

**BITI LJUBLJEN ILI NE BITI LJUBLJEN
– TO JE PITANJE
JEAN-LUC MARION O SV. AUGUSTINU**

Ivica Raguž*

*»Biti samo da bi bio?
Bitisati?
U ništavost?
I kamenu je lakše živjet'
kad je kuća, grob, il' most.«*

Enes Kišević

Uvod

Odnos teologije i filozofije u srednjovjekovlju obično se tumačio odnosom gospodarice i sluškinje. Tu sliku preuzima i Immanuel Kant, naglašavajući pritom da će filozofija rado preuzeti ulogu sluškinje, ali samo ako ide »ispred svoje milostive i *nosi joj svjetiljku*«¹. Gledajući povijest odnosa filozofije i teologije, može se zasigurno reći da su se filozofija i teologija mijenjale u ulozi tako shvaćene sluškinje. Primjerice, teologija je u svojem poimanju slobode, vremena, osobe i drugih tema pružila filozofiji materijal za promišljanje i produbljivanje. Filozofija je pak svojim promišljanjima, koja su nerijetko bila preuzeta od same teologije, poticala teologiju da se otvori određenim pitanjima koja je ona sama zapostavila. Možemo samo spomenuti teologiju Presvetoga

* Doc. dr. sc. Ivica Raguž, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, 31400, Đakovo, Hrvatska.

¹ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, Reclam, Leipzig, 1992., str. 25. Opširnije o toj problematici vidi: I. RAGUŽ, Teologija i filozofija kao sluškinje. Hans Urs von Balthasar o odnosu filozofije i teologije, u: P. ARAČIĆ (prir.), *Teologija u dijalogu s drugim znanostima*, Biblioteca Diacovensia – Studije 12, Đakovo, 2008., str. 85.-99.

Trojstva. Nakon skolastičke teologije Presveto Trojstvo prestaje biti tema ne samo dogmatske, već cjelokupne teologije. Presveto Trojstvo spominjalo se kao nekakav dodatak drugim teološkim temama, i to kao dodatak kod kojega se ne vidi bilo kakva povezanost s tim istim teološkim temama. Ironijom slučaja, ono najvažnije u teologiji postalo je sporedno i nevažno! Trebalo je čekati njemačkoga filozofa G. W. F. Hegela koji će u središte svojega cjelokupnog filozofskog sustava staviti upravo Trojstvo. Tek s Hegelom i nakon Hegela, odnosno zahvaljujući njegovoj filozofiji, teologija se počinje otvarati i baviti Trojstvom.

Mogli bismo ovdje navoditi i mnoge druge primjere, ali jedan primjer se posebno odnosi na temu ovoga članka, a to je sv. Augustin. Slobodno se može reći da je zapadna teologija i duhovnost izrasla iz teologije sv. Augustina. Stoljećima su se njegova djela prepisivala, nad njima se meditiralo, molilo, promišljalo i dalje mislilo. Primjerice, golema Teološka suma Tome Akvinskoga nije ništa drugo doli jedan veliki komentar Augustinove teologije. Ako se o filozofiji rado tvrdi da je ona samo jedna velika fusnota Platonove filozofije, tada to još u većoj mjeri vrijedi za zapadnu teologiju koja je fusnota Augustinove misli. Ali i Augustina je pogodila gotovo ista sudbina kao nauk o Trojstvu. U novovjekovlju, posebice od 19. stoljeća pa nakon 2. vatikanskog sabora sve do danas, Augustin postaje problematičan teolog. Augustin prestaje biti pozitivno polazište za daljnje promišljanje. Augustina se optužuje za antropološki pesimizam (nauk o istočnom grijehu), relativiziranje čovjekove slobode i time za tiraniju (crkvenu i političku), sakramentalni minimalizam, demonizaciju seksualnosti itd. Čini se da danas netko može biti teolog samo ako se odrekne Augustinove teologije.

Stoga začuđuje činjenica da moderna filozofija čini suprotno. U teološkom zaboravu i osudi Augustinove misli filozofija oduševljeno otkriva Augustina. Što je teologija više okretala leđa Augustinu, to je filozofija više otkrivala golemi potencijal njegove misli. Dovoljno je spomenuti neke moderne filozofe koji su se bavili intenzivno Augustinovom mišlju: E. Husserl, M. Heidegger, K. Jaspers, H. Arendt, J.-F. Lyotard, J. Derrida i drugi. Jedan od vodećih francuskih filozofa današnjice, Jean-Luc Marion², u svojoj tek objavljenoj knjizi »Au lieu

² Dok je u ostalim zemljama filozofska i teološka misao Jeana-Luca Mariona već naveliko recipirana, u Hrvatskoj se recepcija njegove misli nalazi tek na početcima. O Marionu vidi I. RAGUŽ, »Dano je. Uvod u misao francuskoga filozofa Jeana-Luca Mariona«, u: *Filozofska istraživanja* 98 (2005.), str. 695.-715.; ISTI, »'Meta-metafizika' Hansa Ursa von Balthasara i Jeana-Luca Mariona«, u: I. RAGUŽ (prii.), *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Biblioteka Diacovensia – Studije 10, Đakovo, 2007., str. 285.-311.; I. ŽIŽIĆ, »Fenomenologija i teologija. Fenomenološki vidovi euharistije Jeana-Luca Mariona«, u: *Filozofska istraživanja* 2 (2007.), str. 337.-356.

de soi. L'approche de Saint Augustin³, pridružuje se toj velikoj filozofskoj plejadi koja u Augustinovo filozofiji vidi nadahnuće za daljnje promišljanje. U ovom članku prikazat ćemo osnovne misli te izvrsne knjige koja će zasigurno ostaviti dubokoga traga ne samo na filozofiju nego i na teologiju, a vjerujem i potaknuti na novo filozofsko-teološko otkrivanje sv. Augustina.

1. Važnost teologije za razumijevanje Augustinove misli

U predgovoru knjige, koja je posvećena preminulom pariškom kardinalu Jean-Marie Lustigeru, Marion pojašnjava dvije činjenice. Prvo, svoju analizu Augustinove misli Marion temelji na Augustinovim Ispovijestima, pri čemu su dakako uključeni i tekstovi iz drugih Augustinovih djela. U tom smislu Marionova knjiga donosi iscrpnu interpretaciju Augustinovih Ispovijesti. I ne samo to. Služeći se Ispovijestima, Marion kani prikazati temeljnu nakanu cjelokupne Augustinove misli, a time, kako ćemo vidjeti, i kršćanske vjere. Drugo, Marion namjerava interpretirati Augustina u skladu sa svojom nemetafizičkom mišlju. Ovdje sada ne možemo analizirati Marionovu filozofsku misao, njegovu »metafiziku«, odnosno kritiku metafizike i onto-teologije. Dovoljno je spomenuti da Augustin služi francuskom filozofu kao primjer njegove vlastite filozofske misli. Budući da su svi prijevodi Ispovijesti, prema Marionu, uglavnom prijevodi u metafizičkom duhu, a time i nedostatni, naš pisac donosi sve latinske tekstove u svomu, nemetafizičkom prijevodu.

Svoje razmišljanje o Augustinu Marion započinje prikazom »aporije sv. Augustina«. Augustin je istovremeno nezaobilazan i nepristupačan mislilac. Nezaobilazan je, jer se bez njega uopće ne može pojmiti europsku kulturu, napose cjelokupnu filozofsku misao. Nepristupačan je zbog svoga velikog opusa. U tom kontekstu Marion napominje kako je filozofija nedovoljno dobro interpretirala Augustina. Tražila je u njemu samo filozofski sadržaj, tj. nije se zanimala za *samoga* Augustina, a to je kršćanin Augustin. Štoviše, prema našem autoru⁴, gledište Augustinove misli uopće nije filozofsko, posebno ne na način filozofije koja se shvaća metafizički. Slična se kritika odnosi i na teologiju. Augustina se ne može razumjeti ni ako mu se pristupa teološki. Augustin također ne shvaća teologiju kako je ona sama sebe poimala u novovjekovlju, a to je sustavan,

³ Press Universitaires de France, 2008., str. 441.

