

Jean-François Courtine *Časovnost in razodetje*

Ideja razodetja je v teološki razsežnosti nedvomno intimno povezana s pojmovanjem časa in zgodovine, ki pa lahko ostane implicitno: razodetje nastopi v času, toda prekine njegovo linearnost in ponavljanje; absolut, ki vznikne v časovnem obzorju, nastopi kot dogodek, ki inavgurira specifično skandirano zgodovino, denimo, zgodovino odrešitve.

Za filozofsko refleksijo, ki se navezuje na pojem in pojav razodetja – ne da bi se pri tem kakor koli ozirala na ortodoksijo, ne da bi se predstavljala bodisi kot krščanska filozofija, bodisi kot »razodeta filozofija« – je resnični zastavek raziskovanja, ki se pri tem opira na pozitivne dokumente – pa naj gre za splošne miteme, ali pa za naddokumente, zbrane pod empfatičnim imenom sveto pismo –, »razširitev« (*Erweiterung*) filozofije. Da je posledica te razširitve filozofije radikalna sprememba same narave filozofskega projekta in njegove ambicije po sistemu, je drugo vprašanje, s katerim se ne moremo ukvarjati tu in zdaj, razen tega pa ga je že obdelal oče Tilliette v svojih refleksijah o »prehodu« iz negativne filozofije v pozitivno.¹

Vprašanje, s katerim se bomo zdaj ukvarjali, je nekoliko drugačno in v nekem smislu tudi predhodno: gre namreč za vprašanje, ali je Schellingova interpretacija časovnosti –, kot je obdelana v prvih inačicah *Weltalter* in ki je v očitnem nasprotju s podreditvijo časa večnosti, značilno za tako imenovano Filozofijo Identitete – neogibna predpostavka za raziskavo pojma razodetja v pozni filozofiji, ali pa, narobe, pozitivna tematika višje zgodovine, ki vključuje različne mitologije, poganske misterije, židovske teofanije iz Stare Zaveze ter pojavitev Sina, postavi pod vprašaj analize časa oziroma, rajši, organizma časa, sistema časov, ki jo je Schelling razdelal po l. 1811, in to v raziskavi, v kateri se je osredinil na ekstatično in končno človeško časovnost oziroma jo je z njo vsaj ponazoril.

Dovolj očitno je, da si je sam Schelling prizadeval za kontinuiteto svojega razmišljanja po nedokončanem velikem projektu *Vekov sveta* tja do zadnjih predelav pozne filozofije v luči ločitve med negativno in pozitivno filozofijo. O tem priča tudi nedavna objava *Grundlegung der positiven Philosophie*, ki jo je

¹ Cf. X. Tilliette, »Deux philosophies en une«, v *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, ur. J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, Vrin, Paris 1994, str. 51-63.

omogočil Horst Fuhrmans. Različni *Nachschriften* prvih münchenskih predavanj iz l. 1827-1828, ki so bili pred kratkim objavljeni s pomenljivim naslovom *System der Weltalter*, pa to danes povsem nedvoumno potrjujejo.

V nadaljevanju bom v perspektivi, ki je prej sistematična kakor zgodovinsko-filozofska, obdelal zapored tele točke:

Potem ko bom zelo shematično povzel novost Schellingove interpretacije časa ali, rajši, časovnosti v prvi verziji *Weltalter*, se bom v nadaljevanju ukvarjal z dvema različnima Schellingovima pojmom *Offenbarung*, in sicer s široko ali »univerzalno« konceptijo na eni strani in »strogo« ali »višjo« na drugi, na koncu pa bom orisal nasprotje med Heglovo in Schellingovo interpretacijo razodetja, ki naj bi, tako upam, pokazala domet, izvirnost in plodnost Schellingovega pristopa glede organičnosti in imanentnosti časa, in to v njegovi ekstatični združitvi.

Začel bom s tem, da bom na kratko povzel glavne silnice schellingovske interpretacije časovnosti, ki so za podlago velikemu projektu *Vekov sveta*. Da se ta interpretacija – zaradi fenomenoloških in hkrati teoloških razlogov – že od začetka razlikuje od tistega, kar je Heidegger v znameniti opombi iz *Sein und Zeit* (par. 82) označil kot »vulgarna« konceptija časa, namreč tista, ki se je začela z Aristotelovo razpravo (*Fizika IV*) in traja do Hegla in še po njem, vključno z Bergsonom, je mogoče šteti kot splošno sprejeto, če se namreč strinjamo s Heideggrom, da je poglobljena značilnost vulgarne konceptije ta, da pojmuje čas, izhajajoč iz zdaja in njegovega ontološkega privilegija: časovno gledano, je zdaj tisto, kar *je* (v empfatičnem pomenu), četudi reducirano na točko (*stigma*). Vseeno pa si ne bi upal trditi, kot to stori Pascal David, izvrstni prevajalec *Urfassungen*, da je Schellingov pojem organičnosti časa prva nemetafizična konceptija časovnosti.² – V tej perspektivi – s katero se tu ne moremo ukvarjati – bi bilo treba raziskati intimno povezavo med Schellingovim razmišljanjem o časovnosti in metafiziko volje, katere kanonično formulo najdemo v *Raziskovanjih*: »V zadnji in najvišji instanci sploh ni druge biti razen volje. Volja je prabit ...« (SW, VII, str. 350). Poznejša filozofija ostane zvesta temu remanentnemu motivu, po katerem ni drugega razodetja od razodetja volje! A tisto, kar je izjemno in vredno naše pozornosti v znamenitem odlomku iz *Raziskovanj*, ki smo ga ravnokar navedli, je namreč to, da Schelling, potem ko volji, opredeljeni kot arhibit, podeli attribute, ki tradicionalno pripadajo biti, nadaljuje: »neutemeljenost, večnost, neodvisnost od časa, samopotrditev.«³

² Cf. Pascal David, pogovor k njegovemu francoskemu prevodu, P.U.F., Paris 1992, »La généalogie du temps,« str. 341-342.

³ SW, VII, str. Cf. tudi slovenski prevod: »Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode in o predmetih, ki so z njimi povezani,« v F.W.J. Schelling, *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana 1986, str. 161; prevedla Doris Debenjak.

