

R a s p r a v e

BILJEŠKA O HUMANISTICI

Krešimir Šimić

Filozofski fakultet
Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
ksimic@ffos.hr

UDK: 1Heidegger, M.
1Derrida, J.
1Giles, D.

<https://doi.org/10.34075/cs.57.4.1>
Izvorni znanstveni rad
Rad zaprimljen 1/2022.

Sažetak

U članku se polazi od suvremenog dijagnosticiranja stanja u humanističkim znanostima u kojima je, prema Cliffordu Geertzu, došlo do »zamućivanja žanrova«. Zatim se, da bi se pokušalo uputiti u izvore promjena, osvrće na osnovne dvadesetostoljetne misaone tendencije. One se nastoje egzemplificirati ponajprije filozofijom Martina Heideggera te u znatno manjoj mjeri postmodernim tendencijama (Jacques Derrida, Giles Deleuze). U konačnici donosi se jedno novo upućivanje u humanistiku, zasnovano na kršćanskoj tradiciji. Pritom se polazi od novog, kršćanskog razumijevanja tjelesnosti.

Ključne riječi: humanistika, Martin Heidegger, teorija, istina, sloboda, tijelo, Riječ.

I.

U suvremenim humanističkim (i društvenim) znanostima vrlo je teško klasificirati pojedine autore i njihova djela. Je li, primjerice, Michel Foucault povjesničar, filozof, politički teoretičar? Što je Thomas Kuhn: povjesničar, filozof, sociolog znanja? Je li Richard Rorty filozof ili književni teoretičar (odnosno, primjerenije anglosaksonskom akademskom miljeu, književni kritičar)? Došlo je – zaključuje (kulturalni) antropolog Clifford Geertz – do »zamućivanja žanrova«.¹

¹ Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Basic Books, New York, 1983., 20.

Stoga se u suvremenoj humanistici legitimirao protejski pojam *teorija*, koji u Aristotela i na aristotelizmu zasnovanom sustavu znanja, čini se, i nije bio tako fluidan. Možda bi preciznije bilo ustvrditi da se kao metodološka osnovica humanistike legitimirala svojevrsna *književna teorija* jer se kultura – a upravo je kultura ono što je u središtu postprosvjetiteljske humanistike (kako devetnaestostoljetnih *Geisteswissenschaften*, *science of culture* i *culturology*, tako i dvadesetostoljetnih *Kulturwissenschaft* i *cultural studies*)² – počela sagledavati kao »kolekcija tekstova« (C. Geertz) u kojoj se suprotstavljaju različiti kodovi i reprezentacije, u kojoj su poetičko i političko nerazdvojivi. Pojmovi fiktivnost i literarnost u značajnoj su mjeri prestali označava nešto što je suprotno istini. Oni su postali pojmovi kojima se ukazuju da znanost nije *iznad*, nego u povijesnom i lingvističkom procesu, da su akademski modusi zapravo svojevrsni literarni žanrovi. Riječ je o jednoj novoj poetici humanistike. Ilustrativan primjer naznačenog upravo je antropologija, koja se još pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog stoljeća u traganju za formalnim i strogim oblicima pri pokušaju zasnivanja jedne opće deskriptivne znanosti oslanjala na lingvističke modele, dok se pot-

² Rothacker je u svojoj knjizi *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926.) sintetizirao ono što su pod »duhovnim znanostima« podrazumijevali Friedrich Schleiermacher i Wilhelm Dilthey: »Duhovnim znanostima nazivamo one znanosti koje za predmet imaju poredak života u državi, društvu, pravu, ćudoređu, odgoju, gospodarstvu, tehnicu i tumačenju svijeta u jeziku, mitu, umjetnosti, religiji, filozofiji i znanosti« (Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, München – Dramstadt, 1965., 3). Rothacker (i Hans-Georg Gadamer) je preuzeo Diltheyevo mišljenje da je izraz *Geisteswissenschaften* nastao Schieleovim prevodenjem Millove *Logike* (1849.) na njemački jezik. Kasnije je Alwin Diemer ukazao na činjenicu da se već u drugom izdanju Millove *Logike* na njemačkom jeziku za *moral sciences* koristi njemački izraz *moralische Wissenschaft* (usp. Josip Oslič, *Filozofija i duhovne znanosti, Filozofska istraživanja*, 34 (2014.) 3, 279-297, ovdje 279). Izrazi *science of culture* i *culturology* potječu iz devetnaestostoljetne antropologije. Edward B. Tylor je prvo poglavlje svoje glasovite knjige *Primitive Culture* (1871.) naslovio *The Science of Culture*. Njegova definicija kulture (znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, zakon, običaji i mnoge druge sposobnosti i navike koje čovjek stječe kao član društva) postala je (doduše, tek pedesetak godina nakon objavljivanja spomenute knjige) neizostavna u američkim i britanskim rječnicima, a potom i u kulturalnim studijama. Leslie White je, na Tylorovom tragu, zagovarao jednu opću znanost o kulturi, koju je nazvao *culturology* (usp. Krešimir Šimić, *Radanje kulture*, Naklada BREZA, Zagreb, 2018., 18-26). Od početka »okreta« prema kulturi u humanističkim znanostima, ističe W. Müller-Funk, ostaje neodređeno što zapravo označava pojam *Kulturwissenschaft* (usp. Wolfgang Müller-Funk, *Kulturtheorie. Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften*, A. Francke UTB, Tübingen, 2006., IX).

kraj dvadesetog stoljeća u pokušaju da se legitimira kao znanost počela oslanjati na književnu teoriju (*literary criticism*).³

Slično je i s filozofijom – koja je nakon devetnaestostoljetnog etabliranja duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften*), odnosno znanosti o kulturi (*science of culture / culturology*) prestala biti sveutemljujuća znanost, znanost o znanostima (znanje o prvotnim počelima, bitku bivstvujućega) i postala jedna od humanističkih znanosti, znanost koja se bori za svoj položaj u suvremenom znanstveno-političkom sustavu znanosti. Tako, primjerice, autori poput Jacquesa Derride i Gillesa Deleuzea svoje »teorije« ne razvijaju izravno kao svojevrzne filozofske sisteme, nego »pomnim čitanjem«, odnosno »učitavanjem« u stanovite »pukotine« tekstova drugih, mahom »jakih« autora. U tom smislu u nekoj su mjeri bliski srednjovjekovnim autorima. Naime, osnovni metodološki postupak unutar medijevalnog sustava znanosti (*scientia*) bio je komentiranje kanonskih tekstova. Samo, za razliku od postmodernih »komentatora« koji vide pukotine, prazno polje, *ništa*, medijevalni autori su u kanonskim tekstovima vidjeli jezični odraz strukture svijeta i poretka bića, pa je stoga ispitivanje teksta (*quaestio*) bilo zapravo odvagivanje različitih interpretativnih mogućnosti te izbor onih koje nisu u protuslovlju s ostalim znanstvenim tvrdnjama.⁴

Geertz smatra da »zamućivanje žanrova«, nova poetika humanistike, ukazuje na jednu radikalnu promjenu: promjenu »načina na koji mislimo o načinu na koji mislimo«. ⁵ Već površan pogled na filozofsku tradicija od Platona, Aristotela, Renéa Descartesa, Immanuela Kanta do Martina Heideggera – da spomenem samo neke, kanonske autore – pokazuje da uistinu postoje različita mišljenja o mišljenju, i to napose između starijih autora (Platon, Aristotel, Descartes, Kant) i Heideggera. Potonji u maniri »jakog pjesnika« (H. Bloom), koji osjeća snažnu potrebu za distanciranjem od tradicije i impostiranjem jednog sasvim novog »puta«, konstatira da je »najupitnije u našem upitnom vremenu to da mi još ne mislimo«. ⁶ Navedena konstatacija proizlazi iz Heideggerova uvjerenja da je mišljenje u filozofskoj tradiciji zapravo uvijek bilo »predočavajuće« mišljenje, mišljenje koje bivstvovanje (*das Sein*) misli uvijek kao biv-

³ Usp. George Marcus, Michael Fischer (ur.), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1999., 5.

⁴ Usp. Luka Boršić, *Renesansne peripatetičke rasprave i novi pojam znanosti*, doktorska disertacija, Zagreb, 2010., 12.

⁵ Clifford Geertz, *Local Knowledge*, 20.

⁶ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 1961., 3.

stvovanje bivstvjućeg (*das Seiende*), te ga stoga poima kao puku predmetnost. Zadaća je mišljenja – smatra Heidegger – dopustiti bivstvovanju da bude bivstvovanje neovisno o bivstvovanju bivstvjućeg. Richard Wisser u Heideggerovu pitanju *Was heißt Denken?* vidi naličje »pitanja o bivstvovanju«. Ono, naime, ne pita o tome što mi ili netko drugi mislimo pod mišljenjem. Riječ *heissen* u Heideggerovu djelu nije uporabljena kao značenje (*bedeuten*), već u smislu onoga što nas poziva da mislimo, što nas tjera misliti. Stoga je primjereniji prijevod od *što je mišljenje*, ističe Vesna Batovanja, *što zove k mišljenju*.⁷ To je zapravo sasvim u skladu s Heideggerovom radikalnom kritikom metafizike, jer pitanje o tome što *jest* mišljenje pretpostavlja ontologički kontekst. Takvo novo pozicioniranje dovodi u obzor, ističe Wisser, neka neuobičajena pitanja, poput: »Je li dopustivo znanstveno spoznavanje nazivati mišljenjem?« Pa čak i pitanje: »Može li filozofija polagati pravo na to da bude mišljenje?«⁸ Zadržimo se na Heideggeru.

II.