⁴ Str. 20.-25.

udžbenički govor o Bogu. Augustin nikad ne govori o Bogu, nego uvijek Bogu.⁵ Stoga, zaključuje Marion, Augustin nije ni filozof ni teolog u uobičajenom (metafizičkom) shvaćanju, niti takvi pristupi mogu pravilno razotkriti *samoga* Augustina.⁶

2. Ispovijesti kao »confessio« i kao »heterobiografija«

U prvomu poglavlju, »Confessio ili redukcija«, obrazlaže se posebnost Augustinove misli koja se nalazi onkraj filozofije i teologije. Prema Marionu, Ispovijesti se ne smiju shvaćati ni kao teološki traktat, a ni kao autobiografija. Htjeti tako razumjeti Ispovijesti potpuno promašuje njihov smisao. Temeljno polazište za razumijevanje Ispovijesti jest sam naslov: ispovijest – »confessio«. Za Augustina »confessio« ima dva značenja: hvala i priznanje grijeha. Cijelo je djelo tako zamišljeno kao jedna velika hvala Bogu. Zapravo, za Augustina je hvala jedini pristup Bogu⁷. Hvala donosi nekoliko važnih dimenzija⁸: prvo, ona potvrđuje Božju beskonačnost, nesvedivost Boga na čovjekovu riječ; drugo, hvala čovjeka stavlja na njegovo mjesto, a to je biti pred Bogom; treće, hvala mijenja čovjeka. Pred Bogom se ne može govoriti prvenstveno o Bogu, nego samo u dativu, Bogu. Drugim riječima, pred Bogom možemo biti samo sugovornici, a ne govornici, ne polazeći od sebe, od svojih pojmova, nego od Boga⁹. U tom smislu, zaključuje Marion, Ispovijesti nisu ništa drugo doli tekst hvale, hvale koja je postala tekstom, tekst pred Bogom.¹⁰ Konkretno se hvala (confessio) očituje u citiranju biblijskih tekstova koji se nalaze na svakoj stranici Ispovijesti. Naime, hvala pretpostavlja Božji govor. Ne može se hvaliti Boga bez njegova govora. U tom smislu hvala je uvijek samo odgovor na Božju

⁵ »Car saint Augustin ne parle pa *de* Dieu, qu' il parle *à* Dieu.« (str. 27.)

⁶ Str. 26.: »Ainsi, ni l'enquete l'historique, ni la philosophie, ni même la théologie n'ouvrent un accès au point de vue à partir duquel saint Augustin se comprenait-même et sans lequel un lecteur ne peut, au mieux, que le comprendre partiellement, au pire, de le prendre pour un autre, voire à contresens.«

⁷ »Louer offre la seule voie, la seule voie royale d'accès à sa présence.« (str. 32.) »Il convient indiscutablement de louer Dieu et de confesser devant lui cette louange simplement parce qu'il s'agit de Dieu.« (str. 35.)

⁸ Usp. str. 36.-40.

⁹ »On comprend que parler *à* Dieu, comme le fait la louange confessante, implique d'abord de faire face *à* Dieu, afin qu'il m'advienne, m'interloque et m'appelle à partir de lui-même, bien au-delà de ce qui je pourrai en dire, prédire et prêdiquer à partir de moi seul.« (str. 38.)

¹⁰ »Les *Confessiones* se déploient comme un texte de louange, une louange devenue texte. [...] Il s'agit, par excellence, d'un texte *à-Dieu*.« (str. 38s)

riječ koja je darovana čovjeku.¹¹ Sve ostale dimenzije kršćanskoga života, napose obraćenje koje Augustin opisuje, trebaju se tumačiti kao hvala koja citira Boga.

No, »confessio« za Augustina ima i jednu drugu dimenziju, tj. ona je razdijeljena i udvostručena (»dédoublée et redoublée«). Radi se o »confessio« kao priznanju vlastitih grijeha. Takvom hvalom čovjek, s jedne strane, priznaje svoju bijedu i konačnost, nesposobnost da ispravno hvali Boga. S druge pak strane, ona izražava odmak između Boga i čovjeka, odmak koji je uvjet mogućnosti hvale Boga. Tako u jednoj i drugoj dimenziji »confessio« čovjek susreće samoga sebe, i to sebe pred Bogom.¹²

Marion potom ukazuje da je cijelo djelo strukturirano prema navedenoj logici »confessio«. Svaka od trinaest knjiga započinje i završava s »confessio«, što opet potvrđuje da se Ispovijesti uopće ne mogu pravilno razumjeti bez uzimanja u obzir »confessio«.¹³ Augustin ne prikazuje samo svoj put prema »confessio«, nego želi uvući i čitatelje u isti »confessio«, želi ih potaknuti na isti »intellectus« i »affectus« za Boga. Drugim riječima, Augustin ne prepričava svoj život sa svoga gledišta, već s gledišta Boga. U tom smislu u središtu Ispovijesti je Bog i Božje gledište Augustinova života, a ne njegov ego. Stoga se, prema Marionu, kod Ispovijesti uopće ne radi o autobiografiji. Eventualno bi se one mogle nazvati heterobiografijom, dakle biografijom prema Božjem gledu.¹⁴ To znači da Augustinove Ispovijesti nemaju ništa zajedničkoga s čuvenim ispovijestima Michela Montaignea ili Jacquesa Rousseaua. Dok Montaigne u svojim ispovijestima predstavlja »humaine condition«, ali ga uopće ne zanimaju drugi (»alii«), Augustinu su upravo ti »alii« bitni, njih želi angažirati za »confessio«. Kod Rousseaua više nije bitno ni predstavljanje »condition humaine«, nego se radi o pukom samopredstavljanju vlastitoga *ega* (»egotrip«) bez ikakvoga inte-

¹¹ »Celui qui loue, moi, toi ou nous, ne fait que répondre à l'appel antérieur de Dieu, que nous lisons dans les Écritures et auquel nous répondons éventuellement qu'en derniers, en réponse, après coup, en citant.« (str. 46.)

¹² »La *confessio* [...] définit à la fin l'exercice toute parole, lorsqu'il s'agit de se dire moi-même comme tel, c'est à-dire devant Dieu.« (str. 59.)

¹³ »D'où un critère d'interprétation sûr: une lecture des *Confessiones* qui ne tient pas compte de leur constitution par *confessio* ne vaut rien.« (str. 64.)

¹⁴ »En un mot, il ne s'agit pas d'une *auto-* mais d'une *hétéro-biographie*, de ma vie racontée par moi et surtout à moi du point de vue d'un autre, d'auprès autrui privilégié, Dieu. Saint Augustin tente de se dire et de se voir non plus de son propre *côté*, mais du *côté de Dieu*.« (str. 75.) I sv. Monika, majka Augustinova, također se trebala naučiti promatrati svoga sina s gledišta Boga, a ne sa svoga gledišta. (usp. str. 80.-81.)

resa za druge, a kamoli za »confessio laudis« ili »confessio peccatorum«. Snaga se Augustinovih Ispovijesti krije upravo u tomu što u njima *ego* i drugi prestaju biti mjerodavni, odnosno dolaze na ono mjesto gdje ih očekuje Bog i njegova ljubav. Ispovijesti tako potiču čitatelja da se počinje promatrati i samodefinirati s gledišta Boga.¹⁵

Osvrt

Premda Marionova teza da Augustin nije ni filozof ni teolog čudnovato zvuči, možemo se u potpunosti složiti s njegovom tvrdnjom. Augustin nije ni filozof ni teolog u današnjem shvaćanju tih pojmova, a pogotovo ne na način činovničke filozofije i teologije. Za njega je sve podređeno odnosu prema Bogu. To znači da filozofija imao smisao samo kao ljubav prema Bogu: »Verus philosophus est amator Dei.« Također je Augustinova teologija uvijek govor Bogu, odnosno od-govor na Božji govor. Ona je u pravom smislu »konfesionalna«, himnička teologija. Svaki govor o Bogu proizlazi iz od-govora na Božji govor. To je važno napomenuti, jer se nerijetko u modernoj teologiji ističe važnost vraćanja dostojanstva pojmu Boga kako bi se teologija oslobodila od najrazličitijih redukcija na antropologiju, politiku itd. No, time se samo djelomice vraća dostojanstvo pojmu Boga. Opet postoji opasnost da se teologija svede na govor o Bogu. Drugim riječima, teologija treba otkriti svoj himničko-liturgijski karakter, uvidjeti važnost božanskoga dativa. Nadalje, Marion je izvrsno ukazao na bitnu razliku između Augustinovih i Montaigne-Rousseauovih Ispovijesti, ali i svih drugih »ispovijesti« koje se gomilaju u današnjim medijima. Jedni u novinama vode svoje »tjedne dnevnik«, drugi se ispovijedaju pred kamerama, govore svoje istine, a treći opet pišu memoare. Nerijetko se može dobiti dojam da sve te moderne ispovijesti nisu ništa drugo doli »egotripovi«, načini da se pridobije pozornost, divljenje i slava, bilo da se govori o pozitivnim bilo o negativnim stranama svoga života. Suprotno čini Augustinova »heterobiografija«. Ne želi buditi znatiželju (»curiositas«) i bavljenje njegovim egom, nego je sva usmjerena prema »confessio laudis et peccatorum«. Kani uvući čitatelja u božanski dativ, u promatranju života s gledišta Boga.

