

Вук Беговић

Универзитет Рупрехт-Карл у Хајделбергу

Богословски факултет

e-mail: vukbegovic9@gmail.com

ТЕОЛОШКА ДИФЕРЕНЦИЈА: ИЗМЕЋУ НУЖНОСТИ, МОГУЋНОСТИ И НЕМОГУЋНОСТИ

Апстракт: Тематизовањем теолошке разлике у овом раду отвара се преглед философско-методских последица антитетички традираних облика апофатичке теологије, која се – захваљујући епохално одлучујућем заокрету у антрополошки регистар антиномијски правдане амартиолошке цензуре (*simmul iustus et peccator*) – заснива као антропологија разрачунавања и реструктурирања неоплатонистичких хијерархијских образаца и која до данас генерише апофатички узорак заснивања тзв. философија разлике. Зато је хипотеза овог рада одликована представом о трансформацији негативне теологије у негативну антропологију, демонстрирана протомодерним ставом Лутера у знаку антиномичног и антисинтетичког профилисања теолошке диференције. У том погледу сви потоњи облици хришћанске теологије реформирају се у знаку негативитета, док у есхатолошком регистру генеришу апоретичност синтетичке димензије теологије. Утолико је преглед негативних упоришта реформисане теолошке традиције одлучујући за промишљање остат(а)ка апофатичитета традиционално схваћене (негативне) теологије. Да је видљивији – а по свој прилици и све проблематичнији – *locus* овог упоришта протомодерним обртом апофатике постао субјект је најкасније од Декарта добро позната чињеница. Од тада свако упориште апофатичитета бива третирано искључиво у оквирима негативно-херменеутичке редукције теологије на антропологију.

Кључне речи: разлика, антиномичност, антитетичност, апоретичност, негативност, теолошка диференција, апофатичка инверзија.

А. Увод у хипотезу – апофатичко порекло питања теолошке разлике

Теолошка диференција¹ означава не нужно онтолошки или етички пројектовану

¹ М. Хајдегерово формално обележје његове фундаменталне онтологије тзв. *онтолошком диференцијом* фрајбуршки професор и Хајдегеров апологета Фридрих-Вилхелм фон Херман означаје управо са појмом *теолошка разлика*. Догађај разлике, према фон Херману, подразумева првенствено увид у то „да Бог није биће (*Sein*), нити сам догађај (*Ereignis*), који је Хајдегер у првој а потом и скицираној изради *Времена и бића* (*»Zeit und Sein«*) покушао да захвати као *теолошку диференцију између бића и Бога* (подвукао В.Б.)“, јер, тврди фон Херман, „мишљење Бога у повести бића одвија се у хоризонту теолошке разлике између бића и Бога. Према овој разлици Бог није ни биће ни небиће, нити се може поистоветити са бићем као догађајем“. Уп. Nettmann 1994, 39 и 96 – 7. Пред крај књиге овај симпатични професор поентира: „У мишљењу бића из *онтолошке разлике*, из разлике бића према бивствујућем, Бог није бивствујући, нити највише бивствујуће. Али он пак није ни биће само, истина бића у његовом суштењу (*Wesung*) као догађај. Бог зачет из мишљења онтолошке разлике је такође различит и од бића као догађаја, али тако да се Бог појављује (*erscheint*) унутар

разлику између Бога и света, односно разлику између Бога и (света) човека, тварног и нетварног, трансценденције и иманенције итд. Ова разлика је узимајући оријентационо полазиште такозване *сopat* констелације односа између човека, света и Бога на најразличитије начине философски и теолошки – *ergo* концептуално, појмовно, литерарно и сл. – осмишљавана и тумачена. Самим тим под теолошком разликом подразумевам не само и не нужно непромишљени остатак концептуалне грађе аристотеловски, платоновски односно стоичком теоријом времена профилисаних појмова „дијастаза“ или „дијастема“, односно појмова попут „дијанија“, „дистанција“, „дијафора“, „дијаграм“ или „дијагона-ла“, „дијалектика“ или „дијафанија“, „дијаболи“, „дијакриси“ или „дијалог“, „перформатив“, „перспектива“ или „персона“ итд. У основи платоновски, а нарочито аристотеловски концептуални предлошци одликовани у пропозицији *δια*, као (не увек модално схваћеног) оператора медијалности, остају кључни, како за западну тако и источну философско-теолошку традицију појма разлике. О томе нема ни говора. Међутим, повесна, а самим и тим културно-теоријска разлика истакла се и у томе што је једним делом западно-европска теолошка традиција протомодерним ставом у лику Лутера само наизглед раскинула са категоријалном логиком Аристотелове природне философије и окренула се принципијелно релационом односу *човек – Бог* у платоновском маниру, али овога пута у знаку пасивно пројектоване разлике (*mere passive*). Овој редуktivној логици лутеранске и потом реформисане традиције условио је између осталог и настанак теорија немачког идеализма, које су минимализујући значај Аристотеловог утицаја продужиле немачку традицију рефлексивног мишљења у регистру (нео)платоновског говора о негативном или позитивном апсолуту. У том погледу требало би разумети и све могуће потоње облике римокатоличких реконцептуализовања фихтеовске, шелинговске, кантовске, јакобијевске или пак хелдерлиновске традиције теолошке школе мишљења. На другој страни православна, а понајпре руска традиција философске теологије оличена (не само) у раду Сергеја Булгакова, као најистакнутијег анти-јунака православне-богословске синтетике, није, као што је добро познато, остала недотакнута немачко-идеалистичком фигурацијом апсолута, али и до сада непоменутом и такорећи прећутном транскрипцијом Лутеровог амартиолошког редуковања дијастатичке икономије на тзв. антигетичку дијалектику. Док је на пример не само Георгије Флоровски тежио томе да западну (како шпенглеровским појмом тврди „псеудоморфну“) терминологију – у раду на синтетички изолујућем најпре имунизовању, а потом и фузионизовању апостолски, патристички и византијски традираног ума – да што више потисне у заграде (прото)модерног света, С. Булгаков Флоренски, Лоски али не и безначајно Мајендорф, Зизјулас, Јанарас, Лудовикос, Харт као и најразличитији аналитичари патристике углавном недовољном или неретко никаквом критичком рецепцијом реформисаних философија и њихових схоластичких наследника генеришу готово па делимично отворено, али свакако имплицитно копирање антигетичких модела западноевропског идеализма, док неупитана природа самог појма остаје и даље у нерedefинисаном и тако запуштеном окриљу аристотеловски генерисаних категорија стварности, које препознати зачетник патристичког неоанахронизма није значајније довео у питање.

У том погледу православна теологија оличена у (најгрубље казано) дуализујуће, *ergo* бинитарно генерисаној и тако доминантно традираној негативној теофатичкој Псеудо-Дионисија, александријској и антиохијској теоегзетици, кападокијској социотеологици, археолошкој теоегетици Максима Исповедника, теологичкој проторесистематизацији Јована Дамаскина и протомедијалној теоенергетици Григорија Паламе остаје формално-

суштине (*Wesung*) Бића и његове истине. Ово је *теолошка диференција* између Бога и истине бића“. Исто, 366.

теоријски под аристотелизујућом категоријалном економиком универзално схваћеног синтетичког појма ума. У том погледу сваким стратешким (не)читањем, одбацивањем или прикривањем суплементирајућих трагова могућих слојева тумачења дијастатички осудбињене творевине супституише се агонија хипотекарног одлагања и занемаривања питања синтетичности у виду експлицитне или аналитички имплицитне апологије односно у облику негирања неуспеха па и упитне неопходности и могућности стратегија (ре)синтетизовања православног богословља. Занимљива у том погледу остаје сигнификантна чињеница да се готово мало ко дубље и смелије позабавио овим епохално одлучујућим редуктивним преокретом теолошке икономије, који представља ни мање ни више до окретну тачку процесуализације профанизовања саморазумљивости света живљења као десинтетизујуће и реформишуће стварности. Због тога је Лутерова методски строго руковођена полемика са Аристотелом битна утолико, што као протомодерни продор ка негативно-антрополошки фингираној оптици разликовања – која артикулацијом строге амартиолошке цензуре као парадоксирајућег *атопос*-а Божијег откривања – уводи повесност теологије у токове, како је у овом раду именујем, *апофатичке инверзије*. *Инверзије у виду окрета од идеализма ка реализму*. Зато је повесно-философски, али и самим тим философско-богословски лук од Лутера до Хајдегера, све до концептуалних разрачунавања са потоњим у регистрима Левинасове, Деридине, Адорнове, Лиотарове, Марионове, Анријеве, затим Нансијеве, Капутове, Тејлорове или пак Хоружијеве и Концијанчичеве апофатике обременења управо овим питањем (нужности) разлике. У то име и овај прилог.

Б. Неизбежност разлике – нужност и неопходност разликовања

С обзиром на то да је полазиште размишљања на овом месту питање разлике, која по природи ствари фигурира углавном као самоподразумевани и у теологији неретко прећутни *spiritus movens* дијастатичког удеса стварности, покушаће се, упркос мисаоној навици да се о разлици машта као о неутралном међустању полова, страна и опозиција, ово још неизмирено стање разликовања предупредити самим питањем о разлици. Не ради се ни у ком случају, а то треба нагласити, о реформулацији, реформацији или варијацији на тему разлике, већ о дескрипцији *неумитне нужности самог феномена разлике*. Управо у том и таквом феноменалном хоризонту нужности разлике видим кључно упориште проблема дистрибуције двадесет(прво)овековних теорија, философија и теологија разлике.² Отуда егзистенцијално питање које остаје и понавља се још увек гласи: Да ли нам је и како за ослобађање од нужности – без које не би ни имало смисла питати се – потребна теорија и пракса разликовања, или другачије питано „одакле долази оно *између* у које би разлика требало да се утисне?“³ Да ли је разлика, ако се само кроз њу и уједно од ње

² „Теологијама разлике“ – уколико изузмемо читав спектар система унутар немачке теологије – можемо означити све оне негативно-херменеутичке облике теолошког мишљења, које су од такозваног теолошког окрета у француској феноменологији (Жанико, Ришир, Левинас и касније Марион, Анри, Рикер, Кретијен, Лакосте, Фалке и остали) и касније структурализму (Дерида, Нанси) иницирале радикализацију теологије у виду ретематизовања кенотичких фигура христологије. Тако, на пример, Нансијева „ауто-деконструкција хришћанства“, Капутова (Деридином „религијом без религије“ надахнута) „деконструктивна теологија без теологије“, Ватимова „слаба теологија кенотичког секуларизовања хришћанског искуства“ или М. Тејлорова теологија *esse post* као и Жижекова материјалистичка верзија присвајања апстрактно негативног *skandalon*-а у знаку акције и сл. имају за циљ да традиционалне логоцентричне обрасце теологије суплементирају догађајноцентричним, диферентноважећим и имагинарно прегнантним кенотичким фигурама христологије.

³ Уп. Heidegger 2006, 69: „Woher kommt das »zwischen«, in das die Differenz gleichsam eingeschoben

можемо ослободити самим тим и нужна? Јер уз егзистенцијално (тј. свачије) питање „могу ли бити слободан“ стоји и неизоставно питање „да ли нам је, где и како за ту слободу потребан Бог?“ Одговор на ова питања, макар у овом случају, не сме бити одговор, него заоштрено питање. У том погледу идеја није ослободити се, него питати. Јер, како се Бог истовремено у скривеној откровености скрива и открива, тако се и слобода у питањима скрива и раскрива. Зато је циљ покушати не само што више суздржавати се од одговора, и то не само зато што су сви одговори патетично казано узалудни, нити због тога што би сви они под апсолутним захтевом били немогући, већ зато што је истинска природа сваког одговора заправо *слобода питања*. Јер одржавати теолошку апорију живом значило би управо постављати питање о разлици између тварног и нетварног, између Бога и човека: питање о њеној могућности односно немогућности то јест нужности. Ако би се говорило о писању некакве историје разлике и разликовања, то у овом случају не би било писање које би у виду демонстрирања изворне немоћи логоса разликовање ангажовало у оквиру изворног понављања разлике (Дерида) или пак разлике у понављању (Делез), већ у знаку *понављања питања* о самој разлици. Зато су понављање, изворност и разлика кључни оријентациони вектори профилисања овог нашег – пре свега – теолошког питања.

На који начин збиља разумети или не разумети однос феномена нужде у односу на феномен разлике и како уопште артикулисати дистинкцију питања нужде разликовања од питања разликовања разлике од нужде? Има ли тог уочишта инстанце које би нам нужду учинило мање односно релативно нужнијом? Да ли дистинкција, могућност дистанцирања и уопште дистанција заиста могу разрешити питања нужде или се управо у нужној нужности нужде уочава читав проблем (не)дистанцирања? Јер, у нужди бивати и не значи ништа друго до не бити у нечему што она није. Тако нужда, само наизглед, не познаје никакве разлике. Међутим, између „бити“ и „нужно бити“ испоставља се већ некаква разлика. Хајдегерово апоретисање онтолошке нужности засновано на кондиционој разлици између бића и нужности бивања таквим бићем, као и Левинасово вербализовање бића засновано на дехипостазирању ове претпостављене разлике радикалним окретоу ка диферентно(м) Другом, и нису ништа друго него окрети од *једне* ка *другој* нужности, од егзистенцијалне ка моралној нужности и дужности, која колико год да је амортизована или удобно асертирана у простор с оне стране сваке археолошке изворности не престаје и даље бивати нужном. Теоријско преакцентовање нужности не значи утолико и њено укидање. Стога је ово неукидање или тачније (а Хегел и Лајбниц су ваљда то добро знали) немогућност укидања рђаве (или добре) нужности, ништа друго до управо доказ ове саме нужности. Да се овом доказу нужност приказује нужнијом од себе саме не можемо избећи или оправдати само капитулирајућим признањем да смо немоћни пред нужношћу у име нам признате могућности. Отуда се питање нужности никада не појављује само као питање нужности, већ као питање нужности могућности – као једно *морати моћи*. Ту или тамо где настаје питање нужности, настаће и само питање разлике. И управо због тога што се разлика не може укинути наметнуће се питање о нужности разлике. Јер, немајући оно место где се разлика може укинути и немајући онај инструмент којим би је могли укинути, не постоји могућност којом би се пројавила њена немогућност. Међутим, управо је у томе и њена непредвидива моћ; и то не задуго као моћ, јер, моћ *диференције* није никада само *моћ* диференције. Заправо је много више реч о њеној немоћи да укине своју нужност. Немоћ диференције је управо због тога, свагда *парадоксално*, њена истинска могућност, да не кажемо – моћ.

werden soll?“

Управо због тога је – али и да би се ова апорија нужности учинила видљивијом – неопходно увести пробну и помоћну метафору „бегства“, која би као протетички и динамички ефекат те самим тим као теоријски оријентир пружила могућност контурирања ове нужности у једну продужену метафору „линије бегства разлике“.⁴ Тако онда можемо питати исто, али на следећи начин: Да ли је дакле и како уопште разлика израз нужности диференцирања? Да ли је разлика нужност израза разликовања и да ли је сваки *прибег* у диференцију већ једна нужда, те затим, да ли је и зашто разлика уопште нужност то јест – неизбежни амартиолошки *hybris*?

