



Marko VUČETIĆ

HORIZONT FILOZOFIJSKOG MIŠLJENJA

Marko Vučetić
HORIZONT FILOZOFIJSKOG MIŠLJENJA

Nakladnik
Sveučilište u Zadru

Za nakladnika
Dijana Vican, rektorica

Povjerenstvo za izdavačku
djelatnost Sveučilišta u Zadru
Josip Faričić, predsjednik

Recenzenti
Ante Periša
Ivan Kešina

Lektura
Ana Vulelija

Grafičko oblikovanje i prijelom
Sveučilište u Zadru

ISBN
978-953-331-240-8

Marko Vučetić

HORIZONT FILOZOFIJSKOG MIŠLJENJA



SADRŽAJ

<i>Uvod</i>	6
1. ANTROPOLOGIJSKI PROBLEM „STRAHA I DRHTANJA“	9
Uvodno razmatranje	9
1.1. Intrinzična i integrativna antropologija	10
1.2. Instrumentalnost vjere	14
1.3. Vitalnost vjere	22
1.4. Struktura individualiteta i personaliteta	26
1.4.1. Individualitet estetskog stadija	27
1.4.2. Subjektivitet etičkog stadija	33
1.4.3. Personalitet religijskog stadija	38
Zaključno razmatranje	42
2. PROBLEM ABRAHAMSKJE EKUMENE U SVJETLU DOVOLJNOG I NUŽNOG RAZLOGA	44
Uvodno razmatranje	44
2.1. Struktura i elementi govora o Abrahamu	45
2.2. Abrahamska ekumena kao ekumena preegzistentnog i egzistentnog	51
2.3. Kriterij uspostavljanja i prosudbe dijaloga	57
2.4. Epistemološko-metodološki kontekst abrahamske ekumene	62
Zaključno razmatranje	64

3. POSTMODERNA I MORALNA NORMA	66
Uvodno razmatranje	66
3.1. Tenzije postmodernističke emancipacije	67
3.2. Nietzsche i postmoderna: paradigmatika privida	70
3.3. Značenje i objektivnost	74
Zaključno razmatranje	85
4. MIHAJLO MIHAJLOV I UOSOBLJENA SLOBODA	87
Uvodno razmatranje	87
4.1. Nastanak slobode	88
4.2. Aktivna i pasivna nesloboda	91
4.3. Diktat linearnog sustava	96
4.4. Nova životna realnost	99
4.5. Pobjeda volje	105
Zaključno razmatranje	110
5. ARISTOTELOVO I AUGUSTINOVO ODREĐENJE PRIJATELJSTVA	112
Uvodno razmatranje	112
5.1. Aristotelovo antropološko-teleološko određenje prijateljstva	113
5.2. Augustinova filozofsko-teološka refleksija prijateljstva	120
Zaključno razmatranje	127
Zaključak	129
Popis literature	134

Uvod

Filozofija je znanstvena disciplina koja nema materijalnih ograničenja, ona promatra čitavu stvarnost, i to pod vidom istine. Knjiga je naslovljena Horizont filozofijskog mišljenja s namjerom da se na primjeru nekoliko autora i nekoliko filozofijskih područja pokaže na koji način je moguće ostvariti rast filozofijske refleksije i filozofijskih uvida u naoko nepovezanoj stvarnosti. Polazi se od antropološkog fundiranja filozofije egzistencije danskog mislitelja S. Kierkegaarda kako bi se putem antropološke strukture izgradila ontologijska i hermeneutička osnova abrahamske ekumene i uspostavljanja međureligijskog dijaloga. Naime, S. Kierkegaard je distingvirao tri egzistencijalna stadija: estetski, etički i religijski. U estetskom stadiju pojedinac egzistira kao biće svojevrsnog osjetilnog voajerizma i osjetilne prakse. Tražeći neprestano ugodu kako bi je prakticiranjem interiorizirao te potom izgubio, a onda se iznova upustio u proces egzistencijalno-osjetilnog voajerizma, pojedinac ulazi u stanje očaja koje uspostavlja granicu između besmislenog svijeta prolaznog užitka i onog novog, nepoznatog svijeta koji izaziva tjeskobu, istoimeno privlačenje i odbijanje. Novo privlači jer jamči napuštanje starog, a odbija jer se ne zna što je to novo u novom svijetu. Svako upuštanje u novo je rizik, skok, neizvjesnost bez sigurnosti što će i kako biti. Napustivši svijet estetizirane egzistencije identificirane s užitkom, dolazi se do drugog stadija - etičkog. U etičkom stadiju pojedincu umjesto individualnog užitka i ugone u egzistencijalni horizont ulazi etička norma koja od njega traži da je bezuvjetno realizira. No, kako je egzistencijalni subjekt individualan, a moralna norma univerzalna, razumljivo je da individualitet nikada ne može u potpunosti ostvariti imperativnost univerzalnosti moralne norme. Pojedinac se sada našao u egzistencijalnom horizontu univerzalnosti i dužnosti, no takav život ne može ispuniti individualnu egzistenciju jer čovjek ne živi niti može živjeti općost norme. Moralna norma i etičnost ga ne dovode do osmišljenog života, nego do egzistencijalnog otuđenja, budući da sve što radi, radi za drugoga, a u ime univerzalnosti i osjeća dužnosti. Kad se iscrpi etičnost etičkog stadija, umjesto očaja nastupa grijeh koji čovjeku, govorom tjeskobe, uprisutnjuje odluku da se mora realizirati kao duh, odnosno da napusti besmislenost univerzalnosti i sebe putem rizika, skoka i nesigurnosti afirmira kao duhovno biće, i to u egzistencijalnoj relaciji s Bogom ili Apsolutom. Kierkegaard za uzor religijskog stadija uzima Abrahama u kojemu se sastaju tri

monoteističke religije: židovstvo, kršćanstvo i islam.

Budući da je Abraham figura koja povezuje i danas razjedinjene tri monoteističke religije, pokazuje se kako se horizont filozofijskog mišljenja, demonstrirajući kontinuirani rast filozofijskog uvida, širi na područje abrahamske ekumene. Kierkegaardova antropologija „straha i drhtanja“ postaje hermeneutička osnova razumijevanja abrahamske ekumene i mogućnosti te granica uspostavljanja međureligijskog dijaloga. Bitan egzistencijalni moment koncentriran je u činu Abrahamova izabranja te se propituje filozofijsko-praktična dimenzija Abrahamova izabranja koje umjesto da postane točka ujedinjenja monoteističkih religija, postaje izvorom prave historijsko-kulturološke drame i kamen spoticanja u ostvarivanju jedinstva monoteističkog religijskog djelovanja. Za razliku od religijskog stadija, koji je oznaka individualne egzistencije, a ne kulture, institucija i propisa, religija se kreće u granicama određenima ekskluzivističkim modelom, s jedne strane, i inkluzivističkim modelom, s druge strane.

Primjenjujući temeljne postulate Kierkegaardove antropologije i filozofije egzistencije, dolazi se do zaključka kako je Abraham veličina koju nije moguće promatrati kategorijalnim aparatom religijskog ekskluzivizma, u smislu da se Abrahama subordinira potrebama neke od ovih triju monoteističkih religija. Abraham nije živio život koji je bio u funkciji židovstva, kršćanstva ili islama. Njegov život je bio njegov život, individualan i Bogu predan, a ne nekoj posebnoj religiji. Živeći svoj život, živeći ga u sebi, Abraham trajno nadilazi svaki univerzalni, neosobni zahtjev jer bi tada njegov život bio u relaciji prema normi (manje je bitno što se radi o religijskoj normi), a ne u relaciji s Bogom. U relaciji s normom, ostvaruje se ideal etičkog stadija, a živeći relaciju s Bogom, živi se život religijskog stadija. Sve dok ne uspostave jedinstvo, monoteističke religije se nalaze u stanju kulturološko-povijesnog fragmentiranja te se filozofijski horizont širi prema tematiziranju postmoderne koja nastaje kao otpor prema klasičnim i ne-klasičnim filozofijama. Kritički se odnoseći prema konceptima linearnosti, centriranosti, metafizičnosti, transcendentalnosti, a promovirajući polimorfnost, unutrašnjost, subjektivnost i ambivalentnost, postmoderna omogućava da mnoge stvarnosti opstoje, ali svaka u svome fragmentu. Filozofijski horizont se potom širi na tematiziranje funkcioniranja fragmenta uosobljene slobode Mihajla Mihajlova koji se konfrontirao s totalitarnim sustavom. U srazu ontologije individualne slobode i kolektivne volje pobijedila je ontologija slobode te se filozofijski horizont proširuje tematiziranjem prijateljstva dvaju autora – Aristotela i Augustina – koji su živjeli stoljećima prije S. Kierkegaard-

da, a s kojim je započeo ovaj temat horizonta filozofijskog mišljenja, a sve kako bi se pokazalo da filozofijsko mišljenje, iako nastaje u određenim povijesno-društvenim okolnostima, nastupa kao transtemporalno jer s vremenom ne zastarijeva i ne gubi na relevantnosti.

1.

Antropologijski problem „straha i drhtanja”

Uvodno razmatranje

S. Kierkegaard započinje vlastiti misaoni put u otporu prema filozofijskim sustavima koji pojedinačnu egzistenciju oslobađaju od svakog značaja. Filozofija egzistencije u tzv. masovnom, neosobnom bitku ne vidi poticaj za razvoj filozofije jer se u masovnom bitku ili u bitku uopće ne može ostvarivati ljudska egzistencija koja je pojedinačna, jednokratna i slobodna, ali samo ako je izvan masovnog bitka. Antropologijski problem straha i drhtanja, koji je u najvećoj mjeri prikazan u Kierkegaardovom djelu istoimenog naslova, sadrži egzistencijalno-hermeneutički potencijal da se u suvremenom svijetu marginaliziranja humanističkih disciplina, a osobito filozofije, pronađe izvorište za autentični govor autentičnog egzistiranja, odnosno da se, Kierkegaardovim riječima rečeno, uoči značaj „istine kao subjektivnosti“. Objektivna istina je istina koja je svima prezentna, ona je neosobna, upravo onakva kakva jest, dok „istina kao subjektivnost“ sadrži ontologiju jednokratne egzistencije: strahove, tjeskobe, ljubavi, izbore, nade... Kada se čovjeka odmakne od objektivne istine, on živi u lažnom ili ideologiziranom svijetu; naprotiv, ako čovjek nije familijaran s „istinom kao subjektivnošću“, njegov vlastiti život je lažan jer se u njemu ne odigrava nikakva nova istina. Filozofiju nije moguće utemeljiti onkraj spekulacije, ali je moguće napustiti apologetske pozicije masovnog bitka i usmjeriti se prema dinamizmu konkretne, jednokratne i povijesne egzistencije, a tada

se redefinira i samo poimanje istine, kao i odnos istine prema znanju i vjeronvanje. Antropologija „straha i drhtanja“ progovara jezikom individue suočene s apsolutnim bitkom Boga, individue koja se udaljila od nejasne mase s jasno definiranim zahtjevima koji se imaju izvršiti, a sve poradi opstanka masovnog bitka. Međutim, ‘jasnoća nejasnog’ provlači se i u odnosu s Bogom, osobito ako imamo na umu poistovjećivanje istine i vjere, odnosno vjere i strasti. Dakle, ‘jasnoća nejasnog’ postaje jasnoćom jednokratnog, jer istina, shvaćena kao subjektivnost ili istina za mene, istina zbog koje sam u stanju svoju jednokratnost izložiti, uvelike nadilazi tzv. objektivnu, faktičnu, sveltremenu istinu. No, subjektivna istina ili istina kao subjektivnost generira nastankom egzistencijalne prakse loma individualnog, a to je upravo nova forma stare ‘jasnoće nejasnoga’. Individualno se lomi, kako je to vidljivo na Abrahamovu primjeru, između želje za egzistencijalnim samoostvarenjem (svojom slobodom se ostvaruje) i egzistencijske prakse koja ne može biti lišena brige za drugoga (sloboda drugog ga zahvaća). Lom svoju kulminaciju doživljava u radikalnom probou individualizma, kada se aktualizira namjera žrtvovanja (radikalno ‘ja’ je radikalno formirano), ali ne i aktualiziranje samog žrtvovanja (opstanak drugoga). Božjim zahvatom individualnosti je otvoren put njezina razvoja prema osobi, a tada, valja priznati, nastaje antropologija otvorenosti, antropologija slobode, antropologija istine i antropologija odgovornosti.

1.1. Intrinzična i integrativna antropologija

Antropologija sadržana u Kierkegaardovom djelu *Strah i drhtanje* snažno je obilježena distingviranjem sudbonosnog od vječnog. Upravo se na toj liniji određuje domena praznine fatuma, egzistencijalno prerečenog u očaju, od purnine ljudske egzistencije, nastale a ne zatečene. Naime, ljudski način postojanja izmiče pukoj faktičnosti, usmjeren je prema dijalektici smjenjivog. Ono što je izvan čovjeka, čovjeku se ne pripisuje, ono što se izvan čovjeka događa, tome čovjek ne pripada, jer: „kad bi ljudski rod išao kroz svijet kao što se brod provlači pučinom, kao što vjetar luta pustinjom, kada bi sve bilo jedan nepromišljen i uzaludan rad i napor, kad bi vječni, proždrljivi zaborav vrebao svoj plijen i kad ne bi bile moćne sile da ga istrgne – kako bi tada život bio prazan i neutješan!“¹

¹ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split 2000., str. 19.

Očaj se rađa na tlu egzistencijalne pustinja upravljene prema anonimnosti budućega.² Ljudsko se ne može smijeniti, ali se ono ne može niti prisvojiti. Uzaludna je borba čovjeka s ljudskim jer se vlastita veličina mjeri isključivo prema veličini onoga s čim se čovjek bori.³ Svladavanje prirode i svijeta priskrbljuje veličinu pobjednika nad drugima, odnosno nad prošlim; svladavanje pak sebe omogućuje dolazak do vlastite veličine, odnosno do veličine nove sadašnjosti;⁴ ‘svladavanje’ pak Boga znači dolazak do veličine nesavladive,⁵ do svladavanja puta od znanja do vjere.⁶

Vjera je u odnosu na znanje bespomoćna, jer čovjek znajući svladava, dok vjerujući biva svladan.⁷ Znaajući čovjek traži, tražeći ulazi u dijalektiku egzistencijalne nedefiniranosti, naime biva znalac; vjerujući, pak, čovjek biva bespomoćan pred onim u koga vjeruje. Bespomoćnost ga ne vodi do očaja, jer se u relaciji s Bogom, koji je sama Istina,⁸ i njegova egzistencija pokazuje kao istinita, upravo zato jer je njegova, a laž je tuđa. Spoznaja svijeta i sebe, bez bespomoćnosti u odnosu na Boga, nije jamac autentičnog egzistiranja, nego preplavljenosti znanjem o nečemu ili nekome, znanjem o prošlom.⁹ Vjera čovjeka čini strancem u sigurnome svijetu, ali ga ujedno dovodi pred zagonetku sigurnosti obećanja. Čovjek je stranac samo tamo gdje ne pripada, vjera ga čini

² Očaj je nedvojbeno negativnost koja potiče nastanak nove negativnosti – odsutnosti svijesti o očaju. Više o tome: S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Ideje, Beograd 1974., str. 34.

³ Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 21.

⁴ Spoznaja svijeta je uvijek ‘prošla’ spoznaja, ona je izvan čovjeka; spoznaja čovjeka kao čovjeka je, u odnosu na prethodnu spoznaju, spoznaja ‘sadašnjeg’; dok se komunikacija s Bogom toliko kvalitativno razlikuje od prethodnih spoznaja da se uopće ne može nazivati spoznajom (budući da je svijet i čovjek spoznajom svladan), nego je potrebno govoriti o novom obliku znanja.

⁵ „Bog i čovjek su dvije kvalitete, između kojih postoji ogromna kvalitativna razlika. Svako učenje koje previđa tu razliku, ljudski rečeno, jest ludilo, božanski shvaćeno, hula na Boga“ (S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 96).

⁶ Polazeći od razlike između istine znanja i istine vjere, dolazi do nepotrebnosti dokazivanja Božjeg postojanja. “Ako naime Boga nema, onda ga je nemoguće dokazati, ali ako ga ima onda je glupost htjeti ga dokazivati” (S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, Demetra, Zagreb 1998., str. 44).

⁷ Odnos vjere i znanja može se promatrati pod vidom odnosa dijalektike izvjesnosti partikularnog (znanje o činjenici) i dijalektike sigurnosti apsolutnoga (znanje vjere). Razum dakle spoznaje istinu u naravnome redu, dok vjera dovodi do apsolutne istine u nadnaravnome redu (usp. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967., str. 164).

⁸ “Bogočovjek, s druge strane, u svojoj nutrini, iz sama sebe, s vječnom izvjesnošću zna da je on istina” (S. Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split 2007, str. 180).

⁹ Kierkegaard prošlost određuje u koordinatama promjenjivosti odnosno nepromjenjivosti: “Nepromjenjivost onog prošlog nastala je mijenom, mijenom postojanja, pa ovakva nepromjenjivost ne isključuje svaku mijenu zato jer je nije isključila” (S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, str. 86).

bespomoćnim pred sigurnošću onoga što se ima zbiti. Uzor vjernika, bespomoćnog pred Bogom, Kierkegaard pronalazi u liku Abrahama koji je „vjerovao snagom apsurdna, jer se ovdje ne može govoriti o ljudskoj logici, a apsurd je to da Bog, kao što od njega zahtijeva žrtvu, u sljedećem trenutku treba opozvati zahtjev“.¹⁰ Bespomoćnost pred Bogom pretače se u apsurd pred sobom i svojim vremenom.

Sukob dvaju egzistencijalnih horizonata – vječnoga i vremenitog – pridonosi uspostavi dvaju različitih egzistencijalnih dijalektika – abrahamovskih i neabrahamovskih. Prva je dijalektika vjere, dok je druga dijalektika trijumfa nad prisvojenom veličinom izraslom na tlu pokorenog svijeta i spoznatog sebe. Neabrahamovska dijalektika je prolazna; abrahamovska stalna – prethodi joj beskonačno odreknuće nakon kojega slijedi integrativno zahvaćanje čovjeka vjerom. Vjera je u Abrahamov život uvela Izaka, stoga se vjerom Abraham Izaka odreći niti ne može. Neabrahamovska dijalektika dolazi do granica odreknuća, čak i do granica beskonačnog odreknuća, ali ne dolazi do apsurdna egzistencijalne datosti. Sraz vremenitog i vječnog vodi putem beskonačnog odreknuća, jer tada „uviđam sama sebe u svojoj vječnoj vrijednosti, i tek se tu može reći da je postojanje prožeto vjerom“.¹¹ Budući da vjeri prethoduje odreknuće, ona se radikalno razlikuje od zakonitosti postojanja te je istinski egzistencijalni paradoks.¹² Naime, odreći se da bi se odreknuće nanovo dobilo, ne može biti shvatljivo nikako drugačije doli snagom paradoksa.

Egzistencijalni paradoks ima svoj antropološki supstrat: do-paradoksalno (beskonačno odreknuće) čovjek čini sam, po-paradoksalno i u-paradoksalno (vjera) kretanje napušta zakonitosti antropologije usamljenosti, i stoga jest paradoksalno. Na Abrahamovu primjeru Kierkegaard dijalektiku paradoksa pozicionira dvosmjerno, u cilju pokazivanja: „da je vjera neizmjeran paradoks, paradoks koji i ubojstvo može preobraziti u jedan svet i Bogu ugodan čin“.¹³

¹⁰ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 45.

¹¹ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 60.

¹² Kierkegaard paradoks dovodi u ambivalentan odnos s razumom: „Ako se paradoks i razum sudare u zajedničkom razumijevanju svojih razlika, onda je taj sraz sretan poput razumijevanja ljubavi, sretan u strasti kojoj još nismo dali ime i kojoj ćemo ime dati kasnije. Ako sraz nije u razumijevanju, onda je odnos nesretan i ovu, ako smijem tako reći, nesretnu ljubav razuma (koja je, neka bude primijećeno, slična samo nesretnoj ljubavi koja svoj razlog ima u neshvaćenoj ljubavi prema sebi; analogija ne seže dalje, jer moć slučaja tu ništa ne može) možemo određenije nazvati *sablazan*“ (S. Kierkegaard, *Filozofijsko trunje*, str. 55).

¹³ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 70.

Inteligibilnost zahtjeva za Izakovim žrtvovanjem izjednačuje se po svojoj realnoj posljedici – smrću s dijalektikom destruiranja egzistentnog. Zahtjev se, kao takav, spoznaje i izvršava; ostaje dakle u intrinzičnom antropologijskom kretanju. Vjera nadilazi inteligibilnost intrinzične antropologije, jer Bog čovjeku daje ono što mu se intrinzičnim kretanjem oduzima – postojanje: Abrahama i živog Izaka. Ovdje je riječ o egzistencijalnoj kategoriji individualnosti¹⁴ i teološkoj kategoriji vjere i milosti, što će voditi prema nemogućnosti razumskog posredovanja Abrahama.¹⁵ Stoga je razumljivo zašto se o Abrahamu ne može govoriti na razini općosti, jer se paradoksom vjere općost pobija. Abraham je vjerom pristao izvršiti čin kojim se njegova vjera stavlja na kušnju. Ovo je, dakle, primjer integrativne antropologije kojom se prvenstveno čini radikalni prekid sa zahtjevom općosti da bi se, potom, egzistencija vjerom prokušala i preobrazila u egzistenciju pred Bogom.

Paradoksalnost traženog čina žrtvovanja Izaka sagledava se kroz prizmu nadvladavanja reduktivnosti intrinzične antropologije općeg čovjeka, i inauguriranja integrativne antropologije. Višeslojnost kušnje sastoji se u sljedećem: „Ono što čovjeka inače stavlja na kušnju jest ono što ga odvraća od izvršenja njegove dužnosti; ali ovdje baš ono etičko predstavlja sumnju koja ga želi odvratiti od izvršenja Božje volje“.¹⁶ Intrinzičnoj antropologiji etičnost predstavlja neupitno vrelo normativnih sadržaja, konceptualiziranih u formi općosti, dok integrativnoj antropologiji normativnost putem kušnje vjere dolazi od Boga koji se obraća konkretnom čovjeku, svakom osobnom, individualnom, egzistentnom subjektu. Integrativna antropologija promovira teleološku suspenziju etičkog. Etički tip općeg čovjeka ne uspijeva nadvisiti pojedinca. Tenzija etičkog i individualnog rezultira tenzijom viteza vjere i tragijskog junaka.¹⁷ Vitez vjere upućen je na Boga, dok je tragijski junak otvoren prema mnoštvu. Vitez vjere

¹⁴ Usp. A. Golubović, „Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegarda“, *Obnovljeni život*, 63 (3/2008), str. 257-273., gdje autorica prikazuje povezanost misli i života u cilju formiranja autentične filozofije egzistencije, kao i kontekstualizaciju egzistencijalnih kategorija koje Kierkegaard upotrebljava (prvenstveno se referiramo na kategoriju individualnosti i 'religioznog ja').

¹⁵ Za razumijevanje višedimenzionalne nemogućnosti razumskog posredovanja može nam poslužiti odnos koji vlada između genija – svjesno posjeduje sebe, napušta paradoksalnost na imanentan način; i apostola – Bog ga poziva (usp. S. Kierkegaard, *Dve rasprave*, Grafos, Beograd 1982., str. 51).

¹⁶ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 79.

¹⁷ Kierkegaardov filozofski opus karakterizira snažna tenzija između grijeha i singulariteta, moralnosti i slobode, izbora i milosti. Više o tome: L. Pareyson, *Studi sull' esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001., str. 68-71.

ne sluša glas mase, tragijski junak biva savjetovan od mnogih. Konačno, vitez vjere ne postaje vitezom svojom snagom, dok tragijski junak, podržavan intrinzičnom antropologijom, svoje junaštvo sam izgrađuje.¹⁸

1.2. Instrumentalnost vjere

Do vjere čovjek ne dolazi sam, ona je čudo, reći će Kierkegaard. Abraham je tako izveo dva kretanja: „On vrši beskonačno kretanje odreknuća i predaje Izaka, što nitko ne može razumjeti, jer je to jedna privatna nakana; ali on potom u svakom trenutku vrši i kretanje vjere. To je njegova utjeha“.¹⁹ Utjeha vjere je moguća iz njezina poistovjećivanja sa strašću. Vjera je strast, vjera je čovjekova strast; dosljedno, ostvarenje ljudske egzistencije ne može se odigrati onkraj vjere. Iz poistovjećivanja strasti i vjere dolazi do poistovjećivanja antropologije i egzistencije. Individualna egzistencija, da bi bila svrhovita i smislena, mora biti fundirana u kršćanskom poimanju antropologije. To je antropologija jasne eshatološke usmjerenosti. Dijalektika religioznog otvara prostor da se u raspravu uvedu eshatološki naglasci, osobito kada se ima na umu da vjera nije stanje konačnosti, ona je naime instrument dolaska do Boga i razumijevanje istine o Bogu.

Ovime se problem istine ne promatra samo iz perspektive noetičkog, nego i iz perspektive antropologijskog.²⁰ Ukoliko se izgube ili zamijene ove dvije dimenzije, utoliko neizostavno dolazi do juridičke suspenzije religijskoga. Bit čovjeka²¹ ne može se iscrpiti intrinzičnom antropologijom, baš kao što se niti bit religijskog ne daje svesti na dužnost ili na obvezu koja se ima izvršiti. Vjera tada nije u funkciji dolaska do Boga, nego se potiče izvršenje obveze, što ujed-

¹⁸ Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 88.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 151.

²⁰ Noetički koncept istine počiva na nekom obliku ontologije, a kako se u antropologiji čovjek promatra kao biće odnosa, on se je sposoban odnositi i s Bogom. Ovime nužno dolazi do pozivanja noetičkog s ontološkim da bi, u konačnici, i jedan i drugi sadržaj bio doveden u relaciju s antropološkim.

²¹ U određenju čovjekove biti Kierkegaard izgrađuje stav kako ona podrazumijeva sintezu konačnog i beskonačnog, a ako je tomu tako, nastaje problem poimanja ljudskog 'ja', jer: „Takav odnos koji se odnosi prema samom sebi, to znači vlastito ja, mora biti postavljeno ili od sebe samog ili kroz neki drugi činitelj“ (S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 11).

no postaje i jedinom svrhom takvog djelovanja²². Takva antropologija pogoduje nastanku razdora prema egzistenciji. Individualnost se žrtvuje u ime postularane općosti, pojačane juridički formuliranom obvezom dužnosti. Kršćanski egzistencijalizam, promatran u relaciji s antropologijom abrahamovskog tipa, dovodi do razlikovanja vjere u konačni smisao egzistencije, od vjere suočene s izazovom prihvaćanja ili odbijanja Božje milosti.²³ Potonja vjera nije moguća bez objave; ona je stoga vjera u riječ.²⁴ Abrahamovska antropologija je antropologija riječi, a ne propisa. Apsolutna dužnost prema Bogu ne može se suspendirati relativnom dužnošću spram propisanih obveza. Kako vjera iziskuje apsolutnu dužnost, ona ujedno i postavlja apsolutne zahtjeve – žrtvovanje Izaka. Ono se ne može shvatiti, umiče konceptualizaciji. U srazu općeg, konceptualnog i individualno-egzistentnog dolazi do eksplicitne nemoći etičkog normiranja čina proizašlog iz apsolutne dužnosti prema Apsolutu.

Abrahamovska antropologija ne može se posredovati, ona nije opća, nema snagu univerzalnog prihvaćanja. Etičnost općeg se ne sabire u činu vjere abrahamovske antropologije. Vjera nadilazi općost, destruiira je. Struktura općosti struktura je posredovanja konceptualizirane dužnosti koja parazitira na razumu, prethodno uvjerenog u ispravnost jedino mogućeg i poželjnog etičkog djelovanja. Abraham svojim djelovanjem i odnosom prema Bogu i Izaku vrši teleološku suspenziju etičkog na način da sve univerzalno, opće, etično egzistencijalnim činom suspendira i premješta u intimno područje, ono u kojemu se čovjek u vlastitom realitetu očituje kao osoba ili biće relacija. Etičnost je dominacija općosti, univerzalnosti, zakonitosti, to je ono područje koje čovjeku postavlja zakone koje on treba izvršiti ako želi dati poželjni vrijednosni karakter djelovanju koje čini. Kierkegaard stoga razlikuje dva načina teleološke suspenzije etičkoga – unutaretički i izvanetički.

Unutaretičkom teleološkom suspenzijom pokušava se iznaći strategija oslobađanja neke norme, koja je u odnosu na postojeću normu da Abraham, kao otac, ima obvezu izvršiti djelovanje u korist sina, kvalitativno drugačija, odno-

²² Vjera bi tada bila u funkciji diskurzivnog i demonstrativnog, preuzela bi tuđe iskustvo i tuđi identitet. Više o tome: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, str. 174-175).

²³ Usp. A. Golubović, „Vježbanje u kršćanstvu“, *Filozofska istraživanja*, 28(4/2008), str. 860.

²⁴ Vjera u konačni smisao ljudske egzistencije još uvijek ne podrazumijeva vjerovanje u Boga, dok se, kada je riječ o objavi, eksplicitno radi o obraćanju Boga čovjeku, o riječi što čovjek jest i riječi što Bog za čovjeka jest. No, ovdje se ne radi o determinističkim postavkama, čovjek je slobodan, Bog je Sloboda, a u relaciji čovjekove slobode i Boga koji je Sloboda rađa se čovjekov pristanak ili odbijanje.

sno potrebno je „suspendirati etičku obvezu prema sinu, a da se ne izlazi iz teleologije etičkog“.²⁵ Otkrivanjem neke drugačije, više i uzvišenije norme unutar etičkog stadija, osim što se ostaje unutar domene teleologije etičnosti, ujedno se i manifestira egzistencijalna alijenacija antropološke strukture tragedijskog heroja koji čini herojski čin u korist drugoga, zaboravljajući na značaj vlastitog individualiteta. Otac, kao tragedijski heroj etičkog stadija, u potpunosti se identificira i egzistencijalno disperzira u etičkom zahtjevu da skrbi o dobru sina i da, samim time, djeluje u korist sina. Tragedijski heroj, kad se promatra u krajnjim konzekvencama, nije u stanju djelovati kao konkretni otac, nego isključivo kao neko konkretno djelovanje bića koje je izgubilo vlastitu konkretnost i sada djeluje kao očinstvo. Tragedijski heroj, identificiran s očinstvom, a zainteresiran za dobro vlastitog sina, ukoliko namjerava djelovati drugačije od postojeće etičke norme ili univerzalnog zahtjeva uprisutnjivanja dobra, utoliko neizostavno suspendira postojeću univerzalnu normu nekom drugom univerzalnom normom izvrsnijeg dobra. Tragedijski heroj je heroj tragedije morala teleologije etičnosti.

Izvanetička teleološka suspenzija, naprotiv, umjesto tragedijskog heroja teleologije etičkog, uvodi viteza vjere, a on ima jednu drugu dužnost, on ne ljubi sina kao konačni smisao egzistiranja, nego ljubi Boga. Paradoks viteza vjere utemeljen je u paradoksalnosti stava da čovjek zainteresiranošću za vlastitu egzistenciju, što nije ništa drugo doli egoizam, ujedno postaje i osoba koja djeluje altruistički. Odnos prema Abrahamu je, unutar etičnosti, odnos koji se promatra kao odnos relativnosti, dok je odnos prema Bogu, unutar religijske blizine ili izvanetičke teleološke suspenzije etičkog, apsolutnog karaktera. U relativnosti se ljubi sin, a u apsolutnosti se ljubi Bog. U relativnosti Abraham djeluje kao očinstvo, dok u apsolutnosti djeluje kao čovjek pred Bogom, a takav čovjek, zahvaljujući snazi i zakonitosti paradoksa, suspendira etiku, supstituira je religijom i putem poželjnog egoizma ili zainteresiranosti za ostvarenjem vlastite egzistencije pred Bogom može djelovati altruistično.

Altruistično djelovanje nije djelovanje univerzalne norme, nego djelovanje pojedinca ili egzistencije koja se ostvaruje putem autentičnog djelovanja pojedinca, a ne zahtjeva neke univerzalne, neosobne norme. Tragedijski heroj je heroj univerzalnosti, on je očinstvo i herojstvo, ali nije pojedinac. Samo pojedinac može biti vitez vjere jer se „ona ne može svesti na ono opće. Nije moguće

²⁵ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 79.

promatrati drugu egzistenciju koja je već učinila drugo beskonačno kretanje kako bih ja sam, po njegovu uzoru učinio taj skok vjere“.²⁶ Vjera nije nešto univerzalno, nego odnos pojedinačne egzistencije i Boga ili Apsoluta. Razložnost viteza vjere nije razložnost objašnjavanja i posluha, nego razložnost dinamizma proizašlog iz apsolutnog odnosa čovjeka i Boga. Tu razložnost čini realnom pojedinac koji se egzistencijalno nalazi u tom odnosu, a svaki drugi pojedinac može nešto takvo promatrati samo putem straha i drhtanja.²⁷ Vjera je paradoks, ona se ne može razumjeti ako se ne živi njezina stvarnost. Naime, s razine univerzalnosti etičnosti, čovjek ima obvezu živjeti u društvu, odgovoran je prema drugom čovjeku. Etičnost se može znati, moralna norma se spoznaje kao društveno prihvatljiva, ona pripada kolektivnom i individualnom. Vjera, naprotiv, također jest znanje,²⁸ ali ona, makar za Abrahama, nije nada ili slutnja Boga, nego život s Bogom. Apsolutnost vjere zahtjeva i apsolutnost znanja. Istina vjere je istina subjekta koji spoznaje i egzistira, ona je istina kao subjektivnost. Teleološka suspenzija etičkog, kada se promatra kao kategorija unutaretičke teleologije, i teleološka suspenzija etičkog, kada se promatra kao izvanetička kategorija, distingvira se u ovim kvalitativno drugačijim vrstama znanja.

Unutaretičko znanje u Abrahamovoj namjeri vidi čin ubojstva i ništa drugo. Izvanetičko znanje ili znanje vjere, naprotiv, u Abrahamovoj namjeri žrtvovanja Izaka vidi istinsku egzistencijalnu strepnju, onu strepnju koju osjeća otac prema sinu, tu strepnju nema sin prema ocu. Ta strepnja, iako je prvenstveno oblik suočenosti egzistirajućeg individuuma s graničnim situacijama u kojima se propituje cjelokupna egzistentna istina nekog subjekta, propituje se, u konkretnoj Abrahamovoj strepnji, etička obveza oca da u sinu vidi ono najbolje i da skrbi o najboljem vlastitog sina. Etičko najbolje se, potom, komparira s najboljim koje je zahtjev vjere. Istina vjere je istina žrtvovanja, to je istina strepnje oca koji je voljan žrtvovati sina. Istina etičnosti je istina ubojstva, to je istina čovjeka koji je htio ubiti sina. Abraham strepnjom izlaze kritici etičku istinu i pokazuje kako ona ne može izdržati sud vjere. Upravo zbog toga što je istina vjere iznad ostalih istina, pa tako i istine etičnosti, Kierkegaard zaključuje kako filozofija ne smije destruirati i intelektualno „izrugivati vjeru i na njezino mje-

²⁶ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 99.

²⁷ Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 99.

²⁸ Usp. A. Golubović, *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Filozofski fakultet u Rijeci, Rijeka 2013., str. 119. <http://www.ffri.uniri.hr/files/izdavacka/A%20Golubovic%20-%20Uvod%20u%20Kierkegaardovu%20antropologiju%20.pdf> (3. 12. 2018.)

sto stavljati nešto drugo“.²⁹

Etička istina, kao filozofska istina, vrijedi za svakoga, etička istina je opća, univerzalna, ima vlastitu teleologiju, koja je uvijek unutaretička teleologija.³⁰ Vrijednosti koje pripadaju etičkom redu su vrijednosti koje obvezuju svakog pojedinca, one, prema tome, nadilaze pojedinca te, s etičke točke gledišta, ne postoji neka vrijednost koja bi nadilazila etičku vrijednost. Vrijednost je, dakle, opća, ali pojedinačna egzistencija nije opća, ona se izgrađuje, upravo u svojoj pojedinačnosti samo ako pojedinac slijedi etičku vrijednost kao smisao egzistiranja koji se ostvaruje u dijalektičnom odnosu pojedinca i etičke vrijednosti, odnosno moralne norme. Filozofska destrukcija istine vjere odvija se kad filozofija primjeni načelo izvrsnosti etičkog te vjersku istinu nadvisi etičkom istinom. Teleološkom suspenzijom etičkog destruiira se etička istina i pokazuje se kako iznad etičkog smisla i etičke vrijednosti postoji neki drugačiji, viši smisao i neka drugačija, viša vrijednost, a taj smisao i ta vrijednost je vjera. Etika posreduje opće istine, a vjera posreduje apsolutnu istinu. Univerzalna istina nije u stanju integritati sve antropološke dimenzije, jer se čovjek ne sastoji samo od racionalnih elemenata koje filozofija razumijeva i iznosi na svjetlo dana. Čovjek je sastavljen i od iracionalnih elemenata koje apsolutna istina, putem paradoksalnosti vjere, koja je jedina sposobna, kada je riječ o odnosu Abrahama i Izaka, ubojstvo transformirati u sveti čin koji nadvladava ubojstvo na način da se ono ne događa.

Činom vjere Abraham je nadišao hermeneutiku žrtvovanja koje završava ubojstvom, ono započinje egzistencijalnom dramom oca koji vjerujući, odlučujući se za put vjere, nadvladava strah. Spremnosti da žrtvuje Izaka, strahom zbog znanja tog događaja, egzistencijalnom dramom oca koji se penje na brdo Moriju da izvrši čin žrtvovanja sina koji mu je vjerom posredovan kao čin koji se ima izvršiti, Abraham sebe i sve one koji vjeruju oslobađa od straha, on vjerom, umjesto žrtvovanja Izaka, žrtvovanja koje je Bog po anđelu u konačnici spriječio, sve one koji vjeruju oslobađa od straha. Abraham je, dakle, bio pred izborom: mogao je žrtvovati sebe i spasiti sina Izaka ili je mogao žrtvovati sina i spasiti vjeru. Etičnost bi od Abrahama zahtijevala da vodi računa o sinu, da ne ubije sina, stoga Kierkegaard propituje može li uopće filozofija pronaći racionalne razloge razumijevanja Abrahamova djelovanja, a ako ne može, znači li to

²⁹ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 42.

³⁰ Usp. S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 71.

da iznad filozofije, iznad racionalnosti i općosti norme postoji neka viša razina djelovanja unutar koje je moguće spoznati istinitost i vrijednost Abrahamova čina? Odgovor na ovo pitanje počinje s tvrdnjom da čovjek nije samo racionalno biće, on je sinteza kontradiktornih elemenata: vječnosti i vremena, duha i materije, racionalnog i iracionalnog...

Glavnina ljudi, smatra Kierkegaard, ne shvaća značaj sinteze kontradiktornosti. Primjerice, mladi ljude žive život senzualnosti, ali ne i duhovnosti. Senzualnost se ostvaruje u neprestanoj suspenziji duhovnosti zbog udovoljavanja senzualnim potrebama. Čovjek, tada neprestano traži užitak i suspendira duhovnost, ali ujedno i suspendira i svijest o posljedicama takvog djelovanja. Takvi ljudi, zapravo, ne žive nego sudjeluju u predstavi igranja života, a posljedica svega je da im se život sastoji „ili u izvjesnoj simpatičnoj djetinjastoj navinosti ili u brbljanju, malo u aktivnosti, malo u slučajnim događajima, malo u ovome i malo u onome; sada čine nešto dobro a zatim nešto loše, a onda počinju ponovo od početka“.³¹ Senzualni tip čovjeka u neprestanim ponavljanjima traži smisao života jer je suspendirao duhovnost, on ne shvaća da postoje bitni izbori koje više nije moguće ponoviti jer usmjeravaju cjelinu pojedinačne egzistencije prema nekom neponovljivom cilju. Abraham se, kao primjer čovjeka koji je ostvario sintezu kontradiktornih elemenata, nije lišio vremenitog jer doživljava egzistencijalnu dramu penjući se na brdo Moriju s namjerom žrtvovanja sina, on pamti da je kao starac od 100 godina postao otac, ali, isto tako, nije se lišio dimenzije vječnosti s kojom komunicira s Bogom, koja mu iznosi egzistencijalnu istinu, odnosno znanje da mu je Izak darovan. Sintetizirajući kontradiktorne elemente, Abraham žrtvuje, uništava strah, a ne Izaka te mu je Izak i drugi put darovan. Prvi put mu je darovan u vremenu, a drugi put mu je darovan u vječnosti. Sinteza, stoga ne znači da će čovjek u svim situacijama djelovati kao duhovno-tjelesno ili vremenito-vječno biće, jer tada ne bi bio u stanju ostvarivati čovječstvo, nego da će na putu ostvarivanja čovječstva, koje se odigrava unutar dijalektične napetosti kontradiktornih elemenata, izvršiti egzistencijalnu sintezu kojom će duh nadvladati materiju, ljudskost ono animalno, vječnost ono vremenito. Tek tada možemo govoriti o čovjeku kao sintezi kontradiktornih elemenata, ukoliko bi se, naprotiv, dogodilo nadvladavanje životinjskog nad ljudskim, materijalnog nad duhovnim, vremenitog nad vječnim, utoliko više ne bismo mogli govoriti o kontradiktornim elementima, nego o kontradiktornom

³¹ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 82.

čovjeku. Abraham je vjerom i egzistencijalnom dramom pokazao susret vremena i vječnosti, sinteze kontradiktornih elemenata koja se odigrava sukladno volji Božjoj.

Abrahamovska antropologija uspostavlja odnos razumijevanja volje Božje kao zahtjeva kojim se potvrđuje vjera onoga koji vjeruje. Prihvaćanjem volje Božje izražava se vjera u svoj silini efektivnoga. Efektivnim ili aktualiziranim antropološkim iskorakom, uz nemoć univerzalnog govora, na vidjelo dolazi i do-vjernička mogućnost ‘biti čovjek’. Čovjek u mogućnosti ‘biti čovjek’ i čovjek koji jest čovjek svjedoče o različitim antropološkim strukturama. Prvi je podložan univerzalnemu zakonu, podređen je moći adaptivnog, drugi je uronjen u odnos s Bogom, vjeruje mu i vjerom razara strukturu općosti, želi biti čovjek i želi biti čovjek koji vjeruje. Naime, bez ‘biti vjere’ nema onog ‘biti čovjek’. Vjera i egzistencija su uključive kategorije koje čovjeka dovode do toga da ostvari ideal autentičnog egzistiranja.

Autentično egzistiranje nije samo ono egzistiranje u kojem se čovjek razlikuje od masovnog bitka ili masovne deindividualizacije u smislu da djeluje kao pojedinac koji ima određene mogućnosti. Autentično egzistiranje je ispravan odabir životnog puta koji vodi prema ostvarenju postavljenog egzistencijalnog cilja. Autentičnost nije vezana uz esencijalizam, uz danost po sebi, nego proizlazi iz mogućnosti i procesualnosti egzistencijalnog. Abrahamovska antropologija predstavlja autentičnost egzistiranja u kontekstu ostvarivanja mogućnosti, usmjerenosti prema egzistencijalnom cilju religijske provenijencije i tjeskobe kao vječite pratnje i prijetnje da autentičnost ostane neostvorena³². Abrahamovska antropologija nije antropologija esencijalizma, jer egzistencijalni smisao nije zadan, on proizlazi iz mogućnosti, definiran je mogućnošću, njime je, dakle, u potpunosti određen te nadilazi fatalizam. No, mogućnost u abrahamovskom smislu nije mogućnost descendencije, nego mogućnost susreta čovjeka i Boga. Ova mogućnost je mogućnost transcendentnosti koja se ostvaruje u susretu procesualnosti egzistencijalnog i apsolutnog bitka Boga. Pojedinac pred Bogom nije pojedinac koji je ostao bez mogućnosti, nego onaj pojedinac koji u vlastitoj egzistencijalnoj arheologiji pronalazi slojeve moguć-

³² Tjeskoba osim što pripada psihologijsko-antropološkoj konstituciji osobe, ona može pripadati, putem ideologije, i nekom povijesnom dobu ili epohi. R. Supek napominje kako se susret egzistencijalne tjeskobe i povijesne tjeskobe ostvaruje „kao popratna pojava svake ideologije koja se raspada“ (R. Supek, *Egzistencijalizam i dekadencija*, Matica hrvatska, Zagreb 1950., str. 87).

nosti promišljanja ispravnosti pojedinih životnih putova te mnogih tjeskoba.³³

Kako vidimo, abrahamovske i neabrahamovske antropologije razilaze se dvostruko: na polju ontologije i na području svakidašnje egzistencijalne prakse. Abrahamovska antropologija govori o čovjeku stavljenom pred Boga čija se volja da čovjek nešto učini podudara s voljom čovjeka da upravo to učini. Čin postavljen pred čovjeka jest upravo čin kojim čovjek nadvladava univerzalizam dužnosti. Slikovito rečeno, neabrahamovska antropologija individualnog, konkretnog čovjeka okružuje pratećim sjenama općeg čovjeka, a opći čovjek ne trpi individualnog čovjeka. Slojevita su stoga tom netrpeljivošću unakažena lica.³⁴ Žele u općost potisnuti djelo i odnose, komuniciraju šutnjom, pogleda prikovana uz dobro individualnog, realno egzistirajućeg čovjeka. Takvog čovjeka prate mnoge sjene općosti, a niti jedna nije njegova, ne pripada mu. Ona jedina – glas univerzalnog zakona – za koju drži da nedvojbeno jest, samo je mimikrija tuđeg pogleda. Kad se sve otme kontroli, neabrahamovski tip čovjeka tuđim očima gleda sebe. Tada nema nikakvih sjena, osim jedne – sebe.

Kierkegaard pred Abrahamom stoji mučen konfliktom istovremenog privlačenja i odbijanja, pitajući se: „Ali onaj koji ostavlja opće da bi dobio nešto još više što nije opće – što on čini? Može li to biti išta drugo doli napast? U slučaju da može, ali pojedinac ne uspije, bi li za njega još bilo spasa?“, te nastavlja, „Njega promatrač nikako ne može razumjeti, niti mu pogled može bezbrižno na njemu počivati“.³⁵ Pogled nije ništa drugo doli mimikrija zahtjeva etičkog univerzalizma kojim se čin vjere pretvara u bezumnost, u etički skandal i egzistencijalni besmisao. No, vjernik, konkretno Abraham, činom vjere, oslobađa se sjena univerzalizma. Etički univerzalizam ima svoju unutarnju teleologiju i svoje unutarnje opravdanje, dok se sve eksterno nalazi u bitnoj normativnoj relaciji naspram takvih etičkih zahtjeva, odnosno svrha etičkog imanentna je s etičkim opravdanjem ali je, svejedno, ujedno uzdignuta na razinu univerzalne svrhu svega eksternoga.³⁶ Abrahamova vjera je superordinirana univerzalnim etičkim zahtjevima, paradoksom ih prokazuje egzistencijalno irelevantnima.

³³ Kierkegaard tjeskobi osim filozofijskog, daje i teološko određenje. Ž. Paić uočava kako se čovjek u tzv. apsolutnom odnosu suobličuje s Kristom što je „moguće samo i jedino iskupljenjem i dosezanjem Božje milosti. U tome se vidi da je Kierkegaard egzistencijalne doživljava, kao osjeća straha, drhtanja, krivnje i grijeha, izveo iz teologijskog obrata filozofijskoga shvaćanja tjeskobe“ (Ž. Paić, *Sfere egzistencije*, Matica hrvatska, Zagreb 2017., str. 106).

³⁴ Lica upotrebljavamo u Levinasovu smislu.

³⁵ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 79-80.

³⁶ Usp. J. Lippit, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, London – New York, 2003., str. 89.

Čovjek, pun pouzdanja u Božju volju, svoju volju oblikuje u skladu s Božjom voljom znajući, vjerujući snagom apsurdna.