Heideggerovo mišljenje o mišljenju proizlazi iz njegove tvrdnje da je zapadna misaona tradicija (koja je otpočeta zapravo pitanje o smislu bivstvovanja, o svemu što jest, pa tako i o sâmom čovjeku) određena *zaboravom bivstvovanja*. Štoviše, zaborav bivstvovanja (odnosno diferencije bivstvovanja i bivstvjućeg) tako je dubok da je i sâm zaborav zaboravljen – sve dok se nije pojavio on: Martin! Dakako, zaborav o kojemu piše Heidegger nije puki zaborav filozofa, već bitno iskustvo otuđenja čovjeka i bivstvovanja. Događaj zaborava bivstvovanja jest metafizika, čiji je izvor sâmo bivstvovanje koje se otkrivajući u biću ujedno i skriva. Otkrivajuće, rasvjetljujuće skrivanje istine sâmog bivstvovanja Heidegger naziva *ἐποχή* bivstvovanja. Iz epohalnog karaktera bivstvovanja proizlazi i njegova sudba, koja je prava svjetska povijest.⁹ U osnovnim obrisima

⁷ Vesna Batovanja, Martin Heidegger u mišljenju na putu, *Filozofska istraživanja*, 24 (2004.) 3-4, 1052-1055, ovdje 1052; Vesna Batovanja, *Martin Heidegger. Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, Naklada BREZA, Zagreb, 2007., 162.

⁸ Richard Wisser, *Martin Heidegger u mišljenju na putu*, prev. Sulejman Bosto, Željko Pavić, Demetra, Zagreb, 2003., 81.

⁹ Usp. Martin Heidegger, *Holzwege*, Kolstermann, Frankfurt a. M., 1950., 311; Danilo Pejović, Martin Heidegger i pitanje o biti umjetnosti, u: Martin Heidegger, *O biti umjetnosti (Izvor umjetničkog djela i Čemu pjesnici?)*, prev. Danilo Pejović, Danko Grlić, Mladost, Zagreb, 1959., 157-171, 160.

(koji se, prema Heideggeru, nalaze u Platona i Aristotela): da bi se nadvladalo prikrivanje bivstvovanja i pronašlo skriveni izvor bivstvjućeg, mišljenje je tražilo odsutno bivstvovanje. To traženje je pak hipostaziralo jedno biće, koje je nadilazilo sva bića prepuštena svojem bivstvovanju i koje je sâmo bilo najbićevitije. Iz takvog bića izvodila se onda *jestost* svih bića, što se pokazuje samo za ono *gledanje* koje u izgledu svakog bića prepoznaje prisutnost onog najvišeg bića, što vječno prebiva *iznad* svih ostalih bića. Naznačena filozofija, odnosno *onto-teo-logika* (čežnja za izgubljenim zavičajem) kao metafizika nastavlja se u modernoj znanosti koja svijet pretvara u sliku čovjeka kao subjekta koji upravlja bićem u cjelini. Metafizika je, dakle, postala novovjekovna tehnika. Novovjekovna znanost stavljanjem (*stellen*) bića kao po-stavka (*Ge-stell*) pretvara biće u naručljivo stanje (*bestellender Bestand*) i predstavlja završnu fazu zaborava bivstvovanja. Stoga je suvremeni čovjek bezavičajni lutalac: Odisej i stranac.¹⁰

»Bitno mišljenje« (*wesentliches Denken*) ili mišljenje bivstvovanja kao bivstvovanja neovisno o bivstvovanju bivstvjućeg za Heideggera nije više filozofija (onto-teo-logija) kao metafizika (koja je kao mišljenje bivstvovanja pomoću bivstvjućeg u srži nihilizam), već prodiranje u iskon koji nužno prethodi i omogućuje događaj metafizike kao nihilizma. Takvo mišljenje treba pripremiti čovjeka za „nadolazak bivstvovanja” kao otvorenosti (*Offenheit*) i čistine (*Lichtung*), ono je stoga *priripremno*. Uz »bitno mišljenje« dolazi i pjesništvo (*Dichtung*). Pjesništvo, jasno je, nije puka poezija (književnost). Ono je sačinjanje (ποίησις) – sebe-u-djelo-postavljanje (*das Sich-ins-Werk-Setzen*) istine bivstvovanja. Ono je stoga izvor svake umjetnosti, umjetničkog djela koje dovodi do *sijanja* sjaja istine bivstvovanja. U metafizičkoj tradiciji, a to za Heideggera znači u novovjekovnoj znanstvenoj eri, umjetnost je puko umijeće pravljenja, u potpunosti podvrgnuto tehnici. Takva umjetnost, koja je uljepšavanje postojećeg, nije vjesnik obrata k zavičaju, nego glasnogovornica otuđenja.¹¹ Pjesništvo, kako ga misli Heidegger, jest kaza (*die Sage*) istine bivstvovanja u njegovoj otvorenosti za nas. Ono zajedno s »bitnim mišljenjem« prebiva u govoru (koji nije samo sredstvo izražavanja i priopćavanja nekih stanja, već ono u čemu govori sâmo bivstvovanje, a biće dobiva svoje ime) kao istoj »kući bivstvovanja«. Ipak, istu istinu bivstvovanja pjesništvo i »bitno mišljenje« ne kazuju na isti način. U mišljenju govor tek dolazi do govora, do svoje biti. Ono

¹⁰ Usp. Danilo Pejović, *Martin Heidegger i pitanje o biti umjetnosti*, 160-16.

¹¹ Usp. *isto*, 166.

je stoga prapjesništvo koje prethodi svakoj poeziji, ali i pjesničkoj umjetnosti. Pjesništvo je pak u smislu poetičkog zapravo mišljenje.¹² Dakle, »bitno mišljenje« mislioca i imenovanje pjesnika istog su podrijetla. »Bitno mišljenje« i pjesništvo »dva su susjedna debela sačinjanja«,¹³ koje kazuje istinu bivstvovanja. Bit umjetnosti kao pjesništva jest sačinjanje kao začinjanje (*Stiftung*) istine. No što je istina, što je njezina bit?

III.

Usljed dvadesetostoljetnog obrata k jeziku (*linguistic turn*) u humanistici je došlo i do stanovitog »pojezičnjenja« tumačenja istine. Tako se središnji pojam – *adaequatio* – klasične formule *veritas est adaequatio rei et intellectus* nadaje kao problem jezične fiksiranosti. Primjerice, teorija korespondencije *adaequatio* tumači kao odnos dva iskaza od kojih je jedan, određen kao ime iskaza, istinit kada je ekvivalentan drugome, koji jednako glasi. Polazeći od stanovite neodređenosti u klasičnoj formuli (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) – istina može biti adekvacija stvari s onim što se o njoj misli, ali i adekvacija onoga što se u iskazu misli sa stvari (na što je ukazao Toma Akvinski),¹⁴ Heidegger napominje da jedno nije puka inverzija drugog.¹⁵ Da bismo to razumjeli, nastavlja Heidegger, moramo napustiti na temelju subjektiviteta zasnovanu transcendentálnu kantovsku misao i vratiti se izvornom kontekstu (srednjovjekovlju) klasične formule.

Za skolastičku misao stvari u onome što one jesu – jesu samo ako, kao već stvorene (*ens creatum*), odgovaraju ideji koja je predmišljena u božanskom umu (*intellectus divinus*) te se slažu s tom idejom. *Intellectus humanus* je također *ens creatum*, stoga on, kao sposobnost koju daruje Bog, mora udovoljiti svojoj ideji. Razum se pak slaže s idejom samo time što u svojim stavovima izvršava adekvaciju mišljenog sa stvari, koja sa svoje strane mora biti primjeren na ideji. Mogućnost istine ljudske spoznaje, ako je sve biće stvoreno, temelji se na tome da se stvar i stav na isti način slažu s idejom i stoga su iz jedinstva Božjega plana stvaranja upućeni jedno na drugo.

¹² Usp. *isto*, 168.

¹³ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske, Pfullingen, 1954., 25.

¹⁴ Usp. Toma Akvinski, *Summa Theologiae*, I-I, q 16, 1.

¹⁵ Martin Heidegger, O biti istine, prev. Josip Brkić, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996., 131.

Veritas kao *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* daje jamstvo za *veritas* kao *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* posvuda zapravo znači *convenientia*, slaganje bića među sobom kao stvorenim sa stvoriteljem, »slaganje« po određenom redu stvaranja.¹⁶ Za svrhu ovog rada (a to je upućivanje na moguće obrise jedne kršćanske poetike humanistike) smjerodavnije od ukazivanja na tomističku skolastiku, Heideggerovo je tumačenje istine.