¹⁵ »La *confessio* ouvre un espace où l'*ego* et ses lecteurs entrent non seulement en dialogue entre eux, mais surtout dans un lieu, où la charité de Dieu peut les atteindre. Le modèle de la *confessio* opère en fait une réduction de l'attitude naturelle, qui permet d'accéder à la question de Dieu, à savoir l'amour. Elle opère donc comme une réduction érotique.« (str. 88.)

3. Žudnja za srećom i ego kao »amans«

Drugo poglavlje, »Ego ili obdareni«, otvara se usporedbom između Augustina i Descartesa. Premda postoje određene sličnosti u pobijanju sumnje kod jednoga i drugoga (»cogito, ergo sum« i »si fallor, sum«), Marion upućuje na temeljne razlike, odnosno opovrgava uobičajenu tezu o Augustinovoj misli kao anticipaciji kartezijanskoga cogita¹⁶: prvo, sigurnost se kod Augustina ne temelji na sigurnosti mislećega subjekta, nego na sigurnosti života (»vivere nemo nisi vita potest«). To znači da u središtu nije moj ego ili njegovo samoposjedovanje, kao kod Descartesa, nego život koji mi omogućuje da mislim, odnosno da ne sumnjam¹⁷; drugo, sam Descartes u svojim pismima priznaje razliku između svoje i Augustinove misli. Nadalje, vidna razlika očituje se u tomu što je Augustinov ego upitni ego: mišljenjem (»cogitatio«) ego doduše dobiva pristup svojoj opstojnosti, ali ne dobiva pristup *sebi, svomu sebstvu*. Drugim riječima, Augustin dijeli cjelokupnu Descartesovu postavku o mišljenju kao dokazu vlastite opstojnosti, ali odbacuje misao da ego posjeduje *sebe*. Sebstvo ega je u egzilu: »Factus eram mihi magna questio.«¹⁸

Egzil ega očituje se također i u Augustinovoj analizi memorije. Memorija je ona koja obuhvaća cjelokupni »cogitatio«¹⁹. To znači da memorija, koja nadilazi »cogitatio«, čovjeku onemogućuje samokontrolu, ona ga otuđuje: »Bez *memorije* ja nisam, ali s njome, koju po definiciji ne shvaćam, ja ne shvaćam sebe, nisam uopće samome sebi nazočan i zaboravljam *sebe*.«²⁰ Ta ista memorija nameće čovjeku nešto što ga ponovno stavlja izvan svoga ega, a to je žudnja (»désir«). Žudnja svjedoči o objektu, o nečemu što je izvan moga dometa, ali

¹⁶ Str. 95.-108. Treba imati na umu da je Marion jedan od vrsnih poznavatelja Descartesove filozofije.

¹⁷ »Dans un cas [Descartes], l'appropriation de l'ego à soi; dans l'autre [Augustin], la désappropriation de la mens à elle-même.« (str. 96.) Marion se poziva također i na Blondelovu i Heideggerovu tvrdnju o bitnoj razlici između Augustina i Descartesa. (str. 98.)

¹⁸ »En un mot, l'accès à mon être par ma pensée, loin de m'approprier à moi-même comme pour Descartes, pour saint Augustin m'exile hors de moi: je n'ai d'autre ego que ma division elle-même avec mon moi. [...] Le cogito, supposé m'approprier à moi comme un moi, m'expulse de moi et me définit par cet exil même. Je suis donc paradoxalement celui qui, en pensant, sait qu'il n'est pas (à) soi, ne connaît pas son essence et ne peut jamais (se) dire, en toute rigueur, moi.« (str. 100.)

¹⁹ »Pour saint Augustin, la cogitatio n'englobe donc pas la memoria, comme l'un de ses modes parmi d'autres (imagination, sensation, volonté, entedement, etc.), mais la memoria englobe toute la cogitatio, parce qu'elle seule lui assure l'unité de son flux en le temporalisant. Avec une radicalité que ni Aristote ni Descartes n'ont vue, saint Augustin anticipe ici directement sur Kant.« (str. 112.)

²⁰ Str. 121. Također: »Come le corps (en fait ici plutôt la chair), la memoria subvertit l'ego et lui dérobe l'accès à soi (et au soi), l'aliène essentiellement à son essence.« (str. 114s)

što me preobraća, privlači.²¹ U tom smislu žudnja na neki način ugrožava ego, njegovu sigurnost, samoposjedovanje. S druge pak strane, ističe Marion, žudnja je upravo ono što čovjeka individualizira, što ga oslobađa od anonimnosti. U spoznaji određenoga objekta uopće nisam bitan ja, već je bitna univerzalna racionalnost kojoj se podvrgavam. U žudnji pak ja sâm sam u igri, ona me identificira kao takvoga bez ikakve posredovanosti univerzalne racionalnosti: »Moja žudnja - ili točnije, ono na što odgovaram i što me podvrgava – bolje zna tko sam ja nego što će ikad znati moje (intencionalno) mišljenje.«²²

Konkretno u čovjeku postoji jedna posebna, univerzalna žudnja, a to je žudnja za srećom (»vita beata«). Poput ostalih filozofa i Augustin u mnogobrojnim svojim tekstovima piše da svaki čovjek žudi za srećom, želi biti sretan (Marion naziva tu nužnu i neodrecivu žudnju »immémorial«). U tomu se ponovno razlikuju Descartes i Augustin. Augustin Descartesovo »biti«, koje čovjek uzrokuje, nadomješta pojmom života koje čovjek može samo primiti. Sada razlika postaje još veća: Descartesovoj nemogućnosti da sebe mislim bez bitka nadomješta se nemogućnost htjeti živjeti nesretan život. Dakle, žudnju za srećom ego konstituira tako da ga de-konstituira: određen je onim što ne posjeduje, za čime ne može ne žudjeti. Iz toga slijedi da ego, a to je i naslov drugoga poglavlja, žudi biti obdaren (»l'adonné«). No, budući da čovjek u sebi otkriva najrazličitije žudnje koje ga ne ispunjaju, žudnja za srećom pretpostavlja istinsku žudnju, dakle onu žudnju koja jedino čovjeka može ispuniti. Jednom riječju, za Augustina je to žudnja za istinom: »Aeterna igitur vita est ipsa cognitio veritatis.« Žudnja za istinom kod Augustina pretpostavlja istinu kojoj se ne može pristupiti jedino na noetički način²³: prvo, istina za kojom žudimo jest ona u kojoj trebamo *živjeti* (»Haec est vera dilectio, ut inharentes veritati juste *vivamus*.«), a to se može jedino po ljubavi; drugo, istina naše žudnje jest istina koja pruža radost i zadovoljstvo. Dakle, radi se o istini koja nam ne daje informacije za spoznaju, nego ona se predstavlja kao stanje radosnoga života (»Beata vita, quae non est nisi *gaudium* de veritate.«); treće, istina je identična s Bogom (»Quia non facit animam beatam nisi unus Deus. Participazione Dei fit beata.«), a to znači da se istinu, Božju istinu može samo *primiti* od Boga.

²¹ »Et bien évidemment le désir m'arrive alors comme d'ailleurs, donc d'au delà de moi-même.« (str. 127.)

²² Str. 127.

²³ Usp. str. 139.-148.

Marion zaključuje da po svojoj žudnji ego ne konstituira više kao *cogitans*, nego kao onaj koji žudi, odnosno kao onaj koji ljubi, kao *amans*. Ego se tako predstavlja kao ego na putu, u egzilu, ego koji traži svoje *sebstvo*, koji traži *mjesto* svoga sebstva. To *sebstvo* se traži u istini, u božanskoj istini, u Bogu.²⁴ Više nije pitanje može li se ljubiti ili ne, već pitanje je odrediti ono što se treba ljubiti, a to je sama istina – Bog, o čemu Marion raspravlja u sljedećim poglavljima.