Сва ова наизглед тривијална и неодговорљива питања садрже у себи како имплицативни тако и експликативни потенцијал када је у питању тематизовање теолошке (као изворне) разлике. Иако на први поглед не изгледа да постоји било каква нужност за теологијом, поставља се питање колико је теологија заиста условљена економијом разликовања и у којој мери мора подлећи тој нужности. Где и на који начин њено топографско испољавање (у оквиру општег појма искуства) постаје средство приступа разлици и разликовању? У којој је мери *теологија* (мимо сваке могуће контингентно ре(де)констелиране релативизације) нужна, а у којој мери истовремено не познаје ниједан закон нужде и нужности, укључујући ту законитости (богословских) догмата, система, категорија, правила, топице, сигнатуре и уопште принципијелности опште схваћене теолошке економије медијума и медијалности? Ипак, овде се зарад оријентационе напомене не ради ни о каквој политичкој теорији (нпр. шмитовског или асмановског облика) „стања нужде“, него о већ једном нужном стању пре сваке (нарочито политичке) теорије, а то би значило и пре сваке *теологије* и самим тим пре сваког концепта разлике и разликовања између фигуре, метафоре или имена Бога и онога чиме га таквим можемо ослонити. Отуда сам феномен нужности и нужде нити јесте нити није израз једног „ванредног стања теологије“ (нем. *Ausnahmezustand/Notstand*), јер се условно казано њено „реално“ стање (*Zustand*) не може одредити. Радикално схваћено ванредно стање или тзв. *stasis* није само некакав „праг неразлучивости“⁵ политичког и економског, како то сматра Ђорђе Агамбен, већ је *stasis* много више поље дијастатичког преокрета пре сваке њој припадајуће економије. Економија плуралности (схваћена првенствено теолошки, а не политички) кроз питање почетка и изворног не тежи томе да *анонимним разликовањем* поништи или укине сам почетак, већ да га формулише на сасвим другачији начин. Зато захваљујући могућности радикализације овог питања засноване на трагу Лутерове редукције – посредоване генерички изворном разликом на *absconitus/revelatus*, као пра-теолошке а тако истовремено и пра-логичке разлике – покушаће се следити што је могуће прегледнији низ апофатички профилисаних питања о разлици. Стога главно и самим тим средишње питање о разлици као једној *пред-теолошкој диференцији* у овом прилогу гласило би: ако теолошка разлика безусловно мора остати пред-теолошка, ако држи да остане теолошка, како притом овај препозиционални префикс *пред-* усвојити, а да му свака предикабилност абскондицитета не претходи и самим тим метафизички иритирајући не условљава?

⁴ Ову метафору бег(ств)а Ханс Блуменберг још у својој хабилитацији (1950) – наслова *Die ontologische Distanz* – о кризи Хусерлове феноменологије насупрот Хајдеггеру види као метафоричку пракатегорију и самим тим као друго име за онтолошки појам дистанције. Од онтолошке диференције требало је, према Блуменбергу, метафорички извршити прелаз у одбеглост већ прекораченог хоризонта живљења, у, наиме, имагинарно потентну али никада до краја изворно испостављиву дистанцију, а не диференцију.

⁵ Agamben 2016, 19.

У једном од својих ранијих програмских текстова са насловом *L' évason* (1935) упозоравао је Емануел Левинас како „нас само потреба да побегнемо води у центар саме философије“ и „да нам управо ова потреба дозвољава да увек обновимо прастари проблем бића као бића“.⁶ У прошлом столећу то јест са Хајдегеровим пројектом амбициозног питања о изворности бића као бићу изворности, отворила се могућност настајања палете пројеката – нарочито оних у француској, италијанској и немачкој философској сцени – који Хајдегерово радикализовање питања почетка неуморно дистрибуирају у знаку питања о примату разлике. Тако појмови „почетак“ и „разлика“ односно изрази попут *изворности* и *разлике* постају кључно оперативни, такорећи профилишући, али и скоро једини могући оријентишући индикатори теоријског приступа промишљању једне послератне кризе. Ова радикализација Хајдегеровог питања почетка продужавала се даље углавном добро познатим питањима о изворности саме диференције.

Најрепрезентативнији и најинтензивнији постхајдегеријански пример налазимо у Ж. Деридиној метафори *трага разлике*, чији се управо не и сасвим несинтетички карактер преображавања диференције у њену неутемељивост пројектовао управо у знаку питања о једном неналазивом и неутемељивом почетку. Дерида ће сам истицати да он из непознатих разлога збиља „не зна, на који начин *отпочети* оцртавање „снопа“ или линије диференције (*différance*). Јер оно што је овде у питању није ништа друго до захтев за једним правим почетком“.⁷ Другим речима, локализовање у сцени топографирања диференције не би требало налазити своје упориште у некаквој далекој идентитетски регулисаној изворности, већ се сам овај простор мора догодити као већ претпостављени топос разлике али *уједно* и као разлика сама. Због тога негдашњу логику изворности као начела нормативног упоришта сваког временског (или традиционално казано дијастатичког) збивања смењиваће парадоксирање ове изворности у презентно неутемељивој разлици као изворно схваћена не-чулна апрезентност, односно као перманентна одсутност, закаселост и репрезентирајућа иритација. Парадоксирањем ове разлике у наизглед контра-онтолошки то јест (наизглед и на први поглед неекономски поимано) дијалектички профилисаном маневру, посвети ће се пажња *примату разлике* као једино могућем неутемељивом међупростору сваке (за Дерида увек немогуће) могућности.⁸ Процесом укидања, односно протоколом стратешког удаљавања од сваке изворности придодаје се и извесно стратешко детелеологизовање самог процеса и то све у име тактичког (такорећи удвострученог) обрачунавања са општошћу икономије. Супротно метафизичко-дијалектичкој природи икономије посао разликовања овога пута мора да спроведе не више традиционално схваћена дијалектика као консеквентна свест идентитета (Хегел/Адорно), већ диференција као такозвана *економска обилазница* (Хегел/Дерида) односно као непрорачунати семантички простор дијалектичког самеравања односа икономије и не-икономије. Отуда догађај разлике нити сме нити може постати *нешто друго* до деконструктивна еманципација простора или краће казано – *gramma*.

Тако поред овог Деридиног високо инвестираног и диферентно важећег и скоро сасвим у апофатичком маниру превредновања археологије – сходно нпр. Фукоовом дискурзивном структурализовању разлике између разума и лудила – налази се Агамбенowo

⁶ Lévinas 1982, 74.

⁷ Derrida 1999, 35.

⁸ Притом форсирајући нужност разлике Дерида парадоксира ову нужност неутемељивошћу нужности разлике. Дерида би се свакако сложио са тезом да је питање нужде једино могуће као *нужда разлике* али не и да је то питање *нужност* разлике.

антиграматичко/-олошко разрачунавање са феноменом разлике у виду још једне потраге за местом негативитета. У овој – али и не сасвим неколегијалној – контрадеридијанској потрази за изворном разликом основно питање о *изворности негативитета*, сматра Агамбен, мора овога пута гласити на следећи, нешто исправнији начин: „Шта је то што се у искуству језичког догађаја неминовно насукава на ништавност“, односно „одакле придлази овој егзистенцији изворни негативитет којим је она већ прожета?“⁹ Оно што уистину Агамбен жели овим питањем да покаже, јесте покушај да се на трагу Бенвенистове лингвистике редукује онтолошка диференција на диференцију између индикације и сигнификације (значења), те између *deixis*-а и *lexis*-а, чиме би требало показати да је за (понајпре западно) искуство језика индикаторично – дакле, сингуларно – бивствујуће *volens nolens* трајно неизрециво и неизречено. Дијафора између бића и бивствујућег постаје нешто што је радикално иманентно самом феномену језика. Не више као код Дерида неутемељива *gramma*, већ *gramma* као аристотеловски конотирани „Quantum сигнификантног гласа“ у који је већ уписан нередуktivни негативитет. Глас као извор овог негативитета постаје сада парадоксално непрезентујући (ре-)презент редукујуће снаге смрти. „Глас (и спомен) *смрти* значи, да је глас смрт, а као истовремено непосредни траг и сећање на смрт пуки негативитет, који чува и памти живо као мртво.“¹⁰ Уместо *ergo* Деридине еманципације предлаже Агамбен једно у име негативитета контраховање простора. Јер, док је глас топос негативитета и самим тим из ње извируће негације, *gramma* је као елемент не више ова негација негативног, већ сам негативитет овог топоса.¹¹ Глас тако открива место језика на такав начин у којем је исти тај глас већ захваћен у негативитету.

Отуда и још један, додатни, али у емпиријској оптици знатно заостренији пример парадоксирања феномена разлике, налазимо такође код француског филозофа Жил Делеза, али овога пута не као код Дерида у улози (мада не сасвим и не само) апрезентне, већ а-репрезентативне и недијалектички супониране разлике оличену антиидеалистичком формулацијом *трансцендентални емпиризам*. Метода емпиријске редукције према Делезу успоставља се као структурална редукција искуства на њену емпиријско-феноменалну иманенцију. Као и Дерида и овај мистик диференције, али пак нешто радикалније и смелије у погледу интензитета отпора према Хегелу, питање проблема почетка као концептуалног камена спотицања сваке историчности филозофије транспонује укидањем то јест радикализацијом појма у знаку диференције. То у овом случају може значити да опше схваћену логику рада појма преузима овога пута сама разлика, коју не спроводи никаква логичка, појмовна и до тада сваком претпоставком оптерећена предтеоријска синтетичка дијалектика или антидететичка логика противречности, већ искључиво и примарно у рекурсу на емпиристички конкретизоване појавности као једна од трансценденталне и пасивне синтезе ослобођена репрезентација. Уједно логику сваке могуће синтетичке и субјективно-оријентишуће контроле објективних односа преузима не више *понављање* као репрезентативни акт појма разлике, нити деридијански схваћено *понављање као разлика*, већ *понављање разлике* саме. Утолико је реч, наиме, о самој *диференцији диференције* као генезно продуктивном искуству искуства описаним код Делеза најчешће метафорама попут боре (*Le pli, Falte*), набораности, метастазе или пак седимента и фосила.¹²

Четврти и можда у интелектуалној теолошкој рецепцији најутицајнији пример представљао би свакако у једном сада сасвим другом рекурсу Левинасова – дакле

⁹ Agamben 2007, 59; 19.

¹⁰ Исто, 79.

¹¹ Сличну логику негирајућег екстатизовања топоса налазимо и код Жан-Лик Нансија (Jean-Luc Nancy) или нпр. Дитера Мерша (Dieter Mersch).

¹² Види Deleuze 2000.

насупротив Хајдегеровом теснацу бића – анти-онтолошка релаксација диференције у виду послератног отпуштања напетости и самим тим ослобађања разлике од сваког отпора негативитета, јер, како нас поучава Левинас, „негација нема моћ трансцендирања“.¹³ Ова – назовимо је тако – релаксација бића, према Левинасу, морала би овога пута бити извршена као перманентни „слом категорија“, као неопходно ослобађање од презентног карактера нужности егзистенције или тачније као „стварање“ стварности као могућности а уједно и као могућност ослобађања од бића ове стварности. Тако разлика као сама Другост ослобођена негативитета *polens volens радикално* трансцендира. Услов и претпоставка ове радикално пројектоване разлике, означена метафором „бљесак екстериорности“ је према Левинасу таква разлика, која толико по себи мора постати различита да се никако не може тумачити осим као *једно Друго*. Насупрот Агамбеновој – и у знаку не-негирајућег негативитета – контракцији или Деридиној стидљивој еманципацији успоставља се овога пута радикално екстериоризовање просторности.

Зато у сасвим сличном феноменолошком погледу није нимало незанимљив случај католички¹⁴ оријентисаног француског феноменолога Жан-Лик Мариона, који изглед укидајући редуктивни оквир онтолошке диференције тенденциозно хиперманентизује феноменалност логиком засићења (економије) феномена – четворно структурираног као *Gabe, Gegebenheit, Gegebenes, Hingegebene*¹⁵ – уз строгу претпоставку примата феноменалне датости (*Gegebenheit*), која, или кроз дистанцију у односу на идол¹⁶ или прецртавањем ~~Бога~~ у име „Бога без бића“¹⁷ фигурира још једну теолошку неоапофатику. Јер главно Марионово питање гласи: Како једном анти-редукцијом феноменалности на апсолутно саморедуковану *датост* – метафоризовану као *дар* – призвати трансценденцију у општу појавност тиме што ће се спровести хиперфеноменализација саме редукције на минимум њене интенционалне могућности – на такозвани датив (*moi/me*) субјекта? За тако нешто ће Мариону бити неопходно да „се“ увек „давајућа датост феномена“ (*die sich gebende Gegebenheit*) саморедукцијом успостави као перманентно устрајавање на минималитету интенционалности, не би ли се, с друге стране, неодвојиви рефлексивни корелати „се“ и „себство“ испоставили као херменеутички квазирелациони конструкти и самим тим моментни унутар овог процеса самотрансформативног феноменалитета. Идеја је Марионова да се феномен што је више могуће приближи (парадоксално собом удаљеним) себи, не би ли се дистанција овог анонимно рефлексивног „се“ – односно овог *се* као *најминималнија дистанција* – иманентно заситила икономијском снагом самотрансцендирајућег феномена.

