeta téma smrt, ne več ljubezen.<sup>32</sup>

"O vi ubogi, ki to čutite, ki tudi ne morete govoriti o človekovem poslanstvu, ki ste tudi tako skozi in skozi prevzeti od Niča, ki vam vlada, ki tako temeljito uvidevate, da smo rojeni za Nič, da ljubimo Nič, verujemo v Nič, se izčrpavamo za Nič, da bi polagoma prešli v Nič – kaj morem za to, da se vam lomijo kolena, če resno premislite? [...] Če se zazrem v življenje, kaj je zadnje od vsega? Nič. Če se dvignem v duhu, kaj je najvišje od vsega? Nič."<sup>33</sup>

To je sicer staro besedilo, namreč izpod Hölderlinovega peresa, in od evropskega novega veka in posebej od 19. stoletja naprej bi lahko potegnili mnogo podobnih<sup>34</sup>. Vendar to nedvoumno kaže, kako zelo dela evropski razvoj mišljenja na takem obupu nad smislom, na spraševanju po smislu, kako zelo vedno znova upa, da bo našel globlje odgovore, kakor jih je že odkril. Šele danes, v teku antiteološkega obravnavanja narave in človeka, se "klasični" dvom v smisel spreminja v obup nad smislom.

### *Novi nastavki v filozofiji in literaturi: postsekularno*

Kako napolniti praznino smisla – če nam je dovoljen ta izdajalsko-mehanični izraz? Nikakor ne z dekonstrukcijo in temu pripadajočim konstruktivizmom: oba izhajata iz samoustvarjenih komunikacijskih "mrež", v katerih se besedne igre ne nanašajo na "resničnost", ampak na znake znakov od znakov. Temu ustreza popularni stavek: "Izgleda kakor raca, kvaka kakor raca, teče kakor raca – kaj je to? Socialni konstrukt race." Tako je že odločilno vprašanje, ali lahko smisel "konstruiramo", kakor se pogosto sliši, ali ga lahko naredimo, ali ga morda ni potrebno najti – ravno zato, ker je. *Invenire* je latinska beseda za najti, dobesedno "priti na kaj" – kakor na nekaj, kar čaka, je sedanje in pripravljeno za odkritje. Kajti smisel ("Sinn") pomeni v nemščini, kakor v večini evropskih jezikov, najprej enostavno smer – presenetljivo. Prvotni pomen je smer, v katero smo pritegnjeni, hoja iz nagnjenja, gibanje k izpolnjujočemu cilju, prihod k nečemu, po čemer hrepenimo. Max Scheler je v 20-ih letih to formuliral takole: "Človek ni stvar, marveč smer." Ne zadoščamo si v nanašanju na samega sebe, nismo sami sebi cilj. Namen narave še ne

---

<sup>31</sup>Sieglinde Geisel, Störfaktor Sex (Motnja seks), v: NZZ Nr. 169 z dne 24. julija 2002, 33.

<sup>32</sup>Prim. inscenacijo Mozartovega Don Giovannija, ki jo je pripravil Martin Kocelj na Salzburških slavnostnih igrah 2002: plemičeve žrtve so celo v spodnjem perilu nevzburljivo-sterilne; edina fascinacija življenja je ostala smrt.

<sup>33</sup>Friedrich Hölderlin, Hyperion, in: Hölderlin, Werke, Briefe, Dokumente, Stuttgart/Hamburg o.J., 256.

<sup>34</sup>H.-B. Gerl-Falkovitz, Ars moriendi, v: Eros – Glück – Tod und andere Versuche im christlichen Denken (Eros – sreča – smrt in drugi poskusi krščanskega mišljenja), Gräfelting 2001, Kap. IX, 183–202.

izpolni smisla človeka. Kajti namen zasleduje delni cilj, za katerim nastajajo novi delni cilji, ki se spet izčrpljujoče nadaljujejo. Aristotel je pokazal razliko med namenom in ciljem na primeru gradnje hiše: namen gradnje je dosežen, ko je hiša zgrajena: v njej lahko bivajo ljudje. Toda ali ima bivanje kak namen? Spet lahko navedemo delne cilje: npr. da živimo. Sedaj pa življenja ne smemo naprej razvrstiti v nadaljnje funkcije in namene, kajti na koncu je življenje “samo sebi namen”. Tak “samonamen” je smisel: skupno obzorje vseh delnih gibal in namenov.

Obstoja pa nek nenavaden “post-”, ki izstopa iz vrste, katerega poteze je potrebno podrobneje proučiti, ker se vrača nekaj, kar naj bi bilo že davno preseženo: post-sekularno. Tisti, ki so si “udobno postlali s predstavo, da je sekularizacija kvazi-avtomatični sestavni del modernizacije”<sup>35</sup>, se morajo dodatno opazno lotiti učenja ne šele po 11. septembru 2001. Presenetljivo, treba je ugotoviti renesanso religioznega; natančneje rečeno: dvomljivo je, da se je religiozno kdajkoli zares umaknilo. “Nobenega govora ne more biti o pojemajočem pomenu religije v globalni perspektivi. Kljub razširjanju industrializacije, urbanizacije in

izobraževanja v zadnjih desetletjih so vse svetovne religije v tem času ohranile ali povečale svojo vitalnost. [...] ‘Postsekularno’ tedaj ne izraža nekega nenadnega porasta religioznosti po njenem epohalnem upadanju – ampak prej obrat v zavesti tistih, ki so se čutili upravičene, da jemljejo religije kot nekaj izumirajočega.”<sup>36</sup> Z drugimi besedami: religije so bile sicer razglašene za mrtve, a niso (iz)umrle. Žilav obstoj religije velja navkljub evropskemu posebnemu razvoju po letih 1945 in 1989. To je posebej opazno v “versko-odpornih” novih nemških zveznih deželah in na Češkem. “Mesto Boga v duši je postalo prazen prostor”, tako je Günter de Bruyn, Vzhodni Berlin, označil srednjenemško podeželsko prebivalstvo.<sup>37</sup> Vendar se zdi to, gledano v svetovnem merilu, izjema.

A v novem pojmu “postsekularnega” je opazno nekaj drugega: kako zelo je bilo odmiranje religije goreč in goreče gnan projekt moderne – pa vendar “nedokončan”, da, “nedokončljiv”, v samoprevaro ujet projekt. Religije ne more enostavno prevzeti ali podedovati racionalnost. Znan Brechtov stavek se glasi: “Pod ostrejšimi mikroskopi on pade” – mišljen je bil Bog. A prav ta stavek zveni staromodno,

---

<sup>35</sup>Hans Joas, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft* (Vrtnica v križu razuma). Novo ni novo, ampak kot staro je dobro: Kdor govori o povratku religije, ne razume, da ni nikoli izginila. Habermasov govor o postsekularni družbi je zaslužen, a ne seže dovolj daleč, v: *Die Zeit* Nr. 7 z dne 7. Februar 2002, 32.

