

Bog, vrijeme i drugi: Etika kao eksperiment egzistencije

Uvod:

Autentično i vulgarno razumijevanje vremena

Jedno od najupečatljivijih promišljanja razlikovanja u razumijevanju povijesnosti i vremena, kako ga je poduzeo Martin Heidegger u *Bitku i vremenu*, odnosi se na dvojstvo autentičnoga i vulgarnoga.⁹⁴ Prvo je ono koje smisao bitka izvodi iz njegove istine u iskonskoj vremenosti, a drugo je ono koje se može razumjeti svojevrsnim »iskonskim grijehom« metafizike uopće. Autentično razumijevanje pretpostavlja smisao onoga početnoga značenja bitka u Heraklita i Parmenida. A vulgarno je pak svodljivost vremena na ekstazu prisutnosti u riječi »sada« (*nyn*). To počinje već s Aristotelom. Metafizika se određuje onim prvim kao početnim (*arche*) i njegovim zapadanjem u ono što je izvedeno iz nečega te stoga više nema »svoju« navlastitost i samozakornost. Mjesto autentičnoga razumijevanja vremena pripada topologiji bitka. Tako će to Heidegger imenovati u svojim seminarima koncem 1960-ih godina u Provansi.⁹⁵ Logično bi bilo zaključiti da vulgarno razumijevanje vremena pripada u bit metafizike. No, na posve drukčiji način negoli se to predmnijeva. Nije to ni postojanje obmane, varke, laži i neke moralno-etičke nevjerodostojnosti. Vulgarno je ono isto što proizlazi iz tumačenja Biblije prema tzv. *Vulgati*. Možemo to čak nazvati shvaćanjem iz »druge ruke«. Ali ne u smislu

⁹⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main 1977, 555-577.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Vier Seminaire*, Frankfurt am Main 1977.

razlike između sinoptičkih i apokrifnih evanđelja. Riječ je jednostavno o nečemu što se tijekom vremena toliko promijenilo da tek izvanjski podsjeća na prvobitan smisao riječi i onoga što se tom riječju označava. Ukratko, ono što je izgubilo vjerodostojnost postalo je vulgarno.

Heidegger je, dakle, s pomoću ovih pojmova uputio ne samo na razlikovanje onoga što pripada biti bitka u istinskom smislu riječi i njegova privida ili nenavlastitoga načina shvaćanja istog (bitka kao takvog). Štoviše, razlikovanje je trebalo pojasniti što uopće znači pojam *zaborava bitka* (*Seinsvergessenheit*) i ontologijske razlike između bitka i bića. Polazeći upravo od vulgarnog razumijevanja vremena, Heidegger je mogao opisati njegove bitne tragove i uklopljenost u egzistencijalnu strukturu onoga što još na razini *Bitka i naziva tu-bitkom* (*Da-sein*), a ne »čovjekom«. Jednostavno, »čovjek« se ne može smatrati subjektom u odnosu na svijet kao objekt njegova predstavljanja i mišljenja. Tako je to počelo s Descartesom u novome vijeku. Tu-bitak nije stoga »čovjek«, nego ono što »čovjeku« podaruje istinsko i autentično mjesto i boravište bitka. Prostornost bitka u ovome »tu« ne označava primat imanentnosti nad transcendencijom. Kada bi imanentnost bila temeljnom moći bitka u svijetu, onda bi transcendencija bila tek horizontalna dimenzija vremena. Razlika između svjetova u povijesno-epohalnome shvaćanju bitka pokazuje da je taj »nedostatak« onoga što nadilazi ovo »tu« ujedno gubitak Boga u onto-teo-logijskom sklopu metafizike i dobitak »svijeta« kao horizonta smisla. Na razini Heideggerova mišljenja prije okreta 1930. godine bitak ima strukturu transcendencije kao takve. A to znači da je tu-bitak moguće razumjeti iz njegove vremenitosti unutar koje ekstatička dimenzija budućnosti ima prvenstvo nad prošlošću i sadašnjošću. Mjesto onoga »tu« nalazi se izvan vulgarnog shvaćanja njegova položaja

u svijetu. Na taj su ga način nastojale dohvatiti različite inačice filozofijske antropologije. Onkraj »duše«, »duha« i »tijela«, autentičan način bitka tu-bitka zbiva se u njegovoj egzistenciji. Korak do pojma kojim je Sören Kierkegaard otvorio bitnu vremenitost ljudske avanture u okružju zapadnjačke povijesti metafizike u Heideggera se uzdiže do prevladavanja položaja čovjeka kao subjekta. Sve to polazi od postavke koja se čini odlučujućom za sva daljnja izvođenja:

