Pregledni rad
Prihvaćeno: 21. rujna 2026.
https://doi.org/10.20901/pm.63.3.04

Politička nada između utopije i političke eshatologije

HRVOJE ŠPEHAR
Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti

Sažetak

Rad nudi tipologiju oblikā političke nade izvedenu iz dvaju presijecajućih mjerila: daje li nada pozitivan sadržaj svojemu cilju ili ostaje negativna te raspolaže li rezervom koja priječi da se ijedan povijesni poredak poistovjeti s ispunjenjem. Iz tih se mjerila izvode tri konfiguracije – utopijsko-teleološka, kritičko-utopijska i prakseološko-emancipacijska nada. Povlašteno mjesto u okviru zauzima teologija nade Jürgena Moltmanna i Johanna Baptista Metza, kojoj se ovdje pridružuje politička misao Giorgia Agambena. Pokazuje se da ta tri autora artikuliraju nadu kroz tri vremenske dimenzije – budućnost (Moltmann), prošlost (Metz) i sadašnjost (Agamben) – i da zajedno tvore tipologiju koja nasljeđuje utopijsku orijentaciju prema novome, presijeca je eshatološkom suzdržanošću odnosno mesijanskom inoperativnošću te tako otvara, ali ujedno i ograničava, prijelaz prema prakseološkoj nadi oslobođenja.

Ključne riječi: politička nada, utopija, politička eshatologija, Moltmann, Metz, Agamben

1. Uvod: od sekularizirane eshatologije prema tipologiji nade

Pretpostavka o unutarnjoj srodnosti kršćanske eshatologije i moderne političke utopije pripada značajnim mjestima suvremene političke teorije. Prema njoj, naime, sekularni snovi o dovršenoj povijesti – od prosvjetiteljske vjere u napredak do revolucionarnih projekata dvadesetoga stoljeća – nisu drugo doli posvjetovljen oblik biblijske nade u dolazak Božjega kraljevstva: eshatološko očekivanje lišeno svojega transcendentnog uporišta i premješteno u imanenciju povijesnoga vremena (vidi Löwith, 1990; Schmitt, 2019). Snaga je te teze u njezinoj jednostavnosti: ona modernu sekularnost čita kao prikriven nastavak teologije drugim sredstvima, a ideologije napretka kao eshatologiju koja je izgubila svijest o vlastitu podrijetlu. Upravo zato što uz malo pretpostavki objašnjava mnogo, tezu valja problematizirati prije nego što se ona prihvati kao polazište.

Prva je poteškoća u tome što sama genealoška srodnost ne odlučuje ništa o smjeru ovisnosti. Tvrdnja da je utopija posvjetovljena eshatologija jednako se lako može obrnuti – da je eshatologija oduvijek bila politička utopija u teološkome ruhu – pa odnos podrijetla ostaje nejasan, a s njime i prosudba treba li tu srodnost vrednovati kao razotkrivanje skrivene istine ili kao optužbu protiv obiju strana. Druga je poteškoća dublja i tiče se same razine na kojoj se srodnost misli. Novija politička teologija pokazuje da se odnos između teologije i moderne politike može artikulirati i mimo Löwithove sheme prijenosa sadržaja. Agamben u *Kraljevstvu i slavi* (*Il regno e la gloria*) premješta težište s onoga *što* se nasljeđuje na ono *kako*: moderna od kršćanstva ne preuzima ponajprije sliku svršetka povijesti, nego paradigmu upravljanja – teološku *oikonomiju* (*οἰκονομία*), providonosno raspoređivanje i administriranje svijeta koje postaje skrivena matrica moderne vladavine (vidi Agamben, 2007). Sekularizacija time nije puki prijenos eshatološkoga *sadržaja* u imanenciju, nego i preživljavanje jedne upravljačke *forme*. Sekularizacija je u tom smislu *signatura*: ne pojam, nego potpis koji pomiče pojmove iz sakralnoga u profano i upućuje ih na nov kontekst, a da ih semantički ne redefinira (Colilli, 2008, str. 466–467). "Srodnost" eshatologije i politike slojevitija je, dakle, nego što sugerira njezina najpoznatija formula.

U ovom radu ne nastojimo razriješiti genealoški spor o podrijetlu. Umjesto pitanja odakle nada potječe, postavlja se pitanje kako je strukturirana: na koje se sve načine politička nada konfigurira s obzirom na svoj odnos prema dovršenju odnosno zatvaranju povijesti? Teza je da se raznorodni oblici nade mogu razvrstati prema dvama presijecajućim mjerilima – daje li nada pozitivan sadržaj svojemu cilju ili ostaje negativna te raspolaže li rezervom koja priječi da se ijedan ostvareni poredak poistovjeti s ispunjenjem. Iz tih se mjerila izvode tri konfiguracije: utopijsko-teleološka, kritičko-utopijska i prakseološko-emancipacijska nada.

Povlašteno mjesto u pokušaju razvrstavanja i pozicioniranja pojedinih teorijskih pozicija u navedenom okviru zauzima teologija nade, kako su je u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća artikulirali Jürgen Moltmann i Johann Baptist Metz. Njoj ovdje pridružujemo i političku misao Giorgia Agambena – ne zato da bismo teološki izbor proširili još jednim autorom, nego zato što Agamben mesijansku strukturu filozofski ogoljuje radikalnije nego Moltmann i Metz, i upravo je time dovodi u plodnu krizu čiji ishod ostaje otvoren. Argument je, naime, da teorijski uvidi navedenih autora ne dijele tek opću orijentaciju, nego da zajedno opisuju cjelovit raspon vremenskih dimenzija nade: Moltmann nadu temelji na *budućnosti* koja dolazi kao obećanje, Metz na *prošlosti* koju opasno sjećanje vraća u sadašnjost, a Agamben na *sadašnjosti* shvaćenoj kao "vrijeme koje ostaje". Time se trijada Moltmann–Metz–Agamben pokazuje ne kao niz srodnih pozicija, nego kao jedinstvo triju vremenskih osi jedne te iste kritičko-utopijske operacije. Ondje gdje sekularna moderna esha-

tologiju pretvara u utopiju napretka – i, u krajnosti, u njezinu totalitarnu izobličenost – Moltmann, Metz i Agamben izvode obrnut zahvat: ponovno teologiziraju, odnosno (re)mesijaniziraju utopijsku nadu kako bi joj sačuvali kritičko-negirajuću funkciju, a oduzeli totalizirajuću zatvorenost. Utopija tu nije ni naivno prihvaćena ni jednostavno odbačena, nego preoblikovana – zadržana kao trajna kritika svake uspostavljene zbilje, a razoružana kao nacrt dovršene povijesti.

Budući da se rad kreće poljem u kojem se srodni pojmovi često stapaju, korisno je unaprijed razlučiti četiri koja ćemo držati odvojenima. *Eshatologija* je nauk o svršetku – o posljednjim stvarima i konačnoj točki prema kojoj povijest ide; *apokaliptika* je poseban način očekivanja toga svršetka, obilježen neposrednošću i katastrofičnim, prekidom povijesti što provaljuje izvana, otkrivanjem kraja kao nagle kozmičke provale – pri čemu nije svaka eshatologija apokaliptička; *mesijansko* nije sam kraj, nego *vrijeme* kraja, preustroj sadašnjosti pred njegovim licem, kako će se izoštriti kod Agambena (4.1; usp. Svenungsson, 2017, str. 70); a *utopija* je uobraziljska figura ispunjenoga sadržaja, projekcija dovršenoga društva kao (ne)mjesta, koja može biti i posve svjetovna. Tipologija ovoga rada ne razvrstava pozicije prema tome kojim se od tih registara služe, nego prema sadržaju, rezervi i modusu (2.); no držati ih razlučenima ipak je nužno jer upravo njihovo zamjenjivanje proizvodi tipične pogreške koje okvir nastoji izbjeći – primjerice poistovjećivanje apokaliptične katastrofe s eshatološkom nadom, koje, lišeno rezerve i pozitivne orijentacije, ne daje nadu, nego njezin negativni rub (2.).

2. Os razvrstavanja: nada i zatvaranje povijesti

Iz problemskoga polja ocrtanoga u uvodu izviru dva pitanja koja razapinju prostor svih razmatranih oblika nade te jedna mogućnost koja ih pomiče u treću dimenziju.

Prvo je *pitanje sadržaja*: daje li nada pozitivnu sliku svojega cilja – nacrt pomirenoga, dovršenoga društva – ili svoj sadržaj artikulira negativno, kao kritiku i negaciju postojećega, odbijajući unaprijed odrediti konačno stanje? Nada koja zna kako izgleda ispunjenje raspolaže mobilizacijskom snagom konkretne slike, ali se izlaže opasnosti da tu sliku jednoga dana proglasi ostvarenom; nada koja sadržaj zadržava negativnim čuva otvorenost, ali riskira neodređenost koja ne zna uputiti djelovanje.

Drugo je *pitanje rezerve*: postoji li u danom obliku nade mehanizam koji priječi poistovjećivanje bilo kojega ostvarenog poretka s ispunjenjem ili nada teži zatvaranju u konačnom, povijesno dostižnom obliku? Rezerva je formalna instanca koja svaki postojeći poredak drži otvorenim prema onome što ga nadmašuje; njezina odsutnost nije tek teorijski nedostatak, nego – kako će se pokazati – uvjet mogućnosti idolatrije uspostavljene zbilje. Valja odmah razlikovati *funkciju* rezerve, koja je u

svim oblicima ista, od njezina *uporišta*, koje varira; razne načine na koje se rezerva utemeljuje razlučujemo tek ondje gdje to čini argumentacijsku razliku – pri sintezi polova kritičko-utopijske nade (4.4).