Osvrt

Nakon 2. svjetskog rata francuski teolog Henry de Lubac napisao je knjigu »Surnaturel«²⁵ koja je otvorila golemu raspravu u katoličkoj teologiji o »desiderium naturale«. Tom knjigom de Lubac je htio naglasiti supovezanost između milosti i naravi, a ključan pojam mu je upravo bio naravna žudnja – »desiderium naturale«. Mnogi teolozi kritizirali su de Lubacov koncept i upozoravali su na opasnost reduciranja Božje milosti na čovjekovu naravnu žudnju. Štoviše, činilo se da de Lubac ugrožava samu Božju milost, njezinu nezasluženost. Unatoč tim kritikama, Lubacova promišljanja utjecala su snažno na mnoge teologe (npr. Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar), ali i na cjelokupnu katoličku teologiju nakon 2. vatikanskog sabora. Taj se utjecaj očitovao na poseban način u pozitivnom vrjednovanju suodnosa milosti i naravi, Crkve i moderne kulture, u određenom optimizmu spram svijeta itd. Nakon Koncila taj toliko kontroverzan, ali i važan pojam »desiderium naturale« potpuno je pao u zaborav. Nadomjestili su ga drugi pojmovi, primjerice »smisao«. S Marionovim promišljanjima o Augustinovu shvaćanju žudnje, i to žudnje za srećom mogli bismo reći da se tom zaboravljenom pojmu ponovno vraća dostojanstvo u teologiji. Izvršne analize pokazale su koliki se semantički i interpretacijski potencijali kriju u tomu pojmu, koji je osim toga i više biblijski pojam od primjerice još uvijek popularnijega pojma smisla u teologiji. Marion je također pokazao kako se u Augustinovu viđenju žudnje za srećom razotkriva radikalna decentra-

²⁴ Marion kritizira Husserla, ali i druge filozofe koji pogrešno tumače ili ne donose cijeli tekst, nego samo *jedan* dio čuvenoga Augustinova teksta o tomu kako čovjek treba napustiti ono izvanjsko i ući u nutrinu svoje duše, jer u nutрини duše boravi istina. Marion navodi cijeli Augustinov tekst i pokazuje kako se u njemu poziva čovjeka da uđe u svoju nutrinu, ali da se u toj nutрини *transcendira*, nadiđe upravo sebe i svoju dušu: »Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. [...] Et si tuam naturam mutabilem inveneris, *transcende et teipsum*. Sed memento cum te transcendis, *ratiocinantem animam te transcendere*. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.« (str. 147.)

²⁵ H. de LUBAC, *Surnaturel. Études historique* (nouvelle edition), Desclée, Paris, 1991.

lizacija ega, nemogućnost samoposjedovanja i usmjerenosti prema Bogu, dakle suprotno od svih misaonih odrednica koje se mogu pronaći u Descartesovoj filozofiji. Za nadati se da će teologija ponovno otkriti važnost toga pojma za razumijevanje kršćanske vjere u današnjem modernom društvu.

4. Ekscesivna istina i naš izbor

U trećem poglavlju, »Istina i zasićeni fenomen«, naš autor još snažnije naglašava da čovjekov život ovisi o *odluci* što ljubi. Dakle, alternativa nije ljubiti ili ne ljubiti, nego što ljubiti: istinu ili laž. Stoga ljubiti istinu ne znači samo prihvaćati razmak između istine i laži, nego stvoriti *odluku* promijeniti svoju ljubav drugom ljubavlju: od ljubavi prema laži početi ljubiti istinu. Drugim riječima, za Augustina postoji mržnja prema istini, posebice prema istini koja nas optužuje (»*veritas redarguens*«). Budući da se istina shvaća kao eksces, ona u čovjeku stvara bol i patnju koju čovjek želi odbiti ili joj se jednostavno želi izmaći.²⁶ Iz toga slijedi da istina vodi čovjeka do izbora: ili se izložiti ekscesivnoj istini kroz »*confessio laudis*« i »*confessio peccatorum*«, ili je zamrziti izbjegavajući je.

Nadalje, prema Augustinu, ništa se ne ljubi ako se prije ne spoznaje. To znači da spoznaja prethodi ljubavi. S obzirom na pitanje o istini, za kojom čovjek žudi kao za svojom srećom, time se pretpostavlja da spoznaja istine prethodi našoj žudnji za njom. Već smo vidjeli da je u čovjekovoj memoriji utisnuta spoznaja istine. No, ne radi se o uobičajenoj teoretskoj spoznaji niti o uobičajenom shvaćanju istine.²⁷ Marion pojašnjava Augustinovo poimanje istine, razlikujući ga od skolastičkoga i Heideggerova. Skolastička definicija istine (»*adaequatio rei et intellectus*«) istinu subjektivizira, ukoliko se ona reducira na spoznavajući subjekt.²⁸ Drugi pak pristup istini, onaj Heideggerov, istinu shvaća kao razotkrivanje. U takvom poimanju istina se doduše lišava subjektivizacije, ali tako shvaćena istina događa se mimo mene. Ona ne zahtijeva

²⁶ »Ainsi surgit une aine non pas d'abord morale, mais purement phénoménologique – une impuissance à supporter en la phénoménalisant l'excès d'évidence de la vérité, qu'elle finit par récuser – pour ne pas vouloir voir ce qu'elle voit pourtant.« (str. 170.)

²⁷ »À tout le moins, saint Augustin ne fonde pas l'accès à la *vita beata* sur la connaissance théorique de l'essence ou de l'existence de Dieu, ni même l'accès à Dieu en général sur une connaissance de la théorie. [...] Le savoir ne constitue donc en rien pour saint Augustin une '*théorie* général de l'accès' – l'accès à la *vita beata* ne passe plus par la théorie, bien qu'il passe toujours par la vérité.« (str. 156s)

²⁸ »La vérité ne conduit pas tan à la chose même qu'elle ne la reconduit à l'esprit connaissant, qui a le pouvoir de la faire en disant.« (str. 184.)

promjenu, obraćenje, nju ne trebam ni ljubiti ni mrziti. Jednom riječju, čovjek je distanciran od te istine.²⁹ Stoga Marion predlaže svoje, odnosno Augustinovo shvaćanje istine kao »ekscses« ili kao »zasićeni fenomen« (»le phénomène saturée«). Ekscesivno shvaćena istina ne reducira se na spoznavajući subjekt, štoviše ona pritišće čovjeka svojom nazočnošću, ona je zahtjevna, teško ju se podnosi te joj se može pristupiti samo ljubavlju (»Non intratur in veritate, nisi per caritatem.«) Ljubav nije samo jedan od uvjeta pristupa, nego jedini uvjet pristupa istini.³⁰ Pitanje o istini je tako pitanje o mojoj volji za istinom, o mojoj volji za ljubavlju. Istina se tako ne shvaća više teoretski, nego erotski: »la vérité comme érotique.«

Osvrt

Marion je u ovom poglavlju ukazao na dvije dimenzije jedne istine kod Augustina: »veritas lucens« i »veritas redarguens«. Promatrajući današnje društvo, ono se u bitnome ne razlikuje od Augustinova. I dalje čovjek želi radije ljubiti istinu koja sebe razotkriva ili drugoga razotkriva, ali mrzi istinu koja ga razotkriva: »Ljube istinu kad im svijetli, a mrze je kad i osuđuje. Budući da ne žele biti varani, a varati hoće, ljube je kad sebe otkriva, a mrze je kad njih otkriva. [...] Takvo je, da takvo, upravo takvo je ljudsko srce, tako zaslijepljeno i tromo, sramotno i nedostojno, pa hoće da ostane skriveno, a ne želi da njemu išta ostane skriveno.«³¹ Nije teško ne primijetiti da u teologiji, ponajprije u pastoralu, nedostaje ova druga dimenzija istine, istine koja optužuje. Potrebno je ponovno otkriti važnost istine koja optužuje, dakako ne zbog moraliziranja, nego kako bi se čovjeka privelo njegovu istinskom *sebstvu*, u konačnici hvali i proslavi Boga – »confessio laudis.«

S obzirom na poimanje istine kao ekscesa, možemo se u potpunosti složiti s Marionom. Istina kao eksces odgovara biblijskom poimanju istine. Radi se o »osobnoj istini«, Bogu kao istini, a to znači istini koja zahtijeva *odluku*, obraćenje, promjenu. Pred njom se ne može biti indiferentan. Stoga Marion s pravom kritizira Heideggerovo poimanje istine. No, teško se možemo složiti s

²⁹ »Et, si je fais (ou laisse se faire) la vérité ne me fait donc pas. Je n'ai ni à l'aimer ni à la hair, mais à l'accomplir ou non selon que je me décide ou non, précisément parce que je'en décide.« (str. 186.)