Ekstatično-horizontalna vremenitost vremeni se prvenstveno iz budućnosti. Vulgarno shvaćanje vremena naprotiv osnovni fenomen vremena vidi u onom sad, i to u onom sad koje je u svojoj punoj strukturi odsječeno, čisto, što se naziva »sadašnjošću«.⁹⁶

Što se ovime želi kazati? Sigurno ne da je »budućnost« nadmoćna nad »sadašnjošću«. Za Heideggera je jasno da se i dvije druge ekstaze vremena – prošlost i budućnost – izvode iz vulgarno shvaćene »sadašnjosti«, pa su istodobno i one već uvijek puka redukcija vremena čistoga sad ili aktualnosti kao »biti« vulgarnog razumijevanja vremena. Takvo je vrijeme očito novovjekovnog podrijetla. Vrhunac doseže u moderno doba vladavine tehnike. Povijest se otuda svodi na »aktualizaciju« onoga što je već uvijek bitno prošlo, pa postaje »historijom« u smislu pripovijedanja faktičnih događaja. U cjelini, kad se vrijeme svodi na »čisto sad«, tad je čovjek izgubio odnos spram iskonskog ili prvobitnog vremena, onoga početnog (*arche*). Umjesto toga vulgarno je vrijeme u svojoj samorazumljivosti postalo vladajućim i jedino mjerodavnim vremenom. Ono određuje povijest metafizike od Aristotela do Hege-

⁹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 563.

la. Obrat nastaje kad vulgarno vrijeme postaje »autentično«, u smislu pseudo-sinteze prošlosti i budućnosti kao »vječne aktualizacije« onoga istog. Ono što se zbiva u tom obratu ontologijskog ranga ima dalekosežne posljedice za povijest zapadnjačke metafizike. No, pravo je pitanje može li uopće metafizika misliti vrijeme izvan ovog odnosa »pravoga« i »nepravoga«, autentičnog i vulgarnog? Što ako je obrat u razumijevanju vremena ujedno rezultat obrata u biti mišljenja? A prema njemu ono »sad« ne određuje samo razlikovanje radnog i slobodnog vremena unutar modernoga kapitalističkog načina proizvodnje života. Mnogo je važnije razlikovanje mišljenja kao onoga što kasni Heidegger 1950-ih godina naziva mišljenjem kao računanjem (*Rechnen*) i mišljenjem kao kazivanjem (*Sagen*).⁹⁷

Mišljenje koje vrijeme računa, a ne (is)kazuje ga u njegovoj otvorenosti, može biti samo i jedino tehničko mišljenje. Ono je aplikativno, pragmatično, konstruktivno, analitičko. I kad je projektivno, ono budućnost shvaća iz niza raspoređenih »sad« kao još-ne-sad i nikako drukčije. Nepredvidljivost i singularnost vremena autentičnog odnosa spram bitka ne proizlazi iz događaja. Izvor se nalazi u postavljanju subjekta jedinim mjerodavnim pojmom »objektivnog vremena«. Kronologijski shvaćeno vrijeme računa se pomoću sata. No ako se vrijeme već razlučuje između subjektivnoga i objektivnoga, na djelu je vulgarno hipostaziranje bitka kao nečega što može biti samo izvanjsko, anonimno, nužno i masivno. Sjetimo se da je problem cjelokupnoga post-strukturalističkog razumijevanja »rastemeljenja« ontologije, u rasponu od Derridine dekonstrukcije i Lévinasove etike Drugog do Deleuzeove

⁹⁷ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt am Main 2002.

