

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 77 (2017) 3/4,503—516
 UDK: 111.8:165.62
 Besedilo prejeto: 10/2017; sprejeto: 11/2017

Branke Klun

Transcendenco, samo-transcendenco in časovnost: fenomenološki razmisleki

Povzetek: Cilj fenomenološkega pristopa je preseganje naivnega realizma in raziskovanje vloge intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Fenomenološka redukcija postavi v oklepaj transcendenco fenomenov v odnosu do subjekta in jih zvede na njihovo danost za zavest. Tako se zdi, da fenomenološki pristop ukinja transcendenco, kar predstavlja izziv tudi za religiozno misel. Članek skozi analizo Husserla in Heideggerja pokaže, da vprašanje transcendence zaradi fenomenološke redukcije ni odpravljeno, temveč se na novo razplamti pri odkrivanju pasivnih razsežnosti znotraj subjekta, ki predstavljajo svojevrstno transcendenco v subjektu samem. Ta samo-transcendenco lahko doživi povsem sekularno razlago, lahko pa je interpretirana na način, ki odpira pot religiozni transcendenci. Članek s pomočjo Levinasa in Mariona pokaže na to drugo možnost in s tem na pozitivne potenciale fenomenologije pri dialogu z religijo.

Ključne besede: fenomenologija, transcendenco, časovnost, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

Abstract: **Transcendence, Self-Transcendence, and Temporality: Some Phenomenological Reflexions**

The goal of the phenomenological approach is to overcome naive realism and to investigate the role of the intentional subject in the knowledge of phenomena. The phenomenological reduction brackets the transcendent status of phenomena in their relationship to the subject and reduces them to their givenness to consciousness. It seems that the phenomenological approach abolishes every transcendence and this represents a challenge for religious thought as well. Referring to the analyses of Husserl and Heidegger, this article aims to show that the question of transcendence is not eliminated by the phenomenological reduction but rather relocated and even reinvigorated by the discovery of passive dimensions and of a specific transcendence within the subject itself. This self-transcendence can receive either a purely secular interpretation or it can open up a way towards religious transcendence. With the help of Levinas and Marion, the article advocates the latter option and points to positive potentials of phenomenology in its dialogue with religion.

Key words: phenomenology, transcendence, temporality, Husserl, Heidegger, Levinas, Marion

1. Uvod

Fenomenološka metoda, kakor jo je zasnoval Edmund Husserl, ima za svoj cilj spoznanje »stvari samih«. Toda ta navidezna usmerjenost k stvarjem samim nikakor ne pomeni, da lahko preskočimo subjekt ali da se celo otresemo subjektivnosti s ciljem povsem »objektivnega« spoznanja, kakor je to ideal pri empiričnih znanostih. Nasprotno, srčika fenomenologije je ravno uvid, da je spoznanje vedno dejanje človeka, dejanje njegovega zavedanja. Človek kot spoznavajoča zavest ni objekt med objekti in zato ni del »objekt(iv)nega« sveta. Tisto, kar človek spozna – tudi ko je to »stvar sama« –, zato vedno vključuje dva pola: objektivni pol tistega, kar je spoznano (kar nisem jaz), in subjektivni pol moje dejavnosti spoznanja oziroma subjektivega intencionalnega pristopa. Zato je vsaka spoznana stvar fenomen – je nekaj, kar je dano za zavest oziroma je v neločljivi povezanosti s subjektovo intencionalno odprtostjo. Ideal popolne objektivnosti, kjer bi lahko povsem izključili subjekt, se potemtakem razodeva kot naivnost, ki je podobna želji, da bi preskočili lastno senco. Fenomenološki ideal ne želi preskočiti subjekta, temveč analizirati njegovo neobhodno vlogo. Ta analiza mora pokazati, kako se spoznanje sploh vzpostavi in kdaj neustrezna intencionalna naravnost subjekta prepreči stvarjem, da bi se pokazale v tem, kar v resnici so.

Fenomenološki pristop postavlja pod vprašaj naivno razlikovanje med imanenco subjektivne notranjosti in med transcendenco zunanjega sveta objektov. Zavest ni »notri« in svet ni »zunaj«. Spoznavajoči subjekt je vedno že zunaj pri stvarih, stvari pa se vedno razodevajo znotraj doživljanja in spoznanja, ki ga vrši subjekt. Ob tem se zaostri vprašanje, kako potem sploh razumeti transcendenco. Zdi se, da je temeljna značilnost subjekta (zavesti) prav sposobnost preseganja (transcendiranja) samega sebe, kajti v spoznanju se zaveda nečesa, kar ni on in ga zato presega. Toda če je subjekt sposoben samo-preseganja oziroma samo-transcendence, se poraja naslednje vprašanje: ali sploh obstaja kakršna koli transcendenca onkraj subjekta in njegovega intencionalnega dometa? Nevzdržno bi bilo trditi, da ne obstaja nič, kar bi presevalo subjekt (s čimer bi padli v solipsizem) – toda kaj naj bi bila ta presežnost?

V tem članku želimo predstaviti problematiko fenomenološkega odnosa do transcendence v tesni povezavi s pojmom samo-transcendence in časovnosti subjekta. Ob tem ne gre zamolčati primarnega motiva pričujoče analize: kako je v vprašanju transcendence, ki jo religiozni govor povezuje z Bogom kot transcendenco *par excellence*? Ali fenomenološka usmerjenost k subjektu vodi k ukinjanju božje transcendence, kakor jo je zagovarjala tradicionalna metafizika? Ali je Bog zgolj miselna stvaritev subjekta, ki v preseganju čutnega izkustva zapade Kantovi transcendentalni iluziji? Zlasti Levinas in Marion sta želela pokazati, da fenomenologija po začetni vrnitvi k intencionalnemu subjektu potrebuje še en obrat: k priznanju, da je subjekt pogojen s presežnim, s transcendenco, v svojem najglobljem jedru in da se skozi to priznanje na poseben način odpira pot do religiozne presežnosti.