In res, že v *Raziskovanjih* iz l. 1809, v prvem osnutku nove misli o časovnosti, ki jasno prelomi z opredelitvami iz filozofije Identitete, saj je slednja časovnost obravnavala kot kategorijo končnosti, radikalno tujo Absolutu, večnemu in zunajčasnemu, bi se morali opreti prej na idejo o bogu, ki postaja bog /*dieu en devenir*/, absolutu, dojetem kot življenje, kot moč, kot antagonizem in kot igra sil: »*lebendige einheit von Kräften*«, kakor na znamenito ločevanje »temelja« in »eksistence«.

Toda vračam se k *Weltalter*, zato da bi najprej izpostavil tisto, kar bi lahko opredelili kot fenomenologijo času notranje zavesti, ki je najprej pozorna do množstva vidikov časa, do njegove »multilateralnosti« in do notranje napetosti artikulacije njegovih razsežnosti ali njegovih plasti: »*Wie vielgestaltig ist das Ansehen der Zeit!*« »Koliko vidikov ponuja čas!« se čudi Schelling na začetku prve verzije. Zato da bi zajel čas v njegovih različnih vidikih, Schelling že spočetka poskuša »zagrabiti stvar s človeške plati«. Drugače rečeno, ne obrne se najprej k fizikalnemu času ali času sveta, pač pa se odločno loti tistega, čemur pravi tudi »etično razmišljanje«, zato da bi preučil, denimo, na kakšen način je razmerje do časa ali, rajši, na kakšen način je časovna *poteza* konstitutivna za zavest, če drži, da je slednja hkrati – *zugleich*, istočasno – zavest o nečem, kar je izključeno, in zavest o nečem, kar žene naprej, kar priteguje (*ausgeschlossen, angezogen*) (WA, SW, VIII, str. 262-263). Tako se Schelling najprej loti raziskovanja razmerij med človekovo umnostjo in njegovo časovno in končno svobodo oziroma loti se najprej in predvsem raziskovanja dinamičnega skandiranja časa v trenutku odločitve:

»Samo človek, ki ima toliko moči, da se dvigne nad samega sebe, si je sposoben ustvariti resnično preteklost; in prav ta človek bo tudi užival resnično sedanjost, tako kot lahko le on pričakuje pravšnjo prihodnost; že iz tega etičnega razmišljanja bi sledilo, da temelji nasprotje časov na stopnjevanju in da ni produkt nenehnega zlivanja delov časa drugega v drugega.«⁴

To »etično razmišljanje« napelje Schellinga na to, da zoperstavi tisto, čemur pravi organičnost časa, in mehanični, linearni, nedoločni čas, v katerega se umeščajo vse reči, in to ne glede na to, ali se mu upirajo ali pa se mu podredijo. Organski čas je notranji, imanentni čas, glede na katerega je mogoče reči, na kar napeljujejo že *Stuttgartska predavanja*: »Vsaka reč ima svoj čas v sebi ... Ni *zunanjega*, skupnega časa. Vsak čas je subjektiven, to se pravi notranji čas, ki ga ima vsaka reč v sebi in ne zunaj sebe.«⁵ Iz te teze o radikalni subjektivnosti časa, do katere naj bi se Kantu ni posrečilo dvigniti,

⁴ *Urfassungen*, ur. Schröter, str. 223. Cf. tudi slovenski prevod »Vekovi sveta,« v F.W.J. Schelling, *Izbrani spisi*, SM, Ljubljana, 1986, str. 251, prevedla Doris Debenjak.

⁵ SW, VII, str. 430-431.

sta v *Weltalter* izpeljana dva ključna korolarija.⁶ Če ima vsaka reč »notranji čas, lasten njej sami, čas, ki ji je vrojen in inherenten,« če čas ni »zunanje, divje in neorgansko načelo,« pač pa notranje, potem je čas vselej navzoč, zmerom je tu, in to v celoti, vključno z razdrobljeno raznoličnostjo svojih nasprotujočih si razsežnosti. In končno: predvsem ni več dovoljeno reči, da se reči rodijo v času, pač pa je prej treba reči, da »se čas vedno znova, in to takoj rodi v vsaki reči«, tako da je za vsako reč njen čas »v vsakem trenutku ves njen čas.«⁷ Vendar pa tega notranjega, pristnega časa ne smemo dojeti kot toka, s katerim se zavest spoji v kontinuiran ovoj. Kajti temporalizacija zmerom že predpostavlja ločitev, razkol, razločevanje sil.

Celo »tisti, ki jemlje čas tako, kot se prikazuje, čuti v njem boj dveh načel: enega, ki ga žene naprej, ki priganja k razvoju, in drugega, ki ustavlja, zadržuje, ki se razvoju upira. Če bi ta drugi ne nudil upora, potem ne bi bilo časa, kajti razvoj bi se zgodil v trenutku, brez predaha in zaporedja; če pa prvi ne bi nenehno premagoval drugega, bi bil absoluten mir, smrt, zastoj in zatorej spet ne bi bilo časa....«⁸

Čas se ne more razgrniti – prav za to namreč gre v *Weltalter*, ki so predstavljeni tudi kot *Genealogie der Zeit* – čas se ne more razgrniti v raznoličnosti svojih vidikov, v raznoličnosti svojih ekstatičnih razsežnosti, če se ne naredi (»delati čas«, »delati prostor«)⁹, in sicer s pomočjo boja ali pa vsaj nenehne napetosti različnih načel, instanc ali moči. Če je Schelling v nekem oziru nedvomno mislec odločitve, odprtja in prihodnosti,¹⁰ je to morda predvsem zato, ker poskuša uvideti globino časov, ker se mu posreči, da v obliki zadržanja, umika, kontrakcije, odpora zapopade silo, ki ovira in ki omogoča vsemu, kar se primeri, da pride ob svojem času, »pravočasno«: »Slutimo, da je organizem globoko potopljen v čas, in to tja do svojih najbolj notranjih delitev. In prepričani smo, ... da je vsakemu velikemu dogodku, vsakemu delovanju, ki ima obilico posledic, predpisan njegov dan, njegova ura, njegov trenutek; da nobeden izmed njih ne pride na dan, četudi le za hipce, če v to ne privoli sila, ki zadržuje in brzda čase.«¹¹

⁶ *Urf.*, str. 79, 84.

⁷ *Urf.*, str. 79.

⁸ *Urf.*, str. 122, slov. prevod str. 255.

⁹ *Darstellung des philosophischen Empirismus*, SW, X, str. 253.