Apsurdom se razotkriva subordiniranost etičkih univerzalizama, dolazi na vidjelo moralnost proizašla iz egzistencijalnog odnosa Boga, koji hoće što je za čovjeka dobro, i čovjeka, koji uviđa da je njegovo htijenje uistinu njegovo samo ako ga formira sukladno s Božjom voljom. Žrtvovanje Izaka nalazi se dakle na raskršću dijalektike univerzalizma i egzistencijalne dijalektike žive vjere. Abrahamovo uspinjanje na brdo Moriju ogoljuje ontološki, epistemološki i egzistencijalni supstrat ovih dviju dijalektika. Dijalektika univerzalizma etičnosti Abrahamovo uspinjanje usmjerava prema izvjesnosti zločina – ubojstva. Dijalektika egzistencijalnog odnosa vjeruje u paradoksalno – Bog postavlja zahtjev, Bog će ga i opozvati. U dijalektici univerzalnosti nema opravdanja za drugoga, prejak je unutarnji identitet unutarnje svrhe i unutarnjeg opravdanja.

Abrahamovska egzistencijalna dijalektika Kierkegaarda dovodi do fundamentalnog stava: „Da se sve s Abrahamom nije ovako odvijalo, tada bi on možda Boga ljubio, ali ne bi vjerovao; jer onaj koji Boga ljubi bez vjere, taj želi sebe, a onaj koji Boga vjerujući ljubi, taj želi Boga“.³⁷ Ljudskom ljubavlju se do Boga ne dolazi, do Boga je moguće doći samo vjerom. Antropologija ljubavi prema Bogu antropologija je univerzalizma, njome se *nečim* sebe ljubi, dok je antropologija vjere antropologija egzistencijalne istine, a ona se ne može iskazati konceptualizacijom i univerzalizacijom ljubljene istine o Bogu. Pokušaj razumijevanja Boga i ljubav prema Bogu trajno zastaju pred snagom paradoksa koji vjera unosi u dijalektiku inteligibilnoga.

1.3. Vitalnost vjere

Čovjek podređen zakonu univerzalnosti etičkog zahtjeva vjeru želi razumjeti, subordinirati je. No, ovime se ne vrši čin oživljavanja vjere, ona naprosto tada nije životna. Vitalnost vjere leži u onome što Kierkegaard naziva ‘pokret vjere u život’. Antropologija vitalne vjere nije antropologija zaborava, njome se ne postiže ono što nije, nego ono što jest. Jednoznačno rečeno, antropologijom vitalne vjere ne briše se do-vjernička povijest egzistentnog subjekta – viteza vjere, jer: „Vitez ne proturječi samome sebi, a proturječje je zaboraviti sav sa-

³⁷ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 46.

držaj svog života, a sam ostati isti. Po želji da se postane netko drugi nipošto se ne prepoznaje ono veliko, a za takvo što on niti ne osjeća povod“.³⁸ Beživotna vjera zasigurno nije vjera, ali ovdje također treba modificirati Kierkegaardovo naučavanje, vjera naime može biti posredovana. Uloga Crkve nije da institucionalizira vjeru i Boga,³⁹ nego da, slikovito rečeno, Abrahamu otvori pogled prema Izaku. Životnost vjere očituje se u njezinoj otvorenosti, ona se ne odigrava onkraj Crkve jer vitez vjere tada proturječi sebi, ali, ako Crkva proturječi Bogu i vjeri, ako ne posreduje vjeru, ona nije Crkva. Ako vitez vjere proturječi sebi, onda antropološka dimenzija jednog takvog proturječja izgrađuje strukturu zaborava istine; naime, čovjek tada postaje onkraj Crkve, Krista i vjere, odnosno, ostaje isti: zaboravljen. Antropologija do-vjerničkog čovjeka i antropologija vjerničkog čovjeka ne konvergiraju ka post-vjerničkom čovjeku.

Kretanje vjere nema svoju kozmološku dimenziju; vjera ne odvodi čovjeka u mjesto i svijet sazdan od apsolutne mogućnosti. Kretanje vjere ne odvodi čovjeka u svijet mogućega Boga koji nije istina nego mogućnost istine.⁴⁰ Filozofijski govor o čovjeku i Bogu ne razvija benevolentan stav prema unošenju teoloških kategorija u antropološke strukture, no kako je vjernički govor u svojoj najosnovnijoj i najdubljoj formi egzistencijalan govor, onda će se putem svakidašnje egzistencijalne prakse morati ostvariti plodan dijalog između filozofske i teološke antropološke strukture. Identitet Abrahama, praoca vjere, ne može se, ako ga se ne želi trajno ostaviti među tragedijske junake, razumjeti i slijediti izvan ontologije vjere. Naime, Abrahamova namjera žrtvovanja sina bila bi, na razini tragedijskog junaštva, iščitavana optikom univerzalnosti etičnoga, ubojstvo.⁴¹

³⁸ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 55-56.

³⁹ Razloge koji Kierkegarda upućuju na kritiku Crkve svoga vremena zasigurno treba tražiti u nedostatku svjedočke dimenzije. On, naime, „primjećuje da mnogi ljudi koji sebe nazivaju kršćanima ne znaju koji je pravi smisao te religije (jer je vjera svedena na zakonsku obvezu), niti su se ostvarili kao religiozni ljudi“ (A. Golubović, *Vježbanje u kršćanstvu*, str. 858. No, ako kritici ne pristupamo površno, uočava se da se kritika ‘Crkve’ može izvršiti samo na način da se ono što se kritizira dovede u vezu s onim čime se kritizira, a to se, kada je riječ o teandričkoj naravi Crkve, može učiniti samo da se ‘Crkva’ dovede u vezu s Crkvom, a to Kierkegaard ne čini.

⁴⁰ Dančevo poimanje istine dakle nije usmjereno prema mogućoj istini koja se realizira kao partikularna istina časovitog znanja. Pragmatičnost istine ga ne zanima, njega isključivo zanima apsolutna istina znanja o Bogu. Zanimljiv pregled Kierkegaardove filozofije spoznaje daje A. Golubović. Više o tome: A. Golubović, „Kierkegaardova epistemologija religije“, *Obnovljeni život*, 65 2(2010), str. 239-262.

⁴¹ Realizacijom ubojstva Abraham bi se zadržao u granicama kozmološkog fatuma, prinosio bi krvne žrtve bogovima, do Boga ne bi došao. Kako je njegovo poimanje, poimanje žrtve, potreban je Bog da ga podigne na novu egzistencijalnu razinu. „The revelation to Abraham breaks with

No, tragijski junak također ima svoju povijest, a ona je obilježena apsolutnim odnosom prema univerzalnosti etičkih normi. Život tragijskog heroja normiran je na apsolutan, univerzalan i nužan način. Antropologija mogućnosti vjere dovodi u pitanje viteštvo tragijskog junaštva; antropološka struktura bazirana na principu čovjeka kao bića vjere dokida tragijsko junaštvo; naposljetku, teološka antropologija, a to znači kristološka, eshatološka i eklezijalna, posreduje istinu o fundamentalnom ljudskom određenju: čovjek je stvoren na sliku Božju.

Tragijski heroj svoj identitet ostvaruju u dijalektici zaborava, identificirajući se s onim što je mislio da jest. On je, dakle, čovjek podložan antropološkoj strukturi zaborava i njoj svojstvenom identitetu odustajanja od vlastitog egzistencijalnog sadržaja. Tragijski heroj i vitez vjere imaju ne samo različitu antropološku, epistemološku i etičku perspektivu, nego i ontološku. Naime, vitez vjere jest upravo to što jest, u njegovu viteštvu sadržana je čitava povijest života viteza, on je čovjek jasnog i nedvojbenog identiteta, ne bježi od sebe sama, ne zaboravlja svoja djela, ima snagu vrijednosnog suočavanja s onim što čini i s onim što je činio. Tragijski heroj, pak, svoj identitet ostvaruje u zaboravu i u egzistencijalnom bijegu od zaboravljenoga, on je tragijski heroj jer je njegov heroizam tragičan i apsurdan. On, naime, želi postati netko drugi, vječito netko drugi. Antropološka veličina viteza vjere ne bi stoga trebala biti – ako ne želi prijeći Rubikon zaborava – usmjerena prema antieklezijalnoj antropologiji. Kristovo čovještvo i Kristovo boštvo ponajbolje su sadržani u teandričkoj naravi Crkve. Isus Krist je *universale concretum*. Teandričnost Kristove Crkve pronosi egzistencijalni značaj, antropologijski fundiran, istine proizašle iz takvog poimanja Krista – onakvog kakav je on u sebi: *universale concretum*.

Antropologija nemogućnosti suočavanja s kristološkim i eklezijalnim dimenzijama čovjeka obesnažuju za suočavanje s Apsolutom. Egzistencijalna realizacija antropologijskog zahtjeva vjere stoga ne može kročiti onkrajnošću dijalektike pomirbe čovjeka s Bogom supstituirajući teandričnost s radikalnom individualnošću. Radikalizam antropologije individualnog ne vodi do vjere, nego do isključenja drugoga i drugih iz onoga što Kierkegaard naziva estetskim i etičkim stadijem. Optika rudimentarne dijalektike estetičnosti i etičnosti uočljiva je i u Dančevoj strukturiranosti odnosa Abrahama s Bogom. Abraham

these. And with revelation comes a gift of power. We reject human sacrifice altogether; God is leading us higher“ (Ch. Taylor, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 2007., str. 668).

se prema apsolutnom zahtjevu odnosi s individualnom ljubavlju. Nužno se, budući da pratimo relacije Abraham – Izak i Abraham – Bog, postavlja sljedeće pitanje: Prema kome je usmjerena Abrahamova individualna ljubav? Odgovor nije uvijek jednoznačno jasan jer se lomi u rudimentarnoj etičnosti i estetičnosti. Rudimentarna estetičnost i etičnost nestaju upravo tada kada se u raspravu uzme, a potom i prepozna, realnost trajnog odnosa Bog – Izak. Bez odnosa vjere Izak ostaje po strani, antropologija etičnosti i estetičnosti formira čovjeka ogoljenog u njegovoj individualnosti, a put od individualiteta do individualizma izuzetno je kratak. U individualnosti Abrahamove vjere postoji Izak, ali je otvorena mogućnost i žrtvovanja Izaka, odnosno, otvorena je mogućnost da individualitet preraste u individualizam.⁴² To je jedna, nipošto poželjna, mogućnost razvoja abrahamovske antropologije, druga je, da se iz personalistički strukturirane abrahamovske antropologije u osobni život propusti nadnaravnost vjere, a tada uz Abrahama ostaje Izak, jer je Bog Bog Abrahamov i Bog Izakov.

Drugom linijom razvoja abrahamovske antropologije, apsolutnom Božjem zahtjevu odgovara apsolutna ljubav – jer proizlazi iz slobode – čovjeka vjere. Kierkegaard je smatrao da kršćanstvo svoju autentičnost čuva samo u prvim stoljećima kada je obilježeno tjeskobom, patnjom, žrtvom (optika rudimentarnog individualiteta), ali i predanjem Bogu (personalistički strukturirana vjera).⁴³ Optika rudimentarnog individualiteta vodila ga je u smjeru odvajanja Krista od Crkve. Prigovor da se Crkva institucionaliziranjem odvojila od Krista i kršćanstva dovela ga je do odvajanja Krista od Crkve.⁴⁴ Abrahamovska antropologija egzistencijalnog odnosa apsolutnog zahtjeva i apsolutne ljubavi rezultira višeznačnom suspenzijom etičkog. Višeznačje postaje egzistencijalno relevantno u

⁴² Ch. Taylor modernom individualizmu određuje domenu u potpunoj depersonalizaciji putem odnošenja s etikom neosobnih entiteta: „Modern individualism, as a moral idea, doesn't mean ceasing to belong at all—that's the individualism of anomie and break-down—but imagining oneself as belonging to ever wider and more impersonal entities: the state, the movement, the community of humankind“ (Ch. Taylor, *A secular age*, str. 211).

⁴³ Usp. S. Kierkegaard, *Diario I*, Morcelliana, Brescia 1983., str. 181.

⁴⁴ Držimo da je neprijeporna argumentativna osnovica za ovakav naš zaključak u Kierkegaardovu pokušaju 'posuvremenjavanja' Krista na način povijesnog diskontinuiteta s negdašnjim kršćanima: „Povijesno je kršćanstvo nadriznanje i nekršćanska zbrka; jer ono što čini prave kršćane u svakom naraštaju, koji su istodobni s Kristom, nije njihova povezanost s kršćanima prijašnje generacije, nego sa suvremenim Kristom“ (S. Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, str. 63). Odvajanje sadašnjih kršćana od ondašnjih kršćana nije moguće bez odvajanja kršćana od Crkve, ali i Krista od Crkve; ovime je, na kraju, radikalni individualizam nagrizao egzistencijalnu kategoriju individue.

onom trenutku kada dođe do rehabilitacije teandričnosti, a to znači: uočavanje veze između Krista i Crkve. Odvajanjem Krista od Crkve, dolazi do nemogućnosti inteligibilnog, ali i vjerskog, zahvaćanja Krista kao onoga koji je *universale concretum*. Naime, tada se *universale concretum* poima isključivo u modalitetu paradoksalnosti, a, valja priznati, paradoks nikada nikoga nije spasio. Dijalektika individualizma stoga ne može niti smije biti put života s Bogom, dok antropologija otvorena prema kristologiji i ekleziologiji to svakako jest. Višeznačje postaje egzistencijalno relevantno onda kada ga se dokine, u suprotnom, podržava paradoks, pa i paradoks ljubavi koja vodi k ubojstvu. Veza Abrahama i Izaka, kada se oslobodi tereta predrasudijevanja, postaje vezom Abrahama, Izaka i Boga. Abrahamovska antropologija personalističkog tipa nije antropologija isključivanja, a to je ponajbolje pokazano egzistencijalnom praksom živog Izaka.

1.4. Struktura individualiteta i personaliteta

Kierkegaard smatra da jedan pojedinac – riječ je dakle o strukturi individualiteta, ne personaliteta – ne može razumjeti drugog pojedinca, jer: „Jedan vitez vjere ne može nimalo pomoći drugom vitezom vjere. Pojedinac postaje vitezom vjere tako što sam preuzima ne sebe paradoks, ili vitezom ne postaje nikako. Zajednički su poslovi na ovom području posve nezamislivi“.⁴⁵ Strukturu individualiteta onaj *drugi* biva nedohvatljiv upravo snagom individualiteta. Naime, pokušaj razumijevanja *drugoga* nužno pretpostavlja njegovo svođenje na općost, a *drugi* to ne može biti. Antropološka struktura individualiteta ekspandira u metafizičku. Pojedinac stoji iznad općeg, upravo je po tome pojedinac, a ako je tome tako, onda ni *drugi* ne smije preuzeti strukturu općosti, jer bi se time pojedinca – preko *drugoga* – uvelo u svijet općosti.⁴⁶ Ovdje se stoga isprijedio paradoks koji Danac uočava, ali i prihvaća, bez neke velike želje ili potrebe da ga razriješi. Struktura individualiteta svoje ograničenje doživljava u paradoksalnoj situaciji *drugoga*. *Drugi* je sakriven paradoksom, ali je i, uvjetno rečeno, *prvi* s njime povezan na temelju te sakrivenosti. Etičnost nudi rješenje problema sa-

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 95.

⁴⁶ Usp. J. Lippit, *Kierkegaard and Fear and Trembling*, str. 147-158., gdje autor daje prikaz Mooneyeve recepcije problema etičkoga u djelu *Strah i drhtanje*.

krivenosti u razumijevajućoj općosti, pukom posredovanju jednoznačnoga, dok struktura personaliteta i dalje ostaje izvan područja zainteresiranosti. Kierkegaard će reći: „Samo pojedinac može odlučiti nalazi li se sada u stanju sumnje ili je vitez vjere. Međutim, iz paradoksa se daju izvesti neka obilježja koja može razumjeti čak i onaj koji nije u paradoksu. Pravi vitez vjere uvijek je u apsolutnoj izolaciji, a lažni je uvijek sektaš“.⁴⁷ Struktura individualiteta, dakle, preko paradoksa vodi do apsolutne izolacije, a ona, nipošto nije jamac uspostavljanja ikakve komunikacije, pa niti komunikacije s Apsolutom. Individualitet se daje iščitavati hermeneutikom dijalektike stadija – estetskim i etičkim, da bi se u potpunosti prokazao u religijskom stadiju. Iščitavanje individualiteta i njegovo prokazivanje odnose se na način međusobnog isključivanja. Individualitet stoga ne smije perzistirati u religijskom stadiju na ‘pseudo’ ili ‘meta’ način estetskoga odnosno etičkoga.

1.4.1. Individualitet estetskog stadija

U estetskom stadiju individualitet progovara jezikom zadovoljstva. Čovjek je sav prepušten osjetilnosti. Dijalektika osjetilnosti uparuje se s dijalektikom potrage za zadovoljstvom koje ne ostaje u osjetilima na stalan način. Sukob između stalnosti potrebe za zadovoljstvom i nestalnosti samog zadovoljstva kulminira u besmislenoj repetitivnosti želje. Čovjek traži, hoće, želi, a nema. Afirmacija želje postaje obrnuto proporcionalna odsutnosti antropološke stabilnosti. *Hoću* osjetila prerasta u *neću* čovjeka. Početni individualitet čovjeka biva potisnut nemogućnošću individualiziranja zadovoljstva da bi, na koncu, rezultirao individualitetom negacije. Negacija rađa tenzijom koja dovodi do napuštanja estetičke neposrednosti života. Lišenost svih ideala tako postaje lišenost vitalnosti estetičke egzistencije. Donhuanovsko neobvezivanje prema drugome razara strukturu vlastitog individualiteta čiji subjektivitet dolazi u ozbiljno pitanje. Kako *drugi* nestaje u neposrednosti života, ovakvo stanje se ne može prevladati neposrednošću kontinuiranog čekanja ili egzistencijske pasivnosti. Donhuanovsko oblikovanje egzistencije ne može izdržati teret destruiranja besmislenog podržavanja takvog stanja te priziva svoju suprotnost – novu dijalektiku. Ta dijalektika u strukturu individualiteta unosi dimenziju ponavljanja i skrivenosti, dok je prethodna bila karakterizirana dijalektikom promjenjivosti i

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 104.

skrivenosti. Kierkegaard skrivenosti pridaje metafizičko značenje te se odlučuje na iskorak njezina prokazivanja: „Put kojim mi je ići jest dijalektički provesti skrivenost kroz estetiku i etiku; jer cilj je da se estetsku skrivenost i paradoks pokaže u apsolutnoj razlici“.⁴⁸ Skrivenost nije samo stvarnost fenomenologijske razine, ona se ne zadržava u granicama opisa nekog događaja: estetski tip čovjeka skriva se od drugoga na način da se za drugoga uljepšava. Estetičkim stadijem donhuanovske antropologije čovjek skriven pred mimikrijom dopadljivoga postaje odgovoran prema skrivenosti, a ne prema sebi ili drugome.

Odgovornost prema skrivenosti dolazi do izražaja i u estetski poimanoj zavodljivoj ljubavi. U *Dnevniku zavodnika* Kierkegaard opisuje razotkrivanje skrivene ljubavi, ali u domeni paradoksa skrivenosti i neuhvatljivosti. Analizirajući, u dnevničkoj formi, odnos zavodnika i zavedene djevojke, do izražaja dolazi egzistencijalna istina da zavodnik, ukoliko jest zavodnik, utoliko i sam mora biti zaveden. U egzistencijalnoj priči o djevojci Cordeliji uočava se izostanak stabilne forme u estetici zaljublivanja. Estetska ljubav traži skrivenost, ona se razotkriva, ali uvijek ostaje u skrivenosti. Iako ponekad dobiva privid predmetnosti putem osjetilnosti ili, primjerice, izvjesnosti da se znanje o tijelu koje se kreće u prostoru i o kojem se na ulici i javnosti slijede tragovi koji bi trebali rezultirati određenom vrstom istine, neizostavno rasplinjuju. Zavodnik na ulici slijedi tijelo, tragove žene koja angažira i animira njegovu emocionalnost. On u tim tragovima unosi rast vlastite estetičnosti.

Ljepota zaljublivanja zahtjeva da nepoznata žena, postaje poznatija, da joj se sazna ime i neki informacijski paket o njezinoj povijesnoj prisutnosti. Kad zavodnik sazna njezino ime – Cordelia, oslobađaju se njegove emocije, ali se ujedno i rasplinjuju s informacijskim paketom o njezinu životu. Zavodnik saznaje da je Cordelia interiorizirala tragediju, da su joj otac i majka umrli te se, ne pronalazeći načina da ostvari egzistencijalnu vezu s Cordeliom, postignuto znanje rasplinjuje u strategiji da se saznaju još neki podatci relevantni za njezinu svakidašnju procesualnost. Primjerice, nakon utvrđivanja znanja o iskustvu tragedije prouzročene smrću oca i majke, zavodnik zaključuje da tragedije čovjeka ili slome ili osnaže u čovječnosti te se, bez nekih opravdanih razloga, odlučuje da sazna u kojoj kući i s kime Cornelia živi. Saznaje da živi s tetkom, u kući na uglu. Svi ovi, u osnovi beznačajni detalji, rasplinjuju realitet u potrebi da rastu irelevantna znanja koja će rezultirati irelevantnim egzistencijalnim sta-

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 111.

njima, koja odvođe egzistenciju u smjeru nestrukturiranosti. Nestrukturiranost nije prezentna samo u nemogućnosti fiksiranja za neku istinu, nego u nemogućnosti da se čovjek egzistencijalno realizira u estetski motiviranoj zajednici. Zavodnik priznaje da ljudski „razvoj počiva na našoj refleksivnoj moći, koja se razvija jedino ukoliko se okušavamo na drugim ljudima“.⁴⁹ Iz ovoga bi se moglo zaključiti kako se egzistencijalan razvoj ostvaruje tako da čovjek živi u odnosu s drugim ljudima, no tome nije tako, jer se u estetskoj zaljubljenosti ne radi o rastu zajedničkog života i distribucije emocija između zavodnika i osobe koja animira njegovu emocionalnost. Tome nije tako zbog toga što zavodnik u ženi vidi *drugoga*. Ona se, dakle, razlikuje od njega i za nju je potrebno da sačuva, kako to Kierkegaard opisuje „miraz samoće“. Zavodnik od žene traži da bude „sama u svijetu i da nema prijateljica“.⁵⁰

Ženina samotnost odgovara samotnosti zavodnika koja mu omogućava da egzistira kao pojedinac u svim stanjima u kojima se nalazi. Zavodnik je u stanju potrage za vlastitom egzistencijalnom istinom, zato od žene traži da sačuva ‘miraz samoće’, njezina samotnost će biti medij odnosa vlastit estetskom stadiju. ‘Miraz samoće’ je mimikrizirana u budućem približavanju dvoje ljudi, on ih prati, postaje ontološkom sjenom koja mijenja realitet njihova odnosa. Kada se dvoje zaljubljenih odluči da njihov odnos postane zaručničkim odnosom, samoća u ljubav unosi ontologiju slobode i to pomoću suprotnosti – mržnje. Mističnost ljubavi sastoji se u tome da ona ostane nedostupnom svima onima koji se nalaze izvan dohvata medija samoće. Takva ljubav raste samo „ako je nitko strani ni ne naslućuje; kad ljudi vjeruju da se ljubavnici mrže – tada je ljubav sretna“.⁵¹ No, zaručnički odnos poprima dimenziju javnosti, a tada ljubav gubi na slobodi, sloboda na ljubavi, a čovjek na autentičnom egzistiranju. Zaruke su, naime, baš kao i brak, stvarnost koju obilježava vlastiti jezik, a to je jezik neosjetljivosti prema individualnim potrebama.

Zaruke i brak su egzistencijalna uputa kako prestati misliti o sebi i početi misliti i djelovati u korist drugoga, a to djelovanje ne odgovara egzistenciji koja se ostvaruje, ono je familijarno onima koji se nalaze na koncu vlastitog egzistencijalnog vremena – starosti. Ovo ne znači da Kierkegaard odbacuje instituciju braka i zaručništva, on ih samo veže uz periode života koji razotkri-

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, Mladost, Zagreb 1956., str. 48.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, str. 49.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, str. 149.

vaju zaručništvo kao ironijsku stvarnost mladosti, kao smiješni provizorij koji vodi prema braku, a brak, naprotiv, nije smiješan ni prolazan, on je „svakako ustanova, koju treba cijeniti, no dosadno je što ga treba već u mladosti toliko poštivati, koliko bismo to trebali, zapravo, činiti tek u starosti“.⁵² Brak ne pripada estetskom stadiju, on je odmak od mogućnosti da se nešto konkretno čini za sebe samoga.⁵³ Sve što se čini, čini se zbog drugoga i zbog ostvarenja dobra drugoga. U estetskom stadiju, a to je stadij ljepote i erotičnosti koja se susreće u ontologiji žene, estet ili zavodnik, u ženi koja emanira šifru ‘miraza samoće’ vidi pojedinačnu istinu lijepe žene – inkarnaciju ljepote i žene. Istina estetskog stadija je istina samoće, ljepote, ugode i konkretnosti. Estet (ili zavodnik) kada se nađe u odnosu s konkretnom ljepotom konkretne žene, u sebi otkriva potrebu da ta žena postane njegova.

Kierkegaard naglašava kako žena postoji kao bitak za drugoga, ona je ta koja donosi odluku o odnosu između nje i muškarca. Uloga muškarca je refleksivno-konceptualna. On promišlja odnos i budućnost odnosa, ali konačnu odluku donosi žena. Dijalektičnost ovog odnosa prezentna je iz čina prosidbe. Muškarac prosi ženu, upućuje joj misao o zajedničkom odnosu, a žena, kao bitak za drugoga, odlučuje hoće li odgovor na prosidbu biti pozitivan ili negativan. Žena, osim što je bitak za drugoga, ona je ujedno „supstancija, muškarac refleksija. Ona odlučuje, ali ju on izaziva. Njegova je prosidba fraza, njena odluka samo odgovor. Tako je muškarac u jednom smislu nešto što je više no žena, u drugom nešto što je manje“.⁵⁴ No, ovaj bitak za drugoga razlikuje esteta od etičara. Estet odgovor na pitanje, kao i samo pitanje, sagledava kroz paradigmaticu ljepote, trenutka i muškarca, a ne etičnosti, svestremenitosti i supruge. Muškarac-estet shvaća da je pitanje, pitanje trenutka, i da je odgovor, odgovor trenutka. Pitanje i odgovor nemaju pretenziju da neprestano traju, to je karakteristika etičnosti ili odgovornosti za druge. Estet nema nikakvu obvezu prema drugome, njemu ljepota dolazi u trenutku te, umjesto da se razvija i traje, ako želi opstati, ona mora prestati i ponovno se javljati. Ljepota, dakle, nastaje u trenutku, traje u trenutku i ponavlja se u nekom drugom trenutku. Estet iščekuje izbor drugoga jer on sam još uvijek nije izabrao samog sebe. Zato mu se događaji odvijaju u trenutku, nastaju, nestaju i ponavljaju se. Uslijed ponavljanja i nemogućnosti

⁵² S. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, str. 149.

⁵³ Kierkegaard navodi kako se ljubav ne može identificirati s brakom, jer brak destruiira ljubav (usp. S. Kierkegaard, *Ponavljanje*, Moderna, Beograd 1989, str. 80-82).

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, str. 155.

da se stvarnost razvija, estet biva izručen dosadi. Ona ga motivira da izabere sebe, da pokaže odgovornost prema dinamizmu vlastitog individualiteta. Izabiranjem sebe, pojedinac zalazi na put mogućnosti preuzimanja odgovornosti prema drugima. Bez odgovornosti prema drugima i sebi, čovjek razvija bijeg iz svijeta realiteta, prepušta se glumi i ponavljanju želeći na taj način omogućiti opstanak individualitetu. Na ovaj način individualitet uviđa da gubi autonomiju spoznaje, odluke i slobode te umjesto da donosi egzistencijalne odluke i aktivno sudjeluje u kreiranju realnih događaja, dislocira vlastitu egzistenciju u područje očaja, dosade i mogućih događaja. Individualitet se, dakle, premješta s autonomije subjektiviteta na formu mogućeg događaja.

Služeći se Kierkegaardovim primjerom, glumac glumi drugome, ali ujedno periku i masku stavlja i samome sebi. On glumi drugome i sebi, gluma preuzima glumca, glumac ne želi trajno glumiti, dolazi pred dilemu otkrivanja, a to može samo odbacivanjem maske i perike, ali odbacujući glumačke rekvizite, razotkrio bi sebe drugima, ali i sebe sebi; stoga se odlučuje za promjenu drugoga, trajno bježeći sebi (da li i od sebe?). Estetski tip čovjeka je stoga najniži način ljudskog egzistiranja u kojemu se ne ostvaruje nikakav egzistencijalni projekt, to je vječito vraćanje na početak. Estetizacija je usmjerena prema izvanjskom, ona nastaje iz izvanjskosti i njoj je podređena. Mogućnosti koje se stavljaju pred pojedinca nisu iznutra određene, ona pojedincu dolaze kao izazov, ponuda da ih konzumira. Estetskim stadijem se konzumiranjem izvanjskih mogućnosti, a da bi se ostvarila uгода i zadovoljstvo, pojedinac pretvara u tragatelja za uvijek novim mogućnostima ili onoga koji neprestano konzumira neke mogućnosti kako bi dostigao stanje ugone. Jedno i drugo rezultira nastankom očaja, jer se pojedinac, umjesto da razvija vlastiti život, neprestano vraća na početak.

Kierkegaard će, imajući u vidu izvanjske okolnosti koje utječu na čovjeka, pa tako i društveno-povijesni kontekst, upozoriti da je u njegovu vremenu došlo do zaborava smisla cjeline egzistiranja. Taj zaborav je toliko jako strukturiran da rezultira nastankom pravog prijezira prema pojedinačnoj egzistenciji. Međutim, društveno-povijesne okolnosti nemaju toliku snagu da čovjeku pojedincu oduzmu mogućnosti koje će ga voditi prema egzistencijalnom izboru. U estetskom stadiju, mogućnosti egzistencijalnog izbora i kvalitativnog skoka prethodi očaj, očaj zbog toga što nije u stanju izgraditi projekt vlastite egzistencije, odnosno što se neprestano nalazi na početku umjesto da napreduje.

Progovarajući o društveno-povijesnim okolnostima i njihovoj snazi da kreiraju navlastiti tip čovjeka koji odgovara upravo njihovim izvanjskim zahtjevima,

Kierkegaard napominje kako poželjni čovjek 19. stoljeća izgleda kao stanovnik podruma. Kierkegaard nas poziva da zamislimo zgradu koja se sastoji od podruma, prizemlja i prvog kata. Svaka etaža uređena je sukladno staleškim razlikama, te je prizemlje najslabije opremljeno namještajem, dok je prvi kat najopremljeniji. Ukoliko ovu sliku primijenimo na ljudski život, utoliko shvaćamo da najveći broj ljudi živi život u podrumu. Kako je čovjek sinteza duha i tijela, začuđujuće je što se čovjek zadovoljava tjelesnim, odnosno, slikom zgrade, zadovoljava se da živi u podrumu „do tog stupnja da bi bio ogorčen kad bi mu netko predložio da se preseli na luksuzni prvi kat, koji mu prazan stoji slobodno na raspolaganju – jer to je njegova vlastita kuća u kojoj on stanuje“.⁵⁵ Zgrada o kojoj Kierkegaard piše, zgrada je pojedinačne egzistencije. Estetski tip čovjek živi život u podrumu, zadovoljava se najnižim, najoskudnijim i najmanje smisljenim načinom ljudske prisutnosti i djelovanjem – djelovanjem u korist ugone i užitka. Iako živi u podrumu, izvan spoznaje kako izgledaju viši i savršeniji oblici egzistiranja, estetski tip čovjeka nije izvan egzistiranja i svega onoga što čini njezinu bit. On spoznaje, djeluje i izabire, no njegova spoznaja, djelovanje i izbor su izolirani, usamljeni i prepušteni najnižim slojevima ljudskog bivanja, gotovo u potpunosti lišeni ikakvog dubljeg smisla, ali i egzistencijalne zavičajnosti. U podrumu se, naime ne stanuje, podrum nije mjesto ljudske zavičajnosti. Nesporno je da čovjek može izabrati, spoznavati i djelovati u korist ugone, ali kad se, zahvaljujući neprestanoj potrebi da se radnja koja izaziva ugodu treba ponavljati kako bi se došlo do ugone, koja potom, kada je na vrhuncu, prestaje i zahtjeva da se iznova pokrene ciklus dolaska do ugone, čovjek uočava da je bolestan, egzistencijalno bolestan na smrt bolešću koja se naziva očaj.

Očaj je egzistencijalna granica koja iscrpljuje estetski stadij egzistiranja i dokida njegovu dinamizam. Očaj demotivira pojedinca na djelovanje unutar estetskog stadija, udaljava ga od istine ugone i dovodi u stanje da neizostavno treba napustiti očaj estetskog i izabrati drugačiji način egzistiranja, onaj stadij koji ga istovremeno odbija i privlači. Odbija ga jer ne zna što jest to drugo i drugačije, jer mu je epistemologija estetskog stadija onemogućila spoznaju izvanestetskog načina egzistiranja, ali ga istovremeno i privlači jer to drugo i drugačije jest ono što je ne-estetsko. Estetski stadij, dakle, ne može čovjeka dovesti do sreće ili egzistencijalnog ozbiljenja. Jezik očaja jezik je nemoći estetske usmjerenosti pojedinca prema sebi samome i pokušaja da se sam sobom realizira. Budući

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 33.

da se egzistencijalno ostvarenje ne odvija izvan spoznaje, tako i očaj, premda može biti nesvjestan, kao egzistencijalno stanje pripada stanju svijesti pojedinca koji egzistira. Svijest je, zapravo, konstitutivni element ljudskog ‘ja’, i gdje ima „više svijesti, utoliko je više vlastitog ja; jer što je više svijesti, utoliko je više volje, i što je više volje utoliko je više vlastitog ja. Savršeno bezvoljan čovjek nema vlastito ja, ali što ima više volje, utoliko više ima i samosvijesti“.⁵⁶ Očaj razobličuje iscrpljenu spoznaju, volju, svijest i ‘ja’ pojedinca u estetskom stadiju. Kako je očaj antropološki strukturiran govor ljudskog ‘ja’ putem spoznaje (ili istine) i volje (ili izbora), pred pojedincem stoji put spoznavanja nove istine i novih izbora, a on se odvija napuštanjem estetskog stadija i ulaska u etički stadij. Ovaj ulazak je rizik, on je skok iz poznato u nepoznato.

1.4.2. Subjektivitet etičkog stadija

U etičkom stadiju, do kojeg se ne dolazi evolutivnim putem, nego isključivo egzistencijalnim skokom, promjenjivost ustupa mjesto ponavljanju. Zasićen neposrednošću života, vječitim kretanjem s časovitim ugodama, čovjek se odlučuje za iskorak iz kontinuiteta ponavljanja. Kvalitativnom odlukom ili skokom, pojedinac u činu ponavljanja dopijeva do egzistencijalne statike obvezivanja. Obvezujući se – a primjer obveze Kierkegaard vidi u instituciji braka – dolazi u posjed svoga jastva, dolazi do subjektiviteta.⁵⁷ Bez strukture jastva nije moguće izvršiti zahtjeve obveze: ona ne trpi spontanost života. Obveza, naime, čovjeka dovodi do spoznaje života i njegove ekstrapozicije u odnosu na svijet: čovjek je neko *tamo* svijeta. On – dakle kao ‘ja’ – svijet spoznaje u njegovoj različitosti, no iako različit od svijeta, on je u svijetu, zbog sebe i svijeta, obvezan nešto činiti na trajan način, a to postiže ponavljanjem. Ovdje je također na djelu konflikt individualiteta i subjektiviteta: niti jedno niti drugo nije realizirano na egzistencijalno autentičan način. Istina, djelujući, ponavljajući djelovanje,⁵⁸ čovjek nije dužan slijediti vrijednosni obrazac drugoga: njegova etika može biti

⁵⁶ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 22.

⁵⁷ ‘Ja’ kao nositelja jastva možemo promatrati kao princip subjektivnoga i radikalne slobode koja se očituje u komunikaciji s prirodnim okolišem i božanskim bitkom Apsoluta (C. Fabro, *L’Io, e l’esistenza e altri brevi scritti*, Università della Santa Croce, Roma 2006., str. 83).

⁵⁸ U ponavljanju djelovanja dolazi do izražaja ljudska volja koja čitavog čovjeka stavlja u kretanje, te se ona definira kao: „Dijalektički agens koji pod sobom ima čitavu nižu prirodu čovjeka“ (S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 72).

njegova u onolikoj mjeri koliko to dopušta različitost obveze nekog, u odnosu na njega, drugog individualiteta. Sasvim svejedno, u etičkom činu ‘probija’ struktura subjektiviteta, ali uvijek određenog modalitetom obveze. Etički stadij ne priznaje neposrednost, promjenu ili, u krajnjoj liniji, slučaj jer: „Ona nalaže da se vjeruje u stvarnost i da se ima hrabrosti boriti se sa svim njezinim nevoljama, poglavito s ovim beskrvnim patnjama koje čovjek preuzima na vlastitu odgovornost. Ona odvraća od pouzdavanja u lukave proračune razuma koji su nepouzdaniji i od antičkih proročanstava. Ona odvraća od svake ishitrene velikodušnosti; pušta stvarnost da odluči o trenutku kad treba pokazati hrabrost“.⁵⁹ Etičnost u strukturu individualiteta, koja se potom generira na čitavom antropološkom području, unosi dimenziju hrabrosti otvorenosti. U etičnosti nema skrivanja, skrivajući se ne djeluje jer je skrivanje prividno djelovanje s konačnom namjerom da se ne učini. No, otvorenost, hrabrost i javno djelovanje dovode do formiranja tragijskog junaka, a primjer takve tragične, otvorene i, u okviru svijeta, hrabre egzistencije Danac pronalazi u Sokratu. On je arhetipska veličina tragijske egzistencije, viteštva otvorenosti u svijetu. Kako bilo, strukturi subjektiviziranog individualiteta postavljeni su različiti svjetski ciljevi, njegova etičnost i njegovo djelovanje nalaze se zatvoreni unutar neprekoračivih granica smislenosti svijeta. Otvorenost tragijskog junaka stoga se svodi na otvorenost podržavanja nekih unutarsvjetskih ciljeva. Logičnost egzistencije biva nemoćna, stjerana u kut dijalektike etičnosti. Apsurd estetizacije progovara istim jezikom – apsurdom, dakle! – i u egzistencijalnoj situaciji etičnosti. Apsurd postavlja granicu etičnosti, ukazuje na njezinu nedostatnost ali ne razotkriva, čak niti anticipira, dijalektiku novog. Do novog se opet dolazi skokom.

Kierkegaard raspravlja o estetskom značenju braka, u smislu idealizacije i romantizacije. Brak se predstavlja kao nepropitujuća čovjekova sudbina, kao instrument spasenja i usrećivanja. Međutim, estetiziranjem braka, brak biva odsutan, što je vidljivo čak i u mnogim scenskim prikazima. Ako se rasprava usmjeri prema scenskom uprizorenju ljubavi, Kierkegaard uočava kako se, primjerice u kazališnim predstavama, ljubav prikazuje u dijalektičkoj napetosti kojom se zaljubljeni nalaze u neizvjesnoj situaciji da aktualiziraju vlastitu ljubav. Svim preprekama usprkos, sudbina zaljubljene spaja. Estetsko značenje braka očituje se u scenskom uprizorenju tjelesne ili mjesne blizine dvoje zaljubljenih. Oni najčešće jedno drugom hitaju u zagrljaj, i kada je riječ o kazališnim predstavama,

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 112.

publika više ne sudjeluje u promatranju njihove distribucije emocije, jer, naime, zastor pada i dijeli publiku od zaljubljenih. Kierkegaard postavlja pitanje zbog čega i zašto, osim u rijetkim situacijama, publika nema mogućnost pratiti rat dvoje zaljubljenih i u činu institucionalne verifikacije njihove ljubavi – braku?

Brak se rijetko uprizoruje na sceni zbog toga što se ljubav prikazuje u dijalektičkoj napetosti, u smislu napredovanja i svladavanja svih prepreka. Prepreke su konstitutivni element estetike braka i sam brak se čini efemernim u odnosu na uprizorenje ljubavi nesklonih okolnosti. Ne čudi, stoga, što zaljubljeni u slučajevima kada njihova ljubav nije suočena s izvanjskim problemima, sami stvaraju probleme. Međutim, upozorava Danac, ljubav ne počiva na dijalektici sukoba, nego na razvoju ljubavi u smjeru k Bogu ili etici. Dijalektika sukoba destruiira ljubav nepotrebnim i za ljubav potpuno nebitnim subjektima – od oče-va do čudovišta. No, bit ljubavi nije sadržana u drugima, nego u zaljubljenima i ona se ne očituje u uprizorenju na kazališnim daskama, u zagrljaju koji priziva gledatelje da ljubav reduciraju na zagrljaj, a zaljubljenost na pasionirani sukob s osporavateljima ljubavi. Ljubav ne ovisi niti pripada izvanjskom, ona počiva na dijalektici emocija, strasti, usmjerenosti zaljubljenih jednih prema drugima i, konačno, u njezinoj odnosnosti prema etici (preuzimanje odgovornosti prema drugima) i religioznosti (preuzimanje odgovornosti prema sebi).⁶⁰

Iako etičar prvenstveno razvija odgovornost prema drugima, prihvaćajući moralnu normu koju nije moguće izvršiti u estetskom stadiju jer se estetičar neprestano nalazi u stanju trenutka kao poziva na ostvarenje ugode, to ne znači potpuno odsustvo izabiranja samoga sebe. Naprotiv, estetičar ne bira samoga sebe, sav je koncentriran na potragu za užitkom i ugodom, što ga u konačnici dovodi u stanje plutajuće egzistencije. Estetičar živi površnost života, ne zanima ga nikakav racionalitet, stoga ostaje i bez mogućnosti da izvrši neki izbor. Za nešto izabrati, prethodno treba epistemološki zahvatiti racionalitet odluke zbog čega je prikladno, opravdano ili korisno izabrati jedno, a ne drugo. U estetskom stadiju vlada zakonitost neodlučnosti i površnosti. Neodlučnost toliko ekspandira da postaje antropološkom kategorijom estetskog stadija, jer čovjek ne samo da nastupa neodlučno prema izvanjskome, nego istu neodlučnost pronalazimo i na razini njegova egzistencijalnog identiteta. Estetičar nije u stanju izabrati ni sebe samoga, potpuno je neodlučan. Neodlučnost je familijarna sa stanjem očaja. Etičar, naprotiv, izabire sebe samoga, on želi autentično egzisti-

⁶⁰ Usp. S. Kierkegaard, *Ili-ili*, Glasnik, Beograd 2015., str. 372-374.

rati i donositi izbore, no ti izbori uključuju odgovornost prema drugome, prema normi. Estetski stadij je stadij lišenosti norme, ali ne i egzistiranja, samo što se autentičnost egzistiranja estetskog stadija odvija u trenutku, dok se autentičnost etičkog stadija odvija u spoznajno-voljnoj podređenosti moralnoj normi.

Etičar izabire sebe, spoznaje vlastito ja i osposobljava se za sve sljedeće egzistencijalne izbore od kojih neki mogu biti i jesu apsolutni, a to su oni u kojima pojedinac bira sebe, dok su drugi konačni, a to su oni u kojima pojedinac izabire nešto drugo, različito od sebe. Brak kao institucija etičkog stadija pokazuje koliko je važan značaj izbora i kako kvaliteta braka ovisi o kvaliteti izbora. Kierkegaard navodi da svaki brak u sebi sadrži „zašto“ braka i o tome „zašto“ ovisi kvaliteta i dinamizam bračnog odnosa. Istinsko „zašto“ netko stupa u brak ne može biti množtvno, ono je jedno, dok, kako Kierkegaard navodi, kod mnogih „zašto“ nekih brakova, umjesto ljubavi imamo jad.⁶¹ Autentičnost egzistiranja u etičkom stadiju i autentičnost egzistiranja u braku očituje se u tome što oni moraju biti familijarni s ljubavlju. Ljubav je ta koja razlikuje apsolutne od konačnih izbora, istinskog od množtvenog, autentično od neautentičnog. Referirajući se na apostola Pavla i njegovo poimanje ljubavi, Kierkegaard zaključuje kako se u braku i bračnoj ljubavi ciljevi ne ostvaruju u časovitoj strastvenosti, nego u kontinuiranom podlaganju ljubavi kao temeljnom cilju. Tada brak oplemenjuje ženu i muškarca, iznosi ih iz svijeta dezorijentiranosti i stabilizira ih. Autentičnost etičkog stadija i braka kao institucije toga stadija „unosi melodiju u ekscentrično ponašanje muškarca, pridaje tihom životu žene snagu i značaj, ali samo ukoliko ona ovu traži muškarcu, i zato ta snaga ne postaje neženstvena muškost. Njegova ponosna žestina se prigušuje time što se on stalno njoj vraća; njena slabost jača tako što se ona oslanja o njega“.⁶² Muškarac i žena u bračnom odnosu otvaraju vlastiti individualitet i subjektivitet uzdižući se prema personalitetu kojega u bitnome određuje snaga odnosa koja oblikuje osobu. Muškarac od žene biva oblikovan na način da poprimajući, kroz filter ljubavi, osobine žene, biva više muškarac jer jest muškarac za upravo tu ženu. Žena, također, biva oblikovana od muškarca, kroz filter iste ljubavi, postajući više ženom. U individualitetu, čovjek biva oblikovan časovitim zahtjevima vlastite čudi ili karaktera, njemu tada nedostaje drugi i odnos s drugim. Brak, naprotiv, individualitet pretvara u personalitet, ali samo ako bračna ljubav nadvisuje muš-

⁶¹ Usp. S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 408-410.

⁶² S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 412.

karca i ženu. Nije moguće preuzeti obvezu prema drugome, prihvatiti drugog i djelovati u korist dobra drugoga ako iznad ne postoji neka idealna stvarnost s konkretnim posljedicama. Ta idealna stvarnost, kad je riječ o braku, naziva se ljubav, a konkretne posljedice očituju se u preuzimanju odgovornosti prema drugome i poprimaju karakteristika tog drugoga. Neženje Kerkegaard promatra u napetosti između kršćanskog heroiziranja onih osoba koje su se zbog religijskih motiva odlučile na život izvan bračne zajednice, i nekršćanskog služenja čudi. Naime, neženje koje se prepuštaju udovoljavanju zahtjevima vlastitog karaktera ili čudi, i to udovoljavanje im postaje imperativno u tolikoj mjeri da su potrebe karaktera uzvisili iznad sebe. U početnoj fazi drugi im služe kao sluge njihovih prohtjeva. Ritualizacijom karakter poprima groteskne dimenzije, gotovo potpunoma biva diviniziran da se najobičnije radnje pretvaraju u kultne radnje – od ustajanja do hranjenja i rekreiranja. Sve se odvija po strogo utvrđenom ritualiziranom redu o kojem skrbe drugi, da bi, u konačnici, sam nositelj karakternih imperativa postao slugom vlastite čudi jer ovisi o drugima koji se brinu o njemu i ti drugi s vremenom počinju manipulirati njime.⁶³

U etičkom stadiju ne razvija se manipulacija, nego život unutar općeg, no i taj život ne ispunjava čovjeka, jer je u njemu sve podređeno općem. Ljubav etičkog stadija je u konačnici opća ljubav, a čovjek ne živi općost vlastite egzistencije, jer bi tada egzistencija bila ili sustav ili dio sustava, odnosno egzistencija bi postala vlastitom negacijom. Uviđajući ovo etičar dolazi u slično stanje u koje je došao estetičar. Stanje rizika, odnosno stanje ili-ili. Baš kao što je estetičaru potraga za užicima i ugodom djelovala kao egzistencijalno ostvarenje i izraz autentične slobode, koja se poslije potpuno rastvorila u besmislu nemogućnosti određivanja što njegov život uistinu jest, te konačnim očajem nedostatnosti estetike, tako se i etičar nalazi u stanju grijeha.⁶⁴ On, naime, uviđa da, koliko god se trudio i koliko god snaga uložio, nikada ne može u potpunosti realizirati zahtjev moralne norme te, stoga, nikada ne može realizirati ideal

⁶³ Usp. S. Kierkegaard, *Ili-ili*, str. 412.-413.