Heidegger postavlja pitanje kako uopće može doći do adekvacije između iskaza i stvari kada su oni posve različite biti. Ako bi iskaz sâm sebe dokinuo i postao stvar, više ne bi bio iskaz. Budući da *adaequatio* ne može značiti stvarno postojanje jednakim iskaza i stvari, za Heideggera je *bit* izjednačavanja određena onom vrstom odnosa koji vlada između iskaza i stvari. Dok god je taj odnos neodređen i u svojoj biti neutemeljen, svaki je prijemor o mogućnosti i nemogućnosti, o vrsti i stupnju adekvacije isprazan. Predstavljajući iskaz, nastavlja Heidegger razvijati svoju misao, kazuje ono što je kazano o predstavljenj stvari tako kako ona kao *tâ* jest. To »tako-kako« odnosi se na predstavljanje i ono što je njime predstavljeno. Predstaviti znači unasuproćivanje stvari kao predmeta. To nasuprotno mora kao tako postavljeno premjeravati neko otvoreno nasuprotno, a pri tome ipak ostati u sebi kao stvar i pokazati se kao nešto stalno. To pokazivanje stvari u premjeravanju nečega nasuprotnog stječe se unutar nečega otvorenog čija otvorenost ne nastaje tek predstavljanjem, već uvijek samo kao odnosno područje naseljava i prihvaća. Odnosenje predstavljujućeg iskazivanja na stvar ispunjavanje je odnosa između iskaza i stvari, koji se uvijek kao odnosenje koleba. A svako se odnosenje odlikuje time da se, stojeći u otvorenom, uvijek drži nečeg očitog kao takvog. To tako i u strogom smislu jedino očito zarana je zapadnom mišljenju spoznato kao »prisutno« i nazvano »bićem«.¹⁷

Odnosenje je otvoreno prema biću (bivstvujućem) i svaki otvoreni odnos je odnosenje. Ispravnost iskaza postaje mogućom samo putem otvorenosti odnosnja. To onda znači da je *bit* istine u onome što tek omogućuje ispravnost: otvorenost odnosnja, koje se kao unutarne omogućavanje ispravnosti temelji u slobodi. Dakle, *bit*

¹⁶ Usp. *isto*, 132. Iako je izvorni kontekst formule *veritas est adaequatio rei et intellectus* srednjovjekovno uvjerenje da je Bog stvorio svijet, Heidegger smatra da je definicija korisna i u slučaju da se »red stvaranja« jednostavno odvoji od misli o božanskom stvaranju i predstavi općenito i neodređeno kao svjetski poređak. Tada na mjesto teološki mišljenog reda stvaranja dolazi planirljivost svih predmeta putem »svjetskog uma«, koji sâm sebe ozakonjuje te stoga zahtijeva i neposrednu razumljivost svojega postupka (usp. *isto*).

¹⁷ Usp. *isto*, 134-135.

istine je sloboda. Sloboda je puštanje bića da bude. Pustiti da što bude, znači u-pustiti se u ono otvoreno i njegovu otvorenost, u kojoj svatko stoji. To otvoreno zapadno je mišljenje u svojem početku poj-milo kao *τα ἀλήθεια* – ono neskriveno. Sebe-upuštanje u otkrivenost bića ne gubi se u njoj, nego se razvija u uzmicanje pred bićem da bi se ono u tome što jest i kako jest očitovalo. Kao to puštanje da što bude, izlaže se ono biću kao takvom i premješta sve odnošenje u ono otvoreno. Pustiti da što bude, odnosno sloboda jest u sebi ek-sistentna. Tâ, s obzirom na bit istine uočena bit slobode pokazuje se, dakle, kao ek-sistencija u otvorenosti bića. Sloboda je u-puštenost u otkrivanje bića kao takvog. Otkrivenost sâma se čuva (obistinju-je) u tom ek-sistentnom sebe-upuštanju. Očito, istina nije ispravan stav koji ljudski subjekt iskazuje prema nekom objektu, nego je istina otkrivanje bića (bivstvujućeg) po kojemu otkrivanju bivstvuje otvorenost. U otvorenosti toga otvorenog iz-stoji svekoliko ljudsko odnošenje i njegovo držanje. Zato čovjek jest na način ek-sistencije.¹⁸

Unatoč brojnim raspravama pa i stanovitom suglasju u osnovnim crtama o Heideggerovu poimanju mišljenja, pjesništva, istine, slobode, daleko smo od konsenzualne interpretacije. To je i očekivano jer je Heideggerov stil pisanja obilježen brojnim neologizmima, čestim tautološkim obratima, retoričkim strategijama razaranja uobičajenih sintaktičkih konstrukcija (što proizlazi iz njegove kritike uobičajenog »gledanja« na stvari, oslovljavanja stvari i govorenje o njima, odnosa subjekta i predikata u jednostavnim iskaznim rečenicama kao odraza odnosa supstancije i akcidencije – ili je jednostavno riječ o »lisici koja za sobom briše tragove«¹⁹). Stoga razumijevanje »njegova jezika« zahtijeva naporan put udomaćivanja, a »prijevod« u neki »drugi jezik« čini se nemogućim – što njegovu misao čini hermetičnom. Međutim, pojmovi, pa i oni koje je iznašao sâm Heidegger, nemaju (što misli i Heidegger) funkciju vezanja, već oslobađanja i upućivanja. U tom smislu Heideggerovo mišljenje mišljenja, pjesništva, istine, slobode mogu biti poticajni za promišljanje humanistike. Štoviše, držim da su to pojmovi koje je nužno vratiti u optjecaj kada se promišlja humanistika. Prije negoli pokušam na naznačenom tragu (ali iz baštine evanđelja i kršćanske tradicije) razviti vlastitu misao, nakratko ću se vratiti uvodnoj Geertzovoj konstataciji.

¹⁸ Usp. *isto*, 136-140.

¹⁹ Otto Pöggeler, Heideggerov susret s Hölderlinom, u: Martin Heidegger, *Hölderlinove himne 'Germanija' i 'Rajna'*, prev. Ivan Bubalo, Demetra, Zagreb, 2002., 289-338, 299.

Na primjeru Heideggera – koji je zadobio status kanonskog autora i svojim snažnim utjecajem (diferenciranjem bivstvovanja i bivstvujućeg – »ontologijskom razlikom«) uvelike oblikovao suvremena misaona gibanja i utoliko sâm humanistički kurikul – potvrđuje se Geertzova tvrdnja da je u dvadesetostoljetnoj humanistici uistinu došlo do promjene »načina na koji mislimo o načinu na koji mislimo«. Ali, ne samo da je došlo do promjene »načina na koji mislimo o načinu na koji mislimo«, nego je – za što nam je ilustrativan primjer (uza sav oprez i osjetljivost za pojedinačna mišljenja te opasnosti oprimjeravanja uopćenih tendencija autorima čija je misao iznimno složena) ponovno Heidegger – došlo i do promjene načina na koji mislimo istinu i slobodu. Dakle, »zamućivanje žanrova«, prekoračivanje zadanih disciplinarnih granica, ne ukazuje samo na promjenu načina na koji mislimo mišljenje nego i na jednu radikalnu promjenu načina kako mislimo istinu i slobodu – što u konačnici znači čovjeka.

IV.

Na samom početku spomenuo sam da se u humanistici kao njezina metodološka osnovica legitimirao protejski pojam *teorija*. On naznačuje odbacivanje onto-teo-logike, odnosno metafizike (protumačene kao onto-teo-logika),²⁰ Kantova i Descartesova modela mišljenja koji se zasniva na identitetu javstva u »ja mislim« i idealističke »znanosti logike« (G. W. F. Hegel) te uspostavljanje nove vrste mišljenja, *a-logičkog* mišljenja koje polazi od uvjerenja da je »začetak« (M. Heidegger)²¹ *razlika*, a ne *identitet*. Riječ je o razlici koja se

²⁰ Jedinstvo zapadne metafizike naknadna je konstrukcija hajdegerovske misli – tvrdi Ricoeur – namijenjena opravdavanju njegova vlastitog misaonog truda i odricanja za koje bi on želio da ne bude više prevladavanje. No, nastavlja Ricoeur, zašto bi ta filozofija morala odreći svim svojim predšasnicima onu zaslugu prekida i inoviranja koju pripisuje sebi? Došao je čas da sebi zabranimo svaki komoditet koji je postao jednostavna lijenost misli kada se hoće pošto-poto u jednoj riječi – metafizika – obuhvatiti cjelovitost zapadne misli. Ako se i može reći da Heidegger pripada školi spekulativne filozofije, to je moguće samo ukoliko on nastavlja pomoću novih misaonih sredstava i uz novi diskurs koji je u službi novog iskustva pothvat analogan pothvatu njegovih prethodnika – rezolutan je Ricoeur (usp. Paul Ricoeur, *Živa metafora*, prev. Nada Vajs, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1981., 355). Cipra je još vehementniji u sličnoj kritici »antipatičnog« Heideggera [usp. Marijan Cipra, Kao da nas samo još jedan Heidegger može spasiti?, *Filozofska istraživanja*, 6 (1986.) 2, 523-528].

²¹ Heidegger razlikuje *Anfang* (začetak) i *Beginn* (početak u smislu otpočinjanja u nekom vremenskom odsječku). Začetak je, prema Heideggeru, ono prošlo što je bremenito budućnošću, tako da se tek iz njega može razumjeti vlastita povi-

ne misli više u odnosu na *isto*, već kao »ontološka razlika«; o razlici (*différence*) koja nema »ime«, koja generira pretkonceptualni diferencijalni rad distinkcije (J. Derrida i G. Deleuze); razlici koja *cogito* dovodi do reiteracije mislim da mislim da misli..., a umjetnost do toga da ne bude »predstavljачka«, već »eksperimentalna« – ona koja umnožava gledišta, decentrira, razobličuje i tako »pokazuje« razliku u sâmom činu razlikovanja, razliku iza koje nema ničega.²² Međutim, riječ *teorija* ujedno upućuje i na ono mišljenje na kojemu se impostirala ranija znanost (*episteme*).

Aristotel na tragu početnog arheološko-aitiološkog određenja »prve filozofije« (znanost o prapočelima i uzrocima) (*Metafizika A 1, 982a1*), u Γ knjizi *Metafizike* »prvu filozofiju« određuje kao θεωρί (promatranje) bića kao bića: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρί τὸ ὄν ἢ ὄν και τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (*Met. 1. 1003a26-32*). To je ujedno i *differentia specifica* »prve filozofije« u odnosu prema posebnim znanosti koje se bave pojedinačnim rodом bića. U E knjizi »prva filozofija«, kao znanost uzroka, određuje se kao znanost božanskih bića (1, 1026a19), a kao znanost koja proučava ono božansko (θεῖον) – u razlici spram matematike i fizike, koje su također »teorijske znanosti« (ἐπιστήμη θεωρητική),²³ ali čiji predmeti nisu odvojeni, vječni i nepokretni – Aristotel ju naziva teologikom (ἐπιστήμη θεολογική).²⁴ Kako god bilo s odnosom znanosti o biću kao biću (ontologija, odnosno *metaphysica generalis*) i znanosti o onom božanskom (teologija, odnosno *metaphysica specialis*) – što izaziva nemali prijem u aristoteličkim studijama – jasno je da je θεωρία stanovito umovanje, a kao umovanje o onome koji misli sâmoga sebe zapravo najizvrsniji način življenja, svojevrсно sudjelovanje u božanskom životu. U osnovi je grčkog razumijevanja θεωρία – ističe Hans-Georg Gadamer – sakralno-pravna tradicija: θεωρος je sudionik svečanog poslanstva koji nema nikakvu drugu ulogu doli da bude tû. On je, dakle, promatrač koji u svečanom činu sudjeluje svojim biti-tû. Na isti je način

jest (usp. Mario Kopic, *Prozori. Ogledi o umjetnosti*, Društvo dubrovačkih pisaca, Dubrovnik, 2015., 38, bilješka 86).