ontologije postajanja mnoštva kao razlike, u tome što se bitak povijesno-epohalno ne individuira, već se u svojoj singularnoj kontingentnosti pokazuje čudovišnom zonom beskonačnog. Glavni problem francuskih nastavljača Heideggera je u tome što umjesto povijesnosti bitka tragaju za etičko-političkim obratom u biti nadolazeće zajednice.⁹⁸ Na taj se način zbiva sljedeće: Autentičan odnos spram vulgarnoga vremena »čistog sad« može biti samo subjektivan. A to znači da se već ovdje smješta pukotina unutar metafizičke crte mišljenja vremena od Kanta do Hegela. Ako je, dakle, s Kierkegaardom i pojmom egzistencije otvoren put do samstvene odgovornosti pojedinca pred Bogom i zakonom, u smislu univerzalnosti (religije i etike) djelovanja,⁹⁹ onda se susrećemo s paradoksom vremena apsolutne subjektivnosti. A ono nastoji iznutra rastvoriti »željezni zakon« objektivnosti tehnički shvaćena vremena, s vrhuncem u Hegelovoj *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Nije bilo kakvo »objektivno« vrijeme to što stoji poput zida vremena iznad ljudske mjere vremenitosti u njegovoj povijesnosti. Nije to ni vrijeme protjecanja kozmičke struje vječnosti naspram bljeska trenutka (*Augenblick*). Radi se o Hegelovu apsolutnom vremenu metafizičke istovjetnosti bitka i ništa. Sve što jest, vrijedno je da i ne bude (*Alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht*). Tako pjeva Goetheov Mefisto u *Faustu*. Nihilizam bitka ne znači njegovu preobrazbu u »vrijednosti«, kako je to mislio Nietzsche. Ovdje se radi o krhkom

⁹⁸ Vidi o tome Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Zagreb 2011; isti, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Zagreb 2013; isti, *Treća zemlja: tehnosfera i umjetnost*, Zagreb 2014.

⁹⁹ Sören Kierkegaard, *Fear and Trembling*, u: Howard V. Hong/Edna H. Hong (ed.), *The Essential Kierkegaard*, Princeton/New Jersey 2000.

apsolutu. On je utoliko ništavniji ukoliko je u svojoj samosvijesti dospio do totalne moći vladavine sustava nad okolinom. Otuda subjektivno prevladava u objektivnome, a objektivno pretpostavlja filozofijsku povijest prirode, duha i same ideje. Jasno je da ideja mora pasti u vrijeme, da bi povijest uopće imala svoj početak i kraj, da bi naposljetku imala smisao. Vrijeme apsolutne ideje predstavlja ideju povijesti kao teodiceje apsolutnog duha.¹⁰⁰

Paradoks odnosa između autentičnoga i vulgarnoga razumijevanja vremena može se prikazati na sljedeći način. Kierkegaard je, kako je to interpretacijski već utvrđeno, svoje shvaćanje vremena izložio u malom spisu/ogledu naslovljenom *Ponavljanje* iz 1843. godine. Istog dana objavljen je i spis *Strah i drhtanje*. No, da bi se uistinu zaokruženo moglo govoriti o njegovoj metafizici subjektivnosti polazeći sa stajališta egzistencije, kako je to učinio Heidegger u *Bitku i vremenu* i frajburškim predavanjima iz 1941. godine o metafizici njemačkoga idealizma s posebnim naglaskom na Schellingovu raspravu *O biti ljudske slobode*, potrebno je uzeti u obzir cjelinu promišljanja u Kierkegaardovoj raspravi »Zaključna neznanstvena bilješka« sadržanu u *Filozofijskim fragmentima* iz 1846. godine.¹⁰¹ Tri su paradoksa vjere (kršćanstva) kao

¹⁰⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Bd. I, Frankfurt am Main 1986. Vidi o tome Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel - Marx*, Zagreb 1994.

¹⁰¹ Sören Kierkegaard, *Repetition*, u: Howard V. Hong/Edna H. Hong (ed.), *The Essential Kierkegaard*, Princeton/New Jersey 2000; isti, *Concluding Unscientific Postscript*, New York 2009.; Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) (1941), GA 49, Frankfurt am Main 1991.