Поред уобичајено схваћеног синоптичког модела историјско-философског осврта на експлицитно и/или имплицитно тематизовање разлике,¹⁸ а то значи или у знаку (анти-)идентитета то јест такозване у стручној литератури означене „идентитетске разлике“ или „разлике по себи“, може се приметити како, где и зашто метафизички устаљени

¹³ Lévinas 1987, 27

¹⁴ Нимало случајно истичем конфесионални моменат у раду овог мислиоца. Наиме, Марион једним делом његовог тумачења историје феноменологије руководи се управо Левинасовим универзализовањем философске рационализације теолошке апорије Другости. Сам Марион каже у једном интервјуу како је Левинас у погледу теолошког значаја откривен поприлично касно – тек негде почетком осамдесетих – и то управо захваљујући француским интелектуалним круговима католичких теолога.

¹⁵ Marion 1997.

¹⁶ Marion 1977.

¹⁷ Marion 2014.

¹⁸ Као што би била репрезентативно уводна студија Ханса Кимерлеа *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Види Kimmerle 2000.

мисаони облици од нововековља па на овамо традирају логику супростављања између методске дијалектике и неметодске хијастичке метафорике у виду појмовних мотива зјапа, пукотине или традиционално обележено у мистици изразима попут *Abgrund-a*, *Urgrund-a*, *Ungrund-a* и сл. Између Хегела и Кјеркегора, Ничеа и Хегела, Хајдегера и Хегела или Адорна и Хајдегера, Лутера или Декарта и схоластике итд, чији се опречни мисаони модели могу пратити уназад од нововековља преко средњовековне мистике, неоплатонизма и стоицизма до Платона, Парменида и атомиста и који се најзад губе у непрегледном хоризонту тематизовања нужности разлике. Показало се до сада, да за свако нововековно то јест посткартезијевско методско реформисање метафизике, било оно кантовски, хегеловски, ничеовски или пак кјеркегоровски интонирано, важи, да за свако (условно казано) дијахроно управљање „од и ка“ прати увек и једно синхроно опредељивање *pro* и *contra*. Нарочито је од Хегела постало очигледно, да се без обзира на одабир једне од ове две могућности остаје перманентно у пољу нужности могућности „за или против“, односно у нужности дијалектичког негативитета. Бити у (нужној) могућности да се нешто од нечега разликује у суштини не значи ништа друго него морати определити се. Другим речима, разликовати и не значи ништа друго доли *нужно разликовати*. Сходно томе, свако нужно разликовати подразумева истовремено и једно *моћи разликовати*. И самим тим у овом зачараном кругу нужности и могућности разликовања заснива се метафизика амбивалентног мишљења о разлици као нужној и као могућој. Очигледан пример за то су скоро све послератне философије и то нарочито они концепти који за своје упориште узимају критички Хајдегерову (а свакако Лутером надахнуту, а за нашу тезу у овом раду и контра-апофатички) узориту онтолошку дестилирану разлику, у односу на коју свако од ових решења претендује да рефлектујући се о Хајдегерову медитацију о крају философије и Ничеову дијагностику о крају метафизике постави као једини полазни и релативизујући ослонац критике метафизике као онтоологије. Пројекција (пост)философске склоности као тоталном присвајању и условљавању метафизичке судбине – као њеног краја или њеног понављања или прогностике понављања краја – генерише и артикулише ништа друго до нужност (самоопредељења) разлике. Ипак, тај проблем није без Хајдегерове кривице. Ако се хајдегеровска тачка лоцирања преокрета у философији детектовала у Декартовом *cogitu*, он ће управо ову дијагностификовану болну тачку ослонаца метафизике субјективности пројектовати у знаку проблема језичког превода грчког појма у латински, другим речима, пројекцијом свих епохалних тачака окрета спровешће се у знаку онтолошке тачке понављања изворности грчког односно протоевропског мишљења. Са друге стране, свако друго ослобађање од онтолошке фиксације лоцирања изворне разлике постаће ништа друго до опредељујуће померање ове изворности на друго, несместиво упориште разликовања. У основи то неће бити ништа друго до још једно понављање: понављање понављања итд. итсл. Тамо где се уместо Хајдегерове дијагностике о „крају западне филозофије“ као интерпретативног и реконстелираног продужетка Хегеловог краја историје, Ничеовог „краја метафизике“ манифестује у крају мишљења бића, Дерида марkira понављање свих могућих најави овог краја као специфични *религиозни*, а не модерни феномен, који се изван европоцентричне тачке ослонаца понавља као увек апрезентно догађање. Хришћанство и модерна не бивају као код Хајдегера пројектовани у грчку изворну ситуацију мишљења, него се према Дерида лоцирају у (не-)изворну религиозну (дакле, сваку могућу) ситуацију.¹⁹ Слично на овом трагу измештања, или прецизније, ублажавања првенства изворности налази се и Ђ. Ватимов покушај да Хајдегерову песимистичку прогностику судбине Запада реартикулише религијски оптимистичким поистовећењем нихилизма са Хришћанством, депотенцирајући моћ (заблуде) онтолошке диференције у „слабу, такорећи *трагичку диференцију*“

¹⁹ Врло је упечатљива компезаторно додељена улога Хришћанства у свим овим облицима философије повести.

(истакао В.Б.); диференцију као перманентну деституцију (дефинитивности презенце – *An-denken*)²⁰, коју регулише логика понављања кенотички пројектоване историје Запада и која баш „сада“ то јест у ситуацији кенотички сазреле кризе фигурира нови (ванредни, а нама увек већ некако познато заборављени) почетак. Краће казано, логика понављања морала би се кроз лабављење метафизички обременене изворности бића *транскриптивно*²¹ пренети у зону репрезентовања хришћанског кенотички ослабљеног искуства. Слична је ствар и са Левинасовом логиком присвајања метафизике у „бљеску лица другог“, која хипостатичку класутофобичност *Da-sein*-а ослобађа – Левинас би рекао „распршава“ – екстериорношћу бесконачне Другости, где сада разлика, слично, али ипак не толико суздржано као код Дерида, фигурира религијски у знаку бесконачно диференцирајуће (додуше асиметричне) релације. Али колико год да се Левинас трудио у запостављању проблема претпоставке позитивног примата Другости у односу на нужност негативитета, то свакако не значи да је од ње и ослобођен. Јер, није ли пак трансценденција, која се као однос бесконачне реалности одвија „пре негативног или афирмативног става“²² већ један позитиван став представљен одавањем безусловног примата трансценденцији, што свакако не може значити ништа друго до прикривање заслепелости Другошћу, намерним или нужним затварањем очију пред неминовношћу неопоречиве датости разлике? Колико год да разлика постаје апсолутна разлика *другог* она не може остати *ништа друго* до *разлика* другог. Зато пак нешто другачије од Ватима, који поступком лабављења пола онтолошке изворности историју *бића* (*Seinsgeschichte*) са Ничеом транспонује у хиперинтерпретативно увек нову *историју* *бића* (*Seinsgeschichte*), Левинас *трансисторијски* апсолутизује раскид ове онтолошко-дијалектички фингиране повести, тако што ће метафизику *бића* и повести овога пута надоместити радикална есхатологизација метафизике. Формално гледано, онтолошки артикулисана диференција и *дијалектика* се кроз бесконачно трансцендирање екстериоризују у закон „изворности алтеритета“.²³ Слична је ствар и са Марионом, који иманенцију, такорећи, сатурира (засићује) хиперпрезентујућом трансценденцијом у виду икономијски правдане „самоизворности феноменалитета“. Претендујући да избегне класични и сваки потоњи феноменолошки облик метафизике, Марион апсолутизује примат датости (*Gegebenheit*) као Другости, те Левинасови непропитани априорни атрибути „спољашњости, инстанције и видљивости“ остају у Марионовим текстовима углавном недоречени и критички скоро недотакнути. У оној мери у којој је, према Мариону, Хусерл методском редукцијом (као на чистопрезентној евиденци заснованом доместификовању феномена од регионалног) отклонио управо оно најбитније, феноменологију, а не и метафизику, у тој мери ће и сам Марион – наводно трансформишући²⁴ – метафизичку феноменологију извести управо у знаку властите тзв. треће феноменолошке редукције.

²⁰ Vattimo 1993, 4.

²¹ Vattimo 1997.

²² Lévinas 1987, 27.

²³ Исто, 382.

²⁴ Staudigl 2020. Није споредно питање успешности Марионове – или нпр. Анријево (Michel Henry) – трансформације „традиционалне“ феноменологије. У основи и даље остаје питање, а да ли Марион заиста раскида са метафизиком феноменологије, као што неки од његових тумача то захтевају, и да ли је то уопште могуће. Постоји ли подручје разрачунавања са феноменологијом и њеним категоријалним статусом дескриптивних облика приступа феноменалном, који у својој криптоматематизујућој схемологији генеришу затворену искључивост и уопште онемогућеност нефеноменолошког то јест неметодског приступа феномену, а самим тим и феноменологији? Постоји ли (један нередукујући на дескриптивне контуре математичких облика) начин, којим би се другачије приступило феномену? Марион је, као што је познато, не само продужио ово оклевање неуклидајући редуктивну машину евиденције, већ је штавише додатно стимулисао нередукутивним вишком који пада на датив засићеног субјекта, на једно „мени“.

Из овога свакако произилази да сва ова констелација решења у тежњи да осмисле послератни простор живљења остају једнакоизворно ограничена нужношћу локализовања оријентационе тачке настанка и развоја својих теоријских концепата. Без обзира на то што ово теоријско локализовање остаје углавном произвољно сведено на глас, граф, фигуру, другост, материјалитет или пуко понављање, или се радило о концептуално регулисаној конкретизацији, релаксацији, минимализацији, еманципацији, засићењу или естетизацији и материјализацији просторности, линија бегства ових концепата остаје и даље феномен разлике. Иако локални карактер ових концепата методски пружа могућност екстензије и претензије парцијалног ка тоталном прегледу стварности они ипак остају локални. Управо због тога сваки од ових концепата може постати универзалан само у оној мери у којој остаје локалан и стога као једино универзално локалан. Уопштено говорећи, метафизика и њена критика с оне стране сваке *мета*-претпоставке подразумева се углавном као простор (било трансцендентално-философског, онтолошког или феноменолошког, структуралног или математичког) експериментисања са разликама, које се притом још увек није разрачунала са истинском природом разлике и разликовања то јест проблемом њене нужности. Та нужност немогућности питања саме диференције остаје и даље неупитана. Углавном варирањем на Хајдегеровој онтолошки профилисаној „диференцији као диференцији“²⁵, Ничеовом „снагом понављања“ (тзв. *Wiederkunft*-а) и уз нужно подлагање Хегеловој „неукидајућој дијалектички условљеној негацији“ (као општем предуслову заопштравања супротности у њихову противречност и коначну укинутост) продужава се један негациони ланац критике метафизике нужног опредељења, спровођена покушајем да се дијастатички удес човекове природе на најразличитије начине императивно докаже као нормално (али и перманентно увек ново) стање, за чију је одрживост нормалитета једини норматив рад на перманентом укидању претензија и форсирања изворног и телеолошког карактера одређења овог стања. Диференција и дијалектичка оправданост – као међусобно искључујући и укључујући функционални елементи теоријског профилисања овог хибриса – *морају моћи* одржати улогу суздржавања од сваке синтетичке претензије. У тој распетости између нормалног (прихватања нужног) и новог (повнављајућег) стања, између *бити* и *постати*, одиграва се свеукупна драма нужности разликовања.

Ипак негде у позадини ове амбивалентно кодиране поставке поимања природе опредељивања, односно нужности разликовања, подвлачи се уједно и моменат општег рефлектовања изворности проблема кризе европског порекла метафизике. Притом, ово рефлектовање хтело-не-хтело остаје трајно на трагу присиљености одабира између или левог или десног, или позитивног или негативног, или активног или пасивног одабира логике одлучивања. Стога сваким оптуживањем метафизике, па самим тим и оптуживањем њеног повеснофилософског наслеђа за онтоцентризам, логофоноцентризам, теоцентризам, етноцентризам, софиоцентризам или пак егоцентризам и генерално сваки могући центризам који се дискурзивно излива на социјално, политичко, етичко и уопште херменеутичко оријентационо стање, генерише се истовремено један квази-критички еманципаторни процес самоодбрамбеног механизма хиперзаштитнички егоизованог субјекта. Зато простор захватања овог презаштићеног егоисте мора се увек опсесивно, готово присилно (пре)осмислити његова наводна проблематичност, која представља увек у њему ненадоместиву пукотину, изнова некакав амартиолошки традирани *hýbris*, који се у теоријски форсираним облицима испоставља као безизлазна датост јединог могућег контакта са самим собом, док се оно што о(не)могућава ово временски условљено саморефлектовање контингентно форсира као досадно, индиферетно, апатично „повнављање

²⁵ Уп. Heidegger 2006, 56.

истог“. Зато је на суштинско питање проблема религије актуелног Запада једини могући одговор – тужно, досадно, равнодушно *понављање*. Економско-марксистичким речником казано – репродукција и репродуковање религијског феномена у знаку опсесивне и ирационалне снаге репетиције. Отуда према овако постављеној ситуацији ми нисмо више наводно у могућности да бирамо датост те и такве ситуације, већ искључиво принуђени на својевољно пасивно прилагођавање датости напрелог искуства стварности, која се својом префорсираном фрагилношћу перманентно прилагођава (фиктивно) компензирајућој Другости. Тиме је првенство активности логоса и етоса заменила нужност пасивизације и искуства патоса. Ако је нешто извесно за данашњег човека то је да мора постати непосредно и истовремено у његовој сржи релативно, несигурно и увек на граници пасивно искуство. Валденфелс би то прецизирао метафором „напрсле линије искуства“²⁶, која је опет ништа друго до Делезова „линија бегства“ овог отужно зјапећег (традиционално казано) *дијастазираниг* искушавања. Тако можемо претпоставити, те наслутити да у језгру свеукупне историје откривања и скривања нужности диференцирања лежи једна неумитна нужност, која није никаква разлика *пре* разлике, као фиктивно пра-заснивајуће и самим тим претпостављајуће пра-разликујуће догађање разлике. Управо због тога, питање које се још увек није поставило, а овде га желимо изложити гласи: Како се ова нужност разликовања може разрешити у нужној разлици између могућности и немогућности саме разлике?