⁶⁴ Grijeh, iako je prvenstveno teološki pojam, u Kierkegaardovoj filozofiji ima egzistencijalno značenje. Tjeskoba i grijeh, kako to naglašava R. Supek, u Kierkegaardovoj filozofiji dovode do nastanka egzistirajućeg individuuma. Tjeskoba također ima teološko značenje, ona je uzrokovana od Boga koji je „zabranio čovjeku da griješi i tako stvorio grijeh. Čovjek, koji je do tada živio u potpuno nevinom stanju, bez ikakve svijesti o zabrani i grijehu, našao se sad pred prvim izborom i duševnom dilemom – rodilo se pitanje želje i straha, moći iskušenja i zavodnika. Čovjek postaje svjestan da on sam odlučuje o svom udesu. Strah i grijeh rađaju individualnost“ (R. Supek, *Egzistencijalizam i dekadencija*, str. 28).

kreposti u smislu da njegov život postane krepostan. Kao što očaj estetičara dovodi do stanja rizika i odluke o napuštanju estetskog stadija i ulaska u etički stadij, tako i grijeh, govorom tjeskobe, etičara dovodi do stanja rizika i odluke da sebe realizira kao duh, i to duh pred Apsolutom ili Bogom. Vjerom čovjek prihvaća sebe sama kao pojedinca ili egzistirajućeg individuuma koji se nalazi u egzistencijalnoj relaciji s Bogom ili Apsolutom. Afirmirajući sebe kao duh, razvija se personalitet religijskog stadija.

1.4.3. Personalitet religijskog stadija

Novum religijskog stadija prolazi kroz prapovijest shvaćanja egzistencije u smislu ‘ex - sistere’, odnosno elementarnog nepripadanja kompaktnosti bitka, što je ujedno i jamac individualiteta; no, *novum* tu ne staje, produžuje se u pozicioniranju individualne egzistencije pred Bogom. Došavši u relaciju s Božjim bitkom, čovjeku osim individualiteta i subjektiviteta pripada i fundamentalni personalitet, a to znači: relacija. Ne treba posebno napominjati da u relaciji – a to znači i u personalitetu – nema zaborava. Istinska abrahamovska antropologija stoga ne smije niti može zaboraviti Izaka.⁶⁵ Antropologija individualiteta i subjektiviteta, sa svom ontološkom elegancijom radikalne usamljenosti od drugih, to može, ali isključivo putem umišljaja ili privida da se individuum, bez ikakve odgovornosti spram drugih, ostvaruje pred Bogom koji ga lišava drugih kao mase drugih. No, ovdje valja ozbiljno postaviti sljedeće pitanje: Koliko se uistinu antropologija individualiteta udaljila od masovnog, kompaktnog bitka? Odgovor bi, bez upitne plauzibilnosti, jednoznačno mogao biti: Nimalo! Naime, u ovakvoj koncepciji odnosa individualiteta i Apsoluta, radilo bi se, bez ostatka, o individualitetu masovnog bitka i apsolutnog masovnog bitka. No Kierkegaard, zahvaljujući kvalitativnoj dijalektici, ipak otvara put za povezivanje individualiteta i subjektiviteta s personalitetom, a uzor jedne takve egzistencije pronalazi upravo u Abrahamu.

⁶⁵ Tišina Abrahamova pred Izakom ne smije se protumačiti kao ontologija zaborava. „Ponajprije on ne govori ništa i time on kazuje sve što ima kazati. Njegov odgovor Izaku ima oblik ironije, jer uvijek je riječ o ironiji kad nešto kažem a ipak ne kažem. Izak pita Abrahama u uvjerenju da ovaj zna odgovor. (...) On je, dakle, u svakom trenutku, nakon što je izvršio ovo kretanje vršio i sljedeće, kretanje vjere snagom apsurdna. Utoliko on ne govori nikakvu neistinu; jer snagom apsurdna sasvim je moguće da bi Bog mogao učiniti nešto sasvim drugo“ (S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 156-157).

Abrahamovim vjerničkim odnosom prema Bogu povezuju se dva, uvjetno rečeno, svijeta: konkretni svijet iz kojega čovjek teži (svijet iz) i stvarni svijet ljudske težnje (svijet prema). Navedeno nam zorno svjedoči kako niti ovaj stadij nije lišen paradoksa, no, isto tako, biva evidentno kako se cilj religijskog stadija ne može svesti na ispunjavanje partikularnih ciljeva iz konkretnog svijeta,⁶⁶ nego se ono kreće u smjeru apsolutnog cilja ljudske – dakle, pojedinačne i osobne – egzistencije: Bogu. Apsolutan cilj daje apsolutan smisao, apsolutnu slobodu, apsolutnu svrhu, apsolutnu istinu, ali i stabilnu antropologiju. Struktura apsolutnog smisla proporcionalna je strukturi abrahamovske antropologije povezivanja individualiteta, subjektiviteta i personaliteta. A potonje nije moguće ostvariti bez kretanja vjere.

Vjera čovjeku daje novo ‘ja’, ono se kvalitativno razlikuje od ‘ja’ prethodnih stadija koji ne mogu nadići granice mundalnoga, potpuno su određene unutarstvjetkom zbiljom i unutarstvjetkim odnosima. Estet je usmjeren prema ponavljanju ugone, etičar prema ponavljanju zahtjeva neke njemu nadređene etičke norme, dok je religiozni čovjek ili čovjek vjere, usmjeren prema Bogu. Njegovo ‘ja’ se kvalitativno razlikuje od ‘ja’ prethodnih stadija, u smislu da su ta ‘ja’ formirana čovjekom, a religijsko ‘ja’ je, naprotiv, formirano Bogom. Kierkegaard naglašava da to „ja dobiva novu kvalitetu i kvalifikaciju što je to vlastito ja upravo pred bogom. To vlastito ja nije više samo ljudsko vlastito ja, nego što bih, u nadi da neću biti pogrešno shvaćen, htio nazvati teološkim vlastitim ja, vlastitim ja suočenim s bogom“.⁶⁷ Svijest o vlastitom ‘ja’ uvjetovana je onim s čime se čovjek nalazi kao pretpostavljenim ili stvarnim ciljem cjeline njegove egzistencije. Estetičar je bio u odnosu s ugodom, ona ga je dovela do očaja. Etičar je bio u odnosu s normom, ona ga je dovela do grijeha, a vjernik je u odnosu s Bogom, on ga dovodi do egzistencijalnog ispunjenja i redefiniranja vlastitog ‘ja’, jer to ‘ja’ sad jest ‘ja’ zajedništva s Bogom. Jedan oblik egzistencijalnog zajedništva ostvaren je i u prethodnim stadijima – estetičar je u zajedništvu s ugodom, ona mu je cilj i mjera egzistencijalnog ispunjenja; etičar je u zajedništvu s normom koja mu razdvaja razinu autentičnog od neautentičnog

⁶⁶ Za razumijevanje cilja ili smisla egzistencije u religijskom stadiju valja imati na umu distinkciju između istine, koja se na kognitivnoj razini automanifestira, i čina volje, kojim se zahvaća dobro. Zbog ovog razloga vjernik ne vjeruje zbog neke automanifestacije neke istine, nego isključivo zbog toga što želi Dobro. Više o tome: J. Pieper, *Belief and Faith*, Faber and Faber, London 1963., str. 25-33.

⁶⁷ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 61

egzistiranja, a stupanj autentičnosti postiže se ovisno o stupnju ostvarivanja norme. U religioznom stadiju, naprotiv, čovjek ima nekoga tko ga uzvisuje, tko se radikalno razlikuje od svega ljudskog – čovjek pred sobom ima Boga koji mu postaje onaj Drugi s kojim realizira vlastito ‘ja’.

U estetskom i etičkom stadiju, čovjek je sam. Samotnost se probija kroz medij očaja i grijeha, a grijeh, kao ono što ograničava i potpuno iscrpljuje etičnost etičkog stadija nije ništa drugo nego, kada ga se kontekstualizira u religijskom stadiju zapravo „pred bogom očajnički ne željeti biti samim sobom ili pred bogom željeti biti samim sobom“.⁶⁸ Samotnosti nije lišeno ni kršćanstvo, i to spekulativno kršćanstvo koje čovjeka univerzalizira do čovječnosti. Kad čovjek postaje čovječnost, kršćanstvo postaje disciplinom koja operira s apstraktnim entitetima i, samim time, preuzima dimenziju protukršćanstva ili poganstva. Čovjek je u kršćanstvu uvijek konkretan, on je pojedinac koji se nalazi u odnosu s Bogom. Taj odnos je egzistencijalan i realan, on je istinit na egzistencijalno relevantan način, na način istine kao subjektivnosti, istine upravo za tog pojedinca, izvan svih apstraktnih i univerzalnih određenja.

Konkretni čovjek griješi prema Bogu, Bog prosuđuje grijeh. Ukoliko je čovjek univerzaliziran, utoliko ga je moguće dovesti u odnos s grijehom, ne i s Bogom, te se prosuđuje odnos čovjeka i grijeha, što je još jedna dimenzija poganstva. Kršćanstvo, smatra Kierkegaard, promovira nauk da grijeh nije u domeni spekulacije, nego da se grijeh, na stanovit način, nalazi u domeni Božjeg djelovanja. Bog je taj koji inicira ekonomiju spasenja, zasnovanu na inkarnaciji i ulasku u ljudski svijet. Bog je taj koji prosuđuje grijeh i čovjeka spašava od grijeha. Spekulacija je nemoćna pred grijehom jer nije u stanju inkarnirati se ili zaći u konkretnu pojedinačnost. Zbog toga se kršćanstvo mnogima čini prezahtjevnim i nedovoljno jasnim, čak i skandaloznim. Glavni je razlog zbog kojega se „čovjek u stvari skandalizira zbog kršćanstva u tome što je ono suviše visoko, što njegov cilj nije ljudi, što ono od čovjeka želi stvoriti tako izvanredno biće da to čovjek ne može shvatiti“.⁶⁹ Svijest o vlastitom ‘ja’, ako se zadrži u granicama estetike i etike, svijest je o ‘ja’ potpuno lišenog ikakve uzvišenosti. Religijsko ‘ja’ je, kako je već naglašeno, radikalno drugačije, ono je, budući da pojedinca promatra s pozicije njegova egzistencijalnog odnosa s Bogom, impregnirano božanskom ili teološkom datošću, a ona nadilazi čovjeka i njego-

⁶⁸ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 63.

⁶⁹ S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, str. 64.

vu egzistenciju čini izvanrednom i uzvišenom. Ova uzvišenost i izvanrednost ostvaruje se samo dok se čovjek nalazi pred Bogom, kad prekine odnos s njim, nestaje uzvišenosti i izvanrednosti, a čovjekovo ‘ja’ biva desakralizirano, jer gubi dimenzije koje su mu posredovane božanskom stvarnošću.

Božanska stvarnost je izvan i iznad logike ljudske procesualnosti, ona se ne može mjeriti povijesnim dimenzijama stvaranja ili prepoznavanja značajnih događaja. Povijest je fundirana na posljedicama nečega ili, kada je riječ o ljudskom životu, povijesno značajan ljudski život, ili povijesno značajne osobe, uvjetovani su posljedicama koje je taj život proizveo. Logika Kristova utjelovljenja, smatra Kierkegaard, ili logika božanske stvarnosti potpuno je drugačija. S povijesno-ljudske razine, ako neki čovjek živi, a za života ne postane autor nekog čina s povijesno relevantnim posljedicama, njegov život je, s povijesne točke, irelevantan, anonim i beznačajan. Kada je riječ o Božjem utjelovljenju, onda se Kristov život⁷⁰ ne mjeri mjerom izvanrednosti povijesnih posljedica, to bi bilo „bogohuljenje, jer njegov je život izvanrednost sama po sebi. Naglasak nije na tome da je neki čovjek živio, ali je beskrajno naglasak na tome da je Bog živio. Samo je Bog toliko važan da je sama činjenica da je živio beskrajno važnija od svih posljedica koje je povijest o tome mogla zabilježiti“.⁷¹ Božji život je savršen i izvanredan, u sebi, a ne zahvaljujući odnosu s onim što mu posreduje izvanrednost i savršenost, jer bi tada izvanredno i savršeno bilo ono s čime je Bog u odnosu. Svijest o vlastitom ‘ja’ kod pojedinca koji se nalazi u relaciji s Bogom, biva savršenija i izvanrednija po Bogu s kojim je pojedinac u odnosu.

Paradigmatika božanske uzvišenosti, savršenosti i izvanrednosti u sebi nije svodiva na paradigmatiku povijesne izvanrednosti po posljedicama koje neki čin izaziva. Abraham je, stoga, budući da se nalazio u relaciji prema Bogu, neprosudiv povijesnim mjerilima. Afirmirajući svoj odnos prema Bogu, koji je savršenstvo i izvanrednost u sebi, Abraham je spreman žrtvovati Izaka s kojim se nalazi u odnosima s povijesnim posljedicama. Znanje o Bogu ima egzistencijalan značaj, ono se razlikuje od objektivnog znanja, kao i od spekulacije. Do Boga se ne dolazi rastom objektivnog znanja niti snagom spekulacije, nego

⁷⁰ Kierkegaard Kristov život i Kristovu objavu uzima kao izvor ponavljanja koje je „deontologijsko jer se ne može izvesti iz ‘bitka’ u smislu nepromjenjivosti i stalnosti postojanja. Paradoks je u tome što živa egzistencija pojedinačnog subjekta može prispjeti do svoje ‘objektivne istine’ samo ponavljanjem istine apsoluta u formi religiozne transcendencije. Put istine Isusa Krista ne može stoga ne voditi do cilja“ (Ž. Paić, *Sfere egzistencije*, str. 83).

⁷¹ S. Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split 2007., str. 30-31.

rizikom, prihvaćanjem, kako to Kierkegaard navodi, objektivne nesigurnosti. Afirmirajući se pred Bogom, Abraham je spreman žrtvovati sina Izaka, no to žrtvovanje se ne događa, jer bi to bilo Abrahamovo ukapanje u događaje s povijesnim posljedicama i stanovito historiziranje Boga. U procesualnosti ljudskog života ne postoji ništa bitnije od vjere, ona je, također, rizik, objektivna nesigurnost, ali i istina kao subjektivnost – ona istina zbog koje se izlaže život. Činio je to Abraham, to bi nakon utjelovljenja Boga u Isusu Kristu trebali činiti i kršćani. Njihov svijet nije svijet objektivne sigurnosti, nego svijet rizika, tjeskobe, drhtanja i afirmacije pred Bogom. Tada kršćani prestaju biti oni koji znaju istinu i postaju oni koji jesu istina.⁷²

Zaključno razmatranje

Antropologijski problem „straha i drhtanja“ započinje kao noetičko-ontologijski problem, a završava kao realizirani smisao jednokratnog egzistiranja. Naime, egzistirajući individuum – u kontekstu straha, drhtanja, tjeskobe, očaja i grijeha – pogoduje nastanku novog oblika ontologije koja snažno podržava individualitet i subjektivitet, dok, kada je u pitanju personalitet, pokazuje stanovite slabosti, jer se personalitet nadaje kao ozbiljen samo u religijskom stadiju. Razloge tome treba tražiti u određenju osobe kao bića relacije. Kako je u kršćanstvu model trinitarnog zajedništva ostvaren u jednoj supstanciji koja se naziva Bog ili Apsolut, ujedno model savršenog realiziranja osobe, sasvim je jasno da ova polazišna točka određuje cjelinu Kierkegaardove filozofije egzistencije. Čovjek se, kao osoba, u potpunosti realizira u egzistencijalnoj relaciji s Bogom ili Apsolutom, ali kako do toga čovjek ne dolazi sam, vlastitim snagama, nego Božjom milošću ili čudom, čovjek u kretanju vjere vrši beskonačno odreknuće. Naime, odreknuvši se Izaka, Abraham vrši beskonačno odreknuće te u vjeri pronalazi utjehu, ali i smisao. Egzistencijalni smisao vrijednosti vjere ne može se posredovati, ona nema univerzalni karakter dužnosti moralne norme. Moralna norma i etička istina podliježu općosti i univerzalnosti. Etička

⁷² „I otuda, kršćanski shvaćeno, istina nije istinu znati, nego istina biti. Između ovoga dvoga jedna je, cjelokupnoj novijoj filozofiji usprkos, beskonačna razlika koja se najbolje vidi iz Kristova odnosa prema Pilatu; jer Krist ne bi mogao odgovoriti, mogao bi samo neispravno odgovoriti na pitanje što je istina, baš zato što on nije bio onaj koji bi znao što je istina, nego je on sam bio istina“ (S. Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, str. 186).

istina nadilazi pojedinca. Iznad etičkih istina ne postoji nikakva druga, viša istina. Pojedinac vlastitim djelovanjem, koje je individualno, otvara put govoru univerzalnog, svjestan da univerzalno nikad u potpunosti ne može ostvariti. U estetskom je stadiju pojedinac prepušten potrazi za užitkom i očaju zbog nemogućnosti da se egzistencijalno realizira u časovitosti ugone; u etičkom je stadiju, nadalje, prepušten egzistencijalnoj osamljenosti i osjećaju beznačajnosti u odnosu prema normi koja je jedino značajna i drugima prema kojima, zbog norme, ima obvezu. U religijskom stadiju, naprotiv, ostvaruje sebe, sebe kao sintezu kontradiktornosti. Budući da je konstituiran od kontradiktornih elemenata, pojedinac se nalazi u stanju tenzije. Izlazak iz tenzije koja okružuje svaku individuu, Kierkegaard pronalazi u paradoksu, na način da se paradoks ne promatra kao paradoks u sebi, nego kao paradoks u odnosu na ustanovljenu hermeneutiku individualne podložnosti ne-individualnom-realitetu. Ova podložnost otuđuje pojedinca.

Nasuprot stvarnosti otuđenja individualnoga, postavlja se integrativnost individualnoga u činu vjeru. Tako se dijalektika znanja i dijalektika vjere ili pomiruju u paradoksu ili trajno udaljavaju. No, ovdje u raspravu treba uključiti i odnos individualiteta, subjektiviteta i personaliteta. Individualitet i subjektivitet održavaju se dijalektikom estetičkog i etičkog, podložni su hermetizmu instrumentalnosti sebstva ili jastva, jer se individualno instrumentalizira u cilju realizacije užitka ili zahtjeva koji traži bezuvjetno izvršenje. U dijalektici religijskoga dolazi do obrata instrumentalnoga, na način da vjera postaje instrument dolaska do Boga, no, to ujedno nije jamstvo da hermetizam sebstva ne progovara govorom individualizma u formi religijskoga. Naime, kriterij prosudbe egzistencijalnog ostvarenja treba postati ljudska osoba, bitno određena dimenzijom relacijskoga. Abrahamska antropologija nudi model egzistencijalnog ostvarenja, ali i uspostavljanja ekumenskog i međureligijskog dijaloga.

2.

Problem abrahamske ekumene u svjetlu dovoljnog i nužnog razloga

Uvodno razmatranje

Abrahamska ekumena predstavlja poticaj i izazov za uspostavu kvalitetnog ekumenskog i međureligijskog dijaloga na temeljima potrebne *poznatosti* koja proizlazi iz antropologije, kako je to nazvao Kierkegaard, nadvladavanja ‘straha i drhtanja’. No, kada se ideal poznatosti primijeni na Abrahamovu tradicijsku povijest, koja neizostavno uključuje i dimenziju formiranja onoga što je upravo Abraham u toj tradiciji, sve više se uviđa kako abrahamska ekumena i abrahamski ekumenizam obiluju mnogim poteškoćama, ponajprije poteškoćom određenja što bi Abraham bio izvan te tradicije i bi li te tradicije moglo biti čak i bez Abrahama. Pitanje nije retoričke naravi, ono proizlazi iz naravi svih triju monoteističkih religija: židovstva, kršćanstva i islama. Unatoč mnogim razlikama postoji jedna sličnost: Abraham. No, usprkos početnoj sličnosti, ubrzo nastupaju razlike koje svjedoče u prilog tezi kako početna sličnost Abrahama u monoteističkim religijama nije sličnost poznatosti, nego sličnost utemeljujućeg čina Abrahamove osobne povijesti, a to je čin Božjeg izabranja, i čina svakom monoteizmu vlastitog filozofsko-teološkog, kulturološko-religiološkog, institucijsko-juridičkog i osobno-vjerničkog odnošenja prema veličini Abrahamova egzistencijalnog rasta proizašlog iz Božjeg izabranja i Abrahamova odgovora na taj Božji čin.

Upravo na ovome abrahamska ekumena izgrađuje platformu nužnosti i do-

voljnosti Abrahama za uspostavu autentičnog dijaloga između monoteističkih, abrahamovskih religija. Takav pristup je koristan, ali nije sveobuhvatan, jer u potpunosti ne dohvaća niti tradicijski totalitet svake pojedine religije, a nekmoli totalitet svega što jest, o čemu svaka religija, neovisno o svojim kategorijalnim mogućnostima, ipak govori. Pitanje spasenja je prvorazredno egzistencijalno pitanje, no to nipošto ne znači da se svakoj pojedinoj, osobnoj egzistenciji izgrađuje navlastiti model spasa s navlastitom ekonomijom i poviješću spasenja. Smatramo da abrahamska ekumena računa upravo s ovim, univerzalnim modelom i modalitetom spasenja, no, da zbog pretpostavljene metodologije kojom se dolazi do njega, a to je tradicijski kontinuitet s Abrahamovom vjerom, zanemaruje totalitet povijesti spasenja jer u njega unosi diskontinuitet, opterećujući Abrahama, kao model ujedinjujućeg dijaloga oko poznatosti, ekskluzivizmom dovoljnog i nužnog razloga kojim se dijalog uspostavlja, vodi i prosuđuje, što više predstavlja prvorazredni model hermetizma udaljujući se od potrebnog modela egzistencijalne dinamike.

2.1. Struktura i elementi govora o Abrahamu

Suvremeni govor o Abrahamu ima svoju bogatu teološku, filozofsku, kulturološku, a donekle i mitsku povijest. Ključni integrirajući element mogućeg ujedinjenja (makar i ujedinjenja slobodne i istini otvorene komunikacije) židovstva, kršćanstva i islama zasigurno je Abraham i Abrahamovo izabranje; no, isto tako oko (ali ne samo) Abrahama odigrava se i drama razjedinjenja, što se očituje u različitim modalitetima prihvaćanja ili izabiranja Abrahamova izabranja, koje se zbiva u židovskom, kršćanskom i islamskom egzistencijalnom ambijentu. B. Feiler ističe sljedeće: „Iako to danas može zvučati neobično, Abraham je mnogima poznat kao Otac židova, ali mu taj položaj nije nikada bio zajamčen. Bio je to izbor“.⁷³ Argumentacija u prilog podržavanja izbora razotkriva svoju dvostruku strukturiranost: strukturu identiteta Abrahama i abrahamovske strukture u identitetu ovih triju monoteističkih religija.

Struktura identiteta Abrahama je struktura osobne izdvojenosti, dok je abrahamovska struktura ugrađena u sam identitet monoteizama. Prva struktura je određena Božjim izabranjem Abrahama, ona stoga u potpunosti impregnira

⁷³ B. Feiler, *Abraham*, Izvori, Zagreb 2002., str. 115.

Abrahamov način postojanja, djelovanja i mišljenja. Druga struktura nastaje u udaljenijem povijesnom isječku u odnosu na Abrahamovu odvremenovanost. Pod ovim vidikom ga se smatra praocem,⁷⁴ ne zato što je on to morao biti, nego zato što jest takav (praotac) u različitim činima religioznog odnošenja prema Abrahamu. Židovi su ga činom svoga izabranja učinili praocem, unatoč njegovoj nedovoljno raširenoj historičnosti – naime, Abraham do ‘izbora’ za praoca nije bio poznat širim slojevima. Oni malobrojni bili su svjesni da je povijest Abrahama upravo njihova povijest, jer je on sklopio savez koji je prethodio zemlji te se tako razlikuje od, primjerice, Mojsija. Abraham im je bio potreban zato što im je bio potreban „netko blizak Bogu, a istovremeno ne toliko vezan za zemlju, netko tko je utjelovljivao plemenitu povijest Izraeličana, ali tko je također simbolizirao njihove kušnje“.⁷⁵ Abraham je prema iznesenoj koncepciji arhetipska veličina, istovremeno ugrađen u strukturu izjednačavanja povijesti kao svete povijesti, ali je također i odnosna točka prosudbe kušnji kojima je Abrahamov narod izložen – i u kušnjama perzistira jedan oblik abrahamovske strukture, ali ne na način uspostavljanja povijesnog kontinuiteta s Abrahamovim kušnjama, nego isključivo u poredbenom smislu (njihove kušnje su kao njegove). Ovdje je potrebno uspostaviti granicu između mogućeg Abrahama u literarnom smislu, nužnog Abrahama u teološkom smislu i realno-egzistencijskog Abrahama u povijesnom smislu. Božje izabranje Abrahama odvija se u mediju teološkog i povijesnog, dakle za sobom povlači nužne i realno-egzistencijske modele posredovanja. Izabranje Abrahamova izabranja dozvoljava da se u strukturu takvog odnosa uvuče i element rudimentarne literarne forme, a tada Abraham najprije biva mogući Abraham, da bi, potom, sve više preuzimao povijesno-teološki značaj, odnosno postajao realan i nužan. K. - J. Kuschel temeljem židovskog, kršćanskog i islamskog konsenzusa o vezi literarnog i realnog drži dostatnim argumentativnim osloncem za zaključak kako „iza priče mora stajati jedna posve *konkretna povijesna Abrahamova osoba*, a ne samo mitska pradjedovska figura“, te nastavlja retoričkom formom, „Zašto

⁷⁴ Ideja praoca je značajna budući da se njome naracija Abrahamova životnog puta direktno povezuje s preostala dva naraštaja: Izakom, Jakovom i njegovim sinovima. „Tim je objašnjen smisao takvog koncepta povijesti praotca. O njima se priča da bi potomci u njima mogli pronaći svoj identitet. Potomci su ono što jesu, upravo zbog toga što potječu od tih i takvih praotaca. Čovjekovo se postojanje promatra kao slijed naraštaja“ (M. Tomić, „Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama“, *Diacovensia*, 12 (2004), br. 1, str. 166.

⁷⁵ B. Feiler, *Abraham*, str. 117.

bi, naime, trebalo ‘izmišljati’ priče ove vrste koje se jednoznačno razlikuje od klasičnih mitova?’⁷⁶ Argument površno prosuđen gotovo je trivijalan, jer se konsenzusom ili na konsenzusu može donositi ili izgrađivati mogućnost iz koje tek treba nastati nova realnost. Konsenzus, s jedne strane, i nužnost i realnost, s druge strane, tvore odnos različitih entiteta koji ne mogu nikakvom integracijom postići da mogućnost do konsenzusa dođe, a ako se konsenzus uspostavi, to ne znači da je uspostavljena nužna realnost. Jednoznačno rečeno, prigovori o literarnom karakteru čitave abrahamovske stvarnosti, ne mogu se otkloniti nikakvim povijesnim i filozofsko-teološkim instrumentarijem.

Literarno izabranje Abrahamova izabranja ne posreduje Abrahama, baš kao što ga ne posreduje niti povijesno izabranje izabranja, nego isključivo teološko i povijesno. Ovdje se ne radi, ili se makar ne bi smjelo raditi, o sintezi teološke i povijesne objektivnosti, nego o osobnom odnosu s Abrahamom – dakle, odnosu vjere – koji u sebi uključuje otvorenost prema povijesnoj i teološkoj prosudbi. Pitanje Abrahama u smislu literarno uvjetovanog izabranja, jest pitanje problema realnosti Abrahamove egzistencije. Na ovo se pitanje ne može odgovoriti metodologijom povijesnog objašnjenja nekog događaja i neke osobe, jer je i ona podložna objašnjavalačkoj snazi povijesnog kauzaliteta koja je, valja priznati, ipak sposobna apsorbirati i određenu literarnost; tako da možemo reći kako se na literarno pitanje ne odgovara povijesnim problemom.

U teološkom smislu, povijesnost Abrahama nije na prvom mjestu prioriteta ili poticaja intelektualne angažiranosti, o Abrahamu se govori iz perspektive vjere, a ona u horizont vitalnosti unosi kategoriju nužnosti. Vjerom se, naime, ne staje na Abrahamu, iako se i Abraham propituje, nego se ulazi u odnos s Božjom stvarnošću, konkretno sa stvarnošću Božjeg izabranja Abrahama, a tada naglasak nije na povijesti odremenovane stvarnosti, nego na povijesti spasenja, odnosno ova istina je snažno egzistencijski motivirana jer se tiče čovjeka koji *sada* i *ovdje* egzistira. Nužnost Abrahama je prvenstveno nužnost govora o susretu povijesti s poviješću spasenja, o veličini Božje riječi upućene čovjeku, iz čega potom slijedi efemernost bavljenja s povijesnim dimenzijama nečijeg osobnog bitka. Pogrešno bi pritom bilo izvoditi zaključak kako je povijesno u teološkom suvišno, dapače u teološkoj nužnosti je naglašen povijesni kontinuitet, trajna veza sa sadašnjim. Teološko-povijesni kontinuitet svih triju monoteističkih religija ostvaruje svoje opravdanje upravo u vezi s Abrahamom.

⁷⁶ K. – J. Kuschel, *Spor oko Abrahama*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2000., str. 29.

Židovstvo, prema Kuschelu, u Abrahamu prepoznaje i s Abrahamom ima tri, teološki signifikantne, dimenzije: potomstvo, zemlju i narode. Ove dimenzije izravno proizlaze iz Božjeg izabranja Abrahama. Izabranje prati obećanje potomstva, ono je, ako se ima na umu pozna Abrahamova dob i neplodnost njegove žene Sare, govor biologijskog apsurdna. Tenzija vjere i apsurdna formira sljedeće kontekstualiziranje egzistencijalne upitnosti u govoru o Abrahamu: „Međutim, napetost priča o Abrahamu leži upravo ovdje: između Božjih obećanja, koja se u tijeku priča o Abrahamu pojačavaju (brojno /potomstvo/ „kao prašina na zemlji“: 13,16; kao „zvijezde na nebu“ (15.5) i bijedne stvarnosti čovjeka Abrahama: Mogu li se jednom stogodišnjaku još roditi djeca i može li Sara kao devedesetogodišnjakinja još rađati?“ (17,17)“.⁷⁷ Iz uočene apsurdnosti u povijesnom fakticitetu prezentne stvarnosti – vezivanje vremenskih oznaka (dob) uz prostornost (Abrahamov biologijski supstrat) – nastaje kvalitativna interpretacija konačnosti (bijedna stvarnost). Teološka refleksija u Abrahamovoj povijesnosti uočava granicu povijesnosti koja se prevladava smijehom. Abrahamova sumnja, zbog zatečenosti i zatočenosti u apsurd, progovara jezikom smijeha. Smijeh, nakon rođenja Izaka, ostaje u strukturi odnosa Abrahama s Bogom, ali više nije smijeh sumnje, nego smijeh veselja te je time prevladana razina apsurdna povijesnosti koja se je sama apsurdom apsurdna poništila. Smijeh ovim gotovo postaje nosivom teološkom kategorijom, ali samo na razini relacije i interpretacije relacije. Zbog toga se Abrahamov i Sarin „sin tada zove ‘Izak’, što doslovno znači: Bog se smije“.⁷⁸

Dimenzija potomstva govor je obećanja u apsurdnu povijesnosti generacije koja se, zbog koncepta konačnosti, smije u sumnji. Generacija pak koja dolazi s Božjim smijehom, generacija je apsurdna apsurdnog, dakle istinske radosti. Židovstvu je stoga kontinuitet s Abrahamom kontinuitet s naravno-povijesnim⁷⁹ i nadnaravno-metapovijesnim. Odnos kontinuiteta, kao odnos naravnog i povijesnog s nadnaravnim i metapovijesnim, jest kontinuitet s Božjim obećanjem.

⁷⁷ K. – J. Kuschel, *Spor oko Abrahama*, str. 43.

⁷⁸ K. – J. Kuschel, *Spor oko Abrahama*, str. 44.

⁷⁹ Kontinuitet s naravno-povijesnim počiva na dva ciklusa naracije i predaje o Abrahamu. Prvi je „onaj o obećanju rođenja sina i drugi o Abrahamu i Lotu. U prvom su ciklusu ključne točke: a) neplodnost Abrahamove supruge; b) žalost i beznade zbog te bolne situacije; c) Božje obećanje rođenja sina; d) Jišmaelovo rođenje; e) Izakovo rođenje; f) prijatnija njegovu životu; g) izbavljenje – spasenje. Ciklus o Abrahamu i Lotu bavi se prijateljskim, ponekad i konkurentskim, odnosima između dva rodozačetnika i dvije obitelji (usp. Post 13 i 19).“ (M. Tomić, „Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama“, str. 177).

Naime, slikovito govoreći, smijeh povijesne konačnosti iza koje predstoji samo apsurd, kada svoju konačnost prevlada metapovijesnim svođenjem apsurdna na apsurd, samoj povijesnosti omogućava nastavak povijesnog kontinuiteta, jer bi se u suprotnom akteri koji nose povijesni kontinuitet sveli na konačnost, apsurdom istisnuti iz zakonitosti života. Božje obećanje se u svjetlu odnosa kontinuiteta povijesne i metapovijesne veličine očituje u ljubavi Boga i Izraela. Židovski narod se prema Bogu mora odnositi s istom onom ljubavlju s kojom se Bog odnosi prema Izraelu, odnosno, jasnije rečeno, Božja ljubav prema Izraelu utemeljuje način Izraelove ljubavi prema Bogu – riječ je o kontinuitetu ljubavi. Taj kontinuitet je toliko snažno naglašen da u svijesti židovskog naroda trajno ostaje prisutna istina kako je židovski narod trajna Božja svojina, stoga se „kaže da onaj tko mrzi Židove (djecu Boga) mrzi i Gospoda“.⁸⁰ Židovi u svakidašnjem molitvenom životu, osobito u molitvi Šmá' Jisra 'él, ističu svoju temeljnu opredijeljenost jednome Bogu, Bogu ljubavi. Molitva ima supstancijalno značenje tako da se „prilikom izgovaranja riječi Šmá' Jisra 'él oči prekrivaju rukom, jer je molitva toliko važna da traži od čovjeka potpuno usredotočenje i odvajanje od svega što bi ga u tome moglo omesti. U toj molitvi je i opomena čovjeku da za njega ne smije biti drugih bogova i da mora spoznati zašto je ljubav prema Svevišnjemu povezana sa strahom pred Njegovom moći“.⁸¹ Kontinuitet ljubavi svjedoči o nužnosti jedne ljubavi i ljubavi prema Jednome, naime, iako čovjek ljubavlju može ljubiti mnoge, kada se radi o ljubavi prema Bogu, onda ona isključuje mnoštvenost, jer se ljudskom ljubavlju ljubi Ljubav. Molitva Šmá' Jisra 'él je molitva ljubavi i spoznaje, te i ona progovara o nužnosti kontinuiteta ljubavi, ali i razuma. Ovdje treba imati na umu da Šmá' Jisra 'él, koje se prevodi kao 'Čuj, Izraele', u sebi sadrži ljubav i dimenziju opomene, osobito kada je riječ o spoznaji Boga, na što Šmá' Jisra 'él i poziva, budući da se jednako tako osim na 'čuj' odnosi i na 'spoznaj'. Spoznaja jedinstva Stvoritelja potječe od Abrahama, a ono je pretvoreno u drugo židovsko teološko načelo, od ukupno trinaest. Njega je „vlastitim umnim snagama uspio dokučiti otac židovskoga naroda, naš praotac Abraham i usaditi ga u srce čovječanstva: čisto jednobojstvo“.⁸² Da-Don u objašnjenju ovog teološkog načela naglašava kako ono izdvaja Židove od svih tadašnjih naroda koji su bili pod izravnim ili

⁸⁰ J. Domaš-Nalbantić, *Šabat šalom*, Židovska općina Zagreb, KD „Miroslav Šalom Freiburger“, Zagreb 1999., str. 34.

⁸¹ J. Domaš-Nalbantić, *Šabat šalom*, str. 34.

⁸² K. Da-Don, *Židovstvo*, Profil, Zagreb 2009., str. 606.

posrednim utjecajem politeizma. Neovisno o tome što istraživači na području povijesti religija nisu u potpunosti suglasni s ovom postavkom, jer postoje teorije o prvotnom monoteizmu, neosporno je da je upravo s monoteizmom židovskog naroda nastupio *novum* u odnosu na tadašnju religijsku praksu što govori u prilog o jedinstvenosti židovskog prihvaćanja ovog teološkog načela. Štoviše, ne smijemo smetnuti s uma da je uopće prva molitvena rečenica koju izgovara svaki Židov dok još kao dijete uči moliti, upravo rečenica drugog teološkog načela: jedinstvo Stvoritelja. „Čuj, Izraele, Vječni je naš Bog, Vječni je Jedan“ (Pnz 6,4), Židov izgovara moleći učeći prvu molitvu, ali i u trenutcima životne ugroženosti, kao i na samom kraju života, što također govori u prilog kontinuiteta kako s Abrahamom tako i kontinuiteta povijesnog s metapovijesnim i naravnog s nadnaravnim.

No, povezivanje povijesnog s metapovijesnim katkad dovodi do krajnje logički dvojbenih rezultata. Konkretno, židovska rabinska tradicija, ponajviše hagdaska, onto-theo-logičnost, kada je u pitanju Abraham, promatra u kontekstu theo-logičnosti. Naime, visoko normirajući Abrahamovu ulogu, Abrahamovu povijesnost proširuju u metapovijesno područje, naime, on je postojao prije nastanka svijeta. Abrahamova preegzistencija odgovara Torinjoj preegzistenciji. Iako je Mojsijeva Tora, povijesno gledana, nastala nakon Abrahama, Abraham se pridržavao Tore. Abrahamova povijesnost, zbog opravdanja njegova obdržavanja Tore,⁸³ koja je normativna za Židove, biva uzdignuta na razinu metapovijesnog – Abraham je preegzistentan svijetu, ali i svojoj svjetskoj egzistenciji. U rabinskom halahiziranju praoca formira se samorazumljivo naglašavanje kako je Abraham „postojao već prije stvaranja svijeta (*Berešit rabba* 1,4) i da je Bog upravo radi njega stvorio svijet (*Berešit rabba* 4,6). Postoje mnoge i iscrpne legende o Abrahamovu rođenju i njegovoj mladosti. Mnoge su židovske legende o Abrahamu preuzeli Arapi, ugradili u arapsku tradiciju pa su ih odande, dakako još iskićenije, opet u svoju židovsku predaju unijeli rabini.“⁸⁴ Abraham je dakle rabinskom tradicijom i postupkom theo-logičnosti halahiziran. Ovime

⁸³ Abraham kao uzor obdržavatelja Tore prevladava u razdoblju nakon sužanjstva. „To je vrijeme kad i Abrahamov lik doživljava jednu vrstu pijetističke i moralističke interpretacije. Abrahamov lik dobiva posebnu ulogu: patrijarh je postao uzor obdržavanja Božjega zakona. Židovska teologija retribucije spremno ga uokviruje u svoju shemu zasluge i nagrade“ (M. Tomić, „Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama“, str. 183).

⁸⁴ A. Rebić, „Abraham prema židovskoj rabinskoj egzegezi“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str. 596.

se on izdiže iznad svijeta i povijesnosti svijeta, jer čitav svijet jest upravo zbog Abrahama. U relaciji Jahve – Abraham – narod – zemlja, svijet je uz Abrahama vezan na dvostruk način:⁸⁵ na način početka svijeta i na način konačnog suda: on neće dozvoliti da Židov, obdržavatelj Tore, bude prepušten podzemnom svijetu. Theo-logični koncept pomiruje Abrahamovu ulogu u početku svijeta s njegovim krajem: budući svijet jest zbog Abrahama, Abraham igra aktivnu ulogu u prosuđivanju jestosti svijeta. On se je, dakle, toliko intimno srastao s Bogom da Bog uzima u obzir njegovo zauzimanje za Izrael na konačnom sudu.

2.2. Abrahamske ekumena kao ekumena preegzistentnog i egzistentnog

Jahve – Abraham – narod – zemlja, neovisno o kojoj tradiciji je riječ, ima nemjerljivo značenje samo ako se ono poveže s Torom, što dovodi do neposrednog zaključka da „židovski narod živi različit od drugih po svojoj vječnoj i nepromjenjivoj Tori“⁸⁶, a kako smo to vidjeli na primjeru rabinske tradicije, vječnost ili preegzistencija Tore i Abrahama rezultiraju krajnošću theo-logičnosti i predimenzioniranja metapovijesnog što svoju vezu s povijesnim ostvaruje putem postavljanja normativnih kriterija za konačni sud nad povijesnim događajima. T. Vojnović vertikalnu Jahve – Abraham – potomstvo – zemlja, koja je sadržana u starozavjetnim spisima, sagledava pod prizmom univerzalizma ili inkluzivističkog i ekskluzivističkog teološkog modela. Valja odmah napomenuti kako unutarreligijski ekskluzivizam oslabljuje religiju ugrađujući u nju kod nemogućnosti uspostavljanja dijaloga s drugim religijama; no kada je riječ o religiji kao takvoj, ona jest ekskluzivna pojava. Svaka religija favorizira

⁸⁵ Unatoč ovom dvostrukom načinu ne smije se iz rasprave izuzeti da je Abraham rastao u vjeri, te da je taj rast pratilo i mučeništvo. „Kasnije je Abraham, na svome putu prema zemlji koju mu Bog obećaje, sve više dozrijevaao u svojoj vjeri u jednoga Boga. Stoga je Bog s njime sklopio savez prijateljstva, obećao dati zemlju njemu i njegovu potomstvu (usp. Post 15,1). *Berešit rabba* ističe Abrahamova djela koja postadoše zaslugom za njegovo potomstvo. Midraš osobito ističe njegovu pobožnost. Drži da je Abraham obdržavao svih 613 zapovijedi i zabrana Božjeg zakona, iako u njegovo vrijeme još nisu bile niti objavljene. Hvali njegovo gostoprimstvo i u zasluge mu ubraja širenje vjere u jednoga Boga. Zbog svoje apsolutne poslušnosti Bogu, iz koje je bio spreman i svoga sina Izaka žrtvovati, midraši izvanredno hvale Abrahama“ A. Rebić, „Abraham prema židovskoj rabinskoj egzegezi“, str. 597).

⁸⁶ J. Domaš-Nalbantić, *Šabat šalom*, str. 131.

vlastite pripadnike pridajući im naraciju o zagantiranom spasu, i to upravo spasu njih samih, koji se razlikuju od svih ostalih. Ekskluzivizam religiju čini unutarstvjetkom i prolaznom stvarnošću, ali, ukoliko se ekskluzivizam odnosi na religiju uopće, a ne na neku posebnu religiju, utoliko je moguće obraniti religijski ekskluzivizam kao fenomen. Svaka stvarnost kao takva jest pozitivno ili neutralno ekskluzivna, jer se još ne radi o diferencijaciji unutar te stvarnosti i izraženoj tendenciji da neki segment te stvarnosti okupira cjelokupnu stvarnost. Tada se, naime, radi o negativnim i isključivim pojavama. Religija kao fenomen je, dakle, ekskluzivna, i to u kulturalnom i povijesnom smislu, ali neka konkretna religija ne smije biti ekskluzivna jer se tada radi o alijenaciji i okupaciji upravo religije. Alijenacija je na djelu kada se neki segment neke stvarnosti otrgne od te stvarnosti i u vlastitoj parcijalnosti umišlja da je cjelina te stvarnosti. Konkretno alijenacijski religijski ekskluzivizam odvija se kada, primjerice kršćanstvo ili židovstvo, napuste granice religije kao takve i jedino sebe smatraju religijom. Okupacijski element religije odvija se kada neka religija, uvjeren da je jedino ona u posjedu istine, pokrene religijski aktivizam potiskivanja ostalih religija i privođenja njihovih članova na put pravovjerja.

Želeći nadići put ekskluzivizma, P. Tillich napominje kako postoje dva različita modela filozofije religije – ontološki i kozmološki, a oni su, u bitnome, uvjetovani načinom na koji konkretna religija promovira poželjni put dolaska do Boga. Jedan put je put transcendiranja svakog vida alijenacije „a drugi put je put mogućnosti susreta s drugim koje ne pripada mom pogledu na svijet i njegov konačni smisao. Transcendirajući alijenaciju „čovjek pri otkriću Boga otkriva samog sebe – otkriva nešto njemu istovjetno, iako ga ono beskrajno nadilazi, nešto od čega je otuđen, ali od čega nije, niti ikada može biti odijeljen“.⁸⁷ Religijski ekskluzivizam nije u stanju distingvirati alijenaciju od odijeljenosti jer nije u mogućnosti prihvatiti da živi u kozmosu u kojemu nema stranaca ili tuđinaca. No, da bi u drugom čovjeku, koji nije član te ekskluzivne religije, vidio odijeljenog, stranog i tuđeg čovjeka, sama ta religija prethodno usvaja koncepte stranca, tuđinca i odijeljenosti, odnosno, sama ta religija je religija koja u božanstvu vidi stranca i tuđinca koji se odjeljuje od ljudi.

Religija koja ne zastupa unutarreligijski ekskluzivizam, nego shvaća da je religija kao takva ekskluzivni realitet, nadvladava stanje otuđenosti, i to na ontološkoj razini. Religija koja nije u stanju nadići stanje otuđenosti, njeguje dru-

⁸⁷ P. Tillich, *Teologija kulture*, Ex libris, Rijeka 2009., str. 16.

gačiju ontologiju koja se, u konačnici manifestira putem kozmološke metode kojom „čovjek u susretu s Bogom susreće tuđinca. Susret je zgodimičan – u osnovi, Bog i čovjek ne pripadaju zajedno“.⁸⁸ A kad Bog i čovjek ne mogu ostvariti zajedništvo, onda je sasvim razumljivo da religijski ekskluzivizam završava u kozmologiji otuđenog svijeta u kojemu caruje dinamizam prepoznavanja stranaca i tuđinaca, njihova prokazivanja i, u konačnici, odijeljivanja od tih anatemiziranih bića. Religijski ekskluzivizam u Abrahamu vidi praoca otuđenja, očaja, ogorčenosti i, u konačnici, uosobljenog kozmološkog praelementa koji svu zemaljsku stvarnost pokreće na bivstvovanje ili se trajno odjeljuje od nje i prepušta je ništavilu.

Za razliku od ekskluzivističkog modela, inkluzivistički model razvija ideju o Abrahamu koji blagoslivlja sve narode. Jedan oblik ekskluzivističkog modela svakako je onaj u kojem se Abraham vezuje isključivo uz židovski narod.⁸⁹ U ovome se daje dekodirati i mogućnost, odnosno nemogućnost, abrahamskog ekumenizma. Inkluzivistički model je dovoljan i nužan uvjet započinjanja abrahamskog ekumenizma, ali i međureligijskog dijaloga, no ovaj model ne jamči ništa više od same mogućnosti uspostave dijaloga, kada bi se čitav dijalog strukturirao u skladu s inkluzivizmom abrahamskog ekumenizma, model bi se vrlo brzo iz inkluzivističkog transformirao u ekskluzivistički, što nedvojbeno govori o ograničenju dovoljnog i nužnog uvjeta započinjanja dijaloga s dovoljnim i nužnim uvjetom dijaloškog sadržaja. Postoje jasne granice inkluzivizma i abrahamske ekumene kako u ekspliciranju onoga što ona u sebi jest, tako i onoga što ona ne može i ne smije biti.⁹⁰

Prvo ograničenje je ograničenje slobode; naime slobodan čovjek je granicom slobode odijeljen od drugoga, njegov subjektivitet je nepovrediv. Ako ovo apli-

⁸⁸ P. Tillich, *Teologija kulture*, str. 16.

⁸⁹ Usp. B. Vojnović, „Abraham – otac po tijelu i po vjeri“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str., 545-546.