<sup>36</sup>*Ibid.*

<sup>37</sup>Prim. H.-B. Gerl-Falkovitz, *Europa ohne Christentum? Religionsphilosophisches Nachdenken* (Evropa brez krščanstva? Versko-filozofsko razmišljanje), v: “Vzklical sem duhove ...” Herausforderungen in Technik, Wissenschaft und Wirtschaft, hg. v. Institut für Bildung und Entwicklung im Caritasverband der Erzdiözese München und Freising (Izzivi v tehniki, znanosti in gospodarstvu, izdal Institut za izobraževanje in razvoj v zvezi Caritas Nadškofije München und Freising), München (Don Bosco) 2002, 13–30

da, na nek način pred-postmoderno. Današnji generaciji je veliko bliže Wittgensteinov stavek: “Čutimo, da se celo v primeru, ko bi našli odgovor na vsa možna znanstvena vprašanja, naših življenjskih problemov sploh še ne bi niti dotaknili.”<sup>38</sup> Navidezno “pomirjena končnost” povsem razsvetljenega mišljenja je njegov lasten, posebej tragičen napačni sklep.<sup>39</sup> Nasprotno: eksistenčna uporabnost znanosti same je predmet diskusije. Namesto da bi reševala življenjske probleme, jih pomnožuje.<sup>40</sup>

Seveda povratek religioznega, ali natančneje rečeno neizginotje religioznega, nikakor še ni samo po sebi razveseljivo. Že leta se vsaj v evropsko kulturno praznino zliva religioznost, ki sama ni več *kultivirana*: v veliki meri je izgubila ali le okrnjeno obdržala navezavo na preizkušene obredne oblike in pobožnost.<sup>41</sup> V enako ganljivi kakor grozljivi obliki se mešajo praktike

praznoverja, ezoterično “skrivno vedenje”<sup>42</sup> in naravna pobožnost – “ovce, ki nimajo pastirja”, bi rekel evangelist. Mnogo tega se imenuje “duhovnost” in se pod tem razume megleno zanašanje na tuje, nadržacionalne sile, karkoli že to je, in se v svoji najbolj črni obliki približuje celo satanskemu kultu. Ravno zato je pozornost do religioznega tudi in prav naloga starih, “preizkušenih” religij – celo zelo nujna naloga biblično-klasične kritike religije.<sup>43</sup> Njihova “interna” kritika malikov je v osnovi pomembnejša in starejša kakor “eksterna” kritika nemških kritikov religije 19. stoletja, ki so skušali religijo pokriti kot simptom zgrešenega življenja. Tako prevzema danes krščanstvo v presenetljivi obliki nalogo “razsvetljenstva” nad maliki, da, obrambo racionalnosti, pomembnosti razmišljanja brez predsodkov in samokritične filozofije.<sup>44</sup>

A ne glede na to je prav iz najnovejših besednih javljanj številnih filozofov

---

<sup>38</sup>Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.52. (Logično-filozofski traktat 6.52)

<sup>39</sup>Prim. (Najavljeno) trilogijo Linusa Hauserja, *Kritik der neomythischen Vernunft I: Menschen als Götter der Erde. 1800–1945* (Kritika novomitskega razuma I: Ljudje kot bogovi Zemlje. 1800-1945), Paderborn 2002; II: *Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945* (II: Novomiti pomirjene končnosti. Čas od 1945), 2004; III: *Die Fiktionen der Science. Moderne Wissenschaft zwischen Religionsförmigkeit und Rationalität* (Znanstvene fikcije. Moderna znanost med versko obličnostjo in racionalnostjo), 2006.

<sup>40</sup>Ob medicinskem napredku lahko ugotovimo: S povečevanjem življenjske dobe postajajo pogostejše tudi starostno pogojene bolezni. Za njihovo zdravljenje je zopet potrebno izčrpno embrionalno raziskovanje, za katerega je potrebno spremeniti doslej veljavno zakonodajo. Argumentacija njenega smotra pa se da končno uporabiti tudi za evtanazijske posege.

<sup>41</sup>Prim. nepodpisani članek: *Rückgang der christlichen Religiosität. Untersuchung über Glauben und Werte im Kanton Zürich* (Prim. članek: Upad krščanske vernosti. Raziskava o veri in vrednotah v kantonu Zürich), v: *NZZ* Nr. 170 z dne 25. julija 2002, 31. Tam so z anketo ugotovili, da je ob praznikih povpraševanje po krščanskih – tu: reformiranih – obredih veliko manjše kakor za “premagovanje težkih življenjskih situacij”.

<sup>42</sup>Prim. Antoine Faivre, *Esoterik im Überblick. Geheime Geschichte des abendländischen Denkens* (Pregled ezoterike. Skrivne zgodbe zahodnega mišljenja), Freiburg 2001; Horst E. Miers, *Lexikon des Geheimwissens* (Leksikon okultnih ved), 1997; manj utemeljena: Julia Ewersen, *Lexikon der Esoterik* (Leksikon ezoterike), Zürich 2001.

<sup>43</sup>Vater Alexander Schmemman, *Aufzeichnungen* (Zapisi) 1973–1983, Einsiedeln (Johannes) 2002.

<sup>44</sup>Prim. encikliko *Veritatis splendor* papeža Janeza Pavla II. 1998, ki opisuje zgodovinsko zavezo med krščanstvom in racionalnostjo.

jasno, da potenciala religije glede smisla, in s tem a *fortiori* njenega judovsko-krščanskega izvora in njene velike duhovne zakladnice, očitno ni mogoče kar tako izbrisati s pomočjo razsvetljenega razuma in njegovih ciljev, tudi ne z virtualnimi igrami in ne z lastnim telesom; izbrisati se je ne da niti s pomočjo psihohigijene.<sup>45</sup>

Zdi se, da se utira pot spremembi: nepričakovan obrat intelektualcev glede vprašanj nove (in stare) zasnove smisla. "Novo ni nič drugega kakor pozabljeno dobro staro", pravi ruski pregovor. Iskanje antropologije za "onstran nihilizma" in "onstran virtualnih konstrukcij" se je že začelo. Govor je na primer o potrebi univerzalne pravičnosti (za žrtve) – "vstajenje" *bi bil* smiseln odgovor na zemeljsko neporavnano trpljenje: "Zares nas vznemirja šele ireverzibilnost preteklega trpljenja – tista krivica, prizadejana nedolžnim mučenim, onečaščenim in pobitim, ki presega vsako možnost človeške poprave. Izgubljeno *upanje na vstajenje* pušča opazno praznino", tako – presenetljivo – Habermas.<sup>46</sup> Z drugimi besedami: v strukturi smisla je potrebno dati odgovor na vprašanje, ki človeško ni rešljivo; "vstajenje" je več kakor "želja" teološke metagovorice, ima "sistemsko mesto" v človeški zahtevi

po pravičnosti.