Ово питање би се даље могло разложити у три могућа правца:

(1) Најпре као питање откривања разлике као нужности то јест питање редуктивне природе диференције *као* нужности. Зато је неопходан методолошко-филозофски преглед *редуктивног рада на разлици* као исцртавање линија методолошког бегства у разлике као рада на разликама. Међутим у раду овог постепеног редуковања услова могућности рада на разлици прати или с једне стране редуковање или (а понегде, нпр. као код Делеза) с друге потпуно минимализовање емпиријског услова рада разлике, али и преакцентовање то јест хиперболисање искуства (као што је то случај код Валденфелса), које се овде може повезати са једном компезанторном улогом, нарочито када се ради о философијама и теологијама исцрпљивања диференци. Јер чини се, како Делез ипак с правом тврди, да „се одувек тежило разлика сачувати тако што ће се она репрезентовати, а репрезентовати тако што ће је углавном повезивати са захтевима концепта (=појма).“²⁷ Ако би се говорило о компетентности самог рада на разликама као каквој компезацији за некомпетентност (недовољног или нужног) неразликовања, како онда разумети ову компезацију као редуктивни *рад на разлици*?²⁸ Како разумети редуктивни рад на разлици ако је он уједно и померање значења и значаја њене компетентности? Шта би заправо значила компетентност разликовања? Овим се питањима очигледно улази директно у питање продуктивности и економије компетиције, кондиције и амбиције поступака и стратегија диференцирања. Што је рад на диференцијама компетентнији утолико је инкомпетентнији учинак рада на овим разликама. Затим како се ово преакцентовање нужности у знаку различитих могућности префигурација диференци – дакле од хегеловски генерисане негације као суштинског момента идентитета, као дијалектички не-идентитет „дијалектичке разлике“ (Адорно), па до Хајдегерове и Делезове разлике по себи – трансформише и констелира у једну метафизичку *анорију* разлике? Ово се питање може формулисати и уз помоћ Хајдегерове методске формулације „*Schritt zurück*“.²⁹ Овај Хајдегеров методски

²⁶ Погледати Waldenfels 2002.

²⁷ Уп. Deleuze 1992, 51.

²⁸ Kao *Inkompetenzkompensationskompetenz*. Уп. Marquard 2000, 23-38.

²⁹ Heidegger 2006, 59: „*Schritt zurück* vor dem Ganzen des Seinsgeschickes ist in sich Erwachen aus dem

подухват „корака назад“ инкорпориран у књижи предавања зимског семестра 1956/57 год. под насловом *Identität und Differenz*, не профилише корак даље од „корака назад“, јер не ради се о кораку назад саме разлике или пак о Деридином и Делезовом кораку *разлике разлике*, неко о једном *кораку* (од) *корака* назад, који је већ корак уназад самог питања разлике. Ако је за Хајдегера *Schritt zurück* искорак у заборављеност разлике (*Vergessenheit der Differenz*)³⁰, онда би овај наш корак био много више један искорак у *(не)упитаност односно нужност разлике* саме.

(2) Друго питање је како се овај ток редуктивног рада на разлици као ток перманентног прибега преакцентује и трансформише у нужду прилагођавања и нужност пасивног и/или активног отпора? То је питање којим се хипотетички покушава описати линија бега саме разлике као философског анти-пројекта, којим се успоставља једна антипринципијелна, антинормативна, антиаксиоматична и антидефиниторна природа утемељења концепата разлике, док се у теоријском језгру овог проблема налази или опредељеност или супростављеност примату презенте или репрезенте, односно мањој или већој наглашености нужности разлике, која остаје пропраћена различитим угловима лоцирања негације. Овај хипотетички карактер два неутрална пола може бити разрешен различито: дијалектичком компезацијом идентитета (у распону од Прокла до Хегела) или парадоксирањем његове неутемељивости (средњовековна мистика, Кјеркегор, Барт) и то углавном дијалектички: статички или динамички, антитетички и у супротностима или синтетички итд.

(3) Треће питање тицало би се улоге *негације* у односу на (дијалектички и по себи генерисану) разлику. Јер у нужности диференције лежи ништа друго до њена нужност у негативитету. Да ли је и где могућ извор негативног у диференцији и каква је његова антитетичка или дијалектичка улога? Како и где се лоцирање негације одражава у раду на диференцијацији? Како негација као нужни ослонац образовања сваког концепта разлике бива лоцирана? У писму, гласу, бићу, не-бићу, Другости, догађају или чак у негацији диференције (на пример контрадијалектички, или као ин-диферентност код Левинаса или Бадјуа). *Мистика разлике* и њена немогућа до краја мисливост, али и њен теоријски идол бескрајном нужношћу удешеног света генерише се као *нешто апсурдно нерешиво између* нас и света, између нас и Бога, оностраног и оностраног итд; истовремено то је пре свега *медијални догађај* разлике, који уколико се не промишља остаје сваки спекулативни теоријски ослонац и оријентир у мањку за несувислом потребом за разликама. Као што је већ поменуто, не може се диференција мислити по себи и то не само да се не може, како је говорио Дерида, „појмовно именовати“, већ се и њена појавна, феноменална структура увек насукава на бедеме негативитета. Апофатике. Насукава се на свој парадоксални извор, који нити је разлика, нити Левинасово радикално и од сваког „да или не“ претходеће Друго, него *нешто* што претходи свакој разлици и сваком њеном одређењу.

Б.б. Апофатичко порекло апропријације модерног појма разлике на примерима Лутера, Барта, Јингела, Бонхефера и Далферта

Шта би тачно значила тврдња да је теологија непотребна дисциплина односно да не постоји никаква нужност нити потреба или неопходност (хришћанске) теологије?³¹ У

Ereignis in das Ereignis als – Enteignis aus der Fuge.“

³⁰ Исто.

³¹ Овде свакако треба имати у виду провизорну разлику између нужног и неопходног, *nötig* и *notwendig*, те ону између нужно неопходног и неопходно нужног. Занимљиво је истаћи да се ова

којој мери теологија уистину подлежући разликама истовремено подлеже нужди њеног рада на разликама? Није ли пак амбивалентни задатак и природа теологије као (мање или више научно) прилагођавајуће дисциплине у томе што из контингентно оркестрирајуће слободе *може* да наметне своју не-нужност управо један вид нужности? Јер како се и да ли збиља теологија из своје не-нужности намеће или прилагођава у свету нужности, односно како се ова нужна ненужност испоставља теолошки? Ипак, пре него што се постави питање о самој нужности теологије, неопходно је поставити и старо питање о нужности то јест неопходности самог Бога.³² Тривијално питано: Да ли је Бог нужен само зато што је нужно потребан и неопходан, или је пак само зато што је нужен као такав управо зато и потребан? Ако се Бог испоставља (наизглед хипотетички) као нужност у чему је онда загонетка његове нужности, осим у томе да се испоставља као нужно ослобађање од нужности? Ако ништа друго нужно је да питање Бога још увек постоји тј. да се апоретична, парадоксална и амбивалентна логика изванредности, алтер(н)ативности или трансценденције у улози појма Бога намеће *и даје* као нужна.

Да мисливост нужности Бога није мислива без разумевања нужне датости света је очигледна и уједно тривијално констатована чињеница. Ипак диференцијација ове две нужности не зависи само од тога како се ова чињеница нужности разумева, него да ли се, где и којим инструментима тачно она успоставља. Међутим, ни Бог ни свет не могу бити самоодредиви нити саморазумљиво дати као нужни, јер пребивајући у такозваној (додуше асиметричној) релацији ова се датост заправо може пројавити једино у нужном односу. Управо због тога читава апоретичка мањкавост извесности лоцирања и исцртавања линија разлике између Бога и света, Другости и бића, тицала би се не толико бинитарног подвлачења разлике између две нужности колико њихове нужности у (не нужно симетризујућем) односу. Отуда оностраност и оностраност *нису по себи нужни*, јер не постоји никакав медијални параметар који би показао или исказао нужност њихове нужности, већ оно што се једино нужно овде може пројавити је то да се ове две величине нужно пројављују у разлици – *као нужност разлике*. Према томе, ако се свет (на пример са Григоријем Богословом, Оригеном па и Лутером говорећи) у односу на Бога дијастазира односно Бог на основу дијастатички условљене природе света као Друго од света свету и *кроз свет* открива, онда је баш због тога нужност разлике понајмање двострука: због тога што се *Бог* открио и због тога што се Бог *као Бог открива*.

разлика на супстантивном нивоу у немачком језику не разликује. Реч *Notwendigkeit*, ако не урачунамо именицу *Unentbehrlichkeit*, означавала би и нужност и неопходност.

³² У капиталном делу *Gott als Geheimnis der Welt* („Бог као тајна света“) отвара Еберхарт Јингел своју догматску пролегомену такође питањем „Ist Gott notwendig?“. Јингелова теза да Бог није нужен односно нужно неопходан и да је баш због те не-нужности Бог једна неизрецива *тајна света* интересује нас овде у оној мери у којој Јингел поистовећује ову тајну са упитношћу ове тајне, а заобилази проблем *питања* саме упит(а)ности. Јер уколико Бог није нужен, није ли пак нужен као тајна? Зашто је онда Бог само (тајновит) као тајна? Јер тајна као упитност Бога овде нас не може заинтриговати у оној мери у којој их Јингел иначе поистовећује. Јер, поред тога, што, како Јингел тврди, „Geheimnisse wecken Fragen“ („Из тајни се питања буде“; Jüngel 1977, 334), остаје упитност ипак више од (једном дискретно откривене) тајне као нечег *per se* „неприступачног“ (уп. исто, 336). Ако се упитност никако не исцрпљује у безусловној неприступачности, нити било каквим укидањем неприступачности кроз приступачност, није ли онда она с правом у томе што је већ сама (не)приступачност као разлика упитна.

Б.б.1. Теолошка разлика између нужне произвољности и произвољности нужности

Савремено стање не само западне религиозности редуковано је углавном на састав логичких у најбољем случају етичких увида у питање потцењене трансценденције, због чега се више о наводној ревитализацији теизма једва да може говорити. Није непознато да је некадашња снага појмовних убедљивости теистичких мисаоних форми и аналогних покушаја реинтеретирања космолошких представа истиснута, депотенцирана у форму реликта и негативне ортодоксије. Стога питање, како овај реликтични теизам фигурира уопште религијски и како се у атмосфери устрајавања модерне на нужности свладавања света без Бога – при чему ово „без“ генерише једну религиозно неукидиву нужност негације – показује и доказује теологија у свету? Историјско-теолошки питано: У којој мери је теолошка апофатика – и то не без Лутерове и Хегелове асистенције – ископала сама себи гроб и зашто је и како негација уистину послужила као оперативнo-логичко средство овог раскопавања света као *Lebenswelt*-а у сврху пројекције негирања Бога као не-нужног и као непотребног? Зашто уопште свет (може да) негира Друго? Зашто уопште негира? Тако што негирајући другост свет извршава гробарски налог њеног уповања у тежњи да потврди, оправда и пројави земљану стварност привидно аутономне, хипериманенте и опсесивно исфорсиране самодовољности. Јер уколико се Бог негира као не само класични, дакле каузално схваћени основ постојања, него и као онемоћала последица ове узрочно-последичне негације, лако би се решио атеистички проблем тако што би сам негирани Бог из најдубљих дубина стварности „безбожног света“ пројављивао своју парадоксалну (додуше негирајућу, али ипак наводну) присутност у виду једног аутоимунизованог и аутономизованог равнодушног божанства. Да ли онда из овако условљене неминовне нужности у виду детерминисаног услова говора о Богу могу уопште постојати легитимизујући параметри конструисања атеистички пројектованог – за још увек теистичку мисаону навику неочекивано другачијег – теизма, испоставља се као одлучујући моменат питања нужности и могућности теологије.

Рецимо то мало једноставније: Ако ћутање више не би био апофатизујући идеал за којим се бесконачно тежи и ако је једини теолошки императив у томе да ћутање мора да (било апологетски или доксолошки) проговори, питамо се, како бити уистину сигуран у то да инкарнаторно и(ли) кенотички артикулисано богооткривање *стварно* има икакве везе са Богом? Ако је иоле теолошки мислива – са Бартом и Јингелом – могућност једног Бога као Бога (*die Möglichkeit eines Gottes als Gott denkenden Gottesgedankens*) условљена стањем ствари да се Бог *открио*, онда је питање Бога *као нужног* мисливо само као питање *нужности откривења* односно као нужност (не само нужно на повест или фактичност сведеног) догађања.³³ Откривењско упориште морало би одговарати експликативној могућности и датости целог човека у којем се комплексни преплет трансцендентног и иманентног христофанијски разрешио у знаку крста то јест противречности између живота и смрти, бића и небића итд. На том месту ступа незамењива иновација хришћанске вести. Зато се апоретичка природа откривењске нужности не исцрпљује у самолоцирајућем и непоновљивом моменту историјског догађања, него се кроз теолошку, антрополошку и самим тим кроз *христолошку призму*³⁴ провиди откривењска димензија нужности (као *нужна линија бега откривења*), али и као упориште из којег се сваки креативно-теолошки покрет испоставља као нужни (од)говор.

³³ Ово би уједно био контраховани опис логике немачке теологије у свим њеним дисциплинарним рукавцима.

³⁴ Беговић 2024.

Притом, чему теологија (у) свету – под претпоставком да тај упут није фикција него реално и свету мање или више прихватљиво осмишљено упућивање на истину из које може настати нова стварност вере – ако не служи као хетерофани знак, сведок, медиј или гест свету ка Богу као слободи, истини и љубави за тај исти свет? Јер у зависности од тога како ће се и у ком смеру тај знак у његовој хетерологичности догодити и како ће се и у ком правцу на тај деиктички гест догађања одговорити и када и како за њега одлучити, зависи ће природа и логика саме теологије за овај свет. Отуда промишљање расцепа између Бога и света не задовољава више супстанцијално и смислом условљено онипотентизовање, фаворизовање и форсирање оностраности, већ ослобађање контингентног састава у простор могућих то јест не-нихних пројекција модалног прожимања трансценденције и иманенције. Дакле контингенција схваћена као модално отпуштање мембрана релационих нужности између Бога и (света) човека. Арбитрарност и нужност се у овом контингентном саставу могућности прожимају у знаку (свагда потенцијалне) немогућности, али тако што образују додатну разлику између оностраног и ононостраног на пар „не-неужно и не-произвољно“. Утолико се свет и Бог, биће и друго, не разликују више једностепено у пару нужно/немогуће или могуће/немогуће, већ као *једино могући не-неужни свет* у којем је могућа сада једино неарбитрарна контингенција. *Неужна произвољност и произвољност нужности* постају тако продуктивни оквири промишљања односа Бога и света.