¹⁰ *Urf.*, str. 119, slov. prev., str. 251: »... Človek, ki se ne more ločevati od samega sebe, ki se ne more odpovedati vsemu, kar mu je nastalo, in se temu postaviti dejavno nasproti, nima nobene preteklosti oziroma se iz nje nikoli ne izkoplje, stalno živi v njej. Dobrodejna in koristna je za človeka zavest, da je nekaj, kot pravimo, pustil za seboj, tj., da je nekaj postavil kot preteklost; vesela in lahka pa mu postane prihodnost le z enim pogojem, da lahko tudi nekaj postavi predse....«

¹¹ *Urf.*, str. 14.

Če ta sila upiranja manjka, »če je bilo vse, kar je, postavljeno že od začetka in hkrati kot preteklo, če je bilo vse bivajoče postavljeno kot pričujoče, in če je bila ta prihodnja vrhovna enotnost postavljena kot učinkovita, ... potem časa ne bi bilo, pač pa bi obstajala le absolutna večnost,« še pripomni Schelling.¹² Tako je čas, ki vsakič vznikne kot ves čas, najprej podprt s »polarno ločitvijo«¹³ oziroma z »dinamično razdružitvijo«, ki edina omogoča medsebojno povezavo ekstaz časa, časa, ki je pristno časoven, zmožen nepredvidljivih novosti, resničnih začetkov, in to zgolj v tisti meri, v kateri v njem obstaja, tako rekoč v rezervi, izvorno načelo kontrakcije in umika, to se pravi, temelja vsake »prave biti«, vsake »istosti«.

Nikakor ni ne vseeno, ne naključno, da se to podjetje »genealogije časa«, ki upošteva njegovo raznoličnost oziroma, rajši, njegovo samorazločevanje in njegovo organskost, razvija po modelu trojiške ali, širše, teo-kozmogoniške spekulacije, kjer se drugo na drugo nalagajo načela, katerih ločitev je na izviro vsake temporalizacije, kjer se »moči«, implicitno navzoče v *Urwesen*, med seboj ločujejo po osebah, ki jim pripadajo, te pa spet po obdobjih. A zdi se, da smo s tem sprožili neskončno razpravljanje o tem, kaj ima v trinitarni in teo-kozmogoniški spekulaciji oziroma genealogiji časa prednost in kaj obvladuje celotno ekonomijo *Weltalter*: denimo to, da spočetje (*Zeugung*) Sina koincidira s »prvim in resničnim začetkom časa«¹⁴ oziroma da je Sin že od začetka spočet kot »spravitelj« (*Versöhnender*), ki hkrati brzda in povnanji kontraktirajočo silo in Očetov umik, ali pa to, da je tisto, kar »priganja v prihodnost«, ljubezen – »kajti edino zahvaljujoč ljubezni je preteklost opuščena« –, toliko tem, ki bi nedvomno zaslužile podrobno preiskavo, zlasti v luči njihove možne ali nujne inskripcije in ponovitve v časovnem sistemu. Ker moramo ta vprašanja tu pustiti odprta, se bomo zadovoljili zgolj z nedvomno prehitrim preletom teze, po kateri je očetovska instanca kot kontraktirajoča sila resda generirajoče načelo sina – s tem, da se kontraktira, se umakne v preteklost, to se pravi, izdolbe razsežnost preteklosti –, pri čemer je sámo to instanco kot tako mogoče določiti kot Očeta edino, kolikor je sila, ki se upira sinu, tako da bi pravzaprav morali reči: »Oče je Sin Sina.«¹⁵ Pred Očetom tudi Sina ni; obstaja edino zaprta, latentna, še ne razvita narava božanstva. To pa na časovni ravni, ki nas tu neposredno zadeva, pomeni, da je treba tudi večnost misliti kot »hčer časa«: »Večnost torej ne obstaja sama na sebi, obstaja le prek časa; čas je torej – glede na učinkovitost – predhoden večnosti...«¹⁶

¹² *Urf.*, str. 74.

¹³ *Ibid.*, str. 75.

¹⁴ *Ibid.*, str. 77.

¹⁵ *Urf.*, str. 59.

¹⁶ *Ibid.*, str. 73.

Schelling s tem, da ne sprejema božanskosti splošnega zakona, po katerem ima vsaka reč svoj čas, pride ob svojem času in nosi v sebi, in to na imanenten način, čas v celoti, ki je v vsakem trenutku tudi ves čas, lahko opredeli izvirno funkcijo stvarjenja – prvo splošno manifestacijo Boga ali absoluta – kot »eksplikacijo, razjasnitev časa, latentno navzočega v večnosti.«¹⁷ S tem da Schelling postavi čas v samega Boga, da si prizadeva razkriti in dojeti božansko časovnost ali temporalizacijo, in to strogo vzporedno s človeško časovnostjo, to ne pomeni zgolj, da dojame, kako in ob kakšnih pogojih se Bog manifestira v zgodovini oziroma kako Duh prek časovne (končne) fenomenalizacije ponovno osvoji svoje stalne določitve v luči dokončne paruzije, pač pa gre prej za to, da vpelje časovno razločitev v samo osrčje breztemeljne večnosti božjega bistva, v noč časov.¹⁸

Zato da bi osvetlili strogo artikulacijo časovnost in in razodetja, to se pravi, zato da bi poudarili imanentno časoven značaj vsakega razodetja in hkrati s tem epifantično potezo same ekstatične časovnosti, je treba najprej ločiti, tako kot to stori Schelling, različne pojme razodetja (*Offenbarung*) ali, rajši, komplementarne opredelitve pojma *Offenbarung*. Širšemu pojmu razodetja, pojmu razodetja vobče, ki vključuje trinitarno procesijo in stvarjenje, Schelling zoperstavi enkratno dejstvo Kristusovega Utelešenja. Tako se je Schelling že v *Raziskovanjih* iz l. 1809 spraševal o tistem, kar je poimenoval »univerzalno« razodetja, kar je bilo nedvomno povezano z metafiziko volje in v zadnji instanci z antagonizmom in komplementarnostjo *Grund in Existenz*, in sicer prav zaradi tega, da bi poudaril ta enkratni pojav, ki nastopa kot kulminirajoča točka in celo kot »konec«, namreč Kristusa. Prav to dejstvo namreč odlikuje strogi, ožji in višji pojem razodetja, eminentno krščanskega Razodetja, kolikor je zoperstavljeno poganstvu in mitologiji:

»Z *Razodetjem*, če ga gledamo v opoziciji z mitologijo in poganstvom, ne mislimo na nič drugega kakor na *krščanstvo*; kajti razodetje Stare zaveze ni nič drugaga kakor nejasno zapopadeno, zasluteno krščanstvo, in sicer v tisti meri, v kateri je tudi samo razodetje lahko dojetno le v krščanstvu