biti ponavljanja (ljudske) egzistencije u »ovom« svijetu koja Kierkegaard pokušava iznijeti na vidjelo. Odmah valja kazati da pojam paradoksa u njega ne upućuje na besmisao iskaza. Posrijedi je nešto što se ne može dokazati. To je ono što nije moguće obrazložiti logičkim sredstvima uma. Pritom je jasno da obrazloženje mora proći dokazni postupak dostatnog razloga. Od Leibniza i Kanta do Schopenhauera pitanje o dostatnom razlogu odnosi se na logičko-povijesno pitanje o uvjetima mogućnosti spoznaje bitka bića. Empirijska spoznaja nužno potrebuje dokaze iz zbiljskog svijeta zakona, činjenica, faktičnosti. Tome usuprot, ono što primjerice Leibniz naziva stajalištem »metafizičke točke« zahtijeva intuitivnu spoznaju. Ona ne proizlazi iz faktičnosti. Izvor joj je u onome što nadilazi područje važenja umnih pravila i zakona. Vjera u Isusa Krista je još od Tertulijana najveći paradoks uopće: *credo quia absurdum*. Kad govorimo o paradoksima u Kierkegaarda, moguće je pokazati da je najveći paradoks uopće onaj o *vremenu kao ponavljanju*. Time subjekt postaje egzistencijalnim iskustvom vlastite etičke odgovornosti. Kako, naime, shvatiti to »vrijeme«, koje nije niti objektivno niti se može nazvati apsolutnim, a bez njega nije moguć nikakav pristup »objektivnom« i »apsolutnom«? Zašto je egzistencija sekularizirani pojam kršćanske vjere samstvenog subjekta i u svojoj je bitnoj ekstatičkoj dimenziji budućnosti zapravo vrijeme bez subjekta? Znači li to da se subjekt u svojoj uronjenosti u vrijeme religiozno-etičke odgovornosti za Drugog (Boga?) već uvijek desubjektivira, na taj način da postaje nekim Drugim u samome sebi činom samopotvrđivanja vjere?

(1) Prvi je paradoks onaj o razlici između Boga i čovjeka. Da bi čovjek mogao biti odgovorno biće dostojanstva »ljudske prirode«, mjerilo za vođenje ljudskog života leži izvan njega. To znači da je ono neljudsko uvjet moguće-

sti ljudskoga. Etičko se, prema Kierkegaardu, unatoč univerzalnosti moralnoga zakona ne može utemeljiti u onom ljudskom-odveć-ljudskom. S onu stranu njegove zabrane kao pretpostavke objektivne nužnosti slobode djelovanja pojedinca nalazi se sfera religioznosti. Bog čovjeku daruje mogućnost slobode kao izbora. No, svaki je izbor u svojoj faktičnosti singularan. To znači da njegova singularnost predstavlja težinu odgovornosti za pojedinca i zajednicu. Kierkegaardovo tumačenje Abrahamove poslušnosti Jahveu, koji zahtijeva uzvratni dar žrtvovanjem ljubljelog sina Izaka na svetoj gori Sinaj, već je svojevrsan zalog »krivog« tumačenja. Tako je to prigovorio Emmanuel Lévinas. Smatrao je da se etičko-religijski zakon zajednice židovskog naroda već nalazi sadržan u Tori. Stoga religija ne može biti s onu stranu etike.¹⁰² Uvijek je riječ o razlici između bitka kao totaliteta i apsolutno Drugog (Boga). No Kierkegaard razlikovanje Boga i čovjeka uspostavlja kvazi-transcendentalnim poljem »slabog označitelja«. Što je ovdje tako »inovativno« da se ne može govoriti niti o vjernosti Starom zavjetu na način židovske eshatologije niti o dogmatskom kršćanstvu svjedočenja Kristova puta kao objektivne istine iz koje slijedi »kršćanska etika dužnosti« u protestantskome obratu? Kierkegaard je u tome nesumnjivo na tragu sv. Augustina, Luthera i Pascala. Autentično je ono što dolazi iz dubine ljudskoga srca kao glas savjesti. Upravo taj glas svjedočenja subjekta određuje egzistenciju kao otvorenost mogućnosti ljudske slobode. Razlika je nužna da bi postojala mogućnost slobode egzistencijalnog nabačaja budućnosti. Ali, razlika nije »relativna« sa stajališta etičke odgovornosti čovjeka spram Boga koji

¹⁰² Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom*, London 1990, 144.; isti, »A propos of Kierkegaard vivant«, u: »Existence and Ethics«, u: isti, *Proper Names*, London 1996, 76.

