



Studije

Izvorni članak UDK 2–1(045)

doi: [10.21464/fi38414](https://doi.org/10.21464/fi38414)

Primljeno: 10. 10. 2018.

Janko M. Lozar

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, SI–1000 Ljubljana
janko.lozar@ff.uni-lj.si

Filozofija religije: između onto-teologije i onto-kozmiologije

Sažetak

Članak obrađuje složeni odnos između filozofije i teologije, posebice s obzirom na Heideggerovu kritiku onto-teologije. Posebna je pažnja posvećena Heideggerovu spisu »Fenomenologija i teologija«, u kojemu se između filozofije i teologije postavlja oštra podjela, pri čemu se potonja treba shvatiti kao pozitivna znanost o kršćanstvu, o tubitku kao vjerovanju. Članak pokušava potkopati apsolutnost ove razlike tvrdeći da se tubitak kao takav ne može uvjerljivo razlikovati od tubitka kao vjerovanja utemeljenog na kriteriju vjere. Ako vjera – shvaćena u iskonskom smislu kao pistic, kao temeljno povjerenje u bitak – spada među fundamentalne egzistencijale tubitka, i ako je Heideggerov tubitak uvijek otvoren za otvorenost svijeta, zbog čega bi njegova filozofija mogla biti strogo shvaćena kao onto-kozmiologija, tada treba artikulirati razliku između onto-kozmiologije i onto-teologije. U tom se kontekstu ističu dva autora, koji su uspjeli izbjeći zamku zaborava bitka: Eugen Fink sa svojom filozofskom fenomenološkom analizom svijeta i Jean-Luc Marion sa svojom teološkom fenomenološkom raspravom o Bogu bez bitka. Razlici između filozofskog i teološkog pristupa ne-ontičkom tlu (bilo u obliku svijeta ili Boga) stoga treba pristupiti pomoću pojma igre i dara. Oba ova pojma i fenomena, kako je prikazano u članku, uspijevaju izbjeći metafiziku prisutnosti. Tada ostaje pitanje kako misliti zajedničko polje filozofije i teologije bez gubljenja njihovih značajki. Jedan je mogući način pozabaviti se razlikom između, kao i isprepletenošću, zahvalnosti (za darivanje dara) i radosti (u igranju igre svijeta).

Ključne riječi

filozofija, teologija, onto-teologija, onto-kozmiologija, igra, dar

Ova se rasprava pokušava suočiti s golemom temom filozofije (religije) i teologije u njihovu uzajamnom odnosu. Prema tome, ono što treba reći unaprijed jest da lanac misli koje će se ovdje predočiti može biti samo onaj krhki, pri čemu je njegova najjača karika prije jaka hipoteza, nego jaka teza ili kruti stav. Osnovna je ambicija, stoga, postaviti određena temeljna pitanja, predložiti snažnu hipotezu i pozvati čitatelje da se okupe u opreznom oblikovanju vlastitog neizbježno otvorenog odgovora na izloženu temu.

Nedvojbena, onto-teologija jedan je od najsnažnijih kritičkih pojmova Heideggerove filozofije. Lako se može potkrijepiti sigurnost ovog načela: jed-

nostavno razmotrite određenost najistaknutijih teologa današnjice, koji su odlučno uložili svoje teorijske napore u spašavanje svojih omiljenih teološko-filozofskih prethodnika iz ove kritike, bez pokušaja potkopavanja same koncepcije koju je predložio Heidegger. Doista, čak bi se moglo pomisliti da zapravo do kraja prihvaćaju njezine implikacije. U svojoj genijalnoj studiji o Akvinskom i Heideggeru, John Caputo (1982) očigledno prihvaća ovaj Heideggerov ontološki kriterij i priznaje da određene elemente kod Akvinskog treba smatrati plijenom onto-teologije: ono što zahtijeva detaljniju analizu i kritiku Akvinčeva je koncepcija bitka kao biti, koja pripada vrhovnom biću/Bogu. Premda on tada otpočinje svoj pokušaj spašavanja Akvinskog iz kandži onto-teologije suočavanjem sa i zagovaranjem prvenstva mističnih – dakle nemetafizičkih – elemenata njegove misli, može se jasno pretpostaviti da najviši kriterij koji je teolog usvojio dolazi iz miljea – Heideggerove filozofije.

Drugi istaknuti teolog, Jean-Luc Marion, također prešutno prihvaća Heideggerov ontološki criticizam, mada izražen nešto drugačije: kao metafizika prisutnosti. Doista, jasno je da je kritika metafizike prisutnosti tek nešto drugačije izražena inačica Heideggerove kritike onto-teologije. Čak i kao projekt u cjelini, njegov *Bog bez bitka* izravan je odgovor, kao i neslaganje s Heideggerovom criticizmom. Još jedan pisac vrijedan spomena je Branko Klun, slovenski filozof i teolog, koji je napisao vrlo vrijednu knjigu o toj (neuhvatljivoj) temi: *Onkraj bitka*. U njoj uvjerljivo artikulira fenomenološki usmjerene teološke odgovore na Heideggerove osnovne postavke, usredotočujući se posebno na teologije Mariona i Levinasa.