Temu se pridružuje druga, globoko segajoča zahteva, ki jo je spet izrekel filozof, celo agnostik. Zahteva je toliko bolj presenetljiva, ker se cerkveni *usus* na tem področju vse bolj tanjša. Govor je o potrebni odvezi krivde in sicer po odpuščanju storilcem – in to bi moralo iti prav do odpuščanja neoprostljivega – tako pravi Derrida v nekem intervjuju: "Izhajati moramo iz dejstva, da obstoja, no da, neoprostljivo. Ali ni to edino, za kar je potrebno odpuščanje? Edino, kar *kliče* po odpuščanju? Ko bi bili pripravljeni odpustiti le tisto, kar se zdi oprostljivo, kar imenuje Cerkev 'mali grehi', potem bi se ideja o odpuščanju razblinila. Če je kaj, kar je treba odpustiti, potem bi bilo to tisto, kar se v verskem jeziku imenuje 'smrtni greh', najhujše, neodpustljiv zločin ali krivica. Odtod aporija, ki jo lahko v njeni suhi in neusmiljeni formalnosti izrazimo tako: odpuščanje odpušča le neodpustljivo. Le tam lahko ali moramo odpuščati, odpuščanje je le tam – če odpuščanje torej je – kjer je neodpustljivo. Kar ne pomeni nič manj, kakor da je treba odpuščanje razglasiti kot nemogoče. Mogoče lahko postane le, če to stori Ne-Mogoče. [...] Kakšno bi bilo odpuščanje, ki odpušča le odpustljivo!"<sup>47</sup> Nič manj provokativne niso druge

---

<sup>45</sup>Johannes von Guenther, Nachwort, v: Ruske kriminalne zgodbe (Russische Kriminalgeschichten), Frankfurt (Fischer) 1962, 204: "Škoda je, da Kajin ni imel možnosti, da bi z romanom Edgarja Wallaca odreagiriral na svoje pretirane afekte."

<sup>46</sup>Jürgen Habermas, Glauben und Wissen (Vera in védenje), a.a.O., 9.

<sup>47</sup>J. Derrida/M. Wiewiorka, Jahrhundert der Vergebung (Stoletje odpuščanja), in: Lettre internationale 48 (2000), 10 – 18.

pripombe, ki prihajajo z literarne strani in nikakor ne iz delavnice postmoderne. Kajti, pravi Frühwald, “proti vedno hitrejšemu koraku moderne, ki se še radikalizira, sta religija in literatura danes združeni. Postaviti skušata skupna znamenja spomina in spomin ohraniti za konkretnega človeka, v mrzlih abstrakcijah, v daljavi kot prapok od človeka oddaljujočih se dimenzij notranjosti sveta.”<sup>48</sup> V govornem hrupu “odmevov, ki bobnijo v praznih votlinah” in nič ne povedo, so potrebne “resnične besede”; avtor, ki sprva oblikuje formulacije le kot estet, jih najde – v besedah evharističnega spremenjenja. Uporni “sopotnik”<sup>49</sup> Botho Strauß je malo pred prelomom tisočletja razmišljal o dobrem in zlem duhu postmoderne, ki ji trpko nasprotuje. Strauß jemlje svoje argumente iz estetike: resnična umetnina naj bi bila – to je dovolj vznemirljivo slišati – skupaj z vero (v resničnost, v božansko resnično) v zadnjih evropskih generacijah izdana. Natančneje je mišljena dekonstrukcija jezika za poljubne besedilne fragmente, za pomensko igračkanje, za besedne smeti, ki ne mislijo tega, kar pravijo. Botho Strauß, rojen leta 1944, se sklicuje na literarnega teoretika Georga Steinera, rojenega leta 1929, ki je

proti nomenklaturi poststrukturalistov Barthesa, Lacana, tudi Derridaja, uveljavljal moč besede – v koraku nazaj k *Real Presences*, k realni navzočnosti (namreč povedanega); nemška založba Hanser se je takega napisa na knjigi ustrašila kot preveč blagega, preveč dogmatičnega in se je v naslovu temu izognila ter napisala: “O realni prisotnosti” (*Von realer Gegenwart*)<sup>50</sup>. Steiner je v knjigi ostro in silovito skiciral izgubo pomensko polne resničnosti, ki jo je prineslo nepregledno, na notranjih protislovjih delujoče nominalistično uničenje jezika, katerega nastavki so se pojavili v 19. stoletju; proti temu je peljal v boj prvotno razumevanje besed, resničnost povedanega v besedi – pri polni zavesti, da napada Goljata postmoderne in *bizantine*<sup>51</sup>, to pomeni v “odsotnosti” otrple teoretike. Botho Strauß, poln presenečenj, je leta 1991, v času ob vnovični nemški združitvi, sekundiral upornemu predgovorniku Steinerju v “vstaji proti sekundarnemu svetu” in za “prisotnost” – česa? “Ne gre za nič več in nič manj kakor za osvoboditev umetnine od diktature sekundarnega diskurza, gre za ponovno odkritje ne samega sebe, marveč svojega teofanega sijaja, svoje transcendentne soseščine.”<sup>52</sup> Tudi *beseda* je umetnina,

---

<sup>48</sup>Wolfgang Frühwald, *Hüter der Verwandlungen. Über Religion und Literatur am Beginn des neuen Jahrhunderts* (Varuhi sprememb. O religiji in veri v začetku novega stoletja), v: Schwarz auf Weiß. Informationen und Berichte der Künstler-Union-Köln 2 (2002), 274 – 279.

<sup>49</sup>Tak je naslov recenzije Straußove knjige “Partikularno” (“Das Partikular”) Thomasa Steinfelda, München (Hanser) 2000, v FAZ z dne 15. 04. 2000.

<sup>50</sup>George Steiner, *Von realer Gegenwart* (O realni prisotnosti), München (Hanser) 1990.

<sup>51</sup>George Steiner, *Der Garten des Archimedes* (Arhimedov vrt). Eseji, München (Hanser) 1998, 49: “v naši sedanji bizantinski kulturi”.

od nekdanj, da, od svojega začetka v območju *logosa*. Kajti proti vsaki dekonstrukciji velja: beseda je enaka smislu. "Povsod, kjer v lepih umetnostih nastane izkustvo smisla, gre na koncu za nedvomen smisel, ki se ga racionalno ne da rekonstruirati, ki priča o realni prisotnosti, o prisotnosti *logosa*-Boga." Neposredno na to se navežejo stavki: "V obhajanju evharistije je natanko določena omejitev, konec znamenja (in njegovega pomena): posvečen duhovnik spremeni pšenični kruh in vino trte v snov Kristusovega telesa in krvi. S tem preneha substanca obeh hranilnih elementov in ostanejo le njune zunanje oblike. V nasprotju z racionalno jezikovno teorijo eno (znamenje, kruh) ne nadomesti manjkajoče drugo (resnično telo), marveč prevzame njegovo drugačnost. Temu ustrezno bi se moralo v sakralni poetiki glasiti: beseda drevo je drevo, ker je vsaka beseda v svojem bistvu božja beseda in zato ne more biti nobene duhovne ("pnevmatične") razlike med Stvarnikom besede in Stvarnikom stvari."<sup>53</sup> Vprašamo se, kaj se je zaradi tega vrinka – je sploh komu padel v oči? – v knjigi, izdani leta 1999, zgodilo v sodobni kulturi. Na vsak način skrivni potres. Toda ali ga je do krščanstva nerazpoložena kultura zaznala kot

potres? Nedvomno je tu argumentacija "estetska" – a čeprav estetski argument ne vleče več, prevlada sekundarno ustvarjen nazorski argument, ne-argument. Samo razumevanje zakramentalne besede, ki se uresniči v evharistiji, iztrga znamenja znamenj od znamenj. Če izgine evharistija, izgine tudi umetnina, ki prihaja iz območja božanskega in ne samo iz iluzijskega psihičnega območja nekega avtorja. Če bi evharistija, stvariteljska beseda *prisotnosti* izginila, bi izginilo tudi pesništvo, natančneje: izginil bi človek, kajti človek je "zakramentalno bitje [...] Vse, kar ustvari, je daritev, žrtveni dar. Najprej nekaj odvzamemo, nato damo skupaj, nato delamo naprej. Prva smer vsakega dela je vertikala, njegova menhirska podoba."<sup>54</sup>