određuje ljubav spram bližnjeg (Drugog). Ona je »apsolutna razlika« sa stajališta religioznoga sklopa mišljenja i vjere. Razlog leži u tome što Bog čovjeku daruje život, a time i slobodu razlikovanja između dobra i zla. Zauzvrat čovjek zahvaljuje Bogu na tom daru ponavljanjem žrtve kao simboličke neregipročne razmjene.¹⁰³ Vjera predstavlja paradoks egzistencije utoliko što čovjek svoju »bit« mora opravdati neponovljivom kontingentnošću vlastita jednokratna života. Univerzalnost uma ne jamči egzistencijalnu slobodu postajanja anđelom. Sve je otvoreno u razlici koja ne nastaje iz vječnosti i beskonačnosti apsoluta. Ona proizlazi iz odnosa koji se uspostavlja činom darivanja i uzvata. Paradoks vjere otuda upućuje na događaj egzistencijalne istine pojedinca kao subjekta.¹⁰⁴

(2) Drugi paradoks sastoji se u tome da je Bog istovjetan pojedinačnom čovjeku kao ponavljanju Krista. Ovo nije tek utjelovljenje »objektivne« istine kršćanstva, jer bi onda uistinu mogla vrijediti ona Kafkina ironična maksima iz njegova *Dnevnika* da se čovječanstvo žrtvuje za Krista, a ne obratno. Ako je pojedinačni čovjek univerzalnost Kristova puta patnje i uskrsnuća, onda je ideja singularnosti egzistencije uvjet mogućnosti beskonačnosti i vječnosti. Na taj se način skok iz estetske sfere obezbožene egzistencije umjetnika preko etičkoga sudca do religioznoga »filozofa« zbiva i kao skok iz vremenitosti egzistencije do univerzalnosti ljudsko-kozmičke sudbine. Paradoks je ove istovjetnosti Boga i čovjeka u tome što čovjek ne može postati Bogom, ali Bog utjelovljenjem posta-

¹⁰³ Michael Weston, »Kierkegaard, Levinas, and 'Absolute Alterity'«, u: J. Aaron Simmons/David Wood (ed.), *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington/Indianapolis 2008, 164-165.

¹⁰⁴ Vidi o tome Jacques Derrida, *Dar smrti*, Ljubljana 2004. S francuskoga prevela Saša Jerele.

je čovjekom. Nesimetričnost odnosa označava istodobno još jednu »apsolutnu razliku« u onom istom. To je razlika koja se upisuje u tjelesnost egzistencije čovjeka kao želja za Bogom u smislu mistične obuzetosti duhovnim putem prosvjetljenja. Međutim, vjera u Boga kao apsolutna vjera u Krista ne znači odricanje od samstvene »borbene« egzistencije u ovosvjetovnim zbivanjima. Iako je posve jasno da je temeljni problem Kierkegaardova rastemeljenja Hegelove metafizike pomoću novog tumačenja odnosa egzistencije i biti (esencije, supstancije bitka) u tome što kritika objektivizma nužno smjera uspostavi slabog apsoluta u vjeri kao religioznom iskustvu transcendencije subjekta, paradoks jedinstva i istovjetnosti Boga i čovjeka upućuje na nepovijesnost etičkog eksperimenta egzistencije. U *Zaključnoj neznanstvenoj bilješci* vjera i njezin položaj u svijetu imaju ključno mjesto. Razlika između bitka i biti, bitka i bića, bitka i egzistencije u Kierkegarda se, kako je to izveo Heidegger, nastoji metafizički uspostaviti kao (ne)mogućnost povijesne konačnosti. Ako su Bog i čovjek s obzirom na kršćansku vjeru jedno te isto, onda je posve jasno da se razlikovanje i svojevrsni dualizam u tradiciji novovjekovne metafizike subjektivnosti nastoji prevladati skokom u ono što nadilazi te suprotnosti.

Uobičajeno tumačenje kako se Kierkegaard suprotstavlja logici Hegelova sustava apsolutnog duha unutar njom dekonstrukcijom pojma subjekta, da bi time potkopao ustroj dijalektičkog dokidanja/prevladavanja onoga »nižeg« u sintezi »višeg«, može biti samo uvjetno prihvaćeno. Theodor W. Adorno je u studiji o problemu estetskoga u Kierkegarda pokazao da je pojam sfera kao nadomjeska za stadije razvitka apsolutnog duha u povijesti u Hege-la samo svojevrsna paradoksalna »religiozno-sekularna kompenzacija«, pa se slabost te metode vidi već u tome što tzv. skok u vjeru nije drugo do obrnuti dijalektički