2. Transcendenca pri Husserlu in Heideggerju

Husserlov obrat k transcendentalnemu idealizmu lahko opazujemo že v znanih predavanjih o fenomenologiji leta 1907 (1973b). Husserl prične z metodološko zahtevo, da pri vsaki stvari, ki je predmet našega spoznavanja, izključimo (pred) postavko, da obstaja kot transcendentna »tam zunaj« – kajti takšna postavka je prav tako nekaj mišljenega in v tem smislu postavljena s strani intencionalne zavesti. To ni nič drugega kot fenomenološka redukcija, ki preprečuje naivnost, da bi pozabili na nujen odnos vsega spoznanega do spoznavajoče zavesti. Zato lahko poenostavljeno zaključimo, da pomeni za Husserla fenomenološka redukcija ukinjanje transcendence, če pod slednjo razumemo (epistemološko) neodvisnost katerega koli predmeta od zavesti. To seveda ne pomeni, da se vsi predmeti zavedanja znajdejo v istem košu in da ni več razlike med drevesom na vrtu (ki ga doživljamo kot transcendentnega zunaj nas) ter med golo predstavo tega drevesa (kjer ni ničesar »zunaj« in gre zgolj za imanentni predmet mišljenja). Husserl še vedno ohranja razliko, a v fenomenološko reducirani perspektivi ta razlika temelji v različnih načinih danosti predmetov (ali celih področij predmetnosti) za zavest.

Opazovano drevo v vrtu se moji zavesti daje drugače kakor zgolj mišljeno drevo. V doživljanju (*Erlebnis*) drevesa na vrtu srečam elemente, ki jih prepoznavam kot »realne« (npr. barvo drevesa) in jih zato moram ločiti od »idealnih« elementov (pomen, ki ga pripisujemo drevesu), a razlika med tistim, kar tradicionalno delimo na objektivno (realno) in subjektivno (idealno), se sedaj prenese na raven zavesti in njenega doživljanja. Zato Husserl namesto o realnem govori o »reelnem« (5), saj želi poudariti razliko od naivne predpostavke realnega kot transcendentno zunanjega in pri tem izpostavlja, da je tudi »reelno« dano v imanentnosti doživljanja oziroma zavesti. Ob tem postane razvidno, da fenomenološka redukcija, ki vse zvede na fenomen zavesti, ne dopušča nobene pristne transcendence. Husserl potegne sklep: »Transcendentnega načeloma [*prinzipiell*] ni moč izkusiti.« (82) Ko imamo nekaj za transcendentno, je to že rezultat (oziroma »dosežek«, *Leistung*) postavitve s strani zavesti (1973a, 32). Zdi se, da pri tem trčimo na nepremagljiv paradoks: če naj ima transcendence sploh kakšen smisel, se nam mora tako ali drugače dati kot zavest, a bo istočasno s tem dejstvom izgubila svojo presežnost. Če postavimo intencionalni subjekt kot epistemološko in ontološko osnovo spoznanja in stvarnosti, potem je »transcendentno spoznanje nemogoče«. (1973b, 83)

Kljub navidezni slepi ulici, v katero nas vodi fenomenološka redukcija glede transcendence, pa pri Husserlu to vprašanje postane aktualno pri drugih temah. V svoji poznejši misli je Husserl prisiljen spremeniti vlogo subjekta in postaviti pod vprašaj »kraljestvo transcendentalne zavesti kot v določenem smislu »absolutne« biti«, kakor jo pojmuje v *Idejah* (1976, 159). Pri konstituciji predmetov v (spoznanju) zavesti Husserl namreč odkriva t. i. pasivno sintezo, to je dejanja, ki jih subjekt ne obvladuje in niso podvržena njegovi volji. Zato lahko govorimo o novi presežnosti – o transcendenci, ki jo je treba razlagati na način transcendentalnosti (v Kantovem smislu). Zavest znotraj sebe odkriva danosti, ki so vedno »pred« njo in ki so pogoj možnosti njenega delovanja. Na poseben način se takšna pogojenost

razkriva pri analizi časovne zavesti (*Zeitbewußtsein*). Zavest ni nikoli nekaj statičnega in negibnega, temveč se dogaja kot časovni potek ali tok. Navidezno objektivni zunanji čas je treba fenomenološko reducirati na bolj izvoren fenomen »časenja« (*Zeitigung*) zavesti. Po eni strani se časenje kaže kot aktivna sinteza, ki jo vrši subjekt. Za razliko od fizikalne predstave časa kot kontinuiranega linearnega teka, kjer je preteklost nekaj odteklega in prihodnost nekaj, česar še ni, zavest živi svoj čas kot svojevrstno sintezo sedanosti, preteklosti in prihodnosti. Subjekt živi »razpotegnjeno sedanost«, ko skozi retencijo (spominjanje) ohranja pretekle doživljaje, obenem pa skozi protencijo (anticipiranje) sega naprej v prihodnost. Toda srčiko tega časovnega dogajanja tvori vsakokratni vznik sedanosti v tem, kar Husserl imenuje »pravtis« (*Urimpression*) ali »praobčutje« (*Urempfindung*). (1969, 29; 76) Gre za pasivno doživetje, ki ga lahko opišemo s prispodobno izvira, iz katerega nenehno vznikata voda. Pojav vode je absolutni začetek, ki ga šele naknadno urejamo in usmerjamo s strugo. Podobno je temelj časovne zavesti, ki predstavlja obzorje za vse nadaljnje fenomene, nenehno vznikanje pravtisov (ali praobčutij), ki so šele naknadno retencionalno modificirani. V samem jedru zavesti torej srečamo specifičen paradoks: zavest je pogojena z drugim od sebe in v njej se nenehno dogaja nekaj, kar jo hkrati omogoča in presega.¹ Transcendencija se nahaja v samem jedru imanence, kar spominja na Avguštinov govor o *interior intimo meo*. Za Avguštin Bog ni takšna presežnost, ki bi bila onkraj in zunaj subjekta, temveč me Bog presega znotraj mene samega – je bolj notranji, kakor je notranje moje lastno zavedanje.²

Seveda je takšno istovetenje transcendence znotraj subjekta z Bogom za fenomenološko analizo preuranjeno, a za nas je pomembno predvsem dejstvo, da subjekt in njegova imanentna sfera izgubita namišljeno suverenost ter da subjektivitete ni mogoče razložiti brez priznanja danosti, ki jo presegajo. Podobno pogojenost kakor pri časovni zavesti srečamo tudi v fenomenologiji na področju telesnosti. Telo – ne kot intencionalno objektivirano v spoznanju (*Körper*), temveč kot živeta telesnost (*Leib*), ki vsako spoznanje sploh omogoča – je prav tako na svojski način presežno in transcendentalno za zavest, saj mora ta priznati konstitutivno