Mogli bismo, dakle, više nego spremno i pretjerano revno, pretpostaviti da se ovdje događa velika pobjeda filozofije nad teologijom i protiv teologije. Zaista smo mogli, da nije, još jednom, bilo Heideggera, koji je isporučio identičan filozofski (ontološki kritički) udar i protiv same filozofije. Ovdje treba spomenuti još jedan presudni pojam, naime onto-ego-teologiju. Može ga se pronaći samo naizgled površno spomenutog u Heideggerovu *Europskom nihilizmu*, gdje se on kritički suočava s Descartesovim modernim metafizičkim doprinosom u povijesti filozofije kao zaborava bitka. Filozofska je priča u ovom kontekstu dobro poznata: prema Heideggeru, srednjovjekovna metafizička, onto-teološka ostavština (kao zaborav bitka) legitimno se prenosi na Descartesovu metafizičku onto-ego-teološku poziciju, gdje je teocentrizam zamijenjen antropocentrizmom. Drugim riječima, *cogito* je nova, »modernizirana« manifestacija vrhovnog bića, koje ne može drugo nego biti. Time bitak postaje bit onoga što znači biti besmrtno ljudski.¹

U pogledu ove Heideggerove ogorčene i oštre kritike, i filozofi su i teolozi suočeni s vrlo tvrdim orahom. Rastvoriti treba metafizičko stajalište ili, bolje rečeno, metafizičko poistovjećivanje bitka s vrhovnim bićem, bilo da ga se razumije teo-logički kao *Unum, Verum, Bonum*, ili teo-logički kao prvog pokretača, *summum ens*, ili antropo-logički kao apsolutni ego. Upravo se s Aristotelom, odrješito tvrdi Heidegger, zatvaraju vrata otvorenog značenja bitka, u i kroz metafizički identitet bitka općenito i ultimativnog bića (Heidegger, 2006). Za razliku od Aristotela, Heidegger uvjerljivo tvrdi, Platon ipak čuva barem nejasan i dvosmislen spomen na ontološku razliku u tome što ideju Dobra zapravo nikada ne razumije kao najviše biće, koje ostaje u zagonetnom, pred-ontičkom 's onu stranu bitka' (*epekeina tes ousias*; Platon /2004, 205 [509b8]). Drugim riječima, ideja Dobra nije ideja među idejama; nikad se ne poistovjećuje s Bogom. Iako je okarakterizirana kao božanska, zamišljena je kao hiper-božanska i stoga se uzima kao kriterij božanstva bogova.² I doista, pažljivom čitatelju Platonove *Države* ne može promaknuti njegov snažan stav

protiv nemoralnih homerskih božanstava (većina njih nije dovoljno božanska), koji svoje ultimativno (bestemeljno) tlo nalazi u dobroti ideje Dobra – i ovo je ultimativno važno – što ju razlikuje od samih božanstava.

Prema Heideggeru (a što su ponovili fenomenološki filozofi i fenomenološki orijentirani teolozi), prisvajajući Aristotelovu metafiziku, kršćanska je misao preuzela i neuvjerljivu ontologiju kao onto-teologiju i postala je plijen zaborava bitka. Potonji, nepoželjni filozofski *factum brutum* vladao je dugom tradicijom filozofije od (barem) Akvinskog, preko Descartesa, Fichtea i Hegela, pa sve do Husserla. U tom smislu, lako se prepoznaje snažan doprinos Heideggerove misli na tumačenje istine bitka i povijesti filozofije. Naglašavajući važnost i veliku potrebu za osmišljavanjem teologije koja se bitno razlikuje od teologije onto-teologije, u smjeru teološke hermeneutike fakticiteta, Heidegger se pokazuje od najveće važnosti ne samo za filozofiju nego i za teologiju. (Kao što sam već rekao, ne dokazuju li teolozi, pretpostavljajući Heideggerov kritički stav – bez obzira koliko oni bili kritični prema Heideggeru – vjerodostojnost ove tvrdnje?) Može li upravo ovo biti razlog za Marionovu naglašenost *theosa*, a ne *logosa*, u pojmu *teo*-logije u njegovu *Bogu bez Bitka*?