Je Straußova trditev, da je "polnoč odsotnosti presežena"<sup>55</sup>, pravilna? Ta stavek izziva neverjetno, neustavljivo upanje za sodobno kulturo, ki je v tem trenutku iznivelirana v brezsmislu in triumfira v praznini. Še bolj neverjetno je, da je stavek izrečen v znamenju evharistije – tiste obljube *prisotnosti*, ki dekonstruktivno in destruktivno govorico kaznuje kot laž. Evharistija kot odstranjevalka blebetanja, kot dokaz resničnosti po besedi – kljub "čisti samoreferenci diskurza, nihilističnemu

---

<sup>53</sup>Botho Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt* (Upor proti sekularnemu svetu), München (Hanser) 1999, 41. ...

<sup>54</sup>*Ibid.*

<sup>55</sup>*Ibid.*, 42.

<sup>56</sup>*Ibid.*, 47.

<sup>57</sup>*Ibid.*, 50.

## BOG V POSTMODERNI

---

razbesediljenju besedil”<sup>56</sup>. Obstoja “samo” en, estetski dokaz božjega bivanja – toda morda prav tisti, ki ga danes potrebujemo. “Obstoja troedinost Rubljova, torej obstoja Bog.”<sup>57</sup> Tu ni mišljena Rubljovljeva psiha, ki si ustvarja svojega Boga. Mišljen je Bog, ki se je pokazal Rubljovu.

Če je ta dokaz obstoja Boga iz z resničnostjo nasičene umetnine točen, se da izreči tudi sledeč stavek: v svetu semantičnih igric *je* evharistija, zato posledično obstoja teofani Logos, od Boga presvetljeno, od resničnosti težko znamenje. Obstoja smisel govorce.

Tekst prevedel dr. Tomaž Kranjc

---

<sup>57</sup>*Ibid.*, 43. Ta stavek izhaja od ruskega filozofa religije, matematika, fizika in pesnika Pavla Florenskega (1882-1937, ustreljen v sovjetskem “delavsko-prevzgojnem taborišču” zaradi “protirevolucionarne propagande in agitacije”). Prim. P. Florenski, Ikonostaza. Prapodoba in mejno doživljanje v revolucionarni Rusiji, Stuttgart (Urachhaus), 2. izdaja 1990.

---

## FILOZOFIJA ZDRAVEGA RAZUMA

### »ZDRAV RAZUM«: ODGOVOR KRITIKOM

Antonio Livi\*, univerza Santa Croce, Rim

*Sodobna kultura, ki se še ni emancipirala od dialektike racionalizem/fideizem kot jo je uvedel Kartezij, neprestano niha med scientizmom gnostičnega okusa (ostanek razsvetljenskega racionalizma in pozitivizma) in "šibke misli", ki je nova izdaja večnega skepticizma. Krščanska misel, v kolikor se nekritično prepušča "šibki misli" in zavrača metafiziko, ponovno zapada v fideizem, ki je prava smrtna bolezen krščanstva. ANTONIO LIVI v knjigi Filozofija zdravega razuma ponovno zgradi zgodovino filozofskega pojma zdravega razuma, in analitično dokaže njegovo epistemološko vrednost z namenom, da postavi temelje celostne (holistične) znanosti metafizike, strogega védenja, ki ga posamezne znanosti ne morejo ne ignorirati ne izpodriniti. Hkrati filozofija zdravega razuma ugotavlja konstitutivne meje same metafizike in posameznih znanosti, saj je znanstveno védenje vedno reflektirano in predpostavlja neposredno, pa tudi posredovano védenje, kar je ravno zdravi razum. Končno filozofija zdravega razuma precizira območje racionalnosti, ki pripada veri; le-to dojemamo kot razumevanje in sprejemanje nadnaravnega razodetja, ki se je zgodovinsko razkrilo z Izraelom in Cerkvijo. Zdravi razum razpoznavamo tedaj kot potreben predpogoj za znanost in vero in njegove gotovosti izključujejo tako racionalizem kot fideizem.*

Izdaja moje knjige *Filozofija zdravega razuma* (1) pred dvema letoma je sprožila številne komentarje, v veliki meri pozitivne, ki pa na mnogo različnih načinov razkrivajo tudi nedomačnost te teme v sodobni italijanski filozofiji in mnoge dvoumnosti, ki jih še vedno nosi v sebi filozofski pojem "zdravega razuma". Doslej je malo koristil obnovljen študij Vicove filozofske misli (2), kot tudi nekatere nove razprave o Thomasu Reidu (3): težave, ki sta jih imela ta dva avtorja že v 18. stoletju s formaliziranjem in udomačevanjem

pojma "zdravega razuma" (težave, ki se odkrivajo v negotovem teku njenega diskurza, pa tudi v skoraj popolni neodmevnosti njune filozofije zdravega razuma v evropski filozofiji v njenem in sledečem stoletju), ponovno srečujemo tudi danes, bodisi zaradi filozofskega izrazoslovja, bodisi zaradi resnične notranje kompleksnosti pojma, katerega pravo mesto je v epistemološki logiki, vendar pa vključuje neposredno tudi probleme iz gnoseologije in celo metafizike, da ne govorimo o pomembnih posledicah na področju

---

razumske psihologije in filozofije kulture in jezika.

Med nesporazumi, ki vzbujajo največje razočaranje (če pomislimo ravno na vprašanja, ki so že bila dovolj razjasnjena v razpravah o Vicu in Reidu), je zamenjavanje zdravega razuma z mnenji in z "ljudskimi" verovanji ali z *Weltanschauung*<sup>1</sup> določenega okolja ali s prevladujočo kulturo; v svoji knjigi sem zaman poskušal razločevati filozofski pomen "zdravega razuma" od sociološkega, ki je bil sicer mnogo v rabi v 20. stoletju od Gramscija naprej: mnogi recenzenti so preleteli strani, na katerih je bilo to razločevanje natančno ilustrirano, potem pa kritizirali stališče, ki ga sam zanesljivo nisem zastopal (4). Sploh pa ne bomo govorili o tistih, ki so bili še bolj brezbrizni do ponavljajočih se opozoril, postavljenih prav na prve strani moje knjige, in zamešali zdravi razum, o katerem govorim, celo z zdravo kmečko pametjo (5)!