²² Ilustrativan primjer je Guattarjevo i Deleuzeovo tumačenje Kafke: »Jedino vjerujemo u Kafkino eksperimentiranje, bez tumačenja ili značenja, gdje je samo riječ o protokolima iskustva« (Félix Guattari, Gilles Deleuze, *Kafka*, prev. Tomislav Brlek, Matica hrvatska, Zagreb, 2020., 13).

²³ Znanosti koje pripadaju praktičnoj sferi (proizvođenje stvari za uporabu) zovu se »praktičke znanosti« (ἐπιστήμη πρακτική) i »poietične znanosti« (ἐπιστήμη ποιητική).

²⁴ Usp. Nikola Tatalović, Aristotelova 'Metafizika' između nedovršenosti i nedovršivosti, *Arhe* 13 (2016.) 26, 239-258, ovdje 247. »Prva filozofija« kao teologija nalazi se još u K knjizi *Metafizike* (7, 1064b3), a eksplikacija onoga božanskog u drugom dijelu Δ knjige (6-10) (usp. *isto*, 247).

(biti-tû-pri-bivstvujućem) – zaključuje Gadamer – grčka metafizika razumijevala θεωρία (i νοῦς).²⁵ Nije stoga riječ o kakvom objektivizirajućem činu subjekta, nego o stanovitom sudjelovanju, pa čak i obuzetošću onim što se promatra.

Teorijske znanosti nisu, dakle, nužne jer svoju svrhovitost nose u sâmima sebi, pa su otuda »oslobođene« prakse i umijeća (I, 2. 982 b 27) – a najizvrsnija, najslobodnija teorijska znanost po svojemu je izvoru i smislu teologija.²⁶ Budući da je nošena osjećajem prisutnosti božanskog i da joj je stalo do povezanosti s bitkom, platonička je filozofija također teologija. Štoviše, Werner Jaeger je ustvrdio da cjelokupnu ranu grčku filozofiju možemo razumjeti kao teologiju.²⁷ Božansko je, mislim da nije preuzetno zaključiti, od početka temelj koji zahtijeva slobodnu spoznaju – teoriju. Tamo gdje se napušta

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hermenutik I. Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1990., 129. Heidegger napominje da riječ θεωρίαν upućuje na izgled u čemu se prisutno, »pribitno« (*Anwesendes*) pokazuje. Prema tome, βίος θεωρητικός je način bitka gledajućeg, koji gleda u čisti sjaj pribitnoga. Θεωρία je, nastavlja Heidegger, štjujuće promatranje neskrivenosti pribitnoga, štiteće gledanje istine (usp. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1985., 48-49; Vesna Batovanja, *Martin Heidegger. Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, 116-117). U latinskim prijevodima riječi θεωρίαν riječju *contemplari*, odnosno θεωρία riječju *contemplatio*, smatra Heidegger, iščezava izvorno značenje grčkih riječi. Značenje pak teorije što ga vezemo uz modernu znanost (*razmatranje*) bitno se razlikuje od θεωρία. »Predmetnost« (*Gegenständlichkeit*) samo je jedan način kako se pribitno objavljuje i pruža znanstvenoj obradi (usp. Vesna Batovanja, *Martin Heidegger. Mišljenje koje se više ne razumije kao metafizika*, 117).

²⁶ Poznato je da u kršćanstvu postoji i drugačije mišljenje. Primjerice, da je teologija praktička znanost, tvrdio je Ivan Duns Škot. Za njega je svaka spoznaja koja prethodi i vodi čin (slobodne) volje praktička spoznaja. Boga kao *ens infinitum*, smatra Duns Škot, spoznajemo umom (koji od sebe nije niti praktički niti spekulativan, već praktički postaje po ekstenziji), a da je bog singularno, tj. osobno biće spoznajemo iz objave (božji govor o sâmome sebi). Bog je pak najviši čovjekov cilj koji ne dostižemo umnom spoznajom, već ispravnom praksom. Praksu koja je konformna Bogu, Duns Škot naziva ljubavlju. Vjera, dakle, nije puki spekulativni čin, već *actus practicus* (usp. Mile Babić *Teologija kao praktična znanost kod I. D. Škota*, u: Ivan Duns Škot, *Sloboda uzvišenija od nužnosti*, prir., prev. i bilj. popratio Mile Babić, Naklada BREZA, Zagreb, 2012., 57-61). Ovdje je zanimljivo, jer se u znatnom dijelu ovog članka osvrćem na Heideggera, spomenuti da Heideggerovo tumačenje istine proizlazi u značajnoj mjeri iz pretumačenja Husserlova pojma kategorijalne intuicije pomoću Duns Škota. Heideggeru je, naime, Duns Škot bio poznat jer je habitirao upravo na njemu (*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915). Dakako, razumijevanje za Heideggera nije nikakva stvar činjenja, već upravo suprotno: nečinjenja, puštanja bića da se pokaže i tako nam izgovori svoje ime [usp. Sean McGrath, *Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language*, *The Review of Metaphysics*, 57 (2013.) 2, 339-358, ovdje 342, 358].

²⁷ Usp. Werner Jäger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1936., 4.

bog i božansko – tvrdi, doduše iz jedne sasvim druge vizure od one na koju nastojim uputiti, Joachim Ritter – postaje besmislena i slobodna znanost i obrazovanje pomoću teorijske znanosti. Tada autonomija od svrha i praktičnih ciljeva više nije opravdana: znanost je tada samo sredstvo u službi društvene prakse.²⁸ Čak je i najpoznatiji dvadesetostoljetni »rušitelj« aristotelički koncipiranog sistema znanja i znanosti – Heidegger, dakako – u oporučnom razgovoru za *Der Spiegel* 1976. godine izjavio: »Nur noch ein Gott kann uns retten.« Naravno, nije riječ o bogu kao onom odjeljivom (što postoji samostalno, odvojeno od stvari) i nepokretljivom prvom počelu, hipostaziranom najbičevitijem biću iz kojega proizlazi *jestost* svih bića,²⁹ o onom što dokida diferenciju bivstvovanja (*das Sein*) i bivstvjućeg (*das Seiende*) tako da se bivstvjuće uspostavi kao Bivstvjuće čija je bit (esencija) identična bivanju (egzistencija), o »bogu filozofa« (*casua sui, ultima ratio, summum ens, ens realissimum, plenitudo essendi*), već o »posljednjem bogu« (*letzten Gott*), onom sasvim drugom od boga ontoteologije, o »ne-prisnom« (*Un-geheure*), skrivenom bogu (koji, dakako, nije *Deus absconditus* kršćanske teologije, već temeljna ugođenost, osjećaj uskrate božanskog, lišenost zavičaja), o božanskom bogu na kojega su upućivali pjesnici pjesnikovanjem, kazivanjem neskrivenosti bivstvjućeg.³⁰ Ponajprije, »pjesnik pjesnikâ« Friedrich Hölderlin, u nekoj mjeri i Rainer Maria Rilke i

²⁸ Usp. Joachim Ritter, *Metafizika i politika*, prev. Ante Pažanin, Pavo Barišić, Fakultet političkih nauka, Zagreb, 1987., 51.

²⁹ Wieland smatra da Aristotelov bog nije ono odjeljivo, odnosno da nije neko prapočelo iz kojega se izvodi egzistencija svih stvari, već je riječ o onome (bogu) što sve stvari prirodnog svijeta uvodi u jedinstveni poredak utoliko što u njemu svako kretanje u svijetu ima svoj izvor (usp. Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992., 335).

³⁰ Usp. Rainer Thurnher, Bog i prigoda. Heideggerova protuparadigma spram onto-teologije, u: *isti, Hermeneutička fenomenologija kao angažman*, prev. Darija Domić, Matica hrvatska, Zagreb, 2004., 104-135, 117-126. Prema Heideggeru, tek se u svjetlu biti božanskog (koje se misli iz biti svetoga, a ovo pak iz istine bitka) može kazati što znači riječ »bog« (usp. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1981., 41). Ono božansko, prema Heideggeru, došlo je do riječi u Anaksimandra, Parmenida i Heraklita kao φύσις (samoniklo nicanje i samoproizlaženje u neskrivenosti). Da je bog zapravo svijet, čini mi se, može se nazrijeti iz Heideggerova mišljenja svijeta kao istine biti bivstvovanja koje svoju bit ima iz samog svjetovanja svijeta, mišljenja svijeta kao onoga što u svojoj jedinstvenosti neprestano premašuje samo sebe i ujedno se vraća natrag k sebi samom i u bit vlastite istine, svijeta kao temelja koji je *ne*-temelj. Svijet nije predmet koji stoji pred nama i može se promatrati. Svijet svijeti (*Welt weltet*). On je nepredmetno kojemu smo podložni sve dok nas putanje rođenja i smrti, blagoslova i prokletstva drže izmaknutima u bivstvovanju (usp. Martin Heidegger, *O biti umjetnosti*, 38-39).