⁹⁰ Ovdje je zanimljivo spomenuti jedan drugi model inkluzivizma, a to je kristocentrični inkluzivizam. „U njemu se polazi od uvjerenja da je Isus Krist vrhunac Božje spasenjske prisutnosti i djelovanja u cjelokupnoj ljudskoj povijesti. Spasenjski dijalog Boga i čovjeka prije dolaska Krista odvija se u znaku pripreme, odnosno težnja ka kristovskoj punini spasenjskog susreta Boga i čovjeka. Ali, budući da je Isus Krist središte i vrhunac Božjeg plana spasenja, nema niti jednog autentičnog susreta Boga i čovjeka koji na neki način ne bi bio nošen kristovskom milošću. To vrijedi za svaki susret Boga i čovjeka. Bilo da je riječ o izričito tematiziranom iskustvu Krista i njegova Duha unutar institucionaliziranog prostora kršćanske tradicije, ili pak o susretu koji se zbiva na duhovnom prostoru drugih religijskih sustava“ (N. Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008., str. 158).

ciramo na područje abrahamske ekumene i abrahamskog ekumenizma, pa i međureligijskog dijaloga, zadržavamo jasnu distinkciju između Abrahama, Mojzija, Isusa Krista i Muhameda. Nitko od njih nije Abraham, i dok je sačuvana ova distinkcija, u Abrahamu će se prvenstveno vidjeti model koji čovjek vjere zauzima pred Bogom. Taj model je model žive vjere što u sebi podrazumijeva vjernost Božjoj riječi, a ne tradiciji, zakonima, propisima i institucijama. Ako je tomu tako, onda abrahamska ekumena akceptira kako „Abraham nije čovjek posjedovanja vjere, nego čovjek pokreta u vjeri, nije vjerska sigurnost nego traženje vjere, nije vjerska arogancija nego vjerska poniznost“.⁹¹ Abraham je dakle nužan i dovoljan razlog uspostavljanja dijaloga između triju monoteizama, ali je, također, abrahamska ekumena, strukturirana i na nadrašanju tradicijskog Abrahama dinamikom vjere. Vjera, dakle, nipošto ne počiva na vjeri u onoga koji je vjerovao, nego na vjeri u ono što je vjere dostojno, u suprotnom bi vjera bila depersonalizacija i supstitucija onoga što nekome po naravi pripada (vjera pripada samo jednom – Abrahamu?!), da bi se omogućilo onome koji to nema da to primi kao svojevrsno transcendentalno dobro.⁹² Abrahamska ekumena bi stoga, da izbjegne zamke depersonalizacije i supstitucije transcendentalnih sadržaja, trebala uspostaviti adekvatnu distinkciju između različitih realiteta i njihovih relacija i referentnih vrijednosti. Konkretno, Abrahamova vjera je Abrahamova, ali unutarnje značenje te vjere sasvim legitimno pripada islamu, kršćanstvu i židovstvu na različit način, što je, ako na umu imamo nužnost uspostavljanja adekvatne distinkcije, potpuno opravdano, jer sva tri monoteizma Abrahamovoj vjeri prilaze s pozicije njima vlastite tradicije.⁹³ Kuschel i ovdje apostrofira signifikantnost tuđosti Abrahama ovim tradicijama, jer svaka tradicija usvaja, promiče i linearno raste u nerazdvojivoj povezanosti s vlastitim tradicijama i institucijama, što nipošto ne odgovara izvantradicijском Abrahamu.

⁹¹ K. – J. Kuschel, *Spor oko Abrahama*, str. 246.

⁹² Ovim se nipošto ne umanjuje uloga Abrahama koji je Bogu bio vjeran u najrazličitijim kušnjama, no on je Bogu bio vjeran svojom vjerom koja je uključivala razne kušnje, od mogućeg žrtvovanja Izaka do Sarine smrti. Na ovoj liniji Jakovljeva poslanica otklanja tenzije između židovstva i kršćanstva. Usp. M. Zovkić, „Abraham – prijatelj Božji, čovjek vjere i djela prema Jakovljevoj poslanici“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2005), br. 3, str. 755 – 779).

⁹³ Židovstvo, kršćanstvo i islam na Abrahama gledaju u skladu s vlastitim teološkim interpretacijama. Tako ga Židovi poimaju kao „oca svoga naroda (usp. Iz 51,2)“, a Pavao ga naziva ocem onih koji vjeruju (usp. Rim 4; Gal 3,7-9.14). Osim Židova i kršćana, Abrahamu poštuju i muslimani, i nazivaju ga ‘prijatelj Božji’“ (M. Tomić, „Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama“, str. 166).

No, poželjno je primijetiti kako se i sam kritički govor o Abrahamovoj kritičnosti približava aporijskim područjima ljudske misaonosti. Naime, kada netko iz neke tradicije uočava slabost neke – pa i svoje – tradicije, on to može činiti ili u ovisnosti o obrascima vlastite tradicije ili nadrastanjem svoje tradicije, odnosno supstitucijom transcendentnog sadržaja, što je također govor tradicije u tradiciji. Adekvatnom distinkcijom ova je opasnost otklonjena. Ovo možemo konkretizirati primjerom. N. Bižaca, istražujući probleme i mogućnosti međureligijskog dijaloga pod molitvenom prizmom, uviđa kako postoji bitna razlika između triju monoteističkih religija u odnosu na ostale religije, jer: „Teološki temelj takvih molitvenih susreta nije u svim slučajevima isti. Tako se tri monoteističke religije pozivaju na isto početno izvorište koje vide u vjeri Abrahamovoj te na neki način pripadaju zajedničkoj obitelji. Mnoge od temeljnih religijskih predodžaba ovih triju religija iste su ili veoma slične. Stoga traženje teološkog temelja za molitvene susrete ovih triju religija nužno mora uvažavati tu, koliko god stupnjevito različitu, zajedničku pripadnost ‘biblijskoj struji’“.⁹⁴ U svjetlu abrahamske ekumene, židovstvo i kršćanstvo uspjjet će nadvladati (ne u smislu zaborava, nego razvoja) svoju tradiciju, i primjerice u islamu; koji skida tradicijski zastor te u međureligijskom dijalogu otvara prostor židovstvu i kršćanstvu za razumijevanje biti islama, što također prati samorazumijevanje samog islama; prepoznaje snagu otvorenosti i slobode u nedovoljno kritički postavljenom sudu o nedovoljnoj slobodi u islamskim temeljnim molitvenim formama. Ista zakonitost primjenjuje se i kada židovstvo i islam dijalogiziraju s kršćanstvom, baš kao i kad kršćanstvo i islam dijalogiziraju sa židovstvom.

Ovdje je riječ o istinskom dijalogu jednog i Drugog (drugi i treći se u dijalogu sučeljavaju u formi metafizičkog jezičnog jedinstva, oni su naprosto Drugi, što je prvotni znak uspješnosti svakog dijaloga, on se intimizira, nije riječ o prisilnom konkordizmu). No, uključimo u raspravu Bižacin primjer s muslimanskom ritualnom molitvom (*salat*).⁹⁵ *Salat* prati strogo određeni, formaliziran izričaj i kultne geste te se u uskoći međureligijskog dijaloga (dijalog u kojem se nije formirao Drugi) može činiti da se ovdje radi o neosobnom i neslobodnom, no, kada se Drugi formira, uviđa se kako je *salat* izričaj čovjekove intimne ovisnosti o Bogu kojem pripada apsolutno pravo čašćenja, što se upravo i izražava u osobnoj čovjekovoj smirenosti u neosobnom formalnom i kulturnom izričaju.

⁹⁴ N. Bižaca, „Molitvena dimenzija međureligijskog dijaloga“, *Crkva u svijetu*, 38 (2003), br. 1, str. 105.

⁹⁵ Usp. N. Bižaca, „Molitvena dimenzija međureligijskog dijaloga“, str. 99.

Neosporno je da *salat* pripada islamskoj tradiciji i da ga židovska i kršćanska tradicija ne mogu usvojiti, baš kao što ga islam ne može niti posredovati kao zajednički molitveni element – poglavito ne kao izričaj – u međureligijskom dijalogu, ali ga iz ostalih međureligijskih molitvenih praksi može razumjeti i adekvatno valorizirati, isključivo unutar nadvladavanja i otvaranja tradicijskoga. Tek tada se uspostavlja dijalog kojemu prethodi, ali i posljeduje, stanovita samoidentifikacija.

U islamu se Muhamed svojom borbom protiv idolopoklonstva u Meki identificira s Abrahamom koji mu postaje „identifikacijska figura za njegovu vlastitu borbu protiv mnogoboštva i služenja idolima“.⁹⁶ Židovstvo i islam se sastaju u pogledu poimanja Abrahama kao onoga koji ruši idole i otvara prostor za susret s Bogom. Islam je ovdje radikalniji, njemu je stran svaki oblik štovanja zemaljske stvarnosti. Teološka osnova navedenog egzistencijalnog stava zaobilazi veličanje čovjeka. Njega se ne gleda kao možebitnu veličinu u odnosnosti spram unutarnje zakonitosti idola – ona pogoduje isticanju ljudske veličine. Normativni korektiv idolatriji predstavlja upravo Abraham sa svojim povjerenjem prema Bogu. On vjeruje Bogu, s Bogom živi, što se u islamu potpuno radikalizira u odricanju vrijednosti prema čovjeku i čovjekovom djelu. Čovjeka, naprotiv, ne treba promatrati u odnosu s njegovim djelom, nego u odnosu s Bogom. Prvi stav je stav idolatrije, a drugi je stav odricanja od idolatrije. Muhamedu Abraham stoji kao „model *obećanja spasenja, izlaska i potomstva* jednom monoteističkom borcu za vjeru“.⁹⁷ Navedeni model je model istog izvorišta tradicijskog u židovstvu, kršćanstvu i islamu – vjere i vjernosti Abrahamove.

U islamu je sam Prorok, nakon što je identificirao važnost Abrahamove vjere za uspostavu monoteizma, preuzeo te identificirane abrahamske elemente kao svoje te se samoidentificirao s njime. Naime, i Prorok i Abraham ustaju protiv idola zbog vjernosti prema Bogu; i jedan i drugi su borci za Božje. Muhamed abrahamsku ekumenu proširuje prema kršćanima, osobito kada kaže: „Tko god posvjedoči da nema boga osim Bog, koji jedini sudruga nema, da je Muhamed Njegov rob i Njegov poslanik, da je Isus Njegov rob i poslanik, sin Njegove sluškinje, Njegova Riječ koju je On u Mariju udahnuo i Duh od Njega, i da su raj i pakao istina, njega će Bog pustiti u raj ma šta uradio“.⁹⁸ Na ovom

⁹⁶ K. – J. Koschel, *Spor oko Abrahama*, str. 180.

⁹⁷ K. – J. Koschel, *Spor oko Abrahama*, str. 183.

⁹⁸ Preuzeto iz: W. Stoddart, *Kršćani i muslimani: što kažu jedni o drugima*, VBZ, Zagreb 2011., str. 72.

primjeru dolazi do izražaja vjerska snošljivost prema kršćanima, ali ništa više od toga, jer se kršćanstvo, dovodeći Isusa Krista na istu razinu s Prorokom, simplificira i modificira u skladu sa zahtjevima nastajućeg islama. Jedna se vjerska tradicija prosuđuje ključem druge, nastajuće tradicije.⁹⁹

Ovdje se, dakle, osim poziva na vjersku snošljivost prema kršćanstvu, nije dogodio nikakav pomak u abrahamskoj ekumeni. Razvoj abrahamske ekumene od puke snošljivosti i zajamčenih vjerskih sloboda, prema supstancijalnom rastu, događa se, primjerice kod Mulaj Ali ed-Darkavija, koji je kao marokanski šejh djelovao u prvoj polovici XX. st. On o Isusu Kristu govori potpuno drugačije: „Ako bi se naš gospodin Isus vratio na zemlju prije moje smrti, ja bih odmah ustao i slijedio ga!“.¹⁰⁰ U Muhamedovom slučaju radi se o strukturi prosudbe, a svaka prosudba ovisi o kriterijima prosuđivača, dok je u drugom slučaju riječ o strukturi slijedenja i povjerenja. Razlika je to što odgovara razlici između govora o vjeri i vjerovanju, u konačnici radi se o spasenjskom vrednovanju.

2.3. Kriteriji uspostavljanja i prosudbe dijaloga

No, ne stoji samo islam pred izazovom odnošenja prema drugim religijama, taj je problem prisutan kod svih religija i zajednica. Kršćanima je problem dijaloga između religija snažno obilježen normativnim elementom njihove prosudbe, jer: „Riječ je o spasenjskom vrednovanju drugih religija, o kojima će zatim bitno ovisiti način i intenzitet samog kulturološko-etičkog dijaloga. O odgovoru na pitanje spasenjske kvalitete religija ovisi i utemeljenost misijskog djelovanja kršćanstva, kao i način takvog djelovanja. Stoga je sasvim prirodno da kršćanstvo u susretu s milijardskom masom nekršćana, a u nastojanju da se odgovori jesu li religije „instrumentum Dei“ ili „instrumentum diaboli“, poseže za svojim spasenjskim kriterijima“.¹⁰¹ Kršćanstvo, promatrajući povijest kao povijest spasenja u drugim religijama, i njima pratećim tradicijama, prepoznaje ili „instrumentum Dei“ ili „instrumentum diaboli“. Abrahamska ekumena

⁹⁹ Kršćanska tradicija ovdje pokazuje svoju otvorenost, jer, primjerice u Pavlovim spisima, naglašava se da je Bog Abrahamov proslavio Krista i da, na temelju sklopljenog Saveza između Boga i Abrahama, postoji kontinuitet između Židova i svih ostalih naroda. Usp. M. Cifrak, „Bog slave je i /Bog Abrahamov“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str. 617 – 632).

¹⁰⁰ Citirano prema: W. Stoddart, *Kršćani i muslimani: što kažu jedni o drugima*, str. 85.

¹⁰¹ N. Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, str. 41.

tendira u smjeru naglašavanja ovog „instrumentum Dei“, no religije ne govore samo o uzrocima na razini *causa efficiens* i *causa instrumentalis*, nego i na razini svrhe – *causa finalis*. Bez svršnog uzroka, kojim se naglašava upravo temeljna religijsko-teološka kategorija, kategorija spasa, religije se promiseću u „instrumentum diaboli“. U Katoličkoj Crkvi u postkoncilsko vrijeme dolazi do nove perspektive u prosudbi nekršćanskih religija i religijskih tradicija. Ova perspektiva uvelike je određena K. Rahnerom i njegovom teološkom teorijom o ‘nadnaravnom egzistencijalu’ i naravi ljudske društvenosti i društvenog uređenja.¹⁰² Ako odnos ovih dvaju Rahnerovih principa sagledamo iz perspektive povijesnog fakticiteta, dolazimo do potpunijeg uvida u dinamiku povijesnog reda.

Kako bilo, ideja abrahamske ekumene se danas susreće s mnogim izazovima na koje je potrebno dati odgovor, no kada se taj odgovor i ponudi, on nesumnjivo ostaje u domeni naravi, dinamike i dijalektike vlastite religiji u čijem je misaonom, vitalnom i vjerskom ozračju taj odgovor dan, baš kao što je i postavljeno pitanje u bitnom formulirano. Problem abrahamske ekumene u suvremenom postmodernom svijetu dodatno je izložen posljedicama onoga što Metz naziva kulturalnom amnezijom, koja dovodi do toga da je čovjek „sve manje svoj vlastiti spomen, a sve više svoj vlastiti bezgranični eksperiment“.¹⁰³ Postmoderni svijet je svijet smrti subjekta, metafizike, povijesti i religije. Sve se odvija u fragmentarnom i disperziranom misaonom horizontu unutar kojega nastaju nova značenja. Od Nietzscheovog zaziva o potrebi prevrednovanja ulazi se u područje ‘kulturalne amnezije’ ili zaborava kontinuiteta kulture. Identitet čovjeka i kulture ne proizlazi više iz sjećanja, kontinuiteta i povijesti – osobne ili društvene, nego iz kreativnih snaga pojedinca da sam, onkraj svih religijskih priča ili, kako ih Lyotard naziva, metanaracija, osmisli vlastiti egzistencijalni horizont.

Ostavši bez mogućnosti sjećanja, čovjek prestaje biti biće sjećanja na čin, događaj i učinjeno, i sve više postaje biće zaborava koji se predstavlja kao istinska pobjeda. Metz uočava kako kulturalna amnezija potiskuje monoteističke religije. One su, naime, religije spomena, a čovjek, ako namjerava osmisliti vlastitu samoću u fragmentu stvarnosti unutar kojega se odvija njegova jednokratna egzistencija, neizostavno mora izvojevati pobjedu nad tim religijskim sjećanjem i ulančavanjem u kontinuitet tzv. svete povijesti. Ljudska sreća utemeljuje se isključivo

¹⁰² Usp. N. Bižaca, *Ogledi iz teologije religija*, str. 48–49.

¹⁰³ J. Baptist Metz, *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004., str. 222.

u „moći zaborava, u amneziji pobjednika ili onih koji su se probili“.¹⁰⁴ Kulturalna amnezija nije samo oznaka postmodernog čovjeka i njegova individualiteta, ona se odnosi i na samu religiju. Ako promatramo odnos između kršćanstva i židovstva, nužno je postaviti pitanje, može li kršćanstvo, ako se identificira s kategorijama koje pripadaju židovstvu, postati novo židovstvo, ako prethodno ne zaboravi ili ne prekrije kulturalno-religijskom amnezijom zajedničku povijest židovstva i kršćanstva? Ukoliko je odgovor na ovo pitanje pozitivan, utoliko je sasvim razvidno da je u kršćanstvu, gotovo s njegovim početkom „započela institucionalna i intelektualna strategija kidanja zajedničke baštine s Izraelom, zabrinjavajuća strategija bremenita posljedicama. S jedne strane se kršćanstvo razumjelo kao „novi Izrael“, „novi Jeruzalem“ i „pravi narod Božji“. Prebrzo je bilo potisnuto korjensko značenje Izraela za kršćane“.¹⁰⁵ Kulturalna amnezija se ne tiče samo odnosa između židovstva i kršćanstva, amnezija zahvaća trijadičnu formu jer u zakonitost zaborava uključuje i treću monoteističku religiju – islam. Kulturalna amnezija je, kada se reducira na najjednostavnije značenje, zapravo alibi za izazivanje sukoba i isticanje religijskog ekskluzivizma koji toj religiji, koja se probila kroz sjećanje i trajno ga napustila, daje privid istine.

Kulturalni zaborav je vidljiv na primjeru Abrahamova vezivanja sina. „Sve tri religije slave taj čin kao konačni izraz Abrahamova odnosa s Bogom. Ali ono što nam taj događaj doista govori, gdje se odvija, čak i koji sin je uključen u nj, predmet su spora koji traje već stoljećima. Sve ovo čini vezivanje najraspravlijanim, najneshvaćenijim i najzapamtljivijim događajem u čitavoj priči o Abrahamu“.¹⁰⁶ Feiler drži da se u interpretaciji Abrahamova vezivanja Izaka odvija dijalektika iskušavanja, no ovdje nije potpunoma jasno koga se to iskušava – Abrahama ili Boga.¹⁰⁷ Naime, uvodeći u raspravu ovu tezu, razvija

¹⁰⁴ J. Baptist Metz, *Politička teologija*, str. 222.

¹⁰⁵ J. Baptist Metz, *Politička teologija*, str. 224-225.

¹⁰⁶ B. Feiler, *Abraham*, str. 85.

¹⁰⁷ Osim iskušavanja, u srednjovjekovnoj židovskoj misli sve više dominira ideja nesporazuma. Naime, tada su neki „židovski egzegeti Božju naredbu Abrahamu da žrtvuje sina tumačili kao nesporazum između Boga i Abrahama. Jedan od najvećih židovskih egzegeta *Raši* (1040.–1105.) tumačio je Božje riječi: „Uzmi svoga sina ... pa ga prinesi kao žrtvu paljenicu na brdu ...“ (22,2): „Prikaži ga – nije rekao zakolji ga, budući da Sveti, blagoslovljeno ime njegovo, nije htio da ga zakolje; nego mu je rekao, da ga treba *dovesti gore* na brdo, da ga pripravi za *žrtvu prinosnicu*, pa da mu onda veli, a sada ga opet odvedi dolje ...“. Skoro svi židovski egzegeti srednjega vijeka koji su istraživali smisao i značenje Izakova žrtvovanja, vidjeli su u apsolutnoj Abrahamovoj spremnosti na žrtvu temeljnu poruku biblijskog teksta“ (A. Rebić, „Abraham prema židovskoj rabinskoj egzegezi“, str. 613-614).

se čitava egzistencijalna tenzija koja ide prema tome da se kušnja različito primjenjuje. Zanimljivo je da oba odgovora imaju gotovo podjednaku strukturu, sa zajedničkim ciljem tog djelovanja. Kako je Bog Abrahamu obećao brojno potomstvo – i to preko Izaka, a ne Jišmaela, Abraham iskušava Božje obećanje problematizirajući narav Božjeg obećanja i Božje odanosti obećanju.

U ovom opisanom događaju čini se da je uloga i značenje Izaka potpuno irelevantno, čitav događaj fokusira se oko Abrahama. Ovaj događaj uvodi radikalnu novost, jer: „Umjesto uzdizanja Abrahama do neba, taj događaj dovodi Boga na zemlju. Abraham je postao vršiteljem radnje, a Bog onim koji reagira na nju. Abraham je tako naslijedio plašt kojim je Bog pred njegovim očima mahao cijeli jedan naraštaj. On je Božji partner. Čovjek je postao nečovjekom; nebožanski je postao božanski“.¹⁰⁸ Događaj vezivanja Izaka je stoga temeljan za utvrđivanje kvalitete odnosa Abrahama i Boga, odnosno da bi se pokazalo kako Bog i čovjek stoje u partnerskom odnosu, a to podrazumijeva sljedeće: Bog je Abrahamov onoliko koliko je Abraham Božji. Iz nekih biblijskih naglasaka pokušava se razumjeti filozofijska antropološko-etička pozicija naravi odnosa Abrahama i Boga, što je vidljivo osobito u tome da Bog nigdje od Abrahama ne traži da ubije svoga sina, već samo da ga dovede i prinese kao žrtvu paljenicu. Iako bi se u vezivanju Izaka prvenstveno trebalo raditi o samom Izaku, on nije protagonist čina niti se činjenje usredotočuje na njega.

Odsutnost Izaka upravo je njegova prisutnost; naime, Izakova odsutnost najrječitije govori u prilog teze da se ovdje uopće o Izaku niti ne radi (on je, dakle, prisutan u drugom odnosu: Bog – Izak, Izak – Abraham), nego isključivo o partnerskom odnosu Boga i Abrahama. Židovstvo iz naravi ovoga odnosa preuzima i trajno njeguje dimenziju poželjnog partnerstva, odnosno uzor onoga kakvo bi pravo partnerstvo s Bogom trebalo biti, a to je savez, koji prate obećanje i abrahamovska svijest da je čovjek prvenstveno Božja svojina.¹⁰⁹ A biti Božja svojina ujedno znači biti integrirajući element, razvijati duh tolerancije, što kršćanstvo, odnosno „crkvu rascijepeljenu u konfesije, kojoj nedostaju povezujuće integracijske figure“¹¹⁰ dovodi pred bitno pitanje o tome vlada li se elitistički homogeno, pa, samim time, mnogima ostaje nedostižno. Vezivanje Izaka ima smisla u otkrivanju vlastitih slabosti, u jačanju svijesti da se čovjek ne pouzdaje

¹⁰⁸ B. Feiler, *Abraham*, str. 89.

¹⁰⁹ K. – J. Koschel, *Spor oko Abrahama*, str. 34.

¹¹⁰ K. – J. Koschel, *Spor oko Abrahama*, str. 275.

u svoje snage vezivanja i sposobnosti ništenja, nego u milosrdnu Božju riječ kojom čovjek dobiva vlastito ime – tek tada postaje Božja svojina.

Abrahamska ekumena suvremeno kršćanstvo poziva da se oslobodi vezova rascjepkanosti i dvojakog elitizma: elitizma nedostižnosti i elitizma isključenja neposlušnih zakonima zajednice. Abraham je, prije svega, vjeran sebi, a ne zakonima, iz te početne vjernosti sebi otvara se prostor za čovjekovu vjernost Bogu. Drugačije rečeno, samo slobodan čovjek može uspostaviti partnerski odnos s Božjom slobodom; sloboda je, naime, jedina apsolutna, uvjetno rečeno, antropološka kategorija. Njome se Boga, kao Apsoluta, prihvaća ili odbija. Izakovo vezivanje treba promatrati kroz prizmu descendentne ili transcendentne antropologije koja se, u konačnici, svodi na pitanje ljudske slobode i njezina poimanja. Odgovor na pitanje je li sloboda podložna unutarmundalnoj ili transmudalnoj hermeneutici, odnosno je li sloboda kategorija čiji dinamizam opstaje unutar granica svijeta ili taj svijet nadilazi, ključan je za razumijevanje antropološke pozadine odnosa Abrahama, Izaka i Boga. Svaka od ovih triju monoteističkih religija u Izakovu vezivanju doživljava manifestacije različitih omjera transcendentnih i descendentnih zakonitosti.

Odnos s Bogom, koji je moguć samo ako je ljudska sloboda transcendentna, reflektira se i na sve ostale odnose. Izakovo vezivanje je, stoga, vezivanje ili oslobađanje na ontološkoj, etičkoj, antropološkoj, pa i kozmološkoj razini. Svim je jasno da će svaka od triju monoteističkih religija dati različite odgovore na pitanje usklađivanja odnosa čovjeka i Boga sa složenim odnosima čovjeka i drugog čovjeka, pa, samim time, i čitavog ljudskog svijeta – onoga koji proizlazi iz ljudskog djelovanja, a odvija se u povijesnom vremenu kao ekskluzivnoj manifestaciji ljudskog djelovanja i njegove prisutnosti u vremenu kao takvom.

Vezivanje Izakovo, u odnosu na islam, islam dovodi pred problem poštivanja ljudskih prava, od zajamčenog prava na vjerske slobode do prava žena i sklapanja brakova koje je, u mnogim islamskim zemljama, onemogućeno ako, primjerice, kršćanin ili Židov žele sklopiti brak s muslimankom. U islamskim zemljama je osobito aktualan element abrahamske ekumene stvaranje okvira sloboda koje će jamčiti slobodno realiziranje ljudskih prava. Pitanje religije, neovisno o kojoj religiji se radi, nedvojbeno u sebi sadrži i epistemološki supstrat. Svaka religija postavlja nepropitujući, gotovo sveti zahtjev da je upravo ona u posjedu istine. Kršćanstvo se tako, primjerice, nalazi u krizi, kako to Ratzinger navodi „zahtjeva za istinom“. Ova se grana u dva bitna smjera. Prvi je pitanje o mogućnosti da se religija promatra u kontekstu istine, a istina u kontekstu

religije, odnosno je li i, ako jest, u kojoj mjeri opravdano istinu primijeniti na religiju, što se u konačnici reformulira u drugom smjeru, u pitanje koliko je „čovjeku dano da spozna pravu istinu o Bogu i božanskim stvarnostima“.¹¹¹ Pitanje epistemologije od iznimne je važnosti za religiju jer religija počiva na određenom korpusu istina, a da bi te istine mogla učiniti egzistencijalno relevantnima, sama religija treba biti istinita. Religija koja želi biti istinita, zalagat će se za istinu i neće nekom drugo istinom biti potisnuta u područje pukog simbolizma, metafore ili mita.

2.4. Epistemološko-metodološki kontekst abrahamske ekumene

Zahtjev za istinom,¹¹² kada je riječ o religijski motiviranom spoznavanju, pripada području duhovno-humanističkog spoznavanja i razlikuje se od prirodno-znanstvenog i tehničkog spoznavanja. J. Ratzinger ističe kako u suvremenom svijetu, koji je bitno obilježen povjerenjem u istinu koja dolazi s prirodno-znanstvenog i tehničkog područja ljudskog znanja, religijski sustav istina ne može postići istu razinu sigurnosti i verifikabilnosti koju imaju istine unutar empirijskog područja. Religija pripada duhovno-znanstvenom području i iz tog područja proizašloj kulturi, a ona ponekad pokazuje pravu „bespomoćnost pred pitanjem o istini, bespomoćnost koja se u međuvremenu prometnula u srđžu, u konačnici počiva na tome da bi ona htjela imati isti kanon metoda i postići jednak oblik sigurnosti kao što je to slučaj na empirijskome području. Metodičko ograničenje prirodne znanosti na ono što se da empirijski provjeriti postaje upravo iskaznicom znanstvenosti, štoviše, racionalnosti uopće. Metodičko samooograničenje koje je suvislo, štoviše neophodno u okviru empirijskih znano-

¹¹¹ J. Ratzinger, *Vjera – istina – tolerancija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004., str. 146

¹¹² Kierkegaard zahtjev za istinom i nerazumijevanje istine prikazuje na primjeru Pilatova pitanja Kristu – Što je istina? Pilat Kristu, koji je istina, čiji život jest istina, postavlja pitanje o istini. Pitanje je nelegitimno jer, iako prividno ima unutarnji smisao, budući da onome tko je istina, postavlja pitanje o istini, u konačnici, Pilata prokazuje kao čovjeka koji nije zainteresiran za istinu. Pitanje je nelegitimno, smatra Kierkegaard, jer Kristovo bivanje na „zemlji, svaki trenutak u njegovu životu, bio je istina“ i stoga se apsurd Pilatovog pitanja manifestira „u tome da on može uopće doći na to da Krista pita na taj način; jer time što on Krista tako pita, on priznaje, čini očitim, da mu Kristov život nije razjasnio što je istina – a kako bi mu onda Krist mogao riječima rastumačiti kad njegov život kao ono što je istina Pilatu nije otvorilo oči za to što je istina!“ (S. Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, str. 185).

sti, postaje tako zidom prema pitanju o istini: u načelu radi se o problemu istine i metode, o univerzalnosti strogo empirijskoga kanona metoda¹¹³.

Kako je religija bitno određena zahtjevom za univerzalnom i apsolutnom istinom, koja nadilazi samoograničenje metode empirijskih znanosti, razumljivo je da se abrahamska ekumena odvija u jednom drugačijem epistemološkom i metodološkom kontekstu. Suvremena kultura nije unificirana, uvijek se radi o kulturama kao relativnim stvarnostima, a svaka od triju monoteističkih religija pretendira prema unificiranoj univerzalnosti i apsolutnosti vlastite istine. Religija je, samim time, u stanju stalne otvorene ili, pak, latentne tenzičnosti u odnosu na smjer suvremene kulture. No, određena tenzičnost postoji i između samih religija koje odbijaju prihvatiti da mnoštvenost religija, neovisno o tome što religija upotrebljava koncepte univerzalnosti i apsolutnosti istine, svjedoči da su i one relativne, iako svaka od monoteističkih religija sama za sebe smatra da se punina istine nalazi upravo u njoj i da ona ne sadrži niti natruha relativnosti. Abrahamska ekumena, kao religijska datost, treba nadići put metodološkog samoograničenja i prihvatiti dijaloški put istine kao subjektivnosti – i to u Kierkegaardovom smislu – i započeti s dijalogom ljubavi i nade,¹¹⁴ koji su ključivi pojmovi.

Naposljetku, abrahamska ekumena, neovisno radi li se o islamskom, kršćanskom ili židovskom poimanju Abrahamove uloge, ne smije ignorirati, zbog dijaloške dimenzije ljubavi i nade, niti jednu od monoteističkih religija, ali niti neabrahamske religije, odnosno: „Abrahamske ekumene će biti samo onda ako ljudi u svim trima religijama uvide: nijedna od velikih religija ne može polagati isključivo pravo na Abrahama, nijedna ne može Abrahamom legitimirati nadmoć nad drugima. Abraham je veći od svih židovskih, kršćanskih i muslimanskih abrahamovskih slika o njemu. Abraham je Božji vjernik i stoga izazov za sve tradicije koje ga funkcionaliziraju za ciljeve vlastitog samoprofiliranja. Abraham, dakle, nije ni Židov, ni kršćanin, ali niti jednostavno pripadnik islama, nego je *prijatelj Božji* (prema Iz 41, 6; Jak 2, 232, sura 4, 125), onaj koji

¹¹³ J. Ratzinger, *Vjera – istina – tolerancija*, str. 174.

¹¹⁴ Ž. Tanjić zalaže se za zajedništvo ljubavi i nade koje se brani i održava dijalogom, jer ljubavi koja u bitnome „potvrđuje drugoga i želi mu dobro, pripada kao nutarnji i bitni element nade. I to ne samo nada da ljubav, unatoč njezinoj ugroženosti i lomljivosti, ostaje, nego da međusobni odnosi i zajedništvo ne mogu biti uništeni. Ljubav ide još dublje: ljubljeni drugi može, i mora, ostati, biti spašen i ispunjen., (Ž. Tanjić, *teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 130).

može učiti prijateljstvu prema Bogu“.¹¹⁵ Ideja abrahamske ekumene je da se Abrahama oslobodi hermeneutike religijskog ekskluzivizma i funkcionalizma, odnosno da se o Abrahamu govori na supstancijalnoj razini, o onome što Abraham u sebi jest, a ne o onome što Abraham jest nekoj religiji i kako ga se treba tumačiti da bi se i dalje sačuvala platforma religijskog ekskluzivizma u odnosu na sve ostale religije. Hermeneutika religijskog ekskluzivizma govori o Abrahamu,¹¹⁶ ali, kada ga funkcionalizira i instrumentalizira, ujedno, slikovito rečeno, ne stavlja u prvi plan Abrahamov odnos s Bogom, nego iznova vezuje Izaka i njime se besplodno bavi, jer, baveći se Izakom, ne uspostavlja se partnerski odnos vjere, povjerenja i života s Bogom nego se dolazi na korak do žrtvovanja vezanoga.

Zaključno razmatranje

Abrahamska ekumena je prije svega, kada se oslobodi svih funkcionalnih veza, ekumena promoviranja Abrahama kao dovoljnog i nužnog razloga otvaranja, u prvoj fazi, monoteističkih religija jedne prema drugoj, da bi se potom, u drugoj fazi, monoteističke religije, oslobođene tereta međusobne nesnošljivosti i svih institucionalnih i antropološko-psiholoških uvjetovanja i prisila, otvorile i prema neabrahamskim religijama. Ovdje je nedvojbeno riječ o tenziji koja se pojavljuje kako na ontološkoj i ontičkoj razini, tako i na antropološko-religijskoj, jer se dijalektikom pomirenja u ime promoviranja univerzalizirajućeg smisla tzv. religijske tolerancije, religije koje već u sebi nose univerzalni karakter kao neodvojivu dimenziju unutarnjeg identiteta, dovode pred izbor prihvaćanja novog univerzalizma neke druge religije koja također ima transcendentni smisao. Tenzija je dakle tenzija izokretanja različitih razina realnosti. Naime, univerzalizam unutar religije je religijski univerzalizam, neodvojiv od biti svake religije. Istina, ovaj univerzalizam radikalizira realnost na dvojak način: kod linearnih koncepata povijesti, pa i povijesti spasenja, univerzalizam koji iz perspektive svijeta jest transcendentalan i transcendentan, u sebi sadrži

¹¹⁵ K. – J. Koschel, *Spor oko Abrahama*, str. 300.

¹¹⁶ Isus Krist razbija hermetizam ekskluzivizma budući njegova „vizija naviješta gozbu za stolom patrijarha Abrahama, Izaka i Jakova na kojoj će imati udjela pogani i to ne kao drugorazredni gosti, već na gozbenoj ležaljci u zajedništvu s Abrahamom i ostalim patrijarsima“ (T. Vojnović, „Abraham – otac po tijelu i po vjeri“, str. 548).

dimenziju pomirenja jednokratne, konačne, kontingentne stvarnosti ljudske egzistencije s horizontom apsolutnosti Božjeg bitka; nadalje, kod cikličkih koncepata povijesti, univerzalizam jest kao takav, on promovira transcendentalnost, ali ne i transcendentnost, individualnost jest samo moment u univerzalnosti cikličkoga. Iz ove ontologijske, ontičke i metafizičke perspektive abrahamska ekumena nije ništa drugo doli transcendentalni metauniverzalizam koji religije tumači sociologijskim ključem i religijskim konceptima. Radikalnost Abrahamova odnosa s Bogom jest radikalnost vjere; naprotiv, radikalnost abrahamske ekumene jest radikalnost provjerljive, mjerljive i prema određenoj svrsi usmjerene religijske tolerancije unutar promovirajućeg horizonta povijesne arhetipske veličine Abrahama kao dovoljnog i nužnog razloga religijski podržavanog univerzalizma.

No, valja priznati da bi se ideja abrahamske ekumene, kada je se oslobodi od načela dovoljnog i nužnog razloga, mogla primijeniti na dinamiziranje mono-teističkih religija u smjeru egzistencijske dimenzije vjere, a ne u podržavanju institucijskih oblika, koji su, bez obzira o kojoj je religiji riječ, počesto obilježeni okoštanim samorazumijevanjem i transcendentalizmom, odnosno institucionaliziranjem osoba, što je eklatantan pokazatelj odsutnosti dinamike vjere, koja ne isključuje niti paradoks, niti apsurd, ali zasigurno ne uključuje odanost juridičkoj praksi koja služi isključivo u funkciji institucionaliziranja osoba i institucijskog samorazumijevanja. Abrahamovska ekumena, iako počiva na abrahamovskoj antropologiji, ona je, kada se nađe u institucionalnom kontekstu, u svojevrsnom stanju podijeljenosti ili fragmentarnosti, koja se može promatrati kao arhetip postmoderne fragmentarnosti. Naime, nikakvom misaonom akrobatikom nije moguće pomiriti živost dinamizma antropološke provenijencije s institucionalnom sterilnošću. Egzistencija i institucija, naprosto, imaju različit dinamizam, pripadaju različitim razinama ili, jezikom postmoderne, pripadaju različitim fragmentima stvarnosti.

3.

Postmoderna i moralna norma

Uvodno razmatranje

Postmoderna misao je misao radikalne emancipacije u odnosu prema tzv. klasičnim i ne-klasičnim tradicijama. Koncepti od kojih polazi nisu koncepti usustavljivanja, težnje za razotkrivanjem teleologijski usmjerenog svijeta, nego počivaju na osmišljavanju kaosa, na pridavanju partikularnih značenja. Pluralnost značenja je ireverzibilna, ona nastaje na tlu uništenog značenja metafizičke provenijencije. Takva misao je misao proklamiranja kraja, svršetka do tada poznatog svijeta. Iako postmoderna, kao ona misao koja sebe samu ne doživljava niti klasičnom niti ne-klasičnom, smjera prema razlikovanju nastalom na novom početku, razumljivom u konceptima dekonstrukcije, decentriranosti, partikularnosti, pluralnosti, problematičnosti, ipak se može protumačiti i s pozicije klasičnih, ali i s pozicije ne-klasičnih filozofija. Nietzscheova filozofija, kao ne-klasična, sadrži praparadigmatiku postmodernog prevrednovanja ili, bolje rečeno, deaksiologizaciju ili vrijednosnu mortifikaciju zatečenog svijeta. Postmoderni svijet ili, uzevši u obzir priziv adekvatne distinkcije, postmoderni svjetovi su svjetovi mnogih značenja i odsustava moralne norme. Etičnost postmoderne je svedena na razinu društvenog čeda koje nastaje voljom društva, pronosi njegovo značenje i, tom istom voljom, dolazi svome kraju. Moralna norma, ostala bez metafizičkog i teološkog utemeljenja, više nema razrađenu mogućnost kriteriologije vrednovanja nekog djelovanja, nego isključivo ima

slabu snagu izricanja onog značenja koje se u nekom društvu ima držati dobrim. To dobro više nije dobro u sebi, neovisno o svim mijenama, već je dobro umaklo svim značenjskim unifikacijama. Domena moralne norme tako odgovara domeni društveno poimanog dobra.

Prevrednovanje svijeta je stoga, u postmodernim koncepcijama, zašlo u familijaran odnos s relativiziranjem vrijednosti. Besmisao unificiranog značenja, univerzalne, apsolutne, jednostavne, transcendentne i transcendentalne istine, metafizičko i teološko područje dovodi na platformu mortificiranog značenja, na razinu besmislenog govora smještenog s onu stranu postmodernog početka ili s ovu stranu postmodernog kraja smisla. Postmoderna paradigmatika moralne vrijednosti je stoga paradigmatika kraja moralne norme i početak etičke prosudbe u skladu s unutarnjim zahtjevima socijalno-lingvističke provenijencije.

3.1. Tenzije postmodernističke emancipacije

Postmoderna misao odražava napetost dviju emancipacija: emancipaciju moderne i emancipaciju od moderne. Naime, emancipacija moderne odvija se u horizontu mišljenja koje hoće biti mišljenje samo, mišljenje odvojivo od konstitutivnosti neke samoj misli nadređene stvarnosti. Moderni koncept emancipirane misli počiva na ideji neprekinutog progressa. Postmoderna misao, naprotiv, dovodi u pitanje ideju progressa, osobito ako se progres veže isključivo uz emancipiranu misao. Taj progres, smatraju postmodernisti, ne odgovara čovjeku, jer on nije samo biće razuma. Iracionalnost misli, koja se u odnosu na njezinu racionalističku inačicu poima kao ne-samo-misao, u suvremenoj filozofiji je rodočelnički u kulturnu ostavštinu ugradio F. Nietzsche. On je, naime, idejom prevrednovanja svih vrijednosti, samu vrijednost doveo u pitanje. Upitnost vrijednosti nadilazi vrijednost. Nadilazeća stvarnost se prema vrijednosti odnosi kao moć. Iracionalnost nije dakle vrijednost moći niti moć vrijednosti, nego moć koja vrijednost izbacuje iz kontinuiteta progressa. Svijet koji je do tada bio poznati svijet, treba destruirati; misao koja je do tada bila nositeljica i prenositeljica istine, također treba destruirati; a vrijednost, sukladno navedenom, treba relativizirati.

E. Gellner u pristupu postmodernizmu polazi od sljedeće postavke: „Po nekim bi svojim obilježjima postmodernizam mogao biti dosta sklon relativizmu, primjerice po onoj preostaloj jasnoći, po neprijateljstvu koje iskazuje spram

ideje jedinstvene, isključive, objektivne, vanjske ili transcendentalne istine. Istina je po njemu neuhvatljiva, polimorfna, unutrašnja, subjektivna... i vjerojatno još dosta toga. Sve je prije nego jednostavna¹¹⁷. Postmodernizam istinu 'oslobađa' transcendentalnosti, jednostavnosti, univerzalnosti i apsolutnosti. Istina, kao objektivna kategorija, prelazi u svijet subjektivnog i unutarnjeg. Ona, kao takva, više nije istina 'za mene', nego 'moja istina'. Spoznajni relativizam ovdje nije ponikao na tlu solipsističke metodologije, nego prvenstveno na spontanitetu misli u subjektu koji misli kao subjekt. Relativizam se razvija na tlu epistemologije, ontologije i morala. Istinu nije moguće spoznati stoga što ona nije odvojiva od subjekta koji misli te, stoga, ne postoji niti plauzibilan oslonac da se ljudski čin vrednuje kao moralan (dakle, onaj koji odgovara istini bića) ili kao nemoralan (dakle, onaj koji istinu ljudskog bića svodi na laž).

Privacija istine kao ontološke, epistemološke i moralne kategorije počiva, valja priznati, na principu jednog oblika postmodernističkog endogenog modela minimuma ontološke stvarnosti – naime, onaj koji jest na neki način određuje sve što jest upravo tom načinu opstojnosti. Ontologija, epistemologija i moral prokazuju se kao jedan oblik pseudoantropologije na način da se reduciraju na neku inačicu ljudskih prava, a i ovo je, po definiciji, govor ontologije. Ukoliko se ovdje poslužimo s misli M. Somerville, utoliko dolazimo do sljedećeg uvida: „Ljudska prava su često povezana s ljudskim dostojanstvom“¹¹⁸. Pseudoantropologija odvaja ljudska prava od ljudskog dostojanstva, baš kao što odvaja ontologiju od epistemologije i istinu od morala.

Referirajmo se na, toliko već puta eksploatiranu Nietzscheovu ideju o nadčovjeku. On je naime biće slobodoumnog subjekta koji sebe spoznaje kao onog koji nije to što se čini da jest jer mora biti više od toga. Samopostavljenost nadčovjeka deducira se iz rahitične ontologije koja nema snage podnijeti Božji govor u svijetu, jer Boga nema: „Bog je misao koja krivi sve što je pravo i okreće sve što stoji. Što? Da vrijeme nestane i sve prolazno samo da je laž? Ta misliti je vrtoglavica i nesvjestica ljudskih kostiju i još povraćanje želudca: uistinu, vrtoglavom bolešću nazivam takva nagađanja. Zlim to nazivam i čovjeku neprijateljskim: sve to naučavanje o jednom i punom i nepokretnom i sitom i neprolaznom!“¹¹⁹. Dijalektika misli o Bogu, kao vječnom i nepokretnom, i

¹¹⁷ E. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2000., str. 34.

¹¹⁸ M. Somerville, *Death Talk*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2001., str. 334.

¹¹⁹ F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Večernji posebni proizvodi d.o.o., Zagreb 2009., str. 88.

ljudskoj pokrenutosti i vremenitosti, nadilazi se dijalektikom volje suočene s nadolazećom sudbinom. Volja i sudbina, u dijalektici familijarnosti, izgrađuju nadčovjeka kao željeno čedo sudbine. Sudbina, naime, stvara i stoga Bog ne može stvarati, no sudbina stvarajući nadčovjeka, ujedno umrtvljuje i Boga. Ako ovdje primijenimo misao M. Somerville o povezanosti ljudskih prava s ljudskim dostojanstvom, onda nesumnjivo nastaje sljedeći upit: Koja to nadprava odgovaraju nadčovjeku? Mogući odgovor kreće se od prava na mortifikaciju božanske stvarnosti do prava na alijenaciju od ljudskog i, posljedično, familijariziranja sa sudbinskim.

Horizont nadčovjeka, kao arhetipske veličine snage odsustva ontološki stabilne istine i afirmacije perspektivizma, zasigurno je horizont odsustva svakog upita, jer odsustvom potrebe za ontološki fundiranom epistemologijom, u besmisao odlazi i sama mogućnost ne-znanja odnosno potreba da se nešto zna. Da bi se nešto znalo, znanje treba biti legitimno. Znanost, kako to uočava Lyotard, neizostavno barata s legitimnim znanjem ili nije znanost, nego „zapada na najniži stupanj, onaj ideologije ili oruđa moći“, a takva znanost i njezin diskurs „proizlazi iz predznanstvenog znanja, jednako kao i „jednostavna, obična priča“. ¹²⁰ Lyotard, nadalje, referirajući se na Nietzschea, upozorava kako je nihilizam, osobito u zapadnom svijetu koji karakterizira povjerenje u moć znanstvenog znanja, nastao iz unutarnje nelogičnosti da se neki zahtjev, primjerice znanstveni za istinom, samoprimijeni, odnosno da se ono što utemeljuje legitimnost znanosti primijeni na zahtjev legitimnosti i istinitosti. Nietzscheov perspektivizam i nepovjerenje prema pozitivističkom konceptu znanja, za koje smatra da će se, pokazujući preveliko povjerenje u znanost i znanstvenu istinu, osvetiti životu, voditi prema tome da se iznova prevrednuje i hijerarhizacija znanja, znanstvena područja i institucionalni modeli posredovanja znanja i provođenja znanstvenih istraživanja.

Sveučilišta, koja su dugi niz godina imala nedvojbenu i nepropitujuću ulogu u stvaranju i usustavljanju znanja, sada, zahvaljujući osnivanju mnogih instituta, postaju ustanove koje su delegitimirane za provođenje znanstvenih istraživanja i postaju mjesto posredovanja ili prenošenja znanja. Pedagogizacija sveučilišta izravna je posljedica ustrajanja da se sačuva kontinuitet spekulacije i tzv. spekulativne znanstvenosti i legitimnosti takvog poimanja znanstvenog istraživanja na sveučilištima i fakultetima. Budući da je došlo do promjene pa-

¹²⁰ J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 55

radigme o legitimnosti znanja i legitimnosti znanost, a sveučilišta i fakulteti žive u istinskoj ili nostalgičnoj potrebi da podržavaju spekulaciju i legitimnost spekulativnog znanja, legitimna znanstvena istraživanja se odvijaju na institutima, dok sveučilištima i fakultetima preostaje uloga prenošenja znanja koje nastaje u istraživačkim znanstvenim procesima izvan sveučilišta i fakulteta.¹²¹ No, nije došlo samo do institucionalnog repozicioniranja znanja, nego i do prevrednovanja morala.