Tu bismo trebali ponovno otvoriti raspravu o Heideggerovu poznatom (ili zloglasnom) i kontroverznom tekstu »Fenomenologija i teologija«. Ovdje se rigorozno zagovara razlika između filozofije i teologije: teologija je, za razliku od filozofije, pozitivna znanost, koja se oslanja na vlastitu specifičnu pozitivnost faktičkog života Isusa Krista i onoga koji vjeruje u njega u obliku *imitatio Christi*:

»Svaka je pozitivna znanost apsolutno, a ne relativno različita od filozofije. Naša je teza, dakle, da je teologija pozitivna znanost, i kao takva se, stoga, apsolutno razlikuje od filozofije.« (Heidegger, 1976c, 48–49)

U čemu bi se sastojala ova pozitivnost teologije? Heideggerovim riječima:

»Teologija je pojmovno spoznavanje onoga što prije svega dopušta kršćanstvu da postane izvorno povijesni događaj. (...) Dakle, mi držimo da je *ono što se daje za teologiju (njezin positum) kršćanstvo*.« (Ibid., 52)

Što znači kršćanstvo? Prema Heideggeru:

»... 'kršćanska' vjera, onaj bitak koji se prvenstveno objavljuje u vjeri i samo njoj, a koji, kao objava, prvo stvara vjeru, jest Krist, razapeti Bog.« (Ibid.)

I malo dalje:

»Vjeru smo okarakterizirali kao bitni konstitutivni element kršćanstva: vjera je preporod.« (Ibid., 63)

Čitajući ovaj tekst, lako možemo steći dojam da je jedini način prakticiranja autentične filozofije izvođenje radikalno slobodnih varijacija misli, oslobođenih bilo kakvog pozitiviteta. Kao da autentični filozof treba kružiti unutar hermeneutičkog kruga izvlačenja smisla iz fakticiteta života, ali bez ulaganja spoznaja natrag u fakticitet i bez zaustavljanja na bilo kakvom pozitivitetu. Filozof visi izvan svakog mogućeg područja životnih propisa ili ontičkog pozitiviteta, a jedina je vjerodostojna filozofska autentičnost ona koja kritički

1

Za detaljnije tumačenje ovog tek naizgled tektonskog pomaka od srednjovjekovne do moderne filozofije vidi Heidegger, 1997, str. 23–231.

2

Za uvjerljivo tumačenje Platonova pred-metafizičkog gledišta vidi Hribar, 1995, 48–100.

stoji iznad onog ontičkog, faktičkog, egzistencijalnog, koja ostaje inferiorna jedinom pravom načinu pridržavanja razine egzistencijalne analize. Postoji čitav niz odlomaka u kojima to Heidegger sasvim izravno govori (Heidegger, 1976c, 65): »[f]ilozofija je formalno indikativni ontološki korektiv ontičkog«, »filozofija kao slobodno preispitivanje potpunog na-sebe-oslonjenog tubitka«. Na temelju ove razlike između ontičkih znanosti i ontološke misli, (nenadmašiva) razlika između teologije i filozofije prima konačno razgraničenje:

»Ova egzistencijalna opreka između vjernosti i slobodnog prisvajanja vlastitog cjelovitog tubitka.« (Ibid. 52)

Heideggerova kritika bijedne metafizike i filozofije i teologije *qua* znanosti, čini se, trebala bi biti jedini pravi impuls za *eigentliches Denken*, koje započinje sa slobodom i od slobode. Slobodno preispitivanje potpuno na-sebe-oslonjenog tubitka i slobodno prisvajanje vlastitog cjelovitog tubitka. Trebamo se zapitati, što je podrijetlo djelovanja autentičnog filozofiranja? Sloboda? Sloboda od čega? Je li pravo podrijetlo ili rodno mjesto filozofije, ako ne vjeruje u Krista i nema vjeru kao *positum*, zapravo samo biti oslobođen bilo kakve pozitivnosti i ontičnosti? Radikalna sloboda »naginjanja ponad ništavila«? Je li o tome riječ? U tekstu »Što je metafizika«, Heidegger kaže:

»Unesenost opstanka u Ništa na temelju prikrivene tjeskobe čini čovjeka namjesnikom Ničega. Mi smo tako konačni da upravo ne možemo vlastitom voljom i odlukom dovesti izvorno pred Ništa. Tako bezdano dubi u opstanku ukonačenost da naša sloboda sebi uskrajuje najsvojstveniju i najdublju konačnost. Unesenost opstanka u Ništa na osnovi prikrivene tjeskobe jest prestupljanje bića u cjelini: transcendencija.« (Heidegger, 1976b, 118)