Budući da pojam *rezerve* nosi najveći dio tereta, valja ga uvesti s nešto više opreza nego kao samorazumljivu instancu. Riječ ne preuzimamo iz svakodnevne uporabe, nego je apstrahiramo iz Metzove *eshatološke suzdržanosti* (*eschatologischer Vorbehalt*) i poopćujemo je u formalnu kategoriju primjenjivu i ondje gdje nema nikakva teološkoga uporišta. Razlog za taj izbor pojma je dvostruk. Srodni nazivi koji se nameću – *transcendencija*, *negativnost*, *odgoda*, *mesijanstvo*, *kontingentnost* – svaki već nosi određeno metafizičko ili vremensko opterećenje: transcendencija pretpostavlja onostrano uporište, negativnost zabranu slike, odgoda futuralni naglasak, mesijanstvo teološko-strukturni rječnik, kontingentnost svjetovnu ontologiju djelovanja. Nijedan se stoga ne može protegnuti preko cijeloga raspona pozicija a da ne pretpostavi upravo ono što ih razdvaja. *Rezerva* je, naprotiv, namjerno isključivo *funkcionalan* pojam: ne imenuje uporište, nego učinak – priječi da se ijedan ostvareni poredak poistovjeti s ispunjenjem. Time pet upravo nabrojenih naziva prestaje biti suparnik rezervi i postaje njezino *uporište*: transcendentno obećanje, negativnost slike, mesijanska dezaktivacija, futuralna otvorenost i kontingentnost djelovanja različiti su načini na koje se ista funkcija utemeljuje.

Tako shvaćena, rezerva ima i precizno mjesto u teoriji povijesnoga vremena. Ona je formalni mehanizam koji priječi da se *obzor očekivanja* (*Erwartungshorizont*) bez ostatka stopi s *prostorom iskustva* (*Erfahrungsraum*) nekoga uspostavljenog poretka. Koselleck je pokazao da se moderna konstituira upravo *temporalizacijom* – rastvaranjem napetosti između iskustva i očekivanja, u kojem očekivanje sve više nadmašuje ono što iskustvo jamči (vidi Koselleck, 1979). Utopijsko-teleološka nada tu napetost ukida u korist očekivanja koje vjeruje da je posve dostižno unutar povijesti; rezerva je, obrnuto, instanca koja napetost održava otvorenom – koja brani da se očekivanje pretvori u dovršeno stanje. Time pojam dobiva genealogiju koja nije tek teološka: on imenuje, na razini forme, ono što Koselleckova analiza opisuje na razini povijesnoga vremena.

Nadalje, valja odrediti i *status* tipologije koja iz njih slijedi. Tri oblika nade nisu empirijske vrste pod koje bi se dao podvesti svaki povijesni slučaj, nego *idealni tipovi* u veberovskom smislu: jednostrana izoštrenja nekih crta zbilje, sastavljena radi analitičke prozirnosti, a ne radi iscrpne klasifikacije. Na razini političke teorije vidimo nepodudarnosti s pojedinim tipom – i, kako će se pokazati, mnogi se autori kreću između njih ovisno o aspektu i čitanju. Tri navedena tipa iscrpljuju *smislene* kombinacije triju mjerila (sadržaj, rezerva, modus), dok preostale kombinacije ili izlaze iz prostora nade ili se svode na već razvrstane – kako se odmah pokazuje na statusu tih četiriju kombinacija.

Dvije kombinacije izravno daju tipove koje ovdje razrađujemo. Spoj pozitivnoga sadržaja i odsutne rezerve daje utopijsko-teleološku nadu (3.), koja vjeruje da povijest ima imanentan smjer i da je pomirenje dostižno unutar nje – odatle njezina mobilizacijska snaga, ali i opasnost zatvaranja. Spoj negativnoga sadržaja i prisutne rezerve daje kritičko-utopijsku nadu (4.), koja sadržaj zadržava negativnim i mehanizmom rezerve brani se od svakoga konačnog ozbiljenja. Treća kombinacija – negativan sadržaj *bez* rezerve – logički je moguća, ali ne tvori oblik *nade*, nego označuje rub na kojem se nada raspada. Nada koja ne raspolaže rezervom protiv zatvaranja, a uz to ne nudi nikakvu pozitivnu orijentaciju, gubi oba uporišta odjednom: bez rezerve može se zatvoriti u izvjesnost – ovaj put ne u izvjesnost ostvarenoga spasenja, nego u izvjesnost propasti – a bez pozitivnoga sadržaja ne može uputiti nikakvo djelovanje osim razgradnje. Riječ je o svojevrsnom fotografskom negativu nade: o očaju koji je očvrsnuo u sigurnost ili o destrukciji koja je odbacila svaku sliku boljega. Empirijski mu se približavaju oni suvremeni stavovi koji budućnost dočekuju kao zajamčen slom a da iz toga ne izvode nikakvu zadaću – fatalistički "kolapsorizam" koji čekanje katastrofe pretvara u svjetonazor ili nihilistički registar akceleracionizma koji proces želi privesti njegovu terminalnom kraju kao takvom, bez ikakve predodžbe o tome što bi nakon njega valjalo živjeti. Valja ih, pri tome, razlikovati od ekoloških ili akceleracionističkih *nada* u užem smislu – *degrowth-utopija*, vizija pravednoga prijelaza – koje, budući da zadržavaju i orijentaciju i rezervu, pripadaju drugom odnosno trećem tipu. Taj *negativni rub* nije, dakle, oblik nade, nego granica na kojoj politička nada prelazi u svoju negaciju; pritom je on i strukturno poučan, jer pokazuje da osi imaju određen rub i da se degeneracija tipologije zbiva na dvama različitim mjestima – jednom kao zatvaranje pozitivnoga programa koji sebe proglasi dovršenim (totalitarna napast prvoga tipa, 3.), a drugom kao napuštanje svake pozitivne orijentacije (katastrofizam i čista destrukcija).

Četvrta kombinacija – pozitivan sadržaj *s* rezervom – naizgled je prazna. Naseljavaju je pozicije poput realnih utopija, deliberativne demokracije ili teologije oslobođenja. Ipak, upravo zato što su te pozicije međusobno heterogene, a proizlaze iz iste kombinacije dvaju mjerila, sadržaj i rezerva ne uspijevaju ih individuirati. Ono što ih razdvaja nije *što* obećavaju ni *s kakvom* rezervom, nego *kako* djeluju. Tu se dvama pitanjima mora dodati treće, koje ih premješta u novu dimenziju: nada se ne može artikulirati ni kao pozitivan nacrt ni kao čista negacija, nego kao *sposobnost djelovanja* – kao izgradnja konkretnih alternativa u sadašnjosti. Treći oblik, prakseološko-emancipacijska nada (5.), zadržava rezervu kritičko-utopijskoga tipa, ali negaciju prevodi u praksu.

Naposljetku, valja obrazložiti jednu odluku razvrstavanja koja djeluje na drugoj razini od dosadašnje. Unutar kritičko-utopijskoga tipa nalaze se i pozicije koje bi se mogle izdvojiti kao zaseban, "antiutopijski" ili "strpljiv" oblik nade (ponajpri-

je Arendt; usp. 1991): nada koja postoji, ali ne obećava iskupljenje povijesti i ostaje vezana uz krhkost političkoga djelovanja. Za razliku od negativnoga ruba tipologije – koji *izlazi* iz prostora nade – te pozicije ostaju unutar njega: i one raspolažu rezervom, samo je utemeljuju drukčije. Stoga ovdje ne tvore četvrti tip, nego *sekularno-tragični pol* unutar kritičko-utopijske obitelji. Razlog je formalan: i one obavljaju istu temeljnu operaciju – održavaju nadu, a odbijaju konačno ozbiljenje. Razlika je u uporištu rezerve (transcendentno obećanje nasuprot krhkosti i kontingentnosti djelovanja), a ne u njezinoj funkciji.

3. Utopijsko-teleološka nada: imanentni smjer povijesti

Prvi se oblik nade temelji na uvjerenju da povijest ima imanentni smjer i da je konačno pomirenje – ukidanje gladi, ugnjetavanja i otuđenja – dostižno unutar nje, kao plod njezine vlastite dinamike. Nada je tu uvelike teleološka u strogom smislu: budućnost izrasta iz mogućnosti već sadržanih u sadašnjosti, a povijesni proces vodi prema ispunjenju kao prema svojemu cilju (*τέλος*). Vrijeme ovdje nije otvoreno, nego usmjereno, a nada se hrani uvjerenjem da je smjer čitljiv i, u načelu, dostižan.

Paradigmatski je za taj oblik Ernst Bloch (1981), koji nadu uzdiže u temeljnu ontološku i antropološku kategoriju: čovjek je biće "još-ne" (*Noch-Nicht*), usmjereno prema onome što tek dolazi, a svijet je nedovršen, otvoren prema svojim još neostvarenim mogućnostima. Bloch oštro razlikuje puko priželjkivanje od *docta spes*, "poučene nade", koja svoju gradnju budućega temelji na realnim tendencijama materijalnoga procesa; utopija za njega nije bijeg od zbilje, nego njezina anticipacija – *konkretna utopija* upisana u samu materiju povijesti. Time utopijska nada prestaje biti subjektivno raspoloženje i postaje objektivna kategorija samoga bića. Moltmann se izrijekom pozicionira prema Blochu: ondje gdje Bloch *ἔσχατον* misli kao *τέλος* koji se već sada "ostvaruje" u imanentnom procesu, Moltmann će vidjeti gubitak kategorije radikalno novoga (usp. Moltmann, 2008).

Blochova je pozicija ishodište protiv kojega se cijela kritičko-utopijska pozicija tek artikulira, pa zaslužuje da se njegov utjecaj imenuje izričito. Moltmannova *Teologija nade* izravan je odgovor na *Princip nade*: ona od Blocha preuzima i kategoriju primata budućnosti i misao da nada nije raspoloženje, nego ontološki ustroj nedovršene zbilje – Moltmann čak i vlastitu nadu, na Blochovu tragu, naziva *docta spes*, "poučenom nadom", koja se rađa iz križa kao "nada protiv nade" (usp. Moltmann, 1968, str. 139). Ono što Moltmann odbacuje nije Blochova kategorija nade, nego njezino *imanentno* uporište: ondje gdje Bloch budućnost izvodi iz tendencija materijalnoga procesa, Moltmann je veže uz *adventus* koji nadilazi svaku ekstrapolaciju.

Time se objašnjava i Blochov naizgled paradoksalan položaj: premda je razvrstan u prvi, utopijsko-teleološki tip, on je istodobno onaj koji je drugom i trećem tipu dao njihov vlastiti rječnik. Sam je Bloch dvosmislen upravo na odlučujućoj

točki – *docta spes* sidri nadu u realnim tendencijama, ali "konkretna utopija" ostaje izričito otvorena, jer je zbilja za Blocha nedovršena i njezin ishod nije zajamčen. Ta unutarnja napetost objašnjava zašto Blocha jedni čitaju kao mislioca otvorene mogućnosti, a drugi kao baštinika teleološke nužnosti. Ovdje ga svrstavamo u prvi tip ne zato što bismo mu poricali osjećaj za otvorenost, nego zato što njegovo uporište ostaje imanentno: nada se i dalje hrani uvjerenjem da proces nosi vlastito razrješenje u sebi. Upravo je na tu točku – na "imanentni smjer" kao uporište – usmjerena i Moltmannova i Metzova rezerva, pa Bloch ostaje njihov nužni sugovornik baš kao što je i prethodnik.