3.2. Nietzsche i postmoderna: paradigmatika privida

Za razumijevanje prekida s tradicijom i filozofijskom klasičnom misli zanimljiv je Nietzscheov pogled na kršćanski moral: „Ne otimaj! Ne ubij!” – takve riječi su nekoć označavane svetima; pred njima su savijali koljena i glave i svlačili cipele. No, pitam vas: gdje su ikad na svijetu postojali bolji razbojnici i ubojice no što su bile takve svete riječi?“¹²² Perspektivistička epistemologija moralnu normu personificira da bi je potom pseudoantropologijom odbacila. Dijalektika uparene pseudoantropologije s perspektivizmom polazi od činjenice postojanja ubojstva i otimanja, a kako to jest, govor o ne-ubojstvu i ne-otimanju je stoga negacija istine otimanja i istine ubojstva, te je samim time laž. Logika nadčovjeka je dakle logika negacije drugoga, jer drugi nije nadčovjek, on je ne-nadčovjek te je stoga i za nadčovjeka lažan (čovjek) ili mrtav (Bog), sasvim svejedno. Jedina relevantna stvarnost antropologije, ontologije, etike i epistemologije nadčovjeka iscrpljuje se u njihovoj ishodišnoj jednosti – one su, naime, antropologija, ontologija etika i epistemologija nadčovjeka i njegove volje.

U postmodernom društvu perzistiraju različiti derivati samopostavljene volje i iz nje proizašle ontologije negiranja i smrti. Postmoderno društvo se hrani destruiranjem religioznog života kao javnog života i marginaliziranjem morala kao istine normativnog.¹²³ Ovo za posljedicu ima, kako to primjećuje M.

¹²¹ Usp. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 55-56.

¹²² F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 194.

¹²³ J. Jukić analizira preživljavanje i jačanje modernog individualizma i pluralizma u postmoderni te anticipira obnovu zajedništva: „Osamljenost, potištenost, egzistencijalne smutnje potkopavat će vjerojatno nacrt obnove svijeta u znaku individualizma i liku pluralizma. Ljudi doduše danas žive sve slobodnije i na izgled sretnije, ali ih potresaju unutrašnje krize identiteta i potreba za

Somerville, sljedeće: „S propadanjem organizirane religije u mnogim postmodernim, sekularnim, pluralističkim društvima, teško je postići konsenzus o temeljnim vrijednostima koje određuju njegov etički i pravni ‘ton’ – one koje osiguravaju ‘egzistencijalno ljepilo’ koje drži društvo na okupu“.¹²⁴ Nedostatak morala je dakle nedostatak društva. Ontologija moralne norme izravno utječe na ontologiju društva na način da postoji uvjetovanje između opstojnosti morala i opstojnosti društva.

Ukoliko ovu paradigmatiku primijenimo na razinu individualnog života, utoliko dolazimo do jednoznačnog rezultata: Moralni čovjek je onaj čovjek koji je moralan u društvu. Volja za moć, naprotiv, odvodi čovjeka od društva, destruirajući njegovu socijalnu i normativnu uvjetovanost i dovodi ga do sebstva koje jest sve u sebi – nadčovjek. Društvu koje je ostalo bez ‘egzistencijalnog ljepila’ nije potrebno mnogo da od Nietzscheovog zaziva za mrtvim Bogom, krene u pohod institucionalnog, znanstvenog i antropološki samorazumljivog eliminiranja ljudskih bića iz socijalne sredine. Volja za moć tada ne progovara jezikom sebstva mrtvog Boga, nego jezikom društvene nadmoći onoga koji je u društvu jači. Postmoderni društvo se, dakle, utemeljuje na paradigmatici moći, a moć je uvijek *nad* u odnosu na domenu njezina utjecaja. Zdravlje je tako *nad* u odnosu na bolest, ali i pravo u odnosu na moral. No, ako stvari pogledamo u njezinoj dubini, uočavamo sve slojeve privida ovoga *nad* proizašlog iz volje za moći ili nekog njezina derivata. *Nad* je samo prividno nad smrću, patnjom, bolesti itd., ono je uistinu samo govor strukture privida odsustva patnje, smrti i bolesti jer nije u stanju promijeniti dijalektiku imanentnu zakonitosti svijeta. Boga se naime ne isključuje iz svijeta njegovim ubojstvom i iz ubojstva slijeđenom radošću. Ovdje je samo riječ o raspadu socijalne strukture svijeta koje je svoju normativnu snagu pronalazilo u relaciji prema Bogu. Moralna norma stoga nije takva da joj nešto može biti *nad*, na način da je poništi a ne utemelji neku drugu vrijednost, odnosno da se vrijednosti, Nietzscheovim rječnikom rečeno, ne prevrednuju. No, ukoliko je sama moralna norma iznad čovjeka i nadčovjeka, utoliko je uistinu moguće govoriti o vrednovanju određenih čina, ali i, što je još važnije, o kulturi vladanja čovjeka nad samim sobom. Jasno, čovjek tada nije

zajedništvom. Između slobode i smisla nisu proradila dublja suglasja. Od njihova međusobno priželjkivana prožimanja još smo uvijek jako daleko. Jer, bez slobode se nikada ne može doći do smisla, ali idući samo sa slobodom može se lako zabluditi u nesmisao“ (J. Jukić, *Lice i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997., str. 324).

¹²⁴ M. Somerville, *Death Talk*, str. 116.

određen voljom za moći, on nije identificiran s njome, štoviše, upravo zbog vladanja nad sobom samim, u sposobnosti je suspendirati neka svoja dobra, svoje čine, a sve kako bi progovorila stvarnost moralne norme.

Čovjek morala je osjetljiv na drugog čovjeka,¹²⁵ on shvaća da njegova dobra, da bi bila dobra u sebi, ne mogu ići protiv moralnih normi. Nadčovjek, naprotiv, perspektivistički zahvaća stvarnost, on jest moral, on, ako se uopće može govoriti o vrijednosti, jest vrijednost, drugi to nipošto nisu. Za razliku od Nietzscheovog poimanja povijesti, kojim se povijest buni protiv čovjeka jer ga uvodi u vječno vraćanje, kršćansko poimanje povijesti iz perspektive povijesti spasenja, čovjeka dovodi u izvjesnost razumijevanja povijesti kao povlaštenog mjesta razvoja religioznih i moralnih oblika. J. Ratzinger posebno apostrofira kako se spasenje ne odvija onkraj povijesti te je ona „zaštićujuća, egzistenciji daje pravu esenciju (a ne njezino otuđenje), zbog toga što je ova povijest božanski utemeljena i upravo u primanju povijesnoga postaje prisutno nadpovijesno, vječno“.¹²⁶ Pobuna protiv povijesti je, s teološke točke gledišta, moguća samo ako se ljudska povijest želi lišiti povijesno-spasenjske dimenzije, odnosno dimenzije vrijednosti svake osobne, individualne povijesti. Iskustvo spasenja je osobno – ali i povijesno – iskustvo; ono stoga čovjeka ne udaljuje od svijeta, povijesti i drugih ljudi. U ovom kontekstu možemo reći da je nadčovjek i odsustvo objektivne moralne norme, prvenstveno rezultat čovjekove otuđenosti, koja se manifestativno odvija u događaju ubojstva Boga i obeznormiranju svijeta. Smrću Boga usmrćuje se i metafizika, ali ni tu nije kraj, jer se spirala smrti nastavlja ubijajući, u konačnici, i smisao čovjeka kao nositelja vrijednosti. Povijesnim usahnućem Boga, metafizike i u čovjeku utemeljene vrijednosti, kao stanovite pobune čovjeka protiv povijesti, ujedno nastaje i kreacija svijeta

¹²⁵ A. Mateljan u neosjetljivosti za drugoga otkriva dekadenciju postmoderne koja se očituje: „u filozofskom svođenju čovjeka na osamljeni individuum, obilježen egoističnim subjektivizmom i zahtjevom za etičkom autonomijom bez objektivnog temelja; u gubitku dimenzije povijesnosti kroz odbacivanje „velikih misaonih sustava“ (velikih priča modernog doba, kao što su strukturirane religije, ali i filozofski sustavi, na primjer kršćanstvo, hegelijanizam i marksizam) i priklanjanje „malim pričama“ (u kojima dominira reinterpetacija mitova, osobito u individualnom obliku takozvane „osobne tajne“), koje se pretvaraju u „igru brojnih poimanja života i svijeta, budući da je svako traženje /razlikovanje istine i čudoređa već unaprijed odbačeno“; u napuštanju razumskih i ideoloških temelja u traganju za smislom, dapače „oslobađanju od smisla, kako veli Gianni Vattimo; u traženju sreće kroz zadovoljenje trenutačnih fizioloških i psiholoških potreba, u kulturi prolaznoga u kojoj sporedno postaje središnje“ (A. Mateljan, „Postmoderna i teologija“, *Crkva u svijetu*, 4(2002), str. 393).

¹²⁶ J. Ratzinger, *Teološki nauk o principima*, Ex libris, Rijeka 2010., str. 180.

medija, kao supstitucije za Boga, metafiziku i čovjeka.

Mediji su, kako to ističe M. Krivak, ubrzo predimenzionirani na način da su „istisnuli svu stvarnost i jedina je realnost postala ona posredovana medijima“.¹²⁷ Drugačije rečeno, Bog i metafizika ne određuju kvalitetu, domenu i razinu ljudske prisutnosti, nego to čine mediji. Prenošenje informacije postalo je superordinirano samoj informaciji i onome kome je informacija u konačnici namijenjena. Moralna norma, u postmodernom svijetu medija, biva apsorbirana trenutkom njezine prisutnosti u medijskom prostoru. Metafizika i Bog omogućuju moralnoj normi omniprezentnost, univerzalnost i apsolutnost, dok se prihvaćanjem postmoderne paradigmatske moralna norma pridružuje jednokratnosti medijskog trenutka, te kao takva nema nikakve snage djelovanja na čovjeka i njegovo djelovanje.

Nietzscheov projekt smrti Boga, kako je to primijetio M. Foucault, dokida i postavljanje pitanja o čovjeku. Foucault dovodi u pitanje fenomenologijski pojmljenu vrijednost i ulogu subjekta u spoznaji svakidašnjeg iskustva kao njegova iskustva. Subjekt treba biti udaljen od sebe samoga, iskustvo se ne utemeljuje više u subjektu, nego ono dovodi do njegove desubjektivizacije. Nietzscheov projekt smrti Boga i čovjeka, ovime poprima formu smrti subjekta. No, smrću Boga i čovjeka ne umire samo subjekt nego, ponajprije, svrhovitost i ontologijska strukturiranost svijeta. Etički problemi postaju bez/ ne/utemeljeni; postavlja se pitanje svrhe moralnog djelovanja. P. Singer ovo pitanje radikalizira dovodeći čak u pitanje logički legitimitet svrhe moralnog djelovanja kao onog *zašto* tako uopće djelovati. Naime, nije dvojbena rasprava, argument i zaključak o nekom etičkom pitanju, primjerice opravdanosti eutanazije, to je, Singerovim rječnikom rečeno, unutaretički problem. No, kada se počinje pitati o svrsi moralnog djelovanja kao onog *zašto* djelovanja uopće, napušta se unutaretička normativnost i započinje hod upita o normativnosti cjelokupne etičnosti.

Navedeno pitanje je dvojbene legitimiteta, smatra Singer, stoga što: „Koja god načela da su prvenstvena za određenu osobu, to su nužno etička načela te osobe“¹²⁸. Prvenstvenost se odnosi na jedan oblik neizravnog ontologijskog fundiranja identiteta osobe kao osobe: prvenstveno načelo vrijednosti koju netko nosi, jest načelo prosudbe čina koji je taj *netko* činio. Jasno je, kada se stvari

¹²⁷ M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, HFD, Zagreb 2000., str. 120.

¹²⁸ P. Singer, *Praktična etika*, Kružak, Zagreb 2003., str. 240.

pogledaju u ovom svjetlu, da logički legitimitet u potpunosti ne prožima niti jedno ovakvo ontologijski neizravno fundiranje vrijednosnog u području jastva osobe. No, kako bilo, nedvojbeno je da se u suvremenim etičkim raspravama pronosi duh opiranja tradicionalnim uvidima u univerzalna filozofijska angažiranja inteligibilnog područja. Zanimljivo je ovdje u raspravu uključiti tzv. problem moralina. „Moralin (posudit ću ovaj pojam od Nietzschea) je pojednostavnjivanje i etičko ukrućivanje koji vode prema maniheizmu, i koji ne poznaju razumijevanje, velikodušnost i oprost.“¹²⁹ Moralin ima svoju indignacijsku i redukcijsku manifestativnost. Redukcija odbacuje mogućnost evoluiranja iznad nekad učinjenog, ona čovjeka identificira s onim lošim što je nekad učinio držeci ga trajno vezanim uz loše kao takvo. Indignacijska forma moralina, naprotiv, drugog izbacuje iz horizonta značenja i prisutnosti, iako se to odvija u formi moralnog, odnosno u realitetu hinjene moralnosti. Uočljivo je da ovdje perzistiraju elementi odbacivanja Boga kao mrtvog Drugoga iz horizonta ljudskog egzistencijalnog interesa. Smrću Boga umire i čovjek,¹³⁰ ali ne i njegova maska, neovisno radi li se o maskama moralnog kao moralina ili epistemološkog kao smrti subjekta, tog utemeljujućeg čina desubjektivizacije.

3.3. Značenje i objektivnost

Postmodernističko poimanje morala polazi od značenja kao hermeneutičkog problema. Objektivnost u postmodernističkoj hermeneutici stvarnosti kao teksta postaje stranim tijelom smislenosti. Sve je podložno dekonstrukciji i dekodiranju čime ujedno dolazi do zaborava čitave epistemološke tradicije zapadne filozofije. Tradicija povjerenja u spoznajne mogućnosti prepuštena je povijesnosti, potpuno je odvremenovana. Epistemološki napori od Descartesa do Kanta sastajali su se u nesumnjivosti kako su „svi ljudi i umovi doista jednaki, ali ne i sve kulture i sistemi značenja. Svaki je um obdaren mogućnošću doprijeti do jedine objektivne istine, ali pod uvjetom da primijeni odgovarajuću metodu te da se odupre zavodljivosti kulturalne indoktrinacije“.¹³¹ Postmodernistički zahtjev svojevrstne onto-

¹²⁹ E. Morin, *Etika*, Masedia, Zagreb 2008., str. 54

¹³⁰ A smrću čovjeka umire teologija i rađa se psihoanaliza. Ovime smo se, kako to kaže T. Eagleton, „s božanskog pomaknuli prema genitalnom“ (T. Eagleton, *Sveti teror*, Jesenski i Turk, Zagreb 2006., str. 46).

¹³¹ E. Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, str. 49.

logizacije značenja¹³² kao stvarnosti počiva na destrukciji ontologije realne istine, odnosno na epistemologiji objektivne istine, istine dohvatljive ljudskim umnim sposobnostima. Ovakvoj epistemologiji odgovara i udaljavanje morala od objektivnosti. J.-F. Lyotard primjećuje sljedeće: „Još od Platona pitanje znanstvene legitimnosti neraskidivo je vezano uz pitanje legitimnosti zakonodavca. Prema tom gledištu pravo na odlučivanje što je istinito nije neovisno o pravu na odlučivanje o onome što je pravedno, premda su iskazi povjereni jednom i drugom autoritetu različite prirode“.¹³³ Inauguracijom hermeneutike značenja kao ontologizirane realnosti odvaja se etika od ontologije kao i znanje od bezinteresnosti. Istina kao znanje ima instrumentalnu vrijednost, nije vrijednost u sebi nego u odnosu na moć koju podaruje onome koji zna i samim time gospodari nad onim koji to znanje nema. U linearnosti napretka, toliko karakterističnom za modernitet, znanje se ne veže toliko uz neki autoritet, ne prenosi se više u narativnim strukturama nego se ističe performativnost znanja.¹³⁴No, da bi performativnost bila uspješna, podložna je kanonu i mogućnostima prihvatanja u okviru određenih društvenih struktura i iz njih proizašlih društvenih odnosa, što nužno dovodi do gubljenja autonomije znanja i njegove prilagodbe kanonima društva. Drugačije rečeno, dolazi do decentriranja znanja što „delegitimira tradicionalne oblike ovjerovljavanja znanja“.¹³⁵ Decentrirano znanje je i delegitimirano znanje, ono kao takvo ne može tendirati u smjeru sustavnosti i spekulativnosti cjeline, nego se zadovoljava kriterijem tzv. malih pripovijesti. Naime, znanje ne dotiče, ako se referiramo na Platona, pravednost, nego svu svoju legitimnost smješta u doseg hermeneutike performativnosti, odnosno u točno određene partikularne odrednice lišene svakog oblika osjećaja za totalitet i sustavnost.¹³⁶

¹³² Ontologizacija značenja u kontekstu partikularnosti, pluralizma i heterogenosti onemogućava komunikaciju te se „tako različitost pretvara u izolacionizam, a komunikacija ne vodi u jedan kvalitetan odnos s drugim nego se odvija „pored“ drugoga, „nasuprot“ drugom koji se susreće“ (Ž. Tanjić, „Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?“, *Bogoslovska smotra*, 1(2001), str. 9).

¹³³ J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, Ibis-grafika, Zagreb 2005., str. 10.

¹³⁴ Performativnom znanju odgovaraju performativni iskazi koji, zbog postizanja neposrednog učinka, isključuju mogućnost rasprave ili sumnje onih kojima je taj iskaz upućen.

¹³⁵ M. Krivak, „Pogovor“, u F. Lyotar, *Postmoderno stanje*, str. 105.

¹³⁶ Partikularni pristup je na području svakidašnje egzistencijalne prakse doveo do mnogih odvajanja. Tako se: „Prema nekim anketama o vjerovanju mladih, na Zapadu jasno očituje porast religioznosti, ali ne i crkvenosti. Religija je kod goleme većine „sastavljena ustvari od izdvojenih i ponovno slobodno sastavljenih ulomaka kršćanskog vjerovanja što ga Crkva službeno naučava“. Više ne igra glavnu ulogu cjeloviti sustav vjere, nego izabir pojedinih dijelova po vlastitu ukusu i potrebi“ (A. Mateljan, „Postmoderna i teologija“, str. 394).

J. W. Sire uočava kako je zbog svega navedenog problematično jednoznačno određenje postmodernizma i postmoderne misli, jer postmoderna ujedno jest i nije svjetonazor, jest i nije filozofija. Problem 'jest i nije' postmodernizma proizlazi iz prekida s filozofijskom tradicijom, ali i preuzimanja onog područja koje je pripadalo toj tradiciji, pa, slijedom toga, postmodernizam 'jest i nije' svega filozofijske tradicije. Za razumijevanje postavljene teze možemo posegnuti za oprimjerenjem. Tradicionalne filozofijske discipline su etika, epistemologija i ontologija (metafizika). Postmoderna zaobilazi, a ujedno i trivijalizira, probleme etičnosti u vidu, da se poslužimo Heideggerovom terminologijom, zaborava spekulativnog interesa spram vrijednosti i vrijednosnom, ona trivijalizira i epistemologiju ne pitajući se o stvarnosti spoznaje, baš kao što zaboravlja i probleme različitih razina opstojnosti, kao i uzroke bića kao bića. No, ovo nipošto ne znači da postmoderna misao zaboravlja vrijednosti, spoznaju i postojanje, samo ih ne promatra na način radikalnosti svojstvene filozofijskoj i teološkoj spekulaciji, nego ih reducira na elemente njihova funkcioniranja u društvu.

Sire stoga posebno ističe sljedeće: „Prvo pitanje na koje postmodernizam traži odgovor nije što postoji ili kako znamo da to postoji, već kako funkcionira sam jezik da bi gradio značenje. Drugim riječima, došlo je do pomaka: ne razmatra se najprije postojanje već spoznaja, a potom konstrukcija značenja“.¹³⁷ Jasno je da je s ovakvim misaonim ishodištem ponajprije urušena svaka smisljenost ontološke istine, iako ona ima dugačku povijest prisutnosti, jer je, kako se prije postmoderniteta smatralo, upravo o njoj ovisila i vrijednosna i spoznajna komponenta. Modernistički pojam progresa nije umanjio interes za ontologiju, iako je, istovremeno otvorio vrata za propulzivnost epistemološke tematike. Postmodernizam, pak, u potpunosti odbacuje tradicionalnu ontologiju i uz nju vezanu epistemologiju, kao i etiku, te ljudski pogled usmjerava na endogenost značenja, naravno uz prateću konstrukciju. Postmoderna je prethodila subverzivnost tzv. postmetafizičke misli u formi Nietzscheovog razračunavanja s velikim filozofijskim sustavima. Postmoderna, ako se promatra iz perspektive prethodujućeg postmetafizičkog razračunavanja sa spekulativnim umom, ipak nije lišena vlastite prapovijesti, koja je oslobađa ontologijskog spontaniteta, ali i određuje njezin tijek, kao i uvjete, ali i njezine granice.

L. Nagl postmetafizičke filozofije promatra i s pozicije analitičke filozofije. Naime, ne treba smetnuti s uma da je raspad metafizičnosti u 19. st. dijelom

¹³⁷ J. W. Sire, *Izazov svjetonazora*, Stepress, Zagreb 2002., str. 182.

pokrenut i kao samoraspad ili samourušavanje, a ne isključivo kao napor postmetafizičke kritike. Nagl navodi: „U prvoj se polovici 20. stoljeća, s jedne strane, –popraćen često i agresivnom retorikom – etablirao jedan sve snažniji „profesionalizirajući“, znanstveno-teorijski i jezično-analitički misaoni stil koji je obustavio sve racionalne pokušaje pristupa „transcendenciji“, te je – postavši institucionalno utjecajnim – u akademskom pogonu većine angloameričkih „Philosophy Departments“ proglasio kako se pitanje o modalitetu „Apsolutnoga“ (na način umjetnosti, religije i spekulativno dimenzionirane filozofije) uopće ne može tematizirati“. ¹³⁸ Nakon razdoblja moderne, egzistentni subjekt se okružio s dvjema paradigmatikama: pozitivističkom i postmodernom. Iako nije riječ o familijarnom odnosu između pozitivističko-analitičke epistemologije i postmoderne narativnosti, među njima ipak postoji poveznica – i jedna i druga tendiraju prema točki svođenja metafizičkog i teološkog govora na razinu epistemološke minornosti.

Postmoderna ne daje odgovor na pitanje istine, odnosno, sve što o istini govori, govori na način upitnosti. Ova upitnost nije oznaka otvorenosti, kritičnosti i povjerenja u ljudski razum, koji se etablirao u modernitetu, nego isključivo isticanje kako se apsolutna istina svodi na egzistencijalnu zabludu. Sire, preuzimajući misao iz Nietzscheova djela *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, ističe kako se postmoderna epistemologija može sažeto izraziti na sljedeći način: „Što je dakle istina? Pokretna vojska metafora, metonimija, antropomorfizama. Ukratko: zbroj ljudskih odnosa, koji bivaju poetski i retorički stupnjevani, prevedeni, ukrašeni, te se nakon duge uporabe narodu čine čvrstima, kanoničnima i obvezatnima. Istine su iluzije za koje se zaboravilo da su to, metafore koje su postale istrošene i osjetilno slabe, kovanice koje su izgubile sliku na sebi te sad u obzir dolaze samo kao kovine, a ne više kao kovanice“. ¹³⁹ Ovdje je uočljivo da se tradicionalna ontološka istina drži zabludom, a posljedično se i moral utemeljen na takvoj istini drži skupom obmana. ¹⁴⁰ Nadalje, nipošto se ne govori

¹³⁸ L. Nagl, „Prikriveno „Apsolutno“, u: K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram (pr.), *Religija, moderna, postmoderna*, Hegelovo društvo, Zadar 2006., str.9.

¹³⁹ J. W. Sire, *Izazov svjetonazora*, str. 187.

¹⁴⁰ Ovime se ruši jedinstvo ontološkog i etičkog. Ž. Tanjić stoga napominje sljedeće: „Središnja teza postmoderne filozofije nalazi se u kritici misli koja teži ka otkrivanju i prihvaćanju temeljnog jedinstva bilo u etičkoj, ontološkoj ili spoznajno-teoretskoj perspektivi, a koje biva identificirano s „jednim“ i „sveobuhvatnim“. Ta kritika vodi i do kritike promišljanja o „prisutnosti“ tog jednog, jedinstvenog i sveobuhvatnog u povijesti“ (Ž. Tanjić, „Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?“, *Bogoslovska smotra*, 1(2001), str. 4).

o ontološkom statusu stvarnosti, nego jednostavno o nemogućnosti uspostavljanja adekvatnog odnosa prema stvarnosti.

Nemogućnosti ontologije obrnuto proporcionalno odgovara mogućnost jezičnog izražavanja. Ako se istina veže uz ontologiju i sukladno tome formira njezin navlastiti govor, ujedno ju je se vezalo uz nemoć i obmanu. Naprotiv, ukoliko pođemo od stvarnosti jezika, utoliko uočavamo da je jezik po svojoj naravi utemeljen u ljudskoj zajednici, nije samonikao, ne promiče ontologiju spontaniteta, moguće je prozboriti o njegovom porijeklu, upravo onim zborom koji nam on sam omogućava. Nemogućnosti ontologije suprotstavljena je dakle mogućnost jezika. Jezik nije jezik ne-izvan-onkraj ljudskog svijeta, on nije jezik svijeta, kako je to istakao R. Rorty, nego isključivo jezik čovjeka. On, kao takav, ne može služiti svijetu nego čovjeku te se umjesto o istinitosti treba pitati o instrumentalnosti ili koristi jezika. No, i ovaj upit u sebi sadrži odgovor: Čovjek kao tvorac jezika jezikom omogućava korist sebi. Značenje jezika priskrbljuje značenje ljudskom načinu postojanja, ali i korist ljudskoj egzistencijalnoj datosti. Naracija sadrži značenje, dok je metanaracija, odnosno svjetonazorsko i metafizičko pretendiranje prema apsolutnosti istine i univerzalnosti znanja, potpunoma lišena značenja. Postmoderna, promovirajući ambivalentnost istine ili značenja, ujedno promovira i ambivalentnost moralnosti kojoj odgovara potpuni izostanak objektivne moralne prosudbe. Ona je, da bi uopće bila moguća, zatvorena u granice značenja određene, čovjekovoj egzistenciji pripadajuće naracije.

Postmoderna misao, posljedično, lišava svih jamstava moralnosti, istinitosti i onoga što se u filozofijskoj tradiciji smatralo objektivnim utemeljenjem, odnosno lišava jamstva ispravnosti prosudbe. Z. Bauman savjetuje: „Moramo naučiti kako živjeti bez takvih jamstava, i sa sviješću da se jamstva neće nikada ponuditi – da savršeno društvo, kao i savršeno ljudsko biće, nije neka izgledna budućnost, jer su pokušaji da se dokaže suprotno rezultirali s više okrutnosti nego humanosti, a moralnosti još manje“.¹⁴¹ No, ako analiziramo ovu izjavu, uočavamo kako ona nije ništa više doli apela koji upravo pobija ono što tendira izreći ili, drugačije rečeno, polazi se od pretpostavljenog nedostatka jamstava, da bi se potom prešutno uvelo jamstvo koje lavira u prostoru značenjske nevidljivosti, ali ipak utemeljuje ili, jednoznačno rečeno, daje ovom iskazu jamstvo smislenosti. Ako moralnost nije, kako joj se može uputiti racionalan argument

¹⁴¹ Z. Bauman, *Postmoderna etika*, AGM, Zagreb 2009., str. 19.

zašto nije – ne pretpostavlja li kritika jamstva moralnosti upravo ontologiju samog jamstva moralnosti? Situacija je aporijska, ali nipošto beznačajna, ona je, naime, gradivni element razumijevanja postmodernog poimanja moralnosti: moralnost je kamen spoticanja racionornosti naracije te je kao takva dovedena u obiteljski odnos s relativizmom. No, iako se, naizgled, pitanje moralnosti moglo odvojiti od čovjeka, čovjeka se nije moglo odvojiti od drugog čovjeka, koji je nazvan naprosto – drugi. „Da živjeti s *drugima* (drugim ljudskim bićima; drugim bićima poput nas) – očito je do točke banalnosti. Ono što je manje očito, i nimalo banalno je činjenica da ono što mi zovemo „drugi“ s kojim živimo (jednom kada živimo život koji uključuje svjesnost da živimo sa drugima) je što *znamo* o njima. Svatko od nas „konstruira“ njegov ili njezin asortiman „drugih“ iz nataloženog, procesuiranog sjećanja prošlih susreta, komunikacija, razmjena, udruženih pothvata ili bitaka“.¹⁴² Moralnost u sebi sadrži dvostruki odnos vrednovanja – sebe i drugih – baš kao što predstavlja i jedino područje koje čovjeku omogućuje da vlada nad samim sobom, jasno je da u horizontu *drugoga*, potpunoma određenim svojevrsnim prisjećanjem i konstrukcijom proizašlom iz tzv. prirodnog stava, koji se u fenomenologijskoj tradiciji određuje kao svijestiprethodujućeg, odnosno kao stav koji nije produkt svjesne aktivnosti nego joj prethoduje, da bi potom s njome supostojao.

Drugi dakle, postavši dio svijesti, u ljudsku egzistenciju unosi mogućnost razumijevanja, jer je i onaj svjestan *drugoga*, ujedno *drugi drugome*. Razvidno je da se ovakva mogućnost razumijevanja i uspostavljanja znanja temelji ne na ontologiji stabilnosti masovnog bitka, nego na reciprocitetu proizašlom iz prirodnog stava svjesnog subjekta. Ovo nas vodi do sljedećeg zaključka: „Simetrija prirodnog stava čini ljude sličnima, iskustvo nerazumijevanja pozicionira ljude kao međusobno različite. ‘Razumijevanje’ je uvijek isto, i o njemu se može razmišljati samo u jednini. ‘Nerazumijevanja’ su mnoga, sva su specifična i različita i mogu se misliti u množini“.¹⁴³ M. Heidegger uočavanje različitosti veže uz neuobičajenost našeg odnosa prema objektima, u smislu da smo svjesni naše misaone djelatnosti prema njima; naime, nismo više u poziciji jednostavnog odnosa, oni su, slikovito rečeno, sastavni dio našeg dohvata, vidokruga. Tek kada objekti izađu iz jednostavne prisutnosti u našem dohvatu, počinjemo o njima misliti i misliti o našoj djelatnosti prema njima. Z. Bauman navedeno paradi-

¹⁴² Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 182.

¹⁴³ Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 183.

gmatski objašnjava na primjeru Heideggerove eksplikacije transfera objekata o kojima je riječ s modusa *zuhanden* na modus *vorhanden*.¹⁴⁴

No, ako ovaj transfer promatramo u kontekstu postmodernog odnošenja prema moralnom vrednovanju, uočavaju se slojevi metanaracije kao uvjet razumijevanja navedenog transfera. Naime, ukoliko sud o objektu ne shvatimo samo kao spoznaju značenja *drugoga*, nego kao određenje *drugoga* za nas, utoliko zasigurno više ne možemo zanijekati etičko-moralni karakter tog suda. Naprotiv, ako taj odnos počiva na konstrukciji *drugoga*, riječ je o razvidnosti nelegitimnog transfera znanja iz prošlosti, te se takvo znanje s punim pravom može držati samo pukim prisjećanjem. No, postavlja se pitanje, je li i ovakva konstrukcija prozborila govorom metanarativnog? Ako u raspravu uključimo Nietzscheov nauk o nadčovjeku i vječnom vraćanju, moguće je u *drugome* iščitavati nadmoć *prvoga* koji se prema povijesti odnosi na način kolekcije *drugih*, kao gospodar povijesti vješt, putem različitih konstrukcija, u produženju negdašnjeg sjećanja, a ujedno i nijemi pronositelj zaborava, jer mu *drugi* ne predstavlja nikakvog nositelja vrijednosti u sebi, nego samo egzistencijalni bezodnosni značenjski konstrukt.

Vječno vraćanje ovime zadobiva novo značenje. Ono je, kada se promatra iz perspektive spoznavatelja, vječno vraćanje konstruiranih *drugih*. N. L. Geisler ispravno uočava kako niti Nietzsche nije umakao zamkama vrijednosnog odnošenja. To najbolje dolazi do izražaja kada se *drugi* promatra kao kršćanin te se prema njemu odnosi kao prema cjelini – kršćanstvu. Naime, Nietzsche, baš kao i postmoderna misao, odbacuje objektivne vrijednost, ali ni on sam „nije mogao, a da ne donosi vrijednosne prosudbe, bilo pozitivne bilo negativne. Primjerice, smatrao je da je kršćanstvo „najveća od svih zamislivih pokvarenosti“. No po kojem standardu je donio taj sud?“¹⁴⁵ Negiranje vrijednosti se stoga uglavnom kreće između situacionizma, nihilizma i relativizma. No, da bi se utemeljila plauzibilnost negiranja apsolutnih moralnih normi, neophodno je oslanjanje na neki standard, odnosno, drugim riječima rečeno, da bi situacionizam, relativizam ili, u krajnjoj liniji, nihilizam, imali smisla, neophodno je da se sami temelje na nekom vrijednosnom uporištu. A ako je tome tako, onda oni sami, bez obzira na preuzetu formu negiranja vrijednosti, afirmiraju upravo ono što imaju namjeru negirati. Da bi izbjegao ovim zamkama, postmoderni um je

¹⁴⁴ Usp. Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 184-187.

¹⁴⁵ N. L. Geisler, *Kršćanska etika*, Bogoslovni institut, Zagreb 2005., str. 36.

preko apsolutnih moralnih normi prebacio koprenu zaborava, potisnuvši ujedno ontologijsku i metafizičku datost, sve u želji izgradnje tla neupitnosti mnogih značenja, koje će u sebi, kao svojevrsnu obranu od moguće reminiscencije na negdašnju apsolutnu moralnu normu, njegovati stav sumnjičavosti. Ovakav um stoga „ne očekuje više pronalaženje sveobuhvatne, totalne i krajnje formule života bez dvosmislenosti, rizika, opasnosti i grešaka, i duboko je sumnjičav prema svakom glasu koji obećava drugačije“.¹⁴⁶ Foucaultovski rečeno, jedino nas naš narativ ne ugrožava, što ujedno znači da ugrožava onog *drugog*, ponajprije u određenju njegova značenja.

Postmoderna misao prethodna razmišljanja sažima u svojevrsni postulat o etičnosti, koji glasi: „Etika je, kao i znanje, lingvistički konstrukt. Društveno dobro je ono što društvo smatra društvenim dobrom“.¹⁴⁷ Moral je, prema ovome, samo ambivalentnost značenja kojim se opisuje neko dobro kao društvu poželjno, odnosno opisuje neko zlo kao društvu nepoželjno. Uspostavivši ovakav odnos između morala i društva, postaje razumljiva tendencija formuliranja nekog opisa kao opisa s moralnim značenjem – on, naime, tada obvezuje pripadnike tog društva. Nadalje, ovdje se uspostavlja i identitetan odnos svojevrsnog lingvističkog opisa moralnog vrednovanja s moralnom vrijednošću. I jedno i dugo je partikularne naravi, podređeno lingvistici kao njezinu konstrukt.

Leonidas Donskis i Zygmunt Bauman tako raspravljaju o tzv. „tekućem zlu“, a to je ono zlo koje ostavlja pojedinca izvan interesa struktura i prepušta ga vlastitoj odgovornosti i vlastitim izborim koji se ne odnose samo na njegovu egzistenciju, nego i na pitanja koja nastaju u globalizacijskim procesima te postaju globalnim pitanjima. Tekuće zlo je, najjednostavnije određeno, laž dobra. Ono nije laž o dobroti, nego laž koja se prikazuje u formi afirmacije dobra. Da bi uspjelo, tekuće zlo se ne nastanjuje samo unutar korpusa liberalizma, birokracije i tržišta, ono, naime, prodire i na sveučilišta, iskorištavaju autonomiju sveučilišta, ali ne kako bi razvili akademski život, nego kako bi ga pretvorili u postakademski život, a sveučilišta u postakademska sveučilišta. Postakademska sveučilišta, vođena nagonom tekućeg zla, postaje sveučilište bez sveučilišta, na njima nema mjesta za istinski razvoj. Takva sveučilišta se „predstavljaju kao zagovornici istinske slobode i demokracije, dok zapravo promiču determinizam i fatalizam s fokusom na tržište, ne ostavljajući nimalo prostora

¹⁴⁶ Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 304.

¹⁴⁷ J. W. Sire, *Izazov svjetonazora*, str. 191.

za poimanje alternative, kritičko mišljenje ili vlastito propitivanje“. ¹⁴⁸ Tekuće zlo se odvija u fragmentu zainteresiranosti za tržište i neslobode, jedina sloboda koju takvo zlo priznaje i u čiji prilog radi je sloboda tržišta, ne i pojedinca. Sasvim je razumljivo da se na postakademske sveučilištima sužava prostor za humanističke znanosti, osobito filozofiju koja razumijeva značenje slobode, istine, demokracije i kritičkog mišljenja.

Kad se jednom prihvate fatalizam i determinizam i kad ljudi započnu u potpunosti živjeti u svijetu bez alternativa, onda se umjesto alternative živi u negaciji stvarnosti s kojom se dolazi u susret. Takav svijet sadrži mnoge maske, a među njima prednjači maska „takozvanog ‘morfološkog’ tumačenja civilizacija, koje ih shvaća kao otoke na kojima ljudska kreativnost dolazi umrijeti“. ¹⁴⁹ U postmodernom svijetu nelinearnosti, antimetafizičnosti i fragmentarnosti, pojedinac nestaje kao autor ili subjekt, a na njegovo mjesto – u formi odgovornosti za ono za što pojedinačna egzistencija ne može biti odgovorna (od političkih do globalnih problema) – dolazi megalomanija tržišnih odnosa. Ako izgubi alternativu i preuzme odgovornost koja mu ne pripada, sam pojedinac se birokratizira postajući samo jedna u nizu od mnogih maski, a dobro je poznato da maska ne može biti kreativna.

Ljudske maske žive jedne s drugima, a što znači „živjeti s drugima (drugim ljudskim bićima; drugim bićima poput nas) – očito je do točke banalnosti“ toliko da „svatko od nas ‘konstruira’ njegov ili njezin asortiman ‘drugih’ iz nataloženog, procesuiranog sjećanja prošlih susreta, komunikacija, razmjena, udruženih pothvata ili bitaka“. ¹⁵⁰ Živjeti s drugima za koje pretpostavljamo da ih poznajemo, jer ih se prisjećamo, ne pripada kreativnosti, čak niti kritičnosti ili analitičnosti. Takav život je život podržavanja prirodnog, predsvjesnog, nepropitujućeg prirodnog stava. Susret s drugima, prisjećanje drugih i suživot s drugima, kada se podvrgne kritici, pokazuje domene naivnosti sadržane u simetriji prirodnog stava.

Simetrija je očitovana u tome da jedna maska živi s drugom maskom. Takav prirodni, simetrični, naivni suživot rezultira simetrijom sličnosti i pratećim neuočavanjem razlika. Tek kada tekuće zlo zahvati simetričnost suživota, kada

¹⁴⁸ Z. Bauman – L. Donskis, *Tekuće zlo*, Timpres, Zagreb 2017., str. 14.

¹⁴⁹ Z. Bauman – L. Donskis, *Tekuće zlo*, str. 178.

¹⁵⁰ Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 182. Iako smo ovaj navod već jednom koristili u tekstu (bilješka br. 142), namjera nam je ukazati da se ljudske maske, živeći s drugima, i sebe sjećaju kao drugo ljudsko biće.

se naruši privid jednakosti, i drugi pokaže svoju različitost, nastaje mogućnost stvaranja društvenog svijeta. Takav svijet se stvara „tek kad su frustrirana navivna očekivanja“.¹⁵¹ Naivna očekivanja proizlaze iz predrazumijevanja ili unificiranog i simetričnog razumijevanja u kojemu ne postoje nikakve razlike. Uočavanjem razlika, pojavljivanjem različitosti narušava se unificiranost, drugi se pojavljuju izvan našeg prisjećanja i više ih ne možemo razumjeti. Drugi koje ne razumijevamo postaju nam stranci, pokraj kojih se može biti, ali se s njima ne mogu promišljati komunikacijske strategije.

Stranci nisu dio simetrije, s njima nemamo zajedničku prošlost, njih se ne možemo prisjećati. Strancima pripada prostor fizičke blizine, a socijalne, intelektualne i vrijednosne daljine. Oni su izvan obvezujućeg prostora naše intime, prema njima se ne može razviti nikakav osjećaj niti obveza, oni naprosto jesu u fizičkom prostoru i prostornoj blizini, a ta blizina uzrokuje nelagodu, ignoriranje i gotovo bezodnosnu suprisutnost. Stranac, dakle, nije stranac u sebi i po sebi, on je stranac po nama i našoj intimi. Zbog toga Bauman ističe sljedeće: „Stranost stranaca znači naš osjećaj izgubljenosti, od neznanja kako djelovati i što očekivati, što rezultira nevoljkošću na angažman“.¹⁵² Odsustvo angažmana posljedica je nemogućnosti uspostavljanja simetrije i unificiranog znanja s drugim. Drugi je, stoga, izvan naše intime i znanja koje toj intimi pripada. Stranci se razotkrivaju kroz nerazumijevanje, različitost i nepripadanje našoj intimi. „Besmisao bivstvovanja“, da se poslužimo sintagmom J. Kristeve, drugog koji je stranac proizlazi iz narušavanja simetričnosti ili, kako to Bauman navodi, frustracijom poznatosti i predvidivih očekivanja. Očekivanja i predviđanja su moguća u povijesti baziranoj ili na linearnom poimanju vremena, kad trenutci slijede jedan iz drugog i više se ne ponavljaju, niti se urušavaju u aritmijama. Nadalje, očekivanja su pogotovo moguća, a o predviđanjima više ne može biti riječ jer je na djelu više prisjećanje nego predviđanje, u povijesti koja njeguje ciklički proces.

U postmoderni, naprotiv, kako to ističe M. Krivak, vrijeme ima hermeneutički potencijal. Referirajući se na M. Heideggera i njegovo shvaćanje vremenosti kao smisla bivstvovanja tu-bitka i Vattima, koji naglašava kako se cikličnost i linearnost povijesnog vremena povlači pred ironijsko-interpretativnim elementom povijesti, postmoderna inaugurira shvaćanje povijesti ne kao „linearnu ili

¹⁵¹ Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 183

¹⁵² Z. Bauman, *Postmoderna etika*, str. 186

cikličku, već u jednoj vizuri koja je „ironijsko-hermeneutičko-iskrivljavajuća“, a koja nije još uvijek dovoljno istražena kao budući model“. ¹⁵³ Heideggerovo poimanje vremena i odnosa vremena i tu-bitka je usmjereno prema nadvladavanju zaborava bivstvovanja koje je započelo kada je iz cjeline bivstvovanja istrgnut fragment ljudskog bivstvovanja koje se postavlja kao bivstvovanje samo. Poznato je da je i sam jezik bića u funkciji podržavanja zaborava bivstvovanja i nemogućnosti postavljanja samog pitanja o smislu bivstvovanja i razotkrivanju bitka, jer jezik bića i sam bitak svodi na biće. Vattimo, naprotiv, iznosi koncept filozofije povijesti koja se sagledava u odnosu procesa sekularizacije i sekulariziranog društva s njegovom prošlošću koja je bitno obilježena judeo-kršćanskom tradicijom, spoznajom i jezičnom baštinom.

Postmoderno doba ili postmoderna epoha ne počiva na afirmaciji tradicije, nego na afirmaciji pojedinca. U promijenjenim filozofijsko-povijesnim okolnostima mijenja se i metoda ‘legitimacije znanja’. U judeo-kršćanskom metafizičkom sklopu linearne povijesti u kojoj se odvija povijest spasenja, što je također jedan od elemenata, da se poslužimo Heideggerovom sintagmom, zaborava bitka, informacije nikada nisu bile potpune, a legitimacija znanja uvjetovana je odnosom onoga tko zna i ima punu informaciju i onoga koji tu informaciju usvaja. Hijerarhija bića je u epohi ili dobu linearne povijesti preslikana na sve elemente stvarnosti, pa tako i na didaktiku. Profesor zna, a učenik ili student usvaja znanje, autoritet profesora ili njegova hijerarhijska uzvišenost proizlazi iz činjenice skrivenosti znanja. Znanje je, naime, skriveno učenicima i studentima, ne i profesoru. Didaktika postmoderne sasvim je drugačija, u postmodernom dobu nema skrivanja niti hijerarhiziranja jer „svijetom postmodernog znanja upravlja igra potpunih informacija, u smislu da su u njoj u načelu podatci dostupni svim stručnjacima – ne postoji znanstvena tajna. Porast performativnosti, uz jednaku kompetentnost u proizvodnji znanja, a ne više u njegovu stjecanju, na koncu ovisi o toj „maštovitosti“ koja omogućuje ili povlačenje novog poteza ili promjenu pravila igre“. ¹⁵⁴ Postmoderna didaktika proizvodnje znanja distingvira znanje od informacija. Hijerarhizirana, metafizički usmjeren filozofijska tradicija znanje ne čini lako dostupnim. Znanja su prekrivena velom tajne, a ono što se krije iza tog vela znanju samo povlaštene osobe, kojima

¹⁵³ M. Krivak, *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2000., str. 124.

¹⁵⁴ J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 77.

mogućnost uvida u znanje izgrađuje autoritet unutar zajednice. Postmoderna prekida s klasičnom metafizikom i klasičnim moralom, koji pojedinca podređuje zajednici i čini ga ovisnim o autoritetima, ali ujedno i razvija novu didaktiku produkcije znanja i kompetentnosti na način da „prijenos znanja ne bude ograničen na informacije, nego da pruža i poduku o svim postupcima putem kojih se može poboljšati sposobnost povezivanja područja što ih tradicionalno organiziranje znanja ljubomorno odvaja“.¹⁵⁵ Našavši se izvan dohvata klasične metafizike, nepropitujućih autoriteta i zahtjeva moralne dužnosti prema zajednici i epohi kojoj pripada, na filozofijskom horizontu rođen je novi tip čovjeka postmoderne – pojedinac koji nema obvezu rasvijetliti tajne bitka, nego afirmirati vlastitu, pojedinačnu egzistenciju koja se nalazi izvan svake simetrije.

Zaključno razmatranje

Postmoderna paradigmatika moralnosti je paradigmatika destruiranog vrijednosnog sadržaja bez kojeg, posljedično, moralna norma gubi svoje značenje. Ukoliko je moralna norma nastala iz potencijala lingvističke konstruktibilnosti, a potom se formirala u skladu sa zahtjevima određenog društva, utoliko je sasvim razvidno da se takav konstrukt samo uvjetno može nazvati normom jer uistinu ništa ne normira budući da je sam proizašao iz njemu nadređene stvarnosti, a ona je, pak, podložna zakonitosti vremenske mijene. Ovime je moral postao instrument iskazivanja nekog društvu poželjnog djelovanja, ali ujedno i instrument iskazivanja društveno poželjnih aktivnosti. Društvo, kao nositelj i odreditelj dobra, svako drugo ‘dobro’ promatra u skladu sa zahtjevima kanona opstanka društva. Neko drugo dobro koje bi bilo neovisno o društvu, bilo bi dobro bez značenja. Razumljivo je stoga što su u ovakvom misaonom okružju i postulatima pridavanja značenja putem konstrukcija, tradicionalna tzv. metafizička filozofija i teologija usmjerene prema nekom drugom, izvansocijalnom i izvanlingvističkom smislu, svedene na razinu epistemološke manjine. Teološki i filozofijsko-metafizički govor, kojim se izriče transcendentalan i transcendentan sadržaj, kao i moral proizašao upravo iz fundiranja u tzv. ontologijski jakoj stvarnosti, ne biva prepoznat kao relevantan govor. No, postmoderna se ne razračunava samo s metafizičkom i teološkom tradicijom, ona, da bi svoj pohod

¹⁵⁵ J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, str. 77.

na vrijednosno mogla do krajnjih konzekvenci izvesti, prethodno mora destruirati dotadašnji nauk kako je svaki um u sposobnosti doprijeti do objektivne, univerzalne, apsolutne, jednostavne i transcendentalne istine. Istina u postmoderni poprima karakteristike prenošenja kanona polimorfnosti, unutrašnjosti, subjektivnosti i ambivalentnosti značenja. Istina, naime, nije istina nekog bića, nego značenje nekih pripovijesti. Posljedično, istina nije više istina za mene nego moja istina, moral više nije moral za mene, nego društveno određeno dobro, a značenje više nije značenje za mene nego moje pripovijedanje značenja.