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Urf.*, str. 210: »Sosledje božanskih operacij mora imeti svoj temelj in razlog v najbolj notranjih globinah božanskega.« – »Če res obstaja nekaj takega kakor čas božanskega razodetja, zakaj potem časov ne bi mislili v tem najzgodnejšem in najbolj univerzalnem razodetju, ki je postavilo temelj za vsako razodetje? Zakaj se ne bi mogel za oči nekoga, ki ima prediren pogled, temačni pojem večnosti pred svetom znova razkrojiti v čas, tako kot se meglenice, katerih nejasni kolobar se zdi neukemu očesu nerazločen, razčlenijo v razločene zvezde očesu, oboroženemu s teleskopom.«
Ibid.

in z njegovo pomočjo. To bi lahko povedali tudi drugače: V filozofiji Razodetja gre najprej in predvsem za dojetje Kristusove osebe.«¹⁹

Tako je predmet filozofije razodetja v strogem pomenu prav Kristus, toda Kristus, kolikor je dojet kot »dejstvo« in ne kot utemeljitelj »nauka«, na katerega bi se morali sklicevati, zvesti interpretacijski tradiciji dogodkov, pripovedi, govorov.

In narobe: zato da bi doumeli in zapopadli vsebino razodetja (v strogem pomenu) – prav to je prva naloga filozofije Razodetja – se mora razodetje razprostrti daleč prek zgodovinskega pojava krščanstva: »Filozofija bo doumela še kaj več kot zgolj in samo Razodetje; še več, *le-to* bo doumela zato, ker bo poprej doumela nekaj drugega, namreč *dejansko realnega* Boga.«²⁰

V tem smislu in kot posledica te razširitve je filozofija razodetja hkrati posledica ali del – »aplikacija« – pozitivne filozofije.²¹ Pozitivna filozofija torej ni pomešana s filozofijo razodetja, tako kot tudi slednja ni pomešana z »razodeto filozofijo« /*philosophie rélevée*/ (*Offenbarungsphilosophie*), katere vir bi upravičeno bilo Razodetje.

A v čem je pozitivnost filozofije Razodetja? Nedvomno v njeni zgodovinskosti.²² Utemeljuje se na »pozitivnih dejstvih«, a ne v pomenu »pozitivnosti« religije, ki sta jo v svoji mladosti napadala Hegel in Hölderlin, pač pa v pomenu, da ima pozitivna filozofija opraviti z dejanji (*Thaten*). Dejansko je za Schellinga poslednji temelj pozitivnosti zmerom volja, ki se lahko v svoji svobodi manifestira le prek »dejstva«, to se pravi tako, da deluje, oziroma, kot lahko to izrazimo v francoščini, *en passant à l'acte* /tako, da preide v dejanje/. *Razodetje* – kot rad ponavlja Schelling – *je v zadnji instanci zmerom razodetje volje* (XIV, str. 10); toda ta se razkrije kot taka, se resnično pokaže kot hoteča volja le prek dejanja, prek izvršitve:

»Dokler je volja zgolj volja in še ni prešla v dejanje, toliko časa je skrivnost, toda manifestira se s pomočjo dejanja.«²³

¹⁹ SW, XIV, str. 35. Cf. tudi XI, str. 180.

²⁰ SW, XIII, str. 141.

²¹ SW, XIII, str. 174: Filozofija razodetja je »Anwendung der positiven Philosophie«. – SW, XIII, str. 141: Filozofija razodetja seveda ni »pozitivna filozofija sama«, pač pa je njena »posledica ali del«.

²² Opozicija »zgodovinska filozofija – logična filozofija« je v obdobju Münchenskih predavanj pripravila nekoliko poznejšo razdelitev na »pozitivno« in »negativno« filozofijo. Cf. H. Fuhrmans, »Dokumente zu Schellingsforschung«, v *Kantstudien* (42), 1955/1956 in (51), 1959/1960.

²³ XIV, str. 11: »Solange ein Wille nur Wille ist und nicht in That übergangen ist, solange ist er Geheimniss, aber die That ist seine Manifestation.« – O božanski volji ni načeloma mogoče ničesar vedeti brez razodetja: »Dieser Wille ist das Geheimnis kat'exochen.« Razodetje v najvišjem pomenu besede je zatorej »Offenbarung dieses Willen. Kein Wille aber offenbart sich anders als durch die That, durch die Ausführung« (XIV, str. 26).

O božanski volji v posebnem ni načeloma mogoče ničesar vedeti brez razodetja: »Ta volja je skrivnost kat'exochen.« Razodetje v najvišjem pomenu besede je zatorej »razodetje te volje«. ²⁴ To je tudi razlog, zakaj ne more biti vnaprejšnje vednosti o pozitivnem: Bog-stvarnik je tudi sam dostopen le prek svoje odločitve, svojega dejanja (*die That*), to se pravi, zmerom prek tistega, kar lahko poznamo le za nazaj, tisto, česar načeloma ni mogoče nikdar anticipirati. Če pa je treba tudi samo stvarjenje – namreč začetek sveta in začetno temporalizacijo časa, dojeto najprej kot čas sveta – misliti kot to nadrazodetje, s pomočjo katerega je presežena temačna sila Očeta, njegova samost in zamračitev, pomeni, da mora nastopiti še drugo razodetje, analogno prvemu, namreč razodetje izvirnega stvarjenja, kot odgovor na »katastrofo«, v katero je prvi človek pahnil vso naravo, tisti človek, ki mu je Bog zaupal usodo svojega stvarjenja. Prav v tem je pomen človeka za stvarjenje, v tem je poslanstvo, ki mu je bilo zaupano in prevrat, ki ga je povzročil v ravnotežju (teo-kozmogoniških) sil, a s tem je hkrati pojasnjeno, zakaj so potrebne različne stopnje razodetja.