Drugi je nezaobilazan izvor Karl Marx, kod kojega povijest dobiva imanentni smjer dijalektikom proizvodnih odnosa, a komunizam se misli kao "razriješena zagonetka povijesti" – stanje u kojem se ukida otuđenje (usp. Marx, 1979). Bez obzira na to koliko je takvo "eshatološko" čitanje Marxa sporno i koliko ga sam Marx odbija dovršiti u pozitivnu sliku budućega društva, ono je oblikovalo cijelu tradiciju političke nade dvadesetoga stoljeća i čini prirodnu pozadinu protiv koje se poslije razvija kritičko-utopijska pozicija. Vrijedi spomenuti i prijašnji utopijski socijalizam – Saint-Simona (1825) s vjerom u znanstveno-industrijsko upravljanje društvom, Fouriera (1808) s razrađenim nacrtom harmonijskoga zajedništva te poslije Kautskoga (1892) kao predstavnika ortodoksne, evolucionistički shvaćene marksističke teleologije. Ti autori nisu predmet zasebne razrade, ali ocrtavaju raspon tipa: od potpuno iscrtanoga nacrta budućega društva (Fourier) do vjere u zakonomjernu nužnost napretka (Kautsky).

Vrijedno je naglasiti da utopijsko-teleološka nada ne pretpostavlja nužno potpun nacrt budućega društva. Njezino je distinktivno obilježje uvjerenje o imanentnom *smjeru*, a ne nužno o konačnoj *slici*: i ondje gdje se, kao kod Marxa, odbija "pisati recepte za kuhinje budućnosti", ostaje vjera da povijesni proces nosi vlastito razrješenje u sebi. Upravo je ta vjera, a ne razrađenost utopijskoga nacrta, ono što ovaj tip izlaže opasnosti od zatvaranja. Saintsimonovska tehnokratska struja pokazuje pritom drugu, suptilniju varijantu iste logike: kad se upravljanje društvom shvati kao stvar znanstvene administracije, politika se rastvara u izvedbu objektivno spoznatljiva smjera, a prostor za rezervu i osporavanje iščezava jednako pouzdano kao i u eksplicitno utopijskim nacrtima. Tehnokratski i utopijski oblik tako dijele isti korijen: pretpostavku da je smjer povijesti dovoljno čitljiv da bi opravdao podčinjavanje sadašnjosti njegovu ostvarenju.

Snaga je ovoga oblika nade u njegovoj mobilizacijskoj i kritičkoj sili. Vjera u dostižno pomirenje pokreće na djelovanje i razobličuje postojeće kao prolazno, lišavajući ga prizvuka vječnosti kojim se svaki uspostavljeni poredak rado zaodijeva. Njegov je problem, međutim, upravo u odsutnosti rezerve. Kada se konačno spasenje proglasi ostvarivim – pa potom i ostvarenim – unutar nekoga povijesnog

poretka, nada se zatvara: gubi se mjerilo izvana koje bi taj poredak moglo dovesti u pitanje, a put je otvoren idolatriji uspostavljene zbilje. U tome korijenu totalizacije – u poistovjećivanju nekoga imanentnog programa s dovršenjem povijesti – kritičari prepoznaju i napast totalitarizma (usp. Löwith, 1990; Taubes, 2008).

Tu tezu, međutim, valja iznijeti oprezno. Tvrdnja da odsutnost rezerve otvara prostor totalitarnoj napasti strukturalna je, a ne uzročna: ona ne kaže da svaka teleologija nužno vodi u totalitarizam, nego da joj nedostaje unutarnje mjerilo koje bi takav ishod priječilo. Mehanička jednadžba "teleologija = totalitarizam" preširoka je i nepravedna prema većini utopijsko-teleoloških pozicija. Osobito kod Marxa valja razlikovati njegovu vlastitu misao – koja odbija iscrtati pozitivnu sliku budućega društva – od kasnijih ortodoksnih, kautskijanskih i marksističko-lenjinističkih čitanja koja su "zatvaranje povijesti" pretvorila u doktrinu zakonomjerne nužnosti. "Zatvaranje" je češće učinak određene recepcije nego nužna posljedica same teleološke strukture. Zadržavamo stoga slabiju tvrdnju: ondje gdje se imanentni program proglasi dovršenjem povijesti, gubi se mjerilo koje bi ga moglo osporiti – i tek taj gubitak, ne teleologija sama, jest uvjet idolatrije.

Nije, dakle, utopijska *mašta* ono što ovaj tip čini ranjivim, nego *odsutnost rezerve* koja bi je čuvala od dovršenja. Time se otvara prostor za drugi oblik nade, koji nastaje upravo kao odgovor na taj nedostatak.

4. Kritičko-utopijska nada: negacija, rezerva, mesijansko vrijeme

Drugi oblik nade nastaje iz dvostrukoga odbijanja koje određuje cijeli pokret kojemu pripada: odbija eshatologiju kao onostranu, privatnu utjehu i, jednako odlučno, odbija eshatologiju kao posvjetovljenu teleologiju napretka. Prvo je odbijanje usmjereno protiv tradicionalne dogmatike koja je nadu povukla u unutrašnjost duše i odgodila je za zagrobni život; drugo protiv moderne vjere u imanentni smjer povijesti. Ono što iz toga dvostrukog odbijanja proizlazi nije ujednačena doktrina – autori koji pripadaju ovom tipu razilaze se u uporištu, rječniku i krajnjim ulozima – nego zajednička formalna operacija: održati nadu kao djelatnu kritičku snagu u sadašnjosti, a istodobno odbiti svako njezino konačno ozbiljenje.

Nada tako ostaje negativna i otvorena. Ona ne nudi nacrt budućega društva, nego kritizira postojeće, čuva mogućnost radikalno drukčijega i brani se mehanizmom rezerve od napasti da se ijedan ostvareni poredak proglasi ispunjenjem. Oko te zajedničke operacije razabiru se jezgra i dva pola: *mesijansko-eshatološki* pol, koji rezervu utemeljuje na transcendentnom obećanju ili na njegovu tragu, te *sekularno-tragični* pol, koji je utemeljuje na krhkosti i kontingentnosti samoga ljudskog djelovanja. U jezgri stoje tri autora – Moltmann, Metz i Agamben – koji istu operaciju izvode kroz tri različite vremenske dimenzije, i upravo ih ta razlika čini, paradoksalno, najuže povezanima.

4.1. Jezgra: tri vremena jedne nade (Moltmann, Metz, Agamben)

Najlakši način da se jezgra ovoga tipa razumije jest razlikovanje prema dimenzijama vremena. Moltmann nadu sidri u *budućnosti*, Metz u *prošlosti*, Agamben u *sadašnjosti*.

Moltmannov je temeljni potez premještanje eshatologije s perifernoga položaja u središte teološkoga govora. Naspram tradiciji koja je "posljednje stvari" smještala u završni traktat – kao dodatak vjeri koji govori o smrti, sudu i vječnosti – Moltmann tvrdi da eshatologija nije jedno poglavlje kršćanskoga nauka, nego njegov medij i obzor u cjelini: kršćanstvo nije religija prisjećanja na podrijetlo, nego religija nade usmjerena prema budućnosti Božjih obećanja (usp. Moltmann, 2008). Budućnost time prestaje biti puki kronološki nastavak sadašnjosti i postaje hermeneutički ključ čitave vjere.

Odlučujuća je pritom razlika koju Moltmann uvodi između dvaju načina na koje budućnost može "dolaziti". Teleološka budućnost (*futurum*) jest ono što izrasta iz već postojećih mogućnosti sadašnjosti, plod imanentnoga procesa postajanja; eshatološka budućnost (*adventus*) jest ono što dolazi prema čovjeku kao radikalno novo, neizvedivo iz danoga stanja. Upravo se na toj razlici Moltmann kritički razračunava s posvjetovljenom eshatologijom Blochova tipa: svede li se *ἔσχατον* na *τέλος* koji se već sada "ostvaruje" u imanentnom procesu, izgubljena je kategorija novosti (*novum*), a s njome i sama mogućnost nade kao iznenađenja. Nada se za Moltmanna zasniva na novosti koja se ne da ekstrapolirati iz postojećega, paradigmatski na Kristovu uskrsnuću. Ono za Moltmanna nije zaključen događaj prošlosti, nego anticipacija (*Vorwegnahme*) budućnosti cijeloga stvorenja: prisutnost dolazećega usred sadašnjega.

Iz toga slijedi specifična, negativno artikulirana konfiguracija nade. Budući da se obećana budućnost ne može pozitivno predočiti – svaka njezina slika posuđena je s "već iskvarene palete" sadašnjosti i nužno bi je sapinjala u danim okvirima – Moltmann njezin sadržaj iskazuje kao *negaciju negativnoga*: kao svijet bez gladi, ugnjetavanja i poniženja, no bez hipostaziranja ikakva pozitivnoga konačnog poretka. Nada tako proizvodi nemir, a ne smirenje: tko se nada obećanom, ne može se više miriti sa stvarnošću kakva jest, nego pod njom trpi i protiv nje se buni. Politički je domašaj te kategorije dvosmjeran, i upravo u toj dvosmjernosti leži njezina poanta. S jedne strane, nada je "militantna", kritička snaga koja sve postojeće poretke relativizira u svjetlu obećanoga; s druge strane, Moltmann oštro osuđuje uznositost (*Anmaßung*) – samovoljnu praksu koja bi obećano kraljevstvo htjela dovršiti unutar povijesti – i u njoj prepoznaje korijen totalitarne napasti.