Ipak, ovdje smo dužni zaustaviti se. Ono što sada trebamo izbjegavati dosadno je ponavljajući hajdegerijanski istumačujući drijemež i otvoriti si nove obzore propitivanja: drži li to tumačenje uopće vodu? Kako trebamo misliti tu Heideggerovu poziciju u odnosu na mogućnost pozitiviteta kao mogućeg polazišta razmišljanja? Drugačije rečeno, koju održivu pozitivnu alternativu onto-teologiji predlaže sam Heidegger? Počinje li Heidegger s onim ništa, otpočinje li ništavilom? Možemo li stoga govoriti o njegovoj onto-nihilo-logiji? Je li njegova filozofija zapravo čisti ateizam, koji ne može preživjeti bez teizma, od kojega se mora odgurivati da bi stajao na svojim vlastitim nogama? Poznata je njegova provokativna misao u završnom poglavlju *Uvoda u metafiziku*, gdje tvrdi da Bog, nakon što je sve stvorio iz ničega, nekako mora biti u intimnom odnosu s tim ništa. Ne samo *tubitak* koji u svojem vlastitom naginjanju ponad ništavila nalazi pravi filozofski prostor slobode nego i Bog.

U svojim komentarima o Heideggerovoj »Fenomenologiji i teologiji«, Marion kaže (Marion, 1991, 66) »mora se relativizirati teologiju, dakle vratiti ju na njezino mjesto, upravo zato što ne zna svoje mjesto i ne prepoznaje jaz između *tubitka* kao takvog i *tubitka* kao vjerovanja«. Bismo li mogli i ne bismo li možda trebali učiniti isto s Heideggerovim *tubitkom* kao takvim, koji navodno implicira da filozofija govori o univerzalnoj i temeljnoj istini onoga što znači biti čovjek? Za razliku od teološkog mišljenja, koje reducira značenje onoga *humanitas* na *tubitak* kao vjerovanje?

Nema odnosa prema apsolutnom ništavilu i to je najjača (hipo)teza ovog rada. Štoviše, kada je o tome riječ, to nije učinio ni sam Heidegger. Ako tjeskoba kao istaknuto nahodjenje omogućuje pravi susret s »bilo čime«, to nije ništa, nego, kao što on odlučno naglašava, ništenje ništa (*Das Nichten des Nichts*, gr. *phthora*; Heidegger, 1977). Jer iako je shvaćen kao ni-šta, *nihilum* je još uvijek ontificiran i ostaje ne-što. Najmanje od svega zato što je substantivizirano

ran i zato što spada u jezičnu kategoriju imenice. Baš kao što je to s bitkom kao *ens supremum*, ništa se susreće s Heideggerovom oštrom kritikom.

Što bi moglo poslužiti kao temeljni pozitivitet Heideggerove filozofije, ako to nije ni bog kao apsolutni bitak ni ništa kao apsolutno ništavilo – čak ni ništenje ništa? Što to dovodi Heideggerovu misao blizu (iako ju naravno ne poistovjećujući) teologije i njezina pozitivnog znanstvenog karaktera? (Naslućujete li u ovom pitanju odlučni prezir u Heideggerovoj tvrdnji iz »Fenomenologije i teologije« da filozofija, u oštroj suprotnosti spram teologije, nema pozitivitet na kojem bi se temeljila njezina znanstvena prosudba?) Kakva je mogućnost pozitiviteta za njega, bez, naravno, prihvatanja pogrešnosti onto-teologije? Bez zapadanja u »ontičku regresiju«?

Je li filozofija zapravo o »tubitku kao takvom« i teologija o tubitku kao vjeronjanju? Treba li »tubitak kao takav« razumjeti kao lišen vjeronjanja, ako vjeronjanje shvatimo u njegovom najizvornijem smislu – kao povjeravanje sebe bitku? Što ako je, naprotiv, vjera jedan od temeljnih egzistencijala, koji pripadaju »tubitku kao takvom«, a ne samo »tubitku kao vjeronjanju«? Što ako vjera kao temeljni egzistencijal, koji pripada tubitku kao takvom, poziva na pozitivnost na kojoj bi se analiza tubitka trebala zasnivati, i na kojoj se uvijek već zasniva?³ Ako je (u većini pogrešno ontički shvaćen) pozitivitet teologije *theos* kao bitak, i onaj moderne onto-ego-teologije ego kao bitak, Heideggerov je pozitivitet, na kojem će zasnovati svoju egzistencijalnu analitiku i pokušati izbjeći zamku metafizike prisutnosti, onaj svijeta, kozmosa. Zato tvrdimo da je Heidegger kozmološki mislilac, a ne isključivo ontološki. Iako opetovano tvrdi da je ontologija moguća bez teologije (a ne obratno), i doista od njegovih ranijih spisa nadalje, bitak treba shvatiti kao već unaprijed bitak-(bačen)-u-svijet (a ne bitak-u-bogu). Nastojanja kasnog Heideggera mogu se u tom smislu shvatiti kao odlučnija i izravnija promišljanja o prvenstvu svjetovnosti svijeta kao četvorstva, ili bitka kao *physis*. Pozitivitet Heideggerova filozofskog stajališta bačenost je tubitka u otvorenost svjetovnosti svijeta (Copobianco, 2010, 52–70; Copobianco, 2014, 28–38).