Zaustavimo se za hip pri tej točki: prvo dovršeno stvarjenje se je opiralo na človeka kot na »mobilni temelj«, a tu omenjena mobilnost je bila mobilnost ravnotežja sil, ki je obvladovalo in interioriziralo uporno načelo (B), to je, temelj stvarjenja. Padec kot porušenje ravnotežja sil, povnanjenje slepega načela *bivanja-zunaj-sebe*, je hkrati, kot pripomni Schelling, »raztrganje zavesti« in s tem tudi izvir sveta »extra Deum«. »Človek si lahko domišlja, da je stvarnik tega zunanjega sveta ... tega sveta tu.... On je namreč postavil svet zunaj boga.... temu svetu lahko reče *svoj svet*... (človek) je nedvomno pritegnil svet k sebi«, toda ta svet je »svet, oropan svoje slave, v sebi razdvojen«, svet, ki, »potem ko je odrezan od svoje resnične prihodnosti, zaman išče svoj smoter in se s tem, da poraja ta lažni čas, zgolj navidezni čas, nenehno ponavlja v turobni enoličnosti.«

»Ta katastrofa – nadaljuje Schelling – nas je tako rekoč odrezala od predhodnih dogodkov iz naše lastne preteklosti... /s tem/ je bil vržen zastor čez vse stvarjenje, ki dejansko vsebuje zgodovino naše predhodne preteklosti; noben smrtnik ... seveda ne more odgrniti tega zastora, ne more ga odstraniti.« Zato da bi odstranil ta zastor, a tudi zato, da bi napravili konec procesu, ki se poslej reproducira kot mitološki proces v ozkem prostoru človeške zavesti, je nujno še drugo razodetje, »razodetje v najbolj določnem pomenu izraza«. Mitološki proces, poganski misteriji, a tudi specifična ekonomija teofanij Stare zaveze tako določajo »širši« pojem Razodetja, četudi ostaja Kristus ključ, le da je kot tak pripoznan za nazaj. Kristus je tisti,

²⁴ SW, XIV, str. 26.

ki šele razkrije skrivnost (*Geheimnis*), *mysterion*, »načrt« ali »naklep«, ki ga je Bog skoval pred stvarjenjem sveta.

A če Schelling tako vztrajno poudarja kristološko središče časovnega sistema in višje zgodovine, v kateri se odloča božja volja, pa po drugi strani nič manj ne zatrjuje (relativne) avtonomnosti mitološkega procesa, zlasti specifične ekonomije Stare zaveze, tja do njene nerazdružljive enotnosti z Novo.²⁵ Nova zaveza je zgrajena na podlagi, *Grund*, Stare in le-to tudi resnično predpostavlja. Začetki (*Anfänge*) so v Stari zavezi, »toda tisto, kar je bistveno, so prav začetki«. Nerazdružljiva sopripadnost obeh Zavez napotuje na povezanost božanskih teofanij, ki jih ni mogoče doumeti in razumeti drugače kakor iz začetka in ne zgolj iz »sredine«, iz kristološkega »središča«.²⁶ Edino izhajajoč iz povezanosti višje zgodovine je mogoče misliti resnično zgodovinskost.

Višek razodetja je spet človek, toda »arhetipski in božanski človek, tisti, ki je bil na začetku pri Bogu, v katerem so bile ustvarjene vse reči, tudi sam človek.« Tako je »najvišja stopnja razodetja tista, ko se samo božansko popolnoma dovrši, skratka, ko samo božansko postane človek....«

A to pomeni tudi – če do konca sledimo tej misli – da za Schellinga ideja razodetja v strogem pomenu, ne le da ni neposredno podaljšanje prve manifestacije (stvarjenje *praeter Deum*), pač pa zmerom že implicira prikrivanje in »ironijo«. Dejansko je božansko razodetje zmerom treba gledati v »ekonomski« (kat'oikonomian) perspektivi.²⁷

Tako ni dovolj, da obči pojem manifestacije (*Manifestation*) skrbno ločimo od pojma *Offenbarung*, pač pa je treba ta dva pojma strogo zoperstaviti drugega drugemu, brž ko ima Razodetje v strogem pomenu dejansko za svojo predpostavko idejo *Verstellung*, zakrinkanja, prikrivanja, v skladu z božjo »ironijo«.²⁸ Tako kot nadnaravno razodete religije – pripomni Schelling – zmerom že predpostavlja naravo, ki jo presega, tako tudi pojem razodetja implicira neko izvirno temačnost:

²⁵ SW, VIII, str. 271.

²⁶ » Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann.«

²⁷ SW, XIV, str. 73. Cf. tudi *Einleitung in die Philosophie*, ur. W.E. Erhardt, Schellingiana, zv. 1, Stuttgart 1989, str. 113: »Eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist unmöglich – ... der Weltprozeß ist die Offenbarung Gottes *per contrarium*.« *Ibid.*, str. 114: »Der Begriff *per contrarium* oder göttliche Verstellung ist sowenig anstößig, daß ich gestehe, ohne diese Voraussetzung sei das ganze Christentum unverständlich«. – Kristusov nastop razkrije božji načrt: Kristus je *Schlüssel zur Erklärung des Weltplans*. In diesem Plan besteht die göttliche Ökonomie der Welt, da kat'oikonomian tun nichts anders heißt, als dem Schein nach etwas anderes tun, als was beabsichtigt ist.

²⁸ SW, XIV, str. 24.

»Na splošno vzeto pojem razodetja ali biti, ki se razodeva, predpostavlja neko izvirno temačnost. Razodene se lahko samo tisto, kar je bilo poprej skrito.- ... Resnični bog, bog v svoji nadnaravnosti se lahko razodeva le, če predre to temačnost ali to skrito-bit, v katero ga je postavila zavest...«²⁹

Razodene se lahko – v očitnem pomenu tega izraza – le tisto, kar je bilo najprej skrito, prikrito. Toda ta predhodna temačnost je zgolj površinska. Bolj pomembno od izhoda iz prvotnega stanja prikrivanja ali zabrisanja je dejstvo, da se Bog, ki se razodeva, to se pravi, ki se *odloči*, da se bo prikazal v obliki tega pojava, znamenja ali sledi, nikdar ne izčrpa v svojem razodetju ali prek njega, pač pa ostaja zmerom odmaknjen, v svoji nedoumljivi odmaknjenosti: Bog, ki se razodeva, je zatorej zmerom *deus mirabilis, deus absconditus*.

Dejansko sama božanskost Boga ni v njegovi »ekstravertiranosti« (Hinauswendung), pač pa prej v njegovi »introvertiranosti« (Hineinwendung), v njegovem »umiku«.³⁰ Vendar pa umik, zadržanost ali molk Boga, ki nas varuje – kot je povedal tudi Hölderlin –³¹ ne pričajo o božji nemoči, temveč prej merijo na njegovo radodarno in ustrežljivo posredništvo,³² brez katerega bi bil Bog – če bi hotel biti v podobi Očeta neposredno vse v vsem – zgolj »ogenj, ki vse požira«.