Metzova pak "nova politička teologija" dijeli s Moltmannom polazišnu odluku – repolitizaciju eshatološke nade i kritiku privatizacije vjere – pa ipak pomiče

njezinu os s budućnosti na sjećanje. Privatizacija (*Privatisierung*) vjere, svođenje evanđelja na unutarnju duhovnost i individualno spasenje, za Metza je proizvod građanske moderne i izdaja javnoga, političkog karaktera kršćanske poruke; teologija koja na to pristane gubi svoju proročku dimenziju (Metz, 2004). Odlučujući Metzov doprinos, međutim, nisu varijacije na Moltmannovu temu budućnosti, nego njezino kritičko ograničavanje dvama međusobno povezanim pojmovima.

Prvi je *eshatološka suzdržanost* (*eschatologischer Vorbehalt*) – pojam koji Metz uvodi, a Moltmann potom preuzima. On označuje da je svako postignuto stanje ljudskoga društva tek prolazna postaja na putu prema Božjemu kraljevstvu i da se nijedan povijesni poredak ne smije poistovjetiti s kraljevstvom samim (Metz, 2004). Time se eshatologija pretvara u trajni izvor desakralizirajuće kritike: ona zabranjuje idolatriju bilo koje uspostavljene zbilje, pa i revolucionarne. Suzdržanost je tako izravan teološki odgovor na opasnost sekularizirane eshatologije – na napast da se konačno spasenje proglasi ostvarenim u nekom imanentnom političkom programu. Upravo je ta suzdržanost zajednički mehanizam koji cijeli ovaj tip nade čuva od zatvaranja.

Drugi i osebujno Metzov pojam jest *opasno sjećanje* (*gefährliche Erinnerung*): sjećanje na muku, smrt i uskrsnuće Isusa Krista (*memoria passionis, mortis et resurrectionis*). Ono nije pasivno prisjećanje prošloga događaja, nego subverzivna snaga koja prekida sadašnjost: sjećanje na raspetoga postaje sjećanje na sve nevine žrtve povijesti i zahtijeva pravdu za njih. Tu Metzova kritika premašuje granice teologije i pogađa samu logiku temporalnosti. Evolucionistička, teleološka koncepcija vremena – vjera u napredak (*Fortschrittsglaube*) koja sadašnjost neprestano žrtvuje budućnosti – i sama je, prema Metzu, oblik posvjetovljene eshatologije, jer obećava imanentno ispunjenje povijesti po cijenu zaborava onih koji su pali na njezinu putu. Opasno sjećanje prekida taj homogeni tok: ono uspostavlja anamnetsku solidarnost sa žrtvama prošlosti i tako sprječava da nada postane bešćutan optimizam pobjednika. Nada se kod Metza, paradoksalno, utemeljuje koliko prema naprijed toliko i unatrag – autentična budućnost nemoguća je ako previđa nepravde prošlosti, pa solidarnost postaje konkretan, praktičan oblik nade okrenut siromašnima, obespravljenima i mrtvima (Metz, 2004). Upravo taj praktični zahtjev čini Metza i prijelaznom figurom prema trećem, prakseološkom obliku nade.

Za Metza je mjesto s kojega se uopće može govoriti o nadi posve određeno: situacija teologije jest situacija "nakon Auschwitza" – katastrofe koja, prema njegovu vlastitom svjedočanstvu, čini svaki nekontekstualni govor o Bogu "praznim i slijepim" (Metz, 2017). Iz toga iskustva izvire pojam koji stoji u korijenu i suzdržanosti i opasnoga sjećanja: *teodicejsko pitanje*. Metz ga ne shvaća kao zakašnjelo opravdanje Boga pred zlom, nego kao pitanje o tome kako je nakon povijesti patnje uopće moguće govoriti o Bogu – i drži ga, znakovito, izvornim eshatološkim pitanjem,

na koje teologija ne odgovara pomirujućim rješenjem, nego ustrajnim *ponovnim ispitivanjem* (*Rückfrage an Gott*). Time se vidi odakle nadi njezin nemir: biblijska Izraelova vjera ostaje, Metzovim riječima, "krajolik vapaja", nesposobna utješiti se mitom ili idejom otrgnutom od povijesti. Nada koja izrasta iz takva tla ne može biti pomirba; ona je, prije svega, nepristajanje na zaborav žrtava.

Odatle i specifičan kriterij koji Metz daje cijelom tipu: nadu i njezinu solidarnost ne utemeljuje konsenzus o vrijednostima, nego priznanje *autoriteta onih koji trpe* – autoriteta koji se, za razliku od savjesti, "ne da hermeneutički oblikovati ni diskusijom obeskrijepiti" i koji obvezuje prije svake suglasnosti (usp. Metz, 1999, str. 232). Taj autoritet patnje Metz postavlja čak nasuprot pokušajima da se moralni univerzalizam izvede iz "globalnoga etosa" postignuta dogovorom: moralni univerzalizam, tvrdi, nije proizvod konsenzusa, nego priznanja (usp. *ibid*.). Time *memoria passionis* prestaje biti tek unutarcrkveni motiv i postaje natkonfesijski kriterij – pri čemu je Metz dovoljno trijezan da imenuje i njezin opasni rub: sjećanje na patnju koje ostaje samo-okrenuto, koje pamti samo "vlastite" žrtve, izvrće se u "izvor neprijateljstva, mržnje i nasilja", kako pokazuje na primjeru Jugoslavije (usp. *ibid*., str. 231). Opasno sjećanje, drugim riječima, štiti od zatvaranja samo ako je *memoria passionis aliorum* – sjećanje na tuđu patnju. Tu Metz svoju poziciju sažima u formulu koja će se pokazati važnom za usporedbu s Agambenom: biblijska je mistika "mistika otvorenih očiju" (*Mystik der offenen Augen*), okrenuta prema drugom i njegovu trpljenju, za razliku od mistike "zatvorenih očiju" okrenute sebi (usp. Metz, 1999). Upravo tu suzdržanost-kroz-pažnju Metz drži i mjerom kojom prosuđuje suparničke teologije – uključujući, kako će se pokazati u sintezi, Moltmannovu.

Agamben, naprotiv, sadašnjost misli kao vrijeme koje ostaje. Ako Moltmann nadu okreće naprijed, a Metz unatrag, Agamben oba pokreta dovodi u pitanje inzistirajući na sadašnjosti – ali na sadašnjosti shvaćenoj na poseban način. U čitanju Pavlove Poslanice Rimljanima u *Vremenu što ostaje* Agamben (2010) mesijansko vrijeme određuje kao *ὁ νῦν καιρός*, "vrijeme sada": ne kao budući trenutak koji će doći (to bi bio *ἔσχατον*, svršetak), nego kao "vrijeme koje preostaje između vremena i njegova svršetka", operativno vrijeme u kojem se vrijeme samo skuplja i privodi kraju. Time Agamben do kraja izoštrava razliku najavljenu u uvodu: razliku između *eshatologije* (učenja o svršetku, krajnjoj točki) i *mesijanskoga* (vremena svršetka, načina na koji se sadašnjost preustrojava pred licem kraja). Mesijansko nije, dakle, kraj, nego *vrijeme kraja* – i ono se ne čeka, nego se proživljava sada.

Odatle Agambenova kritika pogađa upravo Moltmannovu orijentaciju. Premjesti li se nada u *adventus*, u budućnost koja dolazi, ona ostaje uhvaćena u logiku odgode i čekanja – u onaj "futurum" koji Moltmann, doduše, odbacuje, ali koji se kroz figuru obećane budućnosti vraća na stražnja vrata. Za Agambena mesijansko

vrijeme nije ono što tek dolazi, nego transformacija samoga doživljaja sadašnjosti; nada koja se sva uloži u budućnost riskira da sadašnjost ostavi praznom, kao puko čekalište. Tu je Agamben bliži Metzovu prekidanju homogenoga toka negoli Moltmannovu pružanju prema naprijed – ali radikalnije od Metza, jer ne traži sjećanje *na* prošli događaj, nego preustroj načina na koji se *uopće* boravi u vremenu.

Dva Agambenova pojma daju toj poziciji oštru artikulaciju, i upravo oni teologiji nade nude rječnik precizniji od njezina vlastitoga. Prvi je inoperativnost (*inoperosità*), koju Agamben povezuje s Pavlovim glagolom καταργέω – "dovoditi na neradišnost", dezaktivirati (usp. Agamben, 2010, str. 167). Glagol dolazi dvadesetak puta u Pavlovu korpusu (Rim 3,3.31; 4,14; 6,6; 7,2.6; 1 Kor 1,28; 2,6; 6,13; 13,8.10.11; 15,24.26; 2 Kor 3,7.11.13.14; Gal 3,17; 5,4.11), a za Agambenovo su čitanje presudni Rim 3,31, gdje Zakon vjerom nije ukinut, nego uspostavljen, i 1 Kor 15,24.26. Kako precizira Van der Heiden, καταργέω nije protupojam glagolu ποιέω ("činim"), nego glagolu ἐνεργέω ("stavljam na djelo") – obustavlja se djelotvornost, a ne opstojnost (Van der Heiden, 2017, str. 297–298). Mesijansko, naime, postojeći zakon i postojeći poredak ne uništava, nego ih dezaktivira: ostavlja ih na mjestu, ali ih lišava djelotvornosti i otvara novoj uporabi. Ansah tu dezaktivaciju opisuje kao zakon koji vrijedi bez značenja (*Geltung ohne Bedeutung*): pravo ostaje na snazi, ali bez ičega što bi nalagalo – stanje kojemu su šifra Kafkina otvorena vrata kroz koja se nikada ne ulazi (Ansah, 2010, str. 164, 166). To je, valja primijetiti, najtočnije ime za operaciju koju cijeli ovaj tip nade već obavlja, a koju smo dosad opisivali posuđenim rječnikom – kao "negaciju negativnoga" (Moltmann). Inoperativnost je gesta koja razgrađuje, a ne izgrađuje: ona postojeće dovodi u pitanje, ali odbija na njegovo mjesto postaviti nov pozitivan poredak. Time Agamben filozofski dovršava ono što Moltmann izvodi teološki kad nadu odbija prevesti u pozitivan nacrt.