U tom je kontekstu moguće razumjeti Heideggerovu potrebu da se okrene od kršćanske misli prema (predplatonskoj) grčkoj misli, koja kozmos uvijek unaprijed razumije kao uređen i lijep. Heidegger je izričito otvoren o tome u svojem *Pismu o humanizmu*:

»Ukazivanje na 'bitak-u-svijetu' kao temeljnu značajku *humanitas homo humanusa* ne tvrdi da je čovjek naprosto neko 'svjetovno' biće u kršćanskoj razumljenom smislu, dakle okrenut od Boga i čak odriješten od 'transcendencije'. Tom se riječju mnije ono što se jasnije nazvalo transcendentnim. (...) 'Svijet' u tom određenju uopće ne znači neko biće ni neko područje bića, nego otvorenost bitka. Čovjek jest i jest čovjek ukoliko je ek-sistirajući. On iz-stoji u otvorenost bitka koja bitak sam jest, što si je kao bačaj bit čovjeka nabacio u 'brigu'. (...) Čovjek nikada nije najprvo s ovu stranu svijeta čovjek kao neki 'subjekt', bilo to kao 'Ja' ili kao 'Mi'. On također nikada nije najprvo i samo subjekt, što se, doduše, uvijek u isti mah odnosi i na objekte, te bi njegova bit ležala u subjekt-objekt-odnosu. Naprotiv, čovjek je ponajprije u svojoj biti ek-sistentan u otvorenosti bitka, koje otvoreno tek raščišćuje ono 'između', unutar kojega neki 'odnos' subjekta spram objekta može 'biti'.

(...)

Egzistencijalnim određenjem biti čovjeka stoga još ništa nije odlučeno o 'opstanku Božjem' ili o njegovu 'ne-bitku', podjednako kao ni o mogućnosti ili nemogućnosti bogova. Stoga nije

3

Knjiga koja pada na pamet u tom pogledu je *Arhonti bitka: Pokus filozofije vjere* (2005), autor koje je Željko Pavić koji tvrdi da se

vjera kao *pistis* može razumjeti kao pripadnost fundamentalnim egzistencijalima *tubitka*. Usp. također (Hribar, 2000).

samo ishitreno, nego već u postupku krivo, ako se tvrdi da je izlaganje biti čovjeka iz odnosa te biti spram istine bitka – ateizam. No to samovoljno uvrštenje, osim toga, pokazuje odsutnost brižljivosti čitanja.« (Heidegger, 1976a, 349–350)

Stoga možemo govoriti o (kršćanskoj) teo-loškoj vjeri i (Heideggerovoj i predplatoničkoj) kozmološkoj vjeri, što podrazumijeva da Heideggerova filozofija jest, i nepokolebljivo ostaje, utemeljena u objavi svijeta.⁴

Ako filozofija, poput teologije, počiva na pozitivitetu, što bi onda bila specifična razlika koja (očito) razdvaja ove dvije »neznanstvene znanosti«?⁵ Znanosti, koje nisu prave znanosti jer pozitivnost njihova istraživanja i ispitivanja nije i ne bi trebala biti, povezana s objektivnošću istraživačkog objekta? Već smo rekli da vjera više ne može biti sredstvo za pravilno razlikovanje između njih dvije jer da filozofija, obraćajući se tubitku kao takvom, također treba uključiti fundamentalnost vjere među svoje fundamentalne egzistencijale. A teologija, poput filozofije, nije znanost u pravom (ontičkom) smislu te riječi. Što bi onda, ako ne vjera i znanstveni ontički pozitivizam, mogao biti kriterij za razgraničenje ove razlike, (Marion, 1991, 65) »bezdane razlike između filozofije i teologije«, ili (Heidegger, 1976c) »apsolutne razlike« između njih dvije? Ako se bogu i svijetu, u teologiji odnosno filozofiji, ne smije pristupiti kao objektima (i shvatiti ih ontički), gdje ta razlika između njih »vidi svjetlo dana« najočitije? Što je to u filozofskim odnosima prema primordijalnosti svijeta što ih odvaja tako fatalno od teoloških odnosa prema Božjoj primordijalnosti?

Postoji li razlika u samom držanju onoga *aletheuein* svijeta i Boga? Dva intrigantna autora, više nego dobro upoznata s Heideggerom, već su nagovijestili odgovore na ovo neobično pitanje: Eugen Fink i Jean-Luc Marion. Prvi s fenomenom igre i drugi s fenomenom dara. Što je najvažnije ovdje: ta dva neuhvatljiva izvorna fenomena služe obojici autora kao najprikladniji pojmovni alati za izbjegavanje zamke ontifikacije (i zaborava) bitka.