In Schelling, ki se mu nikdar ne upirajo »antropomorfizmi«, zlasti, kadar gre za *analogum princeps* svobode, zatrdi, da tudi za nas, druge ljudi »resnična svoboda ne obstaja toliko v povnanjenju kakor v zmožnosti ne manifestiranja v zunanosti.«³³ Tako se tudi »božanska osebnost« kaže prav v tem, da je Bog Gospodar biti, to se pravi, da je zmožen zadržati se (*Zurückhaltung*), Bog se namreč ne izgubi slepo, brezglavo v biti.

Tako je Bog, ki se nam razodeva, hkrati Bog *en morphe doulou, Deus indutus*,³⁴ bog, zakrit, skrit v svoji utelešeni besedi.

Prav na ta pojem *Offenbarung* – dojet kot prihod, pojavitev, a tudi kot preseženje, kot zmaga, povzdignjenje, pri čemer so ti pojmi neločljivi od zakrivanja, prikrivanja, zastiranja – se opirata tako Schellingova kritika

²⁹ SW, XIII, str. 187. Cf. tudi SW, XIII, str. 229.

³⁰ SW, XIII, str. 250.

³¹ Cf. W. Binder, »Hölderlin: Theologie und Kunstwerk,« v *Hölderlin-Jahrbuch*, 1971-1972, str. 1-29.

³² »Kajti apostolov Bog je bolj posreden,« še poudari Hölderlin v *Pripombah k Antigoni*, ko tematizira »tragično prezentacijo.«

³³ SW, XIII, str. 209: »... *prava* svoboda ni v zmožnosti *biti*, tudi ne v zmožnosti izražati se, pač pa prej v zmožnosti ne biti, ne se izražati...«.

³⁴ Cf. Hölderlin, fragment osme inačice *Griechenland*: »Alltag aber wunderbar zu Liebden Menschen/Gott hat ein Gewand.«

določitve Boga kot *ens manifestativum sui*, navzoča zlasti pri Oetingerju,³⁵ kakor tudi kritika Heglovega pojma Duha.

Tu pa izstopi še druga značilnost strogega schellingovskega pojma Razodetja: Bog postane *oseben* prav prek razodetja (dejstva, dejanja). A takoj je treba pristaviti, da je osebno razodetje vedno tudi »ein vermitteltes Verhältnis«, posredovano razmerje: posrednik pa je ravno Sin kot Človekov Sin.

Če torej, kot pove Schelling, »višek Razodetja« ali »najvišje Razodetje« (*die höchste Offenbarung*) ni drugo kakor izvršitev te odločitve, hote zadržane v samem trenutku Padca, potem je po tej dobesedno *katastrofični* epizodi, ki je prizadela celotno naravo in kozmogoniške moči, naloga filozofije Razodetja, da pojasni ta dva odločujoča trenutka: božansko voljo, da ustvari bitje, drugačno od sebe (to se pravi, da se umakne vase, suspendira svoje bistvo, zato da bi dala prostor drugi biti), in drugič voljo do odrešitve.³⁶

Tu se bom na kratko omejil še na opazko, h kateri se bom vrnil na koncu, o radikalni razliki med filozofijo religije oziroma pozitivno filozofijo »na Schellingov način«, in v tem bo imel naslednike,³⁷ in heglovske filozofije religije.

Drugače rečeno, sprašujemo, ali heglovska filozofija religije resnično odpira polje nove in »pozitivne« raziskave, ali pa misel, razvita v Heglovi filozofiji, zgolj nadaljuje staro *theologia naturalis*, ostajajoč ujeta v ekonomijo, ne da bi jo priznala in obvladala, namreč ekonomijo /der/ *ontotheologischen Verfassung*? Tisto, po čemer tu sprašujemo, bi programsko lahko izrazili takole:

1) radikalno različni status filozofije religije, to je, filozofije mitologije in filozofije razodetja pri obeh miselcih;

2) posledice, ki jih je mogoče potegniti iz njunih različnih koncepcij pojavnosti, iz njune določitve tega, kar se pojavlja in modalnosti njegovega pojavljanja?

³⁵ Cf. E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, Paris 1968, str. 48, 56. Cf. tudi delo istega avtorja, *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955, I. in II. pogl.

³⁶ SW, XIV, str. 26: »Die höchste Offenbarung besteht also nur eben in der Ausführung jenes zugleich mit der Katastrophe des Menschen gefaßten Willens oder göttlichen Entschlusses.«

³⁷ Cf. zlasti študiji Michaela Theunissna, »Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels,« v *Philosophisches Jahrbuch* (72), 1964-65, str. 134-160; »Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,« v *Philosophisches Jahrbuch* (83), 1976, str. 1-29; in študijo B. Casperja, »Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs,« v *Philosophisches Jahrbuch* (74), 1966, str. 310-339.

Toda lahko si je zamisliti še drug vidik iste problematike. V katerem pomenu je mogoče reči, da schellingovska negativna (oziroma čista racionalna) filozofija znova odpre možnost misliti pojavnost, manifestacijo kot razodetje v okviru neke *druge* Filozofije, ki je v opoziciji z aristotelovsko *proton philosophia*?³⁸

Četudi se tu ne moremo zares lotiti obeh gornjih vprašanj, lahko vseeno zarišemo obrise analize obeh pojmov, namreč Heglovega in Schellingovega. – Kako razumeti Schellingove oziroma Heglove pojme, kakršni so *Erscheinung*, *Manifestation*, *Offenbarung*?

V heglovskem kontekstu je razodetje (*Offenbarung*), kot je znano, dojeto predvsem kot manifestacija Duha. Pri Heglu je izraz »Offenbarung« specializiran, če smemo tako reči, v obzorju teologije Duha. Tako lahko Hegel v *Predavanjih* o filozofiji religije pojasni temeljni trditev, da je Bog Duh:

»Je duh, toda ne končni, pač pa neskončni duh; in to, da je namreč duh, se kaže v tem, da ni zgolj bistvo, ki se ohranja v misli, pač pa je tudi *pojavlja* se, tisto, kar se daje *razodetju*, predmetnosti.«³⁹

To vztrajanje pri fenomenalizaciji samo v prvem koraku razveljavi remanentno Schellingovo kritiko, po kateri naj bi Hegel vseskoz vztrajal pri »logičnem pojmu« Boga, ne da bi ga mogel zares preseči. Ne zgolj zato, ker se po Heglu edino popolna določitev Pojma izteče v tematizacijo Duha, pač pa še bolj radikalno zato, ker se sam duh v skladu z načelom »spiritualizacije« strogo ravna po reflektivnosti Pojma, po svojem samopovnanjenju.