put pomirenja bitka i ništa, bitka i prirode, bitka i duha u istovjetnosti prirode kao enciklopedije (filozofijskih) znanosti.¹⁰⁵ Tzv. nadigravanje »objektivizma« i »subjektivizma« (Hegel *versus* Kierkegaard) s obzirom na posljednja pitanja smisla i svrhe povijesti svode se naposljetku na pitanje o strukturi metafizičke vremenitosti uopće. Utoliko je Hegelov pojam vremena kao »vječne sadašnjosti« (*nunc stans*) u odnosu na proživljeno vrijeme subjekta kao egzistencije u Kierkegaarda razlikovanje unutar iste metafizičke sheme. Prema njoj bitak određuje vrijeme, a nije određen vremenom. Što je za Hegela »vječna sadašnjost« to je za Kierkegaarda »vječna budućnost«, kao strah, drhtanje, grijeh, kajanje, očaj i nada, razočaranje i milost iskupljenja. Heidegger je u *Bitku i vremenu* opravdano preuzeo od Kierkegaarda njegov temeljni pojam izveden iz kršćanske vjere. U promijenjenom značenju odnosa autentičnosti tu-bitka kao egzistencije spram vulgarnog razumijevanja bitka i vremena u onome što je nazvao svaki-dašnjicom, određenom vladavinom onog bezličnoga »se« (*das Man*), nalazi se bit odnosa bitka i vremena. Odnos je povijesno određeni sklop temeljnih pojmova i kazivanja. U jednoj bilješci, koja povijesno-filozofijski spominje sv. Augustina, Luthera i Kierkegaarda, o razlikovanju tjeskobe i straha glede egzistencijalnog pojma brige (*Sorge*) tu-bitka za svoj bitak, Heidegger odaje priznanje Kierkegaardu da je najprodornije razradio pojam tjeskobe. No, ipak to vrijedi samo unutar okružja i okvira njegove zapalosti u teologijsku problematiku i govor. To je imalo za

¹⁰⁵ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main 1962. 129-130. Vidi o tome i Merold Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, u: Alastair Hannay/Gordon D. Marino (ed.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, New York 1998, 101-124.

posljedicu da se tjeskoba naposljetku svodi na »psihološku' ekspoziciju problema iskonskoga grijeha«¹⁰⁶.

(3) Treći je paradoks zapravo ono što se može nazvati »apsolutnim« odnosom. Prema njemu, nalik smo Kristu. A to je moguće samo i jedino iskupljenjem i dosezanjem Božje milosti. U tome se vidi da je Kierkegaard egzistencijalne doživljava, kao osjećaje straha, drhtanja, krivnje i grijeha, izveo iz teologijskog obrata filozofijskoga shvaćanja tjeskobe (*Angst*).¹⁰⁷ Podrijetlo je tog obrata dakako ukorijenjeno u njemačkoj romantici i osobito u Schellingovoj raspravi *O biti ljudske slobode*. Ako je tjeskoba uvjet mogućnosti straha i iz njega izvedenih drugih osjećaja prepasti, nastalih »iskonskim grijehom«, onda je samorazumljivo da se tjeskoba pojavljuje kao ontologijski pojam ljudske egzistencije, a strah može biti samo ontički pojam. Tjeskoba je, kako to objašnjava Heidegger u predavanju *Što je metafizika?* iz 1929. godine, ono čudovišno i raskorjenjujuće što izmiče tlo pod nogama.¹⁰⁸ Tjeskoba nema, poput straha, svoj intencionalni predmet u nečemu što »jest«. Nije nešto konkretno to što nas plaši. Iz tjeskobe nastaje susret s onim Ništa koje »nije«, već »ništi«. Pitanje o bitku ujedno je i pitanje o Ništa. Kierkegaard je iz biti tjeskobe kao susreta s padom u bezdan onog Ništa dospio do otvorenosti mogućnosti ponavljanja Kristova svjedočenja istine. To je, dakle, događaj kojim se kršćanstvo pojavljuje u svjetskoj povijesti kao religija spasa i kao

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 253.