³⁰ »Ici l'amour ne se limite plus au rôle d'une préparation provisoire, par manque ou désir, pour me faire posséder la vérité: il s'impose comme l'ultime et peut-être même l'unique opérateur de mon ouverture à la vérité.« (str. 197.)

³¹ *Ispovijesti*, KS, Zagreb, 2002., X, 23, 34.

njegovom kritikom skolastičkoga shvaćanja istine kao »adaequatio«. U skolastičkoj teologiji takva se definicija istine nikada nije shvaćala kao isključiva. Ona je skolastičkim teolozima služila kao dokaz antropološkoga vida Božje objave u Isusu Kristu. Objava, koju čovjek ne može primiti i shvatiti, koja nije »adekvatna« njegovu duhu, uopće nije objava. Objava postaje objavom tek kada je odslušana, primljena i shvaćena. Za skolastičke teologe posve je razvidno da »adekvacija« ne reducira objavu na čovjekovo poimanje. »Adekvaciju« izvršava Duh Sveti, on omogućuje da ljudski duh bude tako adekvatan s Božjom objavom da ona ostane zaista Božja, a ne ljudska objava.

5. Ljubav kao »snažnija volja« – ego poslije sebstva

Četvrto poglavlje, »Slabost volje i moć ljubavi«, Marion otvara analizom Augustinova poimanja napasti. Napast razotkriva činjeničnost čovjekove egzistencije, odnosno ukazuje na već spomenutu decentralizaciju ega, na činjenicu da ego još nije pronašao svoje *sebstvo*. Ego se u svijetu ne nalazi poput ostalih objekata koji su jednom zasvagda određeni. Napast, naprotiv, dokazuje istovremeno kako činjeničnu neodređenost ega tako i važnost određivanja ega, odnosno odluke ega o *sebi* samome.³² Drugim riječima, čovjek je samom sebi teret (»Oneri mihi sum.«). Njegovo *sebstvo*, koje još nije pronađeno, predstavlja teret, činjeničnost, situaciju čovjekova života koji treba prvenstveno odlučiti o sebi samomu, a ne o stvarima ovoga svijeta. Za Augustina rješenje se sastoji u pronalaženju *sebstva*, a to je Bog, i to Bog objavljen u Isusu Kristu. Tek tada teret čovjekove egzistencije postaje lagani teret. Čovjek je tako stavljen pred alternativu: ili teret sebstva koje je reducirano na sebstvo, ili teret koji ljubim i koji si tako olakšavam.³³

Ali, upravo se u tomu krije najveća poteškoća, poteškoća same volje. Ego se treba odlučiti htjeti ono što hoće, htjeti svoje htijenje, a to je sreća kao radost zbog istine (»gaudim de veritate«). Volja ega, koja je identična s egom,

³² »La tentation m'impose ainsi la possibilité, elle-même inévitable et permanente, d'une décision de soi. Elle m'impose de faire l'épreuve du soi comme tel (le *Selbst*) – comme tel, c'est-à-dire non plus comme un objet ou même un étant du monde, mais comme un mode, une manière et un style de phénoménalité propre – le mien en tant que je dois, par fait accompli, toujours déjà me décider et, en me décidant, décider de tout moi-même.« (str. 211.)

³³ »Le poids su soi l'assigne à se décider entre deux fardeaux: celui du soi réduit à soi, le poids d'un âne mort, ou celui que j'aimerais et qui m'allégerait – précisément le poids de la décision par et pour moi.« (str. 216.)

u Augustinovu shvaćanju, tvrdi Marion, može odlučivati o svijetu i o svome vlastitom tijelu, ali ne može o sebi samoj: ništa se ne suprotstavlja volji koliko ona samoj sebi.³⁴ Volja tako otkriva svoju slabost i nemoć: ili hoće ono što ona u svojoj biti ne će – objekte ovoga svijeta, ili ne će ili ne može ono što u svoji biti hoće - sreću. Ta volja može biti tako duboko otuđena od onoga što ona želi, da želi samo zlo. U tom smislu za hiponskoga biskupa zla odluka nije posljedica neznanja (Toma Akvinski), slabe volje (Kant) ili nedovoljnoga poznavanja razložnosti (Davidson), nego izričaj perverzne volje, koja želi zlo baš zato što zna da je zlo.³⁵

Stoga se postavlja pitanje što to može omogućiti volji da konačno želi ono što želi. Prema Marionu, iz Augustinovih tekstova proizlazi da je to ljubav, i to Božja ljubav koja dolazi čovjeku ususret i omogućuje da sam može ljubiti. Stoga kod Augustina ne postoji prijepor između Božje milosti i čovjekove slobode, kako je njegovu misao predstavljao pelagijanizam. Naprotiv, za Augustina milost je darovana čovjeku da bi mogao htjeti ono što hoće. Konkretno to znači da Božja ljubav, Božja milost, omogućuje čovjeku »valentior voluntas« – »snažniju volju«.³⁶ U ljubavi čovjek jedino istinski želi, a to je sreća, istinska sreća - Bog. Iz toga slijedi da moj ego nije određen toliko svojom mišlju, a ni samom voljom. Tako se na koncu, prema Marionu, obrće uobičajeni slijed odnosa ljubavi i volje koji glasi: ljubim ono što želim. Sada se događa suprotno: želim ono što ljubim – volja slijedi ljubav. Budući da u ljubavi ego prima svoje sebstvo, sebstvo prethodi egu.³⁷ To je za Mariona vrhunac decentralizacije ega.

³⁴ »La volonté petu vouloir (au sens d'effectuer en voulant seulement) tout ce qu'elle veut, sauf elle-même. [...] Elle peut toujours vouloir lorsqu'il s'agit de ce qui n'est pas elle, *du lointain*, ne peut pas vouloir, lorsqu'il s'agit du *plus proche*, c'est-à-dire de vouloir vouloir, de se vouloir elle-même, bref du soi.« (str. 233.)

³⁵ »La position de saint Augustin s'éclaire. Le mal [...] ne découle d'abord ni d'une méconnaissance du bien, ni d'une contradiction de la volonté avec elle-même, [...] ni même d'une insuffisance des raisons, mais de la perversité d'une volonté qui veut le mal pour le mal, en parfaite connaissance, les yeux grands ouverts.« (str. 246.)

³⁶ »La volonté devinet *valentior* et s'accomplit *ex toto* en se faisant amour; mais cela même cela même, elle le reçoit comme ce qu'elle ne peut ni se vouloir ni se donner. Vouloir vraiment n'advient à la volonté que dans l'avance, comme un don à aimer – ce qui se nomme aussi une grâce.« (str. 256.)

³⁷ »Je suis toujours en retard sur l'événement et le dernier à savoir ce que j'aime. La volonté suit donc ce que j'aime, et ce que j'aime précède ma volonté. Je ne me trouve pas là où je suis, ni où je pense, mais là où je l'aime, je désire et jouis. Le lieu *soi* précède d'où *je* viens. La radicalisation de la volonté en l'amour renverse l'avance: l'avance intentionnelle du *je* vers l'objet de son vouloir se retourne en un retard du *je* envers le lieu de ce qu'aime le *soi*.« (str. 254.)