Drugi je pojam *"kao da ne"* (*ὡς μή*), preuzet iz Pavlova poziva da se u svijetu živi "kao da se njime ne služimo" (1 Kor 7,31): oni koji plaču kao da ne plaču, oni koji kupuju kao da ne posjeduju (1 Kor 7,29–31). Valja napomenuti da taj obrazac Agamben ne uzima iz Poslanice Rimljanima, koju komentira, nego iz Prve poslanice Korinćanima. Živjeti "kao da ne" znači boraviti unutar postojećih uvjeta – ne bježati iz svijeta u onostranu utjehu – ali ih istodobno dezaktivirati, ne potvrđujući ih kao konačne i ne dajući im posljednju riječ. Niti bijeg iz svijeta niti njegova imanentna apoteoza: upravo ona "srednja pozicija" koju teologija nade traži dobiva kod Agambena svoju najčišću formulu. Ansah tomu obrascu daje precizniji obris: mesijanski je zahvat tek "mali pomak" – Benjaminova rabinska slika u kojoj sve ostaje gotovo isto, a ipak se sve mijenja – tako da obnova nije ukidanje, nego ispunjenje (*πλήρωμα*); ne καταλῦσαι, nego πληρῶσαι, ne ukinuti Zakon, nego ga ispuniti, kako stoji u Mt 5,17 (Ansah, 2010, str. 165, 167–168).

Tu inoperativnost valja razlikovati od puke pasivnosti. Dezaktivirati ne znači ne činiti ništa, nego osloboditi stvari, geste i institucije od njihove ustaljene svrhe i otvoriti ih novoj, slobodnoj uporabi – što Agamben drugdje naziva *profanacijom*, vraćanjem onoga što je bilo izdvojeno i posvećeno u zajedničku upotrebu. Slika zajednice koja iz toga proizlazi, razvijena u *Zajednici koja dolazi* (Agamben, 2006), znakovito je minimalna: to je zajednica "bilo-kojega" bića (*qualunque*), bića uzeta takvim kakvo jest, bez pripadnosti nekom zajedničkom identitetu ili svojstvu koje bi se moglo institucionalizirati. Riječ je o utopiji bez utopijskoga nacrta – o zajednici čiji je sadržaj upravo odbijanje svakoga pozitivnog određenja koje bi se dalo pretočiti u program. Ako pak teološka *oikonomia* preživljava u modernoj kao upravljački stroj koji sve raspoređuje i privodi svrsi, Agambenova je mesijanska gesta upravo *zaustavljanje* toga stroja – dovođenje providonosnoga upravljanja na neradišnost. Nada se tu ne sastoji u boljem upravljanju, nego u prekidu samoga upravljanja kao paradigme. Tu krajnju gestu Ansah imenuje mesijanskom "suspenzijom suspenzije": budući da je izvanredno stanje već obustava redovitoga poretka, mesijansko ne uvodi novu iznimku, nego obustavlja samu tu obustavu – תבש (šabat), početak koji zaustavlja stroj a da na njegovo mjesto ne postavi drugi (Ansah, 2010, str. 160).

Ipak, Agamben jedva da je "teolog nade" u smislu u kojem to jesu Moltmann i Metz; štoviše, prema nadi kao pozitivnoj kategoriji odnosi se s krajnjom suzdržanošću. Njegov je mesijanizam mesijanizam *bez utjehe*: u njemu nema obećanoga kraljevstva koje bi jamčilo smisao, ima tek "ostatak" (*il resto*) i dezaktivacija. Tu se nameću dva čitanja koja valja držati otvorenima jedno protiv drugoga. Prema prvome, Agamben *dopunjava* teologiju nade time što joj daje njezinu najčišću artikulaciju: izvodeći mesijansku operaciju do krajnje, gotovo prazne granice, otkriva što od nade ostaje kad se oduzme svaki pozitivan sadržaj i svaka utjeha – naime, samu strukturu otvorenosti prema onome što nadmašuje postojeće. Prema drugome, on je upravo time *razgrađuje iznutra*: ako mesijanska gesta nema nikakva normativnog kriterija emancipacije, nije jasno zašto bi dezaktivacija bila nada, a ne tek odustajanje od svakoga konstituiranja – prazna ljuštura mesijanske forme iz koje je iščezao razlog zbog kojega bismo se uopće nadali. No i sama ta dijagnoza ostaje sporna. U kasnom djelu (*Altissima povertà*, 2011) Agambenova inoperativnost dobiva pozitivan obris: nasuprot *pravilu* postavlja *oblik života* (*forma-di-vita*), a franjevačku *usus pauper* – "najviše siromaštvo" – misli kao dezaktivaciju koja se ne tek promišlja, nego živi (usp. Blanchard, 2015, str. 530, 537). Prazna ljuštura možda, dakle, ipak ima sadržaj – *uporabu* (*uso*), a ne instituciju. Ovdje se ne opredjeljujemo, i to ne iz opreza, nego iz uvjerenja da je sama ta neodlučivost najinformativnija točka okvira.

Obje strane te neodlučivosti imaju oslonac u recepciji. Da Agamben *dopunjava* teologiju nade, potvrđuje čitanje prema kojemu njegovo mesijansko otkupljenje

nije apokaliptični prekid koji dokončava svijet, nego preoblikovanje povijesti iznutra – relativiranje ovozemnih mjerila u ime više pravde, po obrascu "kao da ne" (Svenungsson, 2017, str. 69–70); mesijanska gesta tu dezaktivira postojeće, a ne uništava ga. Da ga, naprotiv, *razgrađuje iznutra*, pokazuje druga linija kritike. Kako upozorava Adler, Agamben Arendt prisvaja samo tako da iz njezina projekta izdvoji "kritičko" i odbaci "normativno", jer vlastita misao nema – i programatski odbija imati – normativnu dimenziju (Adler, 2014, str. 1–2); a budući da konstitutivne razlike ne nastoji obnoviti, nego ih učiniti inoperativnima (*ibid*., str. 9–10), njegova sistematika, osobito u čitavom opusu *Homo sacer*, na koncu priječi svako pozitivno vrednovanje povijesnoga postojanja kao mjesta ljudske mogućnosti (*ibid*., str. 24). Svenungsson taj potez imenuje izravnije: Agamben dosljedno suprotstavlja zakon milosti, vezujući zakon u svakom obliku uz silu koja priječi emancipaciju, pa mesijansko poistovjećuje s antinomijskim (Svenungsson, 2017, str. 71). Bude li tako, mesijanska forma ostaje, ali iz nje je nestalo upravo ono normativno uporište zbog kojega bismo dezaktivaciju uopće zvali nadom.

4.2. Mesijanski pol: Benjamin i Derrida

Agambenova misao nije usamljena; ona je najsustavniji izdanak jedne šire, sekularno-mesijanske struje koja kritičko-utopijsku operaciju izvodi izvan, ili na rubu, teološkoga okvira. Nije slučajno da je Agamben i priređivač talijanskoga izdanja Waltera Benjamina: upravo Benjaminova misao tvori sponu između teološke jezgre i njezinih svjetovnih srodnika.

U tezama o pojmu povijesti Benjamin govori o *slaboj mesijanskoj snazi* (*schwache messianische Kraft*) koja je darovana svakomu naraštaju: o tihoj punomoći prema potlačenima i poraženima prošlosti, o pravu koje oni polažu na sadašnjost. Povijest se za Benjamina ne piše sa stajališta pobjednika i kontinuiteta napretka; autentični se povijesni čin sastoji u razbijanju homogenoga, praznoga vremena i u spašavanju potisnutoga (usp. Benjamin, 1991). Srodnost s Metzom upadljiva je i produktivna: i jedno i drugo sjećanje subverzivno je, usmjereno prema žrtvama, i kod obojice ono prekida, a ne nastavlja, tijek napretka. Benjamin time pokazuje da se logika opasnoga sjećanja može misliti i izvan teološkoga okvira, kao kritika same moderne filozofije povijesti – a Agambenovo "vrijeme koje ostaje" izravan je nastavak te kritike, njezina pojmovna sistematizacija.

Ta benjaminovska nit ima i izrazito političko-teološko naličje koje Agamben razvija drugdje. U osmoj tezi o pojmu povijesti Benjamin nasuprot "stanju izuzetka" koje je postalo pravilom postavlja zadaću da se dovede do "pravoga" stanja izuzetka – formula koja u prikrivenu dijalogu sa Schmittom mesijanski prekid misli kao naličje suverene odluke. Agamben upravo tu napetost čini predmetom: ondje gdje Schmittova politička teologija suverenu iznimku misli kao mehanizam

koji poredak održava time što ga obustavlja, mesijanska inoperativnost iznimku okreće protiv poretka – ne da bi uspostavila novu vlast, nego da bi vladavinu kao takvu dovela na neradišnost. Suverena iznimka pritom nije puki rubni slučaj: pravilo se, kako pokazuje Norris, konstituira upravo tako da se obustavlja i pritom drži u odnosu prema iznimci, pa je suverenost prag zakona prema ne-pravnome (Norris, 2000, str. 45–46). Valja, međutim, primijetiti da Agamben tu građu čita kroz određenu prizmu: Benjamina i, u manjoj mjeri, Jacoba Taubesa – oba antinomijska mislioca u kritičkom dijalogu sa Schmittom – pa se njegovo "mesijansko" gotovo redovito poklapa s "antinomijskim" (Svenungsson, 2017, str. 72–73). Time je nagoviještena i uloga Taubesa, koju zaseban prikaz tek treba razraditi. Jedan njegov trag ipak vrijedi povući već ovdje: u Taubesu posvećenoj egzegezi *Poslanice Rimljanima* Agamben vlastito mesijansko "kao da ne" (*ὡς μή*) odvaja od Adornova "kao da" – od "otkupljenja kao da" (*Als-ob-Erlösung*), koje je Taubes pripisao zaključku Adornove *Minima Moralia*, čitajući ga kao mesijanstvo svedeno na "stajalište", na regulativnu ideju u kantovskom smislu (Geulen, 2010, str. 656–657). I sâm Agamben tu pretpostavlja figuru *ὁ κατέχων* iz Druge poslanice Solunjanima (2 Sol 2,6–7) – silu "koja zadržava" i odgađa dolazak Mesije – prepoznajući njezinu katehontičku dimenziju kod Schmitta i Petersona (Adler, 2014, str. 27, bilj. 13): katehon je u političkoj teologiji ime za silu koja odgađanjem svršetka povijesti opravdava trajanje postojeće političke vlasti, pa mesijanska dezaktivacija stoji upravo nasuprot njoj. Mesijanski pol time nije tek filozofska razrada nade, nego i kritika same logike suverenosti, što ga čvršće povezuje s pitanjem o sekulariziranoj političkoj teologiji.