Ontološka bliskost dara i igre više je nego očita. U trenutku kada objektiviramo dar, kada ga učinimo objektivno prisutnim (ili objektom ekonomske razmjene), gubimo njegovu jedinstvenost samog darivanja i prihvaćanja dara. Drugim riječima, dar izbjegava (metafiziku) prisutnosti. Isto tako, kod Finka, onoga trenutka kada objektiviramo igru, kada se odnosimo prema njoj objektivno, više nismo dio njezine igre, ili nas igranje igre baca »iz igre«. Ako (Marion, 1991, XXIV) »dar istodobno zasniva način i tijelo njegove [Božje] objave«, tada igra, jednako tako, istodobno zasniva način i tijelo objave svijeta:

»Igra svijeta nije nečija igra, jer samo u njoj su prvo neki, osobe, ljudska bića i bogovi. I svijet igre nije 'pričim' [*Schein*], nego pojava [*die Erscheinung*]. (...) Ono što obično nazivamo svijet je svjetska dimenzija prisutnosti, dimenzija pojavljivanja gdje su stvari zaista odvojene jedna od druge, ali još uvijek su integrirane u prostornu i vremensku blizinu i međusobno povezane strogim pravilima. Ali svijet je također bezimeno područje odsutnosti, odakle se stvari pojavljuju i u kojima ponovno iščezavaju – pretpostavljajući da su Had i Dioniz isti. Igra svijeta, ako će imati smisao koji se uopće može misliti, mora se shvatiti kao odnos svjetske noći prema svjetskom danu. (...) Sva su bića kozmičke igračke, ali i svim se igračima, također, samo poigrava. Pojavljivanje je maska, iza koje 'nitko' ne stoji, iza koje ništa, upravo – nije kao ništa.« (Fink, 2016, 215)

Kao i Marion (i Derrida), koji se pokušava približiti nedostižnoj božanstvenosti boga, a da pritom ne postaje plijen njezinoj ontifikaciji ili misleći ju kao prisutnost, pojavu, Fink misli svijet ne kao sveobuhvatnu prisutnost, nego kao pojavljivanje (»Svijet nije pojava.«). Gubimo ga onog trenutka kada ga dohvatimo kao pojavu:

»U ljudskoj igri, aspekti svijeta zasvijetle, ali izlomljeno – i to dvojnomo aktualnošću i ne-aktualnošću, koja je koncentrirana u igri. Ljudska igra stoga je simbol svijeta. Značajke bestemeljnosti, besmislenosti i besciljnosti koje se naziru u ljudskom razumijevanju rasterećuju ga za bezbrižnu i snujuću lakomislenost koja pripada odigravanju igre. To je zato što smo otvoreni svijetu i zato što u toj otvorenosti prema svijetu od strane ljudske egzistencije dolazi ruku pod ruku znanje o neosnovanosti prevladavajuće cjeline – zbog toga uopće i igramo. Zato što je 'svjetovno', ljudsko biće je igrač.« (Fink, 2016, 213)

Prema dijalogu ili uzajamnom susretu

Posebice je posljednji filozofski naziv za bitak, naime *physis*, onaj koji najočitije otkriva ono što je posrijedi u međusobnom odnosu (Heideggerove) filozofije i teologije. Ili *physis* ili *meta-physis*, *cosmos* ili *meta-cosmos*: dijalog između filozofije i teologije, osobito u kontekstu fenomenologije i fenomenološki orijentirane teologije, može se shvatiti kao *gigantomacheia perites ousias* u smislu da ultimativna istina pripada bilo onome *ousia* svijeta ili onome *ousia* Boga.

Ipak, ta borba za istinom ne treba, a ne bi ni trebala, biti antagonistička. Kako bismo trebali razumjeti ovu *gigantomacheia*, ako želimo izbjeći neprimjereno »znanstveno ponašanje«? U *Fenomenologiji i teologiji*, Heidegger upozorava protiv zauzimanja isključivog stava:

»Ne bi trebala biti potrebna opsežna rasprava da bi se pokazalo da je ovdje riječ o osnovnom (egzistencijalnom) sukobu dviju mogućnosti egzistencije koji ne isključuje, nego uključuje, u svakom slučaju, faktično, egzistencijalno i recipročno priznanje i ozbiljnost.« (Heidegger, 1976c, 66)

Jedan od mogućih načina razmišljanja prema suživotu ove dvije istine bitka jest imati na umu Aristotela i jednu od njegovih najviših vrlina iz *Nikomahove etike*, one prijateljstva, srećom udružene s Marionovim zasićenjem zasićenih fenomena – u ovom slučaju zasićenim fenomenima svijeta i Boga (Marion, 2002; Mackinlay, 2010). Može li prijateljstvo biti pravi način u mogućnosti održavanja ova dva puta u neposrednoj blizini?