¹ Prav odnos med pravtisom in retencijo, ki že modificira pravtis, je osnova za različne interpretacije Husserla, iz katerih se razvijejo različna pojmovanja transcendence kot samo-transcendence znotraj »subjekta«. Jacques Derrida bo v ne-sovpadanju pravtisa in retencionalne modifikacije videl osnovo za svojo »diferenco«, ki ne dopusti, da bi se subjekt, s tem pa tudi kateri koli drugi fenomen, vzpostavil kot obstojna prezenca. Ta uvid je temelj njegove dekonstrukcije. (Trebežnik 2013) Nasprotno pa Michel Henry zmanjša pomen retencije in zagovarja prvenstvo pravtisa, ki ga vsaka naknadna modifikacija s strani intencionalnosti popači in izda v njegovi prvotni neposredni in absolutni danosti. Pravtisi zanj niso nič drugega kot absolutno življenje, ki je samo po sebi globlje od časa in v tem smislu od njega neodvisno. Poskus posredujočega, »sredinskega« odgovora na ti dve skrajni interpretaciji Husserlove časovne zavesti sta podala Gallagher in Zahavi (2014), ki odnos med pravtisom in retencionalno modifikacijo predstavljata na način dinamične enotnosti v izvrševanju (*enacted unity*).

² Avguštin tu služi kot paradigmatški primer krščanskega obrata, ki vodi proč od grške kozmološke usmerjenosti k »notranjemu človeku«: k premišljevanju (oziroma zavesti) o sebi (Dilthey 1979, 259), kar hkrati postane mesto za »najbolj notranje religiozno življenje duše« (252). Krščansko izkustvo »transcendence v sebi« kasneje doživi različne izrazne oblike: eno vplivnejših najdemo pri Kierkegaardu, ki znotraj subjekta prepozna »moč, ki ga je vzpostavila« (1983, 54), kar obenem zahteva epistemološko-metodološki obrat (Valčo in Valčova 2014) in ima praktične posledice za krščansko razumevanje ljubezni (Žalec 2016).

vlogo utelešenosti. Sicer pa časovnost in telesnost pri subjektu nista povsem ločeni – obe povezuje prvenstvo »občutij«, tistih pasivnih danosti, ki so predhodne aktivni intencionalnosti razumevanja. Tako postaja očitno, da fenomenologija razvije določeno ambivalentnost v odnosu do transcendence. Po eni strani fenomenološka redukcija zahteva metodično izključitev vsakršne zunanje transcendence, po drugi strani pa zavest odkriva transcendenco znotraj sebe, kar omogoča govor o specifičnem izkustvu samo-transcendence.

Heidegger radikalizira Husserlovo fenomenologijo in želi na novo artikulirati odnos med človekom in svetom. Razlikovanje med subjektom in objektom ter pripadajočimi dihotomijami notranjega in zunanjega, imanence in transcendence, je po njegovem neustrezno. Človek je živeto razumevanje, ki je neločljivo povezano s svetom, v katerem živi in skozi katerega »sebe« živi. Izhodiščno stanje človekovega »biti-v-svetu« je pred vsako delitvijo na notri in zunaj, kajti prostorske metafore niso nič drugega kot svojevrstni zasnutki razumevanja s strani človeka. Zato je tudi govor o subjektu, katerega pojem je vezan na klasično ontologijo substance, neustrezen za opisovanje specifičnega bivanja človeka. Heidegger zanj uporabi pojem »tu-bit« (*Dasein*), ki ga želi osvoboditi tradicionalnih pojmovanj in mu hoče zagotoviti metodološko izvornost: še preden človek zasnuje takšno ali drugačno razumevanje samega sebe (kot subjekt, kot zavest, kot notranjost, duša itn.), ga lahko označimo za »živeto odprtost razumevanja« skupaj z odprtostjo občutja in govora. (1986, tč. 28) Ključna razlika med Heideggerjevim »tu-bit« in Husserlovo intencionalno zavestjo je v tem, da je »tu-bit« povsem potopljeno v svet tako v smislu nezmožnosti, da bi do njega vzpostavilo teoretski odmik (in s tem vzpostavilo razliko med znotraj in zunaj), kot tudi da bi vzpostavilo odmik od časa. Svet je treba razumeti v fenomenološko-eksistencialnem smislu kot celoto živeti pomenov in ne kot celoto stvari ali objektov, čas pa kot dogajanje, ki ga izvorno izkušamo kot časovno »godênje« našega tu-bit in ki tvori osnovo naše zgodovinskosti. Heidegger tako človeka v celoti pripelje nazaj v imanenco sveta in časa (zgodovine) ter se v Nietzschejevi maniri zoperstavi zahodni metafiziki, ki se je rodila kot odkritje transcendence, ki je človeku omogočala vzpon nad svet in čas (presežnost idejnega in večnega). Seveda se Heidegger ne bi strinjal z uporabo pojma imanence, saj je ta pojem odvisen od zanj iluzorne predpostavke metafizične transcendence. Še več, sam hoče pokazati, da je pojem transcendence nekaj povsem »imanentnega« človeku in da je človek »transcendenten«: ne zato, ker bi lahko presegel (ujetost v) svet in čas, temveč prav zato, ker je povsem »svetno« in časovno bitje.

V njegovem poglavitnem delu *Bit in čas* lahko zasledujemo fenomenološko redukcijo vsega (vsakršnega »bit«) na čas. Toda slednjega ne moremo razumeti na prostorski način (kot gibanje ali tok), temveč je čas, kakor ga odkrivamo v živetem časenju našega tu-bit, posebna zvrst »ek-statičnega« (1986, 350) preseganja onkraj tradicionalnega razlikovanja statično–dinamično. To ekstatično »transcendiranje« je po Heideggerju osnova za človekovo odprtost (zavedanja), kar pomeni, da je ekstatična časovnost najgloblja »struktura« človeškega tu-bit. Zaradi časenja se v človeku odpre obzorje razumevanja, ki je najprej in prvenstveno razume-

vanje biti. Celo svet (v eksistencialnem smislu) je »utemeljen« v dogajanju časovnosti. Tako je lažje razumeti nekoliko zagoneten sklep *Biti in časa*, da je časovnost obzorje smisla (tu)biti (1986, 436). Kaj to konkretno pomeni za razumevanje transcendence? Od Platona dalje je metafizična transcendenca prav sposobnost preseganja časa in s tem ujetosti v spreminjanje ter minevanje, pristno biti pa je tisto, kar je brezčasno in večno. Za Heideggerja je situacija ravno obratna: človek je sposoben transcendiranja, ker mu to omogoča njegova najgloblja struktura časenja, ki je sama v sebi ekstatično preseganje. Transcendenca ni onkraj časa, temveč je čas sam. (Klun 2007, 591)