V *Uvodu* v predavanja o *Filozofiji religije* iz l. 1827 Hegel to zelo jasno poudari:

»Pojem, ki ga imamo tu pred seboj, je čisto preprosto sam Duh; je sam Duh, ki je ta razvoj in ki je na ta način dejaven ... Še bolj natančno: njegova dejavnost je v tem, da se manifestira. Manifestacija pomeni postati *za Drugo*. Kot postajanje za neko Drugo /für ein Anderes/ ... je finitizacija Duha Tako je drugi moment Duh, ki se manifestira, ki se določa, ki stopa v bivanje, ki si daje končnost. Tretji moment pa je v tem, da se Duh manifestira v skladu s svojim pojmom, da povzame vase tisto prvo manifestacijo, da se odpravi, da pride k sebi, da postane zase in tak, kot je, na sebi. ... Duh je tisto, kar se ima za predmet /sich zum Gegenstand zu haben/. To pa tudi je njegova manifestacija...«⁴⁰

³⁸ Cf. SW, XIII, str. 120; XIII, p. 151.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, ur. E. Jaescke, zv. III, Hamburg 1983, str. 35: »Er ist Geist, und nicht der endliche, sondern der absolute Geist, und dies, daß er Geist ist, ist das, daß er nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das *Erscheinende*, das sich *Offenbarung*, das sich Gegenständigkeit Gebende.«

⁴⁰ *Vorlesungen*, zv. III, str. 85: »Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist nun ohnehin der Geist selbst; es ist der Geist selbst, der diese Entwicklung und auf diese Weise

S tem se tudi sam duh podredi splošnemu in temeljnemu načelu, ki je bilo formulirano v *Enciklopediji* (par. 131) in ki velja tudi za vso »teologijo«: »Das Wesen muß erscheinen«.

To razodetje, če gre skozi finitizacijo, alteracijo, celo povnanjenje, ostaja v bistvu refleksija, manifestacija samega sebe sebi: manifestacija je zmerom in bistveno samomanifestacija. Ker je duh samomanifestacija v skladu z vsemogočnim zakonom »ukinitve« *Aufhebung* nujno razgrinjanje istega, pričanje, potrditev svoje istosti, ki je na ta način končno postala očitna. Glede tega je »Dodatek« k par. 383 *Enciklopedije* dovolj jasen:

»Duh v Drugem razodeva zgolj samega sebe, svojo lastno naravo, toda ta narava je v razodetju sebe: dejanje samorazodevanja je zato tudi samo in v sebi vsebina duha in ne, denimo, zgolj forma, ki se od zunaj dodaja njegovi vsebini; s svojim razodetjem duh torej ne razodeva vsebine, ki bi bila drugačna od njegove forme, pač pa njegova forma izraža vso vsebino duha, namreč njegovo samorazodetje.«

To samomanifestacijo absolutna je pri Heglu mogoče opredeliti kot določujočo refleksijo, neskončni odnos do sebe, to se pravi, povzetje vase drugobiti. Toda taka refleksija ima lahko za posledico, in to nujno posledico ukinitve končnega in odpravo zunanosti.

Schellingovsko razodetje pa, narobe, prav zato, ker je tematizirano predvsem z vidika subjektivnosti in njene notranje končnosti, zmerom že predpostavlja receptivnost, afekt, ekstazo, to se pravi tudi in predvsem zunanost. Razodetja zatorej ni mogoče razumeti najprej in predvsem kot samorefleksijo absolutna. Nedvomno gre tu za postavitev pod vprašaj – v smislu preseganja oziroma ukinitve – končne subjektivnosti, ki je odločilnega pomena za heglovski določitev duha kot samomanifestacije brez preostanka, brez umika, brez »notranjosti«, če tu upoštevamo dragoceno napotilo Michela Henryja.⁴¹

tätig ist... Näher ist er die Tätigkeit, sich zu manifestieren. Manifestieren heißt für Anderes werden. Als Werden für ein Anderes... ist es Verendlichung des Geistes... So ist der Geist, der sich manifestiert, sich bestimmt, ins Dasein tritt, sich Endlichkeit gibt, das zweite. Das dritte aber ist, daß er sich seinem Begriff nach manifestierten, jene seine erste Manifestation in sich zurück nimmt, sich aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird und ist, wie er an sich ist... Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben. Darin besteht seine Manifestation...«

⁴¹ Michel Henry je v svoji prvi veliki knjigi, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Paris 1963, str. 879, in to proti Heglu, sklicujoč se pri tem izrecno na Schellinga, zatrdil: »Subjektivnost za Hegla ni nikdar pristno bistvo, fenomenološko določeno z načinom svojega lastnega razodetja... Večkrat smo slišali, da Hegel pojmuje Duha kot tisto, kar se mora manifestirati. V resnici pa je Duh *produkt* manifestacije, je *konec* in ne *izvir* dovršitve. Dejanski /*réel*/ duh je objektivni duh. Notranjost ni duh. Pač pa je narobe tisto, kar še ni doseglo luči dejanskosti, nekaj mračnega, možnost, nasebnost, ki jo moramo razumeti v pomenu Temelja brez razloga iz *Filozofskih raziskovanj o*

Če je za Hegla krščanska religija dovršena in absolutna, je to nedvomno predvsem zato, ker je *razodeta* religija, kar pa v tem kontekstu pomeni, da je tista religija, v kateri je Bog popolnoma in brez omejitev, brez ostanka manifestiral, kaj je, namreč dovršeno polnost svojega bistva: razodeta religija je potemtakem tista, v kateri je realnost božje biti popolnoma (re)prezentirana v človekovemu spoznanju. To je tudi razlog, zakaj lahko v skladu z rigoroznim zakonom */der/ Aufhebung* postane poslej sama substanca uma in filozofije!

Razodeta religija razkrije Boga, in sicer ga popolnoma razkrije človekovemu duhu. Resnico Božje biti naredi dostopno filozofski vednosti.

Religiji v njeni pozitivnosti, zunanosti, za katero duh pride na neki način »od zunaj«, heglowska filozofija zatorej zoperstavi manifestacijo, ki poteka znotraj duha, ki se torej igra z duhom in za duha. Tako filozofska vednost reintegrira, če smemo tako reči, reinteriorizira razodetje, ga ponovno zapopade v sami notranjosti duha, s čimer nepreklicno preseže golo predstavo, kolikor ima namreč predstava zmerom objekt, zunanost, nekakšno nasprotipostavljenost */comme un vis-à-vis/*.