Georg Trakl, a, čini se, konačno »bitnim mišljenjem«, kako je i sâm mislio, Heidegger.

Ali – nije li nas pokušaj »oslobađanja« od boga predočavajućeg mišljenja, boga ontoteologije i spekulativne *arheologije*, »boga filozofa« te namjesto njega »po-stavljanje« boga koji se pojavljuje iz Ništa (koje nije ništeće Ništa logike, već horizont iz kojega se nada je otvorenost bivstvujućeg, odnosno bivstvovanje kao bivstvovanje) i ostaje zapravo *bezličan* (stoga često poprima mnoštvo *lica*) doveo do sužanjstva? Nije li takav bezličan/višeličan bog također (kao i »bog filozofa«) bog kojemu se ne može niti moliti niti prinositi žrtvu niti pred njim pasti na koljena ili plesati? Ne izaziva li takav bog vrto-glavicu uslijed vrtnje oko mnoštva njegovih izgledâ? Nisu li pjesnici onog božanskog, »nadolazećeg boga« (*der kommende Gott*), boga neznanog ontoteologiji – mitolozi, tvorci novih kozmogonija i teogonija? Ne proizlazi li njihovo pjevanje iz puke mašte, imaginacije? Nije li čovjek kojega je »stvorio« bog sačinjavajućeg pjesništva i »bitnog mišljenja« mahnit čovjek, luđak? Nisu li egzistencijali (ljubav, mržnja, briga, tjeskoba, radost, žalost itd.), modusi ek-sistiranja ek-sistencije (ono što izlazi i sebe i tako se otkriva), puki psihički proizvodi, projekcije *ega* egoističnijeg od *ega* kartezijanskog subjekta? Konačno, nisu li umjetnost i kultura kao kult »novog boga« samo nove vrste okultnoga?

Spasiti nas može, ukoliko je spasenje zadobivanje slobode, odnosno oslobađanje ne samo od aristoteličkog boga (boga-uma koji misli sebe sâmoga) nego i od boga »bitnog mišljenja«, boga-*razlike* – Onaj koji nas je oslovio/pozvao pjesnikovanjem proroka i apostola; Riječ (λόγος) koja je postala (ἐγένετο) tijelo/pūt (σὰρξ) Raspetoga i Uskrsloga, *kenotički logos* (logos koji, dakle, nije puki logos metafizike, logos koji nije bivstvovanje kao sabiranje i sabor bivstvujućeg u onom što bivstvujuće jest, sabiruće puštanje da se predleži, već logos koji se samoispražnjava, evakuira, da bi se biće »ispunilo«, postalo božansko). Samo, nije li to pozivanje na tradiciju koja je dekonstruirana, odbačena, mrtva? Može li nam uopće ona još nešto bitno reći? Štoviše, nije li pozivanje na jednu religioznu tradiciju skandalozan apel jer se čini kao pokušaj crkvenog zaposjedanja sveučilišne autonomije? Držim da je upravo suprotno: Bog Abrahama, Izaka i Jakova, Otac Isusa iz Nazareta – kenotički logos, o kojemu naznačena tradicija govori, izvor je čovjekove (pa tako i sveučilišne) autonomije, slobode koja nije puka slobodna volja, volja za voljom, već moć kojom čovjek sâmome sebi može dati zakon. Ali, upravo dajući sâmome sebi zakon, čovjek krši svoju slobodu. Sloboda je stoga, da anticipiram zaključak, »davanje« sâmome sebi darovanog »zakona Duha života«.

V.

Tvrdnja da je *λόγος* postao *σάρξ* (tijelo/pūt/meso) od početka se pokazala kao skandalozna i za religiju i za filozofiju (metafiziku). Ona je skandalozna i za »bitno mišljenje«, za projekt egzistencijalno-ontologijskog nabačaja kao prevladavanja metafizike i novog, post-modernog tumačenja čovjeka. Nije li, naime, *λόγος* inkarnacijom sveden na predmet, objekt znanstvenog predočavajućeg mišljenja? Nije li inkarnacijom božansko svedeno na razinu puke imanencije osjetilnom zoru? Nije li riječ o materijalizaciji riječi-norme kao učinku djelovanja moći? Da bih pokušao odgovoriti na postavljena pitanja, krenut ću – možda iznenađujuće – Nietzscheovim tragom, ali neću nastaviti njegovim putem. Za Nietzschea je upravo tijelo – koje je za Heideggera, pa i mnoge druge postmoderne autore, u konačnici predstavljalo najveći problem – ono od čega treba poći pri mišljenju mišljenja.³¹ Tijelo je čudesnije od duha. Tijelo je čudesnije od svih zemaljskih stvari. Tijelo nije puko prethodeće trupla i zemlje. Tijelo je prije uma. Ono je temelj. Um je organ tijela, i tek kao organ tijela organizator je tijela i tjelesnosti. Stoga prezirateljima tijela u *Also sprach Zarathustra*, probudeni (*Erwachte*), onaj koji zna (*Wissende*), kaže:

»Posve i do kraja sam tijelo, i ništa osim toga; a duša je samo riječ za nešto na tijelu. Tijelo je veliki um, mnoštvo s jednim smislom, rat i mir, stado i pastir. Pribor tvojega tijela je i tvoj mali um, brate moj, koji ti nazivaš 'duhom', mali pribor i igračka tvojeg velikog uma. 'Ja' – kažeš, i ponosan si na tu riječ. No veće je – u što nećeš vjerovati – tvoje tijelo i njegov veliki um: ne kaže 'Ja', ali čini 'Ja'. Što osjetilo čuti, što duh spoznaje, to nema nikad svoj kraj u sebi. No osjetilo i duh hoće te uvjeriti da su kraj svih stvari: tako su tašti. Pribori i igračke su osjetila i duh: iza njih leži još vlastitost. Vlastitost traži i očima osjetila, osluškuje i ušima duha. Neprestano osluškuje vlastitost i traži: prisposobljuje, svladava, osvaja, razara. Vlada i onim 'Ja' je vladar. Iza tvojih misli i osjećaja, brate moj, stoji moćan naredbodavac, neznani mudrac – naziva se vlastitost. U tvom tijelu obitava, tvoje je tijelo.«³²

Nietzsche je u nekoj mjeri u pravu kada tijelu daje središnju ulogu, ali, držim, nije u pravu kada kao izvor nove, postmetafizičke kulture postavlja dionizijevsku umjetnost stvaranja novih iz

³¹ Usp. Martin Heidegger, Eugen Fink, *Heraclitus Seminar*, University of Alabama Press, Tuscaloosa, 1976., 146.

³² Nav. prema Mario Kopačić, *Prozori*, 125-126.

tijela bujajućih vrijednosti. Nije u pravu kada tvrdi da postoji samo estetičko odnošenje – prenošenje tjelesnoga u jezik. Nije u pravu kada kršćanstvo prebrzo poistovjećuje s platonizmom, kada u ime tijela i dionizijevske kulture, odbacuje tijelo Raspetog i Uskrslog, kada rassetom tijelu Nazarećanina pretpostavlja raskomadano tijelo boga Dioniza.

Doduše, površno čitanje biblijskih tekstova, patristike i medijskih autora može zavesti. Neka topička mjesta Biblije, dijelovi Augustinova i Akvinčeva opusa doimaju se dvojbenima, nerijetko se čini da podržavaju orfičko-mitsku i neoplatoničku shemu »prognane duše«, diferenciju duha/duše i tijela. Da nije tako (barem u biblijskim tekstovima), između ostalih, pokazao je Paul Ricoeur svojom ranom studijom *La symbolique du mal* (1960).³³ On je ustvrdio da »adamički mit« (biblijska priča o »istočnom grijehu«), antropološki mit *par excellence*, nipošto nije mit o »duši« kao izdvojenom entitetu, već usuprot: to je priča o *tijelu*. Dualistički mitovi i biblijski mit o »padu« bitno se razlikuju. Platonička filozofija je nakon odbacivanja Homerove i Hesiodove teogonije za *παλαιὸς λόγος* na kojemu je izgradila svoju misao uzela upravo orfički dualistički mit (na koji se Platon referira u *Kratilu*, 400c, kada Sokrat iznosi svojevrstnu etimologiju riječi tijelo – *σῶμα*, za koji, ističe Sokrat, neki kažu da znači zatvor [*σῆμα*] duše, a drugi da znači znak [*σημα*] jer duša sve označava tijelom, pri čemu se priklanja prvotnom, orfičkom tumačenju jer ime *σῶμα* sugerira da se duša sigurno čuva [*σώζεται*] u tijelu dok se ne plati kazna za njezin prijestup).³⁴ Iako se čini da je njegov rječnik kontaminacija neorfičkog gnosticizma i *Tanaka* (Hebrejske biblije) (usp. Rim 8,1-12; 2 Kor 4,16; Gal 5,16-17; Ef 2,1-6; 4, 22;), duh/duša-tijelo koncept apostola Pavla (ili kojega drugog autora navedenih poslanica, naročito *Poslanice Efežanima*, koja je nesigurne atribucije) ne označava različite entitete, već egzistencijalne moduse: *ja* zatvorenog u sebe sâmoga i tako otuđenog sebi te ek-statično *ja*, *ja* otvoreno Drugome.

³³ Vrijedni su također i Heideggerovi uvidi. On upozorava da se značenja koja Pavao daje ustaljenim pojmovima *πνεῦμα*, *ψυχή*, *σάρξ* mahom previđaju. »Duh« (*πνεῦμα*) je kod Pavla osnova izvršenja iz koje izvire sâmo znanje i u svezi je s *ἀνακρίνειν* i *ἐραυνᾶν* (1 Kor 2,15). »Tijelo« (*σάρξ*) je duševno raspoloženje, tj. tendencija života (Gal 2,20; Fil 1,22); sklop izvršenja pravog fakticiteta u okolno-svjetskom životu. Kod Pavla, ističe Heidegger, ne postoji nikakav »bitak duše« (*πνεῦμα εἶναι*) kao u *Corpus Hermeticum*. Pogrešno je promatrati »duh« kao dio čovjeka, već je *ἄνθρωπος πνευματικός* netko tko je usvojio neku određenu svojstvenost života (usp. Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, prev. Željko Pavić, Demetra, Zagreb, 2004., 102, 107-108, 237).