Како се у предмодерном облику традиционалних онтологија и епистемологија нужност поима као модус бића, дакле као *ens necessarium*, онда се и Бог у односу на свет поимао понајпре као неко ко не може а да не постоји. Ово би значило такозвану онтолошку опцију нужне могућности; нужне у смислу да се разлика између трансцендентности и иманентности претпоставља и условљава нужном разликом између нужног и немогућег, где могуће преузима улогу нужне немогућности – дакле Бог не може а да не постоји. Тако је безусловни, неупитни услов и критеријум овакве негативно интониране теологије ништа друго до (контрадикторна) *стварност*. Како пак разлика између Бога и света мора бити радикална, онда апсолутни, односно дуалистички и еманационистички генерисани појмови ништавила и бића фигурирају углавном као релациони пар у знаку космолошки правдане онтологије. Тако се диференција замишља као бесконачна дистанција између бића и ништавила (*nihil*), али која истовремено као произвољно бесконачна дистанца жртвује Бога произвољно опредељеној апсолутности слободе.³⁵ Другим речима, нужност

³⁵ На овом месту би требало напоменути да историја приказа појма *nihil* и његове дуготрадицијске апофатичке редукције на двоструку и троструку негацију, те његове трансформације у развојни (романтичарски и мистички) нихилизам и потоње трансмутације у атеизам још увек није написана. Критике нихилизма, атеизма и нарочито апофатике су већ унапред ограничене или систематским тешкоћама или тешкоћом нијансиранијег проблема прелаза са антрополошко апофатички (*de Berull*, *Charles de Condren*, *Benet Canfield*, *Jacques-Bénigne Bossuet*, *Jean Pierre de Caussade*, *Gerhard Tersteegen* и слични практичари анихилизације) на изразито теолошки оријентисани (тзв. нихилистички) нихилизам (*Jean Paul*, *August Klingemann*, *Paul Mainländer*, *Nietzsche*, *Heidegger*). Данас смо, међутим, када употребљавамо појам нихилизма далеко од теологије. И управо би у корист те чињенице за историјско поимање појма *nihil* и „нихилизам“ као и његовог транспоновања у атеизам било важно значење које се појавило не само у контексту Француске револуције. Дубљи слој нихилизма, а уверава нас у то Коцијанчич есејем „О мрачном ништа“, који су као судбину постхришћанске Европе дијагностиковали Тургењев, Достојевски, Шопенхауер и Ниче, добио је на замаху у другој, овог пута више духовној револуцији познатој под именом романтизам, чији је корен револуција у немачким земљама чврсто укореењена у протестантском контексту. Нихилизам је по први пут јасно артикулисан у подручју секуларизације субјекта добијајући ново место управо захваљујући Лутеровој револуцији. Управо је дубоко историјски укореењена али и неразјашњена непроблематизација разлике између апофатичког и нихилистичког нихилизма могуће управо спровести проблематизацијом неупитности (нужности) разлике између антрополошке и теолошке апофатике.

слободу делегира бесконачности, како би се сузивши и угрозивши маневарски простор освајања слободе (Боготкривања) избегла одговорност за арбитарност у име пантеистичке, монистичке или пак еманиционистичке хијерархије отпорности. Категорију нужности, с друге стране, (уопштено казано) модерна не поима више као зависну од суштина и узрочности, због тога што се овога пута њена зависност успоставља више функционално и релационо, а то значи нужно само онда уколико се одређена сврха и дело реализује, а празнина или пропуст компезује. Самом чињеницом да сврха и циљ ових реализованих процеса образују контингентни оквир од сваке нужности ослобођене могућности, они не морају безусловно и бити нужни. Према овој модерној опцији, ако Бог не постоји, он не постоји зато што *он то не може*, него баш зато што га *нужност не условљава* да постоји, те се у контингентно регулишућој узрочности Бог показује или као произвољан или као сувишан, или као не нужно потребан итд. Међутим, то да *без Бога нешто* бива, не значи контра-апологетски казано да Бог(а) *не може* бити, већ чињеница да нешто *и без Бога* постоји и самим тим претпоставка да се *упркос Богу може* бити. Императив немогуће могућности заснива се тако на разлици између могућег и немогућег, а нужност се у овом модерном случају потискује у зону контингентног отварања и самим тим постепеног растварања у бесконачне могућности (*могућности*) *немогућности*.³⁶

Б.6.2. Лутерова апофатичка инверзија

Редизајнирањем откривењског феномена Божије неизрецивости и скривености у страдајућем телу (Христовом) одиграо се један од кључних повесних окрета апофатичке теологије. Антитетичким преокретом апофатике на главу у чину реформације отпочела је убрзана фаза староевропске већ тада увелико полиморфно зачете модернизације. Почетак овог убрзања модернизације није био неповезан са почетком радикализације питања (једне претеолошке) разлике, начете протомодерним и протореволюционарним теолошким ставом Лутера о антитетичком карактеру односа скривеног и откривеног Бога (*Deus absconditus et revelatus*). Управо ова изворна диференција представљала је контраховани полигон питања о самом (*a*)*моносу* откривења: када се и како оцртава и где уопште повлачи дистинкција између нужног и могућег, између присутног и одсутног, активног и пасивног, доброг и злог, Бога и идола, себства и другога? У програмском спису са насловом *Heidelberger Disputation* скицираће Лутер фундаментално теоријско упориште теолошке префигурације (аристотелове природне) философије односно принципијелну *interepretatio metaphysica* теологије. У овој реформаторној темељној позицији теологије *locus* радикалног догађања разлике света и Бога, тачније светског биће-сазнања и веро-сазнања Бога озваничиће у овој диспутацији његова *Theologia Crucis*. Последње али тиме и прво извесно упориште промишљања о условима могућности говора о Богу постаће неумитни и фактички одиграни догађај *passio* на крсту. Згуснути састав тематизовања амбивалентног императива (као императива амбиваленције) Божије неизрецивости ће се – у односу

³⁶ Још једна алтернативна категорија нужности као противпојам инструментализовању и као нерасположива и не-категоричка категорија позајмљује се из апофатичко-мистичке традиције, а то је категорија „без-темељности“ (*Grundlosigkeit*) или једноставно *Ab-, Ur-, Ungrund*-а. Бог такве нужности мора безусловно бити схваћен као слободан, безуслован и бестемељан и стога као нужан. Наравно, ова редукциона грана појма *nihil* се овим појмовима препознаје у једној изолованој (не искључиво хришћанској традицији) апофатизма исламске гносе, јеврејске кабале, мистике Ареопитага, Ериугене, Екхарта, Кузанског, Тојлера, Вајгела, Шелинга, Шарла де Бовала, Берђајева, Шестова и многих других. Код нас Б. Лубардић биће први који ће преко егзистенцијалне феноменологије обестемељености Л. Шестова увести категорички пар појмова у егзистенцијалном регистру: *дефундамент* и његов *модусни* пандан *дефидамент*. Види Лубардић 2010.

на класични апофатички императив теологије доминантно дионисијевског и прокловског типа – лоцирати нигде до у *крсту* као једином и самим тим безусловном топосу догађања Божије скривености. Међутим, извођење ове Лутерове логике парадоксалног и истовременог *скривајућег откривања* и *откривајућег скривања* на крсту реартикулише у виду превредновања вредности метафизички – дакле схоластички, рационално-онтолошки, аристотеловски-томистички, мистички и хуманистички – седиментирани и хипостази-рани категорички апарат, који би једино субверзијом до тада устаљених оквира фантазма-горија о „Божијој величанствености, слави и узвишености“ постао *per crucem destruuntur* и тако не само отворио једном један простор, већ га парадоксално инверзирајући оставио за перманенту промену радикално отвореним. То би била логика западне реформације. Јер фактичко *passion* као локус скривености *може постати* истовремено локус видљивости. Јер *posteriora et visibilia Dei sunt opposita invisibilium* (Th. 20).³⁷ Скривени Бог више није Бог скривености, већ видљиво откривени Бог у најконкретнијој пројави елемената људске фактичности. *Humanitas, infirmitas, stulticia*. Тачка преокрета (ове разлике) је према томе – *видљивост*. Разлика између скривености и откривености Бога продубљује се у негативно-антрополошки формираној равни видљивости, осетљивости, смртности, телесности. Тако видљивост као ставрофани имплицат мора да постане и поље разрешења теолошке предметности. Тиме се испоставља *очигледан*, радикалан, али и синтетички нерешив контраст између могућности односа човека унутар света (*Sein*) и ситуације његовог оправдања пред Богом (*Werden*). Упркос унутарсветској логици позитивно изграђујућих снага човекових могућности (*homo sapiens*), оне за њега постају деструктивне, управо зато што на човеку извршена Божија дела морају и требају постати за њега управо таква, разграђујућа и деструктивна. У сржи овог става испоставља се по први пут са Лутером теолошка *deformia*. То значи да разлика између Бога и (света) човека мора бити спроведена у „облику једне деструкције“.³⁸ Ова деструкција пре деструкције се насупрот датој философско-методској апаратури и насупрот аскетски-имитативним и трансформативним праксама воље спроводи негационим ставом према целокупној претензији самозаснивања човека у свету. Догађа се по први пут радикализација редуковања феномена, могућности, својстава и концепата описивања трансценденције. Међутим, проблем који је за Лутера остао нерешен било је не само „дуалистичко“³⁹ ситуирање опречних опозиција Бога и човека, него и реторичко фиксирање разлике које је морало постати дијалектички рефиксирано приматом и условом (спољног) Божијег (унутрашњег) одношења према човеку. Ово једно екстерно и екстериоризујуће *extra nos* које је било неопходно „негде“ лоцирати остаје у сваком случају неразрешиви проблем разумевања и могућности разликовања иманенције од трансценденције. Јер *противречност* постаје једини модус оријентације и самим тим *modus operandi* у овој разлици. Такозвана *simul*-формула, која је у *Предавању о посланици Римљанима* (*Römerbriefvorlesung*) послужила Лутеру за амартиолошко прецизирање антитетичког односа човека пред Богом – *iustus et peccator* – заједно са формулом *totus homo caro* у спису *De servo arbitrio* (*О поробљеној вољи*), којом се овај однос универзално негативно интонира, успоставља се неукидива (антитетички⁴⁰ и противречно генерисана) асиметрија универзалног и индиви-

³⁷ Уп. Luther 2006, 1, 362, 3.

³⁸ Joest 1967, 121.

³⁹ О дијалектичком и недијалектичком дуализму се може даље дискутовати, односно о томе да ли дуализам уопште може бити дијалектичан. Наравно, рекли би смо „може“, али зашто.

⁴⁰ Овде се свакако продубљује формално-логичко питање разлике антитезе као истовремене и неистовремене негације супротности. Суштинско је питање ко кога не укида, не негира или онемогућава да би се могло уопште говорити о антитетичком карактеру Лутерових противречности? Да

дуалног, закона и јеванђеља (Мојсија и Христа, старог и новог завета, заповести и обећања, дела и вере), греха и вере и тако даље. Без обзира на то што према Лутеру ово асиметрично парадоксирање позиција остаје дуалистички фиксирано, неизоставно се испоставила чињеница да „без обзира на увид у универзално негативни самооднос, претпоставља се увек и неки вид разлике.”⁴¹ Самим тим што се уместо питања о конкретној разлици захтевало питање *о нечему сасвим другом*, било то у виду демитизације или деструкције сваке вештачки индуковане скривености, односно тако што ће се *locus* разликовања мислити не као разлика између онога што се открива и онога што се скрива или онога што се открило и онога што је остало скривено, односно између онога што се открило и онога што је остало неоткривено, делегира се у реторичко-дијалектички маневар старих питања у нова руха. Али није ли ова антисинтезујуће и опсесивно анти-априоризујуће димензионирање ненегирајућег негирања (антитетички) истовремено пренагљена жеља за ослобађањем од сваке *апоретичности* негирања и неметодичности једног судбоносно живљеног негативитета? Мислећи пре свега на негацију од које нас *најпре* и *једино* велико Друго може ослободити. Како је Лутер уверен и сигуран поред све неопходне (до меса сведене)⁴² несигурности и пасивној немоћи да га једино Бог може учинити различитим од себе самог? Није ли питање *нежности разлике* – између нежности апорије и амбивалентности разлике – и за Лутера остало неупитано? Упркос дакле овом Лутеровом просторном отварању могућности као другости, као простора којим се пружа другачије (*aliter*) разумевање света и као простора разлике и промене, наилази се и даље на проблем диференције која не може бити идентификована нити са скривеним нити са откривеним Богом.⁴³ Уосталом, може ли се узети било каква могућност претпоставке да диференција абскондично претходи (разлици између) скривености и откривености Бога? Није ли ово пак једна претпоставком о скривености условљена диференција и не држи ли се ова абскондичност одлучујућом *само зато што је разли-*

ли је само кроз парадокс могуће решење или пак кроз дилему (између парадокса и апорије)?

⁴¹ Korsch 2018, 307: „...inwiefern dieses universelle negative Selbstverhältnis einzusehen ist, setzt doch jede Einsicht eine Art von Differenz voraus.“

⁴² Чија редукција свакако не остаје према Герхард Ебелинговим речима неспорна али не и до краја решива, јер „aufs schärfste mußte umstritten sein die Gegenwärtigkeit des Fleisches Christi, nämlich in der Weise, ob die Vergegenwärtigung des fleischgewordenen Christus eine rein geistige sei, oder ob es sich wirklich um eine Selbstvergegenwärtigung des fleischgewordenen Christus handelt, so daß die *media salutis* nicht nur Geist von seinem Geist, sondern auch Fleisch von seinem Fleisch sind, und zwar durch Letzteres allein das Erstere, nämlich in Gestalt des äußerlichen Wortes und des äußerlichen Sakraments. *So schwierig es auch noch sein dürfte*, in diesen letzten dogmatischen Hintergründen des Verständnisses von Geist und Fleisch alle genannten Richtungen *ohne Gewaltsamkeiten auf einen Nenner zu bringen so unzweifelhaft stellen sie sich doch als eine Einheit dar* (истакао В. Б.), sofern diese Begriffe „Geist“ und „Fleisch“ sich als hermeneutische Kategorien auswirken“ (Ebeling 1962, 312 – 3).