Fenomenološka redukcija pri Heideggerju pomeni, da je treba vsak fenomen (ali bivajoče) zvesti nazaj na njegovo časovno dogajajoče se razumevanje v tu-bitu. Zato pride do podobnega sklepa kot Husserl, da ne obstaja nobena transcendenca, ki ne bi bila odvisna od razumevanja človeka. Ne obstaja ničesar nad- ali brez-časnega, kar ne bi bilo odvisno od tega, kar in kakor se dogaja v časovnosti človekovega razumevanja. (Heidegger 1986, 18) Tudi če Bogu pripisujemo absolutno transcendenco in brezčasnost, je ta Bog »odvisen« od tega, kako se vrši njegovo razumevanje v konkretni (časovni) eksistenci človeka. O Bogu lahko rečemo, da »je«, če se »dogaja« v življenju in razumevanju ljudi, če pa se ne dogaja več, potem je moč pritrčiti Nietzscheju, da je Bog umrl, oziroma Hölderlinu, da so bogovi »pobegnili«. Toda to nima ničesar opraviti z »objektivnim« obstojem (ali »biti«) Boga tam zunaj, kakor ga je pojmovala tradicionalna metafizika. Govor o biti v fenomenološko reducirani perspektivi lahko pomeni samo govor o tem, kako nekaj nastopa (se dogaja, ima smisel itn.) v živitem razumevanju našega tu-bitu. Če torej povzamemo stališče Heideggerja iz obdobja *Biti in časa*, ne obstaja nobena transcendenca razen človekove samo-transcendence. Človek je sebe-presegajoč na način ekstatičnega časenja in to dogajajoče se transcendiranje je (transcendentalni) pogoj za razumevanje česar koli (bivajočega), vključno z Bogom, ki ga metafizika postavlja za vrhovno bivajoče.

Podobno kot pri Husserlu se tudi pri poznejšem Heideggerju vprašanje transcendence zaostri na drugačni ravni. Kakor je moral Husserl priznati globljo pogodjenost subjekta, se tudi pri Heideggerju zgodi t. i. obrat, ki pomeni slovo od zgodnjega metodološkega nastavka, ki za izhodišče jemlje človeško tu-bitu. Po obratu človek ni več utemeljitelj razumevanja in s tem gospodar biti, temveč mora priznati, da je njen prejemnik, kar ga postavlja v pasivnejšo vlogo. Toda od kod človek prejema razumevanje biti? Ne od kakšnega boga v vlogi vrhovnega bivajočega, temveč v nedoumljivem in nepredvidljivem »dogodju« (*Ereignis*), ki samo po sebi ni nič bivajočega. V tem dogodju »se daje« (*es gibt*) bit in »se daje« čas. (1988, 5) Čeprav je dogodje presežno, ker je onkraj moči in obvladovanja človeka, pa se dogaja znotraj njega in zato lahko še vedno govorimo o specifični zvrsti samo-transcendence. Prav tako transcendenca dogodja ne spremeni odnosa do časa, kajti dogodje je dogajanje časa in zgodovinskosti. Zato se Heideggerjev odnos do metafizike ne spremeni, temveč svojo kritiko do nje še zaostri. Po njegovem je tudi judovski-krščanski Bog mišljen na metafizični način in je v zgodovinskem zatonu. Pozni Heidegger v orakeljsko poetičnem jeziku odpira pot povsem novi religioz-

nosti, prihodu »poslednjega boga«, kar sicer lahko tolmačimo kot novo senzibilnost za transcendenco, obenem pa lahko pritrdimo večini interpretov, ki v tem poskusu vidijo svojevrstno vračanje v poganstvo.

3. Ambivalentnost samo-transcendence in radikalizacija drugosti

Pojem samo-transcendence (ang. *self-transcendence*, nem. *Selbsttranszendenz*), ki ga slovenimo kot samo-preseganje v smislu »preseganja sebe«, v sebi nosi dvoumnost dveh nasprotnih pomenov. Besedo »sebe« namreč lahko razumemo kot *genitivus subjectivus* ali kot *genitivus objectivus*.³ V prvem primeru bi bil jaz (nominativ od »sebe«) subjekt (nosilec) preseganja: samo-preseganje bi pomenilo, da je jaz sposoben presegati samega sebe. Takšno aktivno samo ali sebe-preseganje v različnih oblikah in stopnjah najdemo pri večini definicij človeka, ker se človek razlikuje od drugih bitij prav v tem, da presega naravne danosti. Navzoče je tako pri Husserlovem pojmu intencionalnosti (zavesti) kot tudi pri Heideggerjevem tu-bitu. Toda pri obeh samo-transcendence (vsaj metodološko) ukinja tisto transcendenco, ki bi se nahajala onkraj človeka in njegovega dometa. Temu nasprotno je drugo možno branje sebe-preseganja, pri katerem jaz ni nosilec, temveč naslovnik in gramatikalni objekt (*genitivus objectivus*) preseganja. Jaz utrpeva (zato ni *agens*, temveč *patiens*) delovanje preseganja in se nahaja v pasivu (trpniku): ni presegajoči temveč presegani. Takšna samo-transcendence (preseganje sebe) pomeni srečanje z drugostjo (transcendenco), ki je subjekt ne more reducirati na sfero lastne imanence in ki zato predstavlja mejno ter paradoksalno izkustvo. Ta drugi pomen sebe-preseganja pa spet dopušča dve možnosti. Pri prvi je subjekt presegan s strani transcendence, ki se nahaja v absolutni zunanosti (eksterioriteta), pri drugi možnosti pa je transcendence prebila samo jedro subjekta in prinaša presežnost v notranjost (interioriteta) subjektivitete (*interior intimo meo*). V tem primeru subjekt ni gospodar v lastni hiši in ima izvorno pasivni status. Takšna samo-transcendence kot »transcendence v meni samemu« prinaša izziv subjektovi avtonomiji in suverenosti.⁴

Z religioznega vidika je Bog (ali poslednja stvarnost) takšna transcendence, ki je neodvisna od subjekta ter mora imeti ontološko in časovno prioriteto pred subjektom. V judovsko-biblični perspektivi je to povezano z idejo stvarjenja. Ustvarjenost subjekta pomeni, da se mora za svoj začetek zahvaliti presežnosti, ki je pred in nad njim in katere si ne more nikoli podvreči, s čimer bi ukinil absolutno pasivnost svoje ustvarjenosti. Pojem samo-transcendence se na prvi pogled zdi naspro-

³ Kot primer takšne besedne konstrukcije nam lahko služi »striženje soseda«. Ob tem je dvoumno, ali sosed (v genitivu) nastopa kot subjekt striženja (tisti, ki striže), ali pa kot objekt striženja (tisti, ki ga strižejo).