³⁴ Usp. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, prev. Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969., 281-284.

Da su se i kasniji kršćanski pisci ipak odmakli od mišljenja da duša egzistira u sâmoj sebi, da je ona dio Boga, da u dodiru s tijelom dolazi do »ontološkog oskvrnuća«, da je tijelo »zatvor duše«, pokazao je već Augustin. On se upitao zašto je duša »ujedinjena« s tijelom ako egzistira po sebi sâmoj – i odgovorio da čovjek to ne može razumjeti:

„[...] quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est” (*De civitate Dei* XXI, 10, 1). „[...] jer i onaj drugi način, po kojemu duhovi prijanjaju uz tijela i nastaju živi stvorovi, isto je tako posve čudan i čovjek ga ne može shvatiti, pa ipak sâm čovjek je takav.»³⁵

Augustin nije pomnije razradio »sjedinenost« duše i tijela, to je pokušao Toma Akvinski. Doduše, i u sâmoj grčkoj filozofiji postoje drugačije misaone tendencije od onih naznačenih, na što ukazuje sintagma »odušeno tijelo« (εμψυχον σωμα).³⁶ Međutim, koliko mi je poznato, refleksija o »sjedinenosti« duše i tijela svoju je zao kruženost zadobila tomističkom skolastikom. Tvrdnju da je čovjek jedinstvo duše i tijela, Toma dokazuje i objašnjava primjerom gledanja. Naime, nemoguće je da stvari koje se razlikuju s obzirom na bitak imaju istu aktivnost: primjerice gledanje. Stoga tijelo i duša moraju biti jedno i ne mogu se razlikovati u činu.³⁷ Duša sâma nije, dakle, čitav čovjek, već kao forma ljudskog tijela konstitui- ra čovjeka kao čovjeka.³⁸ Nadalje, Toma, oslanjajući se na Aristo-

³⁵ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj/De civitate Dei*, sv. III, prev. Tomislav Ladan, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996., 245.

³⁶ William David Ross, *Aristotle. A Complete Exposition of His Works & Thought*, Meridian Books, New York, 1960., 133.

³⁷ »Impossibile est eorum quae sunt diversa secundum esse sit operatio una [...] Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri et quod non sint secundum esse diversa« (*Summa contra gentiles* II, 57; usp. *Summa theologiae* I, q. 76, a. 1). Svi latinski navodi, kao i uvidi u gornjem tekstu o Akvinčevoj teologiji, prema: Leo Elders, *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, Peter Lang, Frankfurt a. M. – New York, 1997.

³⁸ Za Tomu je *forma* – ističe Eco – ponajprije aristotelička *entelécheia*: strukturalno načelo stvari. Dakle, *forma* nije nikakva strukturirana stvar, nego ona ulazi u sklad s materijom da bi sudjelovala u stvari, ali je stvar uvijek sačinjena i od materije koja nije svodiva na *formu*. Nadalje, *forma* je i *morphé*. U tom smislu ona je svojstvo i predstavlja kvantitativno određenje tijela u skladu s vanjskim aspektom. Međutim, Toma se koristi pojmom *forma* i u nešto širem značenju: kako bi definirao ne strukturalno načelo bića, nego sâmo strukturirano biće. Drugim riječima, koristi se izrazom *forma* u značenju *bitka* (usp. Umberto Eco, *Estetički problem u Tome Akvinskoga*, prev. Sanja Roić, Augustin Pavlović, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2001., 90). U tomističkom mišljenju, napominje Eco, čvorovi koji povezuju pojmove *forma* i *substantia* toliko su uski i nužni da se pozivanje

tela,³⁹ tvrdi da nematerijalno i materijalno nisu međusobno isključivi.⁴⁰ Jedinstvo nematerijalne duše i tijela nije manje od jedinstva materijalnih stvari. Usuprot, ono je »jače«.⁴¹ Duša nije u tijelu, već je ona ono što sadrži (*continent*) tijelo.⁴² Štoviše, tijelo je stanovita punoća (*plenitudo*) duše.

Pitamo li se je li prema Tomi duša identična tijelu, trebamo, smatra Leo Elders, odgovoriti slijedeći ovu distinkciju: uobičajeno se pod izrazom tijelo misli na organizirano, organsko tijelo koje se proteže u prostoru. U tom smislu tijelo sadrži akcidentale koji nisu identični supstancijalnoj formi čovjeka. Ako tijelo shvaćamo kao supstanciju, onda slijedi da je ono »sastavljeno« od materije i forme. Forma je (duhovna) duša, tako da se može reći da je razlika između tijela i duše neadekvatna ili djelomična.⁴³ Jasno je, dakle, da je tomiistička skolastika ne samo nedvojben odmak od neoorfičkog gnosticizma i neoplatonizma nego i vrlo plodno tlo za nova istumačenja tijela – što je pokazao, primjerice, Jean-Luc Nancy, poigravajući se klasičnim aristoteličko-tomističkim pojmovima.⁴⁴ Samo, Nancy je, kako ga shvaćam, znatno bliži Nietzscheovu – dionizijskom tumačenju tijela, rastrganom tijelu, sablasnom tijelu koja ne vlada onim »Ja«, već je samo »pribor« sablasnog dionizijevskog »duha«.

na jednu kako bi se ukazalo na drugu u određenim slučajevima čini legitimnim. »Prirodna je destinacija neke *forme*«, nastavlja Eco, »da se ostvaruje postvarajući se u supstanciji, a supstancija se ostvaruje samo zato što se ostvaruje neka *forma*: izvan te veze, kako *forma* tako i supstancija ostaju puko ime« (*isto*, 91).

³⁹ Gilson napominje da je dogma o »uskrsnuću« tijela predstavljala hitan poziv da čovjek bude određen i tijelom. Nakon toga zaključuje: »Ma koliko protuslovno zvučala ova teza, izgleda da je ova dogma unaprijed objasnila konačnu pobjedu aristotelizma nad platonizmom kod kršćanskih filozofa« (Étienne Gilson, *Filozofija u srednjem vijeku*, sv. 1, prev. Dušan Janić, Demetra, Zagreb, 2011., 27-28).

⁴⁰ »Diversae rerum species gradatim naturas possident [...]; apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adicere sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior« (*Summa contra gentiles*, II, 86).

⁴¹ »Quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum« (*Summa contra gentiles* II, 68).

⁴² »Spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continent corpus« (*Summa theologiae* I q. 8, a. 1 ad 2).

⁴³ Elders, *The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*, 259-260. Doduše, napominje Elders, moramo imati na umu da je duša ujedno i više negoli samo forma tijela. Ona ima vlastito činjenje – to je mišljenje. Čovjek stoga treba biti razumljen – zaključuje Elders – ponajprije iz perspektive njegove duše, a to znači da je čovjek čovjek jer ima razum/um (usp. *isto*, 260).

⁴⁴ Usp. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris, 1992.

Tomistička teologija ustvrdila je da tijelo nije puka materija i da duh/duša nije supstancija u potpunosti odjeljena od tijela, te je ukazala na njihovu razlučivost i nerazlučivost. Tijelo je i materijalno i duhovno. Ono, dakle, nije *rascjep*! Iako je tomistička teologija pokušala konceptualizirati tijelo, u njoj se pokazalo (kao i kod Augustina) da je tijelo svojevrsno otajstvo, da izmiče konceptualizaciji, da nije riječ o pukoj *res extensa*, o onom razabirljivom pomoću osjeta, osjetilnostima dano, ali niti o svojevrsnom rascjepu, kako je mislila psihoanaliza i fenomenologija. Tijelo je istupilo u svoju neskrivenost – tvrdi evanđelje i kršćanska tradicija – u tijelu Raspetoga i Uskrsloga. U tom je tijelu, također tvrde evanđelje i kršćanska tradicija, sâm *λόγος* koji je »od početka« istupio iz svoje skrivenosti u neskrivenost. Stoga je utjelovljenje, muka, smrt, uskrsnuće, uzašašće Nazarećanina događaj istine – tijelo Raspetoga i Uskrsloga *jest* logos koji nije samo na način stvari, onog predočavajućeg, već na način otkrivanja, odvođenja u neskrivenost, otajstva.

VI.

Tijelo Raspetoga i Uskrsloga nije prisuće u predručnosti kao raspoloživosti, nije objekt ili predmet koji znanstvenim istraživanjem zadobiva svoju predmetnost, mjeru, puka *res extensa*, već punina otkrivenosti onoga što je od početka i što je od početka ujedno i neskriveno:

»Što bijaše od početka, što smo čuli, što smo vidjeli očima svojim, što razmotrismo i ruke naše opipaše o Riječi, Životu – da, Život se očitova, i vidjeli smo i svjedočimo, i navješćujemo vam Život vječni« (1 Iv 1, 1-2)?