### Vsebina zdravega razuma

Kritike, ki so vsekakor sprejemljive (in so bile tudi dejansko z veseljem sprejete), so tiste, ki zadevajo določitev vsebine zdravega razuma (ki ga razumemo kot organski sistem potrebnih in univerzalnih gotovosti). Francesco Botturi se na primer pritožuje, da je v moji knjigi malo prostora namenjenega "poglobljeni razpravi" o možnosti, da bi vključil obstoj Boga med gotovosti zdravega razuma (6). Razumem, da

lahko Botturi reče v zvezi s tem, da "avtor morda dokazuje preveč": v resnici zasluži vključitev Boga med naravne in univerzalne gotovosti mnoge in poglobljene razlage; vendar lahko na koncu stvar le potrdimo, saj je Bog (kot Princip in univerzalni Vzrok, kot Temelj biti in reda stvari) odločilna in dokončna gotovost, brez katere zdrav razum ne bi bil, kakršen je. To so razumeli in formalno sprejeli drugi recenzenti, kot Battista Mondin (7) in Luigi Bogliolo (8). Zadnji vrhu vsega kaže, da brez pridržkov ceni v moji knjigi namig, ki zadeva prav naravno gotovost božjega obstoja, *unum argumentum*<sup>2</sup> Svetega Anzelma iz Aoste. Gotovo, odnos med naravnim in spontanim spoznanjem Boga kot prvega Vzroka veseljstva in med metafizično-deduktivnim spoznanjem (tj. neovrgljivim razumskim dokazom) božjega obstoja je kompleksen in poln odtenkov, ki izvirajo iz negotovosti filozofskega jezika glede tega predmeta (vendar je pri Tomažu Akvinskem ta odnos dovolj jasen, vsaj kar zadeva univerzum sholastičnega jezika, ne upošteva je probleme, ki so jih zastavili Descartes, Kant in Hegel). Še bolj kompleksen je potem odnos med tema dvema oblikama naravnega spoznanja in nadnaravnim spoznanjem, tj. teologalno vero v Boga, ki se je razodel; ko pa poglobljamo to zamotano sosledje odnosov, upošteva je dvajset stoletij krščanske misli o tem predmetu, ni dvoma, da lahko iz tega izide le

---

<sup>1</sup>svetovni nazor

<sup>2</sup>en dokaz

potrditev potrebnega in univerzalnega značaja ideje o Bogu na ravni (pogosto neizraženi ali neizrazljivi) zdravega razuma. Ideja Boga predpostavlja pojav naravne vere, vodi rojstvo in razvoj filozofije v Grčiji, ostaja v vsej zgodovini misli logična kategorija, tako pomembna, da je zaradi nje ateizem “težak”, da ne rečemo nemogoč (9).

### **Dokaz za obstoj**

Med recenzijami, ki so najbogatejše v svojih sugestijah, porojenih iz inteligentnega razumevanja teme in bistvenega strinjanja s tezami, moram navesti recenzijo Enrica Bertija (10). Slavni zgodovinar antične filozofije piše med drugim: “Izraz ‘zdrav razum’ razume Livi, rekli bi, v najbolj žlahtnem pomenu, tj. ne kot preprosto mnenje neke skupine, ali kot zgolj zdravo pamet, marveč kot način mišljenja, ki je skupen vsem ljudem in izhaja neposredno iz izkušenj, vključuje pa tudi intelektualno razsežnost”. Formalni vidiki zdravega razuma bi bili lahko boljše formulirani, s čemer bi se izognili predvsem zoperstavljanju intelektualnega spoznanja (tistega, ki razpozna bisto in bit stvari) in izkušnje: samo empirizem trdi, da ločuje izkustvo od njegovih intelektualnih konotacij in potem trdi, da so bisto in bit stvari – kot je rekel Hume – “ideje”, samovoljno “dodane” samemu izkustvu; za Svetega Tomaža je, nasprotno, človeško spoznanje – prav v njegovem empiričnem začetku

– *simplex apprehensio quidditatis rei sensibilis*<sup>3</sup> in potem nujno tudi *iudicium de esse rei*<sup>4</sup>. Vendar je Enrico Berti dobro dojel vsebinske vidike zdravega razuma; takole piše: “Tako razumljeni zdravi razum ima po Liviju kot svojo vsebino vrsto gotovosti, ki gredo iz ‘osnovnih spekulativnih načel’ (identiteta, neprotislovnost, vzročnost) k ‘osnovnim etičnim načelom’ (svoboda, namembnost, moralni red), in ki zajemajo vse gotovosti, skladne z metafizičnim diskurzom (obstoj sveta kot univerzuma stvari, obstoj jaza kot subjekta, obstoj Boga kot prvega vzroka in poslednjega cilja)”. Potem ko je Berti povzel vsebino zdravega razuma da boljše ne bi mogel, nekoliko s težavo zapopade globalni pomen diskurza, ki se odvija v moji knjigi; on namreč jasno opredeli dve teoretični nujnosti, od katerih naj bi moja obravnava zadovoljila le eno, in zapiše: “Seveda te gotovosti, ki pripadajo neki predfilozofski ravni, niso dovolj za filozofijo, ki je strogo problematizirajoče in kritično védenje. Da bi lahko pridobile filozofsko vrednost, morajo biti strogo dokazane, in klasičen primer filozofskega dokaza nekaterih od njih je slavna elenhična\*) obramba načela o neprotislovnosti, ki jo je izpeljal Aristotel v IV. knjigi *Metafizike*. Ta gotovo lahko nastopa kot vzorec za dokazovanje vseh drugih vsebin zdravega razuma, oz. kot vzorec za pravo in resnično filozofsko utemeljitev metafizike in etike, ki bi na ta način postala ne dokaz deduktivnega,

---

<sup>3</sup>enostavno dojetje dejanskosti zaznavne stvari

<sup>4</sup>sodba o biti stvari

marveč dialektičnega tipa, ki bi torej obstajal v tem, da bi pokazal notranjo protislovnost kakršnegakoli poskusa zanikanja zgoraj omenjenih tez”. Do tu je vse popolnoma prav (prav to eksplicitno trdi moja knjiga); potem pa Berti presenetljivo pristavi: “Vendar Livi tega dokaza ne daje, ampak se spusti v neko drugo dokazovanje, v dokazovanje zdravega razuma, ki ga je sam dokaj prepričljivo dokazal na osnovi različnih pričevanj, ki gredo od jezikoslovja do zgodovine kulture, logike znanstvenega raziskovanja, logike filozofskega razpravljanja: iz analize vseh teh stališč namreč izhaja, da se zdravi razum vedno predpostavlja kot neobhodno potreben pogoj različnih oblik védenja”. Tu je sedaj potrebno poglobiti smisel mojega “dokaza eksistence zdravega razuma” na osnovi njegove predhodne “definicije” (cf. pp. 33-63). Če je zdrav razum “organski sistem prvinskih gotovosti”, skupnih vsem ljudem po zaslugi iste narave (iste narave ljudi samih in sveta, v katerega je vstavljena njihova eksistenca), je dokaz, da ta organski sistem prvinskih sodb *eksistira* kot logična predpostavka kateregakoli drugega spontanega ali znanstvenega spoznanja, tudi dokaz v sebi in zase za resničnost njegovih vsebin. Ta resničnost namreč ne more biti logično *izvedena* iz sodb, ki so bolj gotove in elementarne, marveč se lahko dokaže posredno (na “elenhičen” način, pravi Berti v Aristotelovem jeziku) tako, da se prikaže (logična razvidnost!) notranje protislovje vsakega diskurza,