⁴ Merold Westphal (2004) je v svoji knjigi z naslovom *Transcendence in samo-transcendence: o Bogu in duši* pojem samo-transcendence na splošen in poenostavljen način povezal s pojmom duše, medtem ko je pojem transcendence povezal s pojmom Boga. V tem prispevku se z razliko od Westphala omejujemo na fenomenološki pristop, ki zahteva bistveno bolj diferencirano rabo obeh pojmov.

ten takšni religiozni transcendenci: če subjekt v sebi nosi osnovo preseganja, potem je religiozna transcendenca (Bog) subjektova lastna stvaritev. Po tej imanentni razlagi si človek napravi (religiozno) idejo transcendence, ker je v njem »mehanizem« samo-preseganja. Zato z religioznega vidika ni problematičen zgolj pojem aktivne samo-transcendence – kakor v primeru Heideggerjevega tu-bitu, ki »omogoča« konstitucijo bogov in religioznosti –, temveč tudi takšna pasivna samo-transcendenco, ki bi se v subjektu dogajala brez njegovega eksplicitnega zavedanja in ki bi botrovala nastanku religiozних predstav kot golih utvar presežne stvarnosti. Pri Husserlovi časovni zavesti, ki v sebi odkrije začetek (pravtis), ki se ji nenehno odteguje, lahko ta paradoks vodi k sklepu, da je nesposobnost subjekta, da bi se v celoti spoznal in posedoval (ker je v svojem jedru sebi zakrit), osnova za njegovo nagnjenje do religiozne skrivnosti. Samo-transcendenco kot pasivno izkustvo presežnosti v sebi je pogost model za raznolike ateistične razlage religije od Feuerbachove projekcije človekovega bistva do psihoanalitičnih razlag pred- in podzavestnih mehanizmov, ki botrujejo človekovemu zatekanju v religioznost. Žižkova »ontološka necelovitost /... / stvarnosti same« (Žižek in Milbank 2009, 90), kjer praznina določa tudi najgloblje jedro človeka, lahko služi kot primer samo-transcendence, ki razloži vznik religioznega hrepenenja po »realnem« (presežnem) in ga nato skozi prepoznanje mehanizma želje razkrinka v njegovi iluzornosti.

Ali nas fenomenološka pot lahko pripelje do pojma samo-transcendence, ki je združljiv z religioznim odnosom do presežnosti? Primer takšnega poskusa predstavlja Levinas. Njegova filozofija se rodi kot odgovor na izziv fenomenološke redukcije v odnosu do transcendence. Ali fenomenologija sploh zmore dopustiti transcendenco, če vedno opisuje zgolj to, kar se daje za zavest? Kako preprečiti fenomenološki redukciji, da fenomenov ne bi oropala njihove presežne drugosti? Za Levinasa je vprašanje transcendence v temelju etično vprašanje – kakor je zanj tudi religija po svojem najglobljem značaju etična – in je povezano z izkustvom medosebnih odnosov. Po njegovem fenomenološka redukcija odpove pred obličjem sočloveka. Za razliko od drugih fenomenov, ki jih je mogoče reducirati na njihovo danost za zavest, je drugi človek tisti, čigar »bistvo« je prav v nezmožnosti, da ga intencionalno zapopademo (1968, 168) in ki zato ostaja večno drugi, nedosegljiv, tuj. Drugi se razodeva kot absolutna transcendenco. Toda to negativno izkustvo subjekta pred obličjem drugega spremlja tudi »pozitivna« plat: drugi je tisti, ki me kliče, ki me postavlja (*positum*) pred poziv, ki se mu ne morem izogniti. Levinas razkrije logiko pristne transcendence: pred njo subjekt doživi pretres in preobrat (*bouleversement*) svoje intencionalnosti. (1994, 196) Ta obrat pomeni, da ni transcendenco tista, ki bi jo subjekt lahko privedel v spoznanje in jo s tem nujno reduciral, temveč da se transcendenco razodeva kot začetek in pobudnik ter subjekt, cilj in naslovnik njene lastne »intencionalnosti« v smislu etičnega klica. Ko torej uporabljamo besedno zvezo »odnos do transcendence«, bi se morali zavedati, da ta odnos ne more temeljiti na aktivnem preseganju sebe v smeri presežnega (»jaz vzpostavljam odnos do presežnosti«), temveč da gre nujno za obrat v smeri absolutne pasivnosti odnosa (»jaz sem nagovorjen s strani presežnosti«).

Ta obrat intencionalnosti, ki na začetek in kot princip postavlja drugega (eksteriornost, transcendenco) ter subjektu (interiornosti, imanenciji) pripisuje sekundarno in pasivno vlogo, nujno vodi k splošnemu metodološkemu obratu. Ta je lepo razviden iz razvoja Levinasove misli od prvega do drugega glavnega dela. (Klun 2016) Če v prvem delu drugi (človek) nastopa kot presežna zunanost, pa je v drugem delu stopil v srčiko subjektive notranjosti kot transcendenco v imanenciji. Če namreč resno vzamemo absolutno prioriteto drugega, potem je drugi pred (*prior*) vzpostavitev mene kot subjekta in je globlji od moje subjektivnosti. Levinasov etični subjekt je globlji od konstitucije zavesti in je že vedno prežet (*pénétré*) z drugim. (1978, 64) Samo-transcendenco v tem primeru pomeni preseganje sebe s strani drugosti, ki ni neosebna (ontološka) danost, temveč osebni (etični) klic. Levinas ohranja biblično perspektivo osebnega Boga oziroma takšne transcendence, ki ima osebno in etično značaj. Za Levinasa religiozna transcendenco dobi smisel šele ob izkustvu etičnega dogajanja (odgovornosti) v medčloveškem odnosu in je povsem nedosegljiva golemu teoretskemu prizadevanju.