¹⁰⁷ Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 1992. Vidi o tome Jochem Henningsfeld, »Angst - Freiheit - System: Schellings Freiheitschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst*«, u: Jochem Henningsfeld/Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin/New York 2003, 103-115.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, »Was ist Metaphysik«, u: isti, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978, 103-121.

apsolutni paradoks. Teologija nadomješta filozofiju. Već time što pojam egzistencije, paradoksalno, baš kao ni sloboda nema svoj temelj nastaje prazan prostor kvazi-transcendentalnog »utemeljenja«. Mogućnost da čovjek kao pojedinac slijedi ili ponavlja Kristov put leži u bezdanu slobode. Drugim riječima, egzistencija »nije« i »jest«. A događa se uvijek u vođenju i usmjeravanju ljudskog života kao postajanja Kristom. Problem Kierkegaardova napada na Hegelovu spekulativno-dijalektičku metodu povijesti razvitka apsolutnog duha je u tome što u zagovoru religije »apsolutne budućnosti«, kako je austrijski teolog Karl Rahner na tragovima Kierkegaarda i Heideggera u 20. stoljeću shvatio kršćanstvo, egzistencija kao subjektivnost slobode uistinu nema svoje utemeljenje. Čovjek pati i u tjeskobi pred smrću doživljava preokret vlastita života. S mišljenjem vjere kao subjektivne egzistencije bez »Boga« metafizike i bez institucionalne zaštite Crkve otpočinje neizvjesna avantura modernosti.

Kad se ima u vidu logika djelovanja triju paradoksa u Kierkegaardovu mišljenju, često se teško othrvati kušnji da se iz njegova pojma subjektivnosti kao egzistencije ljudskog bitka pokuša stvoriti »tlo« za novo razumijevanje onog etičkog. Tako je, uostalom, sam Lévinas, unatoč jasne kritike Kierkegaardova tumačenja Abrahamove zagonetke odnosa s Bogom u žrtvovanju Izaka, neopozivo nastojao pokazati da je subjektivnost jedino što još preostaje etičkome bez univerzalnosti svijeta. Nakon stoljeća svjetskih ratova, imperijalizama i totalitarizama, genocida nad Židovima u Auschwitzu i drugdje te genocida u Ruandi, kad je svaka lamentacija o humanizmu postala isprazna i nevjerođostojna priča, Lévinasu je bilo jasno da otvoreni prostor etičko-religioznog obrata zahtijeva posve drukčiju »politiku vjere«. Dakako, nije riječ o politizaciji vjere, nego o mogućnosti proboja zatvorenoga kruga metafizike

bitka kao izvanjskosti i masivnog otpora upojedinjenju. Singularnost egzistencije, što je uistinu kjerkegaardovski stečena »vrijednost« suvremenog mišljenja nakon Heideggera, zahtijeva drukčiji pristup transcenciji susreta s licem apsolutno Drugog. Ono što je, dakle, paradoksalno u Kierkegarda nije drugo negoli ono što čini temeljni temelj Lévinasove post-metafizičke etike Drugog. A to je pojam subjekta u egzistencijalnom događaju slobode. Njegovo vrijeme nije kronologijski shvaćeno vrijeme »objektivnosti« znanosti i tehnike.¹⁰⁹ To je, naprotiv, vrijeme ponavljanja Kristova autentičnoga svjedočenja: otvoreno vrijeme apsolutne budućnosti kao »egzistencijalne komunikacije«,¹¹⁰ a ne istine koja se pokazuje sama od sebe zahvaljujući znanstvenome načinu razmatranja.

Što time želimo reći? Ponajprije, da se pitanje o Bogu i vremenu uvijek odnosi i na pitanje o apsolutno Drugom. Bez toga što uvjetuje mogućnost mišljenja onkraj i unutar metafizičkih granica vrijeme ne bi moglo postati eksperimentom etičke odluke o subjektu kao egzistencijalnom nabačaju budućnosti. Tri paradoksa Kierkegaardova etičko-religioznog obrata metafizike subjektivnosti pokazuju da se događaj istinske vjere ne može razumjeti iz znanja ili uma kao takvog. Vjera se uopće ne može »razumjeti« u svojoj mahnitosti bez temelja jer apsolut kojeg zahtijeva um i apsolut koji ne-umno od čovjeka zahtijeva žrtvovanje onoga vlastitog poput ljubljenoga sina ne pripadaju »istom«. Može li se uopće iz Kierkegaardovih paradoksa vremena misliti Boga kao apsolutno Drugog

¹⁰⁹ Emmanuel Lévinas, *Otherwise than Being: Or Beyond Essence*, Pittsburgh 1998. Vidi o tome Žarko Paić, »Mesijanski trijumf etike: Emmanuel Lévinas i aporije Drugoga«, u: isti, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Zagreb 2013, 346-392.