ki bi – izhajajoč iz dejstva zdravega razuma – poskušal *zanikati* zdrav razum. Razumljivo, tu ne gre za “problematiziranje”, tj. za preverjanje resničnosti vsake posamezne gotovosti zdravega razuma (tako problematiziranje je neobhodno potrebno, je funkcija, lastna filozofiji; tako se tudi Sv. Tomaž vprašuje v *Summa theologiae*, “ali Bog obstaja”: vprašuje se torej, kako bi lahko filozofsko dokazali, da je res to, kar vsak že z gotovostjo ve po zaslugi zdravega razuma, in potem tisto, kar kristjan z gotovostjo ve po zaslugi teologalne vere). Ni torej *problematiziranje* tisto, ki se lahko izkaže kot *protislovno* na osnovi elenhičnega dokaza (saj noben “problem” ne izpodbija neke “gotovosti”: postavlja le zahtevo po “dodatnih” razlogih), marveč preklic *gotovosti* glede ene od vsebin zdravega razuma, oz. *sodba*, ki formalno izpodbija neko drugo sodbo, ki pripada kategoriji sodb zdravega razuma. Descartesov “metodični dvom”, na primer, kot pravo in resnično formalno zanikanje gotovosti glede obstoja zaznavnega sveta, je protisloven diskurz, in primeren elenhični dokaz lahko osvetli notranja protislovja kartezijskega diskurza; to je storila vrsta filozofov, od Pascala do Vica in Reida in prav do filozofov naših dni (11). Skratka, formalno je protislovje v sodbi, ki trdi, da je ne-gotovo (in torej napačno ali vsaj dvomljivo) nekaj, kar je po drugi strani gotovo in nedvomno za zdrav razum (na primer, da obstoja svet kot univerzum kontingenčnih in končnih stvari); ker se ne more nihče

iztrgati svojemu lastnemu človeškemu načinu bivanja in svoji lastni naravi in pogojem delovanja lastnega razuma, se razkrije, da izhaja diskurz tistega, ki zanika gotovost zdravega razuma, vedno (na neposreden ali posreden način) prav iz te iste gotovosti *qua talis*, tj. gotovosti kot take. Zares, Descartesu se posreči na drug način *dokazati*, da obstaja svet, tako da se neizbežno zateče k logičnim kategorijam (kot je vzročnost), ki so notranji sestavni del izkušnje samega sveta, in tako v njegovem diskurzu sobivajo sprejetje in zavrnitev gotovosti zdravega razuma: gre prav za *affirmare et negare idem sub eodem respectu*<sup>5</sup>. Jasno je, da je kritika kartezijanskega racionalizma z elenhičnim dokazom prvinske resničnosti našega izkustva sveta dokaz za *obstoj zdravega razuma* (v tem primeru znotraj filozofskega diskurza) in hkrati dokaz *resničnosti njegovih vsebin*. Ni videti, kako bi lahko logično ločili ta dva dokaza.

### **Dokaz veljavnosti**

Dokaz *veljavnosti* zdravega razuma ki, ponavljamo, sovpada z dokazom za njegovo eksistenco temelji na “načelu logične skladnosti”, ki je dialektična in lingvistična aplikacija načela identičnosti (in ne-protislovnosti, če takoj izhajamo iz analize racionalnega diskurza, tj. če si prav od začetka postavimo problem v okviru logike). Zares, v skladu z načelom logične skladnosti ne more biti pravilna neka trditev, ki izpodbija

neko drugo trditev, katere nujna logična predpostavka je, bodisi ker daje smisel subjektu ali ker daje smisel predikatu. Tedaj imamo, z ozirom na gotovosti zdravega razuma, ki zagotavljajo smisel subjektu in predikatu vseh možnih najbolj elementarnih trditev, le dve možnosti: ali jih ne izpodbijamo ali pa jih; *tertia non datur*<sup>6</sup>, kajti ni mogoča trditev, ki bi ne predpostavljala kakšne trditve (ali načela) zdravega razuma. V primeru, da zdravega razuma ne izpodbijamo, je leta potrjen, implicitno ali eksplicitno; v primeru pa, da ga izpodbijamo, se izgubi logična skladnost razprave.

Skratka, dokazovanje veljavnosti zdravega razuma je dialektično razpravljanje elenhičnega tipa in zgodovina filozofije daje dva paradigmatična primera: enega, ki ga vsi poznajo in priznavajo kot prepričljivega; drugega, ki ga niso vsi zapopadli v njegovem logičnem dometu in ki so ga precej napadali tako sodobniki kakor tudi poznejši misleci. V mislih imam Aristotelovo argumentacijo proti zanikanju načela ne-protislovnosti (ki jo Berti, strokovnjak za Aristotela, upravičeno omenja v svoji recenziji); in potem *unum argumentum* sv. Anzelma iz Aoste zoper zanikovalce božjega obstoja. V prvem primeru gre za elenhičen dokaz veljavnosti logičnega načela in vsi so vedno dojemali logično vrednost take argumentacije; v drugem primeru pa ne gre za dokaz veljavnosti kakega načela, marveč

---

<sup>5</sup>dokazati in zanikati isto v enakih okoliščinah

<sup>6</sup>tretje možnosti ni

sodbe o obstoju, kar je navedlo mnoge (vključno s Tomažem Akvinskim), da so interpretirali Anzelmov argument kot dokazovanje obstoja Boga, medtem ko ta ne argumentira *neposredno* v korist (ontološke) teze za božji obstoj, ampak v korist (logične) nuje, da Boga ne negiramo, ker je trditev, ki ga zanika, protislovna. Z drugimi besedami, sv. Anzelm v teku svojega *argumentum* ne preide z logične ravni na ontološko, kot so trdili mnogi kritiki; on ostaja v območju logike in v tem območju pokaže veljavnost gotovosti zdravega razuma, ki je (=gotovost) v genetskem redu zadnja, po pomenu pa prva: Bog kot osebno Bitje, prvi vzrok vseh stvari, ki sestavljajo svet. Sv. Anzelm ne teoretizira o zdravem razumu kot takem, vendar je njegova obramba ene od njegovih gotovosti ravno nepremagljiv argument v korist logike zdravega razuma in zato sem v svoji *Filozofiji zdravega razuma* posvetil mnogo prostora Anzelmovemu diskurzu (cf. pp. 140-146). Tomaževo nestrinjanje z Anzelmom ne vzbuja začudenja; upam, da sem v svoji drugi knjigi z naslovom *Zdravi razum med racionalizmom in skepticizmom* dokazal, da ima tudi Sv. Tomaž neko doktrino zdravega razuma, vsaj in *nuce*<sup>7</sup>, brez dvoma bolj obsežno in organsko povezano kot sv. Anzelm (cf. pp. 20-34). Sv. Anzelm se ni vedel in znal bolje izraziti in so ga napak razumeli; isto se je potem primerilo Pascalu, Vicu, Reidu, Jacobiju, kot sem

pokazal v drugi navedeni knjigi.