Sukladno navedenom, povijest poimana u perspektivi povijesti spasenja, motivira postmodernu misao da ustane protiv takvog poimanja koje čovjeka stavlja u poziciju onoga koji ima mogućnost razumijevanja povlaštenog trenutka razvijanja moralnih i religioznih oblika. Takvi oblici nisu za moral utemeljujući jer ljudski pogled usmjeravaju prema nadpovijesnom i transcendentnom izvoru moralne norme koje je u sebi, smatraju postmodernisti, iluzorno i hermetizirano sudbinskim granicama metanaracije. Jasno je da se postmoderna i, primjerice, kršćanska misao razlikuju u skladu s prihvaćanjem jedne od dviju paradigmata: paradigmata univerzalnog značenja i brige za drugog i paradigmatike partikularnog i endogenog značenja u kojemu se iskazuje briga za društvo i iz njega utemeljen konstrukt dobra, ali nije isključena mogućnost da u postmodernom svijetu, kao svijetu kolekcije mnogih fragmenta, bivstvuje i fragment religije unutar kojega opstaje metanaracija. Naprotiv, kada se postmoderna sagledava s kršćanske pozicije, sasvim je razumljivo da kršćanstvo u postmodernom svijetu vidi samo jedan od mnogih povijesnih izazova unutar kojega se odvija povijest spasenja. Unutar te povijesti se odigravaju mnoge epizode ratova, zabluda, istina, perspektiva, društvenih konstrukata, režimske svijesti, oduzimanja sloboda, kolektivizama, individualizama, dijaloga, diktatura, totalitarizma, kolektivne neslobode, ali i uosobljene slobode.

4.

Mihajlo Mihajlov i uosobljena sloboda

Uvodno razmatranje

Pisac, mislitelj i disident Mihajlo Mihajlov (1934.-2010.), nekadašnji asistent na Katedri ruske književnosti Filozofskog fakulteta u Zadru, može biti zahvaćan historijskim umom koji ima potrebu na razini naracije fakticiteta rekonstruirati povijesni značaj njegova bivanja u svijetu, ali i na razini susreta s bićem koje je mislilo do krajnjih granica mislivosti te je samo postalo misao o slobodi. Budući da ova potonja dimenzija pripada filozofiji, razumljivo je da se Mihajlova može promatrati pod vidom filozofijske misli o slobodi, i to na način uspostavljanja paralelizma između onoga što je mislitelj mislio i kako je tu misao materijalizirao u jednokratnosti vlastite egzistencije. Historijski um neko biće, zahvaljujući moći historijskog diskursa, uzdiže na razinu dostupnosti i pripadanja svima. Takav diskurs čini prezentnim ono što je kao značajno zašlo u lanac povijesnog kauzaliteta i zadužilo kulturu, umjetnost, društvo, politiku... Mihajlov je nesumnjivo značajan i u smislu historijskog uma, historijskog diskursa i povijesnog kauzaliteta. Riječ je o intelektualcu koji je djelovao na Filozofskom fakultetu u Zadru, današnjem Sveučilištu u Zadru. Nakon što je 1964. godine studijski proveo pet tjedana u Moskvi, na temelju čega je nastalo djelo *Ljeto moskovsko*, u kojemu spominje postojanje sovjetskih logora, rađa se povijesni Mihajlo Mihajlov. Ovo djelo je, iako potpuno benigno u smislu ideologije, izazvalo interes tadašnjeg jugoslavenskog režima koje je, budući da je te godine došlo do pada Hruščova i

uzdizanja Brežnjeva, zaključilo da se zbog političkih odnosa Jugoslavije i Rusije treba obračunati s ovim piscem. Naime, Mihajla Mihajlova je u ožujku 1965. godine na sastanku s tadašnjim državnim odvjetnicima prozvao Josip Broz Tito. To je bilo sasvim dovoljno da se u osobni svijet Mihajla Mihajlova pokuša nastaniti režim u svoj silini ontologije režima. Ovaj čin je historijski značajan jer progovara o društveno-političkim okolnostima i zakonitostima u tadašnjoj Jugoslaviji, no ono što je, s filozofijske razine značajnije, je to da iz ovog čina nastaje prava ontologija slobode – ontologija slobode Mihajla Mihajlova.

U postmodernom kontekstu razlomljenosti i nestanka metanaracija moguće je na primjeru ovog mislitelja pratiti kako nastaje i razvija se smisao njegove egzistencije, kako se konfrontira sa smislom jugoslavenskog režima koji propagira stabilnu, masivnu, autoritarnu kolektivnu istinu te kako, u konačnici, dolazi do, da se poslužimo sintagmom Baudrillarda, ‘implozije smisla’ jednog režima. Mihajlov je odbio živjeti neosobni bitak režima, vlastitu egzistenciju je otrgnuo od cjeline tadašnjeg kolektivnog bitka i započeo s ontologijom vlastitog individualnog bivstvovanja koje je bilo bitno obilježeno slobodom.

4.1. Nastanak slobode

Sloboda da bi mogla biti, prethodno mora nastati, a to neizbježno znači da sloboda ima svoj početak. Mihajlov početku vlastite slobode daje vremensku oznaku 4. ožujka 1965. godine, a prostorna je Filozofski fakultetu u Zadru. Tada je, kako sam kaže, prvi put uhićen. To je trenutak buđenja, prijelomna točka, istinski egzistencijal, to je vremenska i prostorna točka u kojoj apstraktno poznavanje tragedije postaje življena tragedija. Tragedija biva konkretizirana, ostvaruje se istost tragedije i čovjeka, Mihajlo Mihajlov prestaje biti čovjek koji poznaje tragediju i postaje tragedija sama, čak niti tragijski junak nego upravo tragedija. Izgubio je dotadašnju slobodu koja je dobrim dijelom svedena na vezu između htijenja i kretanja, odnosno, slobodu kao kinetičnost, u smislu da je Mihajlov mogao ići kamo je svojom voljom htio, jesti kada i što je htio, lijegati i ustajati također u suglasju s voljom koja upravlja sa smještanjem njegova tijela u prostor. No, sve te veze banalnosti i htijenja, shvaćene kao sloboda, prestaju jednim jedinim činom, činom uhićenja. I to ne bilo kakvog uhićenja, nego uhićenja praćenog riječima njegova nekadašnjeg studenta, zaposlenika Udbe, koji ulazeći u Mihajlovljev kabinet, u pratnji uniformiranih i ne-

uniformiranih službenika tijela progona, izriče paradigmatičke riječi: *Profesore, dođe vrijeme!*¹⁵⁶ I, uistinu došlo je vrijeme, i to vrijeme dijalektičke napetosti: student/udbaš; profesor/uhićenik.

Riječi su paradigmatičke jer je tada došlo vrijeme uhićenja, ali i vrijeme buđenja, nastanka slobode, njezine dislociranosti s područja kinetičnosti u područje usamljenosti, osamljenosti i intimnosti. Putem očaja apstraktnosti u kojoj je student bio čovjek usvajanja znanja, u trenutku kada student postaje vlasnikom Mihajlovljeva kretanja, nastaje ona prava, istinska, individualizirana, uosobljena sloboda. „Profesore, dođe vrijeme!“ nije ništa drugo nego egzistencijalno-metafizički prevrat, susret čovjeka s mimikričnim zlom, zlom utvaranja. Mihajlov će reći: „Ali ma kako da to paradoksalno zvuči, tek u zatvoru sam naučio, točnije otkrio da sam slobodno biće, da nitko i ništa od mene ne može uzeti tu slobodu, ako ja sam ne pristanem da je izgubim“.¹⁵⁷ Metafizika zla, očaja i institucionalnog pokoravanja čovjeka, doživljava imploziju u intimnosti, osamljenosti i usamljenosti sebstvorene slobode, slobode koja je sam Mihajlo Mihajlov, slobode koja destruirala institucije metafizike zla – zatvor, kao geografska datost metafizike zla, gubi bitku pred geografijom ideje koja je transmudalna. Naime, od misli i straha od događaja zla, kad se to zlo dogodilo, Mihajlov postaje mislilac svijeta, malene su mu sve granice, nacionalne, religijske, društvene, političke on misli ono iznad svijeta i to početkom paradoksalnog zaziva birokrata trenutka koji umniku dolazi s riječima: *Profesore, dođe vrijeme!*

S punim legitimitetom bića koja sad su-misle njegovu misao možemo reći da je tim riječima uhićeno kretanje Mihajla Mihajlova od strane režima u odlasku, ali da je, što je ironija transmudalnog, Mihajlovljevom slobodom uhićen upravo taj student, jer on je bio nositelj riječi režima u odlasku, a Mihajlov nositelj slobode u dolasku. Ta sloboda je iracionalna, ona je mistična jer nadilazi granice koncepta poznatog svijeta. Godine 1992. iracionalnost Mihajlovljeve slobode progovara jezikom prorokovanja o tome kako se, promatrajući povijest iščezlih režima, može zaključiti da globalizacijski proces ne može stati, on neprestano nadilazi sve granice i svaki identitet čini slabim, smješta ga u funkciju nadilaženja nekim drugim, univerzalnijim, ali isto tako provizornim identitetom, koji je u funkciji prelaska u još univerzalniji identitet i tako do konca vremenitosti. Posljedica tog apstraktnog stanja bit će sljedeća konkretnost: društvena, politič-

¹⁵⁶ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, B92, Beograd 1994., str. 20-21.

¹⁵⁷ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 22.

ka, osobna i kozmička sloboda jer „... od sada pa u vječnost, država kao takva gubi suverenitet nad građanskim i političkim pravima svojih građana, nad ljudskim pravima svakog svog pojedinog državljanina, nad ekonomskom sferom života, te apsolutno gubi pravo da upotrijebi vojnu silu izuzev u obrani“.¹⁵⁸

Prizovemo li u dijaloški kontekst primjerice Hegela, funkcija države upravo i jest da građanima osigura prava. Globalizacijski proces bi trebao zaštititi i omogućiti konzumiranje svih onih prava koja proizlaze iz ljudske prirode, ljudske univerzalnosti, a tada nacionalno, religijsko ili ekonomsko uistinu i jest teško održivo jer se poima kao izvor tenzičnosti. Ovdje je sasvim razvidan društveno-politički kontekst jednog disidenta koji je u novoj zemlji prihvaćen kao građanin svijeta, a ne stranac. Biranim riječima govori o zakonodavstvu zemlje primateljice: „Već 13 godina živim u zemlji u kojoj je zakonski kažnjivo postaviti pitanje nacionalne, rasne ili religijske pripadnosti kandidatu pri zapošljavanju, kod iznajmljivanja stana i uopće u bilo kojoj sferi javnog život“.¹⁵⁹ Iz perspektive američke demokracije, kao procesualnog egzemplara demokracije uopće, ratno stanje na području ex- Jugoslavije promatra kao anomaliju u procesu demokracije, budući da su novonastale države formirane putem paradigme svetosti nacionalnog i, po njegovim riječima, protupluralnog jer, pita se Mihajlov, kako se demokracija može ostvariti u rastućem nacionalizmu? A da je nacionalizam u porastu, sasvim je razvidno iz činjenice oružanog sukoba. Taj oružani sukob, kao derivat metafizike zla, mogao se spriječiti jer nacionalizam ne nastaje hrom sudbine, nacionalizam jest, smatra Mihajlov, jedna od mnogih etapa povratka fašizma, a on se mogao spriječiti.

Mističnost i aktivnost slobode mogli su poslužiti kao brana nacionalizmu i fašizmu. Baš kao što je njegovo osobno buđenje 4. ožujka 1965. bilo buđenje slobode, tako je buđenje duha suprotstavljanja fašizmu i nacionalizmu trebalo biti početak društvene slobode. Taj društveni, probuđeni duh čovjeka uprisonjuje odgovornost za drugoga, drugoga kojega se izbacuje s posla, iz njegove kuće, kojega se pljačka i ubija, oduzima pravo govora, čini manje čovjekom. Društveno neprobuđeni duh spava u neslobodi medija, tom, referirajući se na Solženjicina, bastionu tzv. četvrte vlasti.¹⁶⁰ Solženjicin je 1978. god. na Sveučilištu u Harwardu održao tzv. harwardski govor, koji je doveo u pitanje bit

¹⁵⁸ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 86.

¹⁵⁹ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 232.

¹⁶⁰ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 156.

demokracije, pluralističkih izbora i slobode tiska. Postavio je provokativno pitanje o utemeljenju slobode tiska, budući da sve medijske kuće imaju svoje vlasnike i uredništva, stoga je sasvim razložno postaviti pitanje o tome tko bira tu tzv. četvrtu vlast, odnosno, tko je izabrao lidere današnjih masovnih komunikacija koje stvaraju metanaraciju svijeta u kojemu mi živimo.

Solženjicin je vlastitom slobodom provocirao slobodu demokracije, ali nije uspio izbjeći zamkama nacionalnog. Upravo je nacionalno, smatra Mihajlov, Solženjicina vodilo prema tome da na pijedestal historijskog zaziva stavi duhovnu i fizičku vrijednost nacije, i to ruske, one koja je izložena nestanku uslijed komunističkih aktivnosti. Komunistički je u duhovno i materijalno tkivo ruske nacije ugradio strukturu rastućeg uništenja. A odgovor na pitanje, tko to i čime bira tu četvrtu vlast (uz zakonodavnu, izvršnu i sudsku), osobito u demokratskom sustavu gdje sloboda izbora postoji makar krajnostima, za Mihajlova je sasvim jasan, do banalnosti jasan. Četvrta vlast proizlazi iz mističnosti, iracionalnosti i konstruktivnosti ili destruktivnosti slobode, i to individualne slobode, konkretizirane u svakom konzumentu informacijskog paketa, konzumentu koji se odlučio kupiti upravo tu, a ne neku drugu informaciju.¹⁶¹ Zanimljivo je primijetiti da Mihajlov demokraciju vrednuje religijskim kategorijalnim aparatom, ona je zasigurno ono najbolje najboljeg od političkog za *sada*, a kako mi živimo u *sada*, rascjep da se posumnja u vrijednost demokracije je upravo obrnuto proporcionalan mogućnosti da se sačuva konkretnost nacionalnog. Lako je shvatljivo zbog čega Mihajlov kritizira autoritarne političke sustave, no nije sasvim jasno zbog čega se nacionalno i demokratsko isključuje. Jedino ako misli da *demos*, shvaćen kao narod, može vladati nad sobom samim samo ako uistinu ostaje *demos*, bez sužavanja i reduciranja na nacionalno. Nacionalno je, u svakom slučaju, ono što povijesno treba biti nadvladano i to snagom demokracije i demokratskog rasta.

4.2. Aktivna i pasivna nesloboda

Autoritarni i totalitarni režimi su protuhumani, neslobodni, nekreativni i nihilistični jer čovjeka udaljuju od njegove slobode, čine ga beznačajnim na historijskoj pozornici. Udaljujući slobodu od čovjeka, čovjek ostaje bez diskursa

¹⁶¹ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 158.

uspostavljanja stvarnog, značajnog djelovanja. U autoritarnim režimima vlada zakonitost pasivne neslobode, a to je nesloboda sadržana u mnogim zabranama – od zabrana udruživanja, političkog i sindikalnog djelovanja do slobode tiska i propagande. U totalitarnim režimima, čovjek da bi sačuvali vlastitu biologiju i vezu između htijenja i kinetičnosti, odnosno da bi se kretao u slobodnom prostoru, onom izvan zidova zatvora i logora, sam mora sudjelovati u prilog negacije vlastite slobode, i to je primjer aktivne neslobode, ona se odvija na paradama, skupovima itd.¹⁶²

Referirajući se na Solženjicinovo djelo *Arhipelag GULAG*, Mihajlov, uz temeljno očitovanje kako se ovaj spis može smatrati svjedočkom ontologijom, mjerom i kriterijem prosudbe komunizma, ali i dnevnikom onoga što komunizam u svojoj osnovi i manifestativnim oblicima jest, ipak ne pristaje na nekritičku analizu Solženjicinova djela jer, ne smije se smetnuti s uma, i Mihajlov i Solženjicin su pisci, a pisac je „uvijek svjedok, čak i kad je riječ o izmišljenim ljudima“.¹⁶³ Solženjicin svjedočanstvom pisca izvodi zaključak kako su u SSSR-u svi predstavnici vlasti ili države bili zarobljenici neprekoračivih granica marksističko-lenjinističke ideologije, no, ako je tome uistinu tako, nužno je postaviti pitanje, smatra pisac-svjedok Mihajlov, nije li samim time Solženjicin abolirao provoditelje nehumanih postupaka jer su, dosljedno logičkoj nužnosti, bili u dohvatnu te ideologije, pa su samim time lišeni odgovornosti?¹⁶⁴ Ako je odgovor na ovo pitanje pozitivan, onda se osobna sloboda vlastodržaca i sovjetskih vođa subordinira ideološkoj neslobodi i postaje neslobodom zbog koje se ne odgovara. Naprotiv, ako je odgovor na postavljeno pitanje negativan, onda se dolazi do drugačijih zaključaka koji se mogu svesti na jedan: sovjetske vođe su bile slobodne od svake ideologije, oni nisu provodili ideološki projekt niti su sudjelovali u povijesnim procesima kao provoditelji ideologije. Oni su tada prvorazredni provoditelji i branitelji vlasti, a ideologija im služi u funkciji osiguravanja vlasti i kreiranja socijalnog pritiska koji će pogodovati nastankom povijesnih okolnosti za razvoj aktivne i pasivne neslobode. Aktivna i pasivna nesloboda nisu derivati ideologije, nego vlasti, baš kao što provođenje programa likvidacije s povijesne scene svih onih koji su neposlušni vlasti, nisu ideološka datost, a to nam pokazuju i čistke i masovna zatvaranja. Mihajlov

¹⁶² Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 104.

¹⁶³ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, Beogradski krug, Beograd 2001., str. 51.

¹⁶⁴ Usp. M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 54.

ističe: „Solženjicin je i sam u *GULAGU* pokazao da ideološki razlozi tu nisu bili nešto važno; cilj dugogodišnjeg krvavog terora uvijek je isti – učvršćenje neograničene vlasti i uništenje čak i mogućih protivnika – protivnika vlasti, a ne ideologije“.¹⁶⁵

Mističnost i iracionalnost slobode pripadaju samoj biti slobode, no destruktivnost slobode u Mihajlovljevim djelima toliko je bliska osvajanju prostora, ratničkoj retorici, riječju – nacionalizmu, autoritarnoj i diktatorskoj svijesti. Mihajlov je tako, kao konzument demokracije, negativno nastrojen prema komunizmu, sovjetskog i jugoslavenskog tipa, no nije negativno nastrojen protiv Jugoslavije. Nju shvaća samo kao nadnacionalnu, integrirajuću etapu u povijesti univerzalne ljudskosti kojom *demos* upravlja vlastitom sudbinom, kao humanom sudbinom, čineći je humanom jer je denacionalizira. U toj sudbini lideri, gospodari trenutka pa bili oni Napoleon ili Tuđman, Clinton ili Milošević, svoju vrijednost pronalaze u trenutku u kojem djeluju. To je hermetizam trenutka, njihove riječi su danas beznačajne, ili će biti beznačajne, kad se pojave novi lideri trenutka, ono što odgaja u čitavom vremenu i svim vremenima je kultura, a ne banalnost ratničke retorike. To je zato što „ljudi otkrivaju da je, recimo, Napoleon govorio same banalnosti, a da je provincijski profesor iz Königsberga po imenu Immanuel Kant istovremeno pisao genijalne knjige, mada o postojanju Kanta suvremena dnevna štampa nije (televizije, razumije se, nije još bilo) ni znala“.¹⁶⁶

Lideri trenutka odgovaraju onome što Mihajlov naziva sociološkim mišljenjem. To je mišljenje koje u društvu ili historijskom kretanju olako pronalazi uporišnu točku za tumačenje svega onoga što se čovjeku događa. Lider trenutka, iako se čini da upravlja povijesnim procesom, on to zapravo ne čini niti može činiti. Na primjeru Ane Karenjine i Tolstoja, ne kao pisca nego, kako to Mihajlov kaže, očevidca tragičnog događaja u kojem se Karenjina baca pod teretni vlak, biva razvidno kako je Tolstoj očevidac događaja zbog toga što taj događaj opisuje, ali ne ulazi u teleologiju samog događaja jer se zadržava na razini sociološkog mišljenja.¹⁶⁷ Ako se zadržimo na samom događaju i u njega uključimo sociološki pogled, dobivamo sociološki i historijski opis Karenjinine krivnje, ona se, naime, ogriješila o društvenu normu i značenje braka. No,

¹⁶⁵ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 54.

¹⁶⁶ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 41

¹⁶⁷ Usp. M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 36-37.

kad u raspravu uključimo drugačiji pogled, onaj strogo individualistički, onda ostajemo bez oslonca sociološke svijesti i tumačenja ljudske egzistencije kao proizvoda društvenih okolnosti. Da bi se u Tolstojevom romanu otkrila drugačija ontologija odgovornosti, Mihajlov se referira, primjerice, na Gorkog koji naglašava kako malograđani svaljuju odgovornost sa sebe na društvene okolnosti ili, još drastičnije, na riječi Lava Šestova, koji bez imalo estetiziranja navodi kao su svi nesretni ljudi toliko animalizirani da postaju svinjama.¹⁶⁸ Šestov i Gorki služe Mihajlovu da izgradi novu egzistencijalnu hermeneutiku, strogo individualističkog tipa, da čovjekovu veličinu izmjesti iz hermetizma trenutka u procesualnost života. Hermetizam trenutka je, u konačnici, ipak u funkciji podržavanja sociološke svijesti i lišavanja odgovornosti za ono što se u životu pojedinca zbiva. Jednoznačno rečeno, isključiva odgovornost nad onim što se u individualnom bivanju odvija, isključivo je na subjektu tog individualnog bivanja – čovjeku. Dakle, za ono što se Ani Karenjini dogodilo, nije odgovorno društvo, nego sama Ana Karenjina. Njezina nemoć je njezina nemoć, a ne posljedica moći društva. Mihajlov zato naglašava kako je „Ana kažnjena ne zato što je postupila drukčije nego ostale žene njenog kruga, ne zato što je prekršila „normu i zakon“, već zato što je u odlučnom trenutku svoga života postupila kao svi ostali“.¹⁶⁹

Postupivši kao ‘svi ostali’, Ana je izvršitelj zakonitosti sociološke svijesti i sasvim bi sigurno, neovisno u kojem se društvu nalazila, čak i onom daleko progresivnijem od njezina, završila u smrti jer bi izvršavala zapovijed društvene norme. Kad ovu paradigmatiku uključimo u Tolstojev roman, onda u njemu pronalazimo drugačiju realnost, a pomoću nje razumijevamo što hermetizam trenutka čini čovjeku – odvodi ga u individualnu smrt. Naprotiv, kad se prihvati paradigmatika vlastite odgovornosti, one odgovornosti da se ne čini kao što to čine ‘svi ostali’, čovjek je spreman podnijeti osudu društvene okoline i sociološke svijesti. Kao primjer za anti-sociološku svijest imamo Mihajlova koji se prisjeća događaja iz 1966. godine, kada je završio na suđenju zbog nekoliko članaka objavljenih u inozemstvu. Tada je Mihajlov osuđen na jednogodišnju bezuvjetnu zatvorsku kaznu, a pred zgradom suda, dočekalo ga je 20-30 aktivista režima koji su na Mihajlova bacali novac uz riječi: *Profesore, da te kupimo*.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Usp. M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 38.

¹⁶⁹ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 39.

¹⁷⁰ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, Službeni glasnik, Beograd 2008., str. 174.

Aktivisti su animalizirani pripadnici režima i sociološke svijesti, a Mihajlov je ono što Ana Karenjina nije uspjela biti – gospodar i jedini protagonist vlastite egzistencijalne procesualnosti. Biti zatvoren u zatvoru zbog toga što ne činiš kao što to svi ostali čine, ujedno znači demonstrirati vlastiti značaj koji se odvija onkraj društva, režima i historijske svijesti. Mihajlov to zatvaranje promatra ironično, jer se je u stanju izdići iznad društva, politike i zakonitosti historijskog hermetizma. Sebe promatra Titovim zatvorenikom, a takav zatvorenik uživa poseban status, njega se ne udara.

Izdržavanje kazne u Sremskoj Mitrovici je primjer dijalektike individualne procesualnosti i odgovornosti koja proizlazi iz subjekta koji djeluje iz vlastite samoće i društvene zakonitosti koja ne trpi nikakvu posebnost, a svoj parodijski element doživljava u tome da zatvorenika koji je u sebi poseban biva poseban i unutar režima – on je, naime, Titov zatvorenik.¹⁷¹ Kao takav, poseban zatvorenik, ne podržava režim, ne pokorava mu se u izvršavanju kazne, nego izgrađuje vlastiti svijet slobode u kojemu nema mjesta za konformizam. Konformisti su oni koji izvršavaju kaznu, ali je ta kazna, kao vid poslušanja prema socijalnoj svijesti, praćena duševnim nemirom, jer je konformizam „izdaja samog sebe i uvijek je popraćena duševnim mukama i samouništenjem. Ana Karenjina nije revolucionar. Ana je kažnjena zbog konformizma, zbog izdaje same sebe. Brak sa Karenjinim je bio ta izdaja, ostalo je samo posljedica“.¹⁷² Uspoređujući Mihajlovljev otpor prema konformizmu i želji da snagom vlastite, osobne slobode stvori svijet slobode kao prirodno mjesto njegovog djelovanja i njegove odgovornosti s Aninim konformističkim predanjem sociološkoj svijesti, jasno je da su na djelu dva realiteta: Ane Karenjine koja je zarobljena izvan zatvora i Mihajla Mihajlova koji je slobodan i dok se nalazi u zatvoru.

Konformizam čovjeka dovodi do nemogućnosti izbora, do nemogućnosti da demonstrira vlastitu slobodu i preuzme odgovornost za učinjeno. Ana Karenjina je mučena socijalnim zahtjevom sadržanim u instituciji braka, u kojemu se nije odvio događaj ljubavi, i prirodnosti ljubavi s čovjekom s kojim nije u braku. Brak joj je postao institucionalno otuđenje ljubavi, a ljubav prema Vronskom spontana strast koja ju je pretvorila u ljubavnicu koja nije u stanju u svijet uvesti novo biće koje je svjedok te prirodne ljubavi – dijete. Čovjeku kojeg ne voli, rađa dijete, dok čovjeku kojeg voli, postaje ljubavnica bez mogućnosti

¹⁷¹ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 175.

¹⁷² M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 45

nesputanog, slobodnog kontinuiteta ljubavi koji prerasta granice dvaju bića i u svijet uvodi novo, treće biće. Ana Karenjina je zato žena koja radi kao što svi rade, žena koja nije izašla iz zone komfora, a taj komfor joj je donio samo duševni nemir i želju da ireverzibilno prekine praksu demonstriranja vlastite alijenacije suicidalnim činom. Nasuprot Karenjini, Mihajlov vlastitom slobodom čak i samog Tita pretvara u svojevrsnog utamničenika u Sremskoj Mitrovici, jer da u Mihajlovu nisu vidjeli Titova zatvorenika, dakle onoga kojega je Tito izdvojio i pokazao neprijateljem režima, Mihajlov bi bio zatvorenik kao i svaki drugi, zatvorenik koji je mučen duševnim nemirom. Izašavši iz zone komfora, Mihajlov shvaća da u svim jednopartijskim sustavima, slobodan čovjek, u ime slobode, mora započeti s procesom disidentstva: „Disidentstvo je neminovno u jednopartijskom društvu. Inče, njegovi korijeni leže u samoj ljudskoj prirodi. U društvu gdje nema prava, već o svemu odlučuje samovolja partije (svejedno – komunističke, fašističke, nacističke itd.) ugroženi pojedinac nema drugog puta da sačuva vlastitu osobnost, ili religioznom jezikom – da „spasi svoju dušu“ – do borbe za poštivanje prava, zakona, ustava“.¹⁷³

4.3. Diktat linearnog sustava

Sloboda pojedinca ugrožena je u svim samorazumljivim, linearnim i plošnim sustavima koji traže posluš, a ne kritičku distancu, koji govore jezikom zapovijedi, a ne zakona koji odgovaraju građanskom društvu. No, iako jednopartijski sustavi, radi vlastitog opstanka, sve nositelje slobode pretvaraju u disidente, nužno je postaviti sljedeće pitanje: zbog čega ljudi prihvaćaju diktat linearnog sustava? Odgovor je sljedeći: koliko god to bilo iracionalno, ti sustavi daju odgovor na pitanje o smislu života. Mihajlov izriječkom navodi kako se, primjerice, komunizam kao nesumnjivo totalitarni pokret održao zbog toga što je u borbi protiv fašizma mnogima definirao životni cilj koji je iznad vrijednosti njihova vlastitog života. Borba protiv fašizma je opravdan i poželjan cilj koji u mnoge individualne živote uvodi smisao, ali ih ujedno uvodi u stanje pseudo-religije, da ne shvaćaju kako se borba protiv jedne ideologije zla prometnula u vlastitu suprotnost – novi totalitarni sustav koji nužno producira disidentstvo

¹⁷³ M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 106.

jer na legitimno pitanje daje nelegitiman odgovor.¹⁷⁴ Baš kao što je Ana Karenjina na legitimno pitanje o smislu ljubavi prihvatila nelegitiman odgovor u braku bez ljubavi, a sve zbog zakonitosti socijalne svijesti, tako je i komunizam nelegitiman odgovor na legitimno pitanje zaustavljanja fašističkog i nacističkog protuhumanog djelovanja. Totalitarni sustavi nastaju kao pseudoreligije jer na legitimno pitanje daju nelegitiman odgovor, i taj odgovor uvijek nadilazi individualnu egzistenciju, a sve s ciljem kako bi individualnu egzistenciju odvojio od realnih struktura slobode i uvjetovao je nadosobnim, jednopartijskim i linearnim ciljevima.

Partijski ciljevi nisu historijski, kozmički i univerzalni ciljevi, oni su, jednostavno, ciljevi opstanka partije i njezine nomenklature. Mihajlov komunizam, kao jedan oblik pseudoreligije, dovodi u vezu s crkvama, kao predstavnicama prave religije. I jedni i drugi su, naime, kompromitirali izvornu ideju. Komunizam je kompromitirao ideju ostvarivanja zemaljske pravde, besklasnog društva, socijalne i pravne jednakosti, ravnopravnosti u kojoj neće biti nikakvog oblika eksploatacije niti otuđenja, ljudska bit je trebala biti realizirana unutar realnog historijskog procesa kao realna i realizirana bit. No, od svega toga se nije ništa dogodilo, jer je komunizam nastupio kao pseudoreligija koja metanaracijom kompromitira unutarsvjetsku zbilju. Religija je, naprotiv, kompromitirana unutarsvjetskim demantiranjem tzv. nebeskih ciljeva. Postavši čimbenik društvene moći, religija se udaljila od vlastite biti.¹⁷⁵

Mihajlov raspravu o potamnjenu i zaboravu vlastitog početka u religijskim i političkim totalitarnim sustavima, a sve u namjeri kako bi pokazao da demokracija ima spasenjsku i izbaviteljsku ulogu, dovodi u vezu s naučavanjem o besmrtnosti duše, jer ona „otvara mogućnost postojanja ne samo raja, već i beskrajnog pakla“.¹⁷⁶ Mogućnost besmrtnosti duše čovjeka dovodi u stanje razapetosti između ritma jednokratnosti egzistencije u kojoj su mogući reverzibilni procesi, propitivanja i revizije učinjenog, i onog nakon konačnosti, onog beskonačnog, potpuno lišenog mogućnosti, nečega što postaje vječnim činom odgovornosti zbog cjeline učinjenog. Zanimljivo je da marksizam koji počiva na smrtnosti, a religija koja počiva na besmrtnosti, budući da su kompromitirali vlastitu ideju antiidejnom praksom, postaju povijesni blizanci procesa koji se

¹⁷⁴ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 97-99.

¹⁷⁵ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 50.

¹⁷⁶ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 49.

odvijaju onkraj ljudskog svijeta. Naime, smrtnost ili besmrtnost duše ne ovisi o tome pristajemo li mi uz to ili ne, postoji li sustav koji to podržava ili ne, ona, jednostavno, ovisi o tome ima li ili nema ljudske besmrtnosti, no kompromitirani sustav ovisi o kontinuitetu, odnosno diskontinuitetu onoga što spoznajno nosi kao nauk i onoga što čini kao nositelj tog nauka. Komunizam nije kompromitiran religijom, niti religija može biti kompromitirana komunizmom. Kompromitacija nastaje kada religija postaje antireligijom, odnosno kada komunizam postaje antikomunizmom.

Zaboravljena idejna osnova besklasnog društva u kojemu neće biti nikakvog otuđenja niti eksploatacije pretvorila je komunizam u totalitarni sustav koji je proganjao, alijenirao, eksploatirao i dehumanizirao. No, neovisno o raspravama o besmrtnosti, ono što u historijskom smislu nadživljava svaku propalost je duh. Zato će Mihajlov istaknuti primjer razaranja grada Sarajeva kao primjer da se materijalno može privremeno razoriti, ali duh je taj koji opstaje i razoreno obnavlja, zato „Sarajevo ne strada slučajno. Sarajevo je bilo živi primjer mogućnosti i duhovnog bogatstva suživota mnogih vjera i naroda. Razumljivo je da, kada su se iz mračnih dubina povijesne prošlosti podigle sablasti nacionalnih i vjerskih torkvemada i hitlera, za sve njih je nacionalni, vjerski i kulturni pluralizam Sarajeva bio kost u grlu. Pa ipak, uništiti mogu samo ‘tijelo’ grada. Duh će preživjeti“.¹⁷⁷ Totalitarni sustavi ne trpe različitost, ona ih izaziva da pokrenu proces ništenja i nestanka svake različitosti. Sarajevo je stradalo iz neslobode totalitarnih sustava, a ta nesloboda nastaje, smatra Mihajlov, zbog nedostatka slobodnog vremena i žurbe. Vrijeme u kojemu se neprestano žuri, vrijeme je koje pogoduje nastanku destrukcije, pa i totalitarnog sustava, jer žurba čovjeku oduzima misao.¹⁷⁸ Čovjek koji žuri ne stiče djelovati autonomno, nego slijedi zadane obrasce i zapovijedi koje treba izvršiti. Zanimljiva je usporedba s vojničkim životom u kojemu je sve usmjereno prema oduzimanju autonomije misli i volje – od ustajanja, osobne higijene do lijevanje. Čovjek sve što čini, čini gonjen glasom drugoga, zapovjednika koji je iznad njega, onoga koji se njegovom vremenu nadmeće kao nadvrijeme, koje vojnik nikada ne može stići.

Odsustvo vremena je odsustvo vlastite autonomije i, stoga, čovjek koji se nalazi u neprestanoj žurbi je eksploatiran i alijeniran čovjek te je kao takav prikladan da postane podržavatelj političko-društvenog sustava koji će alijenirati i

¹⁷⁷ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 50

¹⁷⁸ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 73.

eksploatirati, a to je totalitarni sustav. Kad nema žurbe, čovjek prosuđuje, komparira, anticipira, usamljuje se i bitno djeluje, čovjek može usporediti misli Staljina i Hitlera, može ih dovesti u vezu s Puškinovom tezom da je sloboda onemogućena odsustvom slobodnog vremena, jer slobodno vrijeme jest slobodno po slobodi, a ne po vremenu, da je drugačije, svako bi vrijeme bilo slobodno.¹⁷⁹ Kad se čovjeku oduzme moć prosudbe, onda umjesto kritične misli nastupa pseudomisao koja se naziva propagandom. Čovjek koji misli neizostavno zaključuje i sukladno zaključcima djeluje. Čovjek koji je ostao bez slobodnog vremena ne misli, on živi privid misli u stvarnosti propagande. Propaganda je govor odjeka mase, kolektiva koji je odgovoran za sve dobro što se događa, ali je ujedno i žrtva svega zlog koje mu se događa zbog dobro znanih neprijatelja, koji uvijek djeluju na razini metafizičke utvare. Ti zlodusi kolektiva, propagande, totalitarnog sustava nikad nisu sadržani u kolektivnom ‘mi’, to su uvijek drugi, oni koji ne pripadaju nama i žele uništiti naše ‘mi’.¹⁸⁰

Međutim, koliko god kolektivno ‘mi’ bilo podložno propagandi, ono nije otporno na promjenu političke i društvene paradigme, ne može se oduprijeti povijesnim procesima u kojima nastaju nove realnosti na koje se čovjek i svijet koji se nalazi u distanci spram tih realnosti vrlo brzo navikne, jer to primi kao neutralnu informaciju, dok se oni koji su sudjelovali u stvarnosti ‘prije’ nove realnosti, ‘nakon’ stare realnosti i ‘u’ novoj realnosti na nju teže navikavaju jer pamte žrtve. Takve nove realnosti su pad Berlinskog zida, dezintegracijski procesi u SSSR-u i Jugoslaviji, integracijski procesi u Njemačkoj itd. Sve te realnosti su nove i sve te realnosti su životne, svijet se na njih navikao, no Mihajlov napominje da se „jedino mnogobrojne žrtve bratoubilačkog rata na prostorima bivše Jugoslavije nikada neće moći naviknuti na novu ‘životnu realnost’“.¹⁸¹

4.4. Nova životna realnost

Nova životna realnost donosi i novo poimanje morala koje će odgovarati jedinstvenosti globaliziranog svijeta. Mihajlov je 2003. godine sudjelovao na Prvom jeruzalemskom samitu koji je bio posvećen globalizacijskom procesu i

¹⁷⁹ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 74.

¹⁸⁰ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 72.

¹⁸¹ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 58.

njegovoj moralnoj i duhovnoj osnovi. Naime, ne globalizira se samo ekonomija i tehnologija, nego je potrebno u globaliziranom svijetu pronaći adekvatno duhovno jedinstvo tog svijeta. Mihajlov upozorava kako su tijekom povijesti mnoge totalitarne ideologije, kao što su to primjerice nacizam i komunizam, pokušale pokoriti svijet i tako ga učiniti jedinstvenim, pokorenim ali jedinstvenim. No, sve te ideologije iako su donosile smrt, osim japanskih kamikaza, nisu bile suicidalne.¹⁸² Totalitarna ideologija pokušava stvoriti život totalitarne globalizacije, ona, u pravilu, neprijatelju namjenjuje smrt i nestanak. Međutim, pojavila se nova ideologija, za koju Mihajlov predviđa da će u 21. stoljeću donijeti novo prolijevanje krvi u masovnim količinama, a to je ideologija radikaliziranog islama. Iako je islam religija mira, radikalizirani islam nije religija nego ideologija koja tendira novoj totalitarnoj globalizaciji, onoj koja za razliku od prethodnih u osnovi vlastite ekspanzije sadrži suicidalni kod. Razlika između ovih, uvjetno rečeno, klasičnih totalitarnih globalizacija i ove, ne-klasične totalitarne globalizacije je, iako se radi o pervertiranim i destruktivnim procesima, ipak radikalna. Klasični osvajači cijene vlastiti život, zbog ugone ili arhetipske vrijednosti vlastitog života kao isključivog modaliteta života uopće. Drugima žele smrt, ne i sebi, druge pokoravaju, ne i sebe. Ne-klasični protagonisti totalitarne globalizacije, u formi radikalnog islamizma, smrt vlastitog života pretvaraju u oružje kojim se dokida život neprijatelja. Klasični totalitaristi ‘proizvode’ smrt vlastitim životom, ne-klasični totalitaristi ‘proizvode’ smrt vlastitom smrću, oni su prve, ne i jedine, žrtve vlastitog djelovanja u prilog ostvarivanja totalitarne globalizacije. Prvi jeruzalemski samit je značajan ne samo zbog toga što se odvija u Jeruzalemu kao mjestu susreta triju monoteističkih religija: židovstva, kršćanstva i islama, nego ponajprije zbog toga što se, koliko se god to suprotstavljalo moralnoj normi, uočilo da su, kako to Mihajlov naglašava, prethodni teroristički čini ipak bili moralniji: „Paradoksalno, čak je i teror bio ‘moralniji’ u devetnaestom stoljeću. Tada su revolucionarne terorističke organizacije bile veoma aktivne u Rusiji, a anarhističke u Italiji i Španjolskoj. Pa ipak se događalo, ne jednom, da su teroristi odustajali od terorističkog čina pred samo izvršenje su se u blizini nalazili žene ili djeca. Danas se ne odustaje, naprotiv“.¹⁸³

Paradoksalnost ovog tzv. moralnijeg terorizma lako je objašnjiva, ona ne pro-

¹⁸² Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 142

¹⁸³ M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 142.

izlazi iz biti terorizma, nego iz biti tadašnje duhovne i moralne osnove. Ono što valja uzeti u obzir je da neki terorizam, ma koliko se činio moralnijim u odnosu na neki drugi, nemoralniji terorizam, ne počiva na moralnoj normi, nego, razvijajući terorističku aktivnost, koja je destruktivna, ujedno destruirala i sam moral. Zanimljiva je i Mihajlovljeva opaska koja ponajbolje govori u prilog tezi da neka ekspanzionistička aktivnost mijenja dotadašnji realitet, da mu boravak u Jeruzalemu nije ništa predstavljao u smislu svetosti 'svete zemlje' Ta svetost je postala turistički, a ne religijski entitet, jer je grad izložen turističkom *logosu*. Njega se gleda, obilazi, fotografira, baš kao što se to čini u svakom turistički vrijednom lokalitetu, destinaciji za odmor.¹⁸⁴

Duhovno jedinstvo jedinstvenog svijeta ne ruši granice različitosti, jer se tada ne bi razlikovalo od terorističkog čina koji, upravo zbog toga što ne podnosi različitost i želi uspostaviti ontologiju istosti ili bivstveni monizam, a svemu što se razlikuje prilazi s tendencijom ništenja. U duhovnosti i moralnosti budućeg, globalizacijskog svijeta, Mihajlov vidi demokraciju kao sredstvo spasa i povratak prema slobodnom vremenu koji je, u disidentskoj etapi života, dok je boravio u Americi, osjećao kroz nostalgiju: „Jedino čega zaista nema dovoljno je – vrijeme“.¹⁸⁵ Vrijeme je ovdje poimano kao ontološka i antropološka kategorija, kao nešto što pripada čovjeku. Ako je vrijeme slobodno, odnosno, ako nije slobodno, tada čovjek biva u funkciji onoga što čini, a kad nešto ne čini na način da se vremena, čovjek biva alijeniran jer pripada tuđem, stranom, neslobodnom vremenu. Neslobodan čovjek ili čovjek kojem je onemogućeno da bude u svom vremenu, ne može vremeniti prijateljstvo, hobije, ali ni sam život. Ostavši bez slobodnog vremena, ostavši bez mogućnosti da slobodom upravlja vremenom, čovjek ostaje bez života na način da su čovjek i život odijeljeni neslobodnim vremenom.¹⁸⁶ Kad je čovjek neslobodan, on nije subjekt djelovanja. U neslobodnim političkim sustavima slobodan čovjek je optužen zbog toga što je slobodan. Mihajlov je tako, zato što se nije desubjektivizirao marksizmom, u obrazloženju Fakultetskog vijeća Filozofskog fakulteta u Zadru, nezakonito ostao bez posla zbog nemogućnosti da netko tko nije marksist – a njegovo djelo *Ljeto moskovsko* pokazuje da nije – bude predavač i odgojitelj mladih naraštaja.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 143

¹⁸⁵ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 60

¹⁸⁶ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 60.

¹⁸⁷ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 40.

Zanimljivo je kako neslobodni sustavi uspijevaju funkcionirati na unutarnjoj zakonitosti odsustva logike te je Vrhovni sud ukinuo odluku Filozofskog fakulteta u Zadru. Iako je Mihajlov iz vremenovanja vlastite slobode očekivao da to bude temeljem činjenice da u Jugoslaviji nije bilo propisano da nastavnici budu marksisti, to se dogodilo zbog čisto formalnih razloga.¹⁸⁸ Mihajlov je 1997. godine jasno izrekao kako čovjek koji ima potrebu nešto reći, to ne može učiniti sve dok ne bude uvjeren da ono što izriče, kao posljedicu spoznajnog procesa, može na smislen način biti prihvaćeno od onoga kome je ta poruka usmjerena.¹⁸⁹ Dok se to ne dogodi, čovjek i sadržaj njegove spoznaje bivaju prisutni u tišini, kao mediju epistemološke manjine. Epistemološka manjina shvaća da ljudska sloboda nema izvor u mnoštvu, niti u institucijama, nego u osobi, njezinoj ontologiji i unutarnjem dinamizmu. Baš kao što totalitarni i autokratski režimi negiraju slobodu, Mihajlov smatra da je i u demokraciji moguća negacija sloboda, onda kada demokracija bude svedena ili poistovjeđena s nacijom. Borba protiv totalitarizma odvija se širenjem demokracije, no ako ne dođe do redefiniranja nacije i nacionalnog, ako nacionalne ne postanu samo kulture, ali ne i demokracije, onda se svijet vraća na početak totalitarne svijesti. Naime, u srazu totalitarizma i demokracije pobjeđuje demokracija, ali ako dođe do toleriranja rasta nacionalizma, onda će u srazu između demokracije i nacionalizma, ako nacionalizam nadvlada, doći do ponovnog oživljavanja totalitarizma. Mihajlov zaključuje da ukoliko u srazu između totalitarizma i demokracije, demokracija izvrši ontološku destrukciju totalitarizma, utoliko „nikakvih nacionalnih zajednica država utemeljenih na nacionalnom principu neće u svijetu uopće ni biti“.¹⁹⁰

Navedeni zaključak proizlazi iz antropološkog utemeljenja slobode. Sloboda pripada čovjeku, ona proizlazi iz njegove antropološke strukture, a ne iz političkog sustava i nacije. Nacija je sada politički pojam, ali, u budućnosti, uslijed globalizacijskih procesa, nacija će pripadati kulturi, ona će se putem kulture ozbiljavati i manifestirati vlastitu bit. Kako u bit nacije ne ulazi sloboda, jer ona pripada pojedincu, onda je sasvim razumljivo zbog čega Mihajlov inzistira na poimanju da je nacionalni patronat nad slobodom negacija slobode. Kada bi neki pojedinac unutar neke nacionalne države bio slobodan snagom nacije nacionalne države, a budući da nacionalna država nema smisla bez primata neke

¹⁸⁸ Usp. M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 40.

¹⁸⁹ Usp. M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 29.

¹⁹⁰ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 91.

nacije, jer je država poimana kao prostor ili geografija neke nacije, odnosno kao njezina realizacija u institucijama, a potom i u pojedincima, pojedinac bi postao slobodan slobodom nacije i prestao bi biti slobodan pojedinac. Nacionalna država tada ima snagu delegirati, ali i suspendirati slobodu koja je pojedincu povjerena. Kad je kultura nacionalna, onda nacija gubi politički habitus, kao i prvenstvo nad slobodom pojedinaca ili pripadnika te nacije, te se ozbiljuje u onome što čovjek stvara – kulturi, a ne u onome što stvara ljudsku slobodu – nacionalna država.