Zauzimajući filozofsku ili teološku otvorenost prema drugome, nema se što izgubiti, ne treba biti ugrožen bilo kojom drugotnošću jer se fizičko ili metafizičko podrijetlo, u kojima su mislioci uvijek već obuhvaćeni i prihvaćeni, ispostavlja kao nemoguće za iscrpiti, uništiti ili izgubiti. U svojoj istumačujućoj igri pojmova, filozof doživljava neupitnu i uvijek unaprijed zadanu danost

4

Iz gore navedene tvrdnje (svijet je bio prva i posljednja tema ranog i kasnog Heideggera) očigledno je da ovaj rad namjerno izbjegava navodnu središnjost bitnog okreta ili čak prekida između ranog (transcendentalnog) i kasnog (ne-transcendentalnog) Heideggera.

5

Kao što Heidegger kaže u svojem tekstu »Fenomenologija i teologija«, iako teologija ima pozitivitet objave kao svoju pretpostavljenu pozadinu, njezino specifično istraživanje je – ili barem treba biti – još uvijek različito od tradicionalnih znanstvenih pristupa pozitiviteta objektivnih regionaliteta: »Etimološki gledano, teo-logija znači: znanost o Bogu. Ali Bog ni na koji način nije predmet istraživanja u teologiji, kao što su, na primjer, životinje

tema zoologije. Teologija nije spekulativno poznavanje Boga. I ništa bolje ne pogađamo pojam teologije kada proširimo temu i kažemo: objekt teologije je sveobuhvatni odnos Boga prema čovjeku i čovjeka prema Bogu. U tom bi slučaju teologija bila filozofija ili povijest religije, ukratko, *Religionswissenschaft*. Čak je i manje psihologija religije, tj. znanost o čovjeku i njegovim religijskim stanjima i iskustvima, čija bi analiza trebala u konačnici dovesti do otkrića Boga u čovjeku. Međutim, moglo bi se priznati da se teologija ne podudara općenito sa spekulativnim znanjem o Bogu, znanstvenom istraživanju religije ili psihologijom religije.« (Heidegger, 1976c, 59) I – da bi bila autentična – ne treba biti znanost. Isto vrijedi i za filozofiju.

nedokučivog bogatstva i punine kozmosa kao životnog svijeta, baš kao što se teolog nalazi u unaprijed zadanoj danosti neizmjerne veličine njegova neupitno neiscrpnog Boga. To je ultimativni razlog zašto se ni jedan od njih ne mora bojati da će izgubiti svoje podrijetlo u drugotnosti drugoga. A najbolji mogući način igranja uloge filozofskog ili teološkog gosta u drugotnosti drugoga zahvalno je iznijeti na svjetlo dana vlastitom čudesnom istinom i istodobno njegovati otvorenost prema prvenstvu nedohvatljive istine drugoga. Najvrjedniji dijalog filozofa i teologa događa se na otvorenom tlu istine dara i igre u njihovoj međusobnoj evazivnosti, ali i bogatstvu.

Za filozofiju, mogućnost odnosa između teologije i filozofije mogla bi, a i trebala, proizlaziti iz sljedećeg pitanja: kako mogu, bez Boga, prihvatiti Boga mojeg prijatelja? Nema nikakvog smisla poricati njegovo postojanje, jer moj se prijatelj intimno povezuje s njim. Za filozofa, prihvaćanje Božjeg postojanja može se dogoditi poradi unaprijed zadane danosti svijeta, koji, mnogostruk u svojem preobilju, može biti dom ljudima beskrajne raznolikosti, onih s Bogom i onih bez njega. Pa ipak, kako izvorno grčko ime za svijet, *kozmos*, jasno nagoviješta, sve je, i bit će, zauvijek lijepo uređeno. Pitanje, međutim, ostaje na koji način moj prijatelj (Božji) može prihvatiti moj nestvoreni svijet u svojoj kozmičkoj vječnosti. Može li Bog biti dovoljno bogat da ugosti i nestvorenu vječnost kozmosa – i mene?

S ovime, onto-teologija i onto-kozmiologija, sadržane u naslovu rasprave, nalaze svoje opravdanje te smisleno obrazloženje i suprotstavljanje. Ako uspiju izbjeći metafiziku (manipulacije) prisutnosti, mogu ponuditi najbolju moguću alternativu antagonističkoj i neplodnoj borbi između militantnog ateizma i teizma, uhvaćenu u besmislenu borbu za ekskluzivističko predstavljanje primordijalno ne-predočivog.