⁴³ Уп. Mjaaland 2015, 106 – 7. Ако диференција – како то Мјаланд с правом тврди – не може бити идентификована ни са скривеним (Althaus, Ebeling, Bayer) ни са откривеним Богом (Barth, Jüngel, Roth), шта би онда наговештавала теза којом се истиче како „the abscondity preceding both“? Одговор да „this is not another concept defining the presence or absence of God, but rather the gap, the trace, the chasm separating the one from the other“ означава потврду већ понављане претпоставке да је абскондичност увек већ некако схваћена као пре-нормативни услов диференције. Изворност разлике (метафорички као зјап, траг, пукотина итд. – *die Lücke, die Spur, die Kluft*) мора бити „abscondity“ који се открива као разлика између скривеног и откривеног. Изворна разлика је тако теолошка али и *пре-теолошка* јер претходи логосу теологије и зато ова разлика не може бити само ствар *теологије*. Међутим, без обзира на то што Бог није само скривен, откривен, нити само неоткривен и нескривен, остаје нужна чињеница да се Бог открио и нужност да остаје скривен као и нужност разлике ових нужности.

ка између скривеног и откривеног условљена Божијим откривањем? И није ли скривеност саме трансценденције нешто више од оне скривености која се мора појавити „као“ разлика односно кроз (*δια/-per-*) ову саму разлику? Уосталом, ако Бог није нужен не остаје ли његова скривеност нужна?

Б.6.3. Јингелова *Gott-Gott-Differenz*

Ово питање много касније у другој половини прошлог столећа и у знаку померања од класично дизајниране разлике између „стварног и *joui*-не-стварног“ ка разлици између „могућег и немогућег“ постало је нешто видљивије захваљујући теологији Еберхарт Јингела, који је разлику између Бога и света тумачио разликом између могућег и немогућег – са једном *Gottes-Gottheit-Differenz*. Бог „који могуће чини могућим и немогуће немогућим, разликујући тако могуће од немогућег“. ⁴⁴ Догађај разликовања света од Бога мора се ослободити међусобне аналогизације супротности и дистанцираности пројекције два света. Бог се мора разликовати од света тако да може да разликује могуће од немогућег. ⁴⁵ Једина претпоставка која је дозвољена је та да се разлика догађа пре саме разлике. Претпоставка разлике на основу саме разлике ситуира Божији однос према контингентном свету као услови пројекције стварности растворене у разлици између могућег и немогућег. Догађај лоцирања разлике испоставља се као парадоксална разлика између Бога (Оца) и Бога (Сина). Самим тим ова тзв. бинитарно тријадолошка *Бог-Бог-разлика* онтолошки префигурира сваку потоњу разлику између света (човека) и Бога и утолико је друго име за ову разлику ништа друго до сингуларизујући догађај (*Ereignis*). Откривењски интонирана представа (де)фундирања Божије светске безусловности скицира се дакле према Јингелу принципијелно протестантски као *догађај* речи (*Wortgeschehen*). Диференцију између речи и *догађања* структурира један „самоодређујући догађај“ (*ein sich selbst bestimmendes Geschehen*) који есхатолошки формулисано гласи *Gott kommt von Gott* и антрополошки-христолошки *der Gott entsprechende Mensch*. Симптоматично је и то да ова диференција остаје *безусловно* предодређена једним протестантски вођеним *positum*-ом, те ће сам Јингел хегеловски истаћи како „ми разлику између Бога и света имамо из Божијег бића, а то значи да Божије биће морамо да разумемо на начин да та разлика постане схватљива као позитиван однос“. ⁴⁶

Б.6.4. Бартова конкретна диференција

Узор овог Јингеловог и од позног Хајдегера формално позајмљеног тзв. „догађај-концепта“ препознаје се свакако у Карл Бартовој тринитарно односно субординаторно и строго откривењски кодираној теологији, према којој К. Барт у погледу снисхођења световности самог света остаје много суздржанији од његових либералнијих савременика. Док на пример Јингел, као имплицитни Бартов ученик, понирући Бога у неизрецивост света то јест у божанске поноре световности света као догађај, Барт суздржава Бога на тангентама ове световности обезбоженог света. Јер Барт је консеквентнији хегелијанер од Јингела. Јингелов је приступ левохегеловски. Тако сам Барт каже карактеристично да „Gott [...] war mit uns so real und vollständig [war], wie Gott das tut, was tut: er war mit uns als uneresgleichen [...] Seine Herlichkeit wurde gesehen hier in der Tiefe unserer Situation, und was die tiefste Tiefe unserer Situation ist, das wurde ja *erst offenbar* (истакао В.Б.), als sie dort

⁴⁴ Jüngel 2000, 222.

⁴⁵ Исто.

⁴⁶ Jüngel 1977, 521.

und damals von der Herrlichkeit des Herrn erleuchtet wurde“.⁴⁷ Суздржан од претензије да се теолошка разлика мисли као безусловни погон божанствености Бога у материјалном феномену „знака“ (*Zeichen*) пледираће Барт по први пут после Хегела на *самооткривење* као „заснивајући облик“ (*begründede Gestalt*) догађања Бога као строго христоцентрирајуће речи. Лоцирање ове разлике се не препознаје као безусловни (Јингел), већ и као једини услов. Јер *Богооткривење* је, према Барту, „услов сам“ (*selbst Bedingung*).⁴⁸ Зато се разлика између Бартовог и Јингеловог концепта овде може представити у једној речи – *безусловност*. Док откривење као једини (могући) услов за Барта мора протодогматски бити претпостављено као сама „стварност Божије речи“, код Јингела је оно као безусловност „сама божанственост Бога“. Или тачније казано „не-нужност Бога“. Ако је за Јингела једина нужност Бога његова безусловност, јер је као таква и „више него нужна“ (*mehr als notwednig*)⁴⁹, онда је према Барту Бог нужен самим тим што је једино (а самим тим и довољно) сам услов нужен као „Божија стварност, која или укључује сваку могућност или је искључује као немогућу могућност („Wirklichkeit Gottes, die alle Möglichkeit entweder in sich schließt oder aber ausschließt als unmögliche Möglichkeit“)⁵⁰. Не постоји никакав искорак изван могућности (као могућности) услова Божије стварности. Овај *патос стварности* као једине могуће условљености постаје место највише могуће конкретности (*concretissimum*) означен као догађај (субјект, предикат и објект), актуалитет или акт.⁵¹ Отуда је патос стварности за Барта *nolens volens* еквивокан патосу постварења (*Pathos der Verwirklichung*). Међутим, остаје нејасно како уопште разумети ову наводну разлику између највише стварности као безусловног услова и (п)остварености овог услова? Не претпоставља ли догађај већ једну припадност односно надлежност над извесношћу догађања (тзв. *Zuständigkeit*)? Не претпоставља ли догађај као такав јединствену (Божију) условност као већ један услов могућности света? Ако је стварност тамо где *concretissimum* Божије речи додирује човека – против сваке како каже нескривени бартјанер фон Балтазар „*influxus*-теорија“⁵² – и ако ова конкретна стварност *додирујући* тиме представља јединство с оне стране светског – дакле, категоријалног, генерички општег – јединства и многострукости као уједно једини услов сваког односа услова и могућности, онда она према свом садржају мора бити *ништа друго* до један изузетак (*Ausnahme*). А како прецизира сам Барт – као „стварност посебног“ (*Wirklichkeit des Besonderen*). Израз ове посебитости је према Барту израз једне *не-неутралности стварности*. Сва се динамика односа посебног (=изузетог) и стварног своди на парно-амбивалентни негативитет: или позитивно/негативно или негативно/позитивно. Ништа између. *Concretissimum* је, отуда, ексклузивно позитиван или негативан, али и у случају да је негативан ипак је позитиван и никада неутралан. Али шта заправо значи „не бити неутралан“ или „бити не-неутралан“ и како и где настаје разлика између неутралног и не-неутралног односно индиферентног и неиндиферентног? Како је Барт сигуран у то да се не може (п)остати неутралан? Није ли искључивање могућности безусловности управо доказ да је општа условљеност по себи већ доказ саме (макар само могуће) неутралности? Да је услов(ност) *per se* заправо неутралност, која се мора оправдати као посебност. Није ли *concretissimum* већ једна (неутрална) претпоставка нужности не-неутралности? Није ли, другим речима, и овде остао проблем неупитаности нужности (разликовања) и самим тим питање о могућности

⁴⁷ Barth 1975, 118.

⁴⁸ Исто, 121.

⁴⁹ Jüngel 1977, 44 – 54.

⁵⁰ Barth 1974, 595.

⁵¹ Barth 1975, 294.

⁵² Balthazar 1951, 237.

друге форме негативитета унутар откривењског процеса раскривања саме диференције као теолошке? Каква је то разлика којом нам се Бог жели открити као апослутна и неопоречива могућност? Није ли на крају крајева одговор на Бартово питање управо само питање којим он пита: „Где би онда остало једно смети, без којег све морање не би постојало?“ Где би онда било право на слободу, без којег би свако морање изгубило смисао? („Wo bliebe dann das Dürfen, ohne das alles Müssen kein wäre?“)⁵³. Управо на том месту где се Барт пита о неком другом могућем „смети“, могуће је промишљати разлику између „свет морања“ (*alles Müssen*) и „божанског морања“ (*göttliches Müssen*); и управо *ergo* ту, где Барт не жели, или пак по њему познатој цени не сме да мисли могућност неутралности то јест једног не-морања (*nicht-Müssen*) би могло бити место где настаје једно смети (*Dürfen*).

Б.6.5. Бонхеферова међупросторна разлика

Трећи пример једне сада стварносно-оријентисане теолошке разлике, али овога пута не толико откривењско-теолошки колико христолошки акцентовану, препознајемо код још једног немачког теолога Дитриха Бонхефера. У његовој *Етици* у поглављу са поднасловом „Христос, стварност и добро“ дефинише Бонхефер теолошки појам стварности на следећи начин. Према овом теологу је Бог пре свега „последња стварност“ (*letzte Wirklichkeit*) која *nolens volens* означава „das gläubige Ja zu dem Selbstzeignis Gottes (Offenbarung)“.⁵⁴ У намери да христолошки утемели етику, увидеће Бонхефер да је „ова крајња стварност Бога коначна стварност у његовом откривењу у Христу уједно и једини извор етике. Затим следи један интересантан додатак у којем Бонхефер бележи следеће: „Питање коначне стварности ставља нас у *стисак* (*Umklammerung* – истакао В. Б.) свог одговора од којег више не можемо побећи. Ова стварност нас носи усред стварности Божијег откривења у Исусу Христу из које стварност произилази.“⁵⁵ Затим ова последња стварност као Божија стварност није ни у ком случају апстрактна, „sondern das Wirkliche, so wo es in Gott allein Wirklichkeit hat“.⁵⁶ Како је, према томе, питање ове последње стварности питање етике а истовремено и питање вере, оно мора „постати питање учешћа у божанској стварности откривеној у Христу.“⁵⁷ Управо због тога Бонхефер усваја једну медијалну фигуру света, те дијагностификујући (једну неумитно нужну) разлику изводи закључак да „diese Wirklichkeit Gottes offenbart hat *mitten* (истакао В.Б.) in der wirklichen Welt.“⁵⁸ Дакле, разлика између Бога и света мора бити проширена и посредована појмом стварности. Место где се ове две стварности додирују и самим тим истовремено раздвајају – дакле *негде у средини* (*inmitten*)⁵⁹ – налазиће се већ у самом имену Исуса Христа. Али не пита се Бонхефер више бартовски, где тачно у овом Христовом имену, већ скоро па тилиховски одговара – *кроз учествовање*, кроз такозвани *μέθεξις* тј. кроз партиципацију (*Teilhabe*). Да ствар буде занимљивија појавиће се у следећем потпоглављу истоимене књиге са насловом „Мишљење у два простора“ и још једна додатна, *трећа ствар*–

⁵³ Barth 1974, 680.

⁵⁴ Bonhoeffer 1988, 201.

⁵⁵ Исто, 202.

⁵⁶ Исто, 203.

⁵⁷ Исто.

⁵⁸ Исто, 207.

⁵⁹ У књизи *Schöpfung und Fall* („Стварање и пад“) уводи Бонхефер ову медијалну фигуру „средине“ (*Mitte*) скоро у класично апофатичком стилу: „Das Nichts des Menschen in der Mitte, der nicht um den Anfang weiß, ist der letzte Erklärungsversuch, ist der Durchgangspunkt für das Seiende“ и даље христолошки „daß Christus tot war, war nicht die Möglichkeit seines Auferstehens, sondern die Unmöglichkeit, war das Nichts selbst, war das nihil negativum“. Bonhoeffer 1958, 16; 17 – 8.

ност, коју Бонхефер овога пута означава са појмом *Christuswirklichkeit*. За Бонхефера ова трећа стварност заправо је и једина истинска, јер „das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltverwirklichkeit.“⁶⁰ Не постоје два простора, већ само „*Raum der Christusverwirklichung*, in dem Gottes- und Weltverwirklichkeit mit einander vereinigt sind“.⁶¹ Али значи ли то да уопште нема никакве разлике? Бонхефер на питање не одговара, али консеквентно приговара, да „оно што је хришћанско није идентично са оним што је светско [...], већ *пре* (истакао В. Б.) постоји узајамно јединство, које је дато искључиво у Христовој стварности то јест у јединству датом и оствареном у вери у ову коначну стварност. Ово јединство одржава се чињеницом да светско и хришћанско међусобно забрањују било какву статичну независност једно од другог, тако што се *полемички односе једно према другоме* (истакао В. Б.) и управо на тај начин сведоче о својој заједничкој стварности и свом јединству у стварности Христовој.“⁶² Појмовима „у средини“ (*inmitten*) и „полемички“ (*polemisch*) жели се описати управо оно што би се овде могло назвати *Христос-разлика* (*Christus-Differenz*). Као диферентно потентна стварност која полемички и у неналазивој тачки средишта обједињује Божију и светску стварност. Чињеница да бивамо у *свету* као неизбежној стварности „es gibt keinen Rückzugsort des Christen von der Welt, weder äußerlich noch in der Sphäre Innerlichkeit“⁶³ и пошто „die Welt gehört zu Christus, und nur in Christus ist sie, was sie ist“⁶⁴ свету не треба *ништа мање* него сам Христос, јер Христос је управо и у сред света (*nur mitten in der Welt*) – Христос.