Istinska demokracija ne pripada nekoj nacionalnoj državi, ona pripada svim ljudima, demokracija je, najkraće rečeno, proces oslobađanja čovjeka od svakog oblika totalitarističke svijesti i totalitarnih struktura, a kako Mihajlov smatra da nacionalizam, kao politička radikalizacija nacije, pogoduje obnovi totalitarizma, sasvim je razumljivo zbog čega demokraciju poima kao branu protiv totalitarizma i najučinkovitijim modelom borbe protiv totalitarizma, sadašnjeg i budućeg. Demokracija je proces oslobođenja čovjeka, ali i čitavih naroda od totalitarizma i autokracije, a budući da čovjek jest čovjek po slobodi, njegova istinska domovina je upravo sloboda, a smisao ljudskog djelovanje ostvaruje se samo ako pojedinac nešto čini zbog ljudskih prava kao ljudskih, a ne zbog nacionalnih prava kao ekskluzivno ljudskih prava. Čovjeku je domovina sloboda, čovjek govori jezikom slobode, nacija pripada kulturi, njezin govor je pluralan, a ne monolitno ekskluzivan. Takvom pluralnom govoru odgovara i pluralna demokracija.¹⁹¹

Demokracija udaljava svijet od zaostalosti, otvara mu nove prostore u kojima prošlost više neće biti u funkciji opravdanja za zvjerstva prema drugima s drugim identitetima. Mihajlov se s čuđenjem pita kako ljudi na samom kraju 20. stoljeća u svijetu razvoja i globalizacije, neslućenih mogućnosti posredovanja informacija, još uvijek mogu živjeti u iluziji svetog rata zbog nacije ili vlastitog naroda? Nacija i narod, kada ih se historizira i smjesti u kontekst ratovanja za prostor koji tom narodu pripada i društveno-političkim odnosima koji najbolje oslikavaju unutarnju strukturu predimenzionirane nacije, onda su, zbog opstanka ili ostvarivanja historijskih prava, svi suvremenom svijetu nepripadaući postupci zlostavljanja opravdani. Takvi ljudi, koje Mihajlov naziva ‘patriotski kriminalci’, žive izvan suvremenosti, ali se njihovi zločini odvijaju u suvremenosti. Referirajući se na takve zločine počinjene na prostoru neka-

¹⁹¹ Usp. M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 94.

dašnje Jugoslavije, Afrike i Azije, napominje kako ‘patriotski kriminalci’ ne shvaćaju da se trag njihova zločina ne može sakriti jer, iako njihove ideje dolaze iz 19. stoljeća kada su nastajale nacije, oni žive na kraju 20. stoljeća, koji bitno obilježava uporaba tehnologije, a njoj niti jedna informacija, pa tako ni informacija o počinjenom zločinu, ne može ostati skrivena. ‘Patriotskim kriminalcima’ jednostavno „na um ne pada da će barem 90 posto ratnih kriminalaca ranije ili kasnije odgovarati za svoja „patriotska djela“. Ta još uvijek se vode potrage, uhićuju i sude nacisti iz Drugog svjetskog rata“.¹⁹²

Razvoj tehnologije, a još više razvoj demokracije, koja je u svojoj osnovi pluralna, oslobađa društvo, a sloboda društva nije moguća ako se u njemu nekažnjeno kreću počinitelji zločina protiv slobode. Povijesno uvjetovanoj neslobodi nije se moguće suprotstaviti tehnologijom, sviješću i društvenim idejama koji su prethodili toj povijesnoj neslobodi. U svakom društvu živjet će nostalgičari koji, uslijed prihvaćenog konzervativnog principa, u prošlosti traže arhetipsku veličinu kojoj se sve sadašnje treba prilagoditi, ali oni, osim što idealiziraju prošlost, ujedno i stvaraju osnovu koja može rezultirati negativnim posljedicama za društvo i pojedinca koji pripada tom društvu. Mihajlov daje primjer Solženjicina koji, u idealiziranju prošlosti ne shvaća da se komunizmu ne može suprotstaviti onim što se odvijalo prije komunizma, nego isključivo s onim što se događa nakon komunizma. Komunizmu, kao ideologiji koja promovira primordijalnost kolektiva i osobnih nesloboda jedino osobna sloboda stoji na putu. Sve ostalo totalitarizam može mimikrizirati, osim osobne slobode. Ono što totalitarizam „nikada ne može prihvatiti – jest sloboda osobe“¹⁹³ jer upravo ona onemogućava razvoj totalitarizma u nekoj novoj formi. Totalitarizam i totalitarna svijest odgovornost za učinjeno prebacuju na neki metafizički entitet ili metafizički narativ. Naime, totalitarizam oživljava jačanjem društvene svijesti po kojoj je za ono što ne odgovara totalitarnoj ideologiji kriv netko drugi ili neka druga sila.

¹⁹² M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 71

¹⁹³ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, 96.

4.5. Pobjeda volje

Totalitarna svijest je svijest bez odgovornosti i pozitivnog vrijednosnog sadržaja, to je svijest destrukcije osobne slobode i ispunjavanja imperativa neprofitivanja onoga što totalitarizam postavlja kao istinu. Zbog toga je nemoguće da se historijskom nostalgijom suprotstavimo totalitarističkim sustavima, jer historijski kauzalitet dovodi do razumijevanja uzroka nastanka totalitarizma te se, samim time, zadržava u području pre-totalitarnog i totalitarnog. No, smatra Mihajlov, totalitarizam je potrebno razobličiti i nadvladati izvan svakog vida historiziranja, na način da se totalitarizam prosuđuje post-totalitarnim zakonitostima. Kad u nekom području svijeta, nekim društvenim i političkim odnosima perzistira pre-totalitarna zakonitost, onda su za sve krizno što se događa odgovorni neki drugi, a u historijskoj svijesti i više ili manje romantiziranoj vlastitoj uzvišenosti i nepogrešivosti uvijek se pronalazi pseudoargumentacijski oslonac za jednu takvu tezu koja je ujedno i jedina teza. Totalitarna svijest je jedna i jedina, ona ne podnosi mogućnost da drugi opstane, osim, naravno, kao neprijatelj te jedne jedine, totalitarne svijesti.

Promatrajući politička zbivanja na prostoru nekadašnje Jugoslavije, Mihajlov se 1996. godine s obzirom da se nalazi u SAD-u s čuđenjem pita: „Zar je i opet Zapad kriv za političku situaciju u Jugoslaviji? Zar je zaista istina, da sam ja takav slijepac te da ništa ne vidim živeći u samom centru političkog odlučivanja zapadnog svijeta?“¹⁹⁴ te zaključuje kako se radi o duhovnom stanju kojem odgovara historijska svijest nemogućnosti življenja u svijetu koji nastaje iz slobode, nego se radije prepušta podržavanju iluzija vlastite bitnosti koja je tolikih razmjera da su neka, u globaliziranom svijetu marginalna područja, kao što su to države koje su nastale raspadom Jugoslavije umislile da se upravo na njihovom području odigrava odlučujući boj između metafizičkog Dobra i Zla. Jasno, Dobro su upravo te politike umišljaja vlastite veličine, a Zli su oni drugi. Nalazeći se u SAD-u Mihajlov uviđa kako se post-totalitarno oslobađanje zarobljenika povijesti čitavih naroda, prostora, društava i politika može odvijati isključivo mehanizmom pluralne demokracije, a nipošto nacionalne mitomanije koja te narode, prostore, društva i politike drži na strogoj distanci u odnosu na slobodu i odgovornost.

Budući da se i sam, dok je Washingtonu radio u medijima kao analitičar za-

¹⁹⁴ M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 72

dužen za područje Jugoslavije, osvjedočio kako se na globalnoj razini može pronaći samo nekoliko desetaka stručnjaka za jugoslavensku krizu, pa se stoga o nekom velikom interesu svjetskih političko-ekonomskih sila za Jugoslaviju i država koje su nastale raspadom Jugoslavije ne može s velikom dozom ozbiljnosti uopće niti govoriti. Osim toga, surađujući s tim tzv. moćnicima Mihajlov navodi kako je susret s njima „interesantan samo prvi put, kasnije se čovjek navikne na sve“.¹⁹⁵ Ovo iskustvo impresioniranosti i ravnodušnosti iskustvo je rađanja osobne slobode. Čovjek koji cijeni vlastitu slobodu u drugom čovjeku vidi mjesto i mogućnost manifestacije slobode drugog ljudskog bića, a ne autoritet koji impresionira u tolikoj mjeri da se od njega očekuju nalozi koje treba izvršiti bez ikakvog propitivanja i kritičke distance. Totalitarni sustavi su sustavi negiranja slobode i nepropitivanja, sustavi autoriteta i poslušnosti te sustavi jedne jedine istine i metafizičkog Drugog koji sve svoje snage usmjerava prema nestanku upravo tog totalitarnog sustava. No, pogrešno bi bilo totalitarne sustave naivno prokazati kao lažne jer se takvim sustavima tako omogućava da se u nekoj novoj formi revitaliziraju. Pozivajući se na filozofa Vladimira Solovjova, Mihajlov totalitarizmu pristupa ne s pozicije njegove laži, nego snažno motiviran da se uoči i analizira istina tog sustava kako bi se onemogućio njegov povratak. Istina totalitarizma je zapravo istina voluntarizma, riječ je o pobjedi volje. Na primjeru fašizma Mihajlov pokazuje kako upravo istina pobjede volje sljedbenicima ovog totalitarnog sustava osmišljava život uvjeravajući ih da se „bore za stvaranje poretka u ovom beznadežno neuređenom svijetu. Fašizam se zamišlja kao borba kozmosa protiv kaosa. Smisao i poredak se uvode u život neustrašivom, hrabrom voljom ljudi ujedinjenih za dostizanje jedinstvenog nadosobnog cilja. Pobjeda fašizma na bilo kojem mjestu našeg planeta – uvijek je trijumf volje“.¹⁹⁶ Iako volja ne pripada racionalnom području, iracionalnost totalitarizma ne razlikuje se previše od bilo koje druge iracionalnosti, ali ono što totalitarizam razlikuje primjerice od demokracije zasigurno je različita istina.

Totalitarni sustav daje prividni smisao života na kolektivnoj razini, zato je totalitarizam opasan, ali i zavodljiv. Kad se odredi smisao života, ostvaren je ‘trijumf volje’ i to nadosobne, kolektivne, kozmičke volje. Smisao individualne volje je da se tom kolektivnom smislu, uz koji je pristala kolektivna volja, samo prikloni i prizna njezinu prevlast. Superordiniranost kolektivne volje i

¹⁹⁵ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 56

¹⁹⁶ M. Mihajlov, *Ponovljene misli*, str. 97.

kolektivnog smisla poprima historijske dimenzije u tolikoj mjeri da se smisao individualne egzistencije niti ne postavlja. Demokratski sustav, naprotiv, u potpunosti je podložan individualnoj volji i individualnoj istini. Demokratske institucije, ekonomsko-društveni odnosi i oslonjenost na znanje i razvoj tehnologije samo su sredstva ostvarivanja smislenog života, oni nisu niti mogu biti ciljevi individualnog života. Demokratski sustav je sustav individualnih sloboda i odsustva kolektivne volje. Kad se pojedinačna sloboda nađe u susretu s kolektivnom iracionalno postavljenom istinom, kad takva kolektivna istina poprimi obilježja historijsko strukturirane datosti u formi državno-političkog ustrojstva, nositelj pojedinačne slobode nužno je osuđen ili na dezintegraciju individualiteta ili na disidentstvo.

Mihajlo je prošao iskustvo susreta s kolektivnom voljom koja je bazirana na zakonitosti trijumfa nad individualnom voljom, ali budući da je sastavni dio njegova iskustva i boravak u zatvoru, došao je do, vlastitom egzistencijom verificiranog zaključka kako se nema nekog velikog smisla boriti za ono što se nalazi u dohvatu izvanjskih sila. Tu vlada trijumf kolektivne, izvanjske ili neosobne volje pred kojom je individualna volja nemoćna. No, to ga ne vodi u egzistencijalni defetizam, nego ga učvršćuje da je disidentski put ujedno i put ostvarivanja individualne istine i individualne slobode, ali i da se otpor prema izvanjskoj moći sastoji u jednostavnom postulatu koji treba slijediti: „treba se unaprijed odreći svega što izvanjske sile mogu oduzeti“.¹⁹⁷

Istina neslobode sastoji se i u tome da zainteresira čovjeka da se natječe s kolektivnim, ali ne u stvarima koje kolektivnom ne pripadaju, nego upravo u stvarima koje kolektivnom pripadaju. Kad u tu borbu uđe, čovjek će se nužno razvlastiti od osobne slobode i osobnog smisla. Tada je već osuđen na neslobodu, i to maksimalnu neslobodu. No, kada čovjek uđe u konflikt s izvanjskom silom i kolektivnom voljom, a da se prije odrekao svega onoga što ta sila može oduzeti, onda je već unaprijed pobjednik nad tom maksimalnom neslobodom jer „ako je izvanjski svijet podčinjen unutarnjim silama ljudske duše – onda tek od čovjeka ovisi njegova sudbina, onda nevino stradalih uopće nema, sva su iskušenja i muke zaslužene i dane po mjeri, ali je tada otvoren i put slobodnom životu u kojem je čovječniji politički sustav samo posljedica unutarnjeg oslobođenja duše“.¹⁹⁸

¹⁹⁷ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 105.

¹⁹⁸ M. Mihajlov, *Planetarna svest*, str. 104.

Totalitarni sustavi nude istinu trijumfa kolektivne volje, i sve dok takav sustav odmjerava snage s neprijateljima kojima može nešto oduzeti, totalitarni sustav će rasti i opstajati. Ovakva borba totalitarnoj svijesti odgovara jer joj daje unutarnji dinamizam. Naime, budući da takvi sustavi deindividualiziraju i depersonaliziraju čovjeka modalitetom mase, svi oni koji su se zbog istine totalitarnog sustava odrekli vlastite slobode i smisla, ujedno sudjeluju u borbi sustava protiv pojedinca. Ta borba im, zapravo, daje potvrdu da je istina totalitarnog sustava jedina i smisljena. S druge strane, kad se odvojio od onoga što se nalazi u domeni totalitarnog sustava, kao što je primjerice svođenje slobode na prostornost i kretanje u prostoru, čovjek je slobodu razotkrio u vlastitoj nutrinu, a ona je tamo trajno izvan dohvata trijumfa totalitarne volje. Čovjek koji se bori da sačuva slobodu kretanja, da ne bude osuđen i smješten u zatvor, bit će osuđen i smješten u zatvor te će tako totalitarnom sustavu dati potvrdu njegove nadmoći. Međutim, kad čovjek slobodu otkrije u svim antropološkim slojevima vlastitog bića, niti jedan politički sustav niti izvanjski pritisak je neće dovesti u pitanje. Na ontološkom horizontu se tada odvija borba između slobodnog pojedinca i režima koji želi oteti, podčiniti i kontrolirati svu realnost, a osobito realnost slobode.

Mihajlov se, pišući o zatvorskim danima s Ademom Demacijem, piscem prvog romana na albanskom jeziku u Jugoslaviji, ocrtava obrise ovog ontološkog sruza: režima koji otima slobodu i pojedinca koji je neodvojiv od vlastite slobode. Mihajlov i Demaći su robijali u KP Zabela 1967. i 1968. godine. Demaći je u zatvoru figurirao za vođu grupe albanskih zatvorenika koji su svakodnevno demonstrirali otpor prema ontologiji režima koji zatvara i u zatvoru razvija metode oduzimanja slobode. Ta albanska grupa političkih zatvorenika je, za razliku od ostalih koji su osuđeni zbog neprijateljske propagande, bila istinska grupa političkih zatvorenika koji su i u zatvoru djelovali solidarno u tolikoj mjeri da bi „kada su jednog od njih kažnjavali zatvaranjem u disciplinsku ćeliju-samicu, svi Kosovari prestajali s radom i tražili da ih sve kazni, ako već kažnjava jednog od njih“.¹⁹⁹ Iako Mihajlov nije pristajao uz, kako ih on sam naziva, „marksističko-lenjinističke“ ideje ove grupe političkih zatvorenika, ipak je visoko cijenio njihovu beskompromisnu borbu u srazu s postulatima i praksama režima. Njihov otpor prema režimu je bio toliko principijelan da čak niti u najbenignijim slučajevima u kojima je, kao primjerice za pohađanje tečaja

¹⁹⁹ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 95

stranog jezika, trebalo uputiti formalnu zamolbu upravi zatvoru, nisu htjeli dati legitimitet režimu koji u zatvorima demonstriraju totalitarnu snagu režima. Režim je neke zatvorenike uspio preodgojiti u tolikoj mjeri da su prema ovoj grupi albanskih političkih zatvorenika razvijali odiozan stav, koji se nije niti malo razlikovao sa stavom uprave zatvora. Ono što ostaje neprijeporno je da su „svojim postojanjem Kosovari dokazivali da je moguće biti solidaran i neustrašiv, te, u stvari – i u zatvoru ostati slobodan čovjek, a ne slomljen i zaplašen rob“.²⁰⁰

Zanimljivo je da su se Demači i Mihajlov sreli u Washingtonu 1992. godine, njihov susret je bio susret dva čovjeka koji su razvili vlastitu ontologiju slobode, ta ontologija je kreirala različite ljudske sudbine, poglede i načine djelovanja, koji su se u velikoj mjeri i isključivali, ali ono što ih je povezivalo je da sloboda pripada pojedincu, a ne sustavu. Demokratski politički sustav je stoga, budući da nema tendenciju da postane režim koji ljudske slobode promatra sa strašću kolekcionara, onaj sustav koji je najprikladniji za razvoj ljudske slobode. Ljudi otuđene slobode pripadaju režimu i političkom sustavu ili političkim sustavima. Ljudi individualne slobode ne pripadaju niti jednom sustavu, ali neki politički sustavi, a Mihajlov misli da je to obilježje isključivo demokracije, razvijaju instrumente da se razvije ljudska sloboda, da slobodan pojedinac sam sebi postavlja ciljeve, da se oslobađa od robovanja ideologijama i historijskim istinama koje se ne smiju propitati.

Mihajlov i Demači su se mogli susresti u Washingtonu, to je bio slučajan susret dviju sloboda, a u Jugoslaviju su se nužno morali susresti jer je to bio susret, s pozicije režima, sudbinski zadan jer su se konfrontirale dvije ontologije – slobodnih pojedinaca i režima koji prezire tu slobodu, vidi je kao oružje koje je usmjereno protiv trijumfa volje totalitarnog sustava. Konačno, Demači i Mihajlov su nadživjeli režim jer njihova antropologija nije nastala niti je bila podređena kozmologiji režima. Režim, naime, budući da depersonalizira i postavlja kolektivnu misao i volju kao nepropitujući smisao, ne prepoznaje čovjeka, pa i nema razvijenu antropologiju, on počiva na kozmološkim načelima nastanka i održavanja u bivstvovanju upravo i doslovno prostora. Režim je, dakle, sustav bez ljudi.

²⁰⁰ M. Mihajlov, *Domovina je sloboda*, str. 96.

Zaključno razmatranje

Mihajlo Mihajlov i sloboda odnose se na način istosti. Ovaj mislitelj slobode, zahvaljujući slobodi i njezinu egzistencijalnom ozbiljenju, ruši granicu između sebe i slobode te postaje uosobljena sloboda. Njegova sloboda nastaje u paradoksalnom činu uhićenja, kada jugoslavenski režim, zahvaljujući pervertiranom poimanju slobode kao slobode kretanja u prostoru, utvara da je Mihajlov uhićenjem ostao bez slobode. Gubitkom kretanja u prostoru, Mihajlov započinje s procesom rađanja ili nastanka slobode. Ta sloboda je samostvorena, ona je identificirana s njegovim jastvom te je, stoga nikakva izvanjska sila ili režim ne može suspendirati niti oduzeti. Samostvorenu slobodu identitetnu s čovjekovim 'ja' samo čovjekovo 'ja' može oduzeti, ali na taj način nestaje i 'ja'. Mihajlov shvaća da je ljudska egzistencija jednokratna, da je upućena na komunikaciju i da komunikacija u sebi sadrži i dimenziju odnošenja s onim što se povijesno zbiva, ali da se povijesne okolnosti ne smiju pretvoriti u metafizički bezdan unutar kojega nestaje pojedinačni smisao, a sve kako bi se uzdigao smisao kolektiva. Kolektiv u kojemu je Mihajlov živio je kolektiv koji je njegovu posebnost prepoznao kao prijatnu, pa se takav kolektiv podvrgava zakonitostima metafizike zla. Ona, naime, kažnjava čovjeka, a štiti ne-čovječno, ona prezire egzistenciju, a favorizira neosobni diktat povijesnog ostvarenja. Uosobljenom slobodom Mihajlov dekodira lažne kodove humanosti jugoslavenskog režima i u njima pronalazi elemente negacije egzistencijalne slobode. Režim se kreće u izmjeni slojeva aktivne i pasivne neslobode. Aktivna nesloboda je na djelu kada čovjek javno, putem mnogih manifestacija u kojim se slavi režim, sudjeluje u iskazivanju uzvišenosti i svetosti režima. Pasivna nesloboda je sadržana u zabranama. I jedna i druga nesloboda su moguće samo ako je došlo do egzistencijalnog zastoja na individualnoj razini, odnosno, ako je čovjek iz, Kierkegaardovim riječima rečeno, stanja aktivnog osmišljavanja prešao u stanje straha – metafizičkog straha koji ga restrukturira i pretvara u vlastitu nebitnost unutar bitnosti režima. 'Strah i drhtanje' u filozofiji egzistencije S. Kierkegaarda otvara put da se iscrpi besmisao koji onemogućava razvoj egzistencije i da trijumfira individualna volja u ostvarivanju egzistencijalnog smisla. Kada se radi o režimu i kolektivnom bitku, strah onemogućava razvoj individualnog smisla. Strah je, naime, instrument opstanka režima i trijumfa kolektivne volje. Kolektivna volja uprizoruje privid kolektivnog smisla koji se predstavlja kao smisao

povijesti uopće i na taj način prikriva ontologiju neslobode režima. Režim i trijumf kolektivne volje onemogućavaju istinsko prijateljstvo – ono koje se odvija između slobodnih ljudi. Totalitarni sustavi razbijaju antropologiju, smjenjuju je s kozmologijom, a slobodnog pojedinca promatraju kao neprijatelja – neprijatelja režima i njegove kozmologije.

5.

Aristotelovo i Augustinovo određenje prijateljstva

Uvodno razmatranje

Prijateljstvo se neupućenima u bit i smisao filozofijske potrage za istinom zasigurno ne čini relevantnom temom, no prijateljstvo je na eksplicitan ili implicitan način prisutno u svim filozofijama koje tematiziraju čovjeka, društvo i vrijednosti. Vidjeli smo na koji način se u Kierkegaardovoj filozofiji egzistencije odigravala dijalektika čovjekovog implicitnog prijateljevanja s užitkom, obvezom i Apsolutom, kako se implicitno, prijateljstvo ostvaruje u abrahamskoj ekumeni, na koji način se u postmodernom kontekstu misaonog producenta Nietzscheovog zaziva smrti Boga i smrti tradicionalne metafizike čovjek nalazi pred izazovom desubjektivizacije iskustva i redefiniranja svih odnosa te, konačno, kako se na primjeru uosobljene slobode Mihajla Mihajlova pojedinac vlastitom ontologijom opire ontologiji režima, a sve zbog prijateljevanja s osobnom slobodom i s autentičnim djelovanjem.

U svim navedenim filozofijskim temama sadržana je, iako ne eksplicitno, i filozofija prijateljstva. S obzirom da su filozofija i teologija dvije znanstvene discipline koje se bave onim vrijednosnim, potrebno je horizont filozofijskog mišljenja zaokružiti s jednom filozofijom prijateljstva i jednom teologijom i filozofijom prijateljstva. Razumljivo je da se samim time Aristotel i Augustin nameću kao prvi izbor. Aristotel prijateljstvu prilazi pod antropološko-teološkim vidom i prijateljstvo promatra kao bitnu odrednicu ljudskog bitka na

način da čovjeka vodi k sreći. Augustin putem filozofsko-teološke analize prijateljstvo i dalje promatra u kategorijama antropološkog, koje obogaćuje metafizičkim uvidima, na način da se nameće pitanje uzroka prijateljstva. Augustin, nadalje, zahvaljujući teološkim kategorijalnim određenjima, prijateljstvo promatra u kontekstu Božje milosti i povijesti spasenja. Iako između Aristotelove i Augustinove filozofije prijateljstva postoji određeni kontinuitet, prisutan je i misaono-tradicijski diskontinuitet, što posebno dolazi do izražaja u suvremenim raspravama o prijateljstvu, primjerice kod Derride i Lévinasa, koje aktualiziraju ovu antičku i patrističku misao o prijateljstvu.

5.1. Aristotelovo antropološko-teleološko određenje prijateljstva

Aristotelovu raspravu o prijateljstvu treba promatrati u kontekstu njegova teleološkog određenja etike.²⁰¹ Refleksija o prijateljstvu stoga nije refleksija o onome što bi prijateljstvo bilo u sebi (ontička i ontološka razina), nego o prijateljstvu koje se tiče njegova nositelja – čovjeka (antropološka razina).²⁰² Teleologija prijateljstva je teleologija dosizanja i ostvarivanja ljudske svrhe, a ona je u izravnoj vezi s ostvarivanjem sreće. Iz hipoteze o svrhovitosti u prirodi, Aristotel određuje fizionomiju svojih uvida i formu svojih zaključaka kada je riječ o prijateljstvu. Nije nipošto od nuzgrednog značaja što je problematiziranju prijateljstva posvetio čak dvije knjige – VIII. i IX. – *Nikomahove etike*. Na samom početku VIII. knjige postavlja nosivu tezu kojom pozicionira prijateljstvo, a ona glasi: „Jer ono je nekakva krepost ili sadržava krepost, a uz to je najnužnije za život“.²⁰³ Ovako formulirano, prijateljstvo je dovedeno u izravnu vezu s krepostima, odnosno s čudorednim bitkom; no ono se također i razlikuje od kreposti – ne pripada ni umnim ni čudorednim krepostima, no to ne

²⁰¹ Usp. F. Copleston, *Istorija filozofije*, sv. I, BIGZ, Beograd 1988., str. 368-387.

²⁰² Filozofija prijateljstva uključuje raspravu o ljubavi, privrženosti, odanosti, ali i o sebičnosti i sebeljublju. Aristotelova filozofija prijateljstva se, pod vidom navedenog, dovodi u vezu sa svim filozofski relevantnijim promišljanjima prijateljstva, kao nečega što čovjeku pripada kao vlastitost, počevši od Platona, Cicerona, Epikura i Seneke, pa sve do Maigne i Bacona. Više o tome: L. Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

²⁰³ Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 1, 1155 a 5, Globus, Zagreb 1988.

umanjuje značaj prijateljstva za život pojedinca, ali i zajednice.²⁰⁴ Ovdje valja imati na umu da se grčki izraz φιλία²⁰⁵ odnosi na prijateljstvo, ali i na ljubav, naklonost, pohotu; Empedoklo mu, baš kao Euripid i Heraklit, pridaje kozmički značaj, no Aristotel ovaj pojam zadržava isključivo u domeni tematiziranja ljudskih odnosa, a ti odnosi počesto odstupaju od kreposnog, prihvaćajući neki drugi τέλος.²⁰⁶ Raspravu o prijateljstvu, budući je u blizini kreposti, valja voditi referirajući se na različitu svrhu ljudskog udruživanja. Čovjekov način postojanja neizostavno priziva drugog u njegov egzistencijalni horizont, a taj drugi je prijatelj. Prijatelj kao drugi, drugi kao prijatelj i prijatelj kao prijatelj prijatelju obilježava sve uzdignute egzistencijalne točke ljudskog vremenitog bitka, što se očituje u Aristotelovoj objecki: „Prijateljstvo pomaže mladima da ne pogriješe, i starima pružajući im dvorbu i obavljajući za njih posao koji sami zbog slabooe ne uzmažu, dočim onima u najvećem cvatu pomaže postići dobra djela“.²⁰⁷ Umjesto kozmičkog, Empedoklova poimanja, Aristotel prijateljstvu daje antropološko-egzistencijalni značaj jer ono onome koji je u prijateljskom odnosu s drugim čovjekom posreduje i sve ostale relacije u kojima se prijatelji nalaze. Jedino se otuda uparuje mladost sa starošću, početak s krajem. Neovisno o tipu prijateljstva, što je određeno svrhom ljudskog odnosa – dobro,²⁰⁸ korist ili užitak – posreduje se i realizira nosivi integracijski element. Naime,

²⁰⁴ Prijateljstvo koje teži prema dobru već jest zajednica prijatelja, ali ono također postaje čvorišnim mjestom formiranja *polis*a, koje će također težiti, temeljem zajedničkog poznavanja i prepoznavanja dobra, prema ostvarenju političkog dobra. Prijateljsko zajedništvo, bilo da je riječ o zajednici dvaju prijatelja ili zajednici u političkom smislu je „bitno i primarno za konstituiranje bilo kakve zajednice, kućne ili gradske“ (A. MacIntyre, *Za vrlinom*, Kruzak, Zagreb 2002., str. 167).

²⁰⁵ Navedimo i kontekstualizirajmo samo osnovna značenja prijateljstva u Aristotelovu vremenu: „Riječ *philia*, koju prevodimo kao „prijateljstvo“, pokriva šire područje nego njezin pandan u suvremenom jeziku. (...) Ali iz onoga što kaže, očito je da je u svakodnevnom govoru riječ *philia* uključivala bilo koju težnju prema udruživanju s drugim, što može biti čisto privremeno i ovisno o uvjerenju da bi njegovanje poznanstva nekome bilo korisno ili profitabilno. Njezin je politički značaj također izraženiji nego u današnjem govoru: zakonodavci su se više brinuli za *philia* (duh suradnje), nego za pravednost“ (W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, sv. VI, Naklada Jurčić, Zagreb 2007., str. 365-366).

²⁰⁶ Usp. W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*., str. 366.

²⁰⁷ Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 1, 1155 a 12-15.

²⁰⁸ Riječ je o dobru u ontološkom, ali i u moralnom smislu, budući da se moralno dobro određuje u relaciji s ontološkim dobrom, tako: „Za Aristotela može biti dobar samo onaj tko je u svojim afektima – kantovski rečeno, dakle u svojim sklonostima – usmjeren prema dobru. Po Aristotelu, čovjek nema tu moralnu sklonost po prirodi, ali ni po nekom božanskom nadahnuću ili iz nekog pukog uma, nego je dobiva u odgoju, u socijalizaciji“ (E. Tugendhat, *Predavanja o etici*, Jesenski i Turk, Zagreb 2003., str. 101).

čitava egzistencija poprima kvalitetu tog, prema svrsi usmjerenog odnosa. Egzistencija se u odnosu prijateljavanja kvalitativno impregnira s postavljenom svrhom, ali i s osobnom poviješću onog drugog prijatelja. U ovom smislu treba promatrati kvalitativni korektiv mladosti starosti i odnosno djelovanje starog prema mladome i mladog prema starome. Stari mladima posreduju mudrost anticipiranja budućeg, te ih tako čuvaju od mogućih, često kobnih pogrešaka, dok mladi skrbe o starima. Odnos između starih i mladih nije uvijek odnos prijateljstva, no zasigurno jest odnos osvještavanja ulaska u svijet napredujućeg znanja: tradicije, napretka, kulture, znanosti. U samoj naravi navedenih stvarnosti je da proizlaze iz ljudskog aktivnog djelovanja, ali i da ovise o bitku prethodnih generacija – starijima. Prijateljstvo započinje egzistencijalnim odnosom dviju ili više osoba, dok se ‘napredujuće znanje’ razvija u svakoj sljedećoj generaciji te kao takvo nema početak.

Zajedničku briga starih o mladima i mladih o starima Aristotel razvija u smjeru brige zakonodavca za očuvanje složnosti u različitim društvenim poredcima. Ovo ga navodi na zaključak kako je sloga ili složnost različito od prijateljstva, ali ipak nalik na prijateljstvo. Osim toga, zanimljiv je i odnos pravednosti (*δικαιοσύνη*) i prijateljstva: prijatelji ne trebaju pravednost, pravedni ljudi trebaju prijateljstvo, odnosno pravedni ljudi su jedino sposobni biti prijatelji, pa je, samim time, pravednost uključena u prijateljstvo, nije odvojiva od njega.

Aristotel razlikuje tri oblika prijateljstva koji počivaju na različitim razinama voljenja²⁰⁹ onoga što je dostojno voljenja: dobro, ugodno²¹⁰ i korisno. Temeljem ontološkog zahvata u strukturu ljudskog odnosa prema onome što je dostojno voljenja, Aristotel diferencira ono što je dobro u sebi,²¹¹ pa je Dobro, od onoga

²⁰⁹ Iako prijateljstvo počiva na voljenju, od voljenja se razlikuje po tome što je voljenje osjećaj, a prijateljstvo stanje. Usp. I Tadić, „Ogled o Aristotelovoj etici II“, *Crkva u svijetu*, 38(4/2003) str. 474.

²¹⁰ Aristotel kriterij ugone u određivanju onoga što je za život dobro pripisuje isključivo animalnim oblicima života, čovjeku, naprotiv, pripada *logos*. Argumentacija je, kako je primjetio Tugendhat, plauzibilna: „Dok su druge životinje u pogledu svoje dobrobiti određene samo svojim osjećajima ugone i neugode, ljudi njima mogu upravljati promišljanjem. Mi nemamo samo osjećaje i afekte, nego imamo i mogućnost da promišljeno uđemo u odnos s njima, i naša dobrobit, naša sreća u subjektivnom smislu ovisi o tome da to dobro činimo“ (E. Tugendhat, *Predavanja o etici*, str. 212).

²¹¹ Dobro u sebi, kao dobro prema kojemu u djelovanju čovjek treba težiti, podržavano je dinamikom teleološkog reda. U distingviranju filozofijskog odnosa dobra i vrednota, na primjeru Aristotelove filozofije, M. Vidović pokazuje kako sam teleološki poredak u sebi već jest snažno vrijednosno obilježen. Usp. M. Vidović, „Vrednote kršćanske novozavjetene poruke“, *Bogoslovska smotra*, 71(2001), br. 2-3, str. 262.

što čovjek drži dobrim sebi, iako nije dobro u sebi. Ugoda i korist izravno se referiraju na ovaj subjektivni i reduktivni oblik određivanja dobra za nekoga, a ne za sve. Postavljanje subjektivnog mjerila dobru rezultira manifestiranjem toga 'dobra' kao zlog, već pri samoj promjeni sudionika odnosa. Čim se promjene subjekti, dolazi do novog definiranja njihova dobra. Želja za prijateljstvom koje je ugodno i korisno, izuzetno je snažna, ali je takvo prijateljstvo izuzetno kratkotrajno – nestankom potrebe za ugodnim ili korisnim, destruiira se i sama svrha takvog prijateljavanja. Aristotel će reći: „Dakle, radi užitka i radi koristi mogu biti između sebe prijatelji i nevaljali ljudi, te čestiti s nevaljalima, kao i onaj koji nije ni jedno od toga s bilo kakvim osobama, dok je bjelodano kako zbog samih ljudi mogu prijateljivati samo dobri“.²¹² Neovisno o moralnim kvalitetama osoba koje žele ostvariti ugodu ili korist, jasno je da je trajanje njihova prijateljstva časovito. Naime, uгода je postojanija od koristi, ali to nipošto ne rezultira nastankom jamstva da će ugodno dovesti – iako katkad dovodi, što ponekad produžuje takvo prijateljstvo – do otkrivanja nekih drugih kvaliteta, osim samog užitka. Razloge relativne kratkotrajnosti ovog prijateljstva ponajprije treba tražiti u samom temelju prijateljstva iz užitka – ono se sklapa u skladu sa zakonitostima osječanog života. Osim toga, nije od efemernog značaja što su prijateljstva iz ugone karakteristična za dječju i mladenačku životnu dob. No, preko užitka se ipak može upoznati i neka druga dimenzija osobe s kojom se uгода razmjenjivala, dok, kada je riječ o koristi, takva mogućnost ne postoji. Korist, naime, ne poznaje nikakvih osobnih, ljudskih kvaliteta, nego je isključivo usmjereno na ostvarivanje nekog cilja koje je izvan cjeline ljudske osobe. U ovom smislu treba tumačiti objekciju kako se prijateljstva iz koristi najčešće odvijaju između opreka: siromah-bogataš, neuk-učen itd.²¹³ Ovaj vid prijateljstva ne ispunjava preduvjete koji bi mu jamčili trajnost, naime, korisničko djelovanje je motivirano postizanjem nečeg konkretnog što čovjeku u oskudici toga konkretnog uistinu nedostaje. Ispunjenjem cilja, nestaje i svaka potreba za nastavkom druženja. Prijateljstvo iz koristi najčešće se razvrgava kada je osoba u deficitu nekog svojstva, a kad onaj drugi ostane bez tog, njemu suficitnog svojstva, kad nestane opreke između prijatelja, više nema niti takvog prijateljstva. Aristotel upozorava da je u slučaju prijateljstva iz koristi, ali i iz užitka, opravdano podizati tužbe jedino u slučaju obmane od drugoga, odno-

²¹² Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 4, 1157 a 15-20

²¹³ Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 8, 1159 b 12-20.

sno u slučaju kada netko korist i užitak stavi u funkciju stvaranja modaliteta uvjeravanja kako ga zanima značaj cjeline osobe koja upravo to svojstvo ima, a ne samo i isključivo svojstvo koje osoba ima.²¹⁴ Ovdje treba distingvirati licemjerje drugog koji prijatelja obmanjuje od samoobmane ili samouvjeravanja, odnosno od samopretpostavljene vrijednosti značaja vlastite osobe drugome – nositelju nekog svojstva. Kako bilo, užitak i korist ne dotiču osobu na supstancijalnoj razini nego isključivo na akcidentalnoj. Stoga se prijateljstva iz užitka i koristi ne mogu držati istinskim ili pravim prijateljstvima.

Prijateljstvo u pravom smislu riječi jest prijateljstvo kreposnih ljudi, onih koji su dobri i dobro žele drugima. Kako je ovdje riječ o kreposnom određenju, ovakvo prijateljstvo izravno se veže uz krepost te traje onoliko koliko i krepost kreposnih ljudi združenih prijateljstvom. Istinsko ili savršeno prijateljstvo također je ugodno i korisno, no, ugoda i korist nisu odvojive od dobra, kao što se to događa kod prethodnih dvaju oblika prijateljavanja.²¹⁵ Svako prijateljstvo ostvaruje se temeljem neke sličnosti, tako se zbog ugone ili koristi povezuju ljudi sličnih preferencija. Njima je, naime, zajedničko određenje ugone i koristi kao dobra; oni svojim sličnim preferencija reduciraju dobro u sebi na ugodno ili korisno dobro. Savršeno, pak, prijateljstvo polazi od dobra u sebi, pa, stoga, otvara put da se takvo dobro poima kao ugodno i korisno. Ovaj oblik prijateljstva dostojan je voljenja zbog sljedećeg razloga: „Jer oni koji su prijatelji zbog kreposti voljni su uzajamno činiti dobro (što je i značajka kreposti i prijateljstva), a među onima što se u tome natječu nema ni tužba ni prepirka, nitko se naime ne srdi na onoga tko ga voli i čini mu dobro, nego ako je uljudan čovjek, on uzvraća čineći i sam dobro“.²¹⁶ Savršeno prijateljstvo ne potiče razvoj suparništva nego združuje prijatelje u činjenju dobra. U takvom činjenju dobra sasvim je irelevantno, jer nije riječ o postizanju ugone i koristi, tko što čini jer čini samo i isključivo dobro. Osim toga, iz ovoga proizlazi i još jedna karakteristika prijateljstva: prijatelji, da bi jedno drugome mogli činiti dobro, moraju svoje prijateljsko zajedništvo realizirati u realnom vremenu i prostoru.

²¹⁴ Ovdje se dakle ne radi o voljenu osobe, nego o voljenju onoga što se od te osobe može dobiti ili primiti.

²¹⁵ Kada se upotrebljava sintagma ‘istinsko prijateljstvo’, valjalo bi odrediti neke bitne oznake koje diferenciraju istinsko od prividnog prijateljstva. A. MacIntyre posebno ističe dvije: hrabrost i vjernost. Ove bitne sastavnice prijateljstva imaju izuzetnu praktičnu vrijednost, jer: „Hrabrost moga prijatelja uvjerava me u njegovu sposobnost da pomogne meni i mojoj obitelji; vjernost moga prijatelja uvjerava me u njegovu volju“ (A. MacIntyre, *Za vrlinom*, str. 132).

²¹⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 13, 1162 b 6-10.

Prijatelje karakterizira zajednički život; istina, on može biti obilježen kratkotrajnim odsutnostima. Odsutnost ne smije dugo potrajati jer tada prijateljski razgovor biva zamijenjen šutnjom, a prijateljska djelatna dimenzija dobra biva zamijenjena pasivnošću. Argumentacija u prilog zajedničkog života proizlazi i iz razlike između aktualnog ili realnog i potencijalnog ili mogućeg.²¹⁷

Prijatelji koji aktualno ili realno žive svoje prijateljsko zajedništvo, jedan drugome aktualno čine dobro, ali i dobro uopće, dok prijatelji koji ne žive svoje zajedništvo nisu prijatelji nego to tek namjeravaju biti, ne čine dobro nego namjeravaju činiti dobro, te stoga nisu aktualni nego potencijalni prijatelji. U zajedničkom životu aktualnog prijateljstva dolazi do izražaja ugodna dimenzija dobra, jer dobri ili kreposni ljudi, da bi mogli zajedno živjeti, njihov zajednički život neizostavno treba biti ugodan i jednom i drugom prijatelju. Ovi razlozi dovode do uvida kako je istinsko prijateljstvo rijetko, ali i da se istinski prijatelj ne može biti mnogima nego samo malenom broju ljudi.²¹⁸ Aristotel kao kriterij prosudbe broja prijatelja predlaže sljedeće: „Postoji dakle ograničena množina prijatelja, i vjerojatno bi to bio najveći broj s kojim tkogod može zajednički živjeti (jer se to pokazalo glavnom značajkom prijateljstva); a posve je bjelodano, da čovjek ne može zajednički živjeti s mnogima i dijeliti sebe s njima“.²¹⁹ Istinsko prijateljstvo je prijateljstvo zajedništva osobe i života, ono se tiče supstancijalne, a ne, kako je to u slučaju prijateljstva iz koristi i ugone, akcidentalne dimenzije. Na akcidentalnoj razini se daje neka kvaliteta ili neko svojstvo, dok se na supstancijalnoj, Aristotelovim riječima rečeno „dijeli sebe s njima“.

Nad prijateljstvom malobrojnih ne dominira zakon reciprociteta, nego ljubavi, dobra i kreposti. Naime, iako prijatelji jedan drugome čine dobro, to činjenje

²¹⁷ U ovom kontekstu upućujemo na raspravu B. Dadića, koji s metafizičke pozicije kritički prosuđuje Aristotelov nauk o aktu pod vidom promjene, postojanja i djelovanja. Usp. B. Dadić, „Aristotelov nauk o aktu“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 4, str. 765-776. Također je nezaobilazna Brentanova filozofska pozicija koja je izgrađena na čvorišnoj točki kako se čitava Aristotelova metafizika usmjerena na problem bića. Više o tome: F. Brentano, *Sui molteplici significanti dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

²¹⁸ Prijateljstvo dobrih nije opterećeno zahtjevima masovnosti: „Prijatelj je, dakle, onaj koji prijatelje ne broji nego s njima živi. Ova oznaka prijateljstva, iako se naizgled može činiti trivijalnom, u sebi sadrži sukob rasprava o prijateljstvu. Prijateljstvo je kvalitativna, a ne kvantitativna dimenzija, ono proizlazi iz ljudske naravi, te je u sebi dinamično. Ono, nadalje, ne može podnositi statiku koja nastaje kao preostatak proizašao nakon svođenja prijateljstva na brojčani odnos prijatelja. U konačnici, istinsko prijateljstvo trajno je obilježeno djelatnim biljegom“ (M. Vučetić, „Prijateljstvo u Aristotelovoj filozofiji“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 3, str. 571-579).

²¹⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, IX 10, 1171 a 1-5.

ne smije biti protiv volje onoga koji dobro čini. Smatramo da Aristotel ovim, usprkos uobičajenim tumačenjima, izbjegava, ali i implicitno upozorava na pogubnost reciprocitetnog djelovanja u prijateljstvu: onaj koji prima dobro, dobro mora i vratiti u onolikoj mjeri uolikoj je i primio. Istina, onaj koji prima dobro treba dobro i dati, ali nikada protiv svoje volje i nikada slijedeći zakonitost automatizma primitka i reciprociteta, nego isključivo u skladu s dinamikom ljubavi, slobode i dobra. Istinskog prijateljstva bez navedene trijade nema, niti može biti. Za istinsko prijateljstvo bitna je neskrivenost želje i htijenja dobrog prijatelju.²²⁰ Ovako shvaćeno prijateljstvo potiče ono što polis sprječava – razvoj kreposti. Međutim, kako je jedna od temeljnih funkcija polisa upravo djelatna moralnost bez koje nema dobra zajednice, Aristotel u prijateljstvu vidi priliku razvoja kreposti, ponajprije u okviru prijateljske zajednice, a potom i posredovanje kreposti i kreposnog života na čitavu zajednicu unutar polisa. I. Koprek ističe: „Čovjek je raznorodno biće. I svaka njegova djelatnost ima svoj specifičan cilj – dobar život kojega je rezultat – sreća (eudaimonija). Eudaimonija nije najviša dobrota, nego vrsta života u koju su, kao u maksimalizaciju perfekcije života, uključena sva nutarnja imanja – krepost. Krepost se pak ostvaruje djelom, ergon. Dakle, krepostan je život najbolje djelo (ergon) na koji smo usmjereni. Ta usmjerenost ne smjera na promjenu mjesta, nego na promjenu osobe. Za ostvarenje toga cilja (telosa) traže se drugi ljudi, prijatelji“.²²¹ Prijateljstvo dakle nije krepost, ali je u najintimnijoj vezi s kreposnim, ono, naime pomaže izgradnji kreposne osobe, te dovodi do sreće (εὐδαιμονία). Sreća se ne ostvaruje onkraj kreposnog,²²² ali niti onkraj drugih; usamljenik do sreće ne dolazi, ona nije, baš kao ni krepost, posljedica samozalaganja. Između prijatelja treba vladati jednakost i sličnost, što Aristotel identificira sa samim prijateljstvom: „Jednakost i sličnost su prijateljstvo, a osobito sličnost onih koji su to prema kreposti. Kako su postojani po sebi, ostaju takvi i prema drugima, pa niti trebaju niti traže nevaljalih usluga, nego ih – može se reći – još i sprečavaju“.²²³ Dakle, prijateljstvo kreposnih izgrađuje članove takvog prijateljstva, čini ih upravo onim što jesu – kreposnima, baš kao što prijateljstvo nevaljalih ili zlih neva-

²²⁰ Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 2, 1156 a 2-5.

²²¹ I. Koprek, *Kao dio mene*, HFD, Zagreb 1995., str. 75.

²²² Usp. M. Hudoletnjak Grgić, Ljudsko dobro u Nikomahovoj etici I“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 4, str. 791-804., gdje autorica tematizira odnos sreće, kreposti i dobra u Aristotelovoj filozofiji.

²²³ Aristotel, *Nikomahova etika*, VIII 8, 1159 b 2-6

ljale čini još nevaljalijima. Dakle, sva tri prijateljstva počivaju na jednakosti, iako, napominje Aristotel, prijateljstvo može počivati i na nadmoći, kao što je prijateljstvo između oca i sina, muža i žene ili božanstva i čovjeka. Kako bilo, pravi, istinski ili dobri prijatelj je nesumnjivo vrijedan izbora, ali ne samo to, nego, prijatelj kada izabire, ono što izabire „to i mora imati, inače će u tome biti nedostatan. Stoga će čovjeku koji ima biti blažen trebati valjanih prijatelja“.²²⁴ Takvi prijatelji jedan drugome žele dobro radi njih samih, dobrohotni su jedan prema drugome i ne skrivaju svoje želje i svoju dobrohotnost (εὐνοια)²²⁵ te vode do sreće, konačne svakog ljudskog djelovanja.

5.2. Augustinova filozofsko-teološka refleksija prijateljstva

Shvaćanje prijateljstva u filozofsko-teološkoj misli Aurelija Augustina počiva na distinkciji određenja prijateljstva u rimskoj filozofiji, gdje se je prijateljstvo poimalo kao *amicitia*, od kršćanskog nauka o prijateljstvu shvaćeno kao *caritas*. M. A. McNamara, zasigurno jedan od najboljih poznavatelja Augustinove filozofije, pa onda i filozofije prijateljstva, iznosi, služeći se Ciceronovom filozofijom, neke oznake tzv. klasičnog rimskog shvaćanja prijateljstva (*amicitia*).²²⁶ Takvo prijateljstvo podrazumijeva višestruku sukladnost, gotovo na razini spoznata, između dva individualna bića. Sukladnost zahvaća razumsku, voljnu i emocionalnu sferu ljudskog života, ona ide toliko daleko da promovira princip usklađenosti misli u svim važnim pitanjima. Nadalje, prijateljska usklađenost počiva na kreposti, onaj tko ima više kreposti, sposobniji je i pozvaniji biti

²²⁴ Aristotel, *Nikomahova etika*, IX 9, 1170 b 17-20.