Derrida pak daje najčišću formulu rezerve koja određuje ovaj tip nade. Njegovo *mesijanstvo bez mesijanizma* (*messianicité sans messianisme*) imenuje strukturu očekivanja i bezuvjetne otvorenosti prema dolazećemu (*l'à-venir*) koja se odriče svakoga određenog mesijanskog sadržaja – svake dogme o tome tko ili što dolazi i kada (Derrida, 2002). Pravda je u toj misli ono nedekonstruktivno, ono što uvijek tek treba doći, pa svaki uspostavljeni poredak ostaje izložen zahtjevu koji ga nadmašuje. Derridaova formula gotovo doslovno iskazuje ono što kod Moltmanna izvodi *adventus*, a kod Metza eshatološka suzdržanost: otvorenost prema budućnosti koja se ne da prisvojiti ni dovršiti. Valja, doduše, primijetiti suptilnu razliku spram Agambena: Derridaova je otvorenost okrenuta dolazećemu (zadržava, dakle, futuralni naglasak), dok Agamben mesijansko vrijeme misli kao kontrakciju sadašnjosti – pa unutar samoga mesijanskog pola postoji unutarnja napetost između budućnosne i sadašnjosne artikulacije. Benjamin, Derrida i Agamben nisu ovdje predmetom zasebne dubinske obrade, nego svjedoče da jezgra ovoga tipa ima sekularne ekvivalente i da njezina temeljna operacija nadilazi teološki rječnik.

4.3. Sekularno-tragični pol: Arendt (i granične točke)

Nasuprot mesijanskom polu, koji rezervu utemeljuje na transcendentnom obećanju ili njegovu tragu, stoji pol koji nadu drži otvorenom bez ikakva onostranoga uporišta. Najsnažnije ga predstavlja Hannah Arendt. Njezin pojam *nataliteta* – činjenice da svakim rođenjem u svijet ulazi netko tko je kadar započeti nešto novo – temelj je posve svjetovne nade (usp. Arendt, 1991). Djelovanje (*action*) za Arendt je sposobnost započinjanja neočekivanoga, unošenja novosti u mrežu ljudskih odnosa, i upravo zato izmiče svakoj predvidljivosti i svakom proračunu. Nada je ovdje vezana uz otvorenost: ne uz obećani konačni poredak, nego uz trajnu mogućnost novoga početka.

Arendt pritom oštro odbacuje modernu vjeru u napredak i predodžbu o "pravljenju povijesti" kao o procesu kojim bi se moglo ovladati: tlapnja o dovršenju povijesti za nju je politički pogubna jer žrtvuje pluralnost i slobodu djelovanja idolu konačnoga cilja. Time Arendt, posve svjetovnim sredstvima, dolazi do iste zabrane zatvaranja koju kod Moltmanna i Metza jamči eshatološka suzdržanost – ali je utemeljuje na krhkosti, nepredvidivosti i kontingentnosti samoga djelovanja, a ne na transcendentnoj rezervi. Zanimljivo je da se Arendtin natalitet i Agambenova inoperativnost ovdje gotovo dodiruju: oboje nadu vezuju uz sadašnjost i uz odbijanje teleološkoga ovladavanja vremenom, premda Arendt naglašava *započinjanje*, a Agamben *dezaktivaciju*.

Ipak, ta je blizina varljiva, i razlika koja je presijeca vraća nas na prethodnu sponu. Kako pokazuje Adler, Arendtin je projekt nositelj normativne dimenzije – prepoznati razliku između djelovanja i rada znači uvidjeti da su u njoj na kocki sloboda i ljudsko dostojanstvo, da nas djelovanje, a ne puko življenje, čini ljudima (Adler, 2014, str. 9). Upravo to Agamben kod nje mora odstraniti: njegovo prisvajanje Arendt funkcionira jedino ako se "kritičko" odvoji od "normativnoga" (*ibid*., str. 1–2). Natalitet i inoperativnost dodiruju se, dakle, u odbijanju teleološkoga ovladavanja vremenom, ali se razilaze ondje gdje Arendt zadržava afirmativnu jezgru koju Agamben dezaktivira.

Isti se sekularno-tragični pol proteže i dalje od Arendt – preko Oakeshottove skepse prema "racionalizmu u politici" do Grayeve gotovo potpune sumnje u svaku vjeru u napredak – no te su pozicije ovdje tek granične točke koje ocrtavaju širinu tipa, od teološki utemeljene rezerve preko svjetovnih mesijanskih tragova do tragične svijesti o granicama djelovanja, a ne nositelji argumenta.

4.4. Zajednička operacija i unutarnji šav

Ono što te autore drži zajedno nije zajednička metafizika – jedni govore iz vjere u Božje obećanje, drugi iz posve svjetovne svijesti o kontingentnosti – nego istovjetna formalna gesta: održati nadu, a odbiti konačno ozbiljenje. Razlika među polovima jest razlika u *uporištu* rezerve, a ne u njezinoj *funkciji*: kod jednih je to transcen-

dentno obećanje ili mesijanska struktura (*adventus*, mesijanstvo, inoperativnost), kod drugih krhkost i otvorenost djelovanja (natalitet).

Uporišta rezerve daju se i sama tipologizirati, i upravo njihova raznorodnost objašnjava zašto isti pojam može pokrivati naizgled toliko udaljene pozicije. Funkcija rezerve ostaje nepromjenjiva – priječiti poistovjećivanje ijednoga ostvarenog poretka s ispunjenjem – ali se njezino uporište javlja u barem pet modusā. Prvi je *transcendentno obećanje*: poredak ostaje otvoren jer ispunjenje pripada Bogu, a ne povijesti (Moltmannov *adventus*, Metzova eshatološka suzdržanost). Drugi je *mesijanska dezaktivacija*: rezervu ne jamči nikakav obećani sadržaj, nego sama struktura mesijanskoga vremena – bilo kao dovođenje postojećega na neradišnost (Agambenova inoperativnost), bilo kao bezuvjetna otvorenost prema dolazećemu (Derridaovo mesijanstvo bez mesijanizma). Agambenova inoperativnost pritom, kako pokazuje Van der Heiden, počiva na skeptičkoj ontologiji potencijalnosti – na "moći da se *ne* prijeđe na djelo" (*δύναμις*) i na skeptičkom *οὐ μᾶλλον* ("ne više ovako, nego onako"), pa je posrijedi suspenzija suda, a ne puko nedjelovanje (Van der Heiden, 2017, str. 290–298). Treći je *negativnost*: rezervu održava sama zabrana pozitivne slike ispunjenja – Adornov *Bilderverbot*, srodan Moltmannovoj "negaciji negativnoga" – pri čemu je upravo odbijanje da se dovršenje prikaže ono što svaki poredak drži izvan poistovjećivanja s njim. Četvrti je *kontingentnost djelovanja*: poredak ostaje otvoren ne zbog ičega onostranog ni strukturno-mesijanskog, nego zbog nesavladive nepredvidljivosti i krhkosti samoga ljudskog djelovanja (Arendtin natalitet). Peti je *institucionalna samorevizija*: rezerva je ugrađena u same postupke koji poredak drže izloženim vlastitoj reviziji – falibilistička, samokorektivna praksa deliberativne demokracije i realnih utopija; taj modus, jedini imanentno-proceduralan, pripada već trećem tipu (5.).

Tih pet modusa nisu pet tipovā nade: svi obavljaju istu funkciju, pa pripadaju istoj osi. Ali oni daju oštrinu razlici među polovima koju smo dosad opisivali tek načelno – mesijansko-eshatološki pol počiva na prvome i trećem modusu, mesijanski na drugome, sekularno-tragični na četvrtome, dok peti vodi izvan kritičko-utopijske obitelji, prema prakseološkom tipu.

Valja, međutim, ostaviti vidljivim i šav koji ta odluka stvara. Udaljenost između Metzove teologije žrtve i svjetovno-tragične skepse o granicama djelovanja stvarna je i sadržajno znatna; objedinjuje ih samo formalna operacija, ne i pogled na svijet. Sličan se šav, štoviše, javlja i unutar same jezgre: Agambenov mesijanizam bez utjehe i Moltmannova nada u obećano kraljevstvo dijele sličnosti, ali ne i smisao – za jednoga je rezerva otvaranje prema punini koja dolazi, za drugoga gotovo prazna dezaktivacija bez jamstva. Tko bi tu operaciju držao preslabim kriterijem srodnosti, mogao bi s pravom zahtijevati da se i mesijanski pol i sekularno-tragični pol osamostale u zasebne tipove. Ovdje zadržavamo jedinstvo kritičko-utopijske

obitelji jer nas zanima upravo *funkcija* nade s obzirom na zatvaranje povijesti – a po toj funkciji svi navedeni autori pripadaju zajedno. Time je ujedno pripremljen prijelaz prema trećem obliku: ondje gdje kritičko-utopijska nada ustraje na negaciji i rezervi, prakseološka će nada – nasljedujući upravo Metzov praktični zahtjev solidarnosti – negaciju pokušati prevesti u izgradnju, a da pritom rezervu ne izgubi. Hoće li u tome uspjeti, i čime joj prijeti neuspjeh, pokazat će se uz pomoć upravo onoga Agambenova pojma koji se izgradnji najodlučnije opire.

5. Prakseološko-emancipacijska nada: nada kao djelovanje

Treći oblik nade pomiče pitanje s onoga što se obećava (i s kakvom rezervom) na ono kako se djeluje. Nada tu nije ni pozitivan nacrt dovršenoga društva ni čista negacija postojećega, nego politička sposobnost stvaranja konkretnih alternativa u sadašnjosti – izgradnja drukčijih institucija, odnosa i praksi koje već sada utjelovljuju budućnost kojoj se teži (prefigurativna politika). Ovaj je oblik prirodan nastavak kritičko-utopijske nade: zadržava njezinu rezervu protiv konačnoga zatvaranja, ali negaciju prevodi u praksu.