Б.б.б. Далфертова ултимативна разлика

Овај априори диференцирајућег *positum*-а транспонује се даље и у радовима циришког професора И. Далферта (Ingolf U. Dalferth), али с нешто другачије модусно-лоцирајућом тј. формално-логичком операцијом разликовања него што је то случај био код Јингела или Барта. Према Далферту се диференција лоцира у тачки закључавања једног – како он каже – *Setzung*-а („слегања“, *thesis*-а), то јест као неумитни *positum*, који постаје податак односно формални садржај или једноставна, пука информација (*datum*). Другим речима, разлика се поставља тако да *positum* (као нешто дословно постављено, плацирано) постаје разлика сама. Јер, пре свега је, тако види Далферт, *Setzen der Differenz selbst*.⁶⁵ Инхерентно поставци ове диференције мора бити увек „нешто позитивно“, један понајпре предметни *Setzung*.⁶⁶ У случају да се ова разлика хоће даље теоријски продужити и образложити, онда се она поставља тако, да *positum* постаје таква диференција која се семантички може различито тумачити, и то: пропозиционално (*p/q*), просторно (ту/тамо – *da/dort*), временски (сада/онда – *jetzt/dann*) и онтолошки (биће/небиће – *Sein/Nichtsein*).⁶⁷ Кључно је, тако види овај професор, да супротности односно две стране разлике не да не

⁶⁰ Bonhoeffer 1988, 210.

⁶¹ Исто.

⁶² Исто, 211 – 2: „[D]as Christliche ist nicht identisch mit dem Weltlichen [...], sondern es besteht *vielmehr* (истакао В. Б.) zwischen beiden eine allein in der Christuswirklichkeit und d.h. im Glauben an diese letzte Wirklichkeit gegebene Einheit. Diese Eineheit wird dadurch gewahrt, daß das Weltliche und das Christliche usw. sich gegenseitig jede statische Verselbständigung des einen gegen das andere verbieten, daß sie sich also *polemisch zueinander verhalten* (истакао В. Б.) und gerade darin ihre gemeinsame Wirklichkeit, ihre Einheit in der Christuswirklich-/keit bezeugen.“

⁶³ Исто, 213.

⁶⁴ Исто, 219.

⁶⁵ Dalferth 2013, 311.

⁶⁶ Исто.

⁶⁷ Исто.

постоје, него уопште нису одлучујуће када је у питању тзв. *Setzen der Differenz*. Другим речима, „не постоји треће место са оне или са ове стране онога што је толико различито, већ се оно постављајуће (*der Setzende*) мора само у ономе што је толико различито моћи сместити/лоцирати („gibt es keinen dritten Ort jenseits oder diesseits des so Unterschiedenen, sondern der Setzende muss sich im so Unterschiedenen selbst verorten können.“).⁶⁸ Страна на којој је смештена ова разлика је априори афирмисана страна (*p, биће, ту, сада*) „у (већ претпостављеној) разлици“ према још увек неафирмисаној страни (*q, тамо, небиће, онда*). Инголф Далферт покушава тако да одузме једначење вредности обе стране, јер позитивно према њему мора увек бити „привилеговано“.⁶⁹ Позитивитет и биће су заправо у предности самим тим што *то* јесу (и то *што* јесу), а никако *што* нису. Зато је ову гореописану за Далферта темељну разлику између бића и небића, неопходно даље продубити кроз такозвано *re-entry* саме разлике, као увек позитивно претпостављену на страни бића. Та нова *re-entry*-разлика је разлика која се контингентизујући појављује *између* стварног и могућег. Тако се ова „диференцијална теза“ (*Setzen der Differenz*) као *positum* бића лоцира као контингентни раствор могућности у стварности. *Re-entry* разлике односно *разлика разлике* је наиме у знаку извесног проширења позитивног „бити“ у једно „поста(ја)ти“. Дакле – *vom Sein zum Werden*. Разлика између Бога и света мора бити то јест *постати разлика* између Бога („као“⁷⁰ творца) и творевине. То што чини могућност те и такве диференције, за Далферта, мора бити ништа друго до *постајућа вера*.⁷¹ Вера у настајању. То би уједно била и битна разлика између Бога као креативне *стварности могућег* и света у свим својим *могућим стварностима* (Блуменберг). Питање неке друге немогућности код Далферта је радикално искључена. Према њему је или све или ништа, и то само под условом да је ово „или“ искључиво могуће као „све“. Друго име за ово конјуктивно „или“ које постаје „све“ мора постати – класично протестантски гледано – сама вера. Зато Далферт може на другом месту рећи, „es gibt nicht einiges, dass geschaffen ist, sondern entweder ist alles geschaffen oder nicht“ и још „wer sie (Welt) Schöpfung nennt, beschreibt sie nicht, sondern orientiert sich in bestimmter Weise in ihr. Er markiert keine beobachtbaren Differenzen in der Welt, sondern loziert die Welt insgesamt mit *all ihren Differenzen* (истакао В.Б.) im Verhältnis zu Gott: Sie existiert in und durch Gottes Gegenwart.“⁷² Дакле, разлика као постајање (*Werden*) кроз веровање заснива се као самооријентирајућа диференција (*Orientierungsdifferenz*) и као радикално ново (*das radikal Neue*) односно као егзистенцијални догађај (*Existenzereignis*).⁷³ „Ове разлике нису јасне саме по себи, већ [...] постају јасне тек у догађању процеса диференцирања“ („Diese

⁶⁸ Исто.

⁶⁹ Исто.

⁷⁰ Ово интерпретативно *као* одлучујући је херменеутички оператор у погледу разумевања Далфертовог поимања језика теологије. Далферт жели да покаже како је Бог у моменту када нам се открива и даје уједно и језички моменат отварања хоризонта нове, другачије (дакле „радикално“) поимане егзистенције у којој читава стварност *сада* добија сасвим ново значење и самим тим другачији поглед на стварност. Бог више није само некакав Бог, већ и Творац и Отац, а ми као наследници „царства Божијег“ у овом свету „његова деца и добра творевина“. Међутим, то како ово интерпретативно „као“ Далферт искључиво редукује на семантичко-егзистенцијални радикални модус „или-или“ постаје онда проблем када се уведе појам феномена, који ово интерпретативно „као“ промишља феноменолошки шире и дубље од једне херменеутичке прагматике знака. Према томе Бог је увек нешто више од сваког интерпретативно-језички условљеног откривењског погледа стварности на нови начин.

⁷¹ Dalferth 2010, 260.

⁷² Dalferth 2011, 227.

⁷³ Dalferth 2013.

Unterschiede nicht per se deutlich, sondern immer nur im Geschehen des Unterschiedenswerdens [...] deutlich wird.“⁷⁴ Другим речима, диференцијација се одвија само на основу *догађаја постајања* (*Ereignis des Werdens*), док сам догађај вере заснива разлику између вере и невере. Овај догађај свакако не сме имати никакав садржајни карактер, односно он не може никада постати феномен, него је разумљив искључиво као догађај знака (*Zeichenereignis*). Бог је, тако, слично као код Барта и Кјеркегора, парадоксално радикално презентан и одсутан – ту је али није ту.⁷⁵ Никако и нигде између. Али ако Бог мора бити константно различит од знака да би се уопште као знак могао означити, како онда уопште детектовати његову презентност ако према њему Бог (то јест субјективно гледано вера) не сме никако постати феномен? Одговор је за њега прагматичан – „употреба“ (*Gebrauch*). Наиме, услов да се Бог може пројавити у свој *парадоксији* али и *парадоксији* исцрпљује се према Далферту у пукој употреби (љивост) и знака (*Zeichensgebrauch*). Сходно томе, ово задржавање, те придржавање Бога у ригидној прагматичној икономији употребивости знака постаје још један доказ нужности на коју знак хтео-нехтео *мора* указивати. Ова разлика, која се као *post-positum* не сме никако довести у питање код Далферта постаје талац једне неумитне накнадности.⁷⁶ У томе је сва Далфертова теолошка радикалност. И зато је такав Бог могућ само као Бог. И то само онакав какав мора да се догоди – као *positum*. Као неумитна нужност.

В. Закључак хипотезе – разлике (у) нужности или апофатичка инверзија као контра-апофатичко превредновање модерног субјекта

Шта заправо треба на крају да нам покажу ови примери култивисања једне прото-модерне теологије разлика? Нису ли овде пак изложена Јингелова не-нужност као нужна безусловност, затим Далфертов *post-positum* као нужност накнадности, Бартов *correctissimum* као нужност не-неутралности као и Бонхеферова стварност Христова као полемика нужност традирани амалгами једне нужности (неизбежне) *апорије теолошке диференције*, која се на основу Лутеровог контра-апофатичког редизајнирања појма *Deus absconditus* развија у реформацијску критичку варијацију на општу реал-амартиолошку традицију метафоричког прибега у нужност?⁷⁷ Међутим, ако основ пројекције овог – у односу на апофатичку традицију – инверзног прибега у нужност мора бити извршен радикалним негирањем у знаку увођења генералне сумње у сваки лингвистички и аристотеловски рабљени логички систем, не би ли се демистификацијом логичких потешкоћа и контрадикција осујетила свака демонстрација напора конструкција слике о скривеном Богу, онда се ова скривеност мора, према Лутеру, сада осмислити не више као недостижни, већ као корективни откривењски принцип појма *Deus absconditus*. Контраховање или дословно лимитирање теологије у знаку исцрпљивања корективног потенцијала (најпре кроз схоластички наслеђен појам *Deus ipse* у спису *De servo arbitrio* којим Лутер предичира Бога као екстерну целину и величину) до тачке приморавања на признање

⁷⁴ Dalferth 2010, 260.

⁷⁵ Исто, 267 – 70.

⁷⁶ Што је очигледно теоријска последица његовог полемичког разрачунавања са теологијама крста и инкарнације друге половине осамдесетих и прве половине деведесетих година, у којима, како види Далферт, остаје занемарена и тако потиснута васкрсна димензија Распетог. Према Далферту тек кроз васкрсење – или како он каже „Auferweckung durch Gott“ – происходи пневматолошка диференција између Творца и творевине. Смисао стварања постаје очигледан тек са васкрсењем а не кроз инкарнацију. О томе више у Dalferth 1994, 38 – 84; 160 – 236.

⁷⁷ Несумњиво је да је за младог Лутера примарни теолошки локус оријентације амартиологија, а не археологија или сотириологија, а понајмање есхатологија. Уп. Stoellger 2010, 222.

неминовности откривењског (дакле историјског) упоришта (нарочито истакнуту у *Heidelberger disputation*), наводи нас на тезу о неизбежном бегу у разлику као једном прибегу у нужност радикализације антрополошке немогућности или како је Берђајев то поетски изразио као „унижавање душе“. Простор те немогућности се шири као наводно простор раскривања бесконачности узајамног дијалектизовања скривања и откривања. Догађа се инверзија од идеалног, али и варијација у знаку *реалног positum*-а тако што се дотадашња испртана линија бегу (негативне) теологије брише, али тако што оставља не више исписани, већ избрисани и самим скривени траг апофатичке традиције у њеној сада антрополошкој позитивној али негативно неутемељивој откривености. Тако инверзијом апофатичке традиције говора о Богу мора да нестане неговор (=неизрецивост) о Богу и да настане говор неговора о Богу. Међутим, *diferencia específica* овог – назовимо га тако – „бежећег трага“ остаје и даље *апоретичка диференција*. Управо у томе видим логички нерв свих потоњих философских и теолошких концепата разлике, који се не без посредовања немачких идеалиста и систематичара традирају као варијација на празном остатном простору Лутеровог превредновања простора апофатике, односно – као *трагови избрисаног трага*.⁷⁸ Јер на трагу овог избрисаног (апофатичког) простора понавља се негативни остатак као неумитни *surplus* (=продукција), као једно нужно и у вишак пројектовано *да*. Без обзира што овај претпостављени *позитивни* остатак теоријско-фиктивним локализовањем остаје кроз различите постмодерне философије редукован на глас, графем, феномен, друго(г), материјалитет или понављање и индиферентност и сл, у позадини се и даље продужава рад негативног остатка односно остатка обрисане негације ових позитивних (произвольно одабраних) величина – скептички и антиметодски пројектованих у критику метафизике изворности. *Брисањем трага методски продукованог апофатичког „не“*, преостаје сада једно немогуће „не“ као (антиметодско и сада контра-апофатичко) нужно „да“. Зато је, тврдим овде, Лутерова (не само наравно теолошка, већ пре свега културна) традиција понајпре традиција просторне продукције остатка апофатички избрисаног трага у знаку откривењски неспорног христолошког правданог *positum*-а. Лутер не претпоставља простор негације него га перманентно *per crucem* раскрива и скрива. Другим речима, Бог не *проговара* више „бесконачним не“ како никада не би *изрекао* своје „коначно да“, него је најпре исказан и самим тим традиран „фактичким да“. Укратко: негативни-апофатички ланац „не-да-не“ (односно „не-не-не“) смењује сада позитивни-апофатички ланац „да-не-да“ (односно „да-не-не“).⁷⁹

⁷⁸ Зато је сваки а пре свега субјективно-философски покушај Фихтеове у претходном и овом столећу преко Крингса, Пропера, Фервејена, Штрита, (Hermann Krings, Thomas Pröpper, Hansjürgen Verweyen, Magnus Striet) или Хелдерлинове преко Дитер Хенриха или Клаус Милера (Dieter Henrich, Klaus Müller) традиције католичке критике класичне апофатике као апофатике анти-антропоморфног теизма у корист слободно-теоријског облика промишљања разлике узалудан, јер је са Лутером већ учињен један контра-апофатички корак иступања из простора негативне нужности кроз прихватање нужности као јединственог, амбивалентног пута ка слободи. Питање слободе је већ разрешено тиме што се безусловна слобода укида. Јер, не постоји ништа друго изван слободе, што истовремено не би било тако спорно као слобода. Теза о неупит(а)ности разлике се у знаку такозване слободе-разлике (*Freiheit-Differenz*) између Бога и човека још интензивније истиче уколико је формална безусловност за слободу конститутивна и тиме истакнута као доказ за немогућност то јест за апсурдност слободе у знаку нужности разлике. Слободе нема без нужности, али и обрнуто. Међутим, није ли пак и та међусобна зависност једна нужност, условљена *нужношћу* разлике између слободе и нужности?