²²⁵ Dobrohotnost je sastavni dio prijateljstva, jer njega bez dobrohotnosti nema, ali se dobrohotnost ne može izjednačiti s prijateljstvom. Razlozi su jednostavni, dobrohotnost ne mora biti uzajamna i može biti skrivena, također, ona može biti usmjerena i prema nekome koga se ne zna, dok prijateljstva nema bez uzajamnosti, otkrivenosti i znanja.

²²⁶ Augustin je Ciceronovo naravno određenje prijateljstva osvijetlio svjetlom nadnaravne dimenzije objave. Stoga A. Marie ističe: „Cicero’s noble and virtuous view of friendship was, we shall see, the natural foundation upon which grace would later build, both in St. Augustine’s personal life, and in his philosophy. For his personal life, it was his embracing and generous capacity for friends and friendship that opened him to the love of God. For his philosophy, the classical Roman view of friendship provided an ethical framework upon which the Doctor of the Church could build a supernatural edifice of theology, just as the fathers could “baptize” the philosophy of Plato, or St. Thomas could christen the moderate realism of Aristotle“ (A. Marie, *Friends Forever: St Augustine, Friendship and Catholic Evangelism*, http://catholicism.org/downloads/St_Augustine_Friendship.pdf, str. 5).

prijatelj, jer prijateljstvo, na sljedećoj razini, podrazumijeva ljubav prema istini, izbjegavanje sumnjičavosti i otvorenost prema promjeni svoga djelovanja.²²⁷ Imajući u vidu Augustinov buran životopis, osobito u njegovoj tzv. ranoj fazi, nesumnjivo je moguće uočiti egzistencijalni paralelizam između ovakvog shvaćanja prijateljstva i Augustinova prihvaćanja ideja maniheizma, koje počiva na stvaranju zajednice individua povezanih zajedničkim interesima. U kasnijoj, kršćanskoj fazi, Augustinov pogled na prijateljstvo radikalno se mijenja, ono premda i dalje ostaje *amicitia*, sve više postaje *caritas*.²²⁸ Prijateljstvo je to koje proizlazi, utemeljuje se i prosuđuje Božjim prijateljstvom prema čovjeku, jer je samo ovo prijateljstvo trajno, bez svih prijatelja se može ostati, ali ne i bez Boga. Augustin posebno apostrofira sljedeće: „Blažen onaj koji ljubi tebe, koji ljubi svoga prijatelja u tebi, a neprijatelja poradi tebe. On jedini ne gubi nikoga dragoga, jer su njemu svi dragi u onome kojega ne može izgubiti. A tko je taj ako ne Bog naš, Bog *koji stvori nebo i zemlju* (Post 1,1) i koji ih ispunja jer ih je i stvorio ispunjavajući ih. Tebe nitko ne gubi, osim onoga koji te ostavlja. A tko te ostavlja, kamo taj ide ili kamo bježi osim od tebe blagogoga k tebi rasrđenomu? Jer gdje može izbjeci tvome zakonu u svojoj kazni? *A tvoj zakon je istina, a istina si ti!* (Ps 119,142; Iv 14,6)“.²²⁹

Božje prijateljstvo i prijateljstvo s Bogom nije dakle zasnovano na nekim zajedničkim partikularnim interesima, makar oni bili misaoni, voljni ili emocionalni; prijateljstvo s Bogom tiče se najintimnije osnove ljudske egzistencije – ono proizlazi iz Božje stvoriteljske moći i poziva čovjeka da nastavlja stvoriteljsko djelo: da uzmogne, zbog prijateljstva s Bogom, od neprijatelja stvoriti prijatelja. Ovaj oblik prijateljstva ne proizlazi iz zajedničkih interesa, nego iz zajedništva vjere, ono je „veza između osoba koje se, ljubeći Boga svim svojim srcem, dušom i umom i ljubeći jedne druge, pridružuju za čitavu vječnost jedan drugome i samom Kristu“.²³⁰ Za razliku od Aristotelova objašnjenja nastanka prijateljstva na temelju etike i antropologije kreposti, Augustin unosi element zajedništva vjere, a to onda podrazumijeva radikalni obrat od čovjeka u kojemu

²²⁷ Usp. M. A. McNamara, *Friendship in St. Augustine*, Staten Island, NY: ST. Paul Publications 1964, str. 21-22.

²²⁸ Usp. E. L. Smither, *Friendship That Leads to Community and Understanding*, http://www.ed-smither.com/uploads/5/6/4/6/564614/augustine_and_caritas.pdf, gdje se analizira Augustinov put od shvaćanja prijateljstva u smislu *amicita* do prijateljstva kao *caritas*.

²²⁹ Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, 4:13, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010.

²³⁰ M. A. McNamara, *Friendship in St. Augustine* 219.

se prepoznaje neka ili mnoge kreposti, prema donologiji prijateljstva. Slijedeći Aristotelov obrazac, dolazimo do zaključka kako svaki čovjek samostalno bira svog prijatelja, odnosno razinu ili kvalitetu prijateljevanja (ugoda, korist, dobro); slijedeći, naprotiv, Augustinovo filozofsko-teološko promišljanje, uviđamo kako prijateljstvo nadilazi čovjeka, ono dolazi od Boga, njegov je dar. I Koprek ističe: „Svaki je prijatelj istodobno i dar i djelo Božje ljubavi. Da bi prijateljstvo doseglo svoj vrhunac potreban je Bog“.²³¹ Bez Boga čovjek je ostavljen, prepušten hirovitom nestanku koje vrijeme donosi. Augustin progovara o osobnom iskustvu prijateljstva koje je nestalo, prestalo postojati u formi u kojoj je započelo, naime, prijateljstvo o kojem je riječ bilo je odijeljeno od Boga, štoviše, sam Augustin navodi kako je njegovo prijateljstvo prijatelja udaljilo od vjere te stoga tada i nije bilo prijateljstvo. Prijatelj mu se naglo razbolio, u nedostatku ikakve nade u ozdravljenje, krstili su ga, što je Augustin, nalazeći se u poganskoj fazi života, držao irelevantnim. No, prijatelj mu je iznenada i mimo svih očekivanja prizdravio. Augustin mu prilazi i počinje izrugivati krštenje, pretpostavljajući da ni prijatelju ono ništa ne znači. Kako je pretpostavka bila pogrešna, ismijavanje krštenja prestaje s Augustinovom namjerom da se nastavi kada prijatelj potpuno ozdravi. Tada se je našao pred jasno formuliranim zahtjevom: ili će prihvatiti krštenje prijatelja i biti mu prijatelj ili će mu, u suprotnom, postati neprijatelj. Augustin prestaje s izrugivanjem krštenja, ali i dalje prijatelja promatra u stvorenom kontekstu njihova negdašnjeg prijateljevanja, bez ikakvih promjena. No, prijatelj mu iznenada umire, a Augustin na svakom koraku uočava beznađe, metafizičku nestalost i smrt; tek poslije, nakon obraćenja, shvaća da prijateljstvo otvoreno Bogu nikada ne prestaje, ne dotiče ga nestalost, beznađe i smrt.²³² Istinsko prijateljstvo dolazi od Boga, stoga se u prijateljstvu ne uspostavlja samo relacija s čovjekom nego i s Bogom koji je začetnik jednog takvog prijateljstva. Čovjek tada nije odgovoran pred drugim čovjekom nego pred Bogom, a ova odgovornost se kreće u smjeru osobne i zajedničke egzistencijalne usmjerenosti prema Bogu, koji je u sebi samome najbolji primjer istinskog prijateljstva, prijateljstva Oca i Sina u Duhu.²³³ Fi-

²³¹ I. Koprek, *Kao dio mene*, str. 82

²³² „Ali onda mi još nije bio takav prijatelj, premda nije ni poslije bio takav kakvog traži pravo prijateljstvo jer nema pravog prijateljstva ako ga ti ne učvrstiš među ljudima koji su tebi privrženi ljubavlju što je razlivena u našim srcima po Duhu Svetom koji nam je dan (Rim 5,5)“ (Aurelije Augustin, *Ispovijesti*,4:7).

²³³ Usp. I. Koprek, *Kao dio mene*, str. 82-83.

lozofija prijateljstva prijateljstvo ne može objasniti, kako je to učinio Aristotel stavljajući ga potpuno u funkciju kreposnog, u koordinatama ljudskog, uzrokovanog, kontingentnog. Uzrokovano biće, i sve relacije uzrokovanoga bića treba promatrati ne samo na antropološkoj razni – Aristotel to upravo čini – nego i na ontološko-metafizičkoj. Ljudski bitak, kao uzrokovani bitak, istinsko prijateljstvo ne utemeljuje u uzrokovanome – jer bi tada bilo promjenjivo – nego u Uzroku ili Tvorcu koji se nalazi u istini (jer jest Istina), pa i u istini prijateljstva i uzrokovanog bitka. Augustin pruža jasan smjerokaz ljudskoj ljubavi i odnosu prema svoj stvorenoj stvarnosti: „Ako ti se sviđaju duše, ljubi ih u Bogu, jer su i one promjenljive, a učvršćene u njemu postaju stalne: inače bi odlazile i propadale. U njemu ih dakle ljubi, i povuci k njemu sa sobom koje možeš i reci im: „Ovoga ljubimo! On je stvorio ove stvari i nije daleko. Nije ih stvorio pa otišao, nego su one od njega i u njemu. A gdje je on? Ondje gdje odiše istina“.²³⁴

Istinsko prijateljstvo je dakle ono koje se ne skriva pred Bogom, ono se, štoviše, u ljubavi prema Bogu prosuđuje kao pravo. Ovo također predstavlja radikalnu razliku o donosu na Aristotelovu antropologiju i etiku prijateljstva – ono, naime traži jednakost, a jednakosti između Boga i čovjeka nema. Augustinova filozofija i teologija, pa i metafizika prijateljstva, isključuje princip jednakosti i sličnosti, inaugurira i promovira metafiziku ljubavi u kojoj se trajno povezuju Tvorac i stvoreno.²³⁵ Relacija stvorenja koja ne može opstati pred Bogom, prokazuje se lažnom i čovjeka nedostojnom. Kriteriologija prosudbe je jednostavna – ona počiva na činu Božjeg stvaranja iz ljubavi i istine.²³⁶ Prijateljstvo, kao stanoviti čin ljudskog povezivanja stoga ne ostaje u domeni stvaranja ljudske zajednice ili autonomije ljudskoga kraljevstva, nego neizostavno mora voditi u smjeru izgradnje

²³⁴ Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, 4:18.

²³⁵ Augustinov put od zagovaranja plotinskog shvaćanja preegzistencije zla do prihvaćanja nauka o Božjem stvaranju forme, i onoga što prima formu – materije, doveo ga je do „stvaranja *ex nihilo* koje pretpostavlja *capacitas formae*“ (C. Moreschini, *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009., str. 424). Odnos Tvorca i stvorenog trajno je, u svim dimenzijama, pa i u dimenziji prijateljstva, obilježeno naukom o Božjem stvaranjem svijeta ni iz čega. Tema prijateljstva ne zahtjeva ulazak u problematiku Augustinova poimanja materije, no, ipak je potrebno napomenuti kako Augustin uvodi pojam *modus* kojim se, kao stvorenom obliku prapočetne materije, izriče jedan vid postojanja one stvarnosti koja će primiti određenu formu.

²³⁶ Čovjekova je ljubav, baš kao i prijateljstvo, pozvana na progresivan rast. Ljubav odvojena od Boga, Stvoritelja svijeta, propagira cikličnost kako na kozmološkoj, tako i na antropološkoj razini. Za takve Augustin kaže: „Dočim, tim filozofima dostatno pristaje ovo što slijedi: „Bezbožnici se vrte u krugu“, i to ne zbog toga što će (kao što oni misle) njihov život vraćati u krugovima, nego što je takva putanja njihova skretanja, to jest lažna nauka“ (Aurelije Augustin, *Održavi Božjoj*, sv. II, 12, 13,2, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995).

Božjeg kraljevstva, a ono se ne može postići bez, kako to Augustin kaže, ‘poznavanja’ Isusa Krista.²³⁷ Poznavati Isusa Krista je moguće kao odsustvo istine o Isusu Kristu, dakle usvajanje zabluda, ili kao Istina koja je Isus Krist, dakle život s Bogom – sve se ljubi kroz ljubav prema Bogu.²³⁸ Sam Augustin priznaje da je u poganskoj fazi formiranja prijateljstava autonomije ljudskoga prihvatio ideju o Kristu kao čovjeku (dakle, ne Bogu) istinske mudrosti. Zajedništvo posredovano ovom idejom pred čovjeka stavlja zahtjev zaborava, mržnje i preziranja nad svim vremenitim. Zabluda je toliko jaka da odvaja Isusa od Boga Stvoritelja, jer u ovakvoj koncepciji nije moguće zadržati prijateljstvo Oca i Sina u Duhu. Zabluda o Isusu kao učitelju mudrosti preziranja ili neprijateljstva prema stvorenom svijetu – dakle, prema djelu Stvoritelja – zabluda je usmjerena prema odvajanju Sina od Oca i Duha, Sin tada postaje samo učitelj mudrosti. Augustin kaže kako je u svojim tadašnjim zabludama o Kristu u Kristu „vidio samo muža izvanredne mudrosti, kojemu nijedan ne može biti ravan, osobito jer mi se činilo da se po božanskoj brizi za nas čudesno rodio od djevice i zaslužio toliki učiteljski ugled da nam bude primjer kako treba prezirati vremenita dobra da bismo postigli besmrtnost“, te nastavlja: „ali kolika je tajna sadržana u riječima *Riječ postade tijelom* (IV 1,14), nisam mogao ni slutiti“.²³⁹

U djelu *De Trinitate* naglašava kako je Bog Otac mudar zato što ima Mudrost koju rađa po sebi.²⁴⁰ U kontekstu rasprave o prijateljstvu izuzetno je značajno njegovo poimanje Isusove i Božje mudrosti jer se pravo, istinsko prijateljstvo ljubi u ljubavi prema Bogu, ali se, isto tako, posljedično, prosuđuje u skladu s

²³⁷ Augustin je problemu odnosa Boga i svijeta, želeći dokučiti ‘zašto’ i ‘kako’ svijeta, prilazio s dvije razine: filozofske i teološke. Nakon što je proučio filozofska rješenja, osobito putem tematiziranja ontološkog statusa zla, uviđa kako je teološka spekulacija bogatija, jer polazi od objave. Teologija daje potpuniju sliku Boga, on nije samo stvoritelj ili uzrok svijeta, nego, što je za tematiziranje prijateljstva izuzetno signifikantno, osoba. I. Bodrožić ističe sljedeće: „Osim što je biblijski Bog stvoritelj, on se objavljuje u stvarnom smislu riječi kao osoba koja komunicira s osobama, što nije bio slučaj u grčkoj filozofiji glede prvog principa kojem se nisu pridavale osobne konotacije niti ga se poimalo kao osobu. Zato je biblijski Bog, kako ga doživljava sv. Augustin, Otac pun milosrđa“ (I. Bodrožić, „Augustinov hod od ljubavi prema filozofiji do filozofije ljubavi“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 3, str. 588).

²³⁸ Iako Augustin u početku za ljubav upotrebljava tri termina: *amor*, *caritas* i *dilectio*, želeći razgraničiti *eros* ili emotivnu ljubav nabijenu negativnim značenjem, koja se izražavala pojmom *amor*, od tzv. pozitivne ljubavi – *caritas* i *dilectio*; napušta ovu dualističku koncepciju ljubavi i progovara o samoj stvarnosti odnosa ljubavi – ljubav je ili ispravna ili pogrešna pa nije ljubav. Ovim načinom se gleda na realni sadržaj, a ne na konceptualna određenja.

²³⁹ Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, 7:25.

²⁴⁰ Usp. Aurelije Augustin, *Trojstvo*, 6:2, Služba Božja, Split 2009.

poimanjem da je Bog velik upravo po onoj i onom veličinom koju je sam rodio: Isusu Kristu. Isus Krist kao Mudrost i Bog Otac koji je mudar jer je roditelj Mudrosti, pred logiku kreposnog prijateljstva dobrih, postavlja zahtjev da se ljudsko prijateljstvo prosuđuje u sebi samome – dakle, na ontičkoj i ontološkoj razini – kako bi se, u konačnici, prosuđivalo na temelju izvora svakog prijateljstva – riječ je o metafizičkoj razini. Ljudsko prijateljstvo, da bi se potpuno udaljilo od kriterija sličnosti i jednakosti, napušta antropologijski uvjetovanu potku tumačenja i dolazi do teološke kategorije milosti. Prijateljstvo Oca i Sina jest Duh, trinitarno prijateljstvo je dakle prijateljstvo zajednice koje je jedno – nije riječ o zajednici više supstancija, nego o zajednici osoba unutar jedne supstancije. Ako imamo na umu Augustinov doprinos razmatranju trinitarne problematike, postaje jasnije kako pravo prijateljstvo svoj eficientni i finalni uzrok ima upravo u Bogu. Pravo ili istinsko prijateljstvo se ne može odvijati bez Duha koji je prijateljstvo Oca i Sina, a to, potom, znači da pravo prijateljstvo smjera prema formiranju zajednice koja nije bazirana na principu isključivosti i isključivanja, jer: „Kad kršćani usmjere ljubav svoga prijateljstva prema Duhu ljubavi granice se lome, strahovi nestaju, vlada velikodušnost. Ukratko, njihovo prijateljstvo nije isključivo jer su, na putu života kojim će naći svoje ispunjenje u Bogu, otvoreni drugima. U prvotnoj ljubavi svoga prijateljstva na zemlji, oni uče davati prednost onome što Bog čini“.²⁴¹

Prijateljstvo, shvaćeno kao zajednica ljudi, jest velikodušno, mudro i otvoreno prema drugima. Model Trinitarne ljubavi i Trinitarnog prijateljstva, omogućava da se ljudsko prijateljstvo sagledava s pozicije milosti – prijateljstvo je Božji dar i zato se referira na Duha ljubavi. Ono dakle ne podliježe logici prolaznog zajedništva autonomije ljudskoga, nego vodi do istinskog zajedništva kršćana koje Augustin tematizira i problematizira u djelu *De civitate Dei*.²⁴²

²⁴¹ I. Koprek, *Kao dio mene*, str. 85.

²⁴² Augustin u ovom djelu razvija svoju osebniju filozofiju i teologiju povijesti. On, naime, u povijesti vidi prisutnu stalnu borbu između dvaju principa: dobra i zla. Dobro je prikazao slikom nebeskog grada Jeruzalema, a zlo slikom Babilona. Sve dok traje povijest, trajat će i ova borba. U povijest Božji grad predstavlja Crkva, a država Babilon, iako Augustin nigdje u potpunosti ne izjednačava države s Babilonom, ipak razvija tezu da država nije utemeljena na pravедnosti, jer nije kršćanska država. F. Copleston ističe: „To, naravno, ne znači da u Augustinovim očima država postoji u nekoj izvanmoralnoj sferi: naprotiv, isti moralni zakon vrijedi i za države i za pojedince. Ono što on želi naglasiti jest to da država neće utjeloviti istinsku pravdu, neće biti stvarna moralna država ukoliko nije kršćanska: ono što ljude čini dobrim građanima jest kršćanstvo“ (F. Copleston, *Istorija filozofije*, sv. II, BIGZ, Beograd 1991., str. 104).

Prijateljstvo bez Boga je prijateljstvo onih koji imaju neki zajednički interes. Augustin, ponukan vlastitim iskustvom kaže: „Najviše su me ipak oporavljale i preporučale utjehe dragih prijatelja, s kojima sam ljubio ono što sam mjesto tebe ljubio, a to je bila golema varka i duga laž koja je preljubničkim draženjem kvarila našu dušu koju su svrbjele uši od želje da sve čuju“.²⁴³ Ovakvo prijateljstvo nije u stanju prijeći granicu smrti, to ne dozvoljava varka o kojoj Augustin govori. Varka autonomije ljudskoga prezire smrt, iz prisjećanja na ugodno druženje potiče se nastavak druženja s novim prijateljima. Antropološka osnova ovakvog prijateljstva leži u čovjekovoj nemogućnosti da nadvlada sebe, a da se istovremeno ne mrzi. Usamljen čovjek u propitivanju sebe sama, kada naiđe na neslaganje, budući je riječ o neslaganju sa sobom samim, sebe sama počinje mrziti. Naprotiv, kada je u društvu prijatelja, neslaganje nema antropološku nego komunikacijsku i gnoseološku dimenziju, ono, naime, potiče čovjeka da od nekog drugog dobije odgovor na svoje pitanje. Na taj način prijatelji se međusobno poučavaju u istini, ali, ta istina nije istina sama, nego istina unutar granica prijateljstva.

Autonomija ljudskog prijateljstva, osim što čovjeka podržava u stanju supstituiranja Boga s onim što umjesto Boga ljubi, izgrađuje antropološku osnovu da se putem gnoseološke i komunikacijske metode stvara zajednica u kojoj čovjek ne mrzi sebe, a to, posljedično, dovodi do toga da se odsustvo poništenja sebe kroz mržnju ili odsustvo ljubavi prema sebi, čovjeku nameće kao egzistencijalni horizont unutar kojega se ostvaruje osobna sreća, što je najeklatantiji primjer manifestiranja varke o kojoj Augustin govori. Prijateljstvo utemeljeno i usmjereno prema Bogu, samom prijateljstvu ne oduzima ništa, nego ga usavršava, jer se punina prijateljstva pronalazi u istinskoj ljubavi u zajedništvu s Trinitarnim prijateljstvom i Trinitarnom ljubavlju. Istinskog prijateljstva nema bez ljubavi, baš kao što niti cjeline svijeta nema bez ljubavi Tvorca svijeta. Zadatak prijateljstva stoga nije u podržavanju ljubavi autonomije ljudskog, nego u uprisutnjivanju Božje ljubavi, a to se ne može ostvariti ako ljudsko prijateljstvo postaje svrhom svega onoga što čovjeka čini čovjekom, nego jedino ako se prijateljstvo shvati pod vidom milosti – ono je od Boga i vodi k Bogu, a tada prijateljstvo nije u funkciji ostvarivanja vremenitih zajednica i društvenih struktura, nego u službi ostvarivanja Božjeg kraljevstva.

²⁴³ Aurelije Augustin, *Ispovijesti* 2:13

Zaključno razmatranje

Filozofija prijateljstva ima svoje antropološko-teleološko, filozofijsko-teološko, filozofijsko-političko, metafizičko i etičko-moralno određenje. Aristotelova filozofija prijateljstva prvenstveno je antropološko-teleološkog usmjerenja, ona progovara o čovjeku i o smislu čovjekova života. Kada Aristotel tematizira čovjeka, njegova namjera nikada nije da ostane samo na pojedinačnoj dimenziji jednokratnog ljudskog bitka, nego proširuje svoj horizont od onoga što je dobro nekom čovjeku prema onome što je dobro čovjeku kao čovjeku. Njegova antropologija prijateljstva stoga jest teleološka, ali i etička, baš kao i politička. Prijateljstvo se tematizira u odnosu s kreposnim, što je u izravnoj vezi s njegovim naukom kako se najviše ljudsko dobro (etička dimenzija) ostvaruje u zajednici, životu toga dobra s drugima (politička dimenzija). Kako je namjera ovog djela tematiziranje Aristotelovog i Augustinova trajnog doprinosa na području filozofije prijateljstva, time je ujedno određen i horizont unutar kojega se ovaj doprinos istraživao te nije bilo ni potrebno niti moguće analizirati odnos antropološko-teleološkog s filozofijsko-političkim. Naime, smatramo da se time iz samog zadržavanja rasprave u unaprijed određenom misaonom horizontu formira argumentativna platforma na kojoj se uočava integrirajući element antropološko-teleološkog pristupa prijateljstvu. Prijateljstvo pripada čovjeku kao čovjeku, ono na najbolji mogući način pokazuje jedinstvo teoretskog i praktičnog u ljudskom životu, i to uvijek na način uzajamnog odnosa uključivanja, nikada isključivanja ili razdvajanja. Prijateljstvo pokazuje kako je sreća najviše ljudsko dobro koje se očituje u životu s drugima zato što je prijateljstvo navlastito kreposnim ljudima koji su dobro i dobro žele drugima, a to je upravo čvorišni element u kojemu govor o čovjeku ujedno jest govor o čovjeku kao čovjeku.

Augustinova filozofsko-teološka misao na stanovit način proširuje domenu integrirajućeg u Aristotelovoj filozofiji, koja je u dobroj mjeri bila uvjetovana jednodimenzionalnošću jednakosti, na način da se isključivala mogućnost prijateljskog odnosa između čovjeka i Boga; prijateljstvo je naprosto pripadalo čovjeku. Augustin prijateljstvo promatra pod vidom milosti; no, ovime njegova misao, iako postaje teologijom prijateljstva, nipošto ne prestaje biti filozofijom. To je filozofija u kojoj se prijateljstvo kao *amicita* otvara prijateljstvu kao *caritas*. Božje prijateljstvo s čovjekom je moguće zato što Bog u sebi jest Prijateljstvo; riječ je o modelu trinitarne ljubavi – prijateljstvo Oca i Sina jest Duh. Model trinitarne ljubavi je trajni model, stoga i Augustinova filozofsko-teološ-

ka refleksija prijateljstva prijateljstvo ne promatra pod vidom prolaznosti, nego isključivo pod vidom stalnosti ili trajnosti, a to je moguće samo ako ljudsko prijateljstvo vodi do Boga i ako se takvo prijateljstvo ugrađuje u prijateljstvo s Trinitarnom ljubavlju. Augustin također naglašava ulogu prijateljstva u formiranju zajednice onih koji prijateljuju, a to ponajbolje dolazi do izražaja u suprotstavljenosti dviju zajednica: zemaljske države ili zemaljskog grada i Božjeg grada. Augustin prijateljstvo, dakle, ne gleda pod prizmom čovjeka kao čovjeka ukoliko je samo čovjek, nego pod vidom čovjeka kao čovjeka koji je u svome postojanju, u svojoj najdubljoj egzistencijalnoj osnovi, od Boga uzrokovano biće. Augustin, za razliku od Aristotela, radikalizira nastanak i trajnost prijateljstva određujući ga kao zajedništvo vjere, čime do izražaja dolazi milosni aspekt prijateljstva – ono, budući da nadilazi čovjeka, u svojoj biti jest Božji dar.

Zaključak

Horizont filozofijskog mišljenja je neiscrpan, određen je granicama uma, istine i realiteta. Filozofijski um u antropologiji S. Kierkegarda distingvira sudbonosno od vječnog. Sudbonosno je dehumanizirajuće jer počiva na negaciji slobode – ono što se zbiva jer se tako treba zbivati, nije istinsko egzistencijalno zbivanje. Vječno, naprotiv, pomiruje konačni smisao ljudskog bivanja na način da se čovjek cjelinom vlastite egzistencije zalaže za ostvarenje cilja koji osmišljava njegov život. Nadalje, Kierkegaard distingvira objektivno od subjektivnog znanja. Objektivno znanje jest, ono je izvanjsko znanje, ono vrijedi za sve ljude i svim ljudima je jednako dostupno te ne postavlja nikakav zahtjev koji bi sadržavao rizik. Subjektivno znanje, naprotiv, počiva na riziku, ono je znanje kojem odgovara subjektivna istina ili, prikladnije konceptualno zahvaćeno, istina kao subjektivnost. Subjektivna istina ili istina kao subjektivnost počiva na riziku, to je ona istina u kojoj je neka pojedinačna egzistencija u pitanju i sve ono što čini smisao te egzistencije. Razlika između objektivne i subjektivne istine vidljiva je u razlici između ‘svladati’ i ‘biti svladan’.

Objektivnom istinom se svladava neko određeno područje, rastom objektivne istine i objektivnog znanja, čovjek postaje znalac. Subjektivnom istinom ili istinom kao subjektivnost čovjek biva svladan. Ovo određenje istine odgovara vjeri, vjerom čovjek biva svladan i biva bespomoćan pred Apsolutom ili Bogom. Bespomoćnost prerasta u apsurd u odnosu na logiku svjetskog kretanja jer se opire logici poznatog, vremenitog svijeta. Abraham je bio bespomoćan pred

Apsolutom i vjerovao je snagom apsurdna, vjerovao je ne zbog vremenitosti i vremenitog kretanja, nego zbog vječnosti i vječnog kretanja. Iz Abrahamove bespomoćnosti pred Bogom, iz odlučnosti da vjeruje snagom apsurdna, nastaje abrahamska antropologija koja je nadišla logičnost utaživanja ugone i etičnosti u vidu preuzimanja obveza, obveza koje se nikada u potpunosti ne mogu izvršiti jer pripadaju logici superiornosti univerzalnog u odnosu prema pojedinačnom. Abrahamova bespomoćnost pred Apsolutom destruirala strukturu općosti etičkog zahtjeva i izvršava teleološku suspenziju etičkog. Ova suspenzija može biti unutaretička i izvanetička. Unutaretičkom suspenzijom se traži unutaretički model oslobađanja neke norme koja bi suspendirala postojeću normu te tako ostaje u domeni etičkog stadija. Kako etičkom stadiju odgovara tragijski heroj koji žrtvuje sebe, jasno je da unutaretička suspenzija samo podržava egzistencijalni status tragijskog heroja koji je ljudska manifestacija tragičnosti morala, njegove univerzalnosti i teleologije etičnosti. Izvanetičkom teleološkom suspenzijom etičkog na povijesnu pozornicu stupa vitez vjere. Viteštvo vjere ne počiva na relativnom odnosu između oca i sina, Abrahama i Izaka, i obvezama koje taj odnos pretpostavlja i zahtjeva, nego na apsolutnom odnosu vjernika i Apsoluta ili Boga. Da je Abraham bio tragijski heroj, u Božjem zahtjevu da žrtvuje Izaka, djelovao bi kao bespogovorni pratitelj univerzalnosti, kao očinstvo i tada Izak ne bi ostao na životu jer nema apsurdna, rizika i istine kao subjektivnosti. U objektivnom, znajućem i univerzalnog, ne postoji mogućnost da se drugačije djeluje. U vjeri, u bespomoćnosti, paradoksu i apsurdno moguće je izvršiti izvanetičku teleološku suspenziju etičkog i djelovati kao istinski pojedinac. Kierkegaard smatra kako samo pojedinac može biti vitez vjere, a pojedinac nije istinski pojedinac ako se identificira s univerzalnim zahtjevima norme jer ga sam takav zahtjev deindividualizira i pretvara u tragijskog heroja.

Abrahamsku antropologiju dijalektike između tragijskog heroja i viteza vjere moguće je pratiti i u religijsko-kulturološkom području ostvarivanja ekumenizma i međureligijskog dijaloga. Razumljivo je da religije njeguju sebi vlastit religijski kategorijalni aparat, no u njemu se mogu pronaći filozofijske osnove, u implicitnoj ali ipak nosivoj formi. Naime, antropološka osnova koja rezultira nastankom tragijskog heroja odgovara religijskom ekskluzivizmu, dok antropologija koja dovodi do viteza vjere, rezultira religijskim inkluzivizmom. Židovstvo, kršćanstvo i islam se, ako prihvate ekskluzivistički model, nalaze u situaciji tragijskog heroja koji nije u stanju ostvariti univerzalne zahtjeve. Tragijski heroj ima obvezu prema drugima, zbog moralne norme,

a ne drugih. Isto tako i svaka ekskluzivna religija ima obvezu prema drugima, ali samo ako su ti drugi unutar univerzalnog zahtjeva same te religije, drugi izvan te ekskluzivne religije ujedno se nalaze i zvan ikakve obveze i dužnosti, oni su jednostavno *drugi*, a to znači tuđi, strani i odijeljeni. Religijski ekskluzivizam djeluje zbog opstanka religijske norme, a ne zbog vrijednosti drugoga. Takva religija u Abrahamu ne vidi praoca vjere, ona živi u vlastitoj iluziji da je Abraham praotac vjere, a djeluje kao da je Abraham praotac otuđenja, očajja, ogorčenosti, odijeljenosti i kozmološko-antropološkog kretanja koji stvara svijet bliskih ljudi i njima pripadajući dobri svijet i svijet stranih ili tuđih ljudi i njima pripadajući tuđinski i strani svijet. Inkluzivistički model u Abrahamu vidi praoca vjere koji je usmjeren prema svim narodima ili, religijskom terminologijom rečeno, praoca koji blagoslivlja sve narode. Ekskluzivistički modeli vjeru svode na posjed, pa Abraham posjeduje vjeru, dok inkluzivistički model shvaća da za vjeru nije bitno da se ona oslanja na onoga koji je vjerovao, nego na ono u što je vjerovao. Religija koja ne razlikuju vjeru kao posjed od vitalnosti vjere osuđena je na ekskluzivizam i beživotnu tradiciju. Razumljivo je da iz žive vjere nastaje tradicija, ali se i ta tradicija razvija životom vjere. Vjera koja nije u stanju razviti tradiciju, nije vjera nego tradicija, a tada je i Abraham u funkciji opstanka te tradicije i te religije. Religijski ekskluzivizam razvija vlastitu hermeneutiku depersonaliziranja vjernika, oni su, naime, samo obdržavatelji kulta, ali religijski ekskluzivizam razvija i hermeneutiku zarobljavanja Abrahama jer Abraham ne 'blagoslivlja sve narode', nego samo pripadnike te religije. Inkluzivizam nastaje na tlu ontologije koja shvaća da neka stvarnost jest po onome što u sebi jest, a ne po onome u čijoj funkciji se nalazi. Kada se naruši ovaj princip, ulazi se u područje fragmentarnosti, a tada stvarnost nema vlastiti kontinuitet i vlastito značenje, nego značenja nastaju unutar nekog fragmenta, a svijet postaje kolekcijom mnogih fragmenata, što odgovara postmodernom misaonom kontekstu.

Postmoderna, kako to ističe Gellner, iskazuje neprijateljstvo prema metafizičkom mišljenju i religijskim sustavima i njima svojstvenim metnacijama. Istina se odvaja od univerzalnosti, transcendentalnosti, linearnosti i objektivnosti, ona postaje polimorfna. Sve što se odvija, odvija se unutar nekog fragmenta koji može biti uređen na različite i potpuno legitimne načine. U postmodernoj misli dolazi do razvoja Nietzscheovog perspektivizma, smrti Boga i neistinitosti čovjeka. Inauguriranjem nadčovjeka i volje za moć, Bog postaje suvišan, on je mrtav, zajedno s njegovim moralnim normama i hramovima. Nadčovjek

se ne odnosi prema istini čovjeka nego prema čovjeku kao neistini. Nadčovjek promovira vlastiti moral koji nije ništa drugo nego istost nadčovjeka i volje za moć. Bog je ne-nadčovjek koji se postavlja kao izvor morala obvezujućeg za sve. Bog i nadčovjek ne mogu opstati u istom egzistencijalnom horizontu, i stoga život nadčovjeka svjedoči u prilog teze da je Bog mrtav. Čovjek je neistinit zbog toga što nije ostvario identitet s voljom za moć i sebeutemeljenim moralom. Čovjek je neistinit zato što je nadčovjek istinit, a Bog je mrtav zato što je nadčovjek živ. Postmodernoj fragmentarnosti i asimetričnosti prethodio je period subverzivnosti postmetafizičke misli. No, postmoderno osim fragmentarnosti obilježava i hermeneutički potencijal vremena. Ukoliko se u raspravu uključi G. Vattimo i njegova teza da je povijesno vrijeme „ironijsko-hermeneutički iskrivljujuće“ vrijeme, utoliko je sasvim jasno da se horizont filozofijskog mišljenja može primijeniti na jedno iskrivljujuće vrijeme povijesno ostvareno u jednom režimu – onom jugoslavenskog tipa. Na primjeru Mihajla Mihajlova vidljivo je kako se razlikuju ontologija režima i ontologija slobode. Mihajlo Mihajlov je živio u okolnostima jugoslavenskog sustava, ali je unutar tog sustava razvijao fragment vlastitog djelovanja koje je, igrom sudbine, došlo u koliziju s djelovanjem režima te se Mihajlov, činom uhićenja i osudom režima, potpuno identificira s vlastitom slobodom, upravo u onoj mjeri kojom se nadčovjek identificira s voljom za moć. Mihajlov odbija prihvatiti logičnost režimske metanaracije i zatvara se u vitalnost egzistencijalnog fragmenta koji mu jamči i osigurava slobodu. Mihajlov postaje mislilatelj i praktikant slobode, a režim iskazuje nemoć. Mihajlovljeva sloboda razotkriva ontološku i epistemološku osnovu režima. Postaje razvidno kako partijska logika nije logika opstanka neke istine, nego isključivo vlasti same partije. Jugoslavenski režim nije režim koji je zbog ideologije ušao u spor s Mihajlovljevom idejom, nego je u Mihajlovu vidio neprijatelja vlasti i moći partije. Zbog navedenog, plauzibilna je postavka da je komunizam nastupio kao pseudoreligija jer je kompromitirao vlastiti početak. Umjesto da se zalaže za ostvarivanje pravde, jednakosti i ravnopravnosti, umjesto da se bori protiv otuđenja i eksploatacije u realnom historijskom procesu, komunizam je postao pseudoreligija koja propovijeda spasenje, a u historijskom procesu kompromitira unutarsvjetski realitet jer uhićuje, osuđuje i progoni neprijatelje vlasti, a ne ideje ili ideologije. Režim demonstrira jednoobraznost kolektivne volje koja neizostavno treba trijumfirati nad svakom individualnom voljom. Režim je sustav koji metanaracijom uništava mogućnosti razvijanja ljudske egzistencije. To je sustav očuvanja vlasti i čuvanja prostora i

njime vladaju kozmološka, a ne antropološka načela.

Predstavljeni horizont filozofijskog mišljenja, koji je otpočeo s Kierkegaardom i filozofijom egzistencije, nastavio se s problemom abrahamske ekumene, dijalektikom religijskog ekskluzivizma i inkluzivizma te postmoderne fragmentarnosti i uosobljene slobode Mihajla Mihajlova, zatvara krivulju u Aristotelovoj i Augustinovoj filozofiji prijateljstva. Aristotelovo poimanje prijateljstva kao zajednice kreposnih ljudi i Augustinova donologija prijateljstva, daju novo svjetlo na tematizirane filozofijske probleme u ovom horizontu filozofijskog mišljenja jer mogu biti početak rasta nove krivulje jedinstvenog filozofijskog mišljenja.

Literatura

- ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988.
- AURELIJE Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2010.
- AURELIJE Augustin, *Održavi Božjoj*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995.
- AURELIJE Augustin, *Trojstvo*, Služba Božja, Split 2009.
- BAUMAN, Z., – DONSKIS, L., *Tekuće zlo*, Timpres, Zagreb 2017.
- BAUMAN, Z., *Postmoderna etika*, AGM, Zagreb 2009.
- BEINOMUGISHA, A. J. A., *The Concept of Religious Singularity in Kierkegaard*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1996.
- BIŽACA, N., „Molitvena dimenzija međureligijskog dijaloga“, *Crkva u svijetu*, 38 (2003), br. 1, str. 74-107.
- BIŽACA, N., *Ogledi iz teologije religija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008.
- BODROŽIĆ, I., „Augustinov hod od ljubavi prema filozofiji do filozofije ljubavi“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 3, str. 588.
- BRENTANO, F., *Sui molteplici significanti dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- CAMUS, A., *Pobunjeni čovjek*, Matica hrvatska, Zagreb 2011.
- CIFRAK, M., „Bog slave je i /Bog Abrahamov“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str. 617 – 632.
- COPLESTON, F., *Istorija filozofije*, sv. I, BIGZ, Beograd 1988.
- COPLESTON, F., *Istorija filozofije*, sv. II, BIGZ, Beograd 1991.
- DADIĆ, B., „Aristotelov nauk o aktu“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 4, str. 765-776.
- DA-DON, K., *Židovstvo*, Profil, Zagreb 2009.
- DETHLOFF, K., Nagl, L., Wolfram, F., (pr.), *Religija, moderna, postmoderna*, Hegelovo društvo, Zadar 2006.
- DOMAŠ-NALBANTIĆ, J., *Šabat šalom*, Židovska općina Zagreb, KD „Miroslav Šalom Freiburger“, Zagreb 1999.
- EAGLETON, T., *Sveti teror*, Jesenski i Turk, Zagreb 2006.

- FABRO, C., *L'Io, e l'esistenza e altri brevi scritti*, Università della Santa Croce, Roma 2006.
- FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967.
- FEILER, B., *Abraham*, Izvori, Zagreb 2002.
- GEISLER, N. L., *Kršćanska etika*, Bogoslovni institut, Zagreb 2005.
- GELLNER, E., *Postmodernizam, razum i religija*, Jesenski i Turk, Zagreb 2000.
- GOLUBOVIĆ, A., "Vježbanje u kršćanstvu", *Filozofska istraživanja*, 28 (2008), br. 4, str. 857-868.
- GOLUBOVIĆ, A., "Kierkegaardova epistemologija religije", *Obnovljeni život*, 65 (2010), br. 2, str. 239-262.
- GOLUBOVIĆ, A., "Od egzistencijalne nedoumice do filozofije egzistencije u S. Kierkegarda", *Obnovljeni život*, 63 (2008), br. 3, str. 257-273.
- GOLUBOVIĆ, A., *Uvod u Kierkegaardovu antropologiju*, Filozofski fakultet u Rijeci, Rijeka 2013., str. 119. <http://www.ffri.uniri.hr/files/izdavacka/A%20Golubovic%20-%20Uvod%20u%20Kierkegaardovu%20antropologiju%20.pdf> (3. 12. 2018.)
- GUTHRIE, W. K. C., *Povijest grčke filozofije*, sv. VI, Naklada Jurčić, Zagreb 2007.
- HUDOLETNJAK GRGIĆ, M., „Ljudsko dobro u Nikomahovoj etici I“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 4, str. 791-804.
- JUKIĆ, J., *Lice i maske svetoga*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997.
- KIERKEGAARD, *Ponavljanje*, Moderna, Beograd 1989.
- KIERKEGAARD, S., *Dve rasprave*, Grafos, Beograd 1982., str. 51).
- KIERKEGAARD, S., *Bolest na smrt*, Ideje, Beograd 1974.
- KIERKEGAARD, S., *Diario I*, Morceliana, Brescia 1983.
- KIERKEGAARD, S., *Dnevnik zavodnika*, Mladost, Zagreb 1956.
- KIERKEGAARD, S., *Filozofijsko trunje*, Demetra, Zagreb 1998.
- KIERKEGAARD, S., *Ili-ili*, Glasnik, Beograd 2015.
- KIERKEGAARD, S., *Strah i drhtanje*, Verbum, Split 2000.
- KIERKEGAARD, S., *Vježbanje u kršćanstvu*, Verbum, Split 2007.
- KOPREK, I., *Kao dio mene*, HFD, Zagreb 1995.
- KRIVAK, M., *Filozofijsko tematiziranje postmoderne*, HFD, Zagreb 2000.
- KUSCHEL, K.-J., *Spor oko Abrahama*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2000..
- LIPPIT, J., *Kierkegaard and Fear and Trembling*, Routledge, London – New York, 2003., str. 89.

- LYOTARD, J.-F., *Postmoderno stanje*, Ibis-grafika, Zagreb 2005.
- MACINTYRE, A., *Za vrlinom*, Kruzak, Zagreb 2002.
- MALO, A., *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999.
- MARIE, A., *Friends Forever: St Augustine, Friendship and Catholic Evangelism*, http://catholicism.org/downloads/St_Augustine_Friendship.pdf, (1. 9. 2018.)
- MATELJAN, A., „Postmoderna i teologija“, *Crkva u svijetu*, 4(2002), str. 393
- McNAMARA, M. A., *Friendship in St. Augustine*, ST. Paul Publications, New York 1964.
- METZ, J. B., *Politička teologija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.
- MIHAJLOV, M., *Domovina je sloboda*, B92, Beograd 1994.
- MIHAJLOV, M., *Moscow Summer*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1965.
- MIHAJLOV, M., *Planetarna svest*, *Beogradski krug*, Beograd 2001.
- MIHAJLOV, M., *Ponovljene misli*, Službeni glasnik, Beograd 2008.
- MIHAJLOV, M., *Underground Notes*, Caratzas Brothers, New Rochelle, New York 1982.
- MORESCHINI, C., *Povijest patrističke filozofije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009
- MORIN, E., *Etika*, Masmmedia, Zagreb 2008.
- NIETZSCHE, F., *S onu stranu dobra i zla*, AGM, Zagreb 2002.
- NIETZSCHE, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Večernji posebni proizvodi d.o.o., Zagreb 2009.
- NIETZSCHE, F., *Uz genealogiju morala*, AGM, Zagreb 2004.
- NIETZSCHE, F., *Volja za moć*, Mladost, Zagreb 1988.
- PAIĆ, Ž., *Sfere egzistencije*, Matica hrvatska, Zagreb 2017.
- PAREYSON, L., *Ontologija slobode*, Demetra, Zagreb 2005.
- PAREYSON, L., *Studi sull' esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001.
- PETERSON, M., HASKER, W., REICHENBACH, B., BASINGER, D. (ed.), *Reason Religious Belief*, Oxford University Press, New York 2003.
- PIEPER, J., *Belief and Faith*, Faber and Faber, London 1963.
- RATZINGER, J., *Teološki nauk o principima*, Ex libris, Rijeka 2010.
- RATZINGER, J., *Vjera – istina – tolerancija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004.
- REBIĆ, A., „Abraham prema židovskoj rabinskoj egzegezi“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str. 595-615.
- ROMERA, L. (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando, Roma

- 1999.
- ROWE, W., *Philosophy of Religion. An Introduction*, Wadsworth, Belmont 2001.
- SARTRE, J.-P., *Nitak i ništo*, Demetra, Zagreb 2007.
- SINGER, P., *Praktična etika*, KruZak, Zagreb 2003.
- SIRE, J. W., *Izazov svjetonazora*, Stepres, Zagreb 2002.
- SMITH PANGLE, L., *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- SMITHER, E. L., *Friendship That Leads to Community and Understanding*, http://www.edsmither.com/uploads/5/6/4/6/564614/augustine_and_caritas.pdf, (1. 9. 2018.)
- SOMERVILLE, M., *Death Talk*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, London, Ithaca 2001.
- STODDART, W., *Kršćani i muslimani: što kažu jedni o drugima*, VBZ, Zagreb 2011.
- SUPEK, R., *Egzistencijalizam i dekadencija*, Matica hrvatska, Zagreb 1950.
- TADIĆ, I., „Ogled o Aristotelovoj etici II“, *Crkva u svijetu*, 38 (2003), br. 4, str. 473-499.
- TANJIĆ, Ž., „Postmoderna – izazov za teološko promišljanje?“, *Bogoslovska smotra*, 71 (2001) br. 1, str. 1-15.
- TANJIĆ, Ž., *Teologija pred izazovima sadašnjeg trenutka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- TAYLOR, Ch, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London 2007.
- TILLICH, P., *Teologija kulture*, Ex libris, Rijeka 2009.
- TOMIĆ, M., „Abraham – praotac vjere – u biblijskim predajama“, *Diacovensia*, 12 (2004), br. 1, str. 165-188.
- TUGENDHAT, E., *Predavanja o etici*, Jesenski i Turk, Zagreb 2003.
- VATTIMO, G., *Transparentno društvo*, Algoritam, Zagreb 2008.
- VIDOVIĆ, M., „Vrednote kršćanske novozavjetne poruke“, *Bogoslovska smotra*, 71(2001), br. 2-3, str. 261-290.
- VOJNOVIĆ, B., „Abraham – otac po tijelu i po vjeri“, *Bogoslovska smotra*, 76 (2006), br. 3, str., 545-546.
- VUČETIĆ, M., „Prijateljstvo u Aristotelovoj filozofiji“, *Filozofska istraživanja*, 27 (2007), br. 3. str. 571-579.