Most iz prethodnoga tipa najjasnije grade Gustavo Gutiérrez i teologija oslobođenja (1989). Ona apsorbira Metzovu i Moltmannovu eshatološku nadu i gura je u *ortopraksu*: spasenje se ne dokazuje pravovjerjem, nego djelovanjem, a nada postaje konkretna opredijeljenost za siromašne i obespravljene. Eshatološka suzdržanost ovdje nije ukinuta – kraljevstvo se ne poistovjećuje ni s jednim društvenim poretkom – ali se zahtjev pravde prevodi u povijesno, političko zalaganje. Time se Metzova anamnetska solidarnost sa žrtvama prošlosti produžuje u solidarnost sa živima koji trpe nepravdu. Uz Gutiérreza valja kratko spomenuti Paula Freirea, kod kojega *osvješćivanje* (*conscientização*) i "pedagogija nade" povezuju obrazovanje s oslobađajućim političkim djelovanjem (usp. Freire, 2002).

Drugi, sekularno-sociološki oblik ovoga tipa daje Erik Olin Wright sa svojim programom *realnih utopija*: institucionalnih nacrta (od participativnoga proračuna do zadružnih oblika vlasništva) koji su istodobno poželjni, održivi i dostižni. Wright pokazuje da nada može biti egzaktna, empirijski provjerljiva i postupna, a da pritom ne padne ni u puki reformizam ni u zatvoreni utopijski nacrt – "realna utopija" upravo je spoj utopijske mašte i sociološke trijeznosti (usp. Wright, 2010). Time ovaj tip dobiva uporište koje nije teološko, što ga čuva od svođenja na teologiju oslobođenja.

Da bi se vidjelo koliko su Gutiérrezova i Wrightova pozicija komplementarne, valja primijetiti što svaka od njih osigurava. Teologija oslobođenja unosi normativni i motivacijski višak – opredijeljenost za žrtvu kao bezuvjetan zahtjev – koji sociološki program realnih utopija sâm po sebi ne proizvodi; Wrightov program, obrnuto, unosi institucionalnu konkretnost i provjerljivost koje teologiji oslobođe-

nja inače prijete da ostane na razini proročkoga poziva. Zajedničko im je obilježje *prefigurativnosti*: budućnost se ne odgađa do nekoga konačnog prevrata, nego se već sada utjelovljuje u načinu na koji se gradi i živi, tako da sredstvo i cilj prestaju biti razdvojeni. Prefigurativna politika upravo je pokušaj da se nada smjesti u sadašnjost a da se ne padne ni u puko čekanje ni u nasilno nametanje konačnoga nacrta – pokušaj, dakle, da se Metzov i Agambenov naglasak na sadašnjosti prevedu u djelatni oblik. Pitanje je samo uspijeva li taj prijevod sačuvati rezervu koju nasljeđuje ili je u činu izgradnje neizbježno troši.

Snaga je ovoga oblika u operativnosti: on odgovara na najčešći prigovor kritičko-utopijskoj nadi – da odbijanjem svakoga konkretnog cilja teško može uputiti prema djelovanju – time što nadu locira upravo u praksu izgradnje. Ipak, ovdje se vraća, kao kritička protuteža, treći glas iz jezgre. Agambenova inoperativnost i njoj srodna *destituirajuća moć* (*potenza destituente*) izravan su prigovor logici izgradnje: nasuprot tradiciji *konstituirajuće moći* – koja oslobođenje misli kao uspostavu novoga poretka i novih institucija – Agamben mesijansku gestu vidi u *dezaktivaciji* postojećega poretka, a ne u njegovoj zamjeni drugim. Za Agambena prakseološki zaokret riskira da reproducira upravo ono protiv čega se diže: nov poredak, novi upravljački stroj, novu pozitivnost koja će se s vremenom okameniti. Agamben tako u tipologiji označuje *granicu* prema kojoj se prakseološka nada mora odrediti: on je antiprakseološki pol, krajnja točka kritičko-utopijskoga odbijanja pozitivnoga ozbiljenja.

Taj prigovor nije tek naša rekonstrukcija; recepcija ga je oštro formulirala. Laclau Agambenovu misao drži utopijskom u smislu koji priječi smislenu političku intervenciju, dok joj Negri, nasuprot tomu, traži praktičnu, transformativnu zauzetost (prema Adler, 2014, str. 30, bilj. 31), a Adler i sâm zaključuje da Agambenova sistematika priječi pozitivno vrednovanje povijesnoga postojanja kao mjesta mogućnosti (*ibid*., str. 24). Najizravnije o tome tvrdi Svenungsson: Agamben zakonu i instituciji odriče svaku konstruktivnu ulogu, a kad postojeći poredak opisuje pojmovima nasilja i izvanrednoga stanja umjesto korupcije i demokratskoga deficita, upada u konceptualnu inflaciju koja zamagljuje stvarne progresivne pravne pomake (Svenungsson, 2017, str. 74). Odatle i njezino ključno pitanje, koje je ujedno granica trećega tipa: koje institucije i prakse nose pravdu u (post)statističkom i (post)juridičkom društvu kakvo Agamben nagovješćuje, a nigdje ne ocrtava (*ibid*., str. 74–75)? Prakseološka nada postoji upravo zato da to pitanje ne ostane bez odgovora – ona je pokušaj da se rezerva zadrži, a da se ipak gradi. Štoviše, ni Agamben tu nije posve bez odgovora: kako pokazuje Blanchard, ono što on nudi nije institucija, nego upravo oblik života – franjevačka *usus pauper*, čija bi masovna praksa, tvrdi Blanchard, imala prevratne učinke (Blanchard, 2015, str. 537).

Bez rezerve koju nasljeđuje iz kritičko-utopijskoga tipa prakseološka bi nada mogla skliznuti natrag u zatvaranje – proglašavanje izgrađenih institucija konačnim ostvarenjem – ili se istrošiti u puki institucionalni inženjering lišen utopijskoga viš-

ka. Napetost između Gutiérreza i Wrighta s jedne te Agambena s druge strane nije, dakle, vanjski sukob, nego unutarnja dijalektika trećega tipa: izgradnja koja zaboravi na destituirajuću rezervu pada u zatvaranje, a dezaktivacija koja se odrekne svake izgradnje pada u političku nedjelotvornost. Toj drugoj propasti Blanchard daje ime: Agambenova *inoperosità* prijeti da sklizne u nedjelovanje – u ono što se na talijanskome zove *menefreghismo* ili *qualunquismo*, političku ravnodušnost i rezignaciju (*ibid*., str. 532, 544–545). No i sâm "oblik života", koji smo maloprije naveli kao mogući odgovor, ostaje izložen prigovoru: kako pokazuje Geulen, Adornov prigovor idealizma pogađa upravo Agambenovu *forma-di-vita* jer ona "bezbrižno slavi mišljenje mogućnosti i mogućnost kao mišljenje", a izgledi su joj za uspjeh jednako neproračunljivi (Geulen, 2010, str. 659–660). Održivost prakseološke nade duguje se upravo sponi koja joj prethodi i koja je drži između tih dviju propasti.

6. Pokušaj komparativne sinteze

Tri oblika nade nisu tek tri mogućnosti, nego čine putanju s unutarnjom logikom. Utopijsko-teleološka nada daje pozitivan sadržaj i nema rezerve – odatle njezina mobilizacijska snaga i njezina opasnost zatvaranja. Kritičko-utopijska nada uvodi rezervu i sadržaj zadržava negativnim – odatle njezina trajna kritičnost, ali i prigovor o nedostatku operativnosti. Prakseološka nada zadržava rezervu, a negaciju prevodi u izgradnju – odatle njezina konkretnost, ali i potreba da se osloni na prethodni stupanj kako ne bi recidivirala u zatvaranje.

U toj putanji središnje mjesto zauzima trijada Moltmann–Metz–Agamben. Dvojica su autora – teolog budućnosti i teolog sjećanja – davala opreku; trojica daju cjelovit raspon vremena. Moltmannov *adventus* okreće nadu naprijed; Metzovo opasno sjećanje vraća je unatrag, prema žrtvama; Agambenovo "vrijeme koje ostaje" sabire je u sadašnjost koja se ne čeka, nego proživljava. Tek tako razapeta, nada izmiče i naivnomu optimizmu (nada bez sjećanja), i očaju (sjećanje bez nade), i praznoj odgodi (budućnost bez sadašnjosti). Trojica se uzajamno korigiraju: Agamben Moltmannu prigovara futuralnu odgodu, Metz Moltmannu zaborav žrtava, a Moltmann i Metz Agambena upozoravaju da bez svake utjehe i obećanja mesijanska dezaktivacija ostaje bez smjera – da, drugim riječima, sponu razgrađuje umjesto da je dovrši.

Prema prvom tipu spona djeluje kao korektiv: preuzima njegovu usmjerenost prema novome i njegovu kritičko-negirajuću funkciju, ali je presijeca rezervom – *adventus* i mesijansko vrijeme nasuprot *futurumu*, negacija negativnoga i inoperativnost nasuprot pozitivnomu nacrtu, opasno sjećanje nasuprot bešćutnom optimizmu napretka – i time onemogućuje zatvaranje koje prvi tip čini ranjivim na totalitarnu napast. Prema trećem tipu spona djeluje dvojako, i upravo se tu njegova unutarnja napetost pokazuje kao plodna. Metzova solidarnost sa žrtvama i

Moltmannova "militantna" nada *traže* prevođenje u praksu, što teologija oslobođenja i izvodi; Agambenova inoperativnost, naprotiv, prakseološki zaokret *zadržava*, opominjući da svaka izgradnja prijeti novim zatvaranjem.

Vrijedi pokazati i kako okvir postupa s graničnim, hibridnim pozicijama. Pojedini se autori ne smještaju u jedan tip, nego putuju između njih ovisno o čitanju: Bloch je paradigmatski utopijsko-teleološki autor, ali ga Moltmannov doprinos dijelom smješta u kritičko-utopijski registar; Metz pripada jezgri kritičko-utopijskoga tipa, ali ga praktični zahtjev solidarnosti gura prema prakseološkom polu.

Time se napokon precizira i transformacija utopije iz naslova, i to u tri koraka koja odgovaraju trima vremenima jezgre. Sekularna moderna eshatologiju pretvara u utopiju napretka i, u krajnosti, u njezinu totalitarnu izobličenost. Kritičko-utopijska nada izvodi obrnut zahvat – zadržava utopiju kao trajnu kritiku svake uspostavljene zbilje, a razoružava je kao nacrt dovršene povijesti: budućnost se otvara kao *adventus* (Moltmann), prošlost kao opasno sjećanje (Metz), sadašnjost kao dezaktivacija (Agamben). Prakseološki tip toj preoblici dodaje posljednji korak: preobraženu, razoružanu utopiju vraća u povijest kao djelovanje, ne kao nacrt – ali samo dok uza se zadržava Agambenovu opomenu da se izgrađeno ne smije proglasiti dovršenim.