Osvrt

Marion je uspio u ovom poglavlju prikazati svu problematiku čovjekove volje u svjetlu Augustinovih promišljanja. Analiza volje ponovno je očitovala decentralizaciju ega. Ne samo što je ego izvan sebe u svojoj nužnoj upućenosti na sreću, nego svoje sebstvo može pronaći jedino u ljubavi. To znači da ego može doći *sebi* ako se otvori drugomu koji ljubi, kod kojega se nalazi njegovo sebstvo, a to je Bog. U tom smislu volja slijedi ljubav, odnosno ego dolazi nakon sebstva. Marion je izvrsno prikazao kako kod Augustina istovremeno koegzistiraju heteronomija i autonomija volje. Božja ljubav ne ugrožava autonomiju volje, ali volja se ozbiljuje u otvaranju prema onom što sama ne može, a to je Božja ljubav. Premda se francuski filozof nije dotaknuo mnogih drugih kontroverznih vidova Augustinova nauka o milosti, njegovih rasprava s Pelagijem, te se zbog toga njegova analiza može pričinjati krnjom i nedovoljnom, uspio je pokazati kako u jezgri Augustinova nauka o milosti ne postoji suprotstavljenost između milosti i volje.³⁸

6. Čovjekovo istinsko »mjesto« i Bog kao »Idipsum« ljubavi

Peto poglavlje analizira Augustinovo poimanje vremena u Ispovijestima. Marion se suprotstavlja čisto filozofskom pristupu Augustinovoj teoriji vremena. Ne radi se ni o kakvoj definiciji vremena ili o psihološkoj i egzistencijalnoj teoriji vremena.³⁹ Prema Marionu, Augustinova teorija vremena razlikuje se od uobičajenoga grčkog kozmološkog shvaćanja vremena, u kojemu vrijeme nije put prema Bogu. Augustinov pristup vremenu razlikuje se i od onoga Plotinova koje se obično navodi kao vrlo blisko Augustinovu, ali koje također ostaje u okvirima kozmološkoga i univerzalnoga pristupa vremenu. Teorija vremena za Augustina je isključivo u liturgijskoj funkciji, a to je »confessio laudis et peccatorum«. Vrijeme shvaćeno, kao »distentio animi« – čovjek jest vrijeme⁴⁰,

³⁸ »Dieu ne dispense pas la grâce pour nous dispenser de vouloir (comme semblent le supposer les pélagiens et les extrémistes de la double prédestination), mais pour nous *permettre* de vouloir. [...] Il nous permet de vouloir en nous donnant de vouloir de la seule manière efficace, *en aimant*.« (str. 259s)

³⁹ »Il ne s'agit pas, dans le livre XI des *Confessione*, de définir le temps, ni donc de sa prétendue reductio psychologique, ni d'une anticipation de la doctrine kantienne ou d'une précompréhension existentielle de son être; il s'agit de concevoir comment le temps ne ferme à pas plus à l'éternité qu'il ne s'y abolit – bref comment il pourra s'articuler sur elle sans confusion, ni séparation.« (str. 263.)

⁴⁰ »Car je ne suis pas seulement *dans* ou *avec* le temps, je suis le temps lui-même.« (str. 297.)

samo još jasnije detektira već prije spomenuti rascjep između ega i sebstva. Augustin želi, prema Marionu, postići upravo suprotno. Analiza vremena služi Augustinu da još snažnije osvijetli čovjekovu grješnost, kašnjenje njegova ega za sebstvom. Na taj način čovjek je upućen na obraćenje, na jedno drukčije življenje vremena. U tom smislu obraćenje se ne sastoji u napuštanju vremena, već u drukčijem poimanju vremena. Marion navodi Conf. XI, 29, 30 gdje Augustin donosi tekst iz Pavlove poslanice Filipljanima (3, 12s). U latinskom prijevodu teksta (»Vetus latina«) navodi se da Pavao »teži« za onim što je pred njim. Za težiti koristi se glagol »extendere«, dakle suprotan glagol od onoga koji Augustin koristi za vrijeme: »distendere«. »Težiti« se odnosi na ono što je ispred (»ea quae ante sunt«), na Isusa Krista. Tako shvaćeno vrijeme, u kojem čovjek hitajući teži prema Kristu, ne samo da oslobađa čovjeka od grješnosti nego njegov ego stavlja u neravnotežu, pokreće ga izvan sebe. Mogli bismo reći da se opet radi o »rastezanju«, ali sada to rastezanje nije više »distensio«, nego »extensio« – »istezanje«. U »istezanju« čovjek napušta svoje »rastezanje«, usmjerava se prema naprijed (»avance«), obraća se te se upućuje prema Isusu Kristu.⁴¹

U šestom poglavlju, koje predstavlja vrhunac Marinove studije o Augustinu, raspravlja se o »mjestu« čovjekova ega. Za razliku od grčkoga shvaćanja koje ego smješta u prirodu, Augustin promatra čovjekovo mjesto u odmaku: odmak žudnje spram sreće, ljubavi spram istine, jednom riječju, odmak-odgoda ega spram sebstva: »différance de l'ego au soi«. Čovjekovo mjesto jest njegovo sebstvo, za kojim žudi, a koje se nalazi jedino u ljubavi: »Budući da jesam ono što ljubim ukoliko stavljam na mjesto ono što jesam, ono što ljubim daruje mi nanovo mjesto sebstva.«⁴² Tako mjesto sebstva nije čovjekov ego, on ne daje sebi mjesto, to može biti samo Bog. Marion naglašava da se jedino u tom kontekstu treba razumjeti Augustinov poticaj da se Boga treba pronalaziti u sebi: »A, eto ti si bio u meni, a ja izvan sebe.« (Conf. X, 27, 38) Točnije treba reći da Bog prebiva *kod* mene, a ne *u* meni, jer ja sam nisam unutar samoga sebe.⁴³

⁴¹ »Institué par l'extraction dans le désir de l'avance elle-même, je m'arrache au temps distrait, temps de la défaite, temps défaisant, temps finalement du péché. [...] Le temps ainsi converti à l'avance me donne enfin le temps de la conversion. Il ne passe pas, mais advient comme une possibilité, et la dernière.« (str. 313.)

⁴² »Car je suis ce que j'aime, puisque je mets en ce lieu tout ce que je suis, ce que l'aime m'offre en retour le lieu de soi.« (str. 419.)

⁴³ »La vérité demeure certes intérieure à moi, mais non pas *en* moi, parce que précisément *je ne suis pas à l'intérieur de moi*, parce que mon intérieur lui même. [...] Ce renversement de *ici* avec *là-bas* n'équivaut pas à la présence en moi de Dieu ou d'une parcelle du divin, mais indique que je n'accède à moi qu'en ayant lieu *là-bas* – en l'occurrence en Dieu.« Marion ukazuje na rečenicu iz Augustinovih Ispovijesti gdje

Iz toga slijedi da moje mjesto nije nekakva esencija, jer Boga se ne može smjestiti u esenciju. Bog se neprekidno daruje, neprestano čovjeka stavlja u pokret, tako da je čovjekovo mjesto Bog, i to kao kretnja težnje bez prestanka. Prema Marionu, Augustin na taj način prevladava esencijalno poimanje čovjeka. Važno je tu spomenuti Augustinovo tumačenje stvaranja čovjeka u knjizi Postanka. To je jedno od najljepših tekstova koje je Marion donio u svojoj knjizi. Augustin uočava da Bog stvara sva ostala bića prema »vrsti« (»genus«). Sva su bića tako određena vrstom. Jedino je čovjek stvoren na »sliku i priliku Božju«. Iz toga slijedi da se čovjeka ne može definirati vrstom, porijeklom, ovozemaljskim kategorijama, već samo Bogom. Čovjek ostaje otajstvo, nesvodivo otajstvo jedino u Bogu.⁴⁴ Tu dolazi snažno do izražaja genijalno nadilaženje grčke antropologije i novost kršćanskoga shvaćanja čovjeka. Takvo tumačenje stvaranja čovjeka baca i novo svjetlo na sva ostala stvorenja. Budući da je čovjek slika Božja i kao takav pozvan na hvalu i slavu Boga, sva ostala stvorenja se trebaju tumačiti u kontekstu doksologije. Zapravo, sama ideja stvaranja pretpostavlja doksologiju, hvalu, liturgiju. Biti stvoren znači biti od drugoga, ne pripadati sebi – »niti potpuno postojati niti potpuno ne postojati« (Conf. VII, 11, 17) - biti pozvan na hvalu.⁴⁵

Nadalje, Marion se u istom poglavlju obrazlaže svoju tezu o univočnosti pojma ljubavi. Premda se može govoriti o dvjema dimenzijama ljubavi – ljubav koja žudi za ispunjenjem (eros: »amor concupiscentiae«) i ljubav kao predanost

koristi izraz »ubi illic«: »Ali gdje ti prebivaš u mojem pamćenju, Gospodine, gdje [ubi] u njemu [illic] prebivaš?« (X, 25, 36) »Illic« još snažnije izražava činjenicu da se Boga ne susreće u sebi, nego izvan sebe, u Bogu. Treba također napomenuti da Marion uvida vrlo važnu distinkciju između Boga i »neba« (»coelum coeli«) ili kako su ga skolastici nazivali »coelum empyreum«. Naime, »nebo« se razlikuje od Boga, ukoliko se stvorenje razlikuje od Boga. Upravo u tom nebu opstoji vrijeme, ali vrijeme slobodno od »distentio«, vrijeme u kojemu se ljubavlju pripada Bogu – »amore grandi tibi cohaerens«. (usp. str. 337.-339.)