Heglovsko pojmovanje krščanske religije kot dovršenega razodetja jasno izpostavi to krožnost manifestacije in zavesti kot božansko-človeške zavesti o sebi:

»Krščanska religija je potemtakem religija razodetja. V njej je razodeto, kaj je Bog: da se namreč Bog ve, kakršen je, a ne zgodovinsko ali pa na kakšen drug način kakor v drugih religijah, pač pa je razodeta manifestacija sama njegova določitev in vsebina, namreč razodetje, manifestacija, bit za zavest, in sicer za zavest, ki je sama Bog, to se pravi, zavest in za zavest.«⁴²

V tem je nedvomno mogoče videti radikalno, zavestno in dosledno »subverzijo« tradicionalnega teološkega pojma razodejta.⁴³ Če namreč razodetje razumemo kot tisto božje biti, kar dá sam Bog prostovoljno in nemotivirano na voljo spoznavanju, ne da bi imel um kdaj koli neodvisen dostop do tega dajanja samega in korelativno do določene dispozicije, ki

bistvu človeške svobode oziroma kot prvo potenco (-A) iz Schellingove pozne filozofije. Manifestacija se potemtakem proizvede, izhajajoč iz temačnosti tega *Grund*, v katerega je zmerom že potopljena Notranjost.«

⁴² *Philosophie der Religion*, ur. Lasson, »Absolute Religion«, str. 32: »Die christliche Religion ist auf diese Weise die Religion der Offenbarung. In ihr ist es offenbar, was Gott ist, daß er gewußt werde, wie er ist, nicht historisch oder sonst auf eine Weise wie in anderen Religionen, sondern die offenbare Manifestation ist ihre Bestimmung und Inhalt selbst, nämlich Offenbarung, Manifestation, Sein für das Bewußtsein, und zwar für das Bewußtsein, daß es selbst Geist ist, d.k. also Bewußtsein und für das Bewußtsein.«

⁴³ Cf. tudi H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III 1, str. 916.

ga sprejme; če se namreč sprinjamo s tem, da je nemogoče ukiniti ta bistveni pogoj, ki je razpoložljivost, receptivnost in, z eno besedo, umsko pristajanje na nauk, katerega vsebina ni načeloma nikdar *videna*, nikdar objektivno spoznana.

Za Hegla, ki je v tem oziru nenavadno blizu Lessingu, je religija propozicija resnic, ki so na sebi racionalne in filozofske. Na sebi so resnice religije namenjene racionalnemu pripoznanju.⁴⁴ Z nastopom absolutne religije pride do popolnega, dovršenega razodetja tega, kaj je Bog, s čimer je človeku omogočeno, da spozna samo božje bistvo. S tem Hegel predpostavi nujno enost, ki ga tvorita samo Božje bistvo, določeno kot Duh in razodeto v religiji, in človeški duh v nastajanju, ki se realizira v zgodovini. Par. 544 *Enciklopedijo* to tematizira z vso zaželeno jasnostjo, da je namreč človeška zavest nujna za to, da Bog postane Bog, saj edino na ta način pride Bog do vednosti o sebi:

»Bog je Bog edino v tisti meri, v kateri se ve; njegova vednost o samem sebi, njegova zavest o sebi pa je v človeku, hkrati pa je to tudi vednost, ki jo ima človek o Bogu, vednost, ki napreduje k vednosti, ki jo ima o sebi človek v Bogu.«

Za konec bom še nakazal opozicijo, ki ni nič manj zatrjena in ki loči heglovski in schellingovski konceptijo pozitivnosti: Za Hegla, kot je znano, je pozitivnost vedno v znamenju akcidentalnosti in zunanosti. Pozitivnosti je torej usojeno, da izgine, in sicer v tisti meri, v kateri človeški duh ponotranji duhovno in si ga na pristen način prisvoji. Zato da bi bil prispevek religije, namreč božanskega, pozitiven na področju človeške eksistence, se mora prikazati (*erscheinen*) in se fenomenalizirati, toda ta fenomenalizacija zmerom implicira dodatek k bistvenemu nekega množstva naključnih določitev, ki ravno tvorijo pozitivnost (in zatorej tudi aksidentalnost), inherentno vsaki *Erscheinung*.

Zato da bi schellingovski pojem razodetja ločili od heglovskega, pa je treba poudariti strogo artikulacijo tega motiva s tematizacijo stvarjenja in svobode, ki sta od njega neločljivi: Bit, ki se razodeva, se razdaja edino, če v trenutku, ko nam odpre svoje skrivnosti, in naprej in predvsem samo sebe v suvereni neodvisnosti, popolnoma razpolaga z vsemi svojimi darovi, če je, kot zatrjuje Schelling, *Herr des Seyns*, Gospodar biti, pri čemer ga opredeljuje prav to »gospostvo« (*Herrlichkeit*), s pomočjo katerega se izmakne tako vsaki notranji nujnosti kakor tudi vsaki zahtevi po pravičnosti, ki naj bi bila imanentna človeški duši.

⁴⁴ *Erziehung des Menschengeschlechts*, par. 72-76: »Ko so bile religiozne resnice razodete, seveda niso bile umske resnice, pač pa so bile razodete zato, da to postanejo.«

Dogodek razodetja lahko nastopi edino, če se naslavlja na *svobodnega* človeka in če izvira iz *živega* boga. Tu izstopijo trije vidiki schellingovske problematike: končnost človeške eksistence (tematizirane že v *Raziskovanjih* l. 1809), tisti posebni, toda bistveni trenutek, ko um trči na svojo mejo, o čemer priča ekstatični izbruh, in končno tisto, kar bi lahko poimenovali misel daru, dogodka oziroma eventualnost tistega *Es gibt* oziroma *Ereignis*.⁴⁵

Tako je pravo izhodišče misli poznega Schellinga dvojno: analiza ekstatične temporalnosti v *Vekovih sveta*, a po drugi strani tudi odkritje, ki ga je svojčas hvalil Heidegger, namreč odkritje brezna človeške svobode v *Raziskovanjih* iz l. 1809.

Prevedeno po: Jean-François Courtine, »Temporalité et révélation«, v: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, ur. J.-F. Courtine in J.-F. Marquet, Vrin, Paris 1994.

Prevedla J. Šumič-Riha

⁴⁵ Cf. Marc Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris-Louvain 1989, str. 663f.