7. Zaključak

Razvrstavanjem oblikā političke nade prema trima mjerilima – pozitivnosti ili negativnosti sadržaja, postojanju rezerve protiv zatvaranja te modusu djelovanja – dobivaju se tri konfiguracije koje se ne nadmeću kao suparničke, nego osvjetljuju različite načine na koje nada može biti politički djelatna a da ne postane ni onostrana utjeha ni totalizirajući program. Vrijednost takva okvira nije u tome da svrsta autore, nego da postane mjernim instrumentom: on dopušta da se o nekoj naizgled monolitnoj poziciji pita ima li rezervu i kojega je modusa, pa tako razdvaja ono što bi inače ostalo stopljeno pod zajedničkim imenom "utopije" ili "mesijanizma". Tri se mjerila, drugim riječima, mogu primijeniti i izvan ovdje razmotrenoga korpusa – na ekološke, postkolonijalne ili tehnološke nade – kao dijagnostička pitanja, a ne kao gotove kategorije.

Najopipljiviji je učinak okvira u tome što neke poznate pozicije nakon njega čitamo drukčije. Teologija nade prestaje biti rubna teološka epizoda i pokazuje se kao spona cijele tradicije: ona preuzima naslijeđe utopijsko-teleološke nade, presijeca ga rezervom i time istodobno otvara i ograničava prijelaz prema nadi oslobođenja. Moltmannova se nada, gledana kroz os rezerve, više ne čita kao puki optimizam budućnosti, nego kao misao koja vlastitu mobilizacijsku snagu drži na uzdi eshatološkom suzdržanošću – pri čemu joj upravo Metz pokazuje cijenu koju plaća ako tu suzdržanost ne protegne i na žrtve prošlosti. Metz, obrnuto, prestaje biti tek

Moltmannov korektiv: njegovo opasno sjećanje i autoritet patnje postaju samostalno uporište rezerve, ono koje nadu veže uz prošlost, a ne uz budućnost.

Uvođenjem Agambena uz Moltmanna i Metza dvije vremenske osi nade – budućnost i prošlost – dopunjene su trećom, sadašnjošću kao "vremenom koje ostaje", a teologija nade dobila je pojmovni rječnik (inoperativnost, καταργέω, "kao da ne", razlika između eshatona i mesijanskoga) precizniji od vlastitoga. Agamben pritom nije puko pojačanje: on cijelu konstrukciju dovodi u plodnu krizu, jer mesijansku operaciju izvodi do granice na kojoj se postavlja pitanje nudi li on uopće još *nadu* ili tek njezinu praznu, dezaktivirajuću ljušturu. Pitanje ostaje li ta krajnost dovršenje teologije nade ili njezino tiho razlaganje, ovdje ostavljamo otvorenim. Upravo ga ta krajnost čini nezamjenjivim – kao antiprakseološki pol koji čuva cijeli okvir od prebrza skliznuća u izgradnju i novo zatvaranje.

Iz svega se izdvaja jedan rezultat koji nadilazi pojedinačne autore: nosivim se pojmom pokazala *rezerva*. Ono što na početku ulazi kao jedno od dvaju mjerila pokazuje se na kraju kao zajednički nazivnik svih oblika nade vrijednih toga imena: i teološka eshatološka suzdržanost, i Benjaminova slaba mesijanska snaga, i Arendtina vezanost uz krhkost djelovanja, i Agambenova inoperativnost različita su uporišta jedne te iste formalne operacije – održati nadu, a odbiti njezino konačno ozbiljenje. Time se potvrđuje sumnja nagoviještena već u razgraničenju tipova: linija koja dijeli političku nadu od njezinih izopačenja ne prolazi između religioznoga i svjetovnoga ni između optimizma i pesimizma, nego točno ondje gdje prolazi rezerva. Nada bez rezerve klizi u idolatriju uspostavljene zbilje – bilo kao ostvareno spasenje bilo kao zajamčena propast; nada koja rezervu čuva ostaje politički djelatna a da se ne zatvori. U tom smislu ovaj rad, premda zamišljen kao tipologija nade, na kraju ocrtava i nešto uže i oštrije: gramatiku rezerve, čije bi sustavno izlaganje moglo biti zadatak zasebnoga rada.

Nekoliko pitanja ostaje otvoreno za daljnju razradu. Prvo, otvorenim ostaje pitanje koliko se sekularno-tragični pol (Arendt) i mesijanizam bez utjehe (Agamben) doista daju držati unutar iste, kritičko-utopijske obitelji a da ne zatraže vlastite, osamostaljene tipove; posrijedi je pitanje o čvrstoći formalnoga kriterija srodnosti. Drugo, valja ispitati u kojoj mjeri prakseološka nada može sačuvati rezervu kada se sva uloži u izgradnju institucija te je li Agambenova destituirajuća gesta uistinu alternativa konstituirajućoj moći ili tek njezino trajno odgađanje; na to pitanje kritička recepcija (Laclau, Negri, Svenungsson) odgovara skeptično, a rad ga zadržava otvorenim. Treće i najšire, ostaje ispitati vrijedi li za suvremene političke nade – ekološke, postkolonijalne, tehnološke – ista trodijelna os ili one traže njezinu reviziju. Na sva ta pitanja ovaj okvir ne odgovara; njegova je svrha bila učiniti ih mogućima. Ako je u tome uspio, onda je pokazao i ovo: nadu danas ne spašava ni čvršće obećanje ni odlučnija akcija, nego upravo ono što izgleda kao njezina slabost – suzdržanost koja odbija proglasiti kraj.

LITERATURA

Adler, A. C. (2014) "Fractured Life and the Ambiguity of Historical Time: Biopolitics in Agamben and Arendt", *Cultural Critique*, 86, str. 1–30.

Agamben, G. (2006) *Zajednica koja dolazi*. Novi Sad: Adresa.

Agamben, G. (2007) *Il regno e la gloria : per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.

Agamben, G. (2010) *Vrijeme što ostaje. Komentar uz Poslanicu Rimljanima*. Zagreb: Antibarbarus.

Agamben, G. (2011) *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza.

Ansah, T. B. (2010) "Auschwitz as Nomos of Modern Legal Thought", *Law and Literature*, 22 (1), str. 142–179.

Arendt, H. (1991) *Vita activa*. Zagreb: August Cesarec.

Benjamin, W. (1991) *Über den Begriff der Geschichte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blanchard, W. S. (2015) "Forms of Power, Forms of Life: Agamben's Franciscan Turn", *New Literary History*, 46 (3), str. 525–548.

Bloch, E. (1981) *Princip nada.* Zagreb: Naprijed.

Colilli, P. (2008) "The Theological Materials of Modernity (On Giorgio Agamben)", *Italica*, 85 (4), str. 465–479.

Derrida, J. (2002) *Sablasti Marxa: stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Freire, P. (2002) *Pedagogija obespravljenih*. Zagreb: ODRAZ-Održivi razvoj zajednice.

Fourier, C. (1808) *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*. Leipzig.

Geulen, E. (2010) "Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten: Zum Problem der Lebensform bei Giorgio Agamben und Theodor W. Adorno", *MLN*, 125 (3), str. 642–660.

Gutiérrez, G. (1989) *Teologija oslobođenja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kautsky, K. (1892) *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert*. Stuttgart: J.H.W. Dietz.

Koselleck, R. (1979) *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Löwith, K. (1990) *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb; Sarajevo: August Cesarec; Svjetlost.

Marx, K. (1979) *Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.* u K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.

Metz, J. B. (1999) "In the Pluralism of Religious and Cultural Worlds: Notes Toward a Theological and Political Program", *CrossCurrents*, 49 (2), str. 227–236.

Metz, J. B. (2004) *Politička teologija: 1967.–1997*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Metz, J. B. (2017) *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Moltmann, J. (1968) "Resurrection as Hope", *Harvard Theological Review*, 61 (2), str. 129–147.

Moltmann, J. (2008) *Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*. Zagreb: Ex libris.

Norris, A. (2000) "Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead", *Diacritics*, 30 (4), str. 38–58.

Saint-Simon, C. H. de (1825) *Nouveau Christianisme: Dialogues entre un conservateur et un novateur*. Pariz: Bossange Père.

Schmitt, C. (2019) *Politička teologija* / *Politička teologija II*. Zagreb: Naklada Breza.

Svenungsson, J. (2017) "Law and Liberation: Critical Notes on Agamben's Political Messianism", *European Judaism*, 50 (1), str. 68–77.

Taubes, J. (2008) *Zapadna eshatologija*. Zagreb: Naklada Breza.

Van der Heiden, G.-J. (2017) "Contingency and Skepticism in Agamben's Thought" u A. J. Greenstine i R. J. Johnson (ur.) *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 289–304.

Webb, D. (2008) "Christian Hope and the Politics of Utopia", *Utopian Studies*, 19 (1), str. 113–144.

Wright, E. O. (2010) *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.

Hrvoje Špehar

POLITICAL HOPE BETWEEN UTOPIA AND POLITICAL ESCHATOLOGY

Summary

This paper offers a typology of the forms of political hope derived from two intersecting criteria: whether hope assigns a positive content to its goal or remains negative, and whether it maintains a reserve that prevents any historical order from being identified with fulfillment. Three configurations are derived from these criteria: utopian-teleological, critical-utopian, and praxeological-emancipatory hope. A privileged place within this framework is held by the theology of hope of Jürgen Moltmann and Johann Baptist Metz, which is here joined by the political thought of Giorgio Agamben. It is shown that these three authors articulate hope through three temporal dimensions – future (Moltmann), past (Metz), and present (Agamben) – and together form a typo-

logy that inherits the utopian orientation toward the new, intersects it with eschatological restraint or messianic inoperativity, and thus opens, yet simultaneously limits, the transition toward a praxeological hope of liberation.

Keywords: Political Hope, Utopia, Political Eschatology, Moltmann, Metz, Agamben

Hrvoje Špehar, redoviti profesor, Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti. *E-mail*: hrvoje.spehar@fpzg.hr

Politička misao je časopis s otvorenim pristupom licenciran međunarodnom licencom Creative Commons CC BY-NC-ND. Autorima se ne naplaćuju naknade ni u jednoj fazi izdavačkog procesa.