⁴⁴ »D'où cette conséquence paradoxale que l'homme constitue une créature par excellence et même particulièrement excellente, précisément parce qu'il n'a pas de genre ni d'espèce propre, donc n'a pas de définition qui l'approprie à lui-même. L'homme se définit par cela même qu'il reste sans définition – l'animal proprement sans propriété.« (str. 344.) »Non seulement l'homme se définit par sa ressemblance jamais fixée avec Dieu plutôt que par une définition fixée: mais il se définit par cette absence même de définition. [...] Cette essentielle indéfinition de l'homme doit s'entendre comme un privilège. Ne pas pouvoir, ne pas devoir se laisser circonscire constitue bien un privilège.« (str. 349.)

⁴⁵ »Il en résulte que l'herméneutique de la création consiste précisément à *ne pas* définir les choses comme des étants (encore moins des étants subsistants dans une présence ininterrogée), mais à les reconnaître *comme* dons reçus au titre de la création et rendus au titre de la louange, dont la présence ne se maintient que dans cet échange. [...] 'Création' n'appartient pas au lexique de l'étant, ni de l'être, mais au vocabulaire liturgique, comme la *confessio* et la louange, qui d'ailleurs seules la reconnaissent et l'établissent.« (str. 324.)

za drugoga (agape: »amor benevolentiae«), Marion je mišljenja da Augustin govori samo o jednoj te istoj ljubavi. Postoji samo jedna ljubav, to je ljubav koja je istovremeno ljubav prema Bogu i prema sebi, ili samo ljubav prema sebi bez ljubavi prema Bogu.⁴⁶ Marion zaključuje da je ljubav ona koja definira ego. Radi se o ljubavi Božjoj koja ego obdaruje svojim darovima, koja ga obdaruje njegovim sebstvom. Takvo poimanje ega predstavlja kritiku svih drugih pristupa egu. Ego se ne definira više »ni shvaćanjem sebstva u samosvijesti (Descartes) [...] ni apercipijom (Kant), ni auto-afekcijom (Henry) ili anticipirajućom odlukom (Heidegger). *Ego* ne pristupa samome sebi *za* drugoga (Lévinas), ni *kao* drugi (Ricoeur) – ali postaje samim sobom samo *po* drugomu. Drukčije rečeno, po daru, jer sve se događa, bez iznimke, po i kao dar: 'Ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec – A sve su to darovi Boga moga, nisam ih ja dao sebi« (Conf. I, 20, 31).⁴⁷

U posljednjem, sedmom poglavlju Marion propituje Augustinovo poimanje Božjih imena.⁴⁸ Marion primjećuje da Augustin u Ispovijestima i drugim djelima koristi za Boga neobičan pojam »idipsum«. Naš autor navodi različite prijevode, u kojima se taj pojam pogrješno prevodi, pojmom »biće«. To je za Mariona samo potvrda da se Augustinu pristupa na isključivo tomističko-metafizički način. Zanimljivo je da je hrvatski prijevod, spram drugih prijevoda koje Marion navodi (francuski, njemački, engleski), uglavnom točan: Conf. XII, 16, 21: »Zato ona izlazi od tebe, Boga našeg, ali tko da je sasvim nešto drugo nego ti, a ne isto što ti.« (»idipsum«); Conf. XIII, 11, 12: »I sebi je poznat, i sebi je dovoljan, nepromjenljivo uvijek isti.« (»idipsum«). No, u sljedećem citatu očituje se nedosljednost: »*O u miru! O u njemu samome*« (»idipsum«) [...] A ti si upravo ono 'samo Biće.'« (»idipsum«!) (Conf. IX, 4, 11) Za Mariona izraz »idipsum« za Boga razotkriva Augustina kao mislioca koji misli Boga onkraj bitka i metafizike. Kao »idipsum« Bog je apofatičan, bez esencije i bez defi-

⁴⁶ »Dans tous le cas, il s'agit de l'univoque amour, décliné en ses modes, intrigues et volontés. Il ne s'agit jamais de ne pas aimer, ni de n'aimer que Dieu, mais de avoir tout aimer selon le mode approprié, Dieu et le dons de Dieu.« (str. 374.) O univočnosti ljubavi govori već sv. Bernard iz Clairvauxa. Tako u djelu »De diligendo Deo« kao četvrti i najsavršeniji stupanj ljubavi Bernard naziva »ljubav prema sebi zbog Boga«. Dakle, ljubav prema sebi nije isključena, ali se ostvaruje zbog Boga. Opširnije o tomu E. GILSON, *The Mystical Theology of St. Bernard*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1990., str. 85.-118. O Marionovu poimanju univočnosti ljubavi vidi C. ROMANO, *Love in Its Concept. Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon*, u: K. HART (ed.), *Counter-Experience. Rereading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007., str. 320.-327.

⁴⁷ Str. 384.

⁴⁸ O molitvi i Božjim imenima Marion je vodio raspravu s Derridaom. Vidi I. RAGUŽ, »Dano je. Uvod u misao francuskoga filozofa Jeana-Luca Mariona«, str. 704.-706.

nicije. Prema našem autoru, Augustin rabi taj pojam kako bi istaknuo Božju ljubav, a ne bitak.⁴⁹ Ljubav je ona koja se ne da strpati u pojmove pa ni u odrednice bitka. Stoga pojam »idipsum« izražava apofatičnost, prekomjernost i dar Božje ljubavi.

Osvrt

Marion je u ovim posljednjim poglavljima maestralno prikazao Augustinova »liturgijska« promišljanja o vremenu, ljubavi i jedinom »mjestu« čovjekova sebstva (»au lieu de soi«), a to je Bog. Posebnu pozornost zaslužuje pojam »idipsum«. Marion je izvrsno ukazao na važnost toga pojma u Augustinovoju teologiji. »Idipsum« samo potvrđuje Marionovo stajalište da se Augustinova misao nalazi onkraj uobičajenog shvaćanja teologije i filozofije, kako je to Marion istaknuo u uvodnim promišljanjima. Ipak, Marionova analiza Božjih imena, pri kojima se isključivo zadržava na »idipsum«, zapostavlja ostala Božja imena koje ne susrećemo samo u Ispovijestima, nego i drugim djelima sv. Augustina. Marion uopće nije spomenuo biblijski govor o Bogu kao Ocu, Sinu i Duhu Svetomu koji je za Augustina ključan za razumijevanje Boga. Zapravo, cijelo pitanje Trojedinoga Boga Marion uopće ne spominje. Stoga bi bilo poželjno pokazati na koji način Augustinov nauk o Trojstvu nadilazi metafizičko – grčko poimanje Boga. I ne samo to. Augustinov trinitarni nauk plodan je za antropologiju, posebice za Marionovo promišljanje ega koji žudi za svojim sebstvom u Bogu. Upravo Trojдини Bog za Augustina donosi zacjeljenje čovjekova ega: protiv oholosti vjera je u Oca (superbia – fides), protiv znatiželje vjera u Sina (curiositas – fides - spes), protiv požude ljubav Duha Svetoga (cupiditas – caritas).⁵⁰

Zaključne misli

Poznata je Hamletova rečenica »biti ili ne biti – to je pitanje«. Cjelokupni filozofsko-teološki opus Jeana-Luca Mariona, a time također i njegova studija o sv. Augustinu, želi pokazati upravo suprotno. Naime, sažimajući njegovu mi-

⁴⁹ »L'*idipsum* reste donc radicalement et définitivement apophatique, ne dit aucune essence et n'atteint aucune définition; s'il indique Dieu, il ne le fait que par sa propre impuissance à le dire. Tout son privilège de nom le plus approprié vient paradoxalement, pour *idipsum*, de son absence patente de signification, qui lui libère la possibilité de dé-nommer sans prétendre définir.« (str. 406.) »La fonction et la caractéristique de l'*idipsum* ne relèvent pas de l'être, du moins au sens où la métaphysique l'entend dans son ontologie, mais de la charité de Dieu.« (str. 409.)