Samo-transcendenco kot pasivno izkustvo drugega-v-meni (*l'Autre-dans-le-Même*) zahteva nov pogled na čas in na časovnost subjekta. Levinas poudarja, da se subjekt ne časi na način Husserlove pro- in retencionalne zavesti, niti ne na način ekstatičnega tu-bitja, temveč se čas(enje) vzpostavi šele skozi odnos do drugega (1998, 91) oziroma natančneje skozi odnos drugega (transcendence) do mene. Če ne bi bilo drugega (transcendence), po Levinasu ne bi bilo pristnega časa, saj bi subjekt ostal zaprt v imanenco lastnega trajanja. Šele prihod drugega (kot novega, presežnega) zmora razbiti monotonijo in »dolgočasje« (kot nepristno časovnost) osamljenega subjekta. Zato pristni čas ni aktivno samo-preseganje, temveč pasivno utrpevanje (drugega). Čas bo povezan s potrpežljivostjo subjekta, ki bo brez konca in kraja odgovarjal klicu drugega, kot časenje odgovornosti v srčiki lastne subjektivnosti.

4. Transcendenco in obdarjeni subjekt pri Marionu

Fenomenološki paradoks transcendence je temeljni motiv tudi v misli Jeana-Luca Mariona, ki se strinja z Levinasom, da transcendenco ni mogoče doseči, če izhajamo iz subjekta kot transcendentalnega temelja celotne stvarnosti. Husserlu in Heideggerju očita, da pri njiju subjekt oziroma tu-bitje že vnaprej postavlja pogoje (določa transcendentalno obzorje), kako se neki fenomen sploh lahko pojavi. Pri Husserlu se mora vse pojaviti znotraj obzorja predmetnosti (*objectité*), pri Heideggerju pa znotraj obzorja bivajočnosti (*étantité*). (1989) To pa ima neposredne posledice za odnos do Boga: Bog, ki je odvisen od našega intencionalnega pogleda in je »konstituiran« na način vnaprejšnjih pogojev obzorja razumevanja, v resnici ni Bog, temveč od nas postavljeni malik (2010, 15). Za Mariona (1991, 57–58) takšno malikovanje zaznamuje tudi tradicionalno metafiziko, ki je Boga določila za vrhovno bivajoče, ob tem pa spregledala, da je takšen pojem Boga odvisen od vnaprej postavljenega ontološkega obzorja, ki je še kako problematično (Petkovšek

2016, 15).⁵ Zato nima težav sprejeti Nietzschejeve kritike Boga in zahodne metafizike, kajti Nietzschejev govor o »smrti Boga« v resnici pomeni smrt določenega malika, ki ne zadeva pristnega Boga v njegovi presežnosti. Marion provokativno govori o »smrti smrti Boga« (Kearney in Zimmerman 2016, 176), kar pomeni, da se Bog vrača v življenje, ko odstranimo prepreke, ki smo jih sami izoblikovali v odnosu do njega.

Marion sprejema Levinasovo metodološko zahtevo, da srečanje s transcendenco zahteva obrat intencionalnosti: da subjekt ni več izhodišče, temveč naslovnik razodevanja transcendence. Toda če Levinas kot edino mesto njenega razodevanja priznava obličje drugega in odgovornost, ki jo njegov klic prebuja v meni, Marion verjame, da obstajajo tudi drugi načini srečevanja s transcendenco. Še več, po njegovem je temeljna izkušnja subjekta, da ni svoj lastni začetek in da ne more zagospodovati stvarnosti. Ali za filozofsko spoznanje ni ključno, da pričinja in se vrača k nečemu, kar je drugo in presežno? Za Mariona je temeljno gibalo fenomenologije, ki želi biti »prva filozofija«, v tem, da skozi očiščenje pred-sodb (in transcendentalnih predpogojev), s katerimi subjekt onemogoča pojavitev »stvari same«, pride do izvorne danosti. Zato razlaga bistvo fenomenološke redukcije drugače kot Husserl in Heidegger. Ne gre za redukcijo fenomena na intencionalne pogoje subjekta (pot v smeri imanence), temveč kot pot k od subjekta neodvisni in nepogojeni danosti fenomena (pot v smeri transcendence). Fenomenološka redukcija ne sme voditi k subjektu in njegovemu transcendentalnemu obzorju, temveč k fenomenu v njegovi prvotni danosti, še preden ga subjekt stlači v svoj način razumevanja oziroma v meje svoje intencionalnosti. Zato Marion postavi novo fenomenološko načelo: »Toliko redukcije, kolikor danosti.« (2001, 20) To zahteva revizijo ideje intencionalnosti, ki ne dopušča ničesar (transcendentnega) zunaj sebe. Po Marionu je intencionalnost le ena plat subjektive odprtosti v svet, druga pa je zrenje (zor, intuicija) v smislu Kantove *Anschaung*, ki na modificiran način nastopa tudi v Husserlovi fenomenologiji. Če za primer vzamemo Levinasovo izkustvo obličja, lahko vidimo, da obličja ne moremo intencionalno (razumsko, pojmovno) zaobjeti in dojeti. Ko subjekt zre vanj, doživi svojevrsten obrat svoje intencionalnosti: v resnici obličje zre kot prvo in sebe daje subjektu na način, da se ta doživlja kot preplavljen z njegovo danostjo. Če v običajnih primerih čutno zrenje napolni intencionalni pojem in pride do korelacije med obema,⁶ pa gre pri obličju za doživetje viška (ekscesa) intuicije nad intencionalnostjo. Toda obličje ni

⁵ Ob tem se odpira vprašanje, ali malikovanje ne pomeni svojevrstnega »nasilja« nad transcendenco, pri čemer je prav Levinas izpostavil povezavo med zahodno ontološko racionalnostjo in nasiljem. Toda po drugi strani se zdi, da izkustvo transcendence, ki presega racionalnost, s seboj prinaša tudi možnost nasilja, ki je prav tako onkraj racionalnosti. O odnosu med fenomenom religije in nasilja, ki se hoče »polastiti vira« (*seizing the source*) transcendence: Staudigl 2016.