Če gre za (elenhični) dokaz veljavnosti zdravega razuma, dokazovanje *mora* ostati na ravni logike, posebej epistemološke logike; šele potem se lahko argumentira v korist ontološkega dometa zdravega razuma: vendar to ni več logika, temveč metafizika spoznan(va)nja. Tedaj lahko rečemo: če je naše spoznanje metafizično veljavno, ker je učinek resničnosti stvari, bo vsako spoznanje, ki je neovrgljivo *gotovo*, tudi nedvomno *resnično*; to pomeni, da so prva *gotova* spoznanja spoznanja zdravega razuma (kot je bilo zgoraj dokazano na osnovi logike), torej so take gotovosti zdravega razuma nedvomno resnične in iz njih izhajajo vse druge resnice, ki nam jih je dano doseči. Odveč je spominjati, da je problem *resnice* neposredno in izključno *metafizičen* in ni ne logičen ne lingvističen: tako so ga namreč razumeli veliki filozofi pred Kartezijem (vključno s Platonom, ki je “idealist” v nekem drugem pomenu: tudi zanj je resnica metafizična, tj. objektivna in transcendentna, ne pa subjektivna in imanentna); razpravljanje o zdravem razumu pa je in mora biti čisto *logično* razpravljanje, temelječe, kot sem rekel, na principu logične “skladnosti”. V enovitosti filozofije prehod med enim in drugim diskurzom seveda ne predstavlja nevšečnosti: je pa vendarle prehod, ki ga je treba natančno prepoznati in se tako izogniti zmešnjavam.

---

<sup>7</sup>v jedru

### Pragmatizem

Filozofija zdravega razuma, kot sem jo izdelal v zgoraj omenjenih dveh knjigah, se lahko eksplicitno uporabi v teologiji; dejansko služi ponovnemu odkrivanju smisla in veljavnosti tipično tomističnega pojma z imenom “*praeambula fidei*”<sup>8</sup> (ki ga danes tako slabo razume in zato nespametno smeši fideistična, žal prevladujoča misel), služi pa tudi temu, da se najde, v okviru življenja vere, pravo mesto za teologijo kot znanost. To je bilo priznано z različnih strani (12). Vendar dejstvo, da filozofija zdravega razuma (lahko) nečemu služi, nikakor ne pomeni kot bi kdo mislil (13) da je njena osnova “pragmatičnega tipa”. Odkar se je rodila filozofija zdravega razuma, je služila kulturnim in eksistencialnim ciljem, ki na nek način presegajo (transcendirajo) golo spekulacijo: Giambattista Vico in Thomas Reid, na primer, sta se želela bojevati proti kartezijskemu racionalizmu in proti skepticizmu, ki izvira iz njega, da bi reševala moralo in vero; in tudi Friedrich H. Jacobi se je hotel boriti proti Spinozovemu in Schellingovemu racionalizmu, ki je po njegovem mnenju ogrožal pojem osebnega Boga in s tem bistvo krščanske vere; kratka, za rojstvo filozofije zdravega razuma so značilne močne moralne in religiozne zahteve. Kar pa samo po sebi ne pomeni, da gre za padec v pragmatizem. Tudi Descartesova filozofija ima, kot je

dobro znano, natančne zunaj-teoretične cilje (narediti človeka za “gospodarja narave”), in pri vseh filozofih, naj so to hoteli ali ne, je bilo njihovo teoretično delo vpisano v širši okvir interesov in eksistencialnih vrednot. Problem pa ni v tem. Kot sem vedno trdil tudi kar zadeva “krščansko filozofijo” (14), je problem v tem, da se dokaže dejanska teoretična skladnost filozofije, za katero gre, oz. njena dokazljiva veljavnost na osnovi sprejemljivih predpostavk: če so predpostavke samovoljne ali dokazovanje šibko, tedaj tudi plemeniti cilji ne morejo rešiti take filozofije, da bi ne bila nepomembna; obratno, če so predpostavke potrebne in dokazovanje neovrgljivo, tedaj moralni in religiozni cilji niti najmanj ne izpodbijajo notranje veljavnosti take filozofije kot filozofije, tj. kot pravilnega diskurza. O “pragmatizmu” lahko govorimo le, kadar zunaj-teoretični motivi prevladajo nad razumsko strogostjo, oz. kadar praksa zaslužnji *ratio*<sup>9</sup>, kadar se išče racionalne razloge za to, kar je že bilo izbrano z aktom volje ali čustva (v skrajni meji filozofija, tako zanikana s pragmatizmom, degenerira v ideologijo). Vrnimo se sedaj k filozofiji zdravega razuma. Diskurz, ki naj bo izključno logične narave in to pričujoči je nikakor ne more biti in se tudi ne more zdeti pragmatičnega tipa: nasprotno, logika je sama po sebi, v okviru filozofskega védenja, tista razsežnost racionalnosti, na kateri se

---

<sup>8</sup>preambula vere  
<sup>9</sup>razum

utemeljuje strogo stin neovrgljivost vsega ostalega. Logika je tista, ki omogoča ločevati pravo filozofijo od napačne, kot so znali pokazati Platon in predvsem Aristotel v sporih s sofisti (pri čemer je sofistika prvi véliki zgodovinski primer pragmatične misli). Ravno s filozofijo zdravega razuma se lahko zagotovi neprotislovnost metafizičnega realizma, kjer se nič ne postulira in vlada načelo skladnosti, in hkrati razkrije teoretično

nekonsistentnost “razlogov”, ki govore v prid racionalizma (Descartes), kriticizma (Kant), idealizma (Hegel, Gentile)... prav do sodobnih izrazov “šibke misli” (Vattimo) in “vračanja k Parmenidu” (Severino). Tako se bodo razkrinkale nezavedne ali nepriznane zahteve po pragmatičnosti in s tem osvobodile razum (gotovo maloštevilnih ljudi, a vedno je treba storiti prvi korak) nepotrebnih socio-kulturnih pogojevanj in (pre)moči motivov konvencie.

---

\*) elenhičen – 1. ki se nanaša na nasprotni dokaz, na zavrnitev (kake trditve), 2. ki se nanaša na sofistično dokazovanje.