⁷⁹ Овде бих поменуо допринос редефинисању али ипак антиномично условљеног апофатичког статуса православног богословља Сергеја Булгакова, Владимира Лоског али и у рецепцији не много систематичног Павла Флоренског. Што се тиче других примера тумачења негативитета у новијем времену налазимо у систему словеначког философа Горазда Коцијанчића и то по први пут анти-

Лутерова теолошка разлика као *двострука разлика*, коју у равни насупрот свакој бинарној логици представља, према речима тибингеншког историчара Фолкер Лепина, не само антисинтетизује и антиаприоризује редимензионирање не-негирајућег негирања и негативитета, антитетички и(ли) бинитарно, већ „eine Ebenenunterscheidung, die neben beidem zumindest noch das falsche Gottesbild des Antichrist zulässt, möglicherweise auch andere Formen der Äußerungen widergöttlicher Mächte“⁸⁰. У системски екстерној и интерној равни успоставља се Божија величина као негациони *positum*, као негативни узрок позитивне усмерености, јер „es dürfte kaum ein Zufall sein, dass die erste Unterscheidung mit reinen Negativpartikeln vorgeht: [...] und es ist eben diese Verneinung, die Gott selbst will und bestimmt“⁸¹. Али овим се намеће прегршт питања, која Лепин не поставља: Ако је условно казано реалном смрћу условљено самобивствовање човека негација Бога и ако Бог ту негацију мора да укине несинтетички у *simul*-амбиваленцију, како и зашто онда мислити тај хибридно неминовни адамовски остатак? Није ли остатак заправо она несинтетизујућа, анаприоризујућа не-негирајућост уједно и знак пренагљености у ослобођењу од сваке апорије негирања? Није ли се Лутер а са њим и његови имплицитни и експлицитни следбеници рационалном рачуницом противречности окренуо Богу прерано, као једином априорном предуслову укидања човекове самонегације не доводећи у питање овај самонегирајући амартиолошки статус искуства човековог живљења? И чему уопште ова од Лутера до Левинаса асиметрично форсирана дискрепанција између Бога и (света) човека, која се против класично традиране апофатике а преко немачке мистике и Лутера па све до Барта, Лингела и Далферта исцрпљује у произвољној диспропорцији фигурисања примата бесконачно скривајућег Бога, осим да од усуда наводне „универзалности греха“⁸² једино може ослободити крајња непрорачунатост симултано верујућег и скептичког увида као антитетичког момента упада или валденфелсовски убода трансценденције у напрслину иманенције као дијастатичког искуства живљења? Због тога ова реформацијом руковођена критика о апсурдности говора о неизрецивости и непојмљивости Бога не води само у резигнацију у којој се ћутање под присилом нужности прилагођавања негује у својој наводно рационално оправданој потиснутости, већ се и изолованост једног таквог говора акумулирајући седиментира до оне принудне тачке када ће се о Богу коначно и трагично ућутати. Поента је показати да се без обзира на слабости било које теоријске одредивости оностраности и њене слабости да се у релативној оностраности трајно задржи, ипак пробуди *апорија теолошке разлике* која се не може редукovati нити онто-теолошки нити оправдано-логички (*rechtfertigungslogisch*). Јер свет ће остати свет, све док Бог остаје збиља његов Бог.

Ако је једино заједничка богочовечанска сарадња управо та која може показати где и како се Бог и данас појављује и говори, онда се морамо питати, а где тачно ситуирати минимум заједничког основа ове са-радње? Ако је Божији задатак као задатак откривења само његов и ако се откривењским увидом предао као могућност нашег откривања његовог откривења и ако се та могућност показала као *могућност*, у чему је онда амбивалентни статус ове могућности ако не пре свега у томе што је ова могућност уједно и

антиномично али и анти-дијалектичко профилисање негације у знаку радикализације философије субјективизма – на пример стила Мишел Анрија – и у виду апофатичког заостравања онтологије хипостатичком анализом нихилистичких контура субјекта. Исто тако теолошка мисао Сергеја Хоруџија у знаку антропологије узмицања и такозване син-ергијске антропологије не сме остати неспоменута.

⁸⁰ Leppin 2015, 447.

⁸¹ Исто, 445.

⁸² Наиме Лутерани догматским учењем о оправдању правдају универзалну реалност постлапсичног стања.

неизбежна нужност? Ако је, с друге стране, историја (хришћанске) теологије специфична историја диференцирајућег покушаја да се захтев сингуларно конкретног догађања историјски оправда пред његовом универзалношћу, тако што ће се повесна одсутност Божијег реалног догађања компензовати вишком есхатолошки оправдаване (и екзистенцијално констелиране) присутности, онда то већ значи, да је историја као историја обележавања граничних линија између Бога и света ништа друго до перманентно исцртавање линије прибега у метафизику. Нити потпуна икономија нити потпуна теологија, нити апсолутна археологија нити апсолутна есхатологија. И ту је управо препозната нужност теологије у овом раду као неупит(а)ност нужности теолошке диференције. Међутим и даље остају питања, да ли, у којој и из какве то нужности теологија не може и не сме бити нужна? Како се теологија из своје не-нужности намеће и показује у свету нужности, односно како се ова сама нужна ненужност испоставља теолошки, а како теолошки? Као и претходна и ова питања могу се даље систематски развијати у три могућа рукавца:

(1) Најпре питање настајања феномена разлике као нужности односно питање (априорно постављене редуктивне) природе нужности теолошке изворне диференције. У том погледу је неопходан преглед редуктивног рада на изворној (дијастатички поиманој) разлици као теолошком редуковању дијастатичности искуства на амартиолошку цензуру као „учењу разликовања“ (*Theologie als Unterscheidungslehre*)⁸³. Теза би гласила, да што је више диференцирања утолико је нужност диференције очигледнија и нужнија. Више, дакле, диференцирања, више њене нужности – што више теологије то више икономије. У тој смени могућности и нужности разлике, то јест да што је разлика потребнија постаје и нужнија и што је нужнија она је све више могућа, оцртава се линија негативног отпора теологије. Зато питање заострено гласи: Како се ово преакцентовање нужности у знаку различитих могућности префигурација диференција (уз претходно наведени преглед) трансформише и констелира теолошки?

(2) Друго питање гласило би, како се овај ток редуктивног рада на разлици као ток перманентног прибега у нужду преакцентује и трансформише у пасивну (*pro*) односно активну (*contra*) нужност, или као прилагођавање или као отпор? На питања мора ли и може ли се теологија прилагођавати, одговара се следећом претпоставком – историја теологије диференцирајућег прелаза од нужности ка слободи подразумева да је историја исцртавања граница између Бога и света перманентно исцртавање линије бества теологије, која слободу перманентно маркира беством у (апоретичку) разлику. Зато теолошки императив у виду „ослобађања од нужности“ прати неумитна претпоставка императива „од нужности ка слободи“, која је неодвојива од нужности (настајања) саме разлике. Утолико је судбина теологије њена неосвојива слобода управо као једно неумитно наличје нужности икономије. Али да ли је и како онда то уопште теологија?

(3) Треће али и не последње питање односило би се на неизбежно питање негације – теолошки. Јер, у нужности разлике фигурира неизбежни негативитет, који је кроз историју философско-методских контурисања хришћанске теологије профилисан углавном дуално-схематски, или антрополошки или теолошки. Због тога је од не мале

⁸³ Уп. Beutel 2017, 450 – 4. Управо тамо где Албрехт Бојтел диференцира Лутерово „према унутра“ и „према споља циљајуће учење разликовања“ (теологија *versus* философија), настаје питање, а може ли уопште таква теологија која искључиво као *Unterscheidungslehre* мора превладати сваку метафизичку и методолошку претензију, постати апоретично (*Nicht-Unterscheidungslehre*). Дакле, теологија не може бити никада само учење које диферентно-важећи калкулише *ad extra* или *ad intra*, него и учење које не може и не уме или дозвољава да не разликује унутрашње од спољашњег. Учење и уметност разликовања је зато увек и истовремено учење о не-разликовању, јер, диференција из које би извирао критеријум „праве“ теологије не може се идентификовати са (скривеним или откритим) Богом. Јер Бог није разлика и разлика није Бог.

важности покушати исцртати – дакле од Прокла и Дионисија Ареопагита преко Лутера и Хегела до С. Булгакова и Барта – повесну разлику између негативне теологије и негативне антропологије, тако што ће се ретематизовати и самим тим што је више могуће спектрално топографирати разлика њихових диференција. Отуда произилази специфична неопходност тематизовања негативитета кроз следећа назначена питања: Да ли је, где, када и како могућ извор негативитета у диференцији и где и како се лоцирање негације одражава у раду на теолошким *Differenz*-концептима? Да ли, зашто, како и где се сусрећу и мимоилазе негативна теологија и негативна антропологија као негативни концепти? Јер, док је с једне стране доминантно *сузбијање моћи да се о Богу говори у име говора немоћи* (=класично апофатички), с друге стране је то *сузбијање моћи да се о Богу не говори у име говора моћи* (=апофатички инверзивно тј. модерно). Управо у пресеку ова два суспрезања (*su-pression*) лежи она с почетка поменута *моћ нужности разлике* као неминовни амартиолошки *hybris* човековог најбазичнијег искуства живљења.

Литература

- Agamben, Giorgio (2007): *Die Sprache und der Tod*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2016): *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Balthazar, Hans Urs von (1951): *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln: Jakob Hegner.
- Barth, Karl (1975) (9. Aufl.): *Kirchliche Dogmatik I/1. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1975) (5. Aufl.): *Kirchliche Dogmatik II/1. Die Lehre von Gott*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1974): *Kirchliche Dogmatik II/2. Die Lehre von Gott*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Беговић, Вук (2024): „HYBRIS ETHOS-a? Прилог о патосном и респонзивном карактеру српскозаветног идентитета“, *Годишњак* 23 (приложено).
- Beutel, Albrecht (2017): *Theologie als Unterscheidungslehre*. У Beutel A. (yp.), *Luther Handbuch* (стр. 450 – 454). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bonhoeffer, Dietrich (1958): *Schöpfung und Fall*. München: Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich (1988): *Ethik*. München: Kaiser.
- Vattimo, Gianni (1993): *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Vattimo, Gianni (1997): *Glauben-Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Westerkamp, Dirk (2006): *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Dalferth, Ingolf U. (1994): *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, Ingolf U. (2011): *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dalferth, Ingolf (2011): *Radikale Theologie*. Leipzig: F 23.ThLZ.
- Dalferth, Ingolf (2013): „Ereignis und Transzendenz“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, 475 – 500.

Dalferth, Ingolf (2013): *Selbstlose Leidenschaften: christlicher Glaube und menschliche Passionen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink Verlag.

Deleuze, Gilles (2000): *Die Falte. Leibniz und Barock*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1972): *Marges de la philosophie*. Paris: éditions de Minut.

Derrida, Jacques (1999): *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.

Ebeling, Gerhard (1962): *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Joest, Wilfried (1967): *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jüngel, Eberhard (1977): *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Jüngel, Eberhard (2000): *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kimmerle, Hans (2000): *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Korsch, Dietrich (2018): „Negative Anthropologie? Luthers Auffassung vom Menschen als Sünder“, y: *Konstellationen und Transformationen reformatorischer Theologie*, прир. M. Moxter. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 299 – 315.

Leppin, Volker (2015): *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lévinas, Emmanuel (1982): *De L' évasion'*. Montpellier: Fata Morgana.

Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg (Breisgau); München: Alber.

Лубардић, Богдан, (2010): *Философија вере Лава Шестова. Анофатичка деконструкција разума и услови могућности религијске философије*. Београд: ИТИ.

Luther, Martin (2006): *Heidelberger Disputation (1518)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Marion, Jean-Luc (1977): *L' Idole et la distance*. Paris: Grasset.

Marion, Jean-Luc (1997): *Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc (2014): *Gott ohne Sein*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh.

Marquard, Odo (2000): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Mjaaland, Marius Timmann (2015): *The Hidden God. Luther, Philosophy and Political Theology*. Bloomington: Indiana University Press.

Nancy, Jean-Luc (2005): *La Déclousion, Déconstruction du christianisme I*. Paris: Galilée.

Staudigl, Michael (Hg.). (2020): *Der Primat der Gegebenheit: zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber.

Striet, Magnus (2003): *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg: Pustet.

Heidegger, Martin (2006): *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

**THEOLOGICAL DIFFERENCE:
BETWEEN NECESSITY, POSSIBILITY AND IMPOSSIBILITY**

Thematic exploration of theological difference in this work opens a review of the philosophical-methodological consequences of antithetically handed down forms of apophatic theology. Due to an epoch-defining turn towards an anthropological register of antinomianly justified hamartiological censorship (*simul iustus et peccator*), it is founded as an anthropology of reckoning and restructuring of Neoplatonist hierarchical patterns. This continues to generate an apophatic model for the foundation of so-called philosophies of difference. Thus, the hypothesis of this work is characterized by the notion of transforming negative theology into negative anthropology, demonstrated by Luther's protomodern stance marked by antinomian and antithetic profiling of theological difference. In this regard, all subsequent forms of Christian theology reform in the sign of negativity, while in the eschatological register they inevitably generate the aporetic nature of theology's synthetic dimension. Therefore, reviewing the negative strongholds of the reformed theological tradition is crucial for contemplating the remnants of apophaticity in traditionally understood (negative) theology. It remains an undisputed fact that the more visible, and seemingly more problematic, foundation of this stronghold became the subject itself with the protomodern turn of apophaticism. Since then, every stronghold of negativity becomes possible exclusively in the form of a negatively forced hermeneutic basis of self-reducing theology to anthropology. Consequently, the question remains for discussion: Does theology, in the name of (non-)dialectical antinomy, antithesis, and its corresponding paradox, have no choice but to remain aporetic theology of necessity, as a solitary theologi(c)a aporetica?