»Početak« o kojemu govori apostol nije ἀρχή metafizike ili transcendentalno-filozofijske arheologije, koncept našeg samokonstituiraćeg mišljenja, »prvi princip« koji smo mi imenovali takvim, niti praprijepor (*Urstreit*) Svijeta (onog što nije predmet koji stoji pred nama i može se promatrati, nego ono nepredmetno, bićevitije od opipljivog i razabirljivog) i Zemlje (ono proizlazeće-sklanjanjuće), praprijepor rasvjete i skrivanja, *razlika* – već početak, אָרְחֵי, (Post 1, 1) u kojemu se izgovara Riječ koja od početka zove k mišljenju i *ujerovanju*. Tâ Riječ (λόγος) koja se izgovara u početku jest Život (ζωή) koji, jer je tijelo/pùt (σὰρξ), ne možemo spoznati samo mišljenjem nego »opipavanjem«. Pritom nije riječ o metafizičkoj haptologiji koja dodir (*tactus*) smatra čulom neposredne percepcije koja jamči sigurnost empirijskog znanja, niti o dodiru onkraj dodira – sinkopiranom kontaktu i kontaktu u sinkopaciji (J.-L. Nancy), niti o samo-dodi-

rivanju, već o dodirivanju Riječi-Tijela koja je Raspeta i Uskrsla, o dodirivanju duho-tijela, o dodirivanju u Tijelu (zajednica koja nije puko društvo, već organizam koji proizlazi iz tijela Raspetog i Uskrslog). Tijelo nije *prostor* u kojemu se predočavaju predmeti izvan nas samih (apriorna forma zornosti), niti je određeno vremenom kao formom mišljenja (u kojemu duša zrije samu sebe), već je *susretište* u kojemu se događa perihoretičko odnošenje tijelâ, odnošenje kojim se drugi ne apsorpira niti ostaje nešto izvanjsko. Tijelo je *Otajstveno Tijelo*, koje se ne može »opipavati«, »dodirivati« apriornim formama prostora i vremena – *mišljenjem*, već izlaženjem iz sebe i bivanjem-u-Tijelu, pri-bivanjem – *ujerom*. Vjera kao čin egzodusa (izlaženje iz sebe samogâ, *izlaženje tijelom*) zapravo je svojevrsno teoretiziranje – samo, za razliku od grčki shvaćenog teoretiziranja kao čiste djelatnosti uma, riječ je o tjelesnom (sarksičkom) teoretiziranju, djelatnosti tijela, spoznavanju tijelom.⁴⁵

Biti u Tijelu ne znači spoznavati tijelo iz pukog dodira ili pogleda, predočavajući/suprotstavljajući ga sebi, što znači stavljati ga *pred*, biti *izvan* njega, opredmećivati ga i tako zatvarati, već gledati iz-nutra. Dodirivanje, odnosno gledanje Riječi-Tijela nije nekakvo »duhovno« dodirivanje eteričnog, fantazmagoričnog tijela, odnosno gledanje »unutarnjim okom«, već dodirivanje i gledanje *unutar* Tijela (u tom smislu smjerodavan je svojevrsni evanđeoski paradoks na kojemu je svoju »haptologiju« izgradio Nancy: *Hoc est corpus meum* i *Noli me tangere* – prvo se odnosi na »dodirivanje«, štoviše blagovanje Tijela u Tijelu, a drugo na »dodirivanje«, odnosno »zabrani« dodirivanja *izvan* Tijela). U Tijelo se ulazi slušajući/odgovarajući na *poziv* Tijela, *u*-puštanjem u njegovu otvorenost. Ta otvorenost nije dijabolički zijev, rez između bivstvovanja i bivstvjućeg, rana svijeta koja proizvodi tjeskobu jer ne može zacijeliti, već otvor u perihoretičko odnošenje Trojega – u stvaralačku ljubav (»Bog ljubav«, 1 Iv 4,8). Riječ-Tijelo nije, dakle, prostor predočavajućeg mišljenja, već oprostora vanje slobode – dom, zavičaj. U rezu, rani, otvoru na tije-

⁴⁵ U nekoj mjeri riječ je o znanju pūti. O takvom znanju (fiziozofija, somatozofija) piše Epstein. Tjelesno znanje (Epstein zapravo piše o plotskom znanju, znanju pūti) nije isto što i otjelovljeno znanje o kojemu pišu George Lakoff i Mark Johnson – napominje Epstein. Nisu u pitanju tjelesne metafore koje određuju mišljenje, već znanje koje se postiže pūti u najopipljivijim interakcijama s pūti drugoga. Riječ je o znanju koje je sudioničko, uzajamno s onim spoznatim, a ne o znanju koje je posredovano znakovima, pri čemu je označeno beskonačno »odloženo« i »odgođeno« (Mihail Naumović Epstein, *Filozofija tela*, prev. Radmila Mećanin, Geopoetika, Beograd, 2009., 208). Takvo znanje (*plotsko znanje*), jer stremljenjem potpunoj sjedinjenju s onim što spoznaje, Epstein naziva i »duhovnim dodiranjem«. Kao ilustrativan primjer, navodi upravo gore navedene riječi iz *Prve Ivanove poslanice* 1,1-2 (usp. *isto*, 181).

lu Raspetoga i Uskrsloga događa se zacjeljivanje rane svijeta. Tako se istinska ek-sistencija ostvaruje tek in-sistiranjem – stajanjem u jednom Tijelu. Riječ-Tijelo nije simbol koji je znak, predodžba boga »iza« svijeta, već (Tro)Jedno koje nema ništa »iza« ili »iznad« sebe. Usuprot bezdanom prijeporu i sukobu granice i bezgraničnog, rezu (*Riß*) kao bivanju, zbivanju razilaženja i pripadanja skupa, Riječ-Tijelo je *otvor* u ono što je od početka Jedno i Troje. Riječ-Tijelo stoga zahtijeva participaciju i penetraciju, a ne imitaciju (mimetizam).

Skandalozna tvrdnja da je Riječ koja je od početka (λόγος) postala (ἐγένετο) tijelo/pūt (σῶρξ) Raspetoga i Uskrsloga ukazuje i na jednu »kategorijalnu pogriješku« koju nije mislila niti aristotelička metafizika niti »bitno mišljenje«, niti mišljenja proizašla iz »bitnog mišljenja«. Za Heideggera, spomenuo sam, iskaz i stvar ne mogu biti »jedno«. Kada bi iskaz postao stvar dokinuo bi sâmoga sebe. Stoga je svoje mišljenje usmjerio na odnos iskaza i stvari, ali za razliku od metafizičkog mišljenja ustvrdio je da *bît* istine u otvorenosti odnošenja iskaza i stvari koje se zasniva na slobodi. Sloboda je, dakle, puštanje bića da bude, upuštanje u ono otvoreno u kojemu svatko stoji. Tvrdnja da je Riječ postala tijelo/pūt znači da Riječ nije puko kazivanje o onome što je kazano o tijelu, da se ne radi o unasu-proćivanju Riječi i tijela, o pokazivanju tijela kao onog postavljenog nasuprot Riječi, već o tome da Riječ *jest* tijelo. To znači da je ono što je metafizika držala nepromjenjivim: supstancija (ὁποκείμενον, subiectum) zapravo na neki način promjenjivo. Promjenu same supstancije teologija je nazvala *transuspstancijacija* – što nije alkemijska sublimacija, već djelo kenotičkog logosa. Transuspstancijacija je pojava sasvim novog koje nije »ponavljanje« ekscesivne srži, virtualnost u smislu ponavljanja ponavljanja – kako misli Deleuze, već ponavljanje čina ljubavi. »Identitet« Riječi-Tijela nije dakle istost, već sloboda. Ono što je isto, nepromjenjivo, to je stvaralačka ljubav. Daleko od kakva voluntarističkog, mušičavog božanstva, Riječ-Tijelo je agapički logos. Uskrsli je Raspeti. Raspeto, čavlina i kopljem otvoreno tijelo, uskrsnućem je postalo eshatološka, trajna otvorenost jednog Tijela (»eshatološkog Adama«). U Riječ-Tijelo ulazi se *tijelom*. Ulaženje u Tijelo, u Novog Zemljanina, Adama, »vjernost je zemlji« (F. Nietzsche), zemlji koja je tijelo Raspetoga i Uskrslog.

Da se vratim humanistici.

VII.

Edmund Husserl je s pravom ustvrdio da je isključivost u kojoj se u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća cjelokupni svjetonazor

modernog čovjeka dao odrediti pomoću pozitivnih znanosti i zaslijebiti »prosperitetom« što ga zahvaljuje njima, značio ravnodušno okretanje od pitanja koja su odlučna za istinsko ljudsko. Naime, pozitivistička znanost »načelno isključuje upravo pitanja koja su goruća za čovjeka što se u našim kobnim vremenima prepustio naj-sudbonosnijem preokretu: pitanja o smislu i besmislu toga čitavog ljudskog opstanka«. ⁴⁶ Ritter je također bio u pravu kada je ustvrdio da tamo gdje se napušta bog i božansko, postaje besmislena i slobodna znanost i obrazovanje pomoću teorijske znanosti, jer tada autonomija od svrha i praktičnih ciljeva više nije opravdana, a znanost postaje samo sredstvo u službi društvene prakse. Suvremena znanstvena zajednica u svojem je zahtjevu za autonomijom (od metafizike, odnosno onto-teo-logike) izgubila autonomiju i postala je sužnjem tehnike i politike koja primjenom tehničkog znanja nastoji ovladati svijetom (u tom smislu tehniku i politiku možemo nazvati magijskim moćima). Međutim, mislim da niti Husserlov odgovor (fenomenološki nauk o biti) niti Ritterov odgovor (obraćanje izvornom smislu naslijeđenog) nisu dostatni. Odgovori koji su nastali iz radikalne kritike metafizike shvaćane kao onto-teo-logike doveli su nas u slijepu ulicu. Držim da nam evanđelje i kršćanska tradicija mogu ponovno ponuditi važne smjernice.