Tekst prevedel dr. Tomaž Kranjc

(1) ANTONIO LIVI, *Filosofia del senso comune* (Logica della scienza e della fede), Edizioni Ares, Milano 1990. Recenzija knjige je bila objavljena v *Studi cattolici*, št. 354 (1990), str. 518-520, sledile so obravnave v isti reviji, št. 360 (1991), str. 130-132. O isti temi sem objavil zgodovinski pregled: *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo* (Vico, Reid, Jacobi, Moore), Massimo, Milano 1992.

(2) Glej, med drugim: AA.VV., *Novità della “Scienza nuova” di Vico* (Cultura & libri, n. 19), Edizioni, Rim 1987; GIUSEPPE MODICA, *La filosofia del “senso comune”* in G. Vico, Ed. Sciascia, Caltanissetta 1984; FRANCESCO BOTTURI, *La sapienza della storia* (Giambattista Vico e la filosofia pratica), Vita e Pensiero, Milano 1991.

(3) Glej FRANCESCO RESTAINO, *Scetticismo e senso comune* (La filosofia scozzese da Hume a Reid), Laterza, Bari 1974.

(4) Posebej naj omenim: SILVANO BUSCAROLI, *Il Contributo*, 1991, str. 101-103; *Cultura & libri*, n. 66 (1991), str. 65-67.

(5) Naj omenim: GIORGIO GIANNINI (*L'Osservatore romano*, 27. februar 1991).

(6) Prim. FRANCESCO BOTTURI, *Avvenire*, 22. september 1990.

(7) Prim. BATTISTA MONDIN, *Il Popolo*, 15. september 1990.

(8) Prim. LUIGI BOGLIOLO, *Doctor communis*, n. 2 (1991), str. 190-191.

(9) Glej ETIENNE GILSON, *L'athéisme difficile*, Vrin, Pariz 1979.

(10) ENRICO BERTI, *Bollettino della Società filosofica italiana*, n. 142, 1991, str. 49-50.

(11) Glej ANTONIO LIVI, *Il senso comune...*, cit., str. 35-50.

(12) ”Ta knjiga zadeva v srce fideizem, eno najhujših nevarnosti sodobnega sveta” (ANDRE CLEMENT, v *Cahiers*, Pariz, n. 43, 1990, str. 133); “Teme ‘zdravega razuma’ se loteva znotraj horizonta epistemološke logike, vendar z opaznimi skoki tako v splošno epistemologijo [...] kot tudi v metafiziko in teologijo [...]”. Odtod pomen te knjige: meri globino teologije, ki je danes bolj kot kdajkoli povezana s spoznavanjem spreminjajoče se usode racionalizma (tudi neognostičnega) in skepticizma (inačica “šibke misli”) (PIERSANDRO VANZAN, *La civiltà cattolica*, n. 3406, 1992, str. 416-417).

(13) Prim. GIANFRANCO PENATI, *Il Ragguaglio librario*, n. 6 (1991), str. 196.

(14) Prim. ANTONIO LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia*, Japadre, L'Aquila 1969.

\*ANTONIO LIVI, rojen leta 1938 v Pratu, predava predmet Filozofija in krščanstvo na rimski Univerzi Santa Croce. Je redni član Akademije Sv. Tomaža. Leta 1984 je v Rimu ustanovil mesečnik Kultura in knjige (Cultura & libri), ki ga ves čas ureja, v letih od 1975 do 1989 je bil tudi glavni urednik revije Katoliške študije (Studi Cattolici). Je avtor številnih del s področja spoznavne filozofije, med katerimi omenimo Krščanstvo v filozofiji (Il cristianesimo nella filosofia, L'Aquila 1969) in Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain: problem krščanske filozofije (Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain: il problema della filosofia cristiana, Bologna 1974); odločilno je prispeval k spoznavanju misli francoskega filozofa Etienna Gilsona, ko je poskrbel za italijanske izdaje številnih njegovih del in objavil o njem nekaj kritičnih monografij, med njimi Etienne Gilson: krščanska filozofija in ideja kritične meje (Etienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico, Pamplona 1970). Poleg tega sodeluje v Per la filosofia (Za filozofijo, Milano) in v Filosofia oggi (Filozofija danes, Genova).

## Izvelek iz pravil društva

**7. člen:** Naloge društva so:

1. vzpodbujati člane k osebnemu in skupinskemu študiju perečih družbenih vprašanj v krščanskem duhu,
2. prirejati predavanja, seminarje in pogovore za člane društva, za ostale pa v skladu z veljavnimi predpisi in v okviru dejavnosti društva,
3. organizirati posvetovanja o posameznih vprašanjih s področja dejavnosti društva,
4. organizirati posebne tečaje za stalno izobraževanje,
5. izdajati društvene publikacije v skladu z veljavnimi predpisi in posredno ali neposredno sodelovati pri drugih javnih občilih,
6. objavljati svoja stališča k aktualnim vprašanjem,
7. povezovati svoje člane s prirejanjem družabnih srečanj, izletov in drugih oblik medsebojnega spoznavanja,
8. sodelovati s podobnimi organizacijami doma in po svetu.

Društvo Slovenski katoliški izobraženci (SKI) je član mednarodne organizacije **Pax Romana**, ki ima svetovalni status pri Združenih narodih v New Yorku, Genevi in na Dunaju pa tudi pri UNESCO v Parizu.

Pax Romana, in z njo SKI, si prizadeva izražati moderno kulturo v luči krščanske vere z naslednjimi cilji:

- s filozofskimi, znanstvenimi in tehnološkimi prispevki sodelovati v dialogu, da bi ugotovili, kako bi bolje izrazili krščansko vero v okviru današnje kulture in kako bi obogatili kulturo z bogastvom verovanja,
- kritično analizirati glavne ideje in mite, da bi napredovali k svobodnejši, odprtejši in tolerantnejši družbi,
- prispevati k razvoju pravičnosti, svoboščin, človekovih pravic in pravic narodov s ciljem ustvariti mir,
- pospeševati teološko ustvarjalnost ob upoštevanju posebne pristojnosti poklicnih teologov,
- pomagati kritičnim skupinam kristjanov pri usklajevanju njihove zvestobe evangeliju in intelektualne ter moralne odgovornosti,
- pospešiti sodelovanje in dialog tako med skupnostmi različnih verskih tradicij kot tudi med verujočimi in neverujočimi,
- vzpodbuditi kulturne stike, ki temeljijo na spoštovanju različnosti, odpravi nadvlade in diskriminacije ter na priznavanju pluralizma krščanskih občeštev.

## VSEBINA

### VOŠČILO ZA BOŽIČ IN NOVO LETO 2006

*Alojz Rebula, iz knjige Jutranjice za slovenijo*

#### **CVETANA PRIOL, SLOVENSKA MISTIKINJA**

*Dr. Janez Juhant*

#### **KATOLIŠKI TABOR PRED DRUGO SVETOVNO VOJNO**

*Dr. France Cvelbar*

#### **DOMOBRANCI ŠE BIJEJO SVOJO BITKO**

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*

#### **BOG V POSTMODERNI**

*Antonio Livi*

#### **“ZDRAV RAZUM”: ODGOVOR KRITIKOM**