Razlika između njih dvije ostaje, i treba ostati, opipljiva. Kada je suočen s ultimativnom istinom, dalo bi se naslutiti, neodoljivi prvi impuls teologa je zahvalnost zbog zapanjujuće veličajnosti Stvoriteljevog dara bića. Za filozofa, s druge strane, neodoljivi je prvi poticaj zahvalnost uslijed zapanjujuće radosi intrigantne igre *zaigranosti kozmosa*. Bismo li stoga mogli još odlučnije odrediti zajedničku crtu filozofije i teologije? Jesmo li dovoljno nadahnuti neizmjernom veličinom božanskog ili svjetovnog *primum* da bismo počeli oklijevajući oblikovati tu ganutljivost ljepotom i dobrotom svega toga? Bez da postanemo plijen neosjetljive privatnosti heraklitskog *idios kosmos*?⁶

Bez obzira na to koliko bi nepremostiva razlika između filozofije i teologije mogla biti – bilo svijeta bilo svijeta onkraj – ono što bi nas moglo zaštititi od idiotske ravnodušnosti prema našim razlikama jest spoznaja da će se, na kraju, smrt neizbježno pobrinuti da

»... milijarde dana i nedelja
Neće se videti ta dva prijatelja,
Duže od života, o, mrtva će biti,
Dva najbolja druga kao što smo ja i ti.« (Dedić, 1986)

Ono što je važno naposljetku, a čini se da je ustvari tako, jest kako smo zajedno u svijetu, hodajući odvojenim putevima. Jer u konačnici, nakon posljednjeg oprostaja, naši se putevi, čini se, razdvajaju u apsolutnom smislu.

Literatura

- Capobianco, R. (2010): *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press.
- Capobianco, R. (2014): *Heidegger's Way of Being*. Toronto: University of Toronto Press.
- Caputo, J. D. (1982): *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Dedić, A. (1986): »Dva prijatelja« (stihovi M. Bečkovića). Dostupno na: <https://song-meanings.com/songs/view/3530822107858744552/> (pristupljeno 10. 10. 2018.).
- Fink, E. (2016): *Play as Symbol of the World and Other Writings*, preveli Alexander Moore, Christopher Turner. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2002): *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997): »Der Europäische Nihilismus«, u: *Nietzsche*, sv. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977): »Der Sprach des Anaximander«, u: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a): »Brief über den Humanismus«, u: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b): »Was ist Metaphysik«, u: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976c): »Phänomenologie und Theologie«, u: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hribar, T. (1995): »Nadboštvenost ideje dobrega«, *Phainomena* IV (1995) 11, str. 48–100.
- Kahn, H. C. (1979): *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klun, B. (2015): *Onkraj biti*. Ljubljana: KUD Logos.
- Mackinlay, S. (2010): *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, And Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (1991): *God without Being*, preveo Thomas A. Carlson. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002): *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, preveli Robyn Horner, Vincent Berraud. New York: Fordham University Press.
- Pavić, Ž. (2005): *Arhonti biti: poskus filozofije vere*, preveo Franci Zore. Ljubljana: Claritas.
- Plato (2004): *Republic*, preveo C. D. C. Reeve. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Janko M. Lozar

**Philosophy of Religion:
Between Onto-Theology and Onto-Cosmology**

Abstract

*The paper tackles the complex relationship between philosophy and theology, especially given Heidegger's criticism of onto-theology. Special attention is paid to Heidegger's paper "Phenomenology and Theology", where a strong divide is set between philosophy and theology, where the latter is to be understood as a positive science of Christianity, of Dasein as believing. The paper attempts to undermine the absoluteness of this difference by claiming that Dasein as such cannot be compellingly distinguished from Dasein as believing based on the criterion of faith. If faith – understood in the primordial sense of *pistis*, as basic trust in being – belongs among fundamental existentials of Dasein, and if Heidegger's Dasein is always open to the openness of the world, which is why his philosophy could be strictly understood as onto-cosmology, then a difference between onto-cosmology and onto-theology needs to be articulated. Two authors stand out in this context, who have managed to avoid the trap of the oblivion of being: Eugen Fink with his philosophical phenomenological analysis of the world and Jean-Luc Marion with his theological phenomenological treatise on God without being. The difference between the philosophical and theological approach to the non-ontic ground (be it in the form of the world or God) should, therefore, be tackled employing the concept of play and gift. Both these concepts and phenomena, as the paper shows, manage to avoid the metaphysics of presence. The question then remains how are we to think the common ground of philosophy and theology without losing their distinctive features. One possible way is to address the difference between, as well as the intertwining of, gratitude (for the giving of the gift) and joviality (in playing the play of the world).*

Key words

philosophy, theology, onto-theology, onto-cosmology, play, gift