Ukoliko je bit humanistike »promatranje« onog božanskog – a držim da je upravo tako – onda to kakva je humanistika ovi-

⁴⁶ Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija*, prev. Antun Pažanin, Globus, Zagreb, 1990., 13. Pozitivistički pojam znanosti, smatra E. Husserl, pustio je da padnu sva pitanja koja su se uvrštavala čas u uže, čas u šire pojmove metafizike, među njima i sva nejasna, takozvana »najviša i posljednja pitanja«. Točno viđena ona, i sva pitanja koja su uopće došla u isključenje, imaju svoje neraskidivo jedinstvo u tome da, bilo eksplicitno bilo implicitno, sadrže probleme uma. On je izričito tema u disciplinama o spoznaji, o istinitom i pravom vrednovanju (prave vrednote kao vrednote uma). Um je pritom naslov za »apsolutne«, »vječne«, »nadvremenske«, »neuvjetovano« valjane ideje i ideale. Ako čovjek postaje »metafizički« specifično filozofski problem, onda je on u pitanju kao umno biće, a ako je u pitanju njegova povijest, onda je riječ o »smislu«, o umu povijesti. Problem toga očito sadrži problem »apsolutnog« uma kao teleološkog izvora svakog uma u svijetu, »smisla« svijeta. Sva pitanja poput slobode, smrti itd. nadmašuju svijet kao univerzum pukih činjenica. Ona ga nadmašuju upravo kao pitanja koja u smislu imaju ideju uma (usp. *isto*, 16). Gubitak vjere u univerzalnu filozofiju kao voditeljicu novog čovjeka, nastavlja Husserl, znači zapravo gubitak vjere u »um«. Ona je ona koja svemu tobože biću, svim stvarima, vrijednostima, svrhama konačno daje smisao, naime njihovu normativnu odnošajnost na ono što od početka filozofije označava riječ istina – istina o sebi – i korelativno riječ biće – *ontos on*. Time nastaje vjera u »apsolutni« um, iz kojega svijet ima svoj smisao, vjera u smisao povijesti, smisao čovječanstva, njegovu slobodu, naime kao sposobnost čovjeka da svojemu individualnome i općenitome ljudskom opstanku pribavi umni smisao (usp. *isto*, 19).

si o tome kakvo je ono božansko koje ona promatra, kakvog boga motri, iz čega zadobiva svoju ne-nužnost, slobodu. Odbacivanje boga onto-teo-logike i klanjanje Dionizu, bogu vina i opijenosti, bogu-praprijeporu Svijeta i Zemlje, bogu »pjesnikâ«, bogu-razlici pretvara humanistiku u akademsku gnozu, u trans i posthumanistiku, umjetnost i kulturu pretvara u kult okultnog, pro-izvodi simulakrum, rastjelovljuje (riječ je o gnostičkom snu preobražaja čovjeka u virtualno biće – čistu svijest koja se kreće od jednog do drugog virtualnog utjelovljenja).⁴⁷ Kada pak iz područja ne-nužnog mišljenja tako impostirana humanistika prelazi u područje politike, nemala je opasnost – rekao bih, gotovo je nužnost da se riječi rektora Sveučilišta u Freiburgu u osvit Drugoga svjetskog rata kako je najviša sloboda »sebi sâmome dati zakon« (*sich selbst das Gesetz geben*), a potom naći put njegova ozbiljenja ozbilje kako su se tada ozbiljile. Znači li, s druge strane, poziv na klanjanje Riječi-Tijelu povratak kršćanske religije kao »forme življenja« i crkveno oblikovanje humanističkog kurikula? Ne! Tvrdnja da Riječ *jest* tijelo/put Raspetoga i Uskrsloga, destrukcija je religijskog mišljenja koje smatra da objava objelodanjuje neku skrivenu ideju. Riječ-Tijelo nije alegorija, nego nekovrsni simbol – ono najveće nije opće/univerzalno, već pojedinačno (to je i središnja točka razlikovanja kršćanstva i platoničke i aristoteličke filozofske tradicije). Štoviše, upravo je ono pojedinačno – Riječ-Tijelo – put, istina, život: »εγω εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ« (Iv 14,6). Tek ukoliko je ono božansko, ono što se *teoretizira*, Riječ-Tijelo, moguće je ostvariti pravi smisao humanistike, njezinu sve-utemeljuću ulogu i posebnost u odnosu na pozitivističke znanosti. Samo, ne tako da se onkraj pozitivističkih znanosti koje imaju svoje načine postupanja s predmetima – *metode*, impostira »bitno mišljenje« u smislu u-pučivanja u istinu (*Wege, nicht Werke!* – poznata je Heideggerova krilatica), već da se omogućiti čin vjere kao teoretsko-praktičko (umsko-tjelesno) djelovanje. Pokušaj da se mišljenjem, pa bilo ono i »bitno mišljenje« nadiđe predodžbeno, objektivizirajuće mišljenje, sizifovski je napor. Mišljenje je uvijek u nekoj mjeri opredmećujuće, predodžbeno, inače sklizne u ludilo. Vjerovanje onome koji se pokazuje na sâmome sebi (»Ja sam koji jesam«), Riječi koja je Tijelo, i tako nas oslovljava, erotičko-tjelesna je inteligencija – primjerena svrsi i smislu humanistike kao ne-nužne, slobodne

⁴⁷ Humanističke teorije diskursa, napose arheologija Michela Foucaulta, korespondiraju s kibernetikom, koja je informaciju odvojila od njezinog tijela. Tako je nastala postmoderna ideologija za koju je materijalnost tijela drugorazredna u odnosu na logičke i semiotičke strukture koje su kodirane u njoj (usp. Katherine Hayles, *How We Become Posthuman. Virtuel Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999., 192).

znanosti. Smisao pak vjerničke egzistencije nije dokidanje onoga *tu tu-bitka* da bi ostao samo bitak kao takav, bitak u apsolutnoj razlici spram bivstvjućeg – duha spram tijela, već ulaznje u otajstvo *tu-bitka-bitka*, Riječi-Tijela koja me poziva na perihoretičko odnošenje, na ek-sistiranje in-sistirajući u ekstatičnoj Riječi-Tijelu, na upućivanje (hodanje u onomu koji je *hodos*).

Da zaključim: ukoliko je ono što određuje humanistiku sloboda, a bit slobode *uzljubiti* »zakon Duha života u Kristu« (νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ, Rim 8, 2), a ne sâmome sebi dati »zakon grijeha i smrti« (νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, Rim 8,2), onda se sloboda ne ostvaruje niti »umom«, niti »držanjem prisutnim« povijesno-duhovnog svijeta, niti praksisom, niti »bitnim mišljenjem«, niti mišljenjem proizašlim iz »bitnog mišljenja«, niti imaginacijom kao sposobnosti da se odgovori na poetsku moć teksta, već *vjerom* u onoga koji se objavljuje na *kenotički* način (Filipljanima 2,6-11) – kao Riječ-Tijelo, moć koja se odriče moćnosti da bi otvorila prostor slobode. Kenotički Drugi zahtijeva, dakle, slobodnu »spoznaju« i volju – *vjeru*, koja je neiznudiva i *par excellence* nenužna. Tako gledajući, u korijenu »slobodnih znanosti« nije, što se mislilo krajem devetnaestoga stoljeća, emancipacija od teologije i metafizike, niti, što se mislilo sredinom i krajem dvadesetog stoljeća, emancipacija od »uma/ »razuma«, emancipacija od kartezijanskog *cogita*, u konačnici emancipacija od tijela, već emancipacija od idola i autarkičnosti. U tom smislu teologija, dakako ne kao mit ili priča o bogovima niti kao teoretizirajuća teologija (umovanje o onome koji misli sâmoga sebe, o vječnom, nepokretljivom i odvojenom od stvari), niti kao teologija koja se pošto-poto nastoji podvesti pod opće kriterije razumljivosti, koherencije i istine pod koje se svode sve druge akademske discipline, odnosno teologija koja nastoji zadobiti mjesto u sveučilišnom kurikulu tako da se prilagodi *Wissenschaftslehre*; ne teologija koja proizlazi iz *scientific community*, već teologija koju »rađa« Jedno Tijelo, teologija koja se odupire pukom univerzalizmu i zavodljivosti ukružujuće apstraktne misli, teologija koja dekonstruira apstraktni duh, teologija koja nije samo mišljenje (jer mišljenje, koliko god se trudili, u konačnici ne može izbjeći svojevršno objektiviziranje stvari, a da ne zapadne u mahnitost) već i vjerovanje, tjelesno bivanje-u-Riječi-Tijelu – treba biti uvijek izazov humanističkom kurikulu. Dakako, teologija u tom slučaju nije niti kraljica niti sluškinja, već znanost koja postoji na kenotički način, neprestano opljenjujući sâmou sebe sve do vlastite »smrti« i čekanja na »uskrsnuće«. Ona dolazi *izvana* pozivajući na egzodus da bi tako pripremila obrat ne samo u shvaćanju znanost nego i u ljudskom srcu. Gdje teologija uspijeva izreći takav poziv, gdje progovara »novim (drugim) jezici-

ma«, pojavljuje se nada da se sveučilište oslobodi magije tehnoznanosti i znanstvene politike, da humanistika postane obrazovanje za *humanitas* – zadobivanje obraza, odnosno lica koje odiše vedrinom. Tamo gdje se izriče božanska riječ, pojavljuje se nada u rađanje nove kulture, nove poetike humanistike.

A NOTE ON HUMANITIES

Summary

The article starts from the modern diagnosis of the situation in the humanities in which, according to Clifford Geertz, there has been a »blurring of genres«. Then, in order to try to refer to the sources of changes, the author looks back at the basic twentieth-century thought tendencies. Those tendencies are exemplified primarily by the philosophy of Martin Heidegger and to a much lesser extent by Jacques Derrida and Giles Deleuze. Finally, the article brings a new understanding of the humanities based on the Christian tradition. The starting point is a new, Christian understanding of the flesh.

Key words: body, freedom, humanities, Martin Heidegger, theory, truth, Word.