⁵⁰ Izvrsnu trinitarno-teološku analizu Augustinovih Ispovijesti pruža K. KIENZLER, *Gott in der Zeit berühren: eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*, Echter, Würzburg, 1998.

sao mogli bismo reći da za njega temeljno pitanje glasi: biti ljubljen ili ne biti ljubljen.⁵¹ To je pitanje koje postavlja »biti« u pitanje. Pred tim pitanjem »biti« se razotkriva kao nedostatno, kao taština (»vanitas«).⁵² »Biti« postaje upitno i ne znači ništa pred pitanjem jesam li ljubljen ili nisam. To pitanje tako propituje čovjeka, njegovo »biti« te ga uvodi u »erotsku redukciju«. U »erotskoj redukciji« »biti« reducira se na ljubav, propituje se pod vidom ljubavi. To neizbježno pitanje sučeljava čovjeka s činjenicom ljubavi, odnosno potvrđuje njegovu iskonsku zahvaćenost i otvorenost prema onomu biti ljubljen. Kako za Augustina tako i za Mariona čovjeka može ispuniti jedino biti ljubljen od Boga. No, čovjekova je tragičnost i dramatičnost što sebe, »mjesto« svojega sebstva ne želi tražiti u ljubavi prema Bogu, nego isključivo u ljubavi prema stvorenjima, ili još gore, u stvarima ovoga svijeta. Stoga je potreban obrat i obraćenje prema ljubavi, ljubavi prema Bogu. U toj ljubavi čovjek postaje »homo eroticus«, čovjek ljubavi prema Bogu i svim stvorenjima. U toj se ljubavi više ne razlikuje između erosa i agape, između žudljive i žrtvujuće ljubavi, tjelesne i duhovne ljubavi, primajuće i darivajuće ljubavi. Postoji samo jedno strujanje ljubavi, u kojemu ego napušta sebe, definira se žudnjom i ljubavlju prema Bogu i prema cjelokupnoj zbilji. To više nije ego koji vlada sobom, nego ego koji je decentraliziran i izvan sebe, koji je erotiziran drugim te koji drugoga erotizira. Ego se ne prestaje služiti racionalnošću, ali sada racionalnost postaje erotskom, tj. razum se počinje definirati ljubavlju drugoga. Sve te i druge dimenzije ljubavi Marion pronalazi kod Augustina, tako da nam je predstavio Augustinovu misao kao misao ljubavi *par excellence*.

Premda se Marion služi Augustinom kako bi potvrdio svoje filozofsko-teološke teze, kako on to ističe u uvodu, ipak sama knjiga predstavlja izvrstan filozofsko-teološki ogled o Augustinovim Ispovijestima, ali i o njegovoj misli općenito. Marion je uspio izvući temeljne teološke postavke u kojima se ne očituje samo Augustinova misao, nego i novost kršćanske vjere. Posebice se to odnosi na liturgijsko-doksološki vid vjere koji je francuski filozof odlično rasvijetlio. Nadalje, Marion je pokazao kako se Augustina ne može pravilno razumjeti zapostavljajući ili ne uzimajući u obzir njegovu teologiju, odnosno kršćansku vjeru, kako to čini većina filozofa. Koliko je ključna teologija za razumijevanje Augustina, mogli smo vidjeti kod analize, kako same strukture i

⁵¹ To je pitanje zapravo temeljno kršćansko pitanje, jer se u kršćanskoj vjeri Bog misli prvenstveno kao ljubav. (1 Iv 4, 16)

⁵² Usp. J. L. MARION, *Le phénomène érotique: six méditations*, Bernard Grasset, Paris, 2003., str. 48.-52.

nakane Ispovijesti tako i nekih važnih tema Augustinove misli (žudnja, istina, memorija, sreća, vrijeme). Mogli bismo reći da je Marionova studija izazovna za filozofiju pod dvostrukim vidom. S jedne strane, ona potiče samu filozofiju da se otvori teologiji, odnosno teološkim pretpostavkama za shvaćanje Augustina. S druge pak strane, Marion se služi Augustinom kako bi pokazao nedostatak cjelokupne novovjekovne filozofije (posebice Descartesa, Heideggera, Lévinasa, Derridae). Augustinova se misao predstavlja kao ona koja istovremeno objedinjuje, ali i nadilazi novovjekovnu filozofiju s obzirom na različita pitanja o istini, memoriji, vremenu i sreći. Nije li to dovoljno velik izazov modernoj filozofiji da se ponovno pozabavi Augustinom, odnosno Marionovom tezom, da je potvrdi ili odbaci?

Imajući na umu ovo posljednje, mogli bismo reći da je Marion na određeni način »kršćanski Lévinas«. Dok je Lévinas očito tražio nadahnuće za svoju filozofiju u židovskoj misli te njegova misao predstavlja spojnicu filozofije i židovske vjere, Marion, koji je pod mnogostrukim vidom pod utjecajem Lévinasove filozofije, traži nadahnuće u kršćanskoj vjeri. U tom smislu Marionova je filozofija pokušaj intenzivnoga dijaloga između filozofije i kršćanske vjere. Odatle su razumljive filozofsko-teološke mijene njegove misli: od filozofije prema teologiji te od teologije prema filozofiji.⁵³ Zapravo, opisujući Augustina kao onoga koji nije ni filozof ni teolog u uobičajenom značenju tih pojmova, Marion kao da je samoga sebe definirao. Teško ga je nazvati samo filozofom ili samo teologom, a to je i razlog da mu mnogi predbacuju da u filozofiji razmišlja kao teolog, a u teologiji kao filozof. No, nije li istinska misao, istinsko mišljenje ono koje se ne da smjestiti u sustave, bili oni filozofski ili teološki? Ili još točnije: ne zahtijeva li sam fenomen ljubavi (»erotski fenomen«) mišljenje koje misli onkraj otvrdnutih shema bilo u filozofiji, bilo u teologiji, ili u drugim znanostima? Knjiga Jeana-Luca Mariona o sv. Augustinu tako nije samo knjiga o Augustinu, nego knjiga o vjeri, teologiji i filozofiji, a napose knjiga o ljubavi. Usudili bismo

⁵³ U prvoj fazi svoga stvaralaštva Marion se bavi Descartesovom filozofijom (*Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, J. Vrin, Paris, 1974.; *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, J. Vrin, Paris, 1981.; *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, J. Vrin, Paris, 1981.). Potom se u drugoj vraća teologiji (*Dieu sans l'être: hors-texte: théologiques*, Fayard, Paris, 1982.; *Prolegomènes à la charité*, Editions de la Différence, Paris, 1986.), u trećoj opet filozofiji (*Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Presses universitaires de France, Paris, 1989.; *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses universitaires de France, Paris, 1998.; *Le phénomène érotique: six méditations*), a sada, u četvrtoj fazi, s knjigom o Augustinu ponovno teologiji. Usp. D. TRACY, Jean-Luc Marion. Phenomenology, Hermeneutics, Theology, u: K. HART (ed.), *Counter-Experience. Rereading Jean-Luc Marion*, str. 57.-65.

se reći da onaj najveći zaborav u zapadnoj misli nije zaborav bitka (Heidegger), nego zaborav ljubavi.⁵⁴ Stoga je Marionova filo-sofija poticaj i teologiji i filozofiji da se ponovno vrate svojem nerijetko zaboravljenom žarištu, svojoj jezgri, a to je ljubav. I jedna i druga ne mogu i ne smiju zaobići ljubav, budući da teologija govori Bogu i o Bogu koji je ljubav, a filozofija je opet u svojoj biti također ljubav-»filia« spram mudrosti (»filo-sofia«). To je ujedno i središte cjelokupne Augustinove misli: »Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere.« (*In Io. ep. tr. 7, 8*)

⁵⁴ Djelo »Erotski fenomen« posvećeno je u cijelosti pojmu ljubavi. Time Marion želi filozofiju vratiti svojim korijenima, a to je ljubav: »Il se pourrait ainsi que l'oubli de l'être masque un oubli plus radical et en résulte – l'oubli de l'érotique de la sagesse. A l'achèvement de cette histoire, aujourd'hui donc, après avoir ravalé l'étant au rang sans honneur d'objet et oublié l'être en pleine retraite, la philosophie, désormais presque silencieuse, a même perdu ce à quoi elle a sacrifié l'érotique: son rang de science, éventuellement sa dignité de savoir. Quant à l'amour, dont l'oubli a sans doute tout décidé, elle en a oublié jusqu'au reniement; elle en a perdu même le désir; et – parfois on le croirait presque – elle le hait. La philosophie n'aime pas l'amour, qui lui rappelle son origine et sa dignité, son impuissance et leur divorce. Elle le passe donc sous silence, quand elle ne hait franchement.« (*Le phénomène érotique: six méditations*, str. 12.)