⁶ Za ponazoritev lahko vzamemo primer, ko se mi od daleč zdi, da vidim drevo, nisem pa v to prepričan. Najprej imam zgolj (prazen) intencionalni pojem, ko pa pridem bližje, se mi v (konkretnem čutnem) zrenju ta pojem »izpolni« in doživim korelacijo med pojmom (intenco) ter danostjo drevesa v zrenju (intuiciji). Če se ob približevanju izkaže, da v resnici ne gre za drevo, moj pojem ostane prazen in ga zrenje ne napolni. Po Marionu (drugače kot pri Husserlu) pa obstajajo tudi fenomeni, ki se v zrenju dajejo na način, da povsem preplavijo vsak pojem o njih (kjer torej intuicija preseže intenco) – kakor v primeru obličja – in jih imenuje »nasičeni« fenomeni.

edini primer takšnega ekscesivnega ali »nasičenega« fenomena, prav nasprotno – takšni fenomeni tvorijo večino izkustva in Marion jih razvrsti v štiri skupine glede na Kantovo delitev kategorij. Obličje (ali ikona) prinaša presežek glede na kategorije modalnosti, dogodek presega kategorije kvantitete, umetniška slika presega kategorije kvalitete, telesnost pa razodeva višek glede na kategorijo relacije.

Če »revni« in »obči« fenomeni (kot nasprotje nasičenih), pri katerih je potreba po intuitivnem zrenju bodisi odsotna (npr. matematični predmeti) ali pa je korelacija med intuitivno danostjo in intencionalnim dojetjem vsaj v načelu možna (npr. tehnični proizvodi), predstavljajo zgolj manjšino, potem se spremeni celovit pogled na stvarnost. Nasičeni fenomeni pomenijo paradoksalno izkustvo transcendence in to izkustvo ni izjema, temveč stalnica (2005b, 143) v izkušanju stvarnosti. Običajno se imanenca razume kot izhodišče, transcendenca pa predstavlja prekinitev te običajnosti in je zato izreden dogodek. V Marionovi analizi pa je subjekt že vedno v odnosu do nasičenih fenomenov, kjer vsak izmed njih predstavlja svojevrstno transcenco. Bistvo danosti se kaže prav v tem, da subjekt ni njen tvorec, temveč njen prejemnik – zato danost za subjekt pomeni srečanje z nečim, kar ga presega, s transcenco. Če je že vsak od nasičenih fenomenov svojevrstno razodevanje transcendence, potem ni težko dopustiti tudi možnosti religioznega razodetja. Za Mariona predstavlja razodetje bibličnega Boga, ki doseže svojo dovršitev v Kristusu, nasičeni fenomen *par excellence* (2001, 190) in v sebi združuje vse štiri kategorialne zvrsti. Toda do religioznega razodetja ne pripelje filozofija oziroma fenomenologija – ta lahko v človeku pripravi samo odprtost za njegovo možnost. Če namreč že pri nasičenih fenomenih, ki so predmet filozofske analize, izkušamo »logiko« transcendence kot danosti onkraj vnaprejšnjih pojmovanj in meja, ki bi jih postavljala subjekt, potem ni nerazumno verjeti v možnost, da se nam transcendenca razodeva tudi na poseben način: kot sebe-dajanje (danost) najvišje presežnosti ali Boga v konkretnem dogajanju zgodovine in inkarnacije. Medtem ko filozofija prispe zgolj do možnosti, pa šele vera božje razodetje sprejme kot dejansko, s čimer se kaže tudi metodološka meja med filozofijo in teologijo.

Prioriteta transcendence vodi k novemu pojmovanju subjekta. Ne moremo mu več reči subjekt, ker ni »podlaga« (*subiectum*) in »nosilec« celote (spoznanja in stvarnosti), temveč je prejemnik tiste presežnosti, ki je pred (*prior*) njim in se mu daje. Toda kako zasnovati razumevanje tega, »kar pride po subjektu« (2005a, 344)? Ne moremo reči, da prejemnik najprej »je« in potem prejema, kajti prejemnik ni podstat (ali substanca v jeziku metafizike), temveč »sebe povsem prejema iz tega, kar prejema« (369). Marion zavrača vsak transcendentalen jaz in vztraja, da se prejemnik »rodi« v (s)prejemanju tega, kar se mu daje. Najprimernejše ime zanj je »tisti, ki mu je dano«, kar pomeni, da se prejemnik najprej nahaja v dajalniku (dativu). Imenovalnik (nominativ) »jaz« izhaja iz dajalnika (dativ) »meni«, iz meni-danosti. Zato je treba razumeti sebe kot popolno »sebi-danost« ali, v prostem prevodu, »sebi-podarjenost«. Marion uporablja skovanko *l'adonné* (343), ki nadomesti začetni pojem prejemnika in ki jo je težko ustrezno prevesti. *L'adonné* je tisti, ki si je dan v tem, kar mu je dano, obenem pa je tudi tisti, ki je predan (v smislu preda-

nosti nečemu). Sami predlagamo prevod »obdarjeni« (potem ko ne moremo reči »ob-dani«), saj je tudi Marionova *donation* (danost) blizu besedi *don* (dar). Obdarjeni razume sebe kot popolno sebi-danost, kar spominja na Pavlove besede: »Kaj imaš, česar nisi prejel?« (1 Kor 4,7) Ne samo, da si vse prejel, tudi sebe si prejel. Tu ne gre za religiozno, marveč za filozofsko oziroma splošno človeško izkustvo. Ne obstaja najprej moja imanenca, ki bi bila svoj lastni temelj, temveč sem si dan – iz presežnosti onkraj mene samega. Sem prejemnik tako fenomenov, ki se dajejo v svoji presežnosti, kot tudi sebe in moje sposobnosti prejemanja.⁷ Obdarjenega lahko razumemo kot svojevrstno samo-transcendenco. Ne tako, da bi aktivno preseagal samega sebe, temveč da vznikaja iz presežnosti, ki se mu daje in ga v tem dajanju podarja njemu samemu. V srčiki sebe samega, *interior intimo meo*, je dogajanje (ali bolje »dajanje«) transcendence. Imanenca je glede na transcendenco naknadna – imanenca je podarjena s strani transcendence.