¹¹⁰ Michael Weston, nav. dj, 165.

u smislu Lévinasove etike odgovornosti spram Drugog, ili je to već uvijek samo nemoguć projekt uspostavljanja subjekta slabim označiteljem prazne vjere, kojim se filozofija suspendira u ime *teologije događaja*? I naposljetku, nije li posljednji »ludi paradoks« Kierkegaardove misaone oporuke suvremenom dobu inflacija bioetičkoga inženjeringa u tome da se ono vulgarno shvaćanje vremena novovjekovne subjektivnosti prurušava u jedino autentično iskustvo egzistencijalne vjere u slobodu pojedinca? Ako je to posrijedi, tad je razlog što Kierkegaard ima posebno istaknuto mjesto uz Nietzschea i Marxa i za naše vrijeme samo u tome što je naše doba radikalne tehnosfere ostalo bez istine subjekta. Što je više teorija o »novom subjektu«, to je manje jasno čemu nostalgija za subjektom uopće. Nakon što su Heidegger, a prije njega Hegel, čitavu metafiziku subjektivnosti proglasili vulgarnim shvaćanjem bitka i vremena, pitanje subjekta bez pitanja o »biti« onoga što subjekt uopće omogućuje završava uvijek s nekim od njegovih pseudo-nadomjestaka: jezik, nesvjesno, etika, politika, tehnika. U francuskoj suvremenoj filozofiji od egzistencijalizma Gabriela Marcela (teistički pristup) i Jean-Paul Sartrea (ateistički pristup), preko fenomenologije *Drugog (Autrui)* Emmanuela Lévinasa kao svojevrsne intersubjektivnosti bez subjekta, pa sve do Jacquesa Lacana i njegove teorije decentriranoga subjekta unutar psihoanalize i njezine »etike«, te dalje sve do Alaina Badioua i njegove neomarksističke teorije subjekta odvija se začarani krug prvenstva egzistencije pred esencijom ili obrata metafizike unutar nje same kao djelovanja »imanentne transcendencije«. Subjekt više nema svoju »bit« unutar cjelovita sklopa bitka, bića i biti čovjeka, već se razmješta unutar i onkraj iste crte jednoga misaonog raspuća svjetova, nemoćan pred objektiviranjem tehnosfere i eskapistički usmjeren u tvorbi vlastitih rajskih vrtova, sada s

estetskim predznakom, a sada opet s političkim nabojem otpora i subverzije poretku vladajućega sustava mišljenja i djelovanja. Jedno je izvjesno: Kierkegaard je pojam subjekta izveo iz egzistencijalne vjere. Na taj je način filozofija dobila teologijsko-psihologijsko kvazi-utemeljenje u događaju slobode pojedinca, a dugoročno izgubila vjerodostojnost obnove metafizičkog sklopa onto-teo-logije.

Vjera *kao* događaj ima istu nelagodu kao i um *kao* konstrukcija tehnički proizvedenih svjetova. Jednome nedostaje autentičnosti svjedočenja, jer bez istinskoga žrtvovanja nema ni istinske vjere, a drugome nedostaje vjere u ono što Gilles Deleuze u jednom razgovoru s Antonijem Negrijem ovako iskazuje:

Što nam nedostaje jest ponajviše vjera u svijet; svijet smo posve izgubili, postali smo njegovi zatočnici. Vjerovati u svijet, to znači primjerice proizvesti događaje koji izmiču kontroli, čak i kad su neznatni, ili, pak, unijeti nove prostore-vrijeme u svijet, ali s manjim površinama ili reduciranim volumenima, upravo to znači imati *pietas*. U svakom pokušaju odlučuje se o pitanju o otporu ili podčinjavanju novoj kontroli.¹¹¹

Paradoks o razlici: Prvo ponavljanje

Što je odlučujuće za određenje prvoga paradoksa vjere u Kierkegaarda? Vidjeli smo da je riječ o »ontologijskoj razlici« između Boga i čovjeka. Kierkegaard mora pretpostaviti da se ta razlika očituje ne toliko u dvojnosti svjetova, onome što pripada svetome i onome što pripada profanome poretku, već u međusobnoj nesvodljivosti

¹¹¹ Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, New York 1995, 176.