Podobno je podarjen tudi čas. Presežnost danosti je globlja od časa, je »pred« njim. Čas je dan. Obdarjenemu je čas podarjen kot obdarjenčevo (sebe)časenje v modalitetah preteklosti, sedanosti in prihodnosti. Marion verjame v globljo vez, ki v francoski besedi *présent* združuje pomen časovne sedanosti (prisotnosti) in daru. Prisostvovanje (sedanosti) je dar. Je način, kako obdarjeni prejema sebe, ne da bi postal »subsistirajoči« jaz. (Alvis 2014, 34) V nasprotju s Heideggerjem čas ni transcendentalno obzorje, ki omogoča in določa vse bivajoče, temveč obratno: danost podarja čas. Obdarjenemu se čas podarja v treh modalitetah, v katerih se na različne načine zrcali transcendentni klic danosti: kot »preteklost onkraj spominjanja, a tudi kot prihodnost, proti kateri so usmerjeni moji odgovori, ter kot sedanost, ki v vsakem trenutku poziva obdarjenega« (Marion 2005a, 408). Marionov odnos do časa razkriva tudi njegov odnos do metafizike. Čeprav v marsičem deli Heideggerjevo kritiko, da je tradicionalna metafizika razvila neustrezno ontologijo, ki je prispevala k »smrti« Boga, pa se od Heideggerja loči v ključni presoji: čas nima zadnje besede. Poslednji smisel pripada transcendenci (danosti) onkraj časa in zgodovine. Ta danost se v slogu Dionizija Areopagita, ki je Mariona navdihoval že na začetku njegove miselne poti, razodeva kot dobro onkraj biti. Pristna transcendenca je onkraj bitnosti (*ousia*) in temporalnosti, toda obenem je tista, ki daje biti in daje čas.

5. Zaključek

Fenomenološka misel s kritiko »naravne naravnosti«, kakor našo naivno držo do sveta imenuje Husserl, zahteva kritičen razmislek glede transcendence, katere razumevanje se običajno razvije znotraj naivnega ontološkega realizma in vpliva tudi na religiozni kontekst. »Fenomenološka naravnost« raziskuje vlogo subjek-

⁷ Ob tem je potrebno novo razumevanje pasivnosti, v kateri se obdarjeni izvorno nahajajo, in njegove aktivnosti (kot sposobnosti volje in odločanja). Jason Alvis (2016, 41) poudarja nujno, da pasivnost obdarjenega povežemo z njegovo strastjo (lat. *passio*) hrepenenja in ljubezni, ki je prav tako Marionova (2003) ključna tema.

ta pri odnosu do transcendence (danost transcendence za zavest), kar nujno vodi k vprašanju, kako je za subjekt sploh možno vzpostaviti ta odnos in kako je to povezano s subjektovo samo-transcendenco. V tem članku smo želeli pokazati, da fenomenologija v prvem koraku sicer ukinja transcendenco, ko vsako presežno stvarnost vključno z Bogom kot vrhovnim bivajočim podredi fenomenološki redukciji, a v drugem koraku prav fenomenološko raziskovanje prispeva k odkritju, da subjekt ni gospodar v svoji hiši, temveč je pogojen z danostmi, ki ga presegajo in v tem smislu transcendirajo. Ta transcendence v jedru subjektive imanence lahko doživi ateistično interpretacijo, ki služi kot kritika religije in kot sekularna razlaga za konstitucijo religioznih pomenov, lahko pa odpira pot k transcendenci, ki ni zgolj združljiva z religijo, temveč v slednji celo prepozna svojo dovršitev. Levinas in Marion sta predstavnika fenomenološkega obrata, ki transcendenci daje prvenstveno vlogo in ki zahteva korenito revizijo subjektovega odnosa do sebe, sočloveka in celotne stvarnosti.

Reference

- Alvis, Jason W.** 2016. *Marion and Derrida on the Gift and Desire: Debating the Generosity of Things*. Cham: Springer Press.
- . 2014. Subject and Time: Jean-Luc Marion's Alteration of Kantian Subjectivity. *Journal for Cultural and Religious Theory* 14, št. 1:25–37.
- Dilthey, Wilhelm.** 1979. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Stuttgart, Göttingen: Teubner, V & R.
- Gallagher, Shaun, in Dan Zahavi.** 2014. Primal Impression and Enactive Perception. V: *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*, 83–99. Ur. Valteri Arstila in Dan Lloyd. Cambridge MA: MIT Press.
- Heidegger, Martin.** 1988. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.
- . 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund.** 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- . 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Nijhoff.
- . 1973b. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Haag: Nijhoff.
- . 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Haag: Nijhoff.
- Kearney, Richard, in Jens Zimmermann, ur.** 2016. *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God*. New York: Columbia University Press.
- Kierkegaard, Sören.** 1983. *Bolezen za smrt*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2016. L'infini et la passivité: Le «tournant» de la pensée de Lévinas après Totalité et infini. V: *Emmanuel Lévinas et la pensée de l'infini*, 27–47. Ur. Marie-Thérèse Desouche in Monique-Lise Cohen. Toulouse: Domuni, Presses universitaires de l'ICT.
- . 2007. Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. *Gregorianum* 88, no. 3:587–603.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno, Čas in drugi*. Prev. Edvard Kovač in Gorazd Kocijančič. Družina: Ljubljana.
- . 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin.
- . 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Nijhoff.
- . 1968. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Haag: Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2010. *Malik in razdalja*. Prev. Barbara Pogačnik in Maja Novak. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2005a. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Pariz: Quadrige, PUF.
- . 2005b. La banalité de la saturation. V: *Le visible et le révélé*, 143–182. Pariz: Cerf.
- . 2003. *Le phénomène érotique: Six méditations sur l'amour*. Pariz: Fayard.
- . 2001. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: PUF.
- . 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Fayard.

- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- . 1989. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Staudigl, Michael.** 2016. On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence. *International Journal of Philosophical Studies* 24, št. 5:744–782.
- Trebežnik, Luka.** 2013. Aporetičnost odpuščanja pri Jacquesu Derridaju. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:527–538.
- Valčo, Michal, in Katarina Valčova.** 2014. The Epistemological Challenge of Kierkegaard's Truth is Subjectivity Principle. *Communications – Scientific Letters of the University of Žilina* 16, št. 3:25–28.
- Westphal, Merold.** 2004. *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul*. Bloomington: Indiana University Press.
- Žalec, Bojan.** 2016. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:277–292.
- Žižek, Slavoj, in John Milbank.** 2009. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ur. Creston Davis. Cambridge